

INTRODUCTION:

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES 

La chose publique constitue le champ d'investigation privilégié de la réflexion de Hobbes. Il a largement participé à l'émergence et à l'enrichissement de la culture de son temps. La lucidité avec laquelle il a su apporter des réponses aux questions socio-politiques anglaises permet de comprendre pourquoi son nom figure en bonne place dans le cercle des grands auteurs politiques inscrits au fronton de notre univers intellectuel. Mais qu'est-ce qui justifie son engagement politique ? Avant d'envisager quelques formulations à ce propos, il serait peut-être utile de faire un bref rappel historique des événements qui ont ponctué sa vie. Cette présentation aura pour objectif non pas de nous étendre de façon exhaustive sur la vie et l'œuvre du philosophe, mais seulement d'en indiquer quelques temps forts ayant largement contribué à faire de lui un penseur incontestable, voire l'initiateur de la science politique moderne.

Thomas Hobbes est né à Malmesbury, en Angleterre, en 1588. Après une naissance prématuée, souvent justifiée par la peur qui habitait sa mère en raison de l'Invincible Armada¹, Hobbes entra à l'école à l'âge de 4 ans. Son honnêteté intellectuelle lui permit d'apprendre très tôt le grec et le latin. Déjà à 14 ans, après avoir traduit le Médée² d'Euripide, il part pour l'Université d'Oxford. Après de brillantes études universitaires, il se met en 1608 au service de la famille royale Devonshire comme précepteur de William Cavendish, fils du Comte. Les voyages pédagogiques qu'il effectua en compagnie de son élève lui permirent de faire d'excellentes découvertes en science et en politique surtout. A Paris, il rencontrera le Père Marin Mersenne et Gassendi qui l'introduisirent dans le cercle des savants. A Florence, il fait la connaissance de Galilée. Avec ces hommes de science, Hobbes va s'initier à la méthode mécaniste, méthode qu'il va transposer dans le champ de la politique. Ainsi il prendra conscience de la caducité de la philosophie politique d'Aristote enseignée jusque-là dans les écoles.

En 1640, l'Angleterre traverse une crise du pouvoir. Cette crise qui s'explique par des querelles de nature théologique et politique, est marquée par de brûlants débats opposant le pouvoir royal au parlement. Il s'agit, pour la paix du royaume et la sûreté de la personne du roi, de penser les prérogatives et les droits du souverain ainsi que les devoirs du citoyen.

¹ Flotte de cent trente navires lancée par Philippe II d'Espagne contre l'Angleterre, en 1588, pour détrôner Elisabeth Ire. La tempête et les attaques anglaises transformèrent cette expédition en désastre. Voir Dictionnaire Universel, 3ème édition, Hachette, 1995.

² Le Médée d'Euripide appartient à la trilogie de 431 av. J.-C. (Médée, Philoctète, dictys) que complétait le drame satyrique des moissonneurs. L'action de la pièce est située à Corinthe. Sénèque s'en est inspiré, et a lui-même inspiré Corneille au XVIIe siècle. V. Encarta

L'ampleur des enjeux soulevés par la gestion du pouvoir au XVII^e siècle justifie l'engagement politique du philosophe. Que la souveraineté appartienne au roi, cela n'a rien d'étonnant pour les parlementaires, mais que le pouvoir et les droits des citoyens en général soient inséparables d'elle, c'est là où se trouvent l'équivoque et tout le problème auquel Hobbes s'est confronté et qu'il se propose de résoudre. Autrement dit, pour les parlementaires, il est clair que le pouvoir appartient au roi, mais les citoyens, eux aussi, possèdent des droits inaliénables. Ce qui signifie que le champ d'exercice du pouvoir royal a des limites. En effet, loin de submerger l'homme, il lui laisse une marge de manœuvre dans la jouissance de certains 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 dans ce débat, Hobbes 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, y compris leurs droits car son domaine d'applicabilité est illimité. Même l'interprétation des textes sacrés relève de la seule compétence du souverain. Ce qui, à première vue, est en parfait désaccord avec le précepte de Paul développé par l'Eglise romaine selon lequel *il n'est de pouvoir que de Dieu et toute autorité en procède*.

Ainsi dans la mesure où le pouvoir absolu du souverain que Hobbes veut fonder à travers une « construction » rationnelle de la société est largement tributaire de la mauvaise foi qu'il éprouve à l'égard de l'homme, se soulève alors un certain nombre d'interrogations sur les véritables causes du pessimisme hobbesien. Quels sont les éléments sur lesquels Hobbes s'appuie pour justifier sa réticence, voire son manque de confiance à l'endroit de la nature humaine, au point même de vouloir instaurer un pouvoir sans bornes ? Ces éléments seraient-ils suffisants pour légitimer l'institution d'un ordre politique absolu dès l'instant que nous savons que l'homme, par nature, possède des droits inaliénables qu'aucune autorité, quelle que soit sa puissance, ne saurait ignorer ?

La société chez Hobbes est née d'un contrat qui lie les hommes entre eux-mêmes et non à leur souverain. Ce dernier n'est pas partie contractante en ce qu'il est au-dessus des pactes instituant la République. De ce point de vue, ne serait-il pas urgent, voire nécessaire de repenser ou de redéfinir les termes du contrat, même si nous savons que celui-ci, une fois établi, selon Hobbes, ne peut être ni remanié ni résilié ? 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 directement mis en cause. Quelle sera la place de l'homme dans une société où il ne possède aucun pouvoir, quand bien même il est le principal artiste ou artisan dans l'édification de la société ?

Nous savons avec Hobbes, qu'il y a un avant et un après de la société. L'avant de la société renvoie à un état asocial, appelé état de nature. L'état de nature est un état où l'homme disposerait d'un droit de nature. Le droit de nature est la capacité qu'à chaque homme d'user de sa propre force en vue de sa propre conservation. Il est la liberté que la nature a donnée à chaque homme de se servir de tout ce qui est en son pouvoir pour se protéger. Ici l'homme est maître et juge des moyens nécessaires à sa propre survie. Dans l'état de nature, chacun vivait seul sans rapport permanent avec ses semblables. Personne n'avait besoin de l'autre pour exister car les hommes étaient égaux physiquement et mentalement, à part quelques différences insignifiantes qu'on pouvait à peine noter. La seule grande différence qui existait réellement entre les hommes et qui pouvait les disposer au conflit se situait au niveau des passions. Celles-ci sont ce qui amène certains à espérer plus qu'ils ne peuvent obtenir et, selon Hobbes, à « *jouir de préséance et d'autorité sur les autres* »³. Par orgueil et vanité, ils ne sont pas prêts à accepter cette égalité. Ainsi par des comparaisons, ils s'offensent et s'attaquent mutuellement. C'est la guerre de chacun contre chacun dont Hobbes parle dans presque toute son œuvre politique.

Mais l'homme de l'état de nature est un être raisonnable. C'est justement cette raison qui, grâce à la loi de nature dont elle est génératrice, va amener les hommes à comprendre qu'ils ne pouvaient plus demeurer dans un tel état au risque de perdre de la manière la plus ignoble ce qu'ils ont de plus important, à savoir la vie. Ainsi par peur d'une mort brutale et par désir des plaisirs d'une vie meilleure, les hommes, par un consentement libre et volontaire, vont se dépouiller de toutes leurs forces en les confiant à un autre (une personne, un conseil, une assemblée) dont la principale mission est de leur assurer la sécurité. L'Etat ou le Léviathan chez Hobbes vient de naître mais comme un absolutisme rationnel.

Cependant, si le passage de l'état de nature à l'état civil se traduit par la conversion de l'homme en citoyen, il importe de se demander si le citoyen subsume l'homme. Autrement dit, avec son nouveau statut de citoyen, l'homme perdrait-il entièrement ses caractères et

³ HOBBES Th., Eléments de la loi naturelle et politique, trad. D. WEBER, Librairie Générale Française, 2003, chap.XIV, para.3, p.177.

droits hérités de la nature et qui font de lui un homme, telles que les passions et la liberté qu'il a sur toutes choses ? Annihiler ces dispositions naturelles de l'homme, n'est-ce pas nier le dualisme qui caractérise la nature humaine ? On le sait, l'homme est à la fois bête et ange, c'est-à-dire corps et esprit. De ce point de vue donc, dans quel sens la réconciliation de l'homme d'avec le citoyen dans un Etat, aussi absolu soit-il, serait-elle possible ?

L'ensemble des interrogations soulevées à propos d'une branche du savoir ou d'une science et qui pourraient se révéler douteuses ou aléatoires est ce que nous entendons ici par problématique, conformément à la formulation que nous avons faite de notre sujet. L'Etat chez notre auteur relève du pouvoir d'artifice de l'homme et dans une large mesure de la capacité de ce dernier à se soustraire à l'animalité. L'absolutisme du pouvoir souverain prend sa source dans une appréciation négative de la nature humaine. Dans notre travail, il s'agira de poser la question du pouvoir dans une perspective purement hobbesienne, celle qui consiste à s'appuyer sur la réalité concrète, celle anglaise du XVII^e siècle pour apporter, selon un schéma mécaniste, une explication anthropologique et scientifique du politique, s'élaborant autour d'un axe purement juridique.

CHAPITRE PREMIER : GENESE DU CORPS POLITIQUE

Hobbes a élaboré sa doctrine politique à la suite de son second voyage à Paris (1634-1636) où il rencontra le Père Marin Mersenne et d'autres savants comme Gassendi. Cette rencontre fut d'une importance capitale car son contact avec ces hommes de science lui a permis de découvrir les secrets d'une science nouvelle, la mécanique. La science mécanique, définie comme l'étude des forces, des lois de l'équilibre et du mouvement ainsi que l'action des machines, est ce qui a insufflé à Hobbes la méthode lui ayant servi de base à la rédaction de son œuvre politique. La politique en question est considérée par Hobbes comme une science, c'est-à-dire une somme de connaissances assimilables parfaitement et qui s'impose à tous les esprits compétents avec la même rigueur et la même contrainte qu'un théorème de mathématique. De ce point de vue, elle doit se débarrasser de toute forme de mysticisme pour qu'elle puisse reposer 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 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.

C'est au lendemain de la guerre civile anglaise que le Léviathan fut publié. Cette période a vu la dissolution du Parlement et la défaite du camp royaliste par Cromwell. Au plan religieux, l'Angleterre est le théâtre d'une bataille de nature théologique et politique marquée par la remise en cause de plus en plus manifeste des églises et l'affirmation toute profane de la puissance civile, de l'Etat. Nous assistons dès lors à une inversion de la moralité qui consiste à s'identifier non pas par rapport à la religion mais à l'Etat. Autrement dit, avec Hobbes, le pouvoir politique descend du ciel sur la terre, c'est-à-dire que l'autorité politique repose désormais entre les mains des hommes et non d'une quelconque divinité. C'est dans ce contexte du renversement de la moralité ou de sa refondation qu'est écrit le Léviathan dont la tâche principale est de montrer aux hommes la voie à suivre pour retrouver le salut terrestre. Seulement le problème ici, c'est que même avec ce renversement de la moralité, aucune loi permettant d'établir la paix et la sécurité civiles n'est clairement définie. Ce qui permet de comprendre que les hommes, jusque là, sont dans l'état de nature. L'analyse de cet état nous amènera à saisir l'homme depuis sa condition première jusqu'à son entrée dans la société civile. Ainsi nous découvrirons avec Hobbes que le caractère fini de l'homme est la cause de son obéissance à la loi souveraine.

Section 1 : Le mythe de l'état de nature et du droit de nature

Au chapitre XIII du *Léviathan* Hobbes 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 »⁴. Ce propos de Hobbes montre qu'en l'absence d'un pouvoir commun, les hommes sont encore dans un état de nature où ils disposent 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 nécessaires 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»⁵. L'état de nature, en raison du droit de nature, est un état de guerre de tous contre tous.

Mais qu'est- ce qui explique cette situation ? 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 son appropriation. Ce qui, à première vue, amène à penser 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 immoderé de gloire et de puissance.

⁴ HOBBES Th., *Léviathan*, trad. G. MAIRET, Gallimard, 2000, Chap. XIII, P.224.

⁵ HOBBES Th., op.cit. Chap. XIV, P.229.

De cette défiance réciproque et générale, nait une méfiance, expression de la peur de se voir surprendre par son ennemi. Chaque homme, mesurant le danger qui pèse sur ses épaules, utilise tous les moyens nécessaires pour se conserver. Dans cette situation, la préservation de la vie amène chacun à être en perpétuel éveil et ce, jusqu'à la disparition totale de la menace.

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* »⁶.

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. Ce qui implique la nécessité de maintenir l'ennemi dominé en vie, car, sans lui, notre victoire serait sans gloire. En effet, comme chez Hegel dans sa célèbre figure de la *dialectique du maître et de l'esclave*, c'est le regard craintif et soumis de l'esclave qui rappelle au maître sa qualité de maître. Abondant dans le même sens que Hobbes, Yves Charles Zarka parlant de la gloire et de ses caractéristiques déclare que « *La gloire est une passion réflexive, c'est une spécification de la joie dans le rapport à autrui. Elle consiste dans cette exultation de l'esprit que provoque l'image de notre puissance. La gloire est donc le plaisir de la puissance. [...] la gloire ne peut être partagée par tous les hommes. La gloire de l'un a nécessairement pour corrélat le chagrin de l'autre. Mais, en même temps, la gloire exige pour être réelle que notre puissance soit reconnue par les autres, sans quoi elle ne serait que vaine gloire* »⁷.

Dans l'œuvre de Hobbes, nous pouvons saisir trois niveaux d'analyse du problème de la guerre de chacun contre chacun. Le premier niveau d'analyse de ce problème se donne à voir dans les relations heurtées qu'entretiennent les individus au niveau de l'état de nature à cause du droit illimité que chacun a sur les choses et les êtres. Ce droit entraîne nécessairement une

⁶ HOBBES Th., Leviathan, op.cit. XIII, 3, p.222.

⁷ ZARKA Y. Ch., Hobbes et la pensée politique moderne, P.U.F., 1995, p.141.

situation conflictuelle permanente. Notons que la guerre chez Hobbes s'inscrit dans la durée. Elle est un état permanent d'affrontement physique ou verbal, et non une simple lutte temporaire.

Les deux autres niveaux de la guerre sont le désir de puissance et l'égalité naturelle entre les hommes. Le désir de puissance trouve sa justification dans le droit naturel qui est la possibilité qu'a chaque homme d'utiliser tous les moyens qu'il juge raisonnables pour la sauvegarde de sa vie. Quant à l'égalité, elle n'est pas de fait mais de droit. Ce qui signifie que chaque homme a la liberté de s'approprier tout ce qui le tente et qu'il espère obtenir quelque soit la manière.

Aux trois premières causes de la violence entre les hommes, nous pouvons ajouter une quatrième. Il s'agit de l'usage de la parole. En effet, dans la mesure où la guerre ne s'effectue pas seulement dans des rapports de forces physiques effectives, mais aussi psychologiques, la parole devient dès lors une arme incontournable dans tout rapport humain. Elle est un instrument efficace de lutte dont la bonne utilisation permet à qui la maîtrise de transformer son opinion en vérité. Un bon orateur peut, par la puissance du verbe, convaincre, persuader et amener ses interlocuteurs à adhérer à ses positions. C'est dans ce sens que, comparant l'homme à l'animal, Hobbes montre que le langage, faculté spécifiquement humaine, est une source de dispute entre les hommes. En effet, chacun se prenant pour le plus sage de tous, se croit apte plus que les autres à délibérer. Ce qui est tout à fait le contraire chez les animaux. Car : « *ces créatures, bien qu'elles aient quelques usages de la voix pour faire connaître les unes aux autres leurs désirs et leurs affections, sont pourtant privées de cet art des mots grâce auquel certains humains peuvent présenter aux autres ce qu'est le bien sous l'apparence du mal et le mal sous l'apparence du bien et grâce auquel ils augmentent ou diminuent la grandeur apparente du bien, suscitent le mécontentement et trouble leur paix à leur guise.* »⁸

On peut, pour clore la liste des causes disposant les hommes à la guerre, ajouter deux autres : la capacité qu'ils ont, contrairement aux êtres dépourvus de raison, à distinguer le préjudice du dommage, et le caractère artificiel de leur union, ce qui signifie que l'intervention de la raison a toujours été perçue comme le moment de distinction et de différenciation de l'homme d'avec les autres créatures. En effet, si l'absence de pensée chez l'animal explique son incapacité à reconnaître un tort, l'homme, parce qu'il est un être conscient, utilise sa raison

⁸ HOBBES Th., Leviathan, op.cit. Chap. XVII, p.286.

pour identifier le bien du mal. Les hommes sont naturellement égaux à l'état de nature. Avec cette égalité, se développe une confiance de soi. C'est cette confiance, ajoutée à l'espoir de prendre le dessus sur son prochain, qui amène chaque homme à attaquer les autres dans le but de satisfaire ses désirs. Autrement dit, chaque homme, animé d'un sentiment d'invincibilité, n'hésite pas à se mesurer aux autres. Cette situation entraîne une rivalité et une méfiance entre les hommes. La conséquence logique qui en découle nécessairement, c'est que la guerre est inévitable. Les *Elements of law* résument ainsi la situation : « *Plus encore : puisque les hommes, par passion naturelle, s'offensent les uns les autres de diverses façons, chaque homme pensant du bien de lui-même et haïssant de voir qu'il en est aussi ainsi chez les autres, ils doivent absolument se provoquer les uns les autres par des mots ou par d'autres signes de mépris et de haine qui sont attachés à toute comparaison, jusqu'à devoir, à la fin, déterminer la prééminence par les forces du corps* »⁹.

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 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 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 le moyens et de faire toute action qui est nécessaire pour la préservation de son corps »¹⁰.

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

⁹ HOBBES Th., Eléments de la loi naturelle et politique, op.cit. p. 177.

¹⁰ HOBBES Th., op.cit. p. 179.

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 une 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 est dans l'ordre naturel des choses universellement voulues par 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 que les hommes ont reçue de la nature. Au sens mécaniste, la liberté se définit en rapport avec un corps qui n'est pas entravé dans son mouvement naturel. Cette conception de la liberté en tant que droit naturel de l'homme est un indice fondamental de l'esprit de la philosophie hobbesienne.

Le droit de nature en question a un fondement anthropologique dont l'unique source est la constitution naturelle des hommes. La nature humaine est, selon Hobbes, une réalité concrète et non une entité abstraite. Elle ne peut être saisie qu'à travers l'expérience. Cette nature humaine est agressive même si cela peut paraître étonnant. Cet étonnement se comprend aisément en ce sens que c'est seulement l'état social qui est directement observable alors que l'état de nature apparaît primitivement comme une fiction, une hypothèse méthodologique. Même si l'état de nature n'a jamais été historiquement constaté, il n'en demeure pas moins qu'il tire sa valeur de l'expérience puisque Hobbes a voulu montré ce que serait la situation des hommes s'ils vivaient en dehors de tout cadre social, de toute autorité civile comme ce fut le cas en Angleterre avec l'éclatement de la guerre de 1640. Mais sur quoi Hobbes s'est-il fondé pour affirmer le caractère antisocial de l'homme alors que partout nous observons de façon évidente sa sociabilité ? Pour répondre à cette question, nous pouvons, avec Hobbes, faire appel à deux arguments principaux. Le premier argument consiste à déduire une conséquence à partir d'une proposition donnée. En effet, l'état de nature n'étant nulle part observable, il s'agit de le reconstituer à partir de la pensée en formant une conception

purement abstraite. Le point de départ de son raisonnement est une certaine conception de la nature humaine : les passions inhérentes à l'homme et qui le prédisposent au conflit.

L'état de nature chez Hobbes, aussi bien que chez Rousseau, est une hypothèse logique définie négativement par rapport à la société humaine. Mais ce premier argument est fragile, parce que fondé sur une pure spéculation. Il faut donc proposer un second, plus convainquant, basé cette fois-ci sur une donnée empirique, c'est-à-dire l'expérience ou l'observation concrète des faits et événements de tous les jours. Or ce que l'expérience montre, ce sont des hommes qui se méfient les uns des autres, malgré l'existence de lois et d'institutions chargées de réguler les relations humaines, ce qui montre que les hommes eux-mêmes sont persuadés du caractère pernicieux de leur nature. En guise d'illustration, Hobbes donne l'exemple d'un voyageur qui, cherchant à être bien accompagné, se munit d'un arsenal impressionnant, ou ferme ses coffres à clé, de peur qu'il ne soit volé par ses employés ou par ses propres fils. Ce second argument permet de comprendre la prudence dont chacun fait montre à l'égard non seulement de ses concitoyens qu'il ne connaît pas mais même à l'endroit de ceux qui lui sont proches. Le lecteur de Hobbes peut ne pas être convaincu par ce raisonnement, mais il suffit juste d'observer les actes posés autour de lui pour qu'il se convainque du caractère agressif de la nature humaine.

Précisons cependant que Hobbes n'a jamais affirmé expressément que les hommes étaient naturellement mauvais. Pour lui, ils sont agressifs et ont une certaine prédisposition naturelle à la discorde, à la querelle, ce qui ne signifie pas la même chose. En effet, si la nature humaine est pernicieuse, ce n'est pas par rapport à elle-même mais c'est par rapport à l'état civil et aux lois qui le caractérisent. Or à l'état de nature, ces lois, y compris la morale, n'existaient pas encore. Ce qui existait dans cet état ce sont des lois définies au sens de force physique auxquelles les hommes sont obligés d'obéir. Ainsi, parlant de la guerre et de la paix, Hobbes note : «*En effet, la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cette espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue. [...] tout autre temps est paix*».¹¹ 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 pour un état de tranquillité ? Autrement dit qu'est-ce qui, dans la nature humaine peut bien justifier le besoin de changer d'état ? On le sait, dans l'état de société, l'homme va perdre sa liberté naturelle pour une liberté civile qui,

¹¹ Léviathan, trad. G. MAIRET, PP. 224-225.

elle, sera régie par la loi civile. Cette loi, parce qu'elle est contraignante, imposera à l'homme de se conduire non plus selon sa propre volonté, mais conformément aux dispositions et exigences sociales. Ce qui signifie une perte de la liberté naturelle.

Section 2 : De la loi de nature et des prémices de la paix

Les lois sont nombreuses et diverses. Pour les distinguer, il suffit d'identifier leur origine, c'est-à-dire la source d'émission de chacune d'entre elles. Pour Hobbes, « De la différence quant aux auteurs et aux législateurs vient la division de la loi en loi divine, loi naturelle et loi civile »¹². Les lois naturelles et celles divines se distinguent des lois civiles qui, elles, sont le produit de l'art humain qui imite Dieu dans sa création. En effet, si les lois naturelles sont immuables, c'est-à-dire ne changent pas parce qu'êtant naturellement inscrites dans l'esprit humain, il n'en est pas de même des lois civiles. Celles-ci se transforment en fonction des aspirations et des intérêts des hommes. Distinguant les lois naturelles des lois civiles, Zarka énonce que « *D'un coté, la puissance irrésistible et éternelle de Dieu fonde l'immuabilité et l'universalité des lois de nature. De l'autre, la volonté artificielle du souverain, comme pouvoir de faire et de casser la loi, assure à la fois l'existence des lois civiles et la possibilité de leur changement. La différence entre loi naturelle et civile procède en ce sens, de la différence entre la volonté du Dieu éternel et la volonté du dieu mortel* »¹³.

Telle que traitée par Hobbes, la loi de nature requiert deux principes essentiels : éthique et théologique. Dans presque toute l'œuvre du penseur, la loi naturelle 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 la précision apportée par Zarka à ce propos : « *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* »¹⁴.

¹²HOBBS Th., Eléments de la loi naturelle et politique, op.cit. II, chap. X, 6, p.339.

¹³ZARKA Y. Ch., Hobbes et la pensée politique moderne, op.cit. p.149.

¹⁴ZARKA Y. Ch., Hobbes et la pensée politique moderne, op.cit. p.151.

Quand nous examinons le rapport que la loi naturelle entretient avec le droit naturel, nous nous rendons compte que la situation infernale dans laquelle se trouvent les hommes de l'état de nature présente des contradictions qui, du point de vue de la raison, sont surmontables. Dans le *Léviathan*, Hobbes oppose la loi qui détermine et lie, donc qui oblige au droit qui est la liberté de faire une chose ou de ne pas la faire. La loi véhicule un pouvoir susceptible d'imposer obéissance et respect. 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. La loi naturelle dispose l'homme à s'incliner vers la paix par l'amour et le bonheur dont elle est la voie royale. Pour mieux distinguer la loi de nature du droit naturel, lisons ce propos de Hobbes : « *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 constraint dans un sens ou 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*

¹⁵.

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 désigner le juste et l'injuste. 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 dans 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 sur 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 raison, donc à la loi naturelle.

Par la notion de raison, Hobbes n'entend pas une faculté infallible révélatrice du vrai et du faux, du juste ou de l'injuste en soi dont il ne reconnaît d'ailleurs pas l'existence. Pour lui, la raison c'est d'abord un enchaînement nécessaire des pensées, c'est ensuite un calcul téléologique, c'est-à-dire une démarche qui consiste à établir des rapports nécessaires entre les fins qu'on se propose et les moyens qui nous permettent de les atteindre. Or ce que l'homme vise, c'est son bien propre, c'est la conservation de sa propre nature. Si l'homme est parvenu

¹⁵ HOBBES Th., op.cit. P.230-231.

à atteindre ce bien qui est pour lui un désir fondamental, c'est surtout grâce à la raison et au mécanisme des passions qui l'habitent naturellement. En résumé, notons que la loi naturelle ou loi de notre nature n'est rien d'autre que notre raison. Elle permet l'accomplissement et la conservation de notre nature selon les règles formelles du calcul.

Hobbes reconnaît à la loi de nature une certaine éternité. Il s'agit de sa capacité à entretenir des rapports éternellement constants et nécessaires avec les moyens qui lui permettraient d'accéder à la finalité qu'elle s'est définie dès le départ. Ces moyens sont justes parce qu'ils sont rationnels. De ce fait, s'il y avait un contrevenant à la loi, celui-ci serait dans l'erreur, parce que son acte s'opposerait aux prescriptions de la raison. La loi de nature n'est pas une obligation au sens étymologique 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 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 rende l'application dangereuse.

L'obligation née des lois de nature a, selon Hobbes, deux sources. La première est directement liée à la nécessité naturelle : ce qui amène l'homme à ne vouloir que ce qui bien pour lui-même. La nécessité dont il s'agit ici est de fait, en ce qu'elle est l'expression d'un désir purement animal. La seconde source de l'obligation redouble la première ; c'est la nécessité rationnelle inhérente au calcul téléologique qui reprend les désirs et les passions pour les amener rationnellement à leurs fins. En effet, la première et fondamentale loi de nature enseigne, dans le *Léviathan*, à l'homme de rechercher la paix aussi longtemps qu'il a espoir de l'obtenir et de recourir aux moyens de la guerre quand la paix ne peut être atteinte. Il s'agit là d'une véritable stratégie de survie dans un espace où les hommes sont incapables d'établir entre eux la paix par convention ou par contrat. 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 civil.

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 cette état misérable pour enfin jouir d'une paix durable et sauvegarder leur vie conformément à la condition établie par Le citoyen ou les fondements

de la politique : « 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 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 »¹⁶. Ainsi c'est par nécessité naturelle que les hommes ont choisi d'unir leurs forces pour assurer leur défense commune. Nous voyons alors qu'ils ne sont pas prêts à intégrer tranquillement la société. Aristote aurait donc tort de considérer l'homme comme un être naturellement politique. S'il a intégré la société, c'est par pur intérêt. C'est qu'il a besoin d'être protégé par la collectivité.

¹⁶ HOBBES Th., Le citoyen ou les fondements de la politique, op.cit.p. 143-144.

Chapitre 2 :

Les fondements de l'autorité politique et de l'Etat

La grande révolution intellectuelle opérée par Hobbes consiste à trouver un fondement à la science politique, donc à l'Etat. Ce fondement se situe non dans une quelconque cosmologie ou théologie mais bien dans la seule anthropologie. Il s'agit, selon un schéma mécaniste, de saisir concrètement ce qui, dans la nature humaine, rend les hommes propres à la vie sociale, et en même temps les dispose à la sédition.

Après avoir constaté les dégâts occasionnés par la guerre civile anglaise provoquée par le manque de sagesse des hommes, Hobbes indique dores et déjà que la tâche incombe au philosophe de redéfinir la chose publique, ce qui revient à élaborer rationnellement les fondements de l'Etat afin de permettre aux hommes de s'y retrouver et d'y trouver leur compte. En effet, si la philosophie doit avoir un sens pour l'homme, elle doit pouvoir lui offrir un cadre social et juridique serein dans lequel il pourra pleinement s'épanouir et connaître le bonheur. Ce que Hobbes veut monter ici, c'est l'utilité pratique de la philosophie. Le discours philosophique doit avoir un rapport avec la vie sociale, avec le vécu quotidien de l'homme. La philosophie, selon Hobbes, doit pouvoir élaborer des mécanismes théoriques dont la bonne application permettrait aux hommes de vivre heureux. C'est dans ce sens qu'il critique toute philosophie éloignée de la pratique humaine, c'est-à-dire qui ne prend pas en charge, de façon concrète, la question des rapports entre gouvernants et gouvernés à l'intérieur d'un Etat. Dans le Léviathan, il écrit : « *ni Platon ni aucun autre philosophe jusqu'à présent, n'ont mis en ordre et prouver de manière adéquate ou probable tous les théorèmes de la philosophie morale grâce auxquels les humains peuvent apprendre à la fois à gouverner et à obéir* ».¹⁷ Ainsi on peut dire que philosopher chez Hobbes, c'est penser mieux pour vivre mieux.

Toute la philosophie politique de Hobbes tourne autour de la question du meilleur gouvernement possible, capable de faire régner l'ordre qui est un préalable à la paix civile. C'est justement la recherche de la paix qui explique l'élaboration de schémas théoriques dont la mise en œuvre permettrait aux hommes de vivre en parfaite harmonie. En philosophant « *more geometrico* », c'est-à-dire à la manière des géomètres, Hobbes est convaincu que sans la connaissance des causes on ne saurait connaître les effets d'une chose. Il y a donc là une stricte relation de cause à effet entre les caractéristiques naturelles de l'homme et la nature du pouvoir politique. Déjà dans les Elements de la loi naturelle et politique, Hobbes ne disait-il pas que la connaissance des lois naturelles et politiques passait inévitablement par une

¹⁷HOBBES Th., op. cit. chap. 31, P.536.

maîtrise de la nature humaine ? Au chapitre premier de ce livre il écrit : « *L'explication vraie et claire des éléments des lois naturelles et politiques, qui est ma visée présente, dépend de la connaissance de ce qu'est la nature humaine* »¹⁸. Voilà pourquoi il cherchera avant tout à connaître la source de l'obéissance civile ou, pour être précis, ce qui dispose les hommes à mener une vie en commun. Autrement dit, pourquoi la société ? Qu'est-ce qui justifie le besoin de vivre sous la tutelle d'un Etat ? Quelles sont les raisons qui peuvent bien expliquer la désagrégation du tissu social ? La réponse à ces questions ne se trouve pas, selon Hobbes, dans une cosmologie ou théologie, mais se situe dans la seule anthropologie.

¹⁸ HOBBES Th., *Eléments de la loi naturelle et politique*, op.cit. I, chap.1.p.80.

Section 1 : Du contrat social

L'homme, on le sait, est naturellement habité par deux tendances : tendance à se replier sur soi-même, et tendance à s'ouvrir aux autres. En effet, lorsqu'il se renferme sur lui-même, c'est par égoïsme et par pur souci de conservation de soi. De ce fait, il considère l'autre comme un handicap à sa propre réalisation. Mais au même moment, se rend compte qu'il n'est rien, que sa vie n'aurait aucun sens sans ses semblables. Du coup, la société devient une nécessité pour lui, parce que c'est seulement à l'intérieur d'un cadre social qu'il peut entrer en coopération avec ses pairs et, par la même occasion, réaliser une activité humainement consciente. L'analyse anthropologique des causes internes à la naissance et à la disparition des sociétés, ajoutée à l'idée de contrat social, permet de voir toute l'originalité de Hobbes par rapport à certains penseurs parmi lesquels, Machiavel. Cette particularité du philosophe est soulignée par Yves Charles Zarka qui soutient que « *L'un des tournants majeurs que Hobbes accomplit dans le domaine de la philosophie politique ou civile consiste à donner à celle-ci un statut démonstratif en découvrant les principes non dans l'histoire, mais dans la nature humaine* »¹⁹.

A une nature envieuse, orgueilleuse et méfiante de l'homme, doit répondre un pouvoir politique fort, capable d'imposer l'ordre social et la paix, a déclaré Hobbes. Machiavel dans le *Prince* avait, avant Hobbes, affirmé la même chose. En supposant les hommes méchants, il soutient qu'ils ne sont guidés que par deux passions : l'ambition et le goût de la nouveauté, donc du changement. Pour une telle remarque, la politique cesse d'être le lieu des bons sentiments pour devenir un rapport de forces. Le prince est un homme puissant qui dirige la cité par l'armée et la police, c'est-à-dire par la force et la crainte que celles-ci inspirent. Toutefois, le rapprochement entre Hobbes et Machiavel a une valeur limitée en ce que ce dernier s'oppose à l'idée de contrat. Pour lui, le pouvoir politique est originellement fondé sur la force et non sur un pacte, c'est-à-dire un accord entre les citoyens qui se sont librement et unanimement donné un souverain. La démarche de Machiavel est purement descriptive. Elle est réaliste en ce qu'elle exclut toute référence à l'état de nature théorisé par Hobbes. Pour sa part, Hobbes rend justice au réalisme machiavélien, mais refuse de substituer les vertus

¹⁹ ZARKA Y. Ch., Hobbes et la pensée politique moderne, op.cit.p.47-48.

morales par des vertus politiques. Il conserve l'idée de loi naturelle, mais sans la définir par rapport à la fin ou par la perfectibilité de l'homme. Cependant, il partage avec Machiavel ce refus de la philosophie politique classique qui fait de la société une réalité naturelle. La loi naturelle, pour Hobbes, doit se déduire du comportement de fait de l'homme, de son mobile le plus puissant qui n'est rien d'autre que la passion. Or la passion la plus forte de l'homme est la peur de la mort, ou le désir de sa propre conservation, ce qui montre que la préservation de la vie passe inévitablement par l'établissement d'un contrat.

Le contrat désigne le moment à partir duquel les hommes, guidés par l'instinct de conservation, renonce à la vie misérable et périlleuse de l'état de nature pour instaurer un état civil. Mais comment s'est opéré ce changement de situation ? En effet, tout est parti du droit que chacun possédait naturellement sur toutes choses. Ce droit étant celui de chacun et de tous à la fois, constitue une contradiction car il n'appartient finalement à personne. Ainsi nous comprenons parfaitement que la guerre était inévitable, parce que jusque là, il n'existe aucun puissance qui put freiner la force de l'individu. Dès lors, chacun devient un ennemi pour l'autre, une proie à dévorer. C'est dans ce sens précisément que Hobbes, parlant de l'homme de l'état de nature, le qualifie de loup pour l'homme, dont la transcription latine est *homo homini lupus*.

Mais les hommes de l'état de nature sont, selon Hobbes, des êtres rationnels. C'est justement ce calcul qui, comme une balance pesant le pour et le contre, va les amener à comprendre qu'ils ne pouvaient plus demeurer dans un tel état au risque même de mourir. C'est ainsi que par un consentement libre et volontaire, les hommes vont se dépouiller de leur droit naturel pour le confier à un tiers connu sous le nom de souverain. Ce dernier, en vertu du droit qu'il a reçu, doit pouvoir s'en servir pour gérer, au mieux, mettre fin au conflit interindividuel. Dans le Léviathan, Hobbes trouve dans les passions une raison supplémentaire au dépouillement volontaire du droit de nature. Il s'agit de la crainte d'une mort brutale et le désir d'une vie heureuse. Pour le philosophe : « *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* »²⁰.

La préservation de la paix et la garantie de la sécurité publique sont ce pourquoi les hommes ont contracté. Le contrat est donc la solution apportée au problème de la guerre de chacun contre chacun à laquelle les individus se livraient à l'état de nature. Il est la transmission

²⁰ HOBBES Th., Léviathan, op.cit.XIII,p.228.

mutuelle du droit que chaque homme détient naturellement sur les choses et les êtres. Il s'agit pour chacun de céder le passage à l'autre, de lui libérer de l'espace dans la jouissance de ses désirs et, ce, réciproquement. Mais lorsque chacun manifeste sa volonté de ne pas s'interposer dans la satisfaction des désirs de l'autre, il ne lui donne rien de plus qui puisse le rassurer de sa bonne foi. En effet, il lui promet seulement de s'ôter de son chemin. Or, comme on le sait, la simple promesse ne suffit pas au respect du contrat. Il faut donc trouver une garantie pour assurer l'effectivité de la transmission mutuelle du droit. Autrement dit, il faut quelque chose ou quelqu'un qui puisse contraindre tous à respecter la promesse d'abandon réciproque du droit que les hommes se sont faite, car sans cette garantie, le contrat serait nul et non avenu et les hommes retourneraient à leur situation initiale. Tel est le problème auquel Hobbes se trouve confronté et qu'il se doit de résoudre.

La nécessité de trouver une garantie qui permettrait aux hommes d'assurer de façon pérenne et réciproque la paix explique l'acuité du problème. C'est parce Hobbes a eu à cœur de résoudre ce problème qu'il le mentionne dans ses trois principales œuvres politiques. Vérifions cette idée dans les Eléments de la loi naturelle et politique. Dans cette œuvre, nous pouvons lire : « *(...) tant qu'il 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 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* »²¹. Le citoyen et les fondements de la politique 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 la nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrons avoir cette garantie* »²². On peut épouser 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* »²³.

En tout état de cause, il s'agit de chercher à comprendre les fondements de l'édifice politique et de l'Etat. C'est pourquoi Hobbes propose d'imaginer la société dissoute même s'il n'en est rien. Il s'agit de reconsiderer les choses dès leur départ en examinant la nature particulière de chaque élément qui compose la société. L'objectif de cette démarche repose sur la nécessité de comprendre les motifs qui poussent les hommes à la vie sociale, et en même temps, les poussent à la discorde, à la désunion et à la rébellion. Il s'agit là d'une exigence posée par

²¹ HOBBES Th., op.cit. XIX, 1, p.218.

²² HOBBES Th., op. cit. V, 3, p.140.

²³ HOBBES Th., op. cit. XVII, p. 282.

Hobbes dans 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 dans la recherche du droit de l'Etat, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quelle est la naturelle des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république »²⁴.

Nier l'existence de la société, c'est affirmer une vie humaine en dehors de tout cadre social et juridique. 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 la compose, c'est-à-dire l'homme. Cette approche anthropologique est d'autant plus nécessaire qu'elle permet de voir ce que serait la condition naturelle de l'humanité si la société était dissoute. Mais est-il possible d'envisager l'existence humaine en dehors de la société ? Cette question sera diversement répondue. Selon Aristote dans sa *Politique*, hors de la société, l'homme ne peut pas réaliser ses qualités humaines. D'ailleurs, la société en question est consubstantielle à l'existence humaine. Cela veut dire qu'on ne peut pas parler de société sans hommes ni d'homme en dehors de la société. Pour Aristote, un homme qui vit seul, sans aucun contact avec ses semblables, est soit une bête soit, un dieu. Cette idée aristotélicienne de l'essence politique de l'homme sera rejetée par Hobbes. Pour le philosophe anglais, la société est née d'un contrat passé entre les hommes eux-mêmes qui ont décidé de mettre en commun leur force sous la direction d'un Etat dont la mission principale est de préserver la sécurité et la paix publiques. Si les hommes, avec Hobbes, sont des animaux égoïstes qui intègrent la société non pas de façon naturelle mais par pur intérêt, alors il faut qu'il y ait obligatoirement une garantie capable d'assurer la validité du contrat, c'est-à-dire le transfert mutuel du droit naturel de chaque homme au souverain.

²⁴ HOBBES Th., *De cive*, op.cit. Préface, p.71.

Section 2 : Du problème autour du transfert de droit et de la convention sociale sans représentation

Le danger auquel les hommes sont confrontés à l'état de nature va les amener à prendre conscience de la nécessité de changer leur mode de vie, au risque même de périr. S'ils en sont arrivés là, c'est en grande partie grâce à la loi de nature fondamentale qui prône la recherche de la paix par le renoncement à ce qui pourrait porter préjudice à leur vie. Ainsi la loi naturelle ne peut être appréhendée que dans le cadre d'un consensus obtenu universellement. Il faut donc que l'accord s'inscrive dans une logique synallagmatique, c'est-à-dire que les hommes orientent réciprocement 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 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 de sortir de cet état misérable qui, comme on le sait, n'offre à l'individu aucun statut nouveau. Elle ne lui donne 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 évolution, 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 pairs en feront autant. Ce qui ne fait que refroidir les relations entre les hommes. 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 d'un droit, c'est l'absence d'une structure juridique, c'est-à-dire une instance législative 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 diktat est loin d'être un commandement doté d'une autorité extérieure, capable de contraindre l'individu à respecter l'accord.

L'observance individuelle de la loi 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 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 à l'état de nature. Chacun est animé par un sentiment de méfiance envers son prochain. 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. Il faut donc qu'ils s'engagent dans la recherche de la paix, conformément à la recommandation de la loi naturelle. Comme le signifie Hobbes : « *Un précepte de la loi naturelle 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 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* »²⁵.

En effet, 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 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* »²⁶. 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 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

²⁵ HOBBES Th., *Eléments de la loi naturelle et politique*, op.cit., P.184.

²⁶ HOBBES Th., *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op.cit. section 2, chap.5, para.7, p.144.

définitivement. C'est convenir volontairement de renoncer, au bénéfice d'un autre, à toute chose ou toute action sur 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 note : « *Lorsqu'un homme se dépouille et met hors de soi son droit, 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* »²⁷.

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'entièvre 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'agisse 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, deviendra injuste ou commettra un tort et ce, en raison du droit déjà transmis.

Le transfert de droit, on l'a dit, est une obligation de non résistance. Contrairement au désaisissement où l'individu abandonne et perd de facto son droit, ici, il y a quelque chose qui est attendu en retour. On le sait, la convention qui fait passer de la multitude caractéristique de l'état de nature à l'unité du Commonwealth 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

²⁷ HOBBES Th., Eléments de la loi naturelle et politique, op.cit., chap. XV, PP. 184-185.

porter atteinte au droit naturel de l'autre, c'est-à-dire lui céder le droit de jouir autant que possible des bienfaits de la vie, au moins jusqu'à un certain degré. 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 d'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 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 désaisissement 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 permet 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.

La théorie de la convention sociale que Hobbes met en exergue dans les *Eléments de la loi naturelle et politique* et dans le *De Cive* et qui fait 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 force des particuliers en puissance du souverain* »²⁸. Nous voyons donc 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 sociale puissent régner définitivement. Mais comment s'y prendre dès l'instant que nous savons que le droit naturel, la loi naturelle et le simple consensus sont incapables à faire disparaître cet état de guerre ?

²⁸ POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Hobbes*, vrin, 1953. P.229.

Section 3 : La « persona civilis », pivot de l'institution étatique

Dans nos analyses précédentes, nous avons dit que c'est l'individualisme extrême qui a occasionné le contrat social qui, à son tour, va produire la représentation. La représentation est une instance mise en place par les hommes, et dont toute la dignité consiste à penser et à agir en leur nom. En effet, puisque chez Hobbes le pouvoir est entre les mains d'un seul homme, celui-ci, en vertu des forces qu'il a reçues des hommes à la suite du transfert de droit, doit être suffisamment outillé (physiquement et mentalement) pour les représenter tout le temps et en tout lieu. 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 séditieuse 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 connu l'Angleterre des XVI^e et XVII^e siècle. Si en effet le Parlement s'était soustrait au partage du pouvoir avec le roi, la guerre civile n'aurait jamais éclatée. C'est précisément cette idée de la cogestion ou de la division du pouvoir que Hobbes va combattre en la qualifiant de pernicieuse, de réfractaire, de fauteur de trouble et d'instabilité politique. Pour les besoins de la paix, il est impératif de mettre fin à la guerre pour que la vie en société devienne possible.

Mais la société en question est-elle l'écart possible d'avec l'ordre naturel ou la superposition d'un autre ordre et de l'ordre naturel ? Par rapport à cette question, l'introduction du Léviathan se veut ferme : « *La nature qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel* »²⁹. Ce propos de Hobbes montre de façon claire que la représentation est un autre ordre superposé à l'ordre naturel. Comme problématique philosophique fondamentale, la représentation ne peut se concevoir que dans le cadre de l'artificialité de la cité, et d'une manière générale dans le pouvoir qu'a l'homme de se soustraire à l'animalité. En effet, les hommes ont imité 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

²⁹ HOBBES Th., Léviathan, op.cit.p.63.

consensuelle, l'ont produit volontairement. De ce point de vue, l'obéissance à cet être doit aussi être volontaire et libre. Du fait que l'homme est l'artisan de la cité, Hobbes demande à appréhender dans le *Léviathan* l'élaboration de l'armature juridique d'un nouvel édifice politique avec la représentation politique.

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 était le cas, est-ce à dire que ce sont les hommes, réunis en corps politique, le peuple, qui détiennent la souveraineté ? Au cas contraire, comment les hommes, par la mécanique contractuelle, peuvent-ils 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-même et pour lui-même ? Le *Léviathan* (1652), contrairement aux deux ouvrages antérieurs du penseur que sont les Eléments de la loi naturelle et politique (1640) et Le citoyen ou les fondements de la politique (1642), exclut de facto cette idée de la souveraineté populaire. Le Peuple, chez Hobbes, 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 de la république, 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.

Si, dans ses deux premières œuvres politiques, Hobbes a éprouvé de réelles difficultés à asseoir sa théorie de la convention sociale et de l'Etat, c'est justement parce que le concept juridique de *persona civilis* n'était pas encore élucidé. En lisant l'introduction *Du Citoyen* qui porte sa signature, Simone Goyard Fabre fait remarquer que ce concept de *persona civilis* s'est présenté comme une simple vue de l'esprit, donc une intuition. Pour elle, il y avait une imprécision dans la manière dont il a été employé. Hobbes lui-même, dans cette œuvre procède par pure analogie dans l'utilisation des 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 »*³⁰. En effet, 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, 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 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 un espace 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 ? Hobbes dans 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* »³¹. 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 rejoignent 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*

³⁰ HOBBES Th., op.cit., p.144.

³¹ HOBBES Th.,op.cit. P.270-271.

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 »³².

La personne artificielle, pour sa part, est celle qui agit en lieu et place d'une autre. Elle est son représentant. En nous basant sur l'étymologie latine du mot « persona », nous voyons que celui-ci signifie masque, déguisement, visage ou comme le dit Hobbes lui-même : « *l'apparence extérieur d'un homme imité sur la scène* »³³. 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 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'acteur. 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 la représentation est pour Hobbes 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 le souverain, 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* »³⁴.

En somme, la limitation des désirs illimités de l'homme, source de tous les troubles sociaux, était le problème politique auquel le philosophe anglais s'était confronté et qu'il s'est proposé de résoudre. S'il a éprouvé de sérieuses difficultés à asseoir sa thèse du contrat social, solution apportée au problème politique, c'est parce que dans les *Eléments de la loi naturelle*

³² HOBBES Th., op. cit., p.271.

³³ HOBBES Th. op.cit., p.271.

³⁴ JAUME Lucien, L'Etat représentatif moderne, PUF, Paris, 1986, p.88.

et politique aussi bien que dans le *Du Citoyen*, la notion de représentation est absente. En plus, le concept juridique de « *persona civilis* » y est non opératoire. C'est justement cela qui amène Hobbes, dans le *Léviathan*, à reconstruire sa théorie de la convention sociale et de 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.

CHAPITRE 3 : L'ABSOLUTISME DU POUVOIR ET SES CONSEQUENCES

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* »³⁵.

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 aucun 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* »³⁶. 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* »³⁷.

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 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 bornes. 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. Les attributions du souverain hobbesien sont énormes. On a l'impression qu'il englobe l'individu et ne lui laisse aucun espace nécessaire à son libre épanouissement, ce qui apparemment pose problème.

³⁵ POLIN R. « Essai sur une philosophie du contrat social », in REVUE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES, p.54-55.

³⁶ JAUME L. op. cit. p.19.

³⁷ JAUME L. op. cit. p.19

Nous savons que l'homme est naturellement un être de liberté car étant venu au monde avec des droits fondamentaux dont la jouissance est indéniable. De ce point de vue, comment se fait-il que l'obéissance à l'Etat, absolu qu'il soit, puisse porter atteinte à sa liberté ? En effet, dans la mesure où l'homme a hérité de la nature des besoins dont la satisfaction est réelle, ne revient-il pas à l'Etat d'avoir la capacité et l'intelligence requises pour permettre à l'homme d'accomplir ses désirs tout en respectant la loi souveraine ? En tant que homme ayant des passions, des pulsions, comment peut-il devenir citoyen d'un Etat aux lois duquel il est nécessairement soumis ? Par quel moyen peut-on dépasser la relation dialectique qui se joue entre l'homme et le citoyen ? En somme, jusqu'à où le pouvoir souverain peut-il s'étendre ? Notre préoccupation dans ce chapitre, c'est de penser le lien structurel qui doit exister entre le tenant du pouvoir et ceux qui sont sous son commandement, en vue d'éviter tout conflit pouvant conduire à la dislocation du tissu social comme se fut le cas au XVII^e siècle en Angleterre.

Section 1 : Les prérogatives du souverain et le sort des libertés individuelles

Le XVII^e siècle est le siècle de la contre-réforme, le mouvement qui à mis fin au paganisme (culte païenne, polythéiste) de la Renaissance (renouveau artistique et culturel inspiré par l'Antiquité et répandu en Europe entre le XIV^e et le XVII^e siècle). C'est aussi l'époque qui a vu l'épanouissement du catholicisme qui occupe une place importante dans la direction des intelligences et des âmes. Avec la raison, on assiste à un absolutisme éclairé. Désormais, il ne s'agit plus de considérer le roi comme un individu fort, capable, par son prestige personnel ou par des moyens violents, de maintenir ses sujets dans l'obéissance. Il s'agira plutôt de faire de la royauté une fonction sociale d'origine humaine et non divine comme le pense le catholicisme, car si le pouvoir politique émanait de Dieu, les hommes auraient plus de devoirs que de droits. La rigueur et la clarté dans le raisonnement est un besoin qui s'est toujours manifesté en philosophie. En effet, tout discours philosophique doit être intelligible, c'est-à-dire qu'il doit être aisément compris et entendu par la raison humaine. Même la philosophie politique de Hobbes n'a pas échappé à une telle logique. C'est ce qu'a compris Simone Goyard Fabre qui précise que « *Le rationalisme de Hobbes et de Spinoza s'épanouit en des œuvres synthétiques dont la rigueur logique était si redoutable qu'elle provoqua des succès de scandale* »³⁸.

Certes Bodin dans ses *Six livres de la république* a affirmé le caractère un et indivisible de la souveraineté. Dès lors, 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 XVII^e siècle. Ce qui nous autorise à nous demander quels sont 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

³⁸ FABRE S.G., Philosophie politique XVI^e-XX^e siècle(modernité et humanisme), op.cit.p.159.

philosophes politiques, les jurisconsultes, les théologiens et tous les intellectuels épris de la chose publique, tenteront de répondre.

En toute état de cause, signalons dès maintenant, et sans risque de nous méprendre, que quelle que 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 tyannique, 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 parlait 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 XVII^e siècle n'est rien d'autre qu'une manière de rendre hommage à la raison et à ses possibilités en matière de connaissance. Les doctrines absolutistes du XVII^e siècle, sont le concentré d'une situation socio-politique agitée, constatée un peu partout en Europe. Cette crise aux multiples facettes, a eu des répercussions sur 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 national et international 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 tentions 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^{er} 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.

Sur un autre registre, la bourgeoisie des Parlements, comme pour apporter une réplique à cette idée ecclésiastique et royaliste d'une souveraineté absolue, décrète la circonscription du pouvoir. Il faut noter que ce bouillonnement intervenu en Europe du Nord plus qu'en Europe

du sud³⁹, est le reflet de la révolte des peuples longtemps opprimés par des régimes totalitaires. En Angleterre, c'est le pouvoir absolu des Stuarts et la dictature de Cromwell. Derrière toutes ces vagues d'agitation et de contestation, ce qui est en vue, c'est l'affirmation de l'autonomie et de la liberté du genre humain. Il s'agit bien de saisir l'homme comme dignité et responsabilité absolues. Il ne s'agira pas de le saisir au sens où l'entendait Descartes comme un simple « je » ou substance pensante, mais comme une réalité concrète, existant effectivement dans le temps et dans l'espace.

En plaçant l'homme au centre du système sociopolitique, le XVII^e siècle constitue une véritable entreprise de démythification du monde et du droit divin des rois. A partir de ce moment, il conviendra de se tourner résolument vers l'homme, en le considérant comme entièrement responsable de son propre destin, et du coup, déclarer inapte la transcendance divine de la gestion politique. Nous voyons donc que ce sont les fondements de la foi et de l'autorité politique qui sont les plus secouées par cette crise européenne du XVII^e siècle. Il semblerait que la solution à ce problème ne peut venir de l'établissement d'un pouvoir politique capable de répondre aux exigences de l'homme qui est l'élément en dehors duquel il ne saurait y avoir d'Etat.

Que le pouvoir appartienne à un homme, un conseil ou une assemblée d'hommes, ce n'est pas ce qui est le plus important. Ce n'est pas non plus le mécanisme de fonctionnement spécifique à chaque régime politique qui est le plus déterminant. Ce qui est décisif chez Hobbes, c'est ce que tous les régimes politiques doivent avoir en commun : la souveraineté. Cette souveraineté dont on parle, s'acquiert lorsqu'un Etat montre la capacité à délibérer en toute liberté et en toute neutralité. Autrement dit, c'est dans le principe d'une unité de réflexion et d'action que réside la souveraineté d'un Etat. Sur ce point précis, affirmons sans ambages que Hobbes n'est pas l'initiateur de la souveraineté. Avant lui, Jean Bodin avait déjà déclaré que la souveraineté était une et indivisible. Toutefois, le mérite du philosophe anglais c'est d'avoir pensé l'Etat comme le résultat d'une convention passée entre les hommes eux-mêmes, et le souverain comme le représentant de la volonté populaire. L'originalité et la particularité de Hobbes, c'est d'avoir théorisé un Etat absolu dans lequel Dieu n'existe que comme un simple mot qui n'a aucune autorité dans la gestion des affaires politiques. Il est donc absolutiste sans être théologien. C'est ce qui par ailleurs, explique les querelles intellectuelles auxquelles il

³⁹ En Espagne, par exemple, jusqu'à cette période, il existait ce mariage entre le spirituel et le temporel. La tradition catholique, liée à la monarchie, affirme l'absolutisme du pouvoir politique.

s'est livré contre des hommes d'église, querelles dont il serait ici superflu et hors de propos de retracer le dénouement.

Hobbes, comme la plupart de ses contemporains, et comme avant lui, Machiavel, a apporté cette réplique magistrale contre toute forme de mysticisme politique. Il s'agit de montrer que l'Etat n'est plus l'apanage de Dieu et que le souverain ne peut plus gouverner selon des lois divines qui, de toute façon, transcendent l'entendement humain. Ce que le siècle réclame, c'est l'affirmation de plus en plus profane de la puissance souveraine. La politique comme art de bien gérer les affaires de la cité, est une réalité spécifiquement humaine. Elle consiste à identifier, diagnostiquer, puis analyser scientifiquement les problèmes auxquels sont confrontées les populations en vue de proposer, au mieux, d'apporter des solutions concrètes et idoines. Cette tâche ne peut se réaliser sans l'implication de l'homme lui-même qui vit ces problèmes au quotidien. C'est en cela que réside, pour ainsi dire, l'essence de la politique.

Il faut donc repenser la politique et avec elle, la légitimité d'un Etat qui se dit souverain. Même si Hobbes est favorable à un pouvoir monarchique, parce que géré par un seul homme plutôt que par plusieurs, il récuse cependant l'idée d'une souveraineté qui dérive de Dieu. Pour le philosophe qu'il est, la légitimité du souverain, représentant du peuple, réside dans l'autorisation. En effet ce sont les individus qui, à la suite du contrat d'association, ont décidé de s'assujettir à un homme dont l'action sera régie par un mandat reçu des contractants. Ainsi la légitimité du souverain dépendra de sa manière d'agir conformément à la volonté de ceux qu'il représente et de sa capacité à préserver la liberté des sujets. Mais quelles sont les prérogatives du souverain dont on parle ?

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 quelle est l'attitude que le prince doit adopter pour conserver aussi longtemps que possible le lien social ? En d'autres termes, comment le souverain doit-il les employer de sorte qu'ils n'entravent pas la liberté individuelle et ne bouleversent, par la même occasion 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 régressé.

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, quel que 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 de pactes sociaux soit une réalité, faut-il se soumettre au diktat 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 Léviathan, « 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 qui est chargée de régenter la société civile selon ses propres lois, indépendamment des lois divines.

Le remplacement de Dieu par l'homme dans la gestion de l'Etat ne signifie pas qu'Il serait mort (hommage à Nietzsche) ou qu'Il soit complètement exclu du circuit social. En effet, selon Hobbes : « *Pour connaître entièrement le devoir civil, il est seulement besoin de savoir ce que sont les lois de Dieu. Sans cela, en effet, on ne sait pas si tout ce que commande la puissance civile est ou n'est pas contraire à la loi de Dieu, on ne sait si, par trop d'obéissance civile, on offense la majesté divine, ou si, craignant d'offenser Dieu, on transgresse les commandements de l'Etat* »⁴⁰. A en croire Hobbes, la connaissance des lois divines constitue un moment important en matière d'obéissance civile. Mais si le contrat désigne un accord passé entre deux ou plusieurs personnes qui se sont promis de respecter divers engagements, le problème est que ni la loi naturelle ni la loi divine ne peuvent imposer aux hommes quoi que ce soit, parce qu'elles n'ont pas la valeur d'un commandement d'une personne investie d'une autorité.

Il apparaît clairement que la validité du contrat réside dans l'obéissance à la loi civile. La loi civile diffère de la loi divine et de la loi naturelle par sa source même. En effet, elle est l'œuvre d'un législateur civil, expression du peuple qui a décidé, à travers une convention, de transmettre son droit naturel au souverain. La loi souveraine, parce qu'elle est la loi du peuple, est à la fois collective et coercitive. Le pouvoir du souverain est tellement énorme, qu'il fait trembler toute créature qui oserait s'affronter à lui. Le glaive qu'il détient par devers

⁴⁰ HOBBES Th., op.cit.p.519.

lui et grâce auquel il inflige la peur à tout membre de la société, permet de garantir le respect de la convention qui est un préalable nécessaire à la sécurité et à la paix sociales. Si la non obéissance aux lois naturelles et divines n'a pas d'incidence directe sur leurs contrevenants, il n'en est pas de même des lois civiles. En effet, l'individu qui les viole est confronté à un danger culminant qui est le risque de se voir sanctionner négativement. La punition appliquée aux hommes à chaque fois qu'ils transgressent la loi civile, est la seule condition de l'obéissance au pacte social. Car comme le soutient Hobbes lui-même dans le Léviathan : « *Les conventions sans l'épée ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité* »⁴¹.

Tout semble indiquer que la condition de validité du pacte visant la sécurité sociale est la violence adressée à toute personne qui tenterait de remettre en cause l'autorité des lois civiles. La violence est d'autant plus nécessaire qu'elle empêche les hommes de retomber dans la tyrannie du droit de nature. Elle permet aussi de conserver le lien social, donc la société civile qui est cet espace en dehors duquel il est impossible de faire éclore les potentialités humaines. Cette société là, nous l'avons au deuxième chapitre, n'est pas par essence une réalité naturelle. D'après Hobbes, elle serait née d'un besoin précis : assurer la sécurité et la paix publiques. Il s'agit de dépasser la loi de la jungle à laquelle les hommes faisaient face avant l'avènement de l'Etat pour une loi qui sera garantie par la collectivité. C'est bien cette loi du plus fort qui autorisait chaque individu à employer tous les moyens dont il dispose (viol, vol, assassinat, etc.) pour assurer sa propre sécurité ou celle de son groupe par l'affaiblissement et l'assujettissement de ses voisins. Mais cette loi, parce que n'ayant rien de l'extérieur qui la sous-tend, mettait tous, sans exception, dans une situation précaire.

Avec l'Etat, c'est tout le contraire qui se passe. Le besoin de sécurité qui est la raison d'être du corps social sera assuré par la loi civile qui est garantie par une personne juridique, investie de tous les pouvoirs. Cette personne, parce qu'elle dispose de l'ensemble des forces jadis dispersées dans l'état de nature, est désormais capable de volonté et d'action conjointes. L'unité d'action de cette personne est la preuve de son efficacité. Il s'agit pour les particuliers d'unir leurs forces et de se dresser comme un seul homme derrière la personne de leur représentant pour combattre l'ennemi commun : l'insécurité ou la mort subite et violente dans l'état de guerre. L'absence d'ennemi commun fait partie de ce qui pousse les hommes à s'affronter les uns les autres. Il faut donc en trouver un pour qu'ils soient tous orientés vers

⁴¹ HOBBES Th., op.cit.p.282.

l'élaboration d'actions conjointes, nécessaires à la formation de la société. Et aussi longtemps qu'existera cet ennemi commun, le lien social tiendra toujours. Mais cela ne suffit pas à établir la paix pour laquelle les hommes ont contracté. Il serait alors impératif que celui qui dispose de la puissance souveraine hérite d'un pouvoir inégalable, capable de faire trembler tout récalcitrant.

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-le représentant-. 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 originairement sans l'aveu du souverain. En d'autres termes, 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 souverain qui, lui, n'est obligé par aucune loi civile en ce qu'il n'a pas pris part au contrat. Rappelons que chez Hobbes, 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 dépouiller 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 donc 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 dehors, veiller en toute liberté au respect des lois édictées par l'Etat et ce, dans le but d'éviter que le pacte signé soit 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 les contraindre à obéir au pacte. Car comme il l'a indiqué dans le Léviathan : « *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 unis dans le souverain* »⁴².

Lorsque les hommes ont décidé de vivre en commun sous la direction d'un Etat, ils se sont tous dépouillés de leur droit de nature en sa faveur. 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 souverain à 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, fera un tort à la loi et au souverain. Par conséquent, ce ne serait pas injuste qu'il soit purement et simplement exclu du groupe.

Nous nous rappelons avoir dit que le souverain était le représentant du peuple, c'est-à-dire celui qui pense et agit à sa place. Ce qui signifie qu'il n'est pas directement responsable de tout ce qu'il dit et fait car il n'est pas l'auteur des actions qu'il pose. De ce point de vue, toute faute, erreur ou désagrément intervenu au cours de l'exercice de sa fonction ne lui sera imputable, mais incombera au représenté qui l'en a autorisé. Ainsi si quelqu'un trouve injustice l'action du souverain, il devient injuste envers lui-même, car il est celui qui lui a

⁴² Hobbes Th., Leviathan, op.cit.p.293-294.

donné la puissance d'agir de la sorte, parce qu'il lui a transmis volontairement son droit de se gouverner soi-même. 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 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 ses ennemis 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.

Le souverain a aussi la prérogative de s'attribuer le droit d'apprécier, de juger et d'autoriser l'enseignement doctrinale à l'intérieur de l'Etat. Même l'interprétation des textes sacrés relève de son pouvoir discrétionnaire. En accordant ce droit au seul souverain, le philosophe veut éviter que les doctrines religieuses, mal interprétées, provoquent des agitations sociales pouvant même déboucher sur l'annihilation de l'Etat comme ce fut le cas en 1640 en Angleterre. Or comme le dit Hobbes lui-même, en l'absence de l'Etat, il n'y a pas de lois, et sans lois, pas d'injustice. L'origine de ces problèmes d'interprétation est liée au manque de sagesse de certains professeurs et au laxisme de nos gouvernants. Lisons ce passage du Léviathan : « *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 ceux 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* »⁴³.

⁴³ HOBBES Th. op.cit.p.297.

En l'absence d'un pouvoir commun, chaque homme, en vertu de son droit de nature, peut entrer en possession de toutes choses et par n'importe quel moyen sans risque d'être injuste envers ses semblables et sans souci 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 donne la prérogative de calmer le jeu en définissant clairement la loi de la propriété. Avec cette loi, le tien et le mien seront désormais bien distingués. Par conséquent, celui qui envahit la propriété de son voisin sans son consentement, est considéré comme un fauteur de troubles et doit, pour cela, être puni conformément aux dispositions prévues par la loi civile. Cette loi dont le 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 la guerre, l'armée et les renes 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 Thomas Hobbes. Toutefois, il est à préciser que même si le souverain peut déléguer certains de ses pouvoirs à des lieutenants ou officiers civils qu'il a lui-même choisis pour l'assister dans son rôle, cela n'entrave en rien l'unité de la souveraineté.

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 est en même temps un pouvoir législateur, juridique et militaire. Certes tout était 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 serait 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 en mesure de réaliser pleinement son humanité ? En somme, quel sera le sort des libertés individuelles ?

Pour avoir une idée plus ou moins précise sur le sort des libertés individuelles qui, ici, constituent 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'ordre et la sécurité publique constituent le principal motif en dehors duquel l'Etat n'aurait pas sa raison d'être. Et puisque la liberté individuelle chez Hobbes est circonscrite dans les limites du droit positif, l'individu peut faire tout ce qu'il veut, pourvu qu'il n'enfreind pas aux lois édictées par l'Etat pour le maintien de la paix collective. Autrement dit, les libertés individuelles ne constituent pas la préoccupation majeure de Hobbes pour qui la liberté 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, de garantir la liberté des citoyens et de protéger les biens et la personne de chaque associé. Mais dans la réalité, aucun Etat n'est neutre ni transcendant. Le pouvoir que l'Etat a sur ses sujets est énorme, c'est pourquoi il doit être repensé. Car en jetant un regard sur les prérogatives du monarque hobbesien, on a l'impression que l'individu n'a aucune chance de jouir de sa liberté. C'est pourquoi même si Hobbes avait affirmé le caractère immuable des clauses instituant la république, il n'en demeure pas moins qu'on peut s'autoriser à redéfinir ses mécanismes de fonctionnement et ce, en vue de permettre à l'homme de retrouver toute sa place dans le champ du politique. En effet 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.

Mais cet homme là dont il est question de le libérer de sa souffrance, 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 ne saurait être un fait purement 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. Si l'Etat doit disparaître, c'est parce qu'il a failli à sa mission d'analyse et de correcte compréhension de l'homme 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 dans ce sens 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 de produire des idées fluctueuses pouvant rendre meilleure la vie sociale. Car comme le dit l'adage, *un esprit sain dans un corps sain*.

Au demeurant, nous savons que la transcendance de l'Etat, sa neutralité et sa capacité à subvenir aux besoins vitaux des hommes sont les piliers sur lesquels repose la liberté individuelle et collective. Mais la non réalisation de ces besoins serait-elle un argument suffisant à la mise à mort de l'Etat ? En effet, s'il est difficile d'envisager la disparition de l'Etat, alors quelles solutions faudra-t-il préconiser pour sauvegarder, pour ce qui nous concerne ici, les libertés individuelles ? Il semble qu'il est impératif que la dignité humaine soit respectée. Il s'agit d'une dignité qui ne dépend ni du rang social ni de notre appartenance politique, religieuse 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 la famille humaine pour mériter d'être traité comme un être de liberté et de dignité. En dernier ressort, il faut que l'homme soit considéré non pas comme un simple sujet politique mais comme le citoyen d'un Etat. Autrement dit, il faut qu'il soit impliqué dans la gestion des affaires publiques, parce que toute mesure prise par les gouvernants n'aura de sens que par rapport à lui. Il doit donc avoir un droit de regard sur toutes les actions du souverain car il est celui qui l'a mandaté. Cela veut dire que le souverain, en tant que représentant du peuple, a un devoir de transparence. Il est dans l'obligation de rendre compte aux hommes qui, comme on le sait, n'ont pas abandonné leur droit de nature, mais l'ont seulement transféré au souverain qui, lui, est tenu de les informer de la manière dont il a été utilisé.

Section 2 : Dialectique homme-citoyen

Précisons avant tout que le citoyen est celui qui, en plus d'avoir des devoirs, a aussi des droits que n'importe quel Etat, quels que soient ses mécanismes de fonctionnement, est obligé de prendre en compte, donc de respecter. Le sujet politique, par contre, n'a que des devoirs envers l'Etat, rien de plus. En d'autres termes, il est celui qui se trouve dans une situation de soumission totale envers une autorité tyrannique.

Dans le cadre de notre réflexion, le monarque hobbesien semble posséder un pouvoir absolu sur ses sujets. Tout porte à croire qu'il ne leur libère aucun espace dans la jouissance de leur liberté. On pourrait même voir là une annihilation de l'initiative privée. Pour s'en rendre compte, il suffit simplement de jeter un regard sur la figure du Léviathan, c'est-à-dire l'image que nous retrouvons sur la couverture du Léviathan de l'édition de 1651. En observant cette image, nous constatons que les individus ne se trouvent pas sur l'espace de vie, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas dispersés dans la société, mais s'agglutinent, s'assemblent en masse compact autour du corps du géant qui tient par devers lui un glaive et une crosse épiscopale. Ce géant, comme l'indique le livre de Job dans la bible, est une personne de très grande taille par rapport à la stature humaine moyenne. Il est le Léviathan, symbole de l'Etat chez Hobbes. Lucien Jaume confirme en disant qu'il s'agit bien de : « *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* »⁴⁴.

Si on met en corrélation cette image avec ce texte (introduction du Léviathan, p.65) où Hobbes soutient que le Léviathan n'est pas une allégorie, mais bien une réalité effective produite par le pouvoir d'artifice de l'homme qui imite le créateur de la nature, Dieu, on ne peut pas ne pas se poser des questions liées à ce qui est produit et à celui qui l'a produit. En effet, comment se fait-il que ce qui est produit (l'Etat) incorpore celui qui le produit (l'homme) ? Autrement dit, qu'est-ce qui explique le fait que l'homme crée une chose et, en retour, devient complètement dépendant d'elle ? Rappelons nous que l'Etat ou le souverain est le représentant du peuple(les hommes). Il est celui qui doit penser et agir en son absence. Mais alors comment est-il possible de représenter quelqu'un avec qui on est indissociablement lié ? Cette question se pose, parce que c'est le problème de la

⁴⁴ JAUME L., op. cit. p.19.

représentation-incorporation qui est, ici, directement soulevé. En effet l'Etat chez Hobbes prétend agir en lieu et place des hommes qui, eux, n'ont pas une vie séparée de lui, car s'étant incorporés dans la personne du souverain.

Ce qui est préoccupant dans ce problème de la représentation-incorporation, c'est la capacité de cet être à représenter dignement le peuple. L'interrogation soulevée par Lucien Jaume à ce propos mérite qu'on accorde une attention particulière à ce débat : « *Comment le souverain pourrait-il être notre représentant, si nous sommes ombilicalement soudés à lui ?* »⁴⁵. L'interprétation faite de l'image du Léviathan permet de comprendre que chez Hobbes, ce qui existe, existe en vertu de l'homogénéité substantielle. En matérialiste convaincu, Hobbes considère toute existence comme un corps, corps sur lequel agissent les lois de la mécanique. En termes clairs, la vie individuelle n'a de sens que si elle est régie par la loi collective. Mais cette homogénéité substantielle qui soumet toute existence aux mécanismes universels(les lois civiles), coexiste « paradoxalement » avec un statut particulier accordé à l'homme. Or lorsqu'on parle de l'homme, on fait souvent allusion à deux tendances qui, en lui, s'affrontent dynamiquement. Il s'agit de l'esprit et du corps, de la raison et des passions.

La raison est ce qui montre à l'homme la voie de l'universel, même si les passions le disposent souvent à satisfaire des désirs proprement particuliers. Mais puisqu'il est un citoyen, parce qu'il vit en rapport avec ses semblables dans un Etat, doit-il entièrement renoncer à la satisfaction de ses besoins purement biologiques, besoins qui font de lui un homme avant même d'être un citoyen ? On peut formuler la question autrement : jusqu'à où le citoyen subsume t-il l'homme ? Faut-il supprimer totalement le privé (l'homme dans ce qu'il a de naturel) qui existe en nous, puisque c'est lui qui perturbe souvent les calculs du public (le citoyen qui est l'incarnation des lois civiles et des valeurs morales) visant la sécurité et la paix sociales ? Pour résoudre le problème de la dialectique homme-citoyen, ne faut-il pas plutôt chercher à concilier le privé d'avec le public ?

Le monarque hobbesien, apparemment, n'accorde pas une grande importance aux dispositions particulières à cause du caractère englobant et envahissant de son pouvoir. On remarque l'absence d'espace pour la manifestation des tendances personnelles, ce qui signifie une remise en cause de certaines libertés, libertés que l'homme a reçues de la nature. L'étendue des pouvoirs que Hobbes attribue au souverain va retenir l'attention de certains lecteurs qui se sont beaucoup souciés du sort des libertés humaines en pensant qu'elles ne trouveraient pas de

⁴⁵ JAUME L., op.cit.p.23.

lieu d'expression. On se demande alors si l'homme serait un bon citoyen si sa liberté n'est pas prise en compte. Avec le pouvoir absolu, tout se passe comme si le changement d'état traduisait la conversion de l'homme non pas en citoyen mais en sujet politique, ce qui est contraire au principe et à la finalité du politique si l'on en croit Jean Jacques Rousseau. Tout comme Hobbes, Rousseau fait du contrat le fondement de l'autorité politique et la source de l'obligation qui lie les gouvernés à ceux qui ont le pouvoir. Sous ce rapport, la légitimité de l'Etat dépendra de sa capacité à préserver non seulement la sécurité publique, mais aussi et surtout les libertés individuelles. Pour Rousseau, la garantie de la liberté est ce pourquoi les hommes ont contracté avec le souverain. La jouissance de la liberté est indéniable, parce que ce droit est intimement lié à la nature humaine. Ce qui implique une satisfaction intelligente des désirs et passions des en vue, justement, de répondre favorablement aux exigences sociales. C'est dans cette perspective qu'on peut nous autoriser à faire un rapprochement entre Hobbes et Spinoza.

Le point de départ de la théorie spinoziste de l'Etat est la reconnaissance de l'existence en l'homme d'un droit de nature qu'il définit au même titre que Hobbes comme désir illimité, nécessaire à la préservation de la vie de chacun en dehors de toute considération morale. Ce droit naturel comme puissance d'auto-défense est, selon Spinoza, inaliénable. Nul ne peut s'en débarrasser purement et simplement, même s'il est possible de le transférer à la communauté, au souverain qui, après transaction effectuée, devient responsable de la sécurité et de la liberté de chaque associé. Contrairement à Hobbes qui a manifesté sa préférence pour une monarchie constitutionnelle, Spinoza ne rejette aucun régime politique. Il suffit tout simplement que ce régime soit en mesure de garantir à l'homme un plein épanouissement physique et mental, qu'il soit capable de lui permettre de jouir de sa liberté, car comme il le dit : « *la liberté générale, de toute évidence, n'admet point que le jugement individuel soit assiégié de préjugés, ni soumis à une contrainte quelconque* »⁴⁶.

Le point de vue de Spinoza est clair. Selon lui, la liberté dans toutes ses formes, qu'elles soient d'opinion, de culte ou de jugement, doit être le principe fondamental de tout Etat. En effet si chez Spinoza l'homme a la liberté de penser et d'agir seul, d'adhérer à la religion de son choix, il n'en est pas ainsi chez Hobbes. Pour ce dernier, l'Etat étant le représentant de l'homme en tout temps et en tout lieu, a le droit de lui imposer le culte qu'il juge le plus approprié à l'obéissance aux lois civiles. Pourtant la liberté de penser, d'action et de culte ne

⁴⁶ SPINOZA B. *Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francis, Gallimard, 1954, P.22.

peut pas provoquer de troubles sociaux si elle s'inscrit dans la considération et le respect des lois établies par l'autorité souveraine en vue de l'équilibre et de la tranquillité sociale. Nous comprenons alors que la légitimité de l'Etat chez Spinoza dépend de sa capacité à garantir et à encadrer la liberté individuelle, ce qui semble ne pas constituer une préoccupation majeure pour Hobbes. Selon Spinoza, la liberté qui consiste à agir suivant les prescriptions de la loi « *ne menace aucune ferveur véritable, ni la paix au sein de la communauté publique, mais sa suppression, au contraire, entraînerait la ruine et de la paix et de toute ferveur* »⁴⁷.

Le point de vue de Rousseau sur la question de la liberté est clair. En effet, si Hobbes n'en fait pas une préoccupation majeure, le citoyen de Genève montrera par contre que la liberté est le fondement du politique. Cette liberté passe nécessairement par l'obéissance à la loi civile. En effet, chaque Etat doit être en mesure de convaincre, de persuader ses membres de la nécessité du respect de la loi souveraine. Il doit, dans chaque acte qu'il pose, permettre au citoyen de mieux s'épanouir. C'est dans ce sens sans doute qu'il serait possible de parler d'efficacité en matière d'obéissance civile. Car l'homme qui jouit d'une certaine liberté éprouvera toujours le sentiment d'appartenir à un Etat. De ce fait, s'il obéit à la loi, ce ne serait pas par contrainte, mais ce serait de son plein gré, ce qui fera de lui un citoyen et non un sujet politique. Ainsi Rousseau aurait donc raison d'affirmer que l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est aussi une forme de liberté. En effet, la loi, selon lui, n'est rien d'autre que l'expression de la volonté générale, du peuple. La volonté générale n'est pas la somme arithmétique des volontés particulières, mais la capacité qu'ont ces volontés particulières à converger vers le bien commun. Donc obéir à la loi, c'est obéir à la volonté générale dans laquelle se trouve ma propre volonté. Ce qui montre qu'on devient libre comme auparavant.

L'Etat de Hobbes laisse apparaître une bête puissante dont la force est incomparablement plus grande que n'importe quelle autre créature sur terre. En raison de l'étendue des pouvoirs dont il dispose, on peut être amené à croire que le passage de l'état de nature à l'état civil a fini de dégrader la condition humaine. Tout semble indiquer que la société comme nouveau cadre d'existence humaine serait le lieu où les libertés individuelles sont sacrifiées. Dans une telle situation, on peut même aller jusqu'à dire que l'homme est un sujet politique, un simple objet animé, exclusivement mis au service de l'Etat car ne jouissant plus d'aucun droit. Il entretiendrait avec la puissance souveraine un rapport de soumission totale et sans la moindre expression possible des désirs élémentaires qu'il a bénéficié de la nature.

⁴⁷ SPINOZA B.op.cit.p.23.

Une telle lecture est visiblement contraire à la finalité du politique telle que définie par Hobbes. La notion de sujet politique n'est pas applicable à sa doctrine de l'Etat car l'homme a effectivement la possibilité d'entreprendre des actions libres. Cela veut dire que même s'il fait parti du corps politique, mais il a une vie distincte de lui. D'ailleurs, comment serait-il possible à l'Etat d'être le représentant des hommes si ces derniers lui sont intrinsèquement liés ? La position de Hobbes sur la question est claire : l'homme est un citoyen dans la mesure où il a des droits universellement reconnus. Il est donc libre de mener des actions personnelles tant que celles-ci n'entrent pas les lois édictées par l'Etat pour la préservation de la sécurité sociale. C'est la raison pour laquelle Jaume tient à corriger cette erreur d'interprétation commise par des lecteurs qui « *depuis le XVII^e 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 équivaleait par avance à la dénaturation rousseauiste* »⁴⁸

En analysant de plus près la doctrine hobbesienne 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 transférés ni abandonnés sous aucun motif qu'il soit, car, ils sont intimement rattachés à la nature humaine, ce qui montre que l'homme ne peut pas ne pas en jouir. En effet, ce qui rend complexe ce problème et qui pourrait bien nous égarer, c'est le caractère centralisateur du monarque hobbesien. Mais ne perdons pas de vue que Hobbes a également affirmé la réalité de droits dont la remise en cause est impossible. Pour étayer notre propos, considérons ces déclarations incompatibles des chapitres 20 et 14 du Léviathan « *Dans l'Etat, la puissance souveraine doit être absolue* »⁴⁹. « *Tous les droits ne sont pas aliénables* »⁵⁰. Ces deux chapitres dégagent deux thèses apparemment contradictoires. D'une part, nous avons une aliénation totale due à une souveraineté absolue, ce qui pourrait bien contribuer à faire de l'homme un sujet politique ; d'autre part, une souveraineté limitée en raison du droit 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.

⁴⁸ JAUME L., op.cit.p.136-137.

⁴⁹ HOBBES Th., op.cit. chap.20 p.334.

⁵⁰ HOBBES Th., op.cit. chap. 14. p.234.

Mais si être citoyen c'est convenir volontairement de se soumettre aux règles de vie et aux manières d'être publiques, est- ce à dire que le pouvoir souverain, pour assurer la pérennité du corps social, doit user de sa force et annihiler toutes les libertés humaines ? Ce qui se joue ici, c'est une dialectique au sens du conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général, entre le sujet politique et le citoyen. En réalité, nous savons que le souverain est le sujet politique en ce qu'il est celui qui représente les hommes et qui agit en fonction de leur autorisation. De ce fait, en sa qualité de juge dans ce conflit, même s'il se penche logiquement du côté du public, qui est d'ailleurs sa raison d'être, il n'en demeure pas moins qu'il ne peut pas ne pas prendre en charge les exigences du privé, l'intérêt particulier qui n'hésite jamais de se manifester dynamiquement à chaque fois que l'occasion se présenterait. Lucien 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* »⁵¹. La solution à ce problème se trouve incontestablement dans la nécessité de corrélation entre le privé et le public, entre le sujet politique et le citoyen.

Reconnaitre 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 transféré la totalité de ses droits au souverain ; 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 avec qui que ce soit disposant ou voulant disposer d'un pouvoir déterminé. On se souvient que la guerre civile anglaise de 1640 a pris forme à partir de la volonté du Parlement de 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 était le cas, sur quelle base reposeraient ces procédés ?

Le pouvoir du souverain, tel qu'énoncé au chapitre 20 du *Léviathan*, est sans conteste un pouvoir d'une seule personne qui n'a aucune réserve dans les rapports qu'il entretient avec ses 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 dans la réalité. En parlant de l'Etat comme être artificiel à la puissance inégalable et irrésistible, le

⁵¹ JAUME L., op.cit.p.136.

théoricien anglais 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 séditieuses pouvant conduire à l'anéantissement du corps politique et à réapparition de l'état de nature que les hommes ont voulu dépassé par le contrat social. 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 entre eux-mêmes.

Hobbes est parfaitement conscient que l'individu 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 qu'animal biologique, pour ensuite nier complètement leur existence dans l'état civil qui, on le sait, n'est pas la rupture mais la continuité de l'ordre naturel. Une telle procédure serait incohérente pour un éminent penseur comme Hobbes. Des lecteurs et des commentateurs sont tombés dans le piège en croyant que le système hobbesien 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 à cause de l'épée de guerre qu'il détient. Même le grand Rousseau n'est pas exempt de préjugés. En effet, dans Du contrat social, il déclare qu'*« 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 »*⁵².

Contre Hobbes, Rousseau rend nul tout contrat dépourvu d'un caractère réciproque. Ainsi il entend repenser le contrat hobbesien en vue de réaménager ses termes 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 Rousseau 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. 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 occupe une place de choix. Ce qu'il faut retenir dans la théorie absolutiste Hobbesienne et qui est déterminant, c'est que le droit naturel de l'individu est certes réduit mais n'est pas nié.

⁵² ROUSSEAU Jean Jacques, *Du contrat social, les intégrales de philo*, coll. Dirigée par Denis HUISMAN, Edit. Nathan, 1998.p.36.

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 éveil. Cette disposition permet d'assurer une cohabitation paisible entre les membres de la société. Heureusement, il y a des auteurs qui ont saisi le libéralisme hobbesien. Robert Dérathé, Lucien Jaume, entre autres, ont montré que la rupture avec le droit naturel est la condition d'expression du droit de résistance contre tout ce qu'il présente comme danger à la stabilité sociale. Sur cette question, Jaume précise que « *Certes le souverain limite et contrarie l'individualisme premier, mais ce n'est toujours que pour favoriser la coexistence entre les individualités* »⁵³. Ce que nous pouvons retenir de ce problème, c'est que tout part de l'homme et revient à lui. En effet, même si l'organisation sociale le constraint à respecter la loi de la collectivité, cela n'annihile en rien les droits qu'il a reçus de la nature et dont la jouissance est indéniable. C'est pourquoi, pour éviter les troubles sociaux, l'Etat doit avoir la capacité de créer les conditions d'un véritable épanouissement humain et, en même temps, montrer l'importance du respect à la loi civile. C'est tout le sens de la nécessité de corrélation du privé et du public dont nous parlions.

Privé et public sont deux sphères distinctes mais intimement liées. L'un ne peut aller sans l'autre, car tous participent nécessairement au principe de vie du corps politique. Il est clair que l'homme qui abrite ces deux tendances, en tant que particularité subjective, possède une vie et une liberté qu'il tient de la nature. Mais en même temps, il est un être public dont l'existence ne peut se concevoir qu'à l'intérieur d'un cadre social. C'est pourquoi, la meilleure manière pour l'homme d'éclore ses potentialités physiques et intellectuelles en vue de réaliser pleinement sa propre humanité, réside dans la capacité du souverain à résoudre les contradictions qui existent entre le sujet politique et le citoyen, entre le privé et le public, entre l'intérêt particulier et l'intérêt général.

⁵³ JAUME L. op.cit.p.149-150.

CONCLUSION :

L'œuvre politique hobbesienne est l'expression achevée du climat intellectuel des XVI^e et XVII^e siècles européens. A l'origine de sa théorie du contrat social se trouve le mythe de l'état de nature. Il s'agit d'un état où l'individu, bénéficiaire d'un droit de nature, dans un égoïsme absolu, et en dehors de toute institution sociale. Ce qui permet au philosophe anglais 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 qui imite Dieu dans ses œuvres, est le résultat d'un contrat unilatéral passé entre les individus eux-mêmes et non avec le souverain. Ce dernier, n'ayant pas pris part au contrat, a essentiellement pour mission de se saisir 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 tous membres de la société.

Cette démarche tout à fait révélatrice, constitue une véritable entreprise d'anthropologisation du politique marquée par une rupture profonde d'avec la vieille conception grecque de la société, celle d'Aristote en particulier qui fait de la société une réalité naturelle, et avec celle du droit divin des rois qui attribue au pouvoir politique une origine divine. En effet, si le mythe politique de Hobbes a pour fonction d'expliquer et de critiquer l'ordre réel dans lequel vivent les hommes, c'est que ces hommes doivent désormais se placer au centre de système politique. Autrement dit, avec Hobbes, le pouvoir politique, loin d'être l'apanage des dieux comme le pensent les théologiens, est désormais entre les mains des hommes. Ce schéma, faut-il le rappeler, est l'œuvre de la raison humaine à laquelle toute l'époque classique a décidé de rendre un vibrant hommage en lui renouvelant toute sa confiance. Ainsi, nous comprenons pourquoi Hobbes, un matérialiste et un rationaliste convaincu, ne peut pas être un théologien, même s'il est un fervent défenseur de la monarchie absolue dont l'essentiel des principes est tiré de considérations divines ou mystiques.

Le système hobbesien, comme toute œuvre humaine d'ailleurs, tend à la perfection. On y rencontre sans doute des insuffisances qu'il faut reconstruire, réaménager en vue d'en améliorer la teneur. C'est ce qui justifie les critiques souvent adressées à l'endroit d'un penseur. Ce qui est important dans le travail d'examen et d'analyse de la production intellectuelle d'un auteur, c'est avant tout chercher à le comprendre et à comprendre les circonstances dans lesquelles l'œuvre est produite. Il s'agit en outre de montrer le degré d'implication de ce penseur dans la marche des idées dominantes de son époque.

Notre sujet intitulé « *Problématique de l'Etat chez Thomas Hobbes : d'une anthropologie pessimiste à l'institution d'un ordre politique absolu* », s'est proposé une étude du pouvoir

politique dans une perspective purement hobbesienne. Nous savons que Hobbes, au-delà même de sa théorie, a manifesté sa préférence pour le régime monarchique. Ce choix, loin d'être arbitraire, se justifie par des leçons que le philosophe a tirées d'expériences vécues. Il s'agit, pour l'essentiel, de la guerre civile anglaise dont la principale cause est la prétention du parlement à 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'acquérir gloire après gloire s'expliquent par la manifestation de tendances naturellement logées dans le patrimoine génétique de l'homme. En effet, si Hobbes a qualifié la nature humaine de méchante, c'est parce que l'homme a tendance à satisfaire ses désirs et autres dispositions naturelles en dehors de toutes considérations morales et éthiques. Ce qui nécessite la création d'une puissance capable de mettre fin à l'individualisme égoïste.

Le contrat fondateur de la société théorisé par Hobbes a suscité l'acharnement de nombreux commentateurs qui n'ont vu dans cette construction que l'image d'un monarque absolu, investi de tous les pouvoirs. Mais ils n'ont pas tout à fait tort car, on le sait, chez Hobbes, 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, il n'y aurait pas de régime monarchique. Il n'y aurait plutôt que la démocratique qui accorde une plus grande importance aux initiatives privées. En réalité, Hobbes s'est beaucoup soucié du bien-être des hommes. Il s'est largement penché sur l'étude de la meilleure organisation politique capable de mieux garantir la vie de chacun. Les difficultés auxquelles le théoricien anglais s'est confronté dans la mise en forme et dans la validation de sa théorie du contrat social et de l'Etat expliquent bien la détermination du penseur à aller jusqu' au bout de sa logique.

Dans les Elements de la loi naturelle et politique et dans le Du Citoyen, le contrat n'était pas valide en ce que le transfert de droit sur lequel il reposait, n'était pas une transmission supplémentaire de nouvelles forces à quelqu'un, le souverain, mais un abandon du droit de résister. Il a fallu donc attendre 1651 pour que ce problème connaisse enfin une issue heureuse. Avec le *Léviathan*, nous allons assister à l'introduction au chapitre XVI du nouveau concept de *persona civilis*. Avec ce concept, le contrat devient valide juridiquement car la personne artificielle qu'il a fait naître devient le représentant des paroles et des actions de ceux qui l'ont institué. Cela veut dire qu'il n'agit pas seul, mais suivant une autorisation qu'il a reçue de ses mandataires. Hobbes veut prévenir toute forme de conflit pouvant conduire à l'éclatement du tissu social. C'est la raison pour laquelle il estime nécessaire l'instauration

d'un pouvoir auquel 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.

Pour rappel, le souverain est le seul détenteur de l'épée de guerre et de l'épée de justice. Il nomme les magistrats et les officiers, régit la propriété et décide des doctrines à enseigner dans l'Etat, etc. 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 savons 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 les détracteurs de Hobbes se sont débrouillés pour ne pas se rendre compte de l'existence de droits inaliénables annoncés 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 effective, dont la satisfaction est irréversible ; deuxièmement, que l'autorité souveraine a des bornes et que ses attributions ne s'étendent pas sur tous les domaines.

Seulement, il 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. Autrement dit, l'individu est libre de ses actes mais cette liberté ne l'autorise pas à fouler au sol les dispositions prises par l'Etat pour assurer la tranquillité sociale. Nous voyons alors que chez Hobbes, la liberté se définit comme l'intellection, la compréhension de la nécessité. Cela veut dire que l'individu est certes libre de ses actes, mais cette liberté ne doit pas remettre en cause le principe de vie du corps politique qui, comme on le sait, est indispensable à la survie des hommes. La dialectique Homme-citoyen dont nous parlions dans la seconde section du chapitre III, s'inscrit dans cette perspective.

Il faut donc concilier les deux sphères du privé et du public qui s'affrontent dynamiquement, et dont chacune veut prendre le dessus sur l'autre. Toute l'entreprise hobbesienne consiste en un processus intelligent de corrélation de la raison et des passions qui cohabitent en l'homme, dont la mauvaise gestion entraînerait la faillite du tissu social. Mais si nous considérons la civilisation comme le moment qui correspond avec la naissance de la société et la présence de la moralité dans les actions humaines, le problème est donc de savoir si l'homme a véritablement atteint un niveau de sociabilité tel qu'il puisse se départir définitivement de la

violence primitive. Au cas où l'Etat ne réussirait pas à créer les conditions devant permettre de bien gérer les passions égoïstes des hommes, devons nous croire à la possibilité de l'effritement du lien social et, du coup, au retour de l'état de nature ?

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Hobbes :

2003, *Eléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique WEBER, Paris, Librairie Générale Française.

1982, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S SORBIERE Paris, Flammarion.

2000, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. G. MAIRET, Paris : Gallimard.

Mémoires :

FALL, M.-L. "Droit de l'homme" et absoluité de l'état-léviathan dans la pensée politique de Thomas Hobbes, mémoire de maîtrise de philosophie soutenu sous la direction de Mme Aminata DIAW-CISSE, U.C.A.D. de Dakar, 1997-1998.

DIEDHIOU, M.-M. *La Théorie du contrat social chez Thomas Hobbes*, mémoire de maîtrise de philosophie soutenu sous la direction de Mme Aminata DIAW-CISSE, U.C.A.D. DE Dakar, 2008-2009.

Revues :

DIAGNE, S.-B. 1995, *Episteme : Autour de la méthode (de Descartes à Feyerabend)*, S.-B. Diagne (ed.), Presses universitaires de Dakar.

Revue des Sciences morales et politiques, 1995, *Le contrat (1)*, Paris : Gautier-Villars.

Contributions :

BOROT, L. « Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance : quelques enjeux lexicaux.», pp.187-205 In : ZARKA, Y.-Ch. (ed.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris : J. Vrin, 1990.

FOISNEAU, L. « Obéissance politique et mortalité humaine chez Hobbes. », pp.283-305 In : FOISNEAU, L. (ed.), 1997, *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997.

TINLAND, F. « La notion de sujet de droit dans la philosophie politique de Th. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau », pp.51-66 In : *Archive de philosophie du droit*, t.34, *Le Sujet de droit*, Paris : Sirey, 1989.

Ouvrages supports :

ARISTOTE, 1960, *La Politique*, trad. J. AUDONNET, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1993.

BESNIER, J.-M. 1993, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine : figures et œuvre/1*, Paris : Grasset.

BREHIER, E. 1985, *Histoire de la philosophie/2 XVII-XVII*, Paris.

CHANTEBOUT, B. 1975, *De l'Etat : une tentative de démythification de l'univers politique*, consortium de la Librairie et de l'édition.

CHEVALIER, J.-J. 1983, *Histoire de la pensée politique*, t.1, *De la Cité-Etat à l'apogée de l'Etat-Nation monarchique*, Paris : Payot.

1970, *Les Grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris,
Armand Colin.

DERATHE, R. 2001, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Seuil.

DUGUIT, L. 2003, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris : Dalloz.

FREUND, J. 1965, *Qu'est-ce que la politique ?* Sirey (Coll. « Politique »).

2004, *L'essence du politique*, Paris : Dalloz.

GOYARD-FABRE, S. : 1996, *Eléments de philosophie politique*, Paris : Armand Colin.

1987, *Philosophie politique XVI-Xxe siècle (Modernité et humanisme)*, Paris : PUF.

1997, *Les Principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris : PUF.

HAACHER, G. 1993, *La Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles.

JAUME, L. 1986, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris : PUF.

JOUVENEL, B. 1995, *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique*, Paris.

LAVROFF, D.-G. 1993, *Les Grandes étapes de la pensée politique*, Paris : Dalloz.

LENOBLE, R., 1969, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris : Albin Michel.

LESSAY, F. 1988, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris : PUF.

LEROUX, E. LEROY, A., 1951, *La Philosophie anglaise classique*, Paris : Armand Colin.

- MAIRET, G. 1978, *Les Doctrines du pouvoir politique. La formation de la pensée politique*, («Coll. Idée») Paris : Gallimard.
- MAYER, M. 1995, *De l'Insolence, essai sur la morale et la politique*, Paris : Grasset.
- MONTESQUIEU, 1995, *De l'Esprit des lois*, Paris : Gallimard.
- PRELOT, M. LESCUYER, G. 1984, *Histoire des idées politiques*, Paris : Dalloz.
- PLATON, 2004, *La République*, 2ème édition corrigée, Paris, Flammarion, trad. Georges LEROUX.
- POLIN, R.1953, *Politique et philosophie chez Hobbes*, 2^e édition, Paris : Vrin.
- RIVIERE, Cl. 2000, *Anthropologie politique*, Paris : Armand Colin.
- ROUSSEAU, J.-J. 1998, *Du contrat social*, les intégrales de philo, coll. D. HUISMAN Paris, Nathan.
- 1995, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gallimard.
- SPINOZA B. 1954, *Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francis, Paris, Gallimard.
- STRAUSS, L. 1954, *Droit naturel et histoire*, Paris : Plon.
- 1991, *La Philosophie politique de Hobbes*, Berlin.
- TERESTCHENKO, M. 2006, *Philosophie politique*, vol.1, *Individu et société*, 3^e édition, Paris, Hachette.
- TERREL, J. 2001, *Les Théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat social de Bodin à Rousseau*, Paris : Seuil.
- 1994, *Hobbes. Matérialisme et dialectique*, Paris : J. Vrin.
- VILLEY, M. 1975, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, nouvelle édition corrigée, Paris : Montchrétien.
- 1986, *Philosophie du droit*, t.1, *Définitions et fins du pouvoir*, Paris : Dalloz.
- 1969, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Paris : Dalloz.
- WACHSMANN, P. 1992, *Les Droits de l'homme*, Paris : Dalloz-Sirey.
- ZARKA, Y.-Ch. 1995, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris : PUF, 1995.

2001, *Figures du pouvoir. Etude de la philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris : PUF.

1987, *La Décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Paris : J. Vrin.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	5
CHAPITRE PREMIER - Genèse du corps politique.....	10
Section 1 – Le mythe de l'état de nature et du droit de nature.....	12
Section 2 – De la loi de nature et des prémisses de la paix.....	19
CHAPITRE II – Les fondements de l'autorité politique et de l'Etat	23
Section 1 – Du contrat social.....	26
Section 2 – Du problème autour du transfert de droit et de la convention sociale sans représentation	30
Section 3 – La « persona civilis », pivot de l'institution étatique.....	35
CHAPITRE III – L'absolutisme du pouvoir et ses conséquences	40
Section 1 – Les prérogatives du souverain et le sort des libertés individuelles.....	43
Section 2 – Dialectique Homme-Citoyen.....	55
CONCLUSION -.....	63
BIBLIOGRAPHIE-	68
Table des matières.....	73