

# INTRODUCTION

*Rapport-gratuit.com*   
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Tout Etat pose le problème du pouvoir. Ce pouvoir, défini comme l'exercice de l'autorité politique dans l'Etat, est un ensemble de procédés utilisés par un homme ou un groupe d'hommes pour déterminer les autres en vue de les maintenir sous ses ordres. Autrement dit, il s'agit de la capacité de commander et de se faire obéir, ce qui nous amène à nous interroger sur le fondement et la légitimité du pouvoir de l'Etat. En réalité, sur quoi est fondé le pouvoir politique (le commandement et les ordres de l'Etat) et qu'est-ce qui le rend légitime, malgré la violence qui lui est inhérente ? La légitimité de l'Etat est-elle fondée sur la violence ou sur le droit ? Ces questions seront diversement répondues et ce, en fonction des auteurs, des écoles de pensées et des systèmes politiques que l'humanité a connu.

Pour ce qui nous concerne ici, nous savons que notre auteur, Thomas Hobbes, en élaborant sa théorie de l'Etat, a clairement opté pour une monarchie absolue. Quelles sont les raisons de ce choix ? Pourquoi Hobbes a préféré la monarchie à d'autres régimes politiques comme la démocratie ? Pour répondre à ces questions, il serait peut-être utile de remonter jusqu'en 1640, période où l'Angleterre traversait une crise du pouvoir. Cette crise, de nature théologique et politique, a opposé le pouvoir Royal au Parlement. Il s'agissait, pour la paix du royaume et la sureté de la personne du roi, de penser les prérogatives et les droits du souverain ainsi que les devoirs du citoyen. En effet, que la souveraineté appartienne au roi, cela n'étonne guère les parlementaires ; mais que le pouvoir et les droits des citoyens en général soient inséparables d'elle, c'est là où se trouve tout le problème auquel Hobbes s'est confronté et qu'il s'est proposé de résoudre. Autrement dit, pour les parlementaires, il est clair que le pouvoir politique appartient au roi mais les citoyens, eux aussi, ont des droits inaliénables, ce qui signifie que le champ d'exercice du pouvoir royal a des limites.

Pour les parlementaires, le pouvoir royal, loin de submerger l'homme, lui laisse une marge de manœuvre dans la jouissance de certains de ses droits, notamment le droit de vivre, de se mouvoir et de se protéger contre les agressions extérieures. C'est à cette opinion du Parlement dont Hobbes s'est opposé. En effet, en s'impliquant directement dans ce débat, il prend position en faveur de la royauté en montrant les liens indissociables que le pouvoir et les droits en général entretiennent avec la souveraineté. Pour lui, la souveraineté, parce qu'elle est absolue, doit avoir une autorité suprême sur toutes choses et sur tous les citoyens car son domaine d'applicabilité est illimité. S'il en est ainsi c'est parce que Hobbes craint que l'homme mette en application son droit naturel ou son droit de résistance et

perturbe par la même occasion l'ordre et la sécurité sociale comme ce fut le cas avec l'assassinat du roi Charles 1er. Car comme il le dit lui-même : « [...] *il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun* »<sup>1</sup>.

Il faut donc par un contrat social, mettre en place un Etat fort qui, investi de tous les pouvoirs, serait capable de contenir la force de chaque individu. Il en est ainsi parce que Hobbes a une vision négative de l'homme. Pour lui, l'homme, à cause de son droit de nature, devient nécessairement un « homo omini lupus », un loup pour l'homme qui ne peut être contrôlé que par Léviathan (un être à la force incomparablement plus grand que n'importe qui dans la société) dont la force ne peut être égale à aucune créature sur terre car étant illimitée. Ce Léviathan tient sa légitimité du pacte social dont la finalité suprême est le maintien de l'ordre et de la sécurité publique. Mais puisque la fin ne peut s'obtenir sans les moyens, nous comprenons alors pourquoi Hobbes veut fonder le pouvoir de l'Etat-Léviathan sur la force qui, il faut le préciser, constitue la garantie sans laquelle le lien social s'effrite.

Cependant, s'il est vrai que l'homme possède naturellement des droits inaliénables, droits qu'aucun Etat quelque soit sa nature ne peut définitivement abolir, n'est-ce pas là un paradoxe de parler d'Etat absolu ? Autrement dit, l'absolutisme comme pouvoir dont le domaine de prédilection est illimité, signifie-t-il la perte entière et totale des caractères et droits que l'homme a hérité de la nature et qui font de lui un homme, comme les passions, la liberté de se mouvoir ainsi que le droit de se protéger contre toutes formes d'agressions ? Annihiler ces dispositions naturelles de l'homme, n'est-ce pas nier l'existence en lui d'un droit de résistance ?

La société chez Hobbes est née d'un contrat qui lie les hommes entre eux-mêmes et non à leur souverain. Ce dernier n'a pas pris part au contrat en ce qu'il est au-dessus des pactes instituant la République. De ce point de vue, ne serait-il pas pertinent de repenser la nature des liens que l'Etat doit entretenir avec son citoyen qui, avant tout, est un homme ? Cette dernière question se pose parce que c'est le statut de l'homme dans son nouveau cadre d'existence et son degré d'implication dans la gestion des affaires publiques qui sont ici

---

<sup>1</sup> HOBBS Th., Léviathan, trad. G. MAIRET, Gallimard, 2000, Chap. XIII, P.224.

directement mis en cause. Quelle sera la place de l'homme dans une société où il ne possède aucun pouvoir, alors que nous savons qu'il est le principal artiste ou artisan de cette même société ? En vérité, avec la reconnaissance en l'homme de droits inaliénables, quelle lecture devons nous désormais avoir de l'absolutisme Hobbien ?

## **CHAPITRE I : LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE L'ETAT-LEVIATHAN**

Pour Aristote, la politique est l'art de gouverner la cité. Elle est un talent qui permet d'apporter des solutions aux problèmes des citoyens. Sans la politique la cité serait éternellement dans l'anarchie, dans l'insécurité, dans l'injustice. Sa première tâche est de former des citoyens dotés d'une bonne éducation, c'est ce qui sans doute explique l'engagement politique de Thomas Hobbes. Rappelons que c'est à la suite de son second voyage à Paris (1634-1636) qu'il a élaboré sa doctrine politique. La politique en question, considérée comme une science doit, selon Hobbes, se débarrasser de toutes formes de mysticisme pour s'appuyer sur des bases rationnelles. Cela revient à penser la chose publique à partir non pas d'une transcendance divine, mais en fonction de l'homme lui-même comme acteur principal du jeu politique. C'est dans ce sens que l'anthropologie, science qui étudie l'homme, constitue le fondement de la réflexion politique hobbesienne.

Le *Léviathan*, œuvre maitresse de Hobbes, fut publié en 1651 au lendemain de la guerre civile anglaise. Cette période qui a vu la dissolution du Parlement et la défaite du camp royaliste par Cromwell est marquée par la remise en cause de plus en plus manifeste des églises et l'affirmation toute profane de la puissance civile, donc de l'Etat. C'est dans ce contexte de renversement de la moralité ou de refondation qu'est apparu le *Léviathan* dont la tâche principale est de montrer aux hommes la voie à suivre pour retrouver le salut terrestre. Mais le problème ici, c'est que jusque là, aucune loi permettant d'établir la paix et la sécurité civiles n'est clairement définie, ce qui permet de comprendre que les hommes soient toujours dans un état de guerre ou, pour être précis, un état de nature. L'analyse de cet état nous amènera à saisir l'homme depuis sa condition première jusqu'à son entrée dans une société civile, où nous découvrirons avec Hobbes que le caractère fini des hommes est la cause de leur obéissance.

## **Section 1 : Du droit naturel de l'homme au contrat fondateur de la société civile et de l'Etat absolu**

Décrivant la situation des hommes à l'état de nature, Hobbes au chapitre XIII du Léviathan écrit : « [...] il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun »<sup>2</sup>. Ce propos de Hobbes montre qu'en l'absence du pouvoir commun les hommes sont encore dans un état de nature, disposant d'un droit de nature. Le droit de nature peut être défini comme le pouvoir naturel et légitime d'employer toute sorte de moyens dont on juge nécessaire à notre propre survie. Il est défini comme : « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin »<sup>3</sup>. L'état de nature, en raison du droit de nature, est un état de guerre de tous contre tous.

La guerre, selon Hobbes, s'inscrit dans la durée. Elle est un état permanent d'affrontement physique ou verbal et non une simple lutte ou bataille. Cette volonté imminente qu'ont les hommes de s'affronter s'explique par : « d'une part, l'existence d'un désir indéfini de puissance, et d'une part, le droit naturel illimité de chacun sur toutes choses, y compris sur les autres ». <sup>4</sup> Trois causes sont à l'origine de la guerre entre les hommes : la rivalité, la méfiance, la fierté. A ce propos, Hobbes se veut explicite en déclinant successivement la finalité liée à chacune de ces causes. En effet, la recherche effrénée du profit met les hommes en position de combat ; quand l'un se méfie de l'autre, c'est par pur souci de sécurité individuelle car chacun est conscient du danger permanent qui menace sa vie. En même temps, chaque homme étant fier de soi, veut imposer aux autres la haute opinion qu'il a de soi-même en vue justement de jouir d'une certaine réputation.

La rivalité entre les hommes entraîne une guerre sans fin. En effet, quant deux individus désirent la même chose dont la jouissance mutuelle est impossible, il s'en suit nécessairement une compétition pour la propriété, ce qui, à première vue, amène à penser

---

<sup>2</sup> HOBBS Th., *Léviathan*, trad. G. MAIRET, Gallimard, 2000, Chap. XIII, P.224.

<sup>3</sup> HOBBS, Th. *Léviathan*, op.cit. Chap. XIV, P.229.

<sup>4</sup> ZARKA, Y. CH., *Hobbes et la pensée politique moderne*, P. 128.

que les hommes sont en présence d'une guerre purement économique. Mais il n'en est rien car si tel était le cas, cette guerre serait une bataille ponctuelle. Elle ne durerait que le temps que dure la raréfaction des produits destinés à la consommation, à la satisfaction des besoins du corps. Cette guerre qui dépasse le cadre strictement biologique, est intrinsèquement liée à la nature propre de l'homme, c'est-à-dire à son désir immodéré de gloire et de puissance. Si les uns attaquent les autres qui se défendent avec toutes les dispositions et l'arsenal requis, c'est soit pour devenir maître ou propriétaire de la personne et des biens d'autrui, soit pour éviter de perdre son patrimoine et devenir par la même occasion esclave d'un autre. Lisons à ce propos la déclaration de Hobbes dans le Léviathan : « A cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et la ruse, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour les mettre en danger. Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert-ce qui, généralement, est permis »<sup>5</sup>. Cette guerre interindividuelle, il faut le préciser, n'a pas pour fin de tuer l'autre ou de le faire disparaître complètement du circuit social ; elle consiste plutôt à le garder en vie pour lui imposer l'image qu'on veut qu'il ait de nous. Il s'agit en dernier ressort d'une lutte pour la gloire. Car sans ce regard craintif et soumis du vaincu, la victoire du vainqueur serait sans gloire.

Le droit est défini comme ce qui est conforme, c'est-à-dire qui n'est pas contraire à la raison. Et dans la mesure où cette même raison prescrit de rechercher ce qui est bien pour nous-mêmes – la paix – et de renoncer à tout ce qui peut porter atteinte à notre vie - la guerre-, alors il devient tout à fait loisible pour un homme de prendre toutes les dispositions en vue d'accomplir ces recommandations de la raison, ce qui montre que nous sommes bien en présence d'un espace où la fin justifie les moyens. Dès lors, chacun devient maître et juge des moyens nécessaires à sa propre conservation. « Qui veut la fin veut les moyens », avait dit Machiavel. Et puisque la paix ne peut s'obtenir que par les moyens de la guerre, il va de soi que chaque homme cherchera à s'armer mieux que les autres en vue de se protéger contre toutes formes d'agressions. C'est dans ce sens que nous comprenons cette déclaration de Hobbes : « (...) là où un homme a droit à la fin, et parce que la fin ne peut être

---

<sup>5</sup> *Léviathan*, op.cit. XIII, 3, p.222.

*atteinte sans les moyens, c'est-à-dire sans ces choses qui sont nécessaires pour obtenir la fin, il est conséquent de dire qu'il n'est pas contre la raison, et, par conséquent, que c'est un droit pour un homme, d'user de tous les moyens et de faire toute action qui est nécessaire pour la préservation de son corps »<sup>6</sup>.*

L'utilisation des moyens nécessaires à la préservation de la vie serait alors une attitude légitime car étant fondée sur le droit naturel d'autoconservation. Il serait donc illogique de parler d'injustice par rapport aux actes posés par quiconque pour sauver sa peau. Au chapitre premier du *De Cive*, en décrivant la situation des hommes hors de la société civile, Hobbes pense à ce qui est en train de devenir la condition humaine en Angleterre où toute autorité civile est bannie en raison des conflits. Cette situation reflète parfaitement l'image de l'état de nature où chaque homme possède un droit de nature. Le droit de nature dont Hobbes fait état est un droit qui est propre à l'individu et qui s'enracine dans la volonté. Il résulte d'un faisceau de forces et se présente comme un pouvoir ou liberté ; il est ordonné à la conservation de la vie et s'accorde avec la raison.

L'idée de droit naturel, faudra-t-il le noter, n'est pas une innovation proprement hobbesienne. Déjà pour la tradition, le droit est naturel parce qu'il fait parti de l'ordre des choses universellement voulu de Dieu. Mais la différence c'est qu'à la référence cosmologique et théologique du droit naturel classique, Hobbes substitue une référence anthropologique. Le droit est ce qui incline l'homme à des mouvements et à des actions mécaniques et l'expose à des rapports de forces vis-à-vis des autres hommes. Mais le droit est aussi spécifique à la nature de l'homme car il appartient à chaque individu et se définit comme liberté. Nous constatons ici un lien étroit entre la première section du *De cive* intitulé *La liberté* et le chapitre XIV du *Léviathan* où le droit est défini comme la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir. Mais dans la mesure où le droit naturel est synonyme de guerre universelle, qu'est-ce qui peut bien amener les hommes à vouloir se départir de cet état d'anomie généralisée ?

L'homme, comme l'affirme Aristote est un "zoon politickon" ou un "homo politicus", c'est-à-dire un animal politique. Il est obligé de vivre avec ses semblables. C'est ce qui fait qu'il soit un être essentiellement social dont la vie dans la cité sera régie par un pouvoir politique

---

<sup>6</sup> *Op.cit.* p. 179.



communément appelé Etat. Ce pouvoir est une force, une puissance, une autorité qui, en politique, est incarnée par l'Etat. Mais d'où vient le pouvoir politique ? En réfléchissant sur l'origine du pouvoir politique, plusieurs positions se dégagent.

Pour un théologien comme S<sup>t</sup> Paul : « Tout pouvoir vient de Dieu si bien que celui qui résiste à l'autorité de l'Etat se rebelle contre l'ordre établi par Dieu ». En effet, les guides sont considérés comme des représentants de Dieu sur terre. Le pouvoir politique en ces termes est divin, sacralisé et appelle soumission, vénération. Le chef en tant que représentant de Dieu n'a de compte à rendre qu'à Dieu. Aristote quant à lui, fera découler le pouvoir politique du pouvoir paternel. Pour lui, la famille constitue la cellule élémentaire de base de la société. Et dans la famille le père est naturellement lié à ses enfants et a un pouvoir naturel sur eux. Si donc la société est l'émanation des familles alors le pouvoir social sera nécessairement l'émanation du pouvoir familial. Par conséquent, le pouvoir politique aura des fondements naturels.

Par contre, pour Rousseau, l'origine divine comme l'origine naturelle sont contestables. Selon lui, l'origine du pouvoir est à chercher ou dans la force ou dans la violence ou dans le consentement. Et dans *Du contrat social*, il rejettera toute possibilité de faire découler l'autorité ou le pouvoir politique de la violence ou de la force : « Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, reste donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes »<sup>7</sup>. Le pouvoir qui s'acquiert par la force ne dure qu'aussi longtemps qu'on a la force. Le pouvoir doit être légitime et légal, c'est-à-dire qu'il doit avoir pour fondement le peuple et la Constitution.

Pour sa part, Hobbes considère que c'est la situation infernale dans laquelle se trouvaient les hommes à l'état de nature à cause du droit de nature qui va les amener à rechercher des pistes de sortie de crise. Chacun savait qu'il pouvait perdre sa vie à n'importe quel moment s'il ne s'engageait pas, avec les autres, à changer son mode de vie. L'état de nature est une contradiction car : « celui qui désire vivre dans un état tel que cet état de liberté et de droit de tous sur tout, se contredit lui-même. Car chaque homme désire par nécessité de nature son propre bien, auquel est contraire cet état dans lequel nous supposons un conflit entre

---

<sup>7</sup> ROUSSEAU J. J. *Du Contrat Social*, GF,IV,P.33

des hommes égaux par nature, et capables de se détruire l'un l'autre »<sup>8</sup>. En effet, si les hommes sont arrivés à un tel degré de conscience, c'est bien grâce à la *loi de nature*, générée par la raison. La loi de nature, précepte rationnel, est ce qui prescrit la recherche de la paix, si elle peut être atteinte, et le renforcement des moyens nécessaires à la sécurité, si la guerre est inévitable.

Mais la loi naturelle peut-elle permettre à deux libres arbitres de cohabiter en parfaite harmonie ? Pour répondre à cette question, il serait peut être intéressant d'examiner la nature de cette loi. Telle que traitée par Hobbes, la loi de nature requiert deux principes essentiels : éthique et théologique. Dans presque toute l'œuvre du penseur, elle se rattache directement à la dimension rationnelle de l'homme. Du point de vue éthique, la loi de nature ne saurait être une loi au sens d'une obligation, d'un ordre donné à un tiers, mais une voie intérieure, une représentation mentale au sens d'une intériorisation des valeurs morales permettant aux uns et aux autres de préserver non seulement leur vie mais aussi de vivre en parfaite harmonie. Voyons à ce propos la précision apportée par Zarka : « *Dans sa définition éthique, la loi naturelle n'est donc pas à proprement parler une loi, c'est-à-dire un commandement, mais, comme dit Hobbes, un théorème, une conclusion ou un précepte de raison concernant l'action et auquel l'homme peut parvenir par un raisonnement vrai sur ce qui favorise sa préservation. La référence au législateur ainsi suspendu, la loi naturelle est donc rapportée à la raison humaine, à la recta ratio, c'est-à-dire en définitive à l'usage rationnel de la parole* »<sup>9</sup>.

La loi de nature exprime un impératif dicté par le verbe éternel. Il s'agit entre autres d'une sorte de théorème plutôt que d'une loi au sens habituel de commandement impératif. Elle dispose l'homme à s'incliner vers la paix par l'amour et le bonheur dont elle est la voie royale. C'est dans ce sens que distinguant la loi de nature du droit naturel, Hobbes écrit : « *En effet, et bien que ceux qui écrivent sur ce sujet aient l'habitude de confondre jus et lex (droit et loi), il est néanmoins nécessaire de les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la LOI détermine et contraint dans un sens ou*

---

<sup>8</sup> HOBBS TH. *Eléments de la loi naturelle et politique*, I, XIV, P12.

<sup>9</sup> ZARKA Y. Ch., *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit. p.151.

*dans l'autre, en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet »<sup>10</sup>.*

Le droit de nature comme liberté totale, se confond avec l'indiscipline et l'indétermination de chacun, alors que la loi de nature, définie au même titre que la raison, est ce qui permet de distinguer le juste et l'injuste, le vrai du faux, le bien du mal. Ainsi sera considéré comme juste tout ce qui est conforme à la loi. La loi, règle générale qui tire son origine de la raison, est ce qui dicte l'homme à exercer comme bon lui semble son droit de nature pour préserver sa vie. Tout semble indiquer que la conservation de la vie à l'état de nature admet l'utilisation de toutes sortes de moyens. C'est comme qui dirait ordinairement que tous les moyens sont bons pour se tirer d'affaire dans un terrain où les forces sont livrées à elles-mêmes. En dernier ressort, tous les mécanismes utilisés pour sauvegarder sa vie sont justes, parce qu'étant conformes à la droite raison, donc à la loi naturelle.

La loi de nature, en guise de rappel, n'est pas une obligation au sens propre du mot mais un lien qui désigne tantôt un rapport nécessaire, tantôt une pression de nature physique. En effet, lorsque Hobbes dit que la loi de nature *oblige*, il n'emploie pas ce mot au sens moderne, mais l'emploie au sens d'une règle générale qui est toujours vraie et nécessaire pour la conscience, même en l'absence d'un pouvoir commun qui en rend l'application dangereuse. Pourtant la raison a montré aux hommes qu'ils ne peuvent plus demeurer dans un tel état au risque même de perdre ce qu'ils ont de plus important, c'est-à-dire la vie. Il faut donc sortir de l'état de nature pour intégrer l'état de société, ce qui revient à dépasser l'inefficacité de la loi de nature au profit d'une autre loi beaucoup plus pratique.

Le passage de l'état de nature à l'état civil se traduit par le remplacement de l'instinct impulsif par la raison calculatrice. Il s'agit de passer des individualités dispersées dans la nature à la convergence des volontés en une seule et même voix. Il faut donc que les hommes, par l'union, sortent impérativement de cet état misérable pour enfin jouir d'une paix durable conformément à la condition établie par le De Cive : « *pour jouir d'une défense assurée ; [...] il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour la manutention de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou*

---

<sup>10</sup> HOBBS, Th., *Léviathan*, op.cit. P.230-231.

*d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république.»<sup>11</sup>*

Dans un état où rien de l'extérieur (normes, règles lois positives) ne peut freiner la force de l'individu, les hommes se retrouvent dans une situation de conflit généralisé et permanent. Et dans une condition de guerre, le meilleur moyen de survivre est de passer à l'offensive. Dès lors, l'autre devient une proie, un ennemi à dévorer. C'est dans ce sens que parlant de l'homme de l'état de nature, Hobbes le qualifie de loup pour l'homme dont la transcription latine est *homo homini lupus*. A côté de sa force brute, l'homme de l'état de nature est aussi un calculateur. Ainsi grâce à la raison dont ils disposent naturellement, les hommes, par un calcul téléologique, vont comprendre qu'ils ne pouvaient plus demeurer dans un tel état de peur de perdre ce qu'ils ont de plus précieux, la vie. C'est ainsi que par un consentement libre et volontaire, ils se dépouillent de leur droit de nature, principale source de la guerre interindividuelle, pour le confier à un autre. Ce dernier, en vertu des droits dont il a bénéficié, doit être en mesure de gérer, au mieux, de mettre fin au conflit social en vue d'une paix durable. Le *Léviathan* trouve une raison supplémentaire au dépouillement volontaire du droit naturel. Il s'agit de la crainte d'une mort brutale et l'espoir de savourer les délices d'une vie merveilleuse. Pour Hobbes : « *Les passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité* »<sup>12</sup>.

La préservation de la paix et la sauvegarde de la liberté et de la sécurité publiques sont ce pourquoi les hommes ont contracté. De nos jours, il existe plusieurs théories du contrat social. Les plus célèbres sont entre autres celles de Thomas Hobbes, de John Locke et de Jean Jacques Rousseau. Notons que quelque soit leur différence de contenu, elles cherchent toutes à trouver les fondements rationnels de la société civile et de l'autorité politique. Contrairement à Aristote qui fait de la société une réalité naturelle, ces théoriciens en font le fruit d'une construction humaine. En effet, ce sont les individus qui, par un commun accord, ont décidé de renoncer à leur liberté naturelle au grand dam d'un tiers dont la mission est de garantir la sécurité (Hobbes), la propriété privée (Locke), la liberté et l'intérêt général (Rousseau). Mais ce qui serait l'analyse personnelle de Hobbes du contrat social dans le

---

<sup>11</sup> HOBBS Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op.cit.p. 143-144.

<sup>12</sup> HOBBS Th., *Léviathan*, op.cit. chap. XIII, p.228.

*Léviathan*, selon Michel Villey, c'est que : « inquiets, incertains, malheureux dans l'anarchie de l'état de nature qui est la violence de tous contre tous, la guerre civile et la misère, les hommes ne disposent rationnellement que d'une voie pour y échapper : c'est de se livrer, par le pacte, à la toute-puissance du prince. D'où résulterait que le prince a tous les droits : il faut choisir, c'est le seul moyen d'obtenir la sécurité pour les personnes et pour les biens, la paix, la fin des guerres civiles. »<sup>13</sup>

Le contrat est donc la solution apportée au problème de la guerre universelle et permanente à laquelle se livraient les individus au niveau de l'état de nature en raison de leur droit de nature. Il est une transmission mutuelle du droit que chacun détient naturellement sur les choses et les êtres. Il s'agit pour chacun de reconnaître à l'autre la possibilité de conserver autant de liberté ou de droit qu'il peut en posséder lui-même, ce qui montre que jusque là, rien n'est donné concrètement ; en réalité, on promet seulement de céder le passage à l'autre dans la satisfaction de ses désirs et ce, réciproquement. Ici nous voyons bien que la simple promesse ne suffit pas à abandonner son droit sur toutes choses. Il faut donc une garantie, quelque chose ou quelqu'un qui pourrait contraindre tous à respecter le contrat, c'est-à-dire la promesse de cessation mutuelle du droit. Sans cela, le contrat serait nul et non avenu, et les hommes retourneraient à leur situation initiale. Tel est le problème auquel Hobbes s'est trouvé confronté et qu'il se doit de résoudre. Pour Yves Charles Zarka : « *Le problème à résoudre est formulée de la manière à peu près identique dans les trois œuvres politiques majeures : il s'agit de trouver une garantie pour assurer l'effectivité de la réciprocité prescrite par les lois de nature, réciprocité qui est la condition de la préservation de notre être* »<sup>14</sup>.

La nécessité de trouver une garantie qui permettrait aux hommes d'assurer de façon pérenne et réciproque la paix à l'intérieur de la société et de se défendre contre les agressions extérieures explique l'acuité du problème. C'est parce que Hobbes a eu à cœur de résoudre ce problème, qu'il le mentionne dans presque toute son œuvre politique. Nous pouvons vérifier cette idée dans les Eléments de la loi naturelle et politique. Dans cette œuvre, nous pouvons lire : « *tant que n'est pas établie entre les hommes une sécurité pour que soit tenue de façon réciproque la loi de nature, les hommes demeurent toujours dans*

<sup>13</sup> VILLEY M. *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, nouvelle édition corrigée, Paris, Montchrestien, 1975.

<sup>14</sup> ZARKA Y.Ch., *La Décision métaphysique de Hobbes: condition de la politique*, Vrin, Paris, 1987.p.325.

*l'état de guerre, et rien n'est illicite pour n'importe quel homme qui tend à sa propre sûreté ou à sa propre commodité»<sup>15</sup>. Le De Cive insiste de plus belle manière sur la même idée : « Puis donc qu'il est nécessaire pour l'entretien de la paix, de mettre en usage les lois de nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrions avoir cette garantie »<sup>16</sup>. On peut épuiser cet argument par ce propos du Léviathan : « Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité »<sup>17</sup>.*

En tout état de cause, il s'agit de chercher à comprendre les fondements de l'ordre politique et de l'Etat. C'est ainsi que Hobbes propose d'imaginer la société dissoute même s'il n'en est rien. Il s'agit de reconsidérer les choses dès leur départ en examinant la nature particulière de chaque élément qui compose la société. La connaissance de l'homme, du moins de la nature humaine, en tant que préalable indispensable dans l'élaboration de la société doit être une réalité. La mise en pratique de cette méthode amène à se demander ce qui pousse les hommes à vivre en société et en même temps les dispose à la discorde, à la désunion et à la rébellion. Cette étude, préalable à toute connaissance des causes de la sociabilité humaine, est exigée par le De cive : « Il me semble en effet qu'on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. [...] ainsi en la recherche du droit de l'Etat, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérée 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 »<sup>18</sup>.

Cette méthode qui consiste à nier l'existence naturelle de la société, amène à saisir l'homme en dehors de tout cadre relationnel. En termes clairs, il s'agit, pour comprendre la raison et la manière d'être de la société civile, d'imaginer l'homme dans un espace où il vivrait seul sans rapport avec ses semblables. En effet, dans l'introduction du Léviathan, le philosophe revient sur l'idée selon laquelle la connaissance de l'édifice social est intrinsèquement liée à la connaissance de la matière qui le compose, c'est-à-dire l'homme.

<sup>15</sup> HOBBS Th., *Eléments de la loi naturelle et politique*, op.cit. XIX, 1, p.218.

<sup>16</sup> HOBBS Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. V, 3, p.140.

<sup>17</sup> Hobbes Th., *Léviathan*, op.cit. XVII, p.282.

<sup>18</sup> HOBBS Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op.cit. Préface, p.71.

Cette approche anthropologique est d'autant plus nécessaire qu'elle permet, d'après Jean Terrel d' « examiner ce que serait la condition naturelle de l'humanité si la société civile était dissoute. Selon l'ordre des raisons, c'est l'anthropologie qui est la condition de la théorie de l'état de nature et non l'inverse »<sup>19</sup>. Hors de la société civile, l'homme ne pourra pas réaliser ses qualités humaines car la société en question est, selon Aristote, une réalité naturelle parce qu'elle est consubstantielle à l'existence humaine. Cela veut dire qu'elle existe avec la présence de l'homme dans l'existence. De ce point de vue, on ne peut pas parler de société sans hommes ni d'hommes qui vivraient en dehors de la société. Un homme qui existerait seul en dehors du circuit social est soit un dieu soit une bête, selon Aristote.

En reconnaissant la société comme cadre naturel d'existence de l'homme, on peut affirmer son antériorité historique sur l'Etat. Cela veut dire que les sociétés ont d'abord existé sans Etat avant de se constituer comme des sociétés étatiques. Les sociétés sans Etats sont dites communautés primitives. Elles renvoient dans l'approche d'Aristote à la famille, au clan et à la tribu. Ici, la cohésion sociale est assurée grâce au lien parental, c'est-à-dire au sentiment d'appartenir au même ancêtre. Mais le passage du clan à la cité sera le moment du remplacement du lien parental par l'intérêt économique divergent. Et comme la cité est devenue le nouveau cadre d'existence humaine, si elle est menacée, c'est la vie de l'homme elle-même qui se trouverait ainsi profondément menacée. C'est pourquoi, pour assurer la paix et la sécurité sociales, les hommes vont décider de mettre en place une instance suprême : « sans quoi la communauté devient une simple alliance, qui ne diffère des autres alliances conclues entre Etats vivant à part les uns des autres que par la position géographique ».<sup>20</sup> Les notions de décision et de raison qui interviennent en tant qu'éléments fondamentaux dans l'institution sociale montre que la cité, selon les mots de Zarka : « n'est pas simplement une communauté pour la survie, mais une communauté pour la vie bonne ».<sup>21</sup>

Sur la question d'une existence solipsiste, Hobbes ne prend pas le contre-pied d'Aristote sinon qu'un homme isolé seul dans la nature ne peut qu'être un pur individu avec un droit absolu sur toute chose. Ce droit, comme il a été précédemment dit, est en soi une contradiction en ce qu'il appartient à chacun en particulier et à tous en général, donc à

<sup>19</sup> TERREL Jean, *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, p.137.

<sup>20</sup> Aristote, *La Politique*, 9, 1280b, 7-8, P.207.

<sup>21</sup> ZARKA Y. CH. *La décision métaphysique de Hobbes : condition de la politique*, Paris Vrin, 1987. P.242.

personne finalement. Ce qui dispose les hommes à un perpétuel combat pour la survie, la puissance et la gloire. Dans cette situation de crise où chacun est l'ennemi de l'autre, la recherche de la paix en vue de sauvegarder la vie individuelle s'impose comme un impératif catégorique, pour parler comme Kant.

Au regard de toutes ces considérations, nous pouvons soutenir que même si l'homme est devenu un être social, force est de constater qu'il n'était pas prêt à intégrer tranquillement la société. Il est comme aculé par la situation dans laquelle il vivait. Son entrée en société n'est point gratuit car l'homme est fondamentalement motivé par la protection qu'il espère recevoir de la collectivité, sans cela il n'aurait jamais pactisé. Ainsi nous comprenons parfaitement pourquoi Hobbes rejette la thèse aristotélicienne de l'essence sociale de l'homme. Cette analyse peut être corroborée par ce propos de Terrel qui note que « *Les hommes cherchent à se regrouper et inventent des sociétés civiles parce qu'ils sont des animaux égoïstes et non parce que leur nature les porterait de façon désintéressée à désirer la société de leurs semblables* »<sup>22</sup>.

Mais cette insociabilité naturelle de l'homme dont Hobbes fait état est-elle absolue ? A cette question, Kant, de façon subtile, parle d'insociable sociabilité. Pour lui, l'homme est habité par deux tendances : tendance à se replier sur lui-même, et tendance à s'ouvrir aux autres. Ce qui fait que même s'il s'enferme dans son ego en considérant l'autre comme un obstacle à sa propre réalisation, il n'en demeure pas moins qu'il est obligé de tendre vers ses paires. Ainsi si les hommes ne sont pas assez murs pour comprendre la nécessité à vivre en société, ils sont cependant suffisamment conscients qu'ils ne sont rien en dehors de la vie sociale. Puisque la société est imaginativement dissoute à cause de l'insociabilité humaine, suivons la logique hobbiennne et reconstruisons-la théoriquement en élaborant des mécanismes qui favoriseraient une véritable sociabilité, ce qui ne peut se faire sans une garantie suffisante pouvant réduire tous à l'obéissance mutuelle des conventions.

Il s'agit de faire de sorte que l'accord s'inscrive dans une logique synallagmatique, c'est-à-dire que les hommes orientent réciproquement leur volonté vers le bien commun qui est la volonté de chacun et de tous ; et quand je m'engage à cet effet, je dois me garantir que mes congénères s'engageront aussi. C'est comme qui dirait : j'observe les lois de nature si et

---

<sup>22</sup> TERREL J. *op.cit.* p.139.



seulement si je suis sûr que l'autre en fera de même. Le problème ici est de transformer un cadre public en espace juridique. Mais lorsqu'on considère la loi naturelle, on s'aperçoit qu'elle ne permet pas une sortie de crise heureuse car n'offrant à l'individu aucun statut nouveau. Elle ne donne à l'homme aucune assurance quant à la volonté avérée des autres à s'obliger à l'observance du contrat. En effet, si les hommes sont toujours au stade premier de leur existence, c'est-à-dire à leur état initial, et ce même après avoir contracté, c'est qu'aucun parmi eux n'est sûr que lorsqu'il abandonnera son droit de se gouverner soi-même, ses paires en feront autant, ce qui ne fait que refroidir les relations entre les hommes.

## **Section 2 : Le concept juridique de « *persona civilis* », pièce maitresse de l'institution étatique**

Le contrat, faut-il le rappeler, est un accord universel qui consiste en une restriction mutuellement du droit naturel. Ce qu'on peut constater dans cette cessation réciproque de droit, c'est l'absence d'une structure juridique qui puisse interpréter de façon très claire les modalités de l'union et l'obligation d'obéissance des contractants. Certes les lois naturelles jouent un rôle important à ce niveau mais leur dictat est loin d'être un commandement dotée d'une autorité extérieure, capable de contraindre l'individu à respecter les pactes. C'est du moins le point de vue de Terrel qui affirme que « *La loi naturelle n'a pas encore été déduite et, de toute manière, la raison n'a pour Hobbes aucun pouvoir pour commander ou obliger* »<sup>23</sup>.

L'observance individuelle des lois de nature n'offre aucune garantie à la préservation de la vie personnelle car rien ne me rassure de la bonne foi des autres ; rien ne me dit que les autres respecteront l'accord parce qu'il n'y a aucune instance mise en place pour les y contraindre. De ce point de vue, il n'y a donc aucun intérêt à vouloir accorder une attention particulière à une règle à laquelle aucun autre membre de la société ne sera obligé d'obéir. Cette règle devient dès lors nulle et sans effet car l'obéissance à la loi doit être collective et coercitive, c'est-à-dire qu'elle doit concerner tous et qu'elle doit aussi s'appliquer à tout le monde sans exception. Nous voyons alors que les hommes sont toujours en guerre dans l'état de nature.

Chacun est animé par un sentiment de méfiance envers son prochain. La conséquence de tout cela est que ce qui était au départ une guerre froide risque de se transformer en conflit ouvert. Dès lors, chaque homme, en vertu du droit d'auto-sauvegarde qui lui a été assigné par la nature, n'hésitera pas à attaquer les autres avant qu'il ne soit attaqué. De toute façon, la guerre est inévitable si les hommes ne changeaient pas leur manière de vivre car le droit de nature, par rapport à la loi naturelle, est en lui-même une contradiction, comme le signifie Hobbes : « *Un précepte de la loi naturel est par conséquent celui-ci : Que tout homme se dépouille du droit qu'il a par nature sur toutes les choses. Car lorsque différents hommes ont droit non seulement à toutes choses, même aux personnes des uns et des autres, s'ils*

---

<sup>23</sup> TERREL J. *op.cit.*p.145.

*usent de ce droit, il en résulte invasion d'un côté et résistance de l'autre, ce qui est la guerre. C'est par conséquent contraire à la loi de nature, dont la somme consiste dans le fait de construire la paix »<sup>24</sup>.*

Pour que l'observance des règles, fussent-elles des règles morales ou divines, soit efficace, il serait nécessaire d'instaurer un pouvoir dont la mission serait de faire de sorte que chacun y prenne garde. Autrement dit, la garantie de l'application réciproque des lois passent inévitablement par l'érection d'un pouvoir commun capable d'imposer à tous respect et obéissance car le seul consensus ne suffit pas à instituer un véritable corps politique. Il faut donc transformer le consensus en union. L'union, selon Hobbes, s'obtient par la : « *soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul, ou d'une assemblée, [...] lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme ou de cette cour, à laquelle il est soumis »<sup>25</sup>. Cette union n'est possible qu'à la seule condition que chaque homme se débarrasse de son droit de nature au profit non pas d'un autre qui, au même titre que lui, a contracté, mais d'un tiers qui n'est pas partie contractante. Autrement dit, il ne s'agit pas tout simplement de trouver une entente mutuelle sur les termes régissant l'institution du corps politique, il faut plutôt que les hommes se dépouillent de leur droit de nature, cause principale de la guerre de chacun contre chacun, au profit du souverain.*

Mais qu'est-ce que donc se dépouiller de son droit de se gouverner soi-même ? Se dépouiller de son droit de se gouverner soi-même, c'est soit s'en dessaisir totalement soit le transférer à un autre qui accepte de le recevoir. Dans le premier cas, c'est s'en démettre ou y renoncer définitivement. C'est convenir volontairement de renoncer, au bénéfice d'un autre, à toute chose ou toute action à laquelle on avait un usage légitime. En d'autres termes, c'est un don ou un abandon de droit en ce qu'on ne se préoccupe même pas de la destination et de l'utilisation qu'en fera le bénéficiaire. Dans le second cas, il s'agit de transférer ou de confier son droit à une personne bien précise. Ici chacun affirme une volonté manifeste de s'ôter du chemin de l'autre, donc de ne pas lui opposer une résistance dans la satisfaction des choses nécessaires à la conservation de sa vie. Sur cette question, Hobbes dit expressément que « *Lorsqu'un homme se dépouille et met hors de soi son droit,*

---

<sup>24</sup> HOBBS Th., *Eléments de la loi naturelle et politique*, op.cit., P.184.

<sup>25</sup> HOBBS Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op.cit. section 2, chap.5, para.7, p.144.

*soit il s'en dessaisit purement et simplement, soit il le transfère à un autre homme. S'EN DESSAISIR c'est, par des signes suffisants, déclarer que c'est notre volonté de ne plus faire cette action que nous aurions pu, de droit, faire auparavant. TRANSFERER notre droit à un autre, c'est, par des signes suffisants, déclarer à cet autre qui l'accepte que c'est notre volonté de ne pas lui résister ou l'entraver au nom de ce droit que nous possédions avant de le lui transférer »<sup>26</sup>.*

Précisons dès maintenant qu'il ne s'agit pas d'une donation de droit mais d'un transfert de droit. En effet, dans la mesure où la nature a voulu gratifier toutes choses à tous, il serait par conséquent insensé de donner à autrui quelque chose dont nous n'avons pas l'entière et la totale jouissance. Dans le transfert de droit par contre, s'inscrit un rapport symétrique car même si l'homme s'est démis de ce droit, il ne le perd pas pour autant. Il le reprendra nécessairement en cas de violation de son intégrité physique ou morale. Dans tous les cas, qu'il s'agit d'un abandon ou d'un transfert de droit, celui qui a abandonné ou transféré son droit ne doit pas empêcher au bénéficiaire d'en jouir pleinement. Par devoir, il est tenu, pour ne pas rendre vain cet acte, de libérer de l'espace à cet homme auquel le droit a été donné ou transféré. Cette personne qui sera connue sous le nom du souverain, parce qu'il est le détenteur de tous les droits, a la possibilité d'instaurer un pouvoir absolu. Par conséquent quiconque tentera de l'en empêcher, devient injuste ou commet un tort et ce, en raison du droit déjà transmis.

La théorie de la convention sociale que Hobbes a mis en exergue dans les Eléments de la loi naturelle et politique et dans le De Cive et qui faisait état d'une insuffisance juridique laisse apparaître deux difficultés majeures que le penseur se doit de résoudre. Premièrement, Hobbes, dans sa théorie de la convention sociale, ne fait pas de distinction entre le transfert de droit sur les personnes et les actions et le transfert de droit sur les choses. C'est tout le sens de la critique rousseauiste de Hobbes. En effet, s'il est possible de faire un don gratuit d'une chose à quelqu'un, il est impossible par contre de se donner gratuitement à quelqu'un à moins d'être dépourvu de bon sens. Deuxièmement, la notion de la personne civile y est non opératoire car la volonté de cette dernière reste étrangère aux sujets. Raymond Polin aurait donc raison de considérer que la difficulté première à laquelle Hobbes doit s'attaquer en vue résoudre ce problème est : « *la définition du corps politique et la transformation de la*

---

<sup>26</sup> HOBBS Th., *Eléments de la loi naturelle et politique*, op.cit., chap. XV, PP. 184-185.

*force des particuliers en puissance du souverain »<sup>27</sup>. Tout ceci montre que jusque là, la sortie de l'état de guerre n'est pas tout à fait assurée.*

Il faut donc trouver une autre forme d'association qui pourrait mettre fin à la guerre de chacun contre chacun, et aussi permettre aux sujets de s'identifier à travers la volonté exprimée par la personne civile. Il s'agit en outre d'abolir l'état de nature pour que la paix et la tranquillité sociales puissent régner définitivement. Mais comment s'y prendre dès l'instant où nous savons que le droit naturel, la loi naturelle et le simple consensus sont incapables à faire disparaître cet état de guerre ? Dans nos analyses précédentes, nous avons dit que c'est l'individualisme extrême qui a occasionné le contrat social qui, à son tour, a produit la représentation. Avant d'envisager quelque formulation portant sur les mécanismes de l'institution contractuelle de l'Etat représentatif, précisons avant tout ce qui était le leitmotiv de Thomas Hobbes. Un des objectifs majeurs du philosophe anglais est d'empêcher toute confrontation ou dualité entre le peuple et le souverain. Pour ce faire, il fallait donc se départir de cette idée séditeuse qui consiste à soutenir que le pouvoir politique est divisible. C'est ce qui est, selon Hobbes, à l'origine de tous les maux qu'a connus l'Angleterre des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Si en effet le Parlement s'est soustrait du partage du pouvoir avec le roi, la guerre civile n'aurait jamais éclaté. C'est précisément cette idée de la cogestion ou de la division du pouvoir que Hobbes va combattre car la qualifiant de pernicieuse, de réfractaire, de fauteur de trouble et d'instabilité sociale. Mais a-t-il les moyens théoriques d'invalidier une telle idée et de légitimer en même temps la théorie de l'Etat qu'il entend instituer grâce à l'art mécaniste ?

L'introduction du Léviathan se veut clair à ce propos. Pour le philosophe, les hommes imitent l'art divin pour produire un être auquel ils seront tous soumis. Ils s'assujettissent à lui parce que ce sont eux qui, de façon consensuelle, l'ont produit volontairement. De ce point de vue, l'obéissance à cet être doit aussi être volontaire. Ce que Hobbes veut montrer ici, c'est que l'homme accorde plus d'importance aux choses qu'il a lui-même inventées qu'aux choses qui s'imposent à lui et dont l'origine est inconnue. Mais si les hommes, par la magie artistique, ont produit volontairement un être à l'autorité duquel ils se sont mutuellement promis respect et obéissance, cela signifie-t-il que cet être doit agir conformément aux vœux et aux aspirations de ceux qui l'ont institué ? Si tel est le cas, est-ce à dire que ce sont les hommes,

---

<sup>27</sup> Polin R., *Politique et philosophie chez Hobbes*, vrin, P.229.

réunis en corps politique, donc le peuple, qui détiennent la souveraineté ? Au cas contraire, comment les hommes, par la mécanique contractuelle, peuvent être les auteurs du pouvoir politique si le peuple qu'ils composent n'est pas souverain, c'est-à-dire n'a pas la possibilité de délibérer, de penser et d'agir par lui et pour lui-même ?

Le Léviathan, contrairement aux deux ouvrages antérieurs du penseur, exclut de facto cette idée de la souveraineté populaire. Le Peuple, chez notre auteur, n'existe qu'un seul instant. Il s'agit du moment où les individus dispersés dans l'état de nature unissent leur volonté sous l'entière direction de *l'homo-artificialis*. Après coup, le peuple se désagrège et chacun retrouve son individualité. Ainsi nous voyons que le peuple, parce qu'il disparaît à la suite de l'institution du prince, ne peut pas être souverain en raison de son inexistence. Cette difficulté, de même que celle que l'on retrouve dans les Eléments de la loi naturelle et politique, qui porte sur le transfert de droit en tant qu'obligation de non résistance, seront toutes dissipées dans le Léviathan, notamment avec l'introduction du concept juridique de la *persona civilis*.

Cette notion de *persona civilis*, bien saisie, est ce qui permet de fonder le droit du souverain et les devoirs des citoyens. En effet, si dans ses deux premières œuvres politiques que sont les Eléments de la loi naturelle et politique et le De Cive, Hobbes a éprouvé de réelles difficultés à asseoir sa théorie de la convention sociale et de l'Etat, c'est justement parce que ce concept juridique de *persona civilis* n'était pas encore élucidé. Ce concept s'est présenté comme une simple vue de l'esprit, donc une intuition. C'est dans ce sens que Simone Goyard Fabre, pour montrer l'imprécision dans l'utilisation de ce concept à l'époque où le De Cive a été produit, demande à appréhender une analogie dans les termes du contrat fondateur de la société : « *L'union qui se fait de cette sorte, forme le corps d'un Etat, d'une société, et pour le dire ainsi, d'une personne civile ; car les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une seule, l'Etat peut être considéré comme si ce n'était qu'une seule tête* »<sup>28</sup>.

Précisons que toute la dignité de la *persona civilis* réside dans son caractère juridique et non physique. Son rôle fondamental est de dire le droit et de faire appliquer la loi, ce qui seul, permet de régler le problème du transfert de droit sur les choses et sur les actions. Dans le but de donner plus de consistance et de rigueur à sa doctrine, Hobbes va, dans le Léviathan,

---

<sup>28</sup> HOBBS Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op.cit., p.144.

reprendre sa théorie de la convention sociale et de L'Etat. Ainsi, pour la première fois, la notion de représentation rend compte de la personne civile en montrant qu'elle est la pièce maîtresse de l'institution étatique. Une analyse lexicographique de la notion de personne permet en effet d'appréhender l'architecture contractuelle de l'Etat représentatif hobbesien. Considérons à ce propos le chapitre XVI du Léviathan intitulé *Des personnes, Auteurs, et des êtres personnifiés*. Dans ce chapitre, la souveraineté se ramène essentiellement à une personne qui assure la personnalité des autres. Il s'agit de transformer un espace public en cadre juridique où si l'on veut, de passer du Multiple à l'Un. Cette unité réelle s'obtient par un contrat qui n'est rien d'autre qu'un accord dont le principe se résume en ces termes : abandon mutuel du droit naturel au profit d'une personne singulière produite par les contractants, et une autorisation universelle par rapport à toutes les actions qu'elle entreprendra.

Mais avant tout, qu'est-ce qu'une *personne* ? Le Léviathan répond : « *Une personne est celui dont les mots et les actions sont considérés soit comme étant les siens propres, soit en ce qu'ils représentent les mots et les actions d'un autre, ou de toute autre chose à quoi ils sont attribués véritablement ou fictivement* »<sup>29</sup>. De cette définition principielle, nous distinguons la personne naturelle de la personne artificielle. Une personne est généralement identifiée en fonction d'un ensemble de signes déchiffrables. Quand les signes renvoient à leur propre source, il s'agit de la personne naturelle. Mais quand les signes renvoient à une source d'émission autre, on parlera d'une personne artificielle. La personne artificielle ou fictive est une somme de mots et d'actions identifiés en fonction non de ce que quelqu'un dit sur lui-même mais de ce que les autres lui témoignent. En d'autres termes, la source d'émission des signes, selon qu'ils appartiennent ou non à quelqu'un, est le critère d'identification et de différenciation entre la personne naturelle et celle artificielle. Ainsi selon Hobbes : « *Quand ils sont considérés (les signes) comme les siens propres, on dit alors qu'il s'agit d'une personne naturelle ; et, quand ils sont considérés comme représentant les mots et les actions d'un autre, il s'agit alors d'une personne fictive ou artificielle* »<sup>30</sup>.

La personne artificielle, pour sa part, est celui qui agit en lieu et place d'un autre. Il est son *représentant*. En nous basant sur l'étymologie latine du mot « *persona* », nous voyons que

---

<sup>29</sup> HOBBS Th., *Léviathan*, op.cit. P.270-271.

<sup>30</sup> HOBBS Th., *ibidem.*, p.271.

celui-ci signifie masque, déguisement, visage ou comme le dit Hobbes lui-même : « *l'apparence extérieur d'un homme imité sur la scène* »<sup>31</sup>. De ce point de vue, elle est donc *l'acteur*, c'est-à-dire celui qui assume la personnalité d'un autre ou qui joue son rôle. Le pouvoir d'action de l'acteur n'est pas arbitraire. Celui-ci agit en fonction des limites circonscrites par le mandat qu'il a reçu de celui qu'il est censé représenter, *l'auteur*. Nous comprenons alors que la validité de l'action de l'acteur dépend de *l'autorisation* qui lui sera donnée par l'auteur. Ainsi quand l'acteur, le souverain, en tant que représentant du peuple, agit selon sa propre volonté, c'est-à-dire indépendamment du vouloir du représenté, le peuple, son acte ne regarde que lui-même car ne concernant pas l'auteur. Autrement dit, toute action posée par le représentant doit être reconnue par le représenté comme étant sa propre volonté. C'est ce qui permet de donner plus de crédit à toute action entreprise par le souverain car chez notre auteur la représentation est une véritable délégation de pouvoir.

Cependant, signalons un aspect important dans ce rapport auteur-acteur. Il s'agit de montrer que même s'il a le pouvoir d'agir, l'acteur ne peut radicalement être disjoint de l'auteur en ce qu'il est né de la volonté de la multitude réunie en corps politique pour la représenter, ce qui montre que même si, par le transfert de droit, les hommes ont décidé de se laisser gouverner par cet homme, cela n'implique pas pour autant la perte totale de leur droit. Ce droit qui est intrinsèquement lié à la nature humaine est automatiquement repris quand la représentation transcende l'autorisation et que le représenté ne se retrouve pas à travers les positions prises par le représentant. C'est tout le sens de ces propos de Lucien Jaume qui, parlant du lien auteur-acteur, soutient qu'ils sont « *deux pôles de la relation d'autorisation qui légitime la représentation* »<sup>32</sup>.

En somme, la limitation des désirs illimités de l'homme, source de tous les troubles sociaux, était le problème politique auquel Hobbes s'était confronté et qu'il s'est proposé de résoudre. S'il a éprouvé de sérieuses difficultés à asseoir sa thèse du contrat, solution apportée au problème politique, c'est parce que dans les Eléments de la loi naturelle et politique, aussi bien que dans le De Cive, la notion de *représentation* y est absente, en plus, le concept juridique de « *persona civilis* » y est non opératoire. C'est justement cela qui amène le penseur, dans le Léviathan, à reconsidérer sa théorie de la convention sociale et de

---

<sup>31</sup> HOBBS Th., *ibidem*, p.271.

<sup>32</sup> JAUME Lucien, *L'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986, p.88.



l'Etat, cette fois ci, en montrant rigoureusement que c'est bien la représentation qui permet de fonder le droit du souverain et les devoirs des citoyens. Ainsi l'Etat vient de naître comme organe juridique représentant les paroles et les actions des citoyens. Mais en réalité, qu'est-ce que l'Etat ? Quelle est son essence et son fondement ?

Il est des mots que chacun de nous emploie sans toujours veiller à leur sens précis car les supposant connus de tous. Etat, Nation, République, Démocratie sont de ceux là. Il s'agit là de quatre concepts clefs autour desquels l'amalgame est possible. Il convient donc de savoir bien les distinguer. Nous réfléchirons sur le sens précis de chacun de ces quatre mots pour aboutir à une définition claire. Le terme d'Etat désigne à la fois un territoire délimité par des frontières et un pouvoir politique indépendant qui organise et réglemente la société vivant sur ce territoire. Ce pouvoir peut prendre des formes institutionnelles diverses voire même contradictoires, mais la continuité du pouvoir dépasse ces changements. La *nation* est un ensemble de personnes unies par le sentiment d'identité commune. Le commun vouloir de vivre en communauté est le ciment même de la nation. La nation, c'est réellement l'unité des esprits et des cœurs qui transcende la diversité culturelle, raciale, ethnique, etc.

Le mot *république* vient de la Rome antique désignant "res publica", c'est-à-dire les affaires publiques, les choses publiques. Ce mot apparaît en 509 avant J.-C. lorsque les romains abolissent la royauté. Il désigne aujourd'hui un régime où le chef de l'Etat est élu pour une durée déterminée et avec des pouvoirs clairement délimités. En cela, il s'oppose à la monarchie où le souverain est désigné par hérédité et jusqu'à la mort. Un homme ne peut pas incarner la république, non ! Il peut la représenter comme fonctionnaire, il doit la défendre comme citoyen, mais ce n'est que par les efforts de tous les bons citoyens que ce gouvernement peut vivre et prospérer. Le terme démocratie quant à lui, apparu en Grèce dès le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., signifie « pouvoir du peuple » et exprime l'idée que les lois doivent être voulues par ceux-là mêmes qui auront à les respecter. Dans une démocratie, chaque homme, dans les limites de la loi, est libre de développer des vues individuelles autonomes. Il s'agit d'un contexte sociopolitique de libre échange, de libre discussion.

Est-il besoin de dire que la simplicité de la question qu'est-ce que l'Etat n'implique pas l'évidence de la réponse ? Pour peu que l'on s'interroge un instant, on s'aperçoit que le terme d'Etat réussit ce paradoxe d'évoquer à la fois une notion vide de sens, une image

multiforme et une force toute puissante. L'Etat n'est ni un territoire, ni une population, ni un corps de règles obligatoires bien que ces données ne soient pas étrangères à la nature de l'Etat. L'existence de l'Etat n'appartient pas à la phénoménologie tangible, elle est de l'ordre de l'esprit. L'Etat est une idée. Au fond, personne n'a jamais vu ou touché l'Etat concrètement. Mais qui pourrait nier cependant qu'il soit une réalité ? La place qu'il occupe dans notre vie quotidienne est telle qu'il ne pourrait en être retiré sans que du même coup, soient compromises nos possibilités de vivre. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les fondements de l'Etat et sur sa légitimité. Pour qu'un Etat soit, il faut un territoire, c'est-à-dire un espace géographique délimité par des frontières. Le territoire délimite bien l'intervention de l'Etat. Il faut aussi un peuple, c'est-à-dire une nation. Un Etat se fonde aussi sur la force, la violence. La police, la gendarmerie, l'armée constituent l'incarnation même de cette force et de cette violence. Mais cette violence est légitime car elle protège les citoyens et le territoire. Seul l'Etat a la prérogative d'incarner le monopole de la force et de la violence légitime. L'Etat désigne donc l'ensemble organisé des institutions politiques, juridiques et administratives, ensemble structurant la société et ce à l'intérieur d'une nation, d'un territoire. Un Etat est donc une grande réunion d'hommes et de femmes qui sont convenus de se protéger mutuellement et de vivre sous des lois communes.

Souvent considéré comme un pouvoir de contrainte issu d'une puissance énorme, l'Etat désigne en son acceptation fondamentale la structure politique et administrative dont l'autorité s'exerce sur un peuple. Ce terme d'Etat est introduit au XVI<sup>e</sup> siècle par Machiavel (il traduit "res publica") pour signifier une institution de type nouveau : le pouvoir politique de plus en plus autonome par rapport à l'ordre religieux ou familial. L'Etat a alors pour fondement le pacte social, le contrat social. Contrairement à cette conception des contractualistes comme Hobbes, Locke, Rousseau, une doctrine rationnelle de l'Etat se constitue chez Hegel. Qu'est-ce que donc l'Etat hégélien ? C'est le rationnel en soi et pour soi, la raison sur la terre, la base où l'homme trouve le fondement de sa liberté ; l'Etat, moyen pour dépasser l'arbitraire, est lié à l'observation des lois et parle universellement aux sujets. Parler de l'Etat, c'est évoquer un pouvoir vital, une forme de structure politique libérant les citoyens. Dans *Le savant et le politique*, Max Weber demande de concevoir l'Etat comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique avec succès le monopole de la violence physique légitime. En effet, c'est à partir

des systèmes politiques que l'on peut comprendre les fonctions de l'Etat. L'histoire politique de l'humanité a été marquée par des régimes qui se sont succédés les uns après les autres.

De la chefferie à la royauté, se fut la monarchie. Il convient de distinguer la monarchie de droit divin et la monarchie de droit constitutionnel qui est le régime politique préféré par Hobbes. La monarchie de droit divin repose sur la religion pour faire du roi le représentant de Dieu sur terre. Elle se confond avec l'absolutisme car les pouvoirs du roi sont absolus. Le roi a droit de vie et de mort sur les sujets. Pour Louis XIV : « 'L'Etat, c'est moi ». la monarchie de droit constitutionnel montre comment le roi règne, mais ne gouverne pas. De même le totalitarisme apparaît au début du XX<sup>e</sup> siècle avec la montée du *fascisme*. Pour les totalitaristes (Hitler, Mao, Staline, Mussolini) l'Etat a pour fonction de préserver l'unité nationale afin d'éviter les conflits et les revendications séparatistes : c'est l'Etat-nation. L'étatisme prône l'intervention de l'Etat dans toutes les activités économiques pour la satisfaction des besoins des citoyens : c'est l'Etat-providence. Pour les étatistes, l'Etat est comparé à la providence de Dieu de par sa capacité à prendre en charge toutes les aspirations des citoyens.

Le libéralisme prône pour sa part le désengagement de l'Etat de la vie économique et le développement de la privatisation. Pour les libéraux, la fonction de l'Etat est de garantir seulement le respect du droit, de la justice et la défense du territoire : c'est l'Etat-gendarme. Le despotisme ou la tyrannie ou la dictature est un régime politique dans lequel la fonction de l'Etat est de faire régner la crainte et la terreur pour se soumettre à la volonté du despote : c'est l'Etat-policier. Cependant, il ya des dictatures bienveillantes, c'est-à-dire des dictatures aimées par le peuple. La démocratie proclame l'Etat de droit avec le respect des droits et des libertés des citoyens. La fonction de l'Etat démocratique est de mettre les citoyens au même pied afin de combattre les injustices et les inégalités. Les régimes politiques montrent comment les Etats n'ont pas les mêmes fonctions. En tout état de cause, il convient de préciser que quelque soit la diversité des systèmes politiques, ils doivent avoir tous la même préoccupation : permettre à l'homme de mieux s'épanouir en vue d'éclore ses potentialités physiques et intellectuelles. Ainsi avec l'absolutisme du pouvoir, comment penser le sort des libertés humaines ?

## **CHAPITRE II : Absolutisme et droit de résistance : le paradoxe d'une théorie politique**

C'est l'union de la multitude qui a donné naissance au peuple en tant que corps politique. Ce corps, parce que désormais capable d'une volonté et d'une action une, peut maintenant instituer la personne publique. Cette personne qui porte le nom de souverain n'est, de près ou de loin, concernée par le pacte social. Aucun contrat ne le lie au peuple et il n'est soumis à aucune loi car une fois institué, le souverain se hisse au-dessus de la mêlée et nul ne peut lui ravir son pouvoir. C'est en cela justement que réside le caractère absolu de son pouvoir que Raymond Polin se charge de décrire : « *Le souverain dispose d'un pouvoir absolu, c'est-à-dire d'un pouvoir qui n'est soumis ni à des lois divines, ni à des lois humaines, ni même au contrat, auquel il n'a point été partie. Ce pouvoir ne peut, sous peine d'effondrement, ni divisé, ni partagé, ni transféré, ni aliéné, ni limité par aucun contrat* »<sup>33</sup>.

L'Etat chez Hobbes, est un pouvoir absolu. La représentation figurée du Léviathan nous offre l'image parfaite de sa puissance. En attirant notre attention sur cette image, Lucien Jaume fustige l'attitude des commentateurs de Hobbes qui, depuis plus de trois siècles, n'ont accordé un intérêt particulier à son égard. A ce propos, il écrit : « *En fait, il apparaît que, pour Hobbes, cette représentation figurée n'a pas la valeur d'un simple enjolivement, mais exprimait sa vision profonde de la spécificité, de la réalité, et enfin de l'unité du Commonwealth* »<sup>34</sup>. Pour Jaume, cette représentation figurée du Léviathan est plus qu'une métaphore. Elle est un modèle qui présente « *l'Etat comme être incarné, personnage géant à figure humaine, dominant les champs et les villes, et composé lui-même d'êtres humains qu'il unifie dans un hyperorganisme* »<sup>35</sup>.

En philosophie politique, c'est à l'intérieur d'un pouvoir royal que le terme absolutisme trouve son vrai sens. Nous pouvons définir l'absolutisme comme une doctrine selon laquelle le pouvoir royal est absolu. En d'autres termes, il s'agit d'un système de gouvernement dans lequel le chef de l'Etat dispose d'un pouvoir sans borne. Cela veut dire que le pouvoir n'a pas de limites et ne peut être partagé avec qui que ce soit ni avec n'importe quel organe ou instance distinct du prince : le Parlement, la seigneurie, etc. En effet, dans la typologie qu'il a faite des régimes politiques, Hobbes a préféré la monarchie institutionnelle à l'aristocratie et

<sup>33</sup> POLIN R. « Essai sur une philosophie du contrat social », in REVUE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES, op.cit.p.54-55

<sup>34</sup> JAUME L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, P.U.F., Paris, 1986, p.19.

<sup>35</sup> JAUME L., *ibidem*.p.19

à la démocratie. Ce choix n'est pas délibéré. Il est l'expression achevée du climat intellectuel qui prévalait au 17<sup>e</sup> siècle. Déjà avec Bodin, la souveraineté est une et indivisible, ce qui fait que toutes les doctrines politiques du moment qui, pour l'essentiel, sont des réflexions sur le pouvoir absolu, vont tourner autour de cette idée. Mais ce qu'on peut retenir de ces différentes théories absolutistes, c'est moins leur souci de faire l'éloge de la monarchie que de fournir les éléments de base devant participer à l'élaboration d'un Etat souverain.

La question de la souveraineté de l'Etat est donc l'énigme enfouie dans toutes réflexions absolutistes développées au 17<sup>e</sup> siècle, ce qui nous autorise à nous demander les fondements sur lesquels elle doit reposer. Autrement dit, s'il est vrai que la souveraineté, comme l'a affirmé Hobbes à la suite de Bodin, est l'âme de toute république, comment peut-elle asseoir la légitimité d'un Etat ? C'est précisément à cette question que les philosophes politiques, les juristes, les théologiens, en somme, l'ensemble des intellectuels épris de la chose publique tenterons de répondre. En tout état de cause, signalons dès maintenant et sans risque de nous méprendre que quelque soit la diversité des réponses apportées à cette question, il est à préciser que le pouvoir absolu du souverain ne peut être ni despotique ni tyrannique en ce qu'il est le fruit d'une construction rationnelle. Or comme le disait Rousseau lui-même, la raison, parce qu'elle est souveraine, ne peut vouloir que ce qui est bien. Socrate avait parlé d'une âme vertueuse qui connaît le bien et agit en fonction de ce bien. Résumons-nous en retenant que ce vaste mouvement de théories absolutistes du 17<sup>e</sup> siècle n'est rien d'autre qu'une manière de rendre hommage à la raison et à ses potentialités en matière de connaissance.

Les doctrines absolutistes du 17<sup>e</sup> siècle, comme il a été dit, sont le concentré d'une situation sociopolitique agitée, constatée un peu partout en Europe. Cette crise aux multiples facettes, a eu un retentissement dans la marche des idées dominantes de l'époque. Car comme on le sait, à chaque révolution sociale majeure, correspond un bouleversement théorique sans précédent. Ces troubles occasionnés en grande partie par des guerres, ont largement modifié le paysage politique de plusieurs pays européens. Citons à titre d'illustration, la guerre de Trente Ans (1618- 1648), la Fronde (1648-1653). C'est dans ce climat de vives tensions que Louis XIV accéda au trône en France. Au même moment, et presque sous le même rapport, éclata la guerre civile anglaise avec comme conséquence majeure, l'exécution du roi Charles I<sup>er</sup> en 1649. Aux Pays-Bas, nous assistons à l'assassinat

des frères de Witt. Même dans le domaine intellectuel, on note des soubresauts, notamment avec l'avènement du style baroque et de celui des libertins qui ont fini d'ébranler les certitudes de la pensée rationnelle. Au plan religieux, l'Europe est aussi le théâtre de luttes de nature théologico-politiques avec l'émergence de sectes religieuses comme le jansénisme et le quiétisme. Sous le même registre et nonobstant le degré de rationalité humaine, l'Eglise ne cesse de professer l'idée du droit divin des rois. Pour les ecclésiastiques, le pouvoir politique est d'origine divine et que le roi, parce qu'il est l'élu de Dieu sur terre, possède des vertus surnaturelles lui permettant de gouverner la société civile avec toute la clarté et la lucidité requises.

## **Section 1 : Le caractère absolu de l'Etat-Léviathan et les prérogatives du souverain**

Par prérogatives du souverain, nous entendons son domaine de compétence ou, pour être précis, les attributions que lui confère l'exercice de son pouvoir. Il s'agit d'un ensemble de dispositions à adopter et de moyens à mettre en œuvre dans un champ d'investigation déterminé afin de répondre favorablement à ses exigences. Et comme ces dispositions et ces moyens n'ont de sens que par rapport à l'homme en tant qu'animateur principal du jeu social, il s'agit alors de se demander l'attitude que le prince doit adopter pour conserver le lien social aussi longtemps que possible. En d'autres termes, comment le souverain doit-il les employer de sorte qu'ils n'entravent pas la liberté individuelle et du coup, bouleverser l'ordre social ? En effet, si une telle situation venait à se produire, chaque homme entrerait de nouveau en possession de son droit naturel d'autoconservation et la société serait dissoute, ce qui n'est pas souhaitable car l'humanité aurait considérablement régressée.

L'absolutisme, dans un schéma purement hobbesien, est le seul gage d'une existence sociale durable. Ce régime politique, au regard de ses mécanismes de fonctionnement, permet au souverain de mener à bien la tâche qui lui a été conférée par le peuple, à savoir la préservation de la société, quelque soit le prix à payer. Mais la pérennisation du tissu social passe nécessairement par le respect des pactes instituant la République. Et pour ce faire, pour que l'observance des pactes sociaux soit une réalité, faut-il se soumettre au dictat de la loi divine, ou de la loi naturelle ou bien de celle du souverain civil ? Chez Hobbes, les affaires publiques relèvent du domaine de l'Etat, du « dieu mortel », produit par référence au Dieu immortel dont la puissance est invincible. Si Dieu a créé la nature et la gouverne, l'homme aussi, en mimant l'art divin, a produit une bête politique, l'Etat, chargé de régenter la société selon ses propres lois, indépendamment de celles divines.

Mais quelles sont donc les attributions de ce souverain dont la puissance ne peut être défiée par qui que ce soit dans la société ? Rappelons avant toute chose que le souverain, en tant que personne représentant les autres, n'agit pas seul, mais en fonction du mandat qui lui a été attribué, ce qui montre que son action n'est pas arbitraire mais qu'elle est tributaire de l'autorisation reçue de ceux qu'il représente. Cette précision de taille permet de mettre en évidence le degré de responsabilité de l'homme- le représenté- dans toute décision prise ou action posée par le souverain. Les décisions et actions du souverain incombent

nécessairement au représenté tant qu'elles s'inscrivent dans la stricte limite de l'autorisation. C'est en cela justement que repose les fondements et la légitimité de ce que Hobbes nomme un Etat d'institution qu'il distingue d'un Etat d'acquisition où l'assujettissement se fait par la force et par les moyens de la guerre.

Par rapport aux droits dont bénéficie le souverain, notons dès à présent que les clauses du contrat qui l'a établi ne peuvent être ni remaniées ni résiliées une fois l'Etat institué. Ce qui implique l'impossibilité de faire marche arrière, c'est-à-dire de vouloir renoncer à la promesse d'obéissance faite originellement sans l'aveu du souverain. Ceci dit que les hommes n'ont aucun pouvoir de modifier un gouvernement dont la forme est immuable. Tous les sujets sans exception doivent un entier et absolu respect au roi qui, lui, n'est obligé par aucune loi civile en ce qu'il n'a pas pris part au contrat. Rappelons que chez notre auteur il y a deux types de contrat : le contrat d'association et le contrat de soumission. Dans un premier temps, ce sont les individus qui, de façon volontaire, ont décidé de signer entre eux un pacte. Celui-ci consiste, pour les besoins de la paix et de la sécurité, à se déferer de leur droit naturel d'auto-gouvernance, source de la guerre de chacun contre chacun, pour le confier à une personne : c'est le contrat d'association. Dans une seconde approche, cette personne instituée, le souverain, en vertu du principe de l'acte d'institution, doit utiliser sous forme de puissance l'ensemble des droits de nature qui lui ont été transmis pour assurer sa mission. Mais la garantie de la sécurité a une condition fondamentale : il faut que le souverain accepte de recevoir le droit naturel de chacun et que tous soient entièrement disposés à lui vouer un respect sans faille.

Il serait erroné de croire que le souverain est soumis aux lois civiles dont il est le principal et l'unique législateur. En effet, dans la mesure où le souverain n'est lié par aucune convention, on comprend alors pourquoi son pouvoir est autonome. Cette autonomie est d'autant plus nécessaire en ce qu'elle permet au prince de s'élever au-dessus de la société et de pouvoir, du haut, veiller en toute liberté au respect des lois édictées par l'Etat et ce, dans le but d'éviter que les pactes signés soient une vaine spéculation. Hobbes lui-même a montré la nécessité d'un être à la puissance incomparablement plus grande que n'importe quel autre mortel, et dont toute l'essence est d'employer cette force reçue des individus pour leur contraindre à obéir les pactes. Car comme il l'a si bien indiqué : « *L'opinion selon laquelle tout monarque tient sa puissance d'une convention, autrement dit sous condition, procède de*



*l'incompréhension de cette vérité simple selon laquelle les conventions n'étant rien que des mots et du vent, n'ont aucune force pour obliger, contenir, contraindre, ou protéger quelqu'un, en dehors de la force du glaive public, c'est-à-dire des mains déliées de cet homme, ou assemblée d'hommes, qui possèdent la souveraineté, et dont les actions sont entérinées par tous et accomplies par la force de tous unie dans le souverain »<sup>36</sup>.*

Lorsque les hommes ont décidé de vivre en commun sous la direction d'un homme, ils se sont tous dépouillés de leur droit de nature en faveur du prince. Ce droit, en tant que force physique, est le seul moyen dont dispose le souverain pour rétablir l'ordre, empêcher la dégradation du lien social et la réémergence de l'individualisme que l'homme a voulu dépasser à travers le contrat social. Ce qui montre à suffisance que l'utilisation de la force, matérialisée par le glaive est fondamentalement nécessaire à la préservation de la paix et de la tranquillité sociales. De l'avis de Hobbes, il n'y a donc aucune injustice pour le roi d'user de la force comme expression de la volonté populaire pour faire régner l'ordre à l'intérieur de la société. De ce fait, quiconque tentera de l'en empêcher, commet un tort à l'endroit de la loi et du souverain. Par conséquent, ce ne serait pas injuste qu'il soit purement et simplement exclu du groupe.

On se rappelle avoir dit que le souverain est le représentant des paroles et actions des autres, du peuple. Ce qui signifie qu'il n'est pas directement responsable de tout ce qu'il dit et fait car n'étant pas l'auteur. De ce point de vue, toute faute, erreur ou désagrément intervenus au cours de l'exercice de sa fonction ne lui sera imputable, mais incombe au représenté qui lui en a autorisé. En cela, si quelqu'un crie au scandale ou à l'injustice du souverain, devient injuste envers lui-même car il est celui qui a donné au prince la puissance d'agir ainsi. Le souverain est donc le sujet politique. En effet, dans la mesure où il n'est là que pour exécuter des ordres tacitement reçus du peuple qu'il représente, sa responsabilité n'est donc engagée en rien dans le rôle qu'il est en train de jouer. Ainsi pour cette raison, le peuple ne peut le punir, encore moins le tuer sans commettre d'injustice.

Comme quiconque menant un combat doit disposer des matériaux nécessaires à la victoire finale, le souverain ne saurait se priver de la prérogative d'être à la fois maître et juge des moyens qu'il estime indispensables à la réussite de sa mission. Car si l'Etat est né pour la

---

<sup>36</sup> Hobbes, *Leviathan*, op.cit.p.293-294.

défense et la sécurité des citoyens, le monarque est le seul à savoir ce dont il a besoin pour la protection de ses sujets. Qui a droit à la fin a aussi droit aux moyens. Ce qui veut dire que le souverain a pleinement la latitude d'apprécier selon ses propres aspirations toutes choses contribuant à la stabilité sociale. C'est lui seul qui connaît l'arsenal guerrier dont il faut utiliser contre les ennemis de la paix qui sont à l'intérieur et à l'extérieur de son pays. Même s'il peut nommer des généraux pouvant l'aider dans sa tâche, il n'en demeure pas moins qu'il est le chef suprême des armées.

Il est une prérogative du souverain de s'attribuer exclusivement le droit d'apprécier, de juger et d'autoriser l'enseignement doctrinale à l'intérieur de l'Etat. Même l'interprétation des textes sacrets relève de son pouvoir discrétionnaire. S'il en est ainsi, c'est parce que le philosophe veut éviter que ces doctrines et textes sacrets, mal interprétés, provoquent des agitations sociales pouvant même déboucher sur l'annihilation de l'Etat comme ce fut le cas en 1640 en Angleterre. Pour lui : *« à cause de la négligence et de l'incompétence des gouvernants et des professeurs, des doctrines fausses finissent avec le temps par être généralement acceptées, les vérités contraires peuvent généralement être choquantes.[...] Car ce qui sont gouvernés avec tant de légèreté qu'ils osent prendre les armes pour défendre ou introduire une opinion sont toujours en guerre, et leur condition n'est pas celle de la paix, mais seulement de la suspension des armes par peur les uns des autres ; et ils vivent pour ainsi dire en permanence dans les préparatifs de guerre »*<sup>37</sup>.

En l'absence d'un pouvoir commun, chaque homme, en vertu de son droit de nature, peut entrer en possession de toute chose et par n'importe quel moyen sans risque d'être injuste envers ses semblables et sans soucis de voir son acte réprimé par une puissance extérieure. Tous les hommes avaient une commune jouissance sur toutes choses. Ce qui n'est pas sans provoquer des heurts entre eux car chacun veut s'en bénéficier plus que les autres. Ainsi pour éviter toute confrontation physique pouvant conduire à une mort violente, le souverain, dès son institution se donnera la prérogative de calmer le jeu en définissant clairement la loi de la propriété. Avec la loi de la propriété, le tien et le mien seront désormais bien distingués. Par conséquent, celui qui envahit la propriété de son voisin sans le consentement de ce dernier, sera considéré comme un fauteur de troubles et doit, pour cela, être puni conformément aux dispositions prévues par la loi civile. Cette loi dont le

---

<sup>37</sup> HOBBS Th., *Léviathan*, op.cit.p.297.

souverain est l'unique concepteur, fait de lui le seul interprète de toutes les autres lois naturelles et divines et le seul juge de tous les différends qui pourraient surgir entre les hommes.

En résumé, nous pouvons dire que les attributions du souverain sont énormes. Il est le seul qui détient l'épée de guerre et les reines de la justice. Il nomme tous les corps qui composent l'Etat, les magistrats et autres officiers. Il est celui qui décide des doctrines qui doivent être enseignées dans la société, qui régit la propriété et toutes les autres lois sociales sans exception. L'ensemble de ces prérogatives entièrement concentrées entre les mains d'un seul homme est ce qui constitue l'essence de la souveraineté chez notre penseur. Toutefois, il est à préciser que même si le prince peut déléguer certains de ses pouvoirs à des lieutenants ou officiers civils ou militaires qu'il a lui-même choisis pour l'assister dans son rôle, cela n'entrave en rien l'unité de la souveraineté.

Hobbes n'avait-il pas établi que la démocratie était la forme originaire de l'Etat ? Mais pour que le corps politique puisse se former, il faut qu'une volonté unique soit établie : ce sera celle du représentant. La forme démocratique apporte une solution : il faut que tous acceptent que la volonté du plus grand nombre soit la volonté de tous et la volonté du représentant exprimera la volonté de tous. Chaque individu est membre de l'assemblée délibérante (ou ceux qui acceptent de l'être). Si la démocratie est historiquement première, c'est parce que la monarchie suppose que l'on consente à ce que la volonté d'un seul homme désigné représente la volonté de tous. Dès lors, l'un des problèmes auxquels il faut répondre est l'opposition de l'intérêt privé et de l'intérêt public. En effet, celui qui assume la personnalité du peuple a également une individualité naturelle. Même si dans sa personnalité politique il est attentif à l'intérêt public, si l'intérêt public s'oppose à l'intérêt privé, les passions seront les plus fortes et l'intérêt privé triomphera. Dans une monarchie, l'intérêt privé est le même que l'intérêt public. En effet, la force du monarque repose sur celle du royaume. Rousseau propose une analyse toute différente de la monarchie : l'intérêt du Prince n'est pas celui du royaume et l'intérêt personnel du Prince est que les peuples soient faibles et soumis.

Hobbes donne d'autres motifs de préférence de la forme monarchique : le monarque peut recevoir des conseils en secret tandis qu'une assemblée ne le peut pas. Les résolutions d'un monarque ne sont sujettes qu'à l'inconstance de la nature humaine, tandis que celles d'une assemblée sont soumises à l'inconstance due au nombre. Il suffit par exemple que les personnes favorables à une résolution soient absentes pour qu'une décision contraire soit prise. Un monarque ne peut être en désaccord avec lui-même tandis qu'une assemblée le peut. Une assemblée compte davantage de favoris à favoriser qu'un monarque. Mais c'est un inconvénient apparent de la monarchie que la souveraineté puisse revenir à un mineur ou à un homme incapable de discerner le bon et le mauvais. Mais une assemblée est dans la situation du mineur : de même que le mineur ne peut résister aux conseils qu'on lui donne, une assemblée n'a pas la liberté de refuser de prendre les décisions adoptées par la majorité, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Quelles que soient les formes de gouvernement, les pouvoirs du souverain sont partout les mêmes. Le projet théorique fondamental de Hobbes est de fonder les droits du souverain.

Le pouvoir souverain est partout un et illimité. Le pouvoir souverain est indivisible. L'expression actuelle de séparation des pouvoirs équivaut chez Hobbes à la dénonciation d'un danger: la division du pouvoir. Il faut que les différents pouvoirs: juger des opinions, disposer de la force armée, rendre la justice, émettre des lois etc., soient des attributs inséparables du pouvoir souverain. Il s'attache à la souveraineté une autorité indivisible. Lorsqu'on parle de pouvoirs on a en vue des autorités finies : pouvoir réglementaire, autorité judiciaire etc. Il semble que la catégorie de puissance (au sens moderne où la puissance publique serait le critère de l'Etat) soit davantage adéquate à la conception de Hobbes. Le terme d'Etat est employé par Hobbes comme synonyme de la République) bien que les prérogatives de la puissance souveraine soient aujourd'hui tenues comme des prérogatives de la puissance étatique : le problème de Hobbes est la définition d'une puissance souveraine.

Par puissance souveraine, il faut entendre un pouvoir illimité et suprême. Limiter le pouvoir souverain supposerait l'érection d'un autre pouvoir capable de limiter le pouvoir du roi : celui-ci ne serait plus suprême ou souverain. Une fois le pouvoir souverain institué, il ne saurait y avoir d'autres représentants du peuple que le souverain. Le

peuple se verrait alors deux fois représenté et la division du pouvoir entraînerait un risque de guerre civile. Et ainsi on ne saurait admettre que les députés du peuple soient les représentants absolus du peuple auprès du pouvoir établi. Ce serait également instaurer une grave division du pouvoir et le pouvoir souverain reviendrait à ces représentants imposant des limites au pouvoir établi. Si les actions du souverain doivent être tenues comme siennes par chaque sujet, il est inconcevable que le souverain soit accusé d'injustice à l'égard de l'un de ses sujets : il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même. Et le souverain ne peut être puni. Qui le punirait ? On ne peut accuser celui qui agit en son nom. Le souverain n'est pas partie au contrat. Ceux qui estiment que le souverain passe convention, oublient que les conventions ne sont que des paroles et qu'elles n'obligent et contraignent que par la force publique.

On peut nier que Hobbes rapporte l'effet obligatoire des conventions à la contrainte matérielle. Comme le souverain n'est pas partie au contrat, il ne saurait le violer et aucun sujet ne peut être libéré de sa sujétion en alléguant une déchéance. On ne peut être déchu du pouvoir souverain. Le souverain ne saurait être sujet aux lois qu'il édicte. Dire en effet qu'il est assujéti aux lois, c'est-à-dire à la République ou au représentant souverain, c'est affirmer qu'il est assujéti à lui-même. Il est à noter que l'on a pu dire de Hobbes ce que l'on a dit également de Rousseau : ces deux auteurs instituent des idéologies totalitaires. De ce point de vue, il est particulièrement intéressant à étudier la forme du rapport à soi-même chez ces deux auteurs. Si les décisions du souverain sont mes décisions (ou sont tenues comme telles) je ne puis m'y opposer sans que cela n'apparaisse comme étant de la folie. De même, chez Rousseau, la volonté générale est la loi que je dois me donner : la volonté générale est ma volonté. Toutefois, la position du concept de souveraineté n'est pas identique chez les deux auteurs.

Rousseau a imaginé un lien du peuple sur soi, une sorte de contrat avec soi de chacun, ce qui est expressément repoussé par Hobbes qui, à la différence de Rousseau, opte pour une forme de gouvernement représentatif. Les deux auteurs apportent des solutions différentes au problème de la soumission : pour Hobbes, si je suis soumis à la volonté du souverain, c'est parce que cette volonté est ma volonté, tandis que Rousseau exclut

dans le Contrat social tout pacte de soumission. Le pouvoir souverain est donc illimité pour Hobbes. On objectera peut-être ici que la condition des hommes est misérable, exposés qu'ils sont à la concupiscence et aux autres passions sans règle de celui ou de ceux qui ont en main un tel pouvoir. On croit pouvoir imputer le dommage à telle ou telle forme de régime politique : celui qui vit sous un régime monarchique impute le dommage à la monarchie, etc.

Mais c'est oublier que le pouvoir souverain est sous toutes ses formes le même. Les citoyens ne tiendraient pas compte du fait que lorsque le souverain leur impose les fardeaux les plus lourds. Que le pouvoir souverain soit sans limite (il a notamment droit de vie et de mort sur ses sujets) n'est pas incompatible avec la liberté des sujets. Mais il ne faut pas confondre la liberté des individus et celle du peuple. Quant à la liberté des individus particuliers, Hobbes use d'une formule restrictive : elle ne résulte que du silence de la loi. C'est à la loi (elle commande ou interdit) que s'oppose la liberté. L'espace de la liberté individuelle (exemple : la liberté de contracter) est l'espace non-réglementé par le souverain. De l'institution de la République, il résulte les devoirs et les droits des citoyens. Mais de l'institution de la République, il résulte également les droits et possibilités de celui ou de ceux qui détiennent le pouvoir Souverain. Rousseau est d'accord avec Hobbes pour définir la souveraineté comme indivisible. Comme chez Hobbes, le pouvoir souverain est absolu et il ne saurait y avoir de loi fondamentale s'imposant au souverain.

La souveraineté, on le sait, est absolue et indivisible et est entièrement attribuée à un seul homme ou à une assemblée d'hommes. La légitimité du souverain dépendra de sa capacité à venir à bout de la charge qui lui a été assignée. Les moyens qu'il doit mobiliser à cet effet dépendront de ses appréciations personnelles. Ce qui permet de comprendre que nous sommes en présence d'un pouvoir centralisateur. Il s'agit bien d'une force synthétique qui, à première vue, ne laisse rien aux initiatives privées. De ce fait, il n'est donc pas étonnant de constater que ce pouvoir soit en même temps un pouvoir législateur, juridique et militaire. Certes tout est parti des individus qui l'ont mis sur pied, mais après qu'il soit institué, tout repart de lui pour revenir à lui. Dès lors, se pose le problème du degré d'implication et de responsabilité de l'homme dans le nouveau dispositif organiciste dont il est le principal artiste ou artisan. En effet, si le pouvoir absolu du souverain ne libère aucun espace aux

sujets, quelle sera alors la part de liberté et de responsabilité qui leur sera réservée dans la jouissance des biens publics et dans leur propre épanouissement physique et mental. En niant la liberté humaine, l'homme ne devient-il pas un simple objet dans une société qu'il a lui-même produite ? Dans cette situation, serait-il à mesure de réaliser pleinement son humanité ? Quel sera le sort des libertés individuelles dans un Etat à la puissance infinie ? En définitive, le pouvoir absolu du souverain ne serait-il pas une négation au droit naturel que l'homme a de résister face à une atteinte physique ou morale ?

## **SECTION 2 : L'Etat-Léviathan et les droits inaliénables de l'homme : le sort des libertés individuelles**

La convention qui a permis aux hommes de passer de la multitude caractéristique de l'état de nature à l'unité du Commonwealth n'est pas une donation de droit mais un transfert de droit. Le transfert de droit, on l'a dit, est une obligation de non résistance. Contrairement au dessaisissement où l'individu abandonne et perd de facto son droit, ici, il y a quelque chose qui est attendu en retour. On le sait, cette convention n'est pas une transmission supplémentaire de forces à quelqu'un mais un abandon du droit de résister. En effet, chacun s'engage à ne pas porter atteinte au droit naturel de l'autre et à ne pas s'opposer aux prescriptions de l'Etat. Au même moment, on sait aussi que dans le De Cive, Hobbes a insisté sur l'inaliénabilité de certains droits, principalement le droit de se défendre en cas de danger et le droit de mener librement ses actions, c'est-à-dire de se mouvoir.

Ainsi comment le transfert de droit, maître mot de l'union, qui est non une transmission supplémentaire de puissances à un autre mais une obligation de non résistance, peut-il fonder le droit du souverain et l'obligation d'obéissance des sujets ? Etre obligé par la loi à ne pas résister, est-ce être obligé à obéir à ses prescriptions ? Par cette convention, la personne, la cour ou l'assemblée bénéficiaire du transfert de droit a-t-elle le droit d'obliger quelqu'un à ne pas agir surtout quand sa vie est menacée ? Pour mieux répondre à ces interrogations, il faut peut-être indiquer ce que nous entendons par la non résistance. L'obligation de non résistance signifie se contraindre à ne pas utiliser les moyens et les forces dont on dispose pour défendre notre propre vie contre toute agression physique ou morale, en considérant que la personne à qui nous avons transféré notre droit (le souverain) le fera à notre place.

Nous voyons donc que l'obligation de non résistance est négative. Elle est vide de sens en ce qu'elle ne signifie pas contraindre quelqu'un à ne pas agir. Il est clair que l'application de la loi ne doit souffrir d'aucune résistance, mais cela ne signifie pas pour autant accomplir tout ce qu'elle ordonne. Certes le dessaisissement du droit naturel crée une obligation de non résistance mais ne crée pas directement une obligation d'obéissance car personne n'est sensé rester passif lorsqu'il est attaqué par un criminel ou par quiconque. Au même titre que l'obligation de non résistance, le pouvoir absolu du souverain, en tant qu'il n'est tributaire



que de la passivité des sujets, est aussi vide juridiquement, ce qui nous permet de comprendre que le transfert de droit à lui seul ne permettait pas de fonder le droit du souverain et les devoirs des citoyens. Il ne permet pas non plus d'appréhender ni la personne civile ni le pouvoir absolu. Mais cela Hobbes l'a fort bien compris en reconnaissant l'existence en l'homme d'un droit de résistance. Ce droit donne la possibilité à chacun de défendre son intégrité physique et morale si elle est menacée par quiconque, fut-il un Etat absolu. Aucun gouvernement ne peut nous intimer l'ordre de rester passif devant une quelconque agression, surtout celle qui peut nous coûter la vie.

La liberté de s'opposer à toute formes d'oppressions est un droit sacré que l'homme a reçu de la nature, droit auquel il ne peut renoncer purement et simplement, à moins d'être dépourvu de bon sens. Nous voyons donc tout le paradoxe de la théorie politique hobbenne qui affirme d'une part l'existence d'un pouvoir absolu et d'autre part la réalité d'un droit de résistance que l'homme dispose naturellement et dont la manifestation en des circonstances particulières est irréversible. En effet, dire que l'homme possède des droits inaliénables c'est affirmer du même coup que le champs d'exercice du pouvoir royal a des bornes, que l'homme a la possibilité de jouir de certains droits, principalement le droit à la liberté.

Pour avoir une idée plus ou moins précise sur le sort des libertés individuelles qui, ici, constitue pour nous une préoccupation majeure, il serait important de confronter l'Etat dans le principe à sa réalité historique. Rappelons d'ores et déjà que l'Etat chez Thomas Hobbes est un pouvoir commun qui est né du consentement volontaire et réfléchi des hommes, et dont l'objectif principal est d'assurer la paix collective. En tant que tel, il est un être artificiel qui agit à partir du mandat d'autorisation du peuple et a pour fin principal l'instauration de la paix collective. La préservation de la paix collective et la garantie de la sécurité publique sont les principaux motifs de l'institution étatique, motifs en dehors desquels l'Etat n'aura pas sa raison d'être. C'est de ce point de vue que chez Hobbes, les libertés individuelles ne constituent pas une préoccupation majeure. Car l'individu est libre de faire tout ce qu'il veut mais là où les lois édictées par l'Etat pour le maintien de la paix collective ne se sont pas encore prononcées. Autrement dit, la liberté chez notre auteur ne commence qu'avec le silence des lois.

Dans le principe, l'Etat est un organe juridico-politique né du conflit social, destiné à occuper une position transcendante pour pouvoir, en toute neutralité, réguler, arbitrer et organiser le jeu social. Il est aussi chargé d'assurer la paix commune, garantir la liberté des citoyens et protéger les biens et la personne de chaque associé. Mais dans la réalité, aucun Etat n'est neutre ni transcendant. Car comme le disaient les marxistes, si l'Etat est un produit du conflit social, alors il est directement impliqué dans le jeu social. Pour étayer une telle affirmation, Marx et compagnie nous plongent dans l'histoire de l'humanité qui de tout temps est marquée par la lutte des classes. La classe historiquement montante est celle qui domine sur le plan économique. Cette domination économique sera poursuivie et parachevée sur le plan de la conscience par la création d'appareils idéologiques (radio, télévision, journaux, etc.) lui permettant d'imposer sa propre vision du monde sur la grande majorité de la population. L'Etat en tant que réalité historique, s'incarne dans des institutions administratives, juridiques et politiques comme les tribunaux pour s'exprimer à travers les instruments de répression (la police, la gendarmerie, la prison, etc.) Ces instruments et appareils sont soit établis par la classe dominante soit récupérés par elle. C'est pourquoi dans l'optique de Marx et Engels, l'Etat est un pouvoir mis à la disposition d'une classe, celle dominante au détriment des autres.

Dans son Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Engels récuse toute neutralité de l'Etat. Pour ce penseur, l'Etat est un pouvoir au service d'un groupe déterminé qui, en défendant ses propres intérêts, nie et brise sciemment la liberté de ceux que Aimé Césaire appelle les *sans voix*. C'est pourquoi, avec sa présence, il est impossible de parler d'une communauté équitable et véritablement libre. L'idée d'une société dans laquelle sera préservée la liberté individuelle devient illusoire là où il existe un Etat, pensent les marxistes. Dans le but de réaliser une société sans classes, société dans laquelle il n'y aura plus d'exploitation de l'homme par l'homme et où chacun jouira d'une vraie liberté, les marxistes préconiseront le dépérissement progressif de l'Etat.

Dans la même foulée, s'inscrit l'argumentaire des anarchistes qui se montrent plus radicaux que les marxistes. L'Etat est pour eux une négation de la liberté individuelle. Il est un vaste cimetière dans lequel toutes les manifestations de la vie individuelle, la liberté et le bien-être du peuple sont sacrifiées au grand dam des aspirations personnelles du souverain. C'est la raison pour laquelle Bakounine décrète la déconstruction brutale et sans délai de l'Etat. Aux

yeux des anarchistes, c'est la seule condition de libération des individus et des peuples. Pour sa part, Platon, examinant la tyrannie dans le livre VIII de la République, montre que le pouvoir commun est entre les mains d'une seule personne qui impose sa propre volonté à la grande masse. Comparant le tyran au médecin, le philosophe grec soutient que le médecin enlève les maux du corps, tandis que le tyran purge la cité de ce qu'elle a d'essentiel. Autrement dit, il élimine tout ce que la *polis* a comme richesse et personnes influentes en imposant sa loi de façon arbitraire. Dans un Etat où l'on entend le bruit d'aucune personne, soyons surs que la liberté n'y est pas.

A la lumière de toutes ces considérations, il nous sera loisible d'affirmer sans ambages que dans les faits, aucun Etat n'est neutre ni transcendant. Tout Etat, quelque soit sa forme, est au service d'une catégorie sociale. C'est à l'intérieur des institutions sociales qu'il incarne que l'Etat parvient, tant bien que mal à traduire, même faussement, la vision qu'il veut que les hommes aient de lui. Ce qui souvent n'est pas sans conséquences néfastes vis-à-vis des populations. Car pour imposer sa volonté, l'Etat n'hésite pas à user de violence sur ses citoyens en faisant fi de leurs droits inaliénables. Le pouvoir que l'Etat a sur ses sujets est énorme. C'est pourquoi il doit être repensé. En jetant un regard sur les prérogatives du monarque hobbesien, il apparaît que l'individu n'a aucune chance de jouir de sa liberté. En effet, même si Hobbes affirme le caractère immuable des clauses instituant l'Etat, il n'en demeure pas moins qu'on peut s'autoriser de redéfinir ses mécanismes de fonctionnement, ce qui permettra de rendre à l'homme toute sa dignité et de le placer au cœur de l'échiquier politique. Car si la politique doit avoir un sens, c'est par rapport à l'homme et à la capacité des dirigeants à améliorer ses conditions de vie et d'existence en le libérant des méandres de la misère dans laquelle il s'est engouffré.

Mais cet homme là dont il est question de libérer n'est pas une réalité abstraite. Il est un être concret qui existe dans les sociétés et dans l'histoire. De ce point de vue, sa libération, comme le suggèrent les marxistes, n'est pas simplement un fait intellectuel mais bien historique. Car ce n'est pas l'idée qu'on se fait de l'homme qui est importante, c'est au contraire sa situation socio-économique historiquement existante qui est déterminante. Parce qu'elle seule permet l'aliénation des libertés humaines. C'est dans ce sens précisément que nous comprenons ce que nous considérons comme un cri de cœur sincère mais peut être désespéré des marxistes, c'est-à-dire leur proclamation de la fin de l'Etat. En

effet, si l'Etat doit disparaître, c'est parce qu'il a failli à sa mission d'analyse et de correcte compréhension des besoins de la réalité humaine en tant qu'être historique. La mission de tout Etat est de réfléchir en vue d'apporter des solutions concrètes aux problèmes auxquels l'homme est confronté. C'est ainsi qu'il a été dit que la structure économique constitue un volet important, voir indispensable dans l'acquisition de la liberté individuelle. En effet, parce que l'homme est à la fois corps et esprit, que la satisfaction des besoins du corps permettra à un esprit devenu libre d'alimenter des réflexions fluctueuses pouvant rendre meilleure la vie sociale. Car comme le dit l'adage, *un esprit saint dans un corps saint*. C'est tout le sens de la philosophie : penser mieux pour vivre mieux.

Au demeurant, nous savons que la transcendance de l'Etat, sa neutralité et sa capacité à subvenir aux besoins vitaux des citoyens sont les piliers sur lesquels repose la liberté individuelle et collective. Mais la non réalisation de ces modalités serait-elle un argument suffisant à la mise à mort de l'Etat comme le réclament les marxistes et les anarchistes ? En effet, même si cette question est pertinente, il semble difficile aujourd'hui d'envisager la fin des Etats car l'organisation étatique est toujours d'actualité. Mais si l'Etat ne peut pas disparaître, alors quelles solutions préconiser pour sauvegarder, pour ce qui nous concerne ici, les libertés individuelles ? La réponse à cette question se trouve dans le respect de la dignité humaine. Il s'agit d'une dignité qui ne dépend ni du rang social ni de notre appartenance politique ou autres. Cette dignité, directement rattachée à la condition humaine, consiste à traiter l'homme non pas comme moyen, mais comme liberté et fin en soi. Il suffit juste de naître dans une famille humaine pour mériter d'être traité comme un être de liberté et de dignité.

C'est dans ce sens que les droits de l'homme, droits rattachés à la condition humaine, ont pour mission de protéger et de promouvoir l'homme et de ce qui fait sa valeur. Ainsi sur le plan interne, vont naître des organisations de la société civile regroupant des citoyens politiquement neutres pour défendre les intérêts de la société. Ces organisations constituent des contre-pouvoirs chargés de contrôler, de l'intérieur, la conduite de l'Etat en s'assurant que la liberté civile est respectée. Au plan international, le processus de mondialisation a certes ouvert un espace d'échange beaucoup plus large mais n'a pas mis fin aux Etats. C'est dans ce sens que les organisations à caractère souvent humanitaire et juridique se donnent le devoir d'ingérence humanitaire, c'est-à-dire l'obligation d'intervenir partout où l'homme à

été indigné. Il s'agit sur le plan cosmopolite de faire de l'homme un citoyen mondial dont la liberté et la dignité doivent être partout respectées quelque soit la nature du pouvoir auquel nous avons à faire. Il est indéniable que chaque homme, quelque soit sa race, son ethnie ou ses opinions, ait le droit de jouir pleinement de sa liberté, car ce droit est intrinsèquement lié à la dimension humaine. C'est Rousseau qui disait, en substance, que renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité et même à ses devoirs.

Le droit à la liberté est tel qu'il est impossible de ne pas s'en délecter volontairement. Ainsi nous comprenons pourquoi la Cours pénale internationale, même discréditée par les Nations Unies d'Amérique, se charge néanmoins de sanctionner les chefs d'Etat responsables d'abus de pouvoir ou d'indignation des citoyens. La Fédération internationale des droits humains, Amnesty internationale, la Radho, au niveau régional, constatent, dénoncent et interpellent en justice les Etats ou autorités ne respectant pas les droits fondamentaux de l'homme. Il s'agit donc, sur le plan international, d'une véritable citoyenneté mondiale dont l'exigence et la défense dépassent le simple cadre étatique. Ainsi si l'Etat ne disparaît pas, il doit au moins être contrôlé de l'intérieur comme de l'extérieur. Le problème est de savoir si ces organisations disposent les moyens qu'il faut pour pleinement jouer leur rôle de contre-pouvoir qui consiste à amener tout Etat à traiter l'homme partout où il se trouve et en tout temps comme un citoyen avec des droits et des devoirs et non comme un sujet politique.

### **CHAPITRE III : NECESSAIRE CORRELATION ENTRE LE PRIVE ET LE PUBLIC CHEZ L'HOMME**

Il s'agira ici de retracer la genèse théorique de l'affirmation des droits de l'homme et du citoyen qui a conduit aux déclarations et aux conventions internationales des droits de l'homme ainsi qu'à la conquête des principales libertés publiques.

La philosophie des droits de l'homme a une origine biblique-chrétienne : elle procède de la conviction de l'égalité des hommes créés à l'image de Dieu et de l'unité de l'humanité. Il n'y a pas de droits de l'homme dans le droit romain où *homo* désigne l'esclave -le sans-droit- par opposition au citoyen. L'inscription de l'idée d'homme dans le droit relève de l'effort et de la réflexion de la philosophie et du droit politique moderne. En effet, au chapitre XIV du *Léviathan*, Hobbes établit de manière irréversible le droit à la sûreté (droit de l'individu à l'appropriation de la vie et de son corps propre qui met un terme définitif à la légitimité de l'esclavage). Spinoza dans son *Traité théologico-politique* démontre l'inéluctabilité de la liberté de la conscience. Locke quant à lui, (*Deuxième Traité du gouvernement civil*) déduit le droit de l'homme sur les choses (droit de la propriété). De ces trois droits découlent l'égalité et le droit au bonheur. Ici un débat s'ouvre : les droits de l'homme sont-ils des droits subjectifs ? Une chose est certaine : la simple affirmation des droits individuels ne suffit pas à leur inscription. Les déclarations des droits sanctionnent la nécessité d'une institution, d'une garantie législative qui requiert une constitution et une organisation politique adéquate. Pas de droits de l'homme sans Etat de droit ou sans citoyenneté républicaine ou démocratique.

## **SECTION 1 : L'homme et le citoyen**

Pour qu'une doctrine des droits de l'homme soit reconnue, trois conditions sont nécessaires. Il faut que l'homme soit reconnu comme une réalité et promu comme une valeur, une idéalité ; que cette idéalité acquiert un statut juridique ; que ce statut juridique soit garanti par l'autorité politique.

Les sociétés païennes (dont la religion n'est pas monothéiste : christianisme, judaïsme et islamisme) ne connaissent pas l'idée d'humanité dans la mesure où elles divisent l'espèce humaine en citoyens appartenant à telle ou telle cité avec leurs dieux propres, d'un côté, et en ennemis ou barbares, de l'autre. L'idée d'homme n'acquiert sa consistance que dans le cadre du monothéisme qui conçoit l'humanité tout entière comme une réalité unique créée par le même Dieu, sans différence de nature entre les nations. La Bible propose la conception de la valeur inaliénable de la personne humaine pour autant qu'elle soit créée par Dieu et alliée à lui et que son destin collectif, scellé par la Loi, a un sens transcendant. Le Nouveau Testament ajoute la pensée de la valeur inaliénable de l'individu, pour autant que le salut, à travers la rédemption, soit une affaire singulière. C'est la raison pour laquelle la doctrine de l'homme n'a d'abord reçu qu'un statut théologique. Puis ce sont les légistes et les théoriciens de l'Etat de droit qui ont inscrit l'idée de droit naturel inaliénable à l'intérieur du droit politique. Voyons comment s'est faite cette insertion de la doctrine des droits de l'homme dans le droit.

Chacun connaît la différence qui sépare les droits du citoyen, lesquels déclarent les libertés civiles, des droits de l'homme qui énoncent les droits naturels. Les libertés civiles permettent l'acquisition d'un statut de citoyen : « Dis-moi comment tu penses (liberté d'opinion), dis-moi comment tu t'exprimes (liberté d'expression), dis-moi comment tu te réunis et t'associes (liberté de réunion et d'association) et je te dirai comment tu construis ta citoyenneté, ta participation aux affaires de la Cité ». Les libertés civiles sont liées aux libertés de la personne, elles reposent sur la conscience libre et entreprenante d'un sujet. On a remarqué que les élites, élites aristocratiques ou notabilités, ou tous les groupes qui avaient l'habitude de prendre part à la vie publique jouaient un rôle moteur en matière de liberté civile. Il en va tout autrement pour les droits de l'homme, c'est-à-dire non pas la

citoyenneté, mais le statut de la liberté et de sécurité personnelle, le droit pour chacun à sa vie, à l'appropriation de son corps, le droit à la liberté de conscience.

Le droit à la sûreté, c'est-à-dire à la sécurité de la vie garantie par la loi, est le premier des droits de l'homme. Le droit à la sûreté a été établi, démontré par le philosophe politique anglais Hobbes dans son célèbre *Léviathan*. Sa démonstration est d'autant plus intéressante qu'il n'est pas un théoricien libéral, il est pour un État fort. Hobbes imagine un pacte où les individus renoncent à l'essentiel de leurs droits, aliènent leurs droits au chef de l'État, le puissant Léviathan, afin que celui-ci puisse assurer l'ordre et la sécurité. L'aliénation des droits évoquée par Hobbes est très complète : il s'agit d'abord d'aliéner presque toutes les libertés civiles, liberté d'expression, liberté d'association, etc., mais il s'agit surtout d'aliéner le droit naturel, attribut de la puissance de tout un chacun d'agresser son voisin et de le mettre à mort. Pourtant Hobbes estime (chapitre XIV) qu'il y a un droit inaliénable : le droit à la sûreté. Pourquoi s'agit-il d'un droit inaliénable ? Parce que le désir de conserver sa vie, dans le calcul d'intérêt qui préside à toutes les conduites, est, selon lui, le plus grand de tous les désirs. C'est, explique Hobbes, une loi découverte par la raison de ne rien faire qui puisse attenter à notre propre vie-la sécurité personnelle- qui est la fin et le but du pacte social : les hommes acceptent de renoncer à la violence sur leurs voisins parce qu'ils souhaitent être en sécurité, donc en paix.

Dans l'état de nature, la sûreté n'est qu'une aspiration de l'individu et « l'homme est un loup pour l'homme » : l'état de guerre généralisée menace constamment l'intégrité physique de tout un chacun. En revanche, dans l'état civil, la confiscation par le souverain des actes de guerre, le monopole de l'épée de justice, instaure la sûreté individuelle par la sécurité juridique. Il n'est pas question pour un individu de ne pas résister si l'on veut s'attaquer à sa vie, et corrélativement le pouvoir ne dispose aucunement d'un droit de vie et de mort sur ses citoyens ou sur ses sujets. Pour que le droit à la sûreté soit garanti, il faut nécessairement que soit institué un certain type d'État, l'État de droit, l'État qui ne dispose pas d'un droit de vie et de mort sur les citoyens-sujets. Telle est donc l'importance de la sûreté : ce droit est fondateur d'un pacte d'alliance entre le citoyen et l'État ; il est également associé à la conception du droit comme loi. Le droit y est garanti par la forme de l'État.



Le droit à la sûreté est un droit politique anti-esclavagiste. Pour la première fois, une doctrine reconnaît aux gouvernés, aux sujets, une liberté qui limite les gouvernants, qui restreint la domination, qui oblige le prince. On peut même dire que le statut de la liberté individuelle, c'est-à-dire pour chacun l'appropriation de son corps propre, a été la grande nouveauté instituée par l'État de droit et qu'il constitue l'émergence, à l'intérieur de l'État de droit, du premier droit politique anti-esclavagiste. Dans la cité antique, l'affranchissement et l'émancipation étaient des affaires privées. La sûreté instaure une loi générale qui modifie l'existence du pouvoir de l'État parce que la garantie du droit à la sûreté suppose un pouvoir anti-impérial qui requiert la paix et la loi (le gouvernement de l'État de droit ne doit pas faire la guerre au peuple, ne peut pas vendre ou trafiquer les individus) Dans un premier temps, les États de droit ne conduisent pas à donner le pouvoir au peuple, ni à développer la liberté politique des citoyens, parce que leurs théoriciens ne sont ni démocrates ni libéraux, mais, en préservant le droit de chacun à l'appropriation de sa vie individuelle, ils ont libéré les hommes de l'esclavage : c'est pourquoi, dans les territoires des États de droit, le servage a reculé et a disparu. On remarquera que ce droit à la sûreté n'est pas un droit individualiste, car il dépend de l'existence d'un certain type d'État. En l'absence d'État de droit, les organisations humanitaires le savent bien, on ne peut respecter ni garantir le droit à la sûreté.

Les successeurs de Hobbes vont élargir la liste des droits naturels : Spinoza et Locke vont insister sur la liberté de conscience, (fondement des libertés publiques) et le droit de propriété. Hobbes considérait le pacte comme l'instrument de l'établissement de la sûreté qui met fin à l'insécurité de l'état de nature et dont la modalité est, par conséquent, celle d'une soumission des sujets au souverain. Selon le philosophe anglais, le droit de nature inaliénable est le droit à la vie, le droit à la sûreté. Spinoza va raisonner autrement. Il reconnaît que la sûreté est un motif d'émancipation mais il ajoute : « En outre, il n'est personne qui ne souhaite vivre en sécurité et à l'abri de la crainte. Partons des principes de toute organisation en société démontrée plus haut ; il s'ensuit avec la plus grande évidence que le but final de l'instauration d'un régime politique n'est pas la domination, ni la répression des hommes, ni leur soumission au joug d'un autre. Ce à quoi vise un tel système, c'est à libérer l'individu de la crainte -de sorte que chacun vive, autant que possible, en sécurité ; en d'autres termes, conserver au plus haut point son droit naturel de vivre et

d'accomplir une action (sans nuire à lui-même, ni à autrui). Non, je le répète, le but poursuivi ne saurait être de transformer des hommes raisonnables en bêtes ou en automates ! Ce que l'on a voulu leur donner, c'est bien plutôt la pleine latitude de s'acquitter dans une sécurité parfaite des fonctions de leurs corps et de leurs esprits. Après quoi ils seront en mesure de raisonner plus librement, ils ne s'affronteront plus avec les armes de la haine, de la colère, de la ruse et ils se traiteront essentiellement sans injustice. Bref, le but de l'organisation en société, c'est la liberté ! ... En d'autres termes, chaque individu a bien renoncé à son droit d'agir selon son propre vouloir mais il n'a rien aliéné de son droit de raisonner ni de juger »<sup>38</sup>

Selon Spinoza, on ne peut aliéner la liberté de conscience. Le droit à la vie n'est pas le seul droit inaliénable. Dans la mesure où la vie humaine n'est pas la reproduction d'un automate mais comporte de la pensée, du jugement, la liberté de pensée représente aussi un droit inaliénable. C'est la raison pour laquelle Spinoza estime qu'il n'y a qu'un seul régime susceptible de respecter la liberté de conscience, c'est le régime démocratique : parce qu'il est fondé sur un pacte d'association et non sur un pacte de soumission et qu'il réalise l'égalité. Est alors formulée en troisième position la revendication de l'égalité. La liberté suppose l'égalité, l'égalité naturelle du droit naturel et du rapport à Dieu et l'égalité juridique de la liberté de conscience. La liberté de conscience suppose un certain type de lien civil et surtout un dispositif théologico-politique : la séparation de l'Église et de l'État, la considération de la foi comme une affaire de droit privé, le droit sans restriction de connaître la nature.

On doit à John Locke la démonstration du droit de propriété. Dans le *Second Traité du gouvernement civil*, Locke rappelle que selon la loi naturelle « Tous étant égaux et indépendants, nul n'a le droit de nuire à un autre dans sa vie, sa santé, sa liberté, son bien ». <sup>39</sup> Réfléchissant sur le processus d'appropriation par chacun de sa sûreté, Locke montre qu'il s'agit bien d'une propriété. Si chaque homme a le droit inaliénable de s'approprier sa vie comme sa chose, a fortiori détient-il celui de s'approprier les choses de la nature mais non les hommes puisque les hommes ne sont pas des choses. La sûreté, la liberté, l'égalité et la propriété seront couronnées par la proclamation du droit au bonheur qui se trouve inscrit dans la Déclaration américaine de 1776 et dont Saint-Just dira, au XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'il est une

---

<sup>38</sup> SPINOZA B. *Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francis, Gallimard, 1995.

<sup>39</sup> LOCKE J. *Second Traité du gouvernement civil*

idée nouvelle dans le monde. Le droit au bonheur a été réclamé auparavant, notamment dans les œuvres de Spinoza (Éthique) et de Locke (Traité sur l'entendement humain) comme la légitimation pour l'homme de persévérer dans sa bonne nature et de revaloriser la joie et tous les sentiments qui y conduisent : la nourriture, les parfums, la musique, la gymnastique. Le principe en a été énoncé par Spinoza : « La raison ne demande rien contre la nature, elle demande que chacun s'aime soi-même et qu'il cherche l'utile qui est le sien. C'est-à-dire ce qui lui est réellement utile, ce qu'il désire, tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection et absolument parlant que chacun s'efforce, selon sa puissance d'être, de conserver son être »<sup>40</sup>

Ces différents droits : le droit à la sûreté, le droit à la liberté de conscience, le droit à l'égalité, le droit à la propriété, le droit au bonheur, seront alors proclamés explicitement dans les grandes déclarations américaine et française. A travers son inscription dans ces déclarations, la question des droits de l'homme a donné naissance à trois débats : Un débat philosophique : à quelle philosophie ressortit la question des droits de l'homme ? Un débat juridique : quels sont les rapports qui existent entre les droits de l'homme et les droits des États ? Les droits de l'homme sont-ils pour ou contre les droits des États ? C'est à ce point qu'a surgi le problème de l'apparition des droits sociaux. Un débat national et patriotique : à côté de l'affirmation du droit des États souverains et du droit individuel s'est ajoutée, au cœur de l'idée de libération nationale, l'expression du droit des peuples. Peut-on concilier les droits de l'homme et les droits des peuples ? Quelle hiérarchie faut-il respecter entre les uns et les autres ? Ces trois débats ne sont pas clos et l'indétermination des solutions qui leur ont été apportées est peut-être responsable du long délai d'inscription des déclarations des droits de l'homme en Europe continentale : alors que l'Amérique a promulgué sa déclaration en 1776 et l'a inscrite dans le préambule de la Constitution de 1787, la déclaration française d'août 1789 n'a finalement été inscrite dans le préambule de la Constitution française, en ayant été chassée après la Révolution, qu'en 1946 !

Le débat qui s'est ouvert à propos des droits de l'homme dans la philosophie contemporaine peut se résumer par une question très simple : dans quelle philosophie faut-il inscrire la philosophie des droits de l'homme ? A cette question un grand nombre de philosophes répondent : la philosophie des droits de l'homme, la philosophie moderne, c'est la

---

<sup>40</sup> SPINOZA J. *op.cit.*

philosophie du sujet. Les droits de l'homme reposent sur une conception volontariste, conventionnaliste, subjectiviste, en rupture avec la conception réaliste, objectiviste, naturaliste des Anciens. La philosophie moderne a ensuite sa source dans le cartésianisme. Pour certains auteurs, comme Léo Strauss, partisans du retour aux Anciens, le subjectivisme fondamental des droits de l'homme est responsable de son déraillement égoïste, narcissique, idéaliste, et on doit lui imputer la perte du sens de la réalité. Pour d'autres, qui voient dans le développement de la modernité un réel progrès, la fondation des libertés par l'exercice d'une volonté libre est, au contraire, le signe réconfortant de l'affirmation des pouvoirs du sujet. La réponse selon laquelle la philosophie des droits de l'homme est une philosophie moderne, appartient à la philosophie réflexive du sujet, repose sur un a priori : celui qui fait de la philosophie du sujet la seule expérience de la modernité métaphysique.

Cette conception exige alors d'exclure bien des penseurs modernes : si la philosophie du sujet est la seule moderne, alors Spinoza n'est pas moderne, ni Leibniz, ni Hegel ; alors Heidegger, Foucault, Derrida ne sont pas modernes. Tous ces philosophes appartiennent pourtant à l'époque moderne et contemporaine. Et si certains se sont montrés des partisans du retour aux Anciens (Heidegger), d'autres en revanche n'ont nullement demandé que l'on revienne à la philosophie aristotélicienne ou antique. L'idée selon laquelle la philosophie moderne se réduit à la philosophie du sujet conduit à exiler hors de la philosophie des droits de l'homme ceux qui en ont été les créateurs : Hobbes, Spinoza, Locke ne sont pas des philosophes du sujet.

En revanche, il y a quantité de philosophes du sujet qui se sont désintéressés des droits de l'homme, au premier chef Descartes qui a déclaré que la politique était l'affaire du prince, et les cartésiens de l'école du droit de la nature et des gens, tels Grotius, Pufendorf, qui défendent les droits civils établis par convention mais non les droits de l'homme fondés sur une nature. Du coup, on peut envisager que la philosophie des droits de l'homme n'est pas une philosophie du sujet mais une philosophie de la nature humaine comme soumise à la loi de la nature. La philosophie moderne du sujet, telle qu'elle a été fondée par le cartésianisme, dissocie radicalement la nature de la culture, décentre l'homme du monde. La nature s'éloigne, le sujet humain s'en sépare. L'homme est art, fabrication, convention, intellection. Il n'est plus relié au monde que par son entendement. Du coup, une philosophie

du droit qui s'inscrit dans cette inspiration loge tout le droit dans la raison humaine, situe tout le principe de la société dans un acte de calcul et de volonté.

Cette philosophie du droit est capable de fonder une association et des droits civils, mais est inapte à dire un mot sur les droits naturels, sur les droits de l'homme. Puisque, a priori, il n'y en a plus. En revanche, la philosophie des droits de l'homme se déploie dans un tout autre horizon, l'horizon humaniste ; mais l'humanisme n'est pas nécessairement le subjectivisme, car l'homme est plus vaste que le sujet, l'idée humaniste de l'homme est l'idée de l'homme comme être de nature. Un être anthropologique qui n'est pas gouverné par sa seule volonté particulière mais par son histoire et son genre. Or, quelle est la définition de l'homme ? Pour Hobbes, par exemple, ce n'est nullement l'ego cogito (Je pense, je suis) mais la loi naturelle : Un précepte, une règle générale découverte par la raison par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de se préserver . Cela signifie que la vie humaine a cette particularité d'être constituée selon une loi de préservation de la vie, de persévération dans l'être, d'union avec les autres hommes. Sans doute cette loi naturelle produit-elle un processus d'individualisation. Celle-ci est le résultat d'un processus et non des aventures de la volonté libre.

Historiquement, l'apparition de la revendication des droits sociaux, déjà évoqués dans la Déclaration de 1793, devient une force matérielle après la révolution européenne de 1848 et la formation des associations ouvrières et des partis qui s'inspirent du socialisme. Les droits réclamés sont les secours aux détresses économiques -ils relèvent de l'assistance publique et sociale-, ou à la misère ou détresse médicale -ils relèvent de la sécurité sociale-, bientôt à d'autres qualités de l'homme dans sa vie sociale, la formation, l'instruction publique, l'éducation nationale, le droit au logement, le droit au travail. Revendications essentiellement portées par le mouvement ouvrier, les droits sociaux ont d'abord été rejetés avec énergie par les partisans du libéralisme, qui les ont combattus et ignorés au nom d'une division entre les droits civils qui sont les droits de liberté, lesquels protégeraient les citoyens de l'État, et les droits sociaux qui demanderaient quelque chose à l'État. Les droits sociaux sont bien à l'origine d'un élargissement des missions de l'État-Providence. Pour assurer, garantir, établir les droits sociaux, l'État a dû développer ses fonctions économiques, assurer l'emploi, construire des logements, déployer ses fonctions sociales et médico-sociales (mettre en place un système d'assurance sociale et d'hygiène publique), voire instituer des

missions éducatives et culturelles (développer l'Education nationale, le théâtre, le sport, les loisirs) Il est vrai que les droits sociaux sont des créances pour l'État. Mais on peut se demander s'il n'en est pas de même pour les droits de l'homme : sans État de droit susceptible de monopoliser la violence légitime, d'être assujéti à la loi, de respecter le droit de sûreté, y a-t-il droits de l'homme ? Du coup, on peut se demander si les droits sociaux n'ont pas même origine que les droits de l'homme. Ils en seraient un prolongement, celui de ce droit de l'homme particulier qu'est le droit au bonheur.

Mais est- possible de concilier les droits des Etats et les droits de l'homme ? C'est un problème d'actualité : la première guerre du Golfe, l'ex-Yougoslavie, a été l'occasion de porter devant l'opinion publique, dans une discussion du droit international, la conciliation possible ou impossible de ces trois types de droits que sont les droits des États, les droits des peuples et les droits de l'homme. Le droit des États souverains dérive de la reconnaissance par la doctrine de la souveraineté de la pluralité des États. La doctrine moderne du droit international résulte de la doctrine exposée par Grotius au XVIIe siècle dans son célèbre *Droit de la guerre et de la paix*, expose que les États sont, entre eux, comme les hommes dans l'état de nature, égaux et soumis au droit naturel et qu'aucun ne peut contraindre aucun. Chaque souverain est empereur dans son royaume.

Cette doctrine a subi un affaiblissement sérieux avec l'apparition au XVIIIe siècle des deux révolutions, américaine et française, dont est issu le droit contemporain des peuples. La Déclaration américaine d'indépendance n'est pas un texte classique fondé sur l'argumentation du droit souverain et de la guerre juste. La déclaration d'indépendance ne brandit pas la revendication de l'état souverain. Elle s'inspire au contraire de l'idée que le droit de la société politique, qui garantit les rapports pacifiques en contractuels entre individus, doit s'appliquer au peuple. Le droit n'est pas sous la dépendance des Etats, ce sont les Etats qui doivent respecter les droits des peuples parce que les peuples sont égaux entre eux, sans maître. Ils ne sont liés que par des conventions qui doivent être respectées. La Déclaration d'indépendance américaine est un texte de droit international moderne qui substitue à la seule souveraineté des Etats l'idée d'égalité des peuples, la loi naturelle qu'il faut garder et les pactes qu'il faut respecter.

La Révolution française ira dans le même sens car désormais, en France, c'est le principe de la libre détermination qui décide de l'appartenance nationale. Le droit des peuples a été fondé sur la déclaration librement consentie des peuples. Mais comment concilier le droit des peuples et les droits de l'homme ? Reprenons le cas de la guerre du Golfe : Saddam Hussein a justifié l'annexion du Koweït au nom des intérêts de la Nation arabe (droit des peuples), tandis que les alliés ont justifié leur riposte au nom de la défense de l'ordre du droit international (droit des Etats) et de la défense des droits de l'homme, puisque certaines minorités nationales (les Kurdes) étaient menacées. Il faut reconnaître que, tant qu'il n'existera pas la République universelle que Kant appelait de ses vœux, la contradiction entre ces trois dimensions du droit existera.

On peut considérer que l'ordre premier, supérieur parce qu'il est à la hauteur de l'humanité, est celui des droits de l'homme. Il n'y a nulle part aucune raison pour qu'on laisse un Etat ou un peuple massacrer des individus, au prétexte qu'ils constituent une minorité nationale. Les droits de l'homme ne sont pas valables pour les seuls citoyens, ils sont valables pour tous les hommes. Par conséquent, le droit des Etats et le droit des peuples devraient s'assujettir ou être limités par les droits de l'homme. Seuls les Etats qui respectent pour leurs citoyens les droits de l'homme sont des Etats de droit. Il n'est pas non plus contestable que le droit des peuples existe quelque fois contre les Etats en place. En dernier ressort, ce qui fonde l'unité d'une nation et la légitimité d'un Etat, c'est la libre détermination de ses habitants. Le droit des peuples l'emporte donc sur le droit des Etats.

Il faudrait alors ajouter que le droit des peuples ne l'emporte pas sur les droits de l'homme et que, pour se faire valoir, le droit des peuples doit respecter l'équilibre international et les droits de l'homme. On peut recourir à l'exemple de l'Allemagne. Pendant longtemps, l'Allemagne a cherché à faire valoir les droits de sa nation (les droits du peuple allemand) par le fer et par le sang dans une lutte à mort avec ses voisins, dans l'extermination des juifs, dans la négation des droits de l'homme. Elle a récolté la catastrophe. Mais du jour où l'Allemagne a su faire valoir ses droits, dans le respect des droits de l'homme à l'intérieur d'une démocratie et dans le cadre d'une négociation avec les Etats voisins, avec lesquels elle était pourtant demeurée en guerre, tant en Europe de l'Ouest qu'en Europe de l'Est, elle a pu récolter la paix et obtenir cette unité qu'elle avait longtemps cherchée sans succès. Cette nécessaire corrélation du droit de l'homme, du droit des Etats, du droit des peuples et du

droit des nations est de notre temps, un temps où, s'il n'y a pas de République universelle, il existe déjà l'affirmation des droits inaliénables de l'homme, c'est cette idée de raison qui nous tire vers l'avenir.



## **Section 2 : Le vrai sens de l'absolutisme hobbien**

Les théories du pacte social constituent une véritable entreprise de remise en cause du droit divin des rois. Désormais le contrat est devenu le nouveau fondement de l'autorité politique et la source de l'obligation qui lie les gouvernés à ce qui ont le pouvoir. Sous ce rapport, la légitimité de l'Etat dépendra de sa capacité ou non à préserver la liberté individuelle, liberté qui, d'après Rousseau, est le principe et la fin du politique. Cette liberté individuelle, nous l'avons dit, semble ne pas constituer une grande équation chez Hobbes. En effet, si l'homme a pactisé, c'est fondamentalement pour la sécurité et la tranquillité sociale. Dès lors, les libertés individuelles apparaissent comme sacrifiées à l'autel du monarque hobbien. C'est sans doute ce qui justifie les nombreuses critiques adressées à l'encontre de Hobbes.

Hobbes est largement incompris à cause de l'étendue des pouvoirs qu'il attribue au souverain et de l'épée de guerre de ce dernier qui est ce qui retient le plus l'attention des lecteurs. Beaucoup se sont souciés du sort des libertés humaines qui, à leurs yeux, ne trouvent dans le système politique hobbien aucun lieu d'expression. Nombreux sont ceux qui se sont posés la question de savoir si l'homme sera un bon militant du droit positif si son droit naturel n'est pas pris en compte à l'intérieur de l'espace public. De toute évidence, c'est le problème de l'absolutisme du pouvoir qui est ici directement soulevé. En en croire l'analyse de certains lecteurs non avertis, le passage de l'état de nature à l'état civil a fini de dégrader la condition humaine. Selon eux, ce changement d'état traduit non la conversion de l'homme en citoyen mais en sujet politique, ce qui est contraire à la finalité du politique. Jaume confirme que *« nombre d'entre eux, depuis le XVIIe siècle, ont prétendu que l'homme de Hobbes ne jouissait d'aucune part privée, et que, par conséquent, le souverain avait droit de regard sur tout. Le thème de la « cessation du droit naturel » a en effet égaré nombre d'esprits, qui ont cru pouvoir conclure que l'artificialisme de notre auteur équivalait par avance à la dénaturation rousseauiste »*<sup>41</sup>.

Pourtant, à regarder de plus près la doctrine hobbienne du contrat social, nous constatons que le théoricien anglais a mis l'accent sur le caractère inaliénable de certains droits, principalement le droit de protéger sa vie et de se mouvoir librement. Ces droits ne peuvent être transférées ou abandonnées sous aucun motif qu'il soit car étant intimement

---

<sup>41</sup> JAUME L., *L'Etat représentatif moderne*, op.cit.p.136-137.

rattachées à la dimension humaine. Ce qui montre à suffisance que le souverain, contrairement à ce que pensent certains commentateurs, a des limites. Pour étayer notre propos, considérons ces déclarations incompatibles des chapitres 20 et 14 du Léviathan « Dans l'Etat, la puissance souveraine doit être absolue »<sup>42</sup> ; « Tous les droits ne sont pas aliénables »<sup>43</sup>. Ces deux chapitres dégagent deux thèses apparemment contradictoires. D'une part, nous avons une aliénation totale due à une souveraineté absolue ; d'autre part, une souveraineté limitée en raison du droit naturel inaliénable. Ce que nous retenons de ces deux thèses mises en exergue, c'est que l'homme qui vit désormais en société sous la direction d'une force commune, a à la fois des droits et des devoirs. Il est donc un citoyen.

Mais si être citoyen c'est convenir volontairement de se soumettre aux règles de vie et aux manières d'être du public, est-ce à dire que le pouvoir souverain, pour assurer la pérennité du corps social, doit user de la force et annihiler toutes les tendances privées en l'homme ? Ce qui se joue ici, c'est une dialectique au sens de conflit entre l'intérêt particulier et celui général, entre l'homme et le citoyen. En effet, même si le souverain, en sa qualité de juge dans ce conflit se penchera logiquement du côté du public qui est sa raison d'être, il n'en demeure pas moins qu'il ne peut pas ne pas prendre en charge les exigences du privé qui n'hésiteraient pas à se manifester dynamiquement à chaque fois que l'occasion se présentera. Jaume aurait donc raison d'affirmer que « *Le cœur de la question, afin de ne pas s'en tenir aux généralités, sera de savoir comment le service de l'intérêt public, assuré par Léviathan, appuie en même temps la promotion de l'intérêt privé* »<sup>44</sup>. La réponse à cette question se trouve incontestablement dans la nécessité de corrélation entre le privé et le public, entre l'homme et le citoyen.

Reconnaître en l'homme l'existence de droits inaliénables, c'est en même temps admettre qu'il a un droit de résistance. Ce droit de résistance, défini comme la possibilité qu'a l'homme d'user des moyens qui sont à sa disposition pour défendre sa propre vie, confirme une fois de plus que l'autorité politique n'est pas illimitée, ce qui montre que l'homme n'a pas tout transférée, qu'il garde en lui une parcelle de pouvoir. Dès lors, l'on est en droit de se demander si Hobbes n'est pas en train de remuer une ancienne plaie dont le seul remède est de tout faire pour éviter une éventuelle confrontation du souverain d'avec qui que ce soit

<sup>42</sup> HOBBS Th., *Leviathan*, chap.20.p.334.

<sup>43</sup> HOBBS Th., *op.cit.* chap 14.p234.

<sup>44</sup> JAUME L., *op.cit.*p.136.

disposant ou voulant disposer d'un pouvoir déterminé. On se rappelle que la guerre civile anglaise de 1640 a pris forme à partir de la volonté du Parlement à se constituer en pouvoir opposé à celui du roi. En outre, avec la reconnaissance du droit naturel et avec lui, le droit de résistance, Hobbes n'est-il pas en train de réduire la puissance de l'Etat ? Si tel est le cas, sur quelle base repose un tel procédé ?

Le pouvoir du souverain, au sens où le chapitre 20 du Léviathan l'énonce, est sans conteste un pouvoir d'une seule personne qui n'a aucune réserve dans les rapports qu'il entretient avec les sujets. Mais il s'agit là d'un effet purement psychologique ou mental qui ne se vérifie pas dans les faits. En réalité si dans le principe l'Etat hobbesien est absolu, il ne l'est pas totalement dans la réalité. Car en dépit de ce pouvoir absolu, Hobbes envisage des modalités de résistance face au souverain. « si le souverain ordonne à un homme, même justement condamné, de se tuer, de se blesser, ou de se mutiler, ou de ne pas résister à ceux qui l'attaquent, ou de s'abstenir d'user de nourriture, d'air, de médicaments, ou de quelque autre chose sans laquelle il ne peut vivre, cet homme a cependant la liberté de désobéir »<sup>45</sup>. En d'autres termes, le peuple étant l'auteur premier de ce qu'ordonne le souverain, ce qu'il ordonne n'est pas injuste, néanmoins si le souverain m'ordonne de me tuer, j'ai le droit de lui désobéir pour lui résister, car j'ai le droit de nature de me préserver. Un condamné peut aussi échapper au bourreau, car l'Etat ne peut décider de la vie ou de la mort d'un de ses sujets. De plus, il peut aussi désobéir pour protéger un innocent. Nul n'a la liberté de résister à l'épée de la République mais, les hommes peuvent désobéir pour protéger leur vie, ou s'unir, s'entraider, et se défendre les uns les autres, car ils ont la liberté de protéger leur vie et celle des autres. Ils peuvent notamment pour cela défendre leurs droits en justice. Ils peuvent aussi désobéir par crainte (si on leur demande de tuer quelqu'un, de faire la guerre) car ceci n'est pas désobéissance mais déshonorant. De plus, l'homme a aussi la liberté face au souverain quand celui-ci n'a pas établi de loi sur le sujet concerné.

En parlant de l'Etat comme être artificiel à la puissance inégalable et irrésistible, Hobbes veut jouer sur la conscience des hommes. En effet, il cherche à décourager toute tentative visant à introduire dans la société des idées ou des doctrines séditeuses pouvant conduire à l'anéantissement du corps politique. Car si la société venait à se dissoudre, chaque homme entrerait sans hésiter en possession de son droit naturel d'autoconservation et la guerre de

---

<sup>45</sup> HOBBS, *Léviathan*, chap. 21.

chacun contre chacun reprendrait de plus bel. De ce point de vue, l'absolutisme aurait alors été nécessaire en ce qu'il permet non seulement de maintenir en vie la société civile mais aussi et surtout de veiller à la sécurité et à la tranquillité de l'empire qui sont les raisons pour lesquelles les hommes ont contracté.

Hobbes est parfaitement conscient que l'homme a une liberté naturelle dont la jouissance est inéluctable. Sinon comment expliquer alors le fait qu'il ait ouvert dans presque toute son œuvre politique une large fenêtre sur l'étude des dispositions naturelles de l'homme en tant que animal biologique, pour ensuite nier complètement leur existence dans l'état social qui, on le sait, n'est pas la rupture totale d'avec l'ordre naturel mais son prolongement. Une telle procédure serait incohérente pour un éminent penseur comme lui. Beaucoup de lecteurs et de commentateurs sont tombés dans le piège en croyant que le système hobbien est une négation radicale des libertés individuelles. Ils n'ont vu dans cet absolutisme que l'image d'un monarque prêt à écraser ses sujets grâce à l'épée de guerre qu'il détient. Même le grand Rousseau n'est pas exempt de préjugés. En effet, dans Du contrat social il a déclaré : « *Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes* »<sup>46</sup>.

Contre Hobbes, Rousseau rend nul tout contrat dépourvu d'un caractère réciproque. Ainsi il entend repenser en vue de réaménager les termes du contrat Hobbien qu'il trouve trop favorables au souverain. Il s'agit pour lui de trouver une nouvelle forme d'association à travers laquelle la personne de chaque contractant, ses biens et surtout sa liberté seront garantis par la collectivité. Ce que le citoyen de Genève veut établir, c'est une souveraineté populaire, c'est-à-dire un régime politique dans lequel le pouvoir sera entre les mains du peuple, donc des hommes qui, à l'entendre parler, sont naturellement bons même si c'est la société qui les a dépravé. Le rôle de l'Etat, selon Rousseau, serait donc d'aménager la société de sorte que l'homme y retrouve ses avantages naturels, parmi lesquels la liberté occupera une place de choix. Par contre, ce qu'il faut retenir dans la théorie absolutiste Hobbienne et

---

<sup>46</sup> ROUSSEAU Jean Jacques, *Du contrat social, les intégrales de philo*, coll. Dirigée par Denis HUISMAN, Edit. Nathan, 1998.p.36.

qui est déterminant, c'est que le droit naturel de l'individu est certes réduit mais n'est pas totalement nié. La réduction du droit est imposée à l'homme par la loi civile. Cette loi, parce qu'elle est contraignante, s'oppose au droit ou liberté absolue et ce, en vue de limiter les tendances naturelles dynamiquement maintenues en état d'éveil. Cette disposition permet d'assurer une cohabitation paisible entre les membres de la société. Heureusement qu'il y a des auteurs qui ont saisi le libéralisme hobbien. Benjamin Constant, Robert Dérathé, Lucien Jaume, entre autres, ont compris que la rupture du droit naturel est la condition d'expression du droit de résistance avec tout ce qu'il présente comme danger à la stabilité sociale. Sur cette question, Jaume se veut plus explicite : « *Certes le souverain limite et contrarie l'individualisme premier, mais ce n'est toujours que pour favoriser la coexistence entre les individualités* »<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> JAUME L. *op.cit.* p.149-150.

## CONCLUSION

Le XVII<sup>e</sup> siècle constitue une période trouble dans l'histoire de l'Europe. En effet, cette période a vu la naissance de mouvements contestataires aux revendications purement politique. En Angleterre, on assiste à une guerre civile qui oppose le pouvoir royal au parlement à cause de la prétention de celui-là à être l'autorité suprême dans tous les domaines de la vie humaine, ce qui n'est pas acceptable pour les parlementaires qui brandissent l'arme des droits inaliénables de l'homme. C'est dans ce contexte de crise du pouvoir ayant même débouché à la décapitation du roi Charles I<sup>er</sup> en 1649 que Hobbes rédigea son œuvre politique qui constitue une réponse à cette situation anglaise.

En s'inscrivant aux antipodes des théoriciens du droit divin des rois, Hobbes élabore une doctrine politique qui situe l'homme au centre du système. Autrement dit, à la référence théologique, Hobbes oppose une référence anthropologique. Désormais, il ne s'agit plus de confier les affaires publiques à une quelconque divinité mais plutôt aux hommes eux-mêmes, acteurs principaux du jeu politique. C'est justement une telle approche qui l'a amené dès l'origine de sa théorie à élaborer une hypothèse qui consiste à supposer la société civile comme étant dissoute et du coup à imaginer des hommes qui vivraient à l'état de nature. Il s'agit d'un état où l'individu, héritier d'un droit de nature, vivrait seul dans un égoïsme absolu, et en dehors de toute institution sociale, ce qui permet au penseur d'affirmer l'antériorité de l'homme sur le corps politique.

Le corps politique quant à lui, né du pouvoir d'artifice de l'homme, est le résultat d'un contrat bilatéral passé d'abord entre les individus eux-mêmes, et ensuite entre le peuple et le souverain. Ce dernier, n'ayant pas pris part au contrat, a essentiellement pour mission de s'approprier du droit naturel de chaque homme, de le transformer en puissance dans le but de pouvoir remplir correctement sa tâche qui est la préservation de la vie de tout membre de la société. Cette démarche tout à fait révélatrice constitue une véritable entreprise d'anthropologisation du politique marquée par une rupture profonde d'avec les vieilles conceptions grecques de la société, celle d'Aristote en particulier, et celle du droit divin des rois, en général.

Notre sujet intitulé « *L'Etat-Léviathan face aux droits inaliénables : quelle lecture faire de l'absolutisme ?* », s'est proposé une étude du pouvoir politique dans une perspective purement hobbiennne. Nous savons que Hobbes a préféré la monarchique constitutionnelle

aux autres régimes politiques. Ce choix, loin d'être arbitraire, se justifie par des leçons que le philosophe a tirées d'expériences qu'il a vécues concrètement. Il s'agit pour l'essentiel de la guerre civile anglaise dont la principale cause est la prétention du parlement à se partager le pouvoir avec le roi. L'analyse des raisons ayant conduit à cette situation délétère nous a permis de comprendre que l'appétit du pouvoir ainsi que le désir insatiable d'acquiescer gloire après gloire s'expliquent par la manifestation de tendances naturellement logées dans le patrimoine génétique de l'homme. En effet, c'est parce que l'homme a tendance à satisfaire ses désirs et autres dispositions naturelles en dehors de toutes considérations morales et éthiques qu'il faut nécessairement créer d'une puissance capable de mettre fin à l'individualisme égoïste.

Le problème est qu'en voulant instaurer une monarchie absolue investie de tous les pouvoirs, Hobbes a parallèlement affirmé le caractère inaliénable de certains droits que l'homme possède naturellement. Autrement dit, tout semble indiquer qu'avec cette inaliénabilité de certains droits, l'homme dispose incontestablement d'un droit de résistance, ce qui, visiblement, montre que nous sommes bien en présence d'un Etat aux pouvoirs bornés, nonobstant son apparence centralisateur. Voilà le paradoxe que nous avons décelé dans la théorie politique de Hobbes et dont nous avons cherché à comprendre les bases sur lesquelles repose un tel procédé. Notre analyse nous a permis de comprendre que le caractère absolu du souverain est la conséquence immédiate d'une nature humaine agressive. Tout se passe comme si le caractère du pouvoir était conditionné par la nature humaine. En effet, si l'homme était passif, on n'aurait peut-être assisté à un régime démocratique qui accorderait plus d'importance aux initiatives privées.

En réalité, Hobbes s'est beaucoup soucie du bien-être des hommes. C'est la raison pour laquelle il estime nécessaire l'instauration d'un pouvoir que personne ne saurait résister à cause de la peur qu'il inspire à tout homme, ce qui est aisément compréhensible. Mais s'il y a un problème à ce niveau, c'est par rapport aux prérogatives qu'il confère à celui qui a en charge la puissance souveraine. De ces attributions énormes accordées au souverain, beaucoup ont pensé que c'est une manière déguisée pour Hobbes de nier la liberté des sujets. Nous connaissons la position des auteurs comme Spinoza et Rousseau sur la question. Tous s'accordent sur la nécessité de la liberté dans l'efficacité de l'obéissance à la loi civile. Sur ce point précis, Hobbes n'est pas en déphasage avec ses successeurs. On se demande



même comment la critique s'est débrouillée pour ne pas se rendre compte de l'existence de droits inaliénables que notre auteur a annoncée au chapitre 14 du Léviathan. Dire de l'homme qu'il a des droits qu'il ne peut en aucun cas transférer ou donner, c'est affirmer en même temps deux choses. Premièrement, qu'il a une liberté dont la jouissance est réelle, deuxièmement, que l'autorité souveraine a des bornes. Seulement, et c'est important de le souligner, Hobbes récuse toute forme de libertinage ou d'anarchie dans la société. La liberté qu'il préconise est celle qui est garantie par la loi civile. L'individu est libre de ses actes mais à condition que ses actions s'inscrivent dans les limites de la loi, c'est-à-dire dans le cadre strict des dispositions prises par l'Etat pour assurer l'ordre et la sécurité sociale. Nous voyons donc que chez Hobbes, la liberté se définit par la nécessité.

## **TABLE DES MATIERES**

<b><u>INTRODUCTION</u></b> :	<b>6</b>
<b><u>CHAPITRE I</u></b> : LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE L'ETAT HOBBIEN.....	<b>10</b>
<b><u>Section 1</u></b> : Du droit naturel de l'homme au contrat fondateur de la société civile et de l'Etat absolu.....	<b>11</b>
<b><u>Section 2</u></b> : Le concept juridique de « <i>persona civilis</i> », pièce maitresse de l'institution étatique.....	<b>23</b>
<b><u>CHAPITRE II</u></b> : ABSOLUTISME ET DROIT DE RESISTANCE : LE PARADOXE D'UNE THEORIE POLITIQUE.....	<b>33</b>
<b><u>Section 1</u></b> : L'Etat-Léviathan et les prérogatives du souverain.....	<b>36</b>
<b><u>Section 2</u></b> : L'Etat-Léviathan et les droits inaliénables de l'homme : le sort des libertés individuelles.....	<b>45</b>
<b><u>CHAPITRE III</u></b> : NECESSAIRE CORRELATION ENTRE LE PUBLIC ET LE PRIVE CHEZ L'HOMME...	<b>51</b>
<b><u>Section 1</u></b> : L'homme et le citoyen.....	<b>52</b>
<b><u>Section2</u></b> :Le vrai sens de l'absolutisme hobbien.....	<b>62</b>
<b>CONCLUSION</b> :	<b>67</b>
<b>Table des matières</b> :	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> :	<b>72</b>

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **Œuvres de Hobbes:**

- 1- *Eléments de la loi naturelle et politique*, trad.D.WEBER, Librairie Générale française, 2003.
- 2- *Léviathan*, trad. Gerard MAIRET, Gallimard, 2000.
- 3- *Le citoyen ou les fondements de politique*, trad. S SORBIERE, GF Flammarion, Paris, 1982.

### **ŒUVRES SUR HOBBS :**

- 1- ZARKA Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, QUADRIGE/PUF, 1995.
- 2- ZARKA Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes : condition de la politique*, vrin, Paris, 1987
- 3- POLIN Raymond, *politique et philosophie chez Hobbes*.
- 4- JAUME Lucien, *l'Etat représentatif moderne*, P.U.F., Paris, 1986.

### **OUVRAGES GENERAUX :**

- 1- FABRE Simone Goyard, *Philosophie politique XVIe-XXe siècle (Modernité et humanisme)*, P.U.F., Paris, 1987.
- 2- STRAUSS Leo, *La philosophie politique et l'histoire*, in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* P.U.F., Paris, 1992.
- 3- ARISTOTE, *La politique*, III, 9,1280b, 7-8.
- 4- TERREL Jean, « *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau* ».
- 5- POLIN Raymond, *Essai sur une philosophie du contrat social*, REVUE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES, 1995, n° 1.

- 6- SPINOZA Baruch, *Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francis, Gallimard, 1954.
- 7- MONTESQUIEU, *DE l'Esprit des lois*, Gallimard, 1995.
- 8- ROUSSEAU Jean Jacques, *Du contrat social*, les intégrales de philo, coll. Dirigée par Denis HUISMAN
- 9- VILLEY M. *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, nouvelle édition corrigée, Paris, Montchrestien, 1975.
- 10- WEBER M. *Le savant et le politique*
- 11- ENGELS, *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*
- 12- LOCKE J. *Second traité du gouvernement civil*
- 13- GROTIUS, *Droit de la guerre et de la paix*