

## L'APPROCHE DE L'INSTITUTION DANS LA PENSÉE DE HOBBS

PAR

François RANGEON

Assistant à l'Université d'Amiens.

---

Les études hobbiennes connaissent aujourd'hui un important développement. Les divers colloques qui se sont tenus en 1979 — tant en France qu'à l'étranger — à l'occasion du tricentenaire de la mort de l'auteur témoignent de la richesse de son œuvre et des interrogations qu'elle continue de susciter (1). Depuis déjà une trentaine d'années, la critique a mis l'accent sur la nécessité de renouveler et d'affiner les interprétations classiques donnant souvent une image par trop autoritaire de sa philosophie politique (2). Notre propos n'est pas ici de prendre part aux diverses querelles (3) qui concernent l'interprétation d'ensemble de son œuvre (4), mais d'approfondir une question encore insuffisamment étudiée : celle de la place

---

(1) Des colloques se sont tenus notamment à Paris, Strasbourg, Leusden... Les actes des deux premiers ont été publiés par la *Revue Internationale de Philosophie*, 1979, n° 129 et par la *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1980, n° 49.

(2) Voir R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, 2<sup>e</sup> éd., Vrin, 1977. C.B. MACPHERSON, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, 1962, trad. française Gallimard, 1971. J.W.N. WATKINS, *Hobbes's system of ideas*, London, 1965. Mais l'ouvrage le plus important reste celui de Léo STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Oxford, 1936, 2<sup>e</sup> éd., Chicago, 1952.

(3) Querelles dont D.D. Raphaël donne un résumé suggestif à la fin de son ouvrage *Hobbes, Morals and Politics*, George Allen and Unwin, Londres, 1977, pp. 73-100.

(4) Les questions les plus controversées portent en particulier sur les rapports entre sa physique matérialiste et sa philosophie politique, entre l'art et la nature, la politique et la religion, entre sa doctrine contractuelle et sa théorie du langage... pour ne citer que ces quelques exemples.

et de la signification du concept d'*institution* dans ses ouvrages politiques (*Elements of law, De Cive, Léviathan*) (5). Nous serons ainsi conduits à nous interroger sur l'existence d'une *théorie hobbenne de l'institution* et sur ses rapports éventuels avec les approches contemporaines de l'institution (Lourau, Castoriadis,...). La problématique hobbenne permet-elle d'apporter un éclairage rétrospectif sur les préoccupations actuelles de l'analyse institutionnelle telles que J. Chevallier les dégage dans son article (6) ?

Pour répondre à cette question, il faut au préalable situer le concept d'institution dans l'œuvre de Hobbes. Le mot institution (*institutio* en latin, *institution* en anglais) est très fréquemment utilisé par Hobbes dans ses trois traités politiques, en particulier dans le *Léviathan* (7). Il a presque toujours un *sens actif* et s'identifie à l'acte d'instituer ou au processus instituant. On le trouve le plus souvent inclus dans des expressions telles que : « institution de la République » (8) ou « République d'institution » (9), « institution du gouvernement » (10), « institution du pouvoir » (11), « institution du souverain » (12)... Il doit être rapproché d'autres concepts tels que « constitution » (13), « établissement », « génération », « édification » qui traduisent tous l'idée que l'Etat n'est pas une donnée naturelle, mais doit être construit (institué, établi, érigé,...) par l'homme. L'acte instituant est un acte « arbitraire » (14)

(5) Nous nous référons aux ouvrages suivants : *Elements of law*, 1640 (composé de deux traités : *Human Nature* et *De Corpore Politico*). Trad. L. Roux, Lyon, L'Hermès, 1977. *De Cive*, 1642 (traduit en anglais par Hobbes lui-même en 1651) éd. anglaise S.P. Lamprecht, New York, 1949, trad. Sorbière, Neufchâtel, 1787, et Malvert, Angers, 1904 (nous citons d'après cette dernière traduction pour les deux premières parties de l'ouvrage). *Léviathan*, 1651, éd. C.B. Macpherson, Harmondsworth, 1968, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris, 1971.

(6) J. CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », *supra*.

(7) A titre d'exemple, le terme est employé treize fois dans le chap. XVIII du *Léviathan* (sept fois « institution » et six fois « instituted »). Il figure dans les titres des chap. XVIII (« Of the rights of sovereigns by institution ») et XIX (« Of the several kinds of Commonwealth by institution... ») du *Léviathan*, des chap. V, 12 (« Two kinds of Cities, natural and by institution ») et IX, 10 (« ... an institutive government ») du *De Cive*. Le mot « institution » se trouve dans le vocabulaire hobben établi par L. Roux in « Le droit et le pouvoir dans le Léviathan. Eléments pour une lecture quantitative », *Revue Européenne des Sciences Sociales, op. cit.*, p. 146.

(8) « Institution of a Commonwealth », *Léviathan*, chap. XVIII, pp. 229, 232 et *passim*.

(9) « Commonwealth by institution », chap. XVII, p. 228, chap. XVIII, p. 239 et *passim*.

(10) « Institutive government », *De Cive*, p. X.

(11) « Institution of sovereign power », *Léviathan*, chap. XXVII, p. 337 et *passim*. Voir L. ROUX, *op. cit.*, p. 156.

(12) « Sovereign by institution », *ibid.*, chap. XX, p. 256 et *passim*.

(13) « Constitution », *De Cive*, IX, 10, p. 111. Hobbes emploie parfois le mot « constitution » dans l'édition anglaise du *Léviathan* à la place de « institutio » dans l'édition latine. Cf. F. Tricaud, *Léviathan*, chap. XIX, p. 193, n. 9. Les expressions « constitution of sovereign power » (*ibid.*, chap. XVIII, p. 234) et « institution of sovereign power » (*ibid.*, ch. XXVII, p. 337) paraissent synonymes.

(14) *Elements of law*, II, I, 1, p. 240 (la page renvoie à la traduction de L. ROUX, « Les éléments du droit naturel et politique », *op. cit.*).

qui résulte d'une décision volontaire des individus. Hobbes s'oppose ainsi à la tradition politique aristotélicienne encore dominante à son époque. Selon la doctrine d'Aristote, l'homme est un animal social et l'Etat un phénomène naturel. Pour Hobbes au contraire, la politique et le droit ne sont pas de l'ordre de la nature. Les théories du contrat social, que Hobbes inaugure — du moins est-il le premier à envisager l'hypothèse logique d'un état de nature (15) — renversent les convictions propres à l'ordre féodal (la croyance dans l'inégalité naturelle des hommes, le fondement divin du pouvoir,...) (16). A l'ordre nécessaire de la nature, s'oppose l'ordre arbitraire et conventionnel de l'humain. Le politique est donc l'objet d'une activité créatrice, *instituant*. Dans ce contexte, le thème de l'*institution* occupe une place centrale dans le système politique hobbesien. Depuis Hobbes, l'ordre sur fond duquel nous pensons le politique et le juridique, n'a plus le même mode d'être que celui des classiques (17). L'œuvre de Hobbes se situe dans une période de rupture — milieu du XVII<sup>e</sup> siècle — de la pensée occidentale, celle qui consacre l'ère de la pensée politique et juridique moderne, et rompt avec la tradition aristotélicienne. Nous retrouvons, encore aujourd'hui, les traces de cette rupture dans les analyses contemporaines, en particulier dans les théories de l'institution.

Sans doute, rechercher un lien de quasi-continuité, au niveau des idées et des thèmes, entre l'approche hobbesienne de l'institution et l'analyse institutionnelle contemporaine, conduirait, selon le mot de Foucault, à être victime d'un « effet de surface » (18) ou d'une illusion rétrospective, rétrograde. Il est vrai que « toute philosophie appartient à son temps et demeure captive de sa limitation », comme le pensait Hegel. Il n'en reste pas moins que les analyses politiques de Hobbes, dont la portée n'a guère été comprise à son époque, ont une originalité et une actualité dont nous commençons seulement à prendre conscience.

Par un curieux paradoxe, la philosophie politique de Hobbes, qui met l'accent sur le moment de l'instituant, a souvent été présentée comme une doctrine de l'Etat fort, voire « totalitaire » (19), c'est-

(15) Hobbes a conscience d'être le créateur de l'expression « état de nature » (*status naturae*), puisqu'il excuse le terme comme un néologisme (*De Cive*, trad. Sorbière, t. I des *Œuvres philosophiques et politiques de Hobbes*, Neufchâtel, 1787, *op. cit.*, préf. p. XXXII). Voir V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin, 1977, p. 78.

(16) La théorie du contrat social « remplace par le contrat entre égaux, par une œuvre de l'art humain, ce que les théoriciens féodaux attribuaient à la « nature » et à la *sociabilité naturelle* de l'homme ». L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, P.U.F., 1969, p. 23 (souligné dans le texte).

(17) M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 13.

(18) *Ibid.*, p. 14.

(19) J. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes, théorie de l'Etat totalitaire*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1935. Les insuffisances d'une telle interprétation — ne serait-ce que l'anachronisme du terme « totalitaire » appliqué à Hobbes — ont suffisamment été relevées pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir ici. Voir

à-dire comme une philosophie de l'« institué » (20). Plus qu'une théorie de l'Etat, la philosophie politique de Hobbes est avant tout une philosophie du « pouvoir » (entendu au sens de puissance), du pouvoir instituant. Le projet de Hobbes consiste à rechercher les conditions d'instauration d'une paix et d'une sécurité permettant l'exercice des droits individuels. Par ce biais, sa problématique se rattache à celle des philosophies du droit naturel : problématique génétique qui s'attache à une reconstruction méthodologique de l'origine des formations sociales, en particulier de l'Etat. Elle s'apparente également aux philosophies du droit subjectif, qui, à l'image de celle de Rousseau, mettent en lumière « l'activité sociale institutive » (21) et l'existence de droits individuels inaliénables (22). Cependant, si Hobbes est parfois considéré comme l'un des fondateurs des théories du droit subjectif (23), les auteurs relèvent aussi dans son œuvre les prémisses du positivisme juridique, qui met l'accent sur le moment de l'institué (24). C'est au niveau de cette double insistance — paradoxale en apparence — sur l'instituant et sur l'institué que se situe l'originalité de la théorie hobbesienne de l'institution.

Hobbes établit un rapport « de type dialectique » (25) entre l'instituant et l'institué. Il tente de surmonter le paradoxe de l'institution (26) en opérant une synthèse entre le droit subjectif et le droit objectif. Son analyse peut, sur ce point, être rapprochée des théories juridiques de l'institution, en particulier de celle d'Hauriou. Pour

R. CAPITANT, « Hobbes et l'Etat totalitaire », *Archives de Philosophie du Droit*, 1936, n°s 1-2, pp. 46-75. R. POLIN, *op. cit.* S. GOYARD-FABRE, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.

(20) J. Chevallier, à la suite de R. Lourau, insiste sur l'ambiguïté et la polysémie du concept d'institution, celui-ci signifiant ou bien le processus d'institution (l'instituant) ou bien le résultat de ce processus (l'institué), *supra*, p. 6.

(21) R. LOURAU, *L'analyse institutionnelle*, Ed. Minuit, 1970, p. 35.

(22) R. POLIN, « L'Etat et l'Eglise », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *op. cit.*, pp. 237 ss.; B. BARRET-KRIEGL, « Les droits du citoyen chez Thomas Hobbes », *ibid.*, pp. 175 ss.

(23) M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, 4<sup>e</sup> éd., 1975, pp. 635 ss.

(24) V. Goldschmidt opère un rapprochement entre la doctrine de Hobbes, le positivisme juridique et l'étatisme de Kelsen, *op. cit.*, p. 247. Voir aussi S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 126.

(25) Il peut sembler paradoxal de parler de dialectique à propos de Hobbes, lui qui, au contraire, professe une méthode analytique (cf. *infra*). Nous employons ici le mot dialectique dans son sens moderne (post-hégélien) et non pas du tout au sens qu'il avait au XVII<sup>e</sup> siècle. A cette époque, et à la suite d'Aristote, le terme « dialectique » était associé aux subtilités de la rhétorique et signifiait l'art de poser des questions sans réponse ou l'art de raisonner sur de simples opinions. En ce sens, la dialectique s'opposait à la science, perçue comme art de la démonstration, reposant sur des définitions claires et précises. Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, t. 1, livre 1, trad. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 34; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., 2<sup>e</sup> éd., 1966, pp. 291-292; CREVIER, *Rhétorique française*, Saillant et Desaint, Paris, 1767, t. 1, pp. 5 ss et L. ROUX, *Introduction aux « Eléments... »*, *op. cit.*, p. 97.

(26) Le paradoxe de l'institution tient à l'opposition entre le caractère dynamique du processus instituant et le caractère statique de l'institué, résultat de ce processus. L'institué, constituant une entité autonome, a tendance à se détacher des volontés qui l'ont fait naître. Voir J. CHEVALLIER, *supra*.

ce dernier en effet, « une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion... » (27). Cette définition essaie d'opérer une synthèse entre le droit subjectif, moment de l'instituant, et le droit objectif, moment de l'institué. *Mutatis mutandis*, une tentative comparable peut être décelée chez Hobbes, centrée autour de deux thèmes : la dialectique instituant/institué et la dialectique consensus/répression. L'intérêt de l'analyse hobbienne est de ne jamais dissocier l'institué de l'instituant. Hobbes étudie la genèse, mais aussi le principe d'être de l'institué. Celui-ci suppose le « consentement coutumier » (Hauriou) et « l'action d'un pouvoir capable d'unifier les consentements » (28). L'instituant est une création continue. L'institué, entendu au sens d'Etat ou d'Union, n'est pas une donnée qui, une fois pour toutes, s'imposerait de l'extérieur aux individus. L'institution est d'abord une « idée d'œuvre », une création volontaire et rationnelle, qui se matérialise chez Hobbes par un acte collectif : le contrat (29). L'institution « se réalise et dure juridiquement »; pour Hobbes, créer l'Etat, c'est aussi instituer le droit objectif. L'Etat produit seul le droit objectif qui s'identifie à la parole du souverain. Quant au pouvoir, celui de l'Etat n'est autre que celui des individus (30). L'homme, défini comme force de pouvoir, cède par contrat son droit à l'exercice de ses pouvoirs au souverain. Ce mécanisme, qui a été qualifié de « physique des relations humaines » (31), suppose le consensus, ou « la communion » (Hauriou) des individus. L'Union implique à la fois le consentement et la contrainte (32). Pour Hauriou, comme pour Hobbes — mais dans un autre sens et dans un contexte très différent — l'institution opère la synthèse de la contrainte et du consensus. L'individu, chez Hobbes, n'accepte de se soumettre qu'à une contrainte qu'il s'est lui-même imposée, à la suite d'un calcul raisonné de son intérêt bien compris. En ce sens,

(27) HAURIOU, « La théorie de l'institution et de la fondation », in *La cité moderne et les transformations du Droit*, Bloud et Gay, Paris, 1925, p. 10. Voir, pour l'analyse de cette définition, R. LOURAU, *op. cit.*, pp. 56 ss.

(28) J. CHEVALLIER, *supra*, p. 7.

(29) Hauriou dénonce la notion de contrat, estimant, à la suite de Hegel, que la subjectivité ne suffit pas à fonder et à légitimer l'institution. Voir R. LOURAU, *op. cit.*, p. 57.

(30) « La vigueur [des sujets] est le fondement de la force [du souverain] », *Léviathan*, chap. XVIII, p. 191.

(31) P. TORT, *Physique de l'Etat. Examen du Corps Politique de Hobbes*, Vrin, 1978, p. 9.

(32) « L'institution, c'est de la répression et du consensus indissociablement liés » (R. LOURAU, *op. cit.*, p. 69). Hauriou, à l'inverse de Hobbes, estime que le consensus est produit par l'institution, et qu'il ne lui préexiste pas. Voir R. LOURAU, *op. cit.*, p. 57.

pour l'auteur, tout pouvoir repose sur le consentement, quelque soit son fondement, contractuel, divin ou patriarcal (33).

Comment comprendre que l'individu puisse volontairement décider d'instituer la contrainte ? Chez Hobbes, cette soumission s'opère au prix d'une synthèse dialectique du désir et de la raison (34). L'individu est un être qui désire la puissance sous toutes ses formes : les honneurs, les richesses, la domination... (35). Ce désir n'est jamais assouvi, la vie étant une constante marche en avant du désir (36). Mais l'homme, être de désir, est aussi objet de la crainte : en particulier, il craint la mort, cette crainte étant la passion première de l'homme. Il a donc besoin de sécurité. Si le désir de puissance ne cesse qu'à la mort, l'homme cherche constamment à repousser cette échéance fatale et à assurer la sécurité de son corps et de ses biens. Le désir de puissance et la crainte de la mort étant deux passions irréductibles, seule la raison, définie comme un calcul, permet d'opérer la synthèse dialectique de ces deux passions.

On pourrait croire, en première analyse, que l'institution permet de répondre au besoin de sécurité, le désir de puissance passant alors au second plan, sublimé dans l'Etat. En réalité, il n'en est rien. L'institution n'est pas — en tout cas n'est pas uniquement — une réponse à un besoin. Si la sécurité est bien la fin en vue de laquelle les individus contractent (37), cette finalité ne peut être le seul principe d'explication de l'institution. La tendance à la sécurité se satisfait dans l'institution, mais l'institution ne s'explique pas par cette tendance (la soif n'explique ni le vin, ni la taverne). Par-delà l'explication rationnelle finaliste de l'institution, Hobbes est amené à introduire la dimension de l'*imaginaire* dans son analyse.

La dialectique de la raison et du désir trace les limites de la rationalité. Pour Hobbes, la raison est raison en acte, raison pratique : elle est le lieu d'une pratique théorique. Elle est un pouvoir à la fois *négatif* et *positif*. L'activité rationnelle est un pouvoir subversif de négation de la réalité empirique, de l'expérience (38). Mais elle est aussi un pouvoir positif, qui établit la vérité et qui institue la Cité, la paix entre les hommes. Elle est une force de négation des

(33) « Le droit de tous les souverains découle originairement du consentement de chacun de ceux qui doivent être gouvernés », *Léviathan*, chap. XLII, p. 595. Cf. *infra*, I.

(34) La présence chez Hobbes d'une « dialectique du désir et de la raison, c'est-à-dire de la crainte et de la contrainte et, partant, de la guerre et de la paix » est relevée par S. Goyard-Fabre (*op. cit.*, p. 113). L'auteur précise que « la dialectique esquissée par Hobbes n'est pas la dialectique hégélienne », car elle n'inclut pas l'idée de contradiction (*ibid.*, p. 51). Nous ajouterons que, à l'inverse de Hegel, Hobbes ne prend pas en compte la dimension historique.

(35) *Léviathan*, chap. XI, p. 96.

(36) « La félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait... [elle] est une continuelle marche en avant du désir », *ibid.*, p. 95. Voir C.B. MACPHERSON, *op. cit.*, pp. 28 ss.

(37) *Léviathan*, chap. XVII, p. 173.

(38) Voir G. DUPRAT, « Expérience et science politiques : Machiavel, Hobbes », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *op. cit.*, pp. 101 ss.

passions, du désir de puissance, mais, en même temps, elle permet l'institution d'un lieu central du pouvoir, celui du Souverain qui concentre les pouvoirs des individus et qui est investi du monopole de la violence. Hobbes reste sur ce point fidèle au modèle de la rationalité du XVII<sup>e</sup> siècle : une rationalité qui ordonne, classe et dirige. La raison doit être efficace, dominatrice sur le terrain politique (39). Toutefois la raison n'est pas omnipotente. Son pouvoir est d'ordre artificiel (40) et suppose la médiation du symbolique et de l'imaginaire. Ainsi, la raison n'existe qu'à travers le langage. Chez Hobbes, l'idée de politique ne vaut que par institution, et non par nature. Le politique n'a de réalité que par institution. Par là, sa théorie politique est liée à sa conception du langage. Le langage n'est pas de l'ordre de la nature; il a été institué humainement. La parole est la première institution sociale qui conditionne l'institution politique (41). Le droit, comme la politique, est un langage, un discours de pouvoir. C'est en termes de pouvoir que Hobbes étudie le langage. Si le contrat instituant la politique est une parole (42), c'est que le langage, comme le droit subjectif de l'individu dans l'état de nature (*jus in omnia*) est un pouvoir, un pouvoir instituant (43). Ce qu'isole Hobbes, à travers le droit subjectif et le langage, c'est l'activité sociale instituant. Mais Hobbes est conscient, avant Rousseau, du « paradoxe de l'institutionnalisation » (44) qu'entraîne toute théorie du droit subjectif : « il faudrait que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même... » (45). C'est pourquoi Hobbes repère, par anticipation, une des apories du contrat social de Rousseau : comment le peuple peut-il contracter avec lui-même alors qu'il ne préexiste pas au contrat, mais qu'au contraire il en résulte ? L'institution consiste à produire la société civile à partir de l'état de nature,

(39) Voir J.-M. BENOIST, *Tyrannie du logos*, Ed. Minuit, 1975, p. 67 et H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Ed. Minuit, 1968, p. 148. *Eros et civilisation*, Ed. Minuit, 1963, p. 103.

(40) Hobbes a bien vu que le mystère de l'institution réside dans le rapport que l'homme institue avec la nature et avec lui-même. C'est ainsi qu'il récusé l'idée que les sociétés humaines sont comparables à certaines sociétés animales, telle celle des abeilles. L'animal n'a pas l'usage de la raison, ni du langage. Il n'a donc rien à voir avec la politique humaine, qui relève de l'ordre de l'art. Voir P. TORT, *op. cit.*, pp. 13 ss, et R. LOURAU, *op. cit.*, p. 68.

(41) Sans le langage, « il n'y aurait pas eu parmi les hommes plus de République, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups », *Léviathan*, chap. IV, p. 27. Voir R. LOURAU, *op. cit.*, p. 34.

(42) « ... c'est comme si chacun disait à chacun... », *Léviathan*, chap. XVII, p. 177.

(43) R. Lourau commet sur ce point une double erreur d'interprétation en affirmant : « Ceux qui invoquent l'état de nature comme un objet réel, ce sont les théoriciens réactionnaires à la Hobbes, que combat Rousseau », *op. cit.*, p. 36. L'état de nature n'est pas, chez Hobbes, un « objet réel », mais au contraire, une hypothèse méthodologique, un objet de connaissance. En outre, qualifier Hobbes de « réactionnaire », c'est commettre un grave contre-sens. Cf. *infra*.

(44) R. LOURAU, *ibid.*, p. 35.

(45) ROUSSEAU, *Du contrat social*, L. II, 7, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III, p. 383.

ou encore à construire l'Union, le peuple, à partir de la multitude des individus (46). En vue d'illustrer cette idée, Hobbes a fréquemment recours au procédé métaphorique. La métaphore introduit l'imaginaire dans le processus d'institutionnalisation (47). Reprenant une image désormais classique (48), Hobbes conçoit l'État de manière anthropomorphique et organiciste. L'État est comparé à un « animal artificiel » (*artificial man*) et à un « automate » (*automata*) (49). Ce discours métaphorique indique bien que, par-delà son caractère rationnel, la théorie hobbiennne de l'institution implique un dépassement de la simple raison instituée. La métaphore (50) traduit le caractère symbolique de l'institution (51). La politique, avant d'être une pratique, est d'abord un langage. De même que le mot est « un vocable qu'un homme impose arbitrairement » à la chose (52), de même l'institution des Cités est-elle qualifiée d'« arbitraire » (53). Dans les deux cas en effet aucune nécessité naturelle ne permet d'expliquer le phénomène. L'institution des sociétés est un « art » (54) qui ne relève pas exclusivement du domaine de la raison. Bien qu'artificielle, l'activité instituante « imite » (55) cependant la nature. De ce rapport d'imitation, riche de tensions, naît une approche originale de l'institution.

L'institution chez Hobbes se déploie à deux niveaux dont l'ordre de succession est déterminé par le caractère génétique de la démarche. La première étape est le lieu de la dominance de l'instituant (I). Hobbes part en effet de l'instituant, pour en venir ensuite à l'insti-

(46) Hobbes insiste sur l'importance du passage de la multitude à l'union qui constitue, de son aveu même, un problème difficile et essentiel, *Elements of law*, I, XIX, 7, p. 234.

(47) Voir C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 209, note 47.

(48) L'image se trouve notamment dans le *Polycraticus* de Jean de Salisbury (XII<sup>e</sup> siècle). Voir J.W. LAPIERRE, « Corps biologique, corps politique dans la philosophie de Hobbes », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *op. cit.*, pp. 85 ss.

(49) *Léviathan*, introduction, p. 5, (éd. C.B. Macpherson, p. 81).

(50) Pour Hobbes, la métaphore est un « abus de langage » (*Léviathan*, chap. IV, p. 29) consistant à utiliser les mots « en un autre sens que celui auquel ils sont destinés » (*ibid.*). La science doit reposer sur des « définitions exactes », des « mots clairs » et non sur des métaphores (*ibid.*, chap. V, p. 44). Il peut sembler paradoxal de voir Hobbes utiliser très fréquemment des métaphores, alors qu'il dénonce lui-même le recours à un tel procédé. En réalité, ce qu'il reproche aux métaphores, c'est leur caractère trompeur. La métaphore lui paraît, à tout prendre, moins néfaste que l'usage de mots ambigus dans la mesure où, « par vocation », elle avoue son caractère équivoque (*Elements of law*, I, V, 7, p. 149). Il admet que les métaphores sont utiles « dans le langage courant... cependant dans le calcul et dans la recherche de la vérité, de telles façons de parler ne doivent pas être admises » (*Léviathan*, chap. V, p. 42). Dans ces conditions, une question se pose : quelle importance faut-il accorder aux métaphores chez Hobbes ? Cf. *infra*, I.

(51) Le symbolisme institutionnel est lié à la théorie hobbiennne du langage et de l'arbitraire du signe. Voir A. ROBINET, « Pensée et langage chez Hobbes », *Revue Internationale de Philosophie*, *op. cit.*, pp. 452 ss.

(52) *Elements of law*, I, V, 2, p. 148.

(53) *Ibid.*, II, I, 1, p. 240.

(54) *Léviathan*, introduction, p. 5.

(55) *Ibid.* Voir C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978, pp. 224-230.

tué (56). Il s'agit de construire l'Etat par la médiation d'une activité instituante volontaire, rationnelle, mais aussi symbolique. La seconde étape est le lieu de la dominance de l'institué (II). Hobbes élabore le modèle institutionnel étatique, qu'il reproduit ensuite à l'ensemble des organisations sociales (57). Ce dernier point a généralement été négligé tant par les commentateurs de Hobbes (58) que par les théoriciens de l'analyse institutionnelle (59). L'approche hobbenne de l'institution, ainsi que l'a remarqué Santi Romano (60) présente pourtant l'originalité de dégager, en partant de l'instituant, la nature profonde de l'institution et son caractère dialectique (61).

## I. — L'INSTITUTION DE L'ETAT

L'institution se caractérise par la dominance de l'instituant. Cette dominance est déterminée par la conception hobbenne de la rationalité. Si l'institution s'identifie à l'activité instituante, c'est parce que la raison n'est pas conçue de manière statique. Il n'y a de raison que dans sa mise en œuvre méthodique. La raison est une « marche » (62), une démarche que l'esprit acquiert progressivement par le travail (63). Cette démarche ou méthode qui s'apparente à une pratique théorique consiste à partir des éléments premiers : les concepts ou les dénominations (64). Les concepts, une fois définis, sont ensuite agencés en propositions, puis en démonstrations (65). L'institution, acte rationnel, est indissociablement liée à la méthode. Cette dernière est téléologique. Hobbes ne conçoit de méthode que fonctionnelle. Les Etats sont, comme les montres ou les horloges (66), des mécanismes ayant une fonction utilitaire. La construction du corps politique vise une fin : la sécurité collective et individuelle. C'est pourquoi il est nécessaire de préciser dans un premier temps les caractéristiques principales de l'acte instituant (A), caractéristi-

(56) Contrairement à l'analyse institutionnelle contemporaine qui « doit... pour percevoir la dialectique institutionnelle, partir de l'institué, qui constitue un indispensable point d'ancrage ». J. CHEVALLIER, *supra*, p. 9.

(57) *Léviathan*, chap. XXII, pp. 237 ss.

(58) Voir cependant J.-P. DUPRAT, qui affirme : « [Hobbes] développe une véritable théorie de l'institution », in « Religion et société civile chez Hobbes », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *op. cit.*, p. 231.

(59) R. LOURAU, retraçant les origines de l'analyse institutionnelle, n'accorde place qu'à Rousseau et Hegel, et ignore Hobbes, *op. cit.*, pp. 25 ss.

(60) *L'ordre juridique*, trad. française, Dalloz, 1975.

(61) La démarche de Hobbes, sur ce point inverse de celle d'Hauriou, aboutit pourtant à un résultat comparable. Cf. J. CHEVALLIER, *supra*.

(62) *Léviathan*, chap. V, p. 44.

(63) *Ibid.*, p. 42.

(64) La science politique ne travaille pas sur une matière brute, mais sur des mots, c'est-à-dire sur une matière déjà élaborée par l'esprit, *Elements of law*, I, VI, 4, p. 154.

(65) *Ibid.*, p. 155.

(66) *De Cive*, préface, p. XXVII.

ques qui déterminent et expliquent la mise en œuvre de l'institution (B).

### A. — LES CARACTERISTIQUES DE L'ACTE INSTITUANT

L'institution présente quatre caractéristiques principales. Il s'agit d'abord d'un acte *volontaire*, résultant d'une décision libre — voire « arbitraire » (67) — des individus. De là découle le caractère *conventionnel* ou artificiel de l'institution, celle-ci s'identifiant à l'accord ou au consentement des individus. Il s'agit ensuite d'un acte *rationnel*, l'activité instituante étant synonyme de raison en acte. Ce troisième caractère implique la nature *téléologique* de l'institution : celle-ci poursuit un but, qui est la paix, c'est-à-dire la sécurité.

#### 1) L'INSTITUTION, ACTE VOLONTAIRE ET CONVENTIONNEL.

La *volonté* joue un rôle premier chez Hobbes, à tel point que certains auteurs ont pu qualifier sa philosophie politique de « volontariste » (68). Hobbes met en effet l'accent sur l'*activité*. En ce sens, sa philosophie s'oppose aux philosophies essentialistes classiques. La volonté est définie comme une action. Elle est déterminée par les deux passions principales que nous ressentons face aux objets extérieurs : le désir et la crainte (69).

L'homme est toujours guidé dans ses actions par son intérêt, c'est-à-dire par l'espoir d'assouvir son désir, et par la crainte du mal qui peut en résulter (70). L'individu doit donc constamment calculer son intérêt, à condition toutefois que ce calcul soit possible, que l'action ne soit pas purement nécessaire (71). Ce calcul, appelé « délibération » (72), suppose la liberté, l'indétermination (73). Quant à la volonté, elle est l'ultime délibération qui précède le passage à l'acte (74). Elle est donc liée aux passions — désir et crainte — qui poussent les hommes à agir. Le désir, comme la crainte, ne procèdent pas de la volonté; ils sont la volonté elle-même (75). On comprend par là que la volonté ne se distingue ni du mouvement animal, ni de l'acte volontaire. Ce dernier est un acte délibéré, décidé après réflexion (« délibération ») et calcul (pour Hobbes, la raison est un

(67) *Elements of law*, II, I, 1, p. 240.

(68) Cf. S. GOYARD-FABRE, *op. cit.*, pp. 140 et 196.

(69) *Elements of law*, I, XII, p. 191.

(70) *Ibid.*

(71) *Ibid.*

(72) *Ibid.*

(73) *Ibid.*, I, XII, 2, p. 191.

(74) *Ibid.*

(75) *Ibid.*, I, XII, 5, p. 192

calcul). La volonté n'existe pas en soi; elle est toujours volonté de faire, c'est-à-dire désir, ou de ne pas faire, c'est-à-dire crainte (76).

Quelles sont les causes de notre volonté, en d'autres termes que désirons-nous et que craignons-nous? La crainte la plus forte est celle de la mort; d'où il découle que le désir premier est celui de la sécurité, auquel s'oppose le désir de puissance. L'objet de la volonté sera donc d'assurer notre sécurité, étant entendu que cette dernière n'est pas acquise par nature: l'homme n'est pas un animal social, l'état de nature est un état de guerre. La sécurité ne peut être obtenue que par une action volontaire concertée, un « consensus » (77). Pour parvenir à ce but commun — la sécurité — les hommes doivent volontairement décider d'« instituer » (*institute*) un « Etat » (*Commonwealth*) (78). L'Etat a ainsi une origine *conventionnelle* et *artificielle* (79).

L'institution, acte fondateur et générateur, relève de l'ordre de l'art, et non de l'ordre de la nature. Toutefois, Hobbes n'établit pas un rapport d'opposition radicale entre l'art et la nature, mais plutôt un rapport d'imitation: « la nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel [l'Etat] » (80). Cette étrange affirmation selon laquelle « l'art imite la nature » (81) met en lumière l'ambiguïté de l'institution. Celle-ci est « nécessaire » (il est nécessaire de sortir de l'état de nature) sans être véritablement naturelle. Elle repose sur l'art, mais aussi, partiellement, sur la nature entendue au sens de nature humaine. Cette ambiguïté de l'institution est liée au paradoxe de l'institution: face à un besoin de sécurité, de paix, l'individu élabore des moyens de satisfaction *artificiels*. Mais on ne peut dire que l'Etat réponde à un besoin (82). Il semble difficile d'expliquer l'origine de l'Etat uniquement par une tendance naturelle. Sur ce problème, Hobbes tient un double langage. D'abord celui de l'anthropologie: l'institution prend en compte les passions humaines, en particulier les désirs de sécurité et de puissance. Ensuite celui de la *science*: l'acte instituant est comparé à l'acte du géomètre qui construit des figures; l'institution naît de rien: c'est un acte « arbi-

(76) *Ibid.*, I, XII, 6, p. 192.

(77) « Lorsque les volontés de plusieurs personnes convergent vers quelque acte ou effet, unique, cette convergence de leurs volontés est appelée *consensus* », *ibid.*, pp. 192-193 (souligné dans le texte).

(78) Le terme *Commonwealth*, communément rendu par « République », est très proche du sens actuel du mot Etat. Hobbes associe fréquemment les deux mots. Cf. *Léviathan*, introduction, p. 5.

(79) *Elements of law*, II, I, 1, p. 240.

(80) *Léviathan*, introduction, p. 5 (souligné dans le texte).

(81) Hobbes s'inspire d'une formule d'Aristote (*Physique*, II, 2, 194 a 21, et II, 8, 199 a 15), mais il lui confère un tout autre sens. Voir P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 426-427 et 440-442.

(82) Au fait, lequel? La sécurité? Cela ne suffit pas à expliquer l'institution, Hobbes en convient. La justice? Ce serait revenir à la tradition aristotélicienne qui n'est, pour Hobbes, qu'une « vaine et ténébreuse » philosophie.

traire ». Comment Hobbes peut-il tenir ce double langage, contradictoire en apparence ? La cohérence du discours tient aux caractéristiques de la méthode utilisée. Hobbes a lui-même affirmé que sa philosophie comprenait « *deux versants* » (83) impliqués par l'unité de la méthode choisie. Le débat traditionnel sur la cohérence de la philosophie hobbesienne nous paraît manquer son but. Le problème ne se situe pas uniquement au niveau des couples art/nature, science/politique, mais aussi à celui des particularités de l'*institution*. Le paradoxe de l'institution focalise le double aspect (artificiel/naturel) de la philosophie politique hobbesienne. Ce qui est en jeu ici, c'est le caractère rationnel de l'institution. Celui-ci tout à la fois détermine la méthode utilisée, et en découle.

## 2) L'INSTITUTION, ACTE RATIONNEL ET TÉLÉOLOGIQUE.

Si l'acte instituant présente un caractère rationnel, c'est en raison de sa nature méthodologique. La cohérence de la théorie hobbesienne de l'institution reflète l'unité de la méthode choisie. Si Hobbes se présente comme le fondateur de la « *science politique* » (84), c'est parce qu'il est conscient d'avoir apporté à l'approche des phénomènes politiques une nouvelle méthode d'analyse. S'il rejette la philosophie traditionnelle, aristotélicienne, c'est parce qu'elle lui semble dépourvue de méthode. C'est donc d'emblée sur le terrain épistémologique que se situe Hobbes. La méthode rationnelle — si l'on nous pardonne ce pléonasma — est, de son propre aveu (85), la clé qui permet de comprendre le mystère de l'institution.

Le concept de méthode présente plusieurs significations chez Hobbes. Le terme est toujours relié à celui de science. En ce sens, la méthode s'identifie d'une part à la démarche que suit l'esprit pour découvrir et démontrer des vérités : elle est alors l'*ordre* démonstratif suivi par la raison. Mais elle se confond d'autre part avec le résultat de cette démarche. Cette méthode (non pas théorique, mais en acte) doit être avant tout opérationnelle. Elle détermine la démarche à suivre et ne se distingue pas du contenu même de celle-ci (86).

En quoi consiste cette méthode ? Inspirée de la méthode dite « *résolutive-compositive* » mise en œuvre par l'École de Padoue (87),

(83) *De Homine* (1658), trad. P.-M. Maurin, Blanchard, Paris, 1974, épître dédicatoire, p. 32.

(84) Cf. J.-L. PICARD, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, « L'idée de science politique chez Hobbes », *Publications de la Faculté de Droit d'Amiens*, P.U.F., 1977, t. VII, pp. 5-54.

(85) *De Cive*, préface, p. XXVII.

(86) C'est ainsi que, lorsque l'auteur présente sa méthode, il n'en donne pas une définition abstraite, mais en expose le résultat, c'est-à-dire le plan de son ouvrage, *ibid.*

(87) Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2<sup>e</sup> éd., Vrin, 1971.

elle s'attache à décomposer, analyser, démonter le réel dans un premier temps, puis à le reconstruire dans un second temps (88). L'étape initiale consiste à disséquer la société en ses éléments premiers : les individus, considérés dans leur « condition naturelle », ou « état de nature », c'est-à-dire abstraction faite de la société civile (89). Hobbes ne nous expose que la seconde phase de la méthode, la reconstruction : le passage de l'état de nature à la société civile. C'est ici que se situe le processus institutionnel : le passage de la multitude à l'union. Une telle méthode n'est ni historique, ni expérimentale. Elle n'est pas non plus la simple transposition d'une méthode mathématique à l'analyse des phénomènes politiques. La méthode se présente chez Hobbes avant tout comme un refus : refus de la métaphysique et de l'anthropologie sur lesquelles se fondait la philosophie politique aristotélicienne. Quant à l'aspect positif de la méthode, il consiste essentiellement en ceci : le but de Hobbes est de tenir sur la politique un discours cohérent et autonome, clos sur lui-même. La politique doit être libérée de l'emprise de la morale et de la religion (90). En ce sens, *instituer l'Etat, c'est aussi instituer la science de l'Etat*. Cette science doit être auto-suffisante et auto-légitimante. La finalité de l'institution ne doit pas être d'ordre moral (la justice) ou religieux (le royaume de Dieu sur terre). Elle doit être d'ordre purement politique.

Dans cette perspective, l'institution est bien un acte téléologique : la fin recherchée étant la sécurité collective et individuelle. Cette finalité fixe les limites de l'institution : le souverain n'a d'autre rôle que d'assurer cette sécurité ; mais à ce rôle, il est tenu. Il faut, au sens propre, instituer le politique, c'est-à-dire créer l'Etat de toutes pièces. La souveraineté sera une et absolue ou elle ne sera pas. Plus précisément, la souveraineté sera absolument politique ou elle ne sera pas. La décision politique du souverain fait loi par sa propre vertu. On comprend alors l'insistance de Hobbes à rejeter toute justification extrinsèque au politique, qu'elle soit d'ordre moral, religieux ou métaphysique. En concentrant le monopole du politique dans l'Etat, Hobbes cherche à fixer une frontière entre l'« espace public » et l'« espace privé » (91). Si l'individu contracte, c'est dans l'espoir de pouvoir mener une vie privée.

Construction « pure », l'institution est pourtant basée, de l'aveu même de l'auteur (92), sur les passions et les désirs de l'homme. La philosophie politique de Hobbes est une philosophie du pouvoir, du pouvoir instituant/institué. Le pouvoir et l'institution apparaissent comme indissociables. Mais cette institution téléologique ne peut se

(88) *De Cive*, préface, pp. XXVII ss.

(89) Hobbes compare cette activité à celle d'un horloger qui démonte des mécanismes (*ibid.*).

(90) Cf. J.-L. PICARD, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, *op. cit.*, pp. 22 ss.

(91) Cf. R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, Ed. Minit, 1979.

(92) *De Cive*, préface, pp. XXVIII ss.

fonder sur une norme/référence extérieure aux individus (Dieu ou la nature). Seul l'individu dans sa subjectivité — le sujet de droit — est la base fragile de l'édifice. Philosophie du pouvoir, la philosophie politique de Hobbes est aussi une philosophie de la subjectivité individuelle. Hobbes pose les bases du droit subjectif (93). L'institution, construite par et pour les individus, ne parvient à s'objectiver qu'au prix d'une « ruse de la raison ». Par un curieux retournement, le droit subjectif — seul existant dans l'état de nature — semble céder la place au droit objectif dans la société civile (94). Si l'on admet, avec G. Deleuze, que « la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois » (95), alors la préférence de Hobbes irait vers la démocratie (96). Toutefois, ce n'est ni le nombre, ni l'étendue des institutions (entendues comme activités sociales constitutives de modèles) qui préoccupe l'auteur. Si le domaine de la légalité doit être limité afin de préserver un espace privé de liberté (97), l'État doit concentrer, unifier l'œuvre institutionnelle.

## B. — LA MISE EN ŒUVRE DE L'INSTITUTION

Les caractéristiques de l'institution, telles que nous venons de les définir, ne doivent pas être conçues de manière abstraite. Si l'institution est une activité, elle ne prend tout son sens que dans sa mise en œuvre. Le discours politique de Hobbes se déroule sur deux plans, d'une part au niveau de la rationalité démonstrative abstraite, d'autre part au niveau de la métaphore qui permet d'éclairer, de concrétiser le propos. Les métaphores ont chez Hobbes une signification politique (98). Elles ne sont pas de simples figures de rhétorique et méritent d'être prises au sérieux.

### 1) LA MÉTAPHORE ARCHITECTURALE.

En vue d'illustrer le procédé d'institution de la Cité, Hobbes a recours à la *métaphore architecturale* (99). L'individu, « artiste et artisan de lui-même » est comparé à l'architecte de la Cité. L'insti-

(93) M. VILLEY, *op. cit.*, pp. 662 ss.

(94) *Ibid.*

(95) *Instincts et institutions*, Hachette, 1955, introduction, p. IX.

(96) Hobbes considère, pour d'autres raisons, que la monarchie est préférable à la démocratie.

(97) Hobbes oppose la loi, qui est une contrainte, au droit, qui est une liberté d'action, *Léviathan*, chap. XIV, p. 128.

(98) Hobbes semble, sur ce point, s'inspirer des sophistes. Cf. M. TRIOMPHE, « Hobbes sophiste ? », *Revue européenne des sciences sociales*, *op. cit.*, pp. 69 ss.

(99) *Léviathan*, introduction, pp. 5-6.

tution est donc une construction. Mais la métaphore est employée dans un double sens. Si l'homme est l'architecte et le bâtisseur de la Cité, il en est aussi la « matière » (100). Nous trouvons notamment ce second sens de la métaphore architecturale exposé dans un passage important du chapitre XV du *Léviathan*. Les individus, en raison de la diversité de leurs passions, y sont comparés aux « pierres amassées pour la construction d'un édifice » (101). La métaphore illustre la nécessité de rejeter de la Cité les individus « réfractaires, insociables, incommodes, intraitables » (102) : « en effet, de même que si une pierre, par l'aspérité et l'irrégularité de sa forme, enlève plus de place aux autres qu'elle n'en emplit elle-même, que sa dureté l'empêche d'être aisément aplanie, et qu'elle fasse ainsi obstacle à la construction, elle est rejetée par les constructeurs comme inutile et gênante; de même si un homme, par suite d'une aspérité de sa nature, s'efforce de retenir ce qui est superflu pour lui et nécessaire aux autres, et que par suite du caractère réfractaire de ses passions, il ne puisse être corrigé, on devra le laisser hors de la société, ou l'en rejeter comme constituant pour celle-ci un encombrement » (103). On trouve ici exprimé de manière très directe le thème de l'exclusion sociale, corollaire au thème de l'unité sociale. La société est une unité qui n'admet pas en son sein l'existence d'individus « réfractaires », refusant en outre de se laisser « corriger » de cette « aspérité » (104).

La métaphore architecturale s'apparente aux métaphores de la rationalité qui ont, dans les philosophies du XVII<sup>e</sup> siècle, pour fonction d'établir une frontière entre la normalité et l'anormalité. Le modèle social (modèle rationnel, unitaire et unificateur) instaure un critère de normalité permettant de rejeter dans l'irrationalité tous les comportements « insociaux » (*insociable*) (105). Avant même que l'institution (l'institué) ne réprime et rejette les individus rebelles, l'institution (l'instituant) opère cette élimination préalable. L'institution est au départ le fait des seuls individus sociables.

La métaphore architecturale est également significative sur un autre plan. Elle nous renvoie au domaine de l'esthétique. L'institution — au sens d'institué — ressemble à une œuvre d'art (106). L'art de l'homme « peut produire un animal artificiel » c'est-à-dire l'État (107). L'art, qui doit être entendu dans la double acception d'artifice et d'adresse (liée à la méthode), réside à la fois dans la production instituante et dans le résultat de cette production : l'œuvre d'art. « Léviathan » est un chef-d'œuvre, mais c'est aussi un mons-

(100) *Ibid.*, p. 6.

(101) *Ibid.*, chap. XV, p. 152.

(102) *Ibid.*, (souligné dans le texte).

(103) *Ibid.*, (souligné par nous).

(104) *Ibid.*

(105) *Ibid.*, *Léviathan*, éd. C.B. Macpherson, p. 210.

(106) *Ibid.*, introduction, p. 6.

(107) *Ibid.*, p. 5.

tre biblique (108). En instituant une Cité, l'individu imite l'artisan, l'architecte. Mais, à la différence de l'artiste, sa production ne lui devient pas étrangère. En effet, en instituant l'Etat, l'individu construit sa propre humanité : il acquiert le statut de citoyen (109). Artiste de la Cité, l'homme est aussi artisan de lui-même. C'est pourquoi, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs (110), la philosophie politique de Hobbes annonce, dans une certaine mesure, les thèmes de la doctrine libérale du XIX<sup>e</sup> siècle. Sans être « totalitaire », l'institution a toutefois une vocation normative. Le paradoxe de l'institution apparaît ici clairement : il réside dans le fait que l'Etat satisfait une tendance — la sécurité — par des moyens qui ne dépendent pas uniquement d'elle (111). Le thème de l'institution rejoint ainsi celui de l'origine de l'Etat.

A la question « à partir de quoi les individus produisent-ils l'Etat ? », Hobbes nous donne une étrange réponse, de nouveau sur le mode métaphorique : l'institution de l'Etat « est comparable à une création à partir du néant opérée par l'esprit humain » (112). Le problème de l'origine de l'Etat, encore aujourd'hui si controversé (113) serait donc rayé d'un trait de plume par l'auteur ? Il n'en est rien. La métaphore est en effet signifiante et trompeuse à la fois. Il faut remarquer en premier lieu que Hobbes ne pose pas la question de l'origine de l'Etat en termes historiques. L'état de nature est une hypothèse logique et non une étape historique antérieure à la société civile (114). Le problème est énoncé en termes méthodologiques, mais aussi métaphoriques. L'homme produit l'Etat de la même manière que Dieu a créé le monde : à partir du néant. L'image du Léviathan, cette puissance à laquelle nulle autre ne peut être comparée (« Non est potestas super terram quae compareturi ») (115) trouve probablement sa source dans le *Proslogium* de Saint Anselme (116). La métaphore du démiurge symbolise chez Hobbes l'idée selon laquelle l'origine de l'Etat n'est pas naturelle.

Le cosmos (la nature) ne nous est pas totalement compréhensible : notre connaissance étant finie, nous ne pouvons connaître ni Dieu, ni ses productions. Par contre l'Etat nous est entièrement intelligible puisque nous en sommes totalement les producteurs (117).

(108) A ce titre, il peut être rapproché du maniérisme et de l'anamorphose. Cf. Frontispice du *Léviathan*.

(109) J.-L. PICARD, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, *op. cit.*, pp. 31 ss.

(110) *Ibid.*, p. 37.

(111) G. DELEUZE, *op. cit.*, p. IX.

(112) *Elements of law*, II, I, 1, p. 240 (souligné par nous).

(113) Voir P. CLASTRES, *La société contre l'Etat*, Ed. Minuit, 1976 et M. GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'Etat », *Libre*, n° 2, 1978, pp. 5-43.

(114) Voir V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974, p. 140.

(115) Légende du frontispice du *Léviathan*.

(116) Selon l'archevêque de Cantorbéry, Dieu est « quelque chose tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand, et ce à la fois dans l'intelligence et dans la réalité ».

(117) *De Homine*, X, 5, p. 146.

Au même titre que Dieu seul connaît le monde, puisqu'il l'a créé, nous connaissons l'Etat, puisque, seuls, nous l'avons institué. L'Etat est érigé non pas grâce à Dieu et à la nature, mais seulement à l'image de Dieu et de la nature. Cependant, la politique, activité artificielle, est fondée sur une nécessité naturelle, une pulsion vitale. La difficulté vient de l'ambivalence du concept de nature chez Hobbes. La nature — au sens de cosmos — échappe partiellement à notre entendement. La nature humaine permet quant à elle de fonder le pouvoir politique. Il faut alors supposer l'absence d'harmonie entre l'homme et le cosmos (118). La politique a donc une double assise : naturelle et artificielle. La crainte et la raison sont les deux principes d'explication du politique. L'homme a la possibilité de sortir de l'état de nature, « possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans la raison » (119). Cela implique l'idée que la passion la plus forte (la crainte de la mort) est aussi la plus rationnelle (120). Ce que la passion seule ne peut faire, l'alliance de la raison et de la passion le peut. En effet, « la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique » (121), artifice sans lequel l'homme resterait prisonnier de l'état de nature et donc de ses passions. L'Etat-institué ne peut que résulter de l'acte contractuel instituant.

## 2) LES CONTRATS.

Dans l'état de nature, les individus ont un droit sur tout, c'est-à-dire un droit inefficace. Ce droit subjectif est déduit des passions : crainte de la mort et désir de puissance. Contrairement à la tradition aristotélicienne, Hobbes estime que l'homme, avant d'être objet d'obligations, est d'abord sujet d'un droit inaliénable : le droit à la vie. Ce droit étant menacé dans l'état de nature, il s'agit de trouver le moyen de le garantir. Seule l'institution d'un ordre stable et rationnel permet la garantie de ce droit. L'institution est donc principalement une activité instituante, créatrice, positive. C'est ainsi que Hobbes oppose l'institution, modèle positif d'action, à la loi civile qui est limitation, négation de l'action. La norme juridique au sens de droit positif, est le produit de l'institution : elle ne lui préexiste pas. Le droit positif qui, à l'inverse du droit naturel, dispose d'une force contraignante, est la condition nécessaire au respect du droit à la vie. L'institution de l'Etat est elle-même la condition de l'élaboration du droit positif. Cette institution s'opère par la voie du contrat.

(118) Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, 1953, trad. française, Plon, 1954, p. 190.

(119) *Léviathan*, chap. XIII, p. 127.

(120) Léo STRAUSS, *op. cit.*, p. 214.

(121) *Léviathan*, *ibid.*, p. 127.

Le recours à la technique juridique du contrat n'est pas nouvelle à l'époque de Hobbes. On la retrouve notamment au XVI<sup>e</sup> siècle chez les monarchomaques (122). Toutefois le contrat social de Hobbes présente une structure tout à fait inédite. Il ressemble, en droit moderne, à la stipulation pour autrui : par exemple, le contrat d'assurance-vie au profit d'un enfant à naître (123). Le souverain est le tiers bénéficiaire des pactes que les particuliers concluent entre eux, puisque ceux-ci s'obligent tous envers lui, sans qu'il soit lui-même partie prenante aux contrats. Nous avons déjà noté ailleurs que la ressemblance du *covenant* avec la stipulation pour autrui n'est que partielle (124). Nous remarquerons seulement ici que la forme du contrat de Hobbes détermine les caractéristiques de l'institution. Afin de préciser ce point, il faut rechercher les sources dont Hobbes s'est inspiré pour élaborer cette structure si particulière. A ce propos, les auteurs estiment généralement que Hobbes n'a pu s'inspirer du droit romain puisque justement celui-ci proscriit la stipulation pour autrui (125). Justinien affirme en effet que « personne ne peut stipuler pour autrui » lorsque l'intérêt du stipulant n'est pas direct (126). Hobbes connaissait très probablement le principe, mais aussi l'exception. En droit romain, la stipulation pour autrui n'est nulle que si elle ne présente pas d'intérêt pour le stipulant (127). Il semble bien que le contrat de Hobbes puisse être comparé à cette exception. En effet, le stipulant (l'individu) a un intérêt évident au contrat : assurer sa sécurité. La fin pour laquelle les individus contractent est d'assurer leur sécurité. Dans la mesure — et dans la mesure seulement — où le tiers bénéficiaire (le souverain) n'assure pas la sécurité collective, le contrat est rompu. En ce sens, l'institution est « conditionnelle » et téléologique. C'est pourquoi le contrat en tant que tel ne suffit pas à assurer la stabilité de l'ordre social.

Certes, l'objet de l'institution (instituant) est de produire un Etat stable, durable, voire « éternel » (128), mais la perspective de Hobbes n'est jamais historique. Le moment de l'instituant n'est pas un moment historique, qui serait dépassé une fois l'Etat établi. L'institué est une création continue; il est constamment traversé par l'activité instituante. Le contrat n'est pas conclu une fois pour toutes. Après le contrat, l'individu ne quitte pas la scène politique. Plus exactement, il quitte le devant de la scène, mais il demeure présent

(122) Cf. H. MOREL, « La théorie du contrat chez les monarchomaques », *Etudes offertes à P. Kayser*, Presses Univ. d'Aix-Marseille, 1979, t. II, pp. 285 ss.

(123) Cf. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2<sup>e</sup> éd., Vrin, 1974, p. 219. L. ALTHUSSER, « Sur le contrat social », *Cahiers pour l'analyse*, n° 8, 1970, pp. 5-42.

(124) J.-L. PICARD, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, *op. cit.*, pp. 29-30.

(125) R. DERATHÉ, *op. cit.*, p. 219 ; H. MOREL, *op. cit.*, p. 300.

(126) « *Alteri stipulari, ut supra dictum est, nemo potest* », *Inst.* 3, 19, 19, in *Corpus juris civilis*, 10<sup>e</sup> éd., Paris, A. Cotelle, 1878, p. 181.

(127) « *Si quis stipuletur alii, cum ejus interesset, placuit stipulationem valere* », *ibid.*, 3, 19, 20, p. 181.

(128) *Léviathan*, chap. XIX, p. 202.

dans les coulisses. En effet, l'individu reste, dans l'Etat, l'auteur authentique des actes que le souverain (la personne — *persona* — acteur, masque) accomplit. Cette théorie de la représentation (129) permet à l'institution du souverain de prendre un caractère *positif*. L'institution « en acte » reste le mot clé de la philosophie politique hobbienne. De chaque action accomplie par le souverain, l'individu s'institue auteur. Il y a de sa part volonté délibérée de s'identifier à l'Etat personnifié par le souverain.

Le paradoxe de la philosophie hobbienne « imite » donc bien le paradoxe de l'institution. Ce dernier est le paradoxe nécessaire du conflit insurmontable entre la société et elle-même, de la déchirure inhérente à toute société instituée (130). Hobbes en a bien conscience lorsqu'il insiste sur la menace perpétuelle de dissolution de l'Etat, du fait même de son existence (131). L'instituant reste et doit rester une activité perpétuelle. L'Etat se déchire de cette contradiction : institué une fois pour toutes, il est toujours à refaire, à ré-instituer. L'institution ne vit que du risque de décomposition qui pèse sur elle.

Le génie de Hobbes, comme l'a bien vu Rousseau, consiste à avoir profité des troubles politiques et religieux de son époque pour *instaurer le politique* en faisant table rase de tout ce qui l'encombra (132). Instaurer le politique, c'est délimiter un espace — l'espace politique ou public — permettant d'aménager, en son sein, un espace privé. Ce travail de délimitation, qui est le travail de la philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle (133) consiste à poser des frontières, des normes, des interdits. Cet aménagement de l'espace est rendu nécessaire chez Hobbes, par l'effondrement des bases de la philosophie politique traditionnelle. Ce qui préoccupe Hobbes, ce n'est pas la recherche du meilleur gouvernement, ce n'est pas la nature des corps politiques, c'est la question du pouvoir en tant que tel, « la question nécessairement abstraite d'un pur pouvoir » (134). L'institution selon Hobbes est bien une décision de la volonté humaine, volonté fondatrice et générative du politique. Mais cette volonté ne s'applique pas uniquement à l'institution de l'Etat. Le politique, pour Hobbes, ne se résume pas à l'Etat; c'est l'ensemble du champ social qu'il faut aménager, institutionnaliser.

(129) Cf. *infra*, II.

(130) M. GAUCHET, *op. cit.*

(131) *Léviathan*, chap. XXIX, pp. 342 ss.

(132) ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 463. Voir aussi M.-P. EDMOND, « Un livre sur l'origine de l'Etat moderne », *Critique*, n<sup>os</sup> 397-398, 1980, p. 620.

(133) Cf. C. LEGRAND, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, « Contribution à l'analyse de l'idéologie de l'intérêt général », *Discours et idéologie*, P.U.F., 1980, p. 183.

(134) M.-P. EDMOND, *op. cit.*, p. 621. Cf. *Léviathan*, Révision et conclusion, p. 720.

## II. — L'ÉTAT ET LES INSTITUTIONS

L'aménagement de l'espace social suppose, dans un premier temps, une mise en place du modèle étatique par rapport à d'autres modèles institutionnels, en particulier la famille (A). Dans un second temps, il s'agit de régler les rapports entre l'État et l'ensemble des autres institutions, tant publiques que privées, qui couvrent le champ social (B).

### A. — LA THEORIE DE L'ÉTAT-INSTITUTION

Contrairement à la tradition aristotélicienne, Hobbes ne pense pas que la famille soit la première société naturelle à partir de laquelle puisse être fondée la société civile (135). Si l'État est une construction artificielle, son origine ne peut être naturelle. C'est pourquoi Hobbes imagine l'état de nature, au sein duquel il n'accorde aucune place à la famille. Toutefois, le modèle patriarcal n'est pas absent de ses analyses. Le couple famille/État recoupe chez lui le couple République d'acquisition/République d'institution (136). Hobbes distingue en effet le *fondement* de la souveraineté de son *origine*. Si le consentement est le fondement de toute souveraineté, par contre, il n'est à l'origine que des « Républiques d'institution » c'est-à-dire des États créés de toutes pièces par l'homme. A ces « États artificiels », Hobbes oppose les « États naturels » ou « Républiques d'acquisition » (137) qui ont pour origine « la force naturelle » (138), celle du vainqueur sur le vaincu (État « despotique ») ou du père sur ses enfants (État « patrimonial »). Cette dualité République d'acquisition/République d'institution peut paraître étrange sous la plume d'un théoricien contractualiste. Mais l'opposition n'est que partielle. Les deux types d'État ont en commun de reposer sur la crainte (139) et sur le consentement (140). Seule leur origine — la force ou la volonté — diverge. Si les Républiques d'acquisition, qu'elles soient despotiques ou patrimoniales, reposent sur la force naturelle, elles ne peuvent fonctionner que grâce à l'autorisation (consentement) des dominés (141). Pour essayer de comprendre le sens de cette dualité

(135) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1162, a 18-19.

(136) Cette distinction trouve également sa source chez Aristote (*La Politique*, trad. Prélot, Gonthier, 1964, pp. 13 ss.).

(137) *Léviathan*, chap. XVII, p. 178.

(138) *Ibid.*

(139) *Ibid.*, chap. XX, p. 207.

(140) *Ibid.*, chap. XVII, p. 178.

(141) *Ibid.*, chap. XX, p. 207.

et le paradoxe apparent qu'elle constitue au sein d'une théorie contractuelle, il faut rappeler que, à l'époque de Hobbes, les doctrines politiques affirment généralement que l'État est une réalité naturelle : le modèle de domination étant le plus souvent le modèle patriarcal.

### 1) LE MODÈLE PATRIARCAL.

Hobbes doit tenir compte de ce modèle, et l'intégrer, pour mieux le réfuter, dans son analyse. La philosophie politique dominante au XVII<sup>e</sup> siècle soutient que la souveraineté est d'essence à la fois divine et naturelle.

Pour Filmer, par exemple, l'autorité du monarque est comparable à celle du père (142). Hobbes s'oppose à toute théorie du fondement divin du pouvoir, les contrats instituant l'État sont conclus entre les hommes, non avec Dieu, ainsi qu'à toute théorie du fondement naturel du pouvoir. Toutefois, sur ce dernier point — probablement pour ne pas attaquer de front les doctrines de son époque, mais aussi pour mieux marquer sa rupture avec elles — Hobbes fait preuve d'une grande prudence et d'une grande habileté. Il présente au premier abord l'État contractuel (République d'institution) comme une simple variante, mise sur le même pied que l'État naturel, fondé sur la domination paternelle ou despotique (République d'acquisition). L'État artificiel n'est pas — à le lire — le modèle unique. Toutefois, s'il accorde une si longue attention à l'étude de l'État naturel, c'est pour en dénoncer le fondement et amener progressivement le lecteur à cette conclusion : des deux types d'État, artificiel et naturel, le second n'est finalement malgré les apparences qu'une variante du premier. C'est donc pour mieux valoriser l'État institué que Hobbes l'oppose à l'État « acquis ».

Toutefois l'importance accordée par Hobbes au modèle patriarcal de domination, et la comparaison qu'il établit à plusieurs reprises entre la monarchie et le pouvoir familial nécessite de préciser la place occupée dans sa théorie politique par l'institution familiale. La pensée de Hobbes est sur ce point beaucoup plus proche de la tradition que ne l'ont souligné les commentateurs. Sa théorie de l'État, est enracinée dans la réalité sociale de son époque. Le modèle patriarcal, fondé sur l'ordre et la tradition, est celui qui s'accorde le mieux avec la défense du pouvoir monarchique (143). Toutefois, si la famille est pour lui un cadre de référence, elle ne fonde pas la domination. Cette dernière est basée sur les droits individuels. Il est en effet significatif que la famille n'apparaisse pas dans l'étude de

(142) *Patriarcha, or the natural power of kings*, (1640), éd. P. Laslett, B. Blackwell, Oxford, 1949.

(143) Voir P. LASLETT, *Un monde que nous avons perdu*, trad. française, Flammarion, 1969, pp. 190-191.

l'état de nature. L'individualisme de Hobbes prend ici le pas sur son attachement aux structures sociales de son temps. L'analyse de la domination paternelle se situe uniquement dans la partie du *De Cive* et du *Léviathan* consacrée à l'étude de l'Etat. Cette place s'explique par le fait que Hobbes distingue deux niveaux au sein de l'institution familiale. Si la famille est une institution naturelle, la domination paternelle par contre, aussi paradoxal que cela puisse paraître, repose sur l'artifice. Tout comme la domination politique, la domination paternelle est basée sur le consentement : « le droit de domination issu de la génération est celui que le parent a sur ses enfants; on parle alors de domination PATERNELLE. Ce droit ne dérive pas de la génération, en ce sens qu'il appartiendrait au parent de dominer son enfant du seul fait qu'il l'a procréé; il dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes » (144). Fonctionnant ainsi sur le même principe que l'Etat, la famille constitue une menace qui pèse sur le souverain. Si une famille, par son étendue, acquiert trop de pouvoir, elle devient un danger pour l'Etat, auquel elle se substitue dans la fonction de protection de ses membres. Pour éviter ce risque, Hobbes ramène le principe du pouvoir à l'unité. Dans l'Etat, comme dans la famille, le pouvoir est issu du consentement. Une telle affirmation n'est pas exempte de contradictions. Comment peut-on en effet concilier l'idée du fondement consensuel de l'autorité familiale et l'antériorité logique de la famille par rapport à l'Etat ? Hobbes reconnaît que « dans la plupart des cas les Républiques ont été fondées par les pères » (145); il ajoute un peu plus loin, « dans cet état de pure nature, ou bien les parents disposent entre eux, par contrat, de la domination de l'enfant, ou bien ils n'en font rien » (146). Comment un tel contrat peut-il être respecté dans l'état de nature où, par hypothèse, le droit est inapplicable ? Ce que semble vouloir démontrer Hobbes, c'est que la domination paternelle n'a pas de réalité en dehors de la société civile. Ainsi peut-il justifier le fait que le pouvoir étatique ne soit pas fondé sur le pouvoir familial; ce dernier est au contraire basé sur le modèle du pouvoir étatique. C'est pourquoi il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de taille, entre une famille et un Etat (147). La famille qui, au sens de Hobbes et de son époque, comprend les serviteurs, constitue en effet une organisation réglée, dans la mesure où ses membres « sont unis de manière à avoir une personne représentative unique » (148).

L'Etat, loin de briser l'institution familiale, la légalise et la légitime. Le chef de famille est certes, comme tout citoyen, soumis aux lois de l'Etat; mais, pour tout ce qui échappe à la légalité étatique,

---

(144) *Léviathan*, chap. XX, p. 208.

(145) *Ibid.*, p. 209.

(146) *Ibid.*

(147) *Elements of law*, II, IV, 10, p. 262.

(148) *Léviathan*, chap. XXII, p. 249.

il reste le souverain direct de ses enfants et de ses serviteurs. Hors du clan familial, le chef de famille ne dispose d'aucun pouvoir. En contractant, il a confié le soin de sa protection et de celle des siens à l'Etat (149). Hobbes ne s'attache donc à l'étude du modèle familial que dans le but de le ramener au modèle étatique. Son projet vise à unifier le mode de domination politique autour d'un axe central : l'Etat.

## 2) LE MODÈLE ÉTATIQUE.

Si le consentement est nécessaire à l'établissement de la République, il n'est pas en lui-même suffisant pour assurer la permanence de l'unité du corps politique. En effet, dans l'état civil, les hommes restent soumis à leurs passions dérégées et peuvent à tout moment rompre l'unité du corps politique (150). La sécurité, objet des contrats, est assurée par le passage du *consentement* à l'*union*. Le consentement n'est en effet que la convergence de plusieurs volontés particulières vers un but commun (151), alors que l'union est la « compréhension de plusieurs volontés » dans la volonté d'un seul (152). Le corps politique permet le passage de la multitude à l'union. Une multitude n'est que l'assemblage de volontés particulières. Elle n'a pas en tant que telle de volonté propre (153). L'union, au contraire, suppose que « la volonté d'un seul homme implique la volonté de tous et soit prise pour telle » (154). L'union — condition de la sécurité — est à la fois l'objet et le résultat des contrats. Elle est une abstraction (155) ; l'union n'a d'existence réelle qu'à travers la personne physique du souverain. Voilà l'ébauche de la théorie de la représentation telle qu'elle apparaît en 1640 dans les *Elements of law*. Le pacte qui fonde la société civile est un pacte de soumission. Les individus acceptent de se soumettre à la volonté du souverain. Ils consentent, par le pacte, à toutes ses actions et tiennent sa volonté pour leur propre volonté. Le problème est que cette volonté est en fait la volonté d'une personne physique, le souverain. Or ce dernier est lui-même un homme soumis aux passions et donc susceptible d'agir dans son propre intérêt et non dans l'intérêt commun (156). Cette difficulté a conduit Hobbes à compléter et à préciser par la suite sa théorie de l'union et de la représentation.

Dans le *Léviathan* (1651) et dans le *De Homine* (1658), Hobbes met l'accent sur une nouvelle notion, celle de « personne » (*per-*

(149) *Ibid.*, p. 251.

(150) *Elements of law*, I, XIX, 6, p. 234.

(151) *Ibid.*, I, XII, 7, pp. 192-193.

(152) *Ibid.*, I, XII, 8, p. 193.

(153) *Ibid.*, II, I, 2, p. 240.

(154) *Ibid.*, II, I, 3, p. 240.

(155) *Ibid.*, II, II, 4, p. 250.

(156) *Ibid.*, II, IX, I, p. 297.

son) (157). A la théorie de l'autorisation, présente dans les *Elements of law* et le *De Cive*, se joint une véritable théorie de la représentation. Cette dernière complète la métaphore organiciste. Elle permet de dissocier l'État, personne morale, des gouvernants, personnes physiques. Certes l'État est une fiction, un corps « imaginaire »; il n'en demeure pas moins qu'il dispose, au même titre que l'homme, d'une volonté, d'une « âme », d'une « mémoire »... (158). Quoique Hobbes utilise parfois le mot « personne » appliqué au corps politique (159) ou aux organisations sujettes (160), il n'en tire pas, dans ses premiers ouvrages, toutes les conséquences. Cette idée de personne morale est bien conforme à sa théorie artificialiste. On peut toutefois se demander pourquoi Hobbes a recours à une telle fiction. Dans l'état de nature, seul l'individu existe, il est donc le seul détenteur de droits. Fondée sur une telle base individualiste, la construction politique de Hobbes impliquait le recours à la fiction. Cette dernière prend, dans un premier temps, le nom d'« union » (*union*). Mais ce terme n'avait pas une base juridique suffisante pour fonder la théorie de l'obligation. La liaison entre le droit naturel (individuel) et le droit positif (œuvre du souverain) ne peut s'effectuer que par la médiation de la notion de personne. Hobbes se réfère explicitement à l'origine latine du terme (*persona*) (161). La théorie moderne de la personne morale prend en effet sa source dans le droit romain (162).

Si la notion même de *persona* est peu utilisée en droit romain qui lui préfère celle d'*universitas*, par contre l'idée de représentation y a été peu à peu admise. Hobbes relève que « les fictions de ce genre ne sont pas moins indispensables dans l'État qu'au théâtre, en ce qui concerne les transactions et le contrat en l'absence des personnes » (163). Il transpose le concept de personne du droit privé (théorie du mandat) au droit public. L'État, dont la méthode a fait un « homme artificiel » (164), devient alors une « personne fictive ou artificielle » (165). Si en effet « non seulement un particulier peut jouer le rôle d'un particulier, mais encore un seul celui de plusieurs et plusieurs celui d'un seul » (166), il en résulte qu'un peuple entier peut constituer une personne. Les volontés particulières peuvent se fondre en une seule. Mais le peuple ne constitue qu'une personne en puissance. Il ne devient une personne en acte, capable d'action, que dans la mesure où sa personnalité est assumée, « portée » par le ou

(157) *Léviathan*, chap. XVI; *De Homine*, chap. XV.

(158) *Léviathan*, introduction, pp. 5-6.

(159) *Elements of law*, II, V, 1, p. 265.

(160) *Ibid.*, II, VIII, 7, p. 293.

(161) *Léviathan*, chap. XVI, p. 161; *De Homine*, chap. XV, p. 191.

(162) M. VILLEY, *Le droit romain*, P.U.F., 1964, pp. 60 ss.

(163) *De Homine*, chap. XV, p. 191.

(164) *Léviathan*, introduction, p. 5.

(165) *Ibid.*, chap. XVI, p. 161 (souligné dans le texte).

(166) *De Homine*, chap. XV, p. 192.

les gouvernant(s) (167). A ce titre, le souverain doit être considéré comme le représentant ou le mandataire du peuple dont il assume la personnalité.

A ce stade, Hobbes fait intervenir une nouvelle notion, celle d'« acteur » (*actor*) (168). Le souverain est l'acteur qui agit au nom de chacun des citoyens, ceux-ci demeurant les « auteurs » (*authors*) (169) authentiques de ses actions. Pour Hobbes, l'auteur est celui qui a explicitement *mandaté* une personne pour agir à sa place, et qui donc, endosse la responsabilité des actes accomplis par son représentant. L'auteur est celui qui agit par personne interposée. Cette fiction du couple auteur-acteur présente trois avantages principaux. Elle rend d'abord toute rébellion contradictoire. En effet, si les citoyens se considèrent comme les auteurs véritables des actions accomplies par le souverain, ils ne peuvent, sans se contredire, s'opposer à ces actions. Ensuite, elle permet de résorber la distance qui sépare les gouvernants des gouvernés. Par sa désignation, le souverain abandonne en quelque sorte sa propre personnalité pour endosser celle du peuple au nom duquel il agit. Le citoyen reste présent sur la scène politique, au moins dans les coulisses, puisqu'il est l'auteur de la pièce qui se joue. Il n'est donc pas un simple spectateur — comportement politique que Hobbes fustige (170) — mais il participe indirectement, fictivement à l'action. Enfin, et c'est là sans doute le point le plus difficile, mais aussi le plus riche de la théorie hobbesienne de la représentation, l'institution du souverain en tant que personne (c'est-à-dire acteur, représentant) permet la création du peuple en tant que personne. En effet, « une multitude d'hommes devient une *seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne... Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne » (171). Le peuple ne préexiste pas à l'institution de l'Etat; il en est le résultat. Or le peuple ne constitue une unité que dans la mesure où son représentant — un homme ou une assemblée, c'est-à-dire une personne morale — est unitaire. Ce que Hobbes retient donc principalement de la notion de personne, c'est l'idée d'unité. Une personne juridique est une, n'a qu'une volonté, quel que soit le nombre des personnes physiques qu'elle comprend ou qu'elle représente.

Toutefois l'analyse de Hobbes comporte plusieurs ambiguïtés. En effet si la multitude devient, par les pactes, une seule personne, elle n'en continue pas moins d'exister en tant que telle. Dans l'Etat, le peuple comme unité, coexiste avec la multitude comme diver-

(167) *Ibid.*

(168) *Léviathan*, chap. XVI, pp. 161-162.

(169) *Ibid.*, p. 166.

(170) *Ibid.*, chap. XLVII, p. 712.

(171) *Ibid.*, chap. XVI, p. 166 (souligné dans le texte).

sité (172). Pareille coexistence peut paraître étrange. Il semblerait en effet logique que, une fois les contrats conclus, la multitude disparaîsse pour faire place à l'unité du peuple tout entier. Il n'en est pourtant pas ainsi. La multitude transparait en filigrane à travers le peuple, de même que l'individu continue de coexister avec le citoyen. Si les individus contractent, ce n'est pas dans le but de renoncer à leur individualité, pour devenir uniquement citoyens, membres de l'Etat. S'ils contractent, c'est au contraire afin de pouvoir mener une vie privée individuelle. On trouve ainsi en germe chez Hobbes les distinctions public/privé, individu/citoyen, qui seront au cœur de la pensée libérale (173). Cette théorie de la personnalité ainsi conçue permet à Hobbes de sauvegarder les droits individuels. Elle annonce par ailleurs la notion d'institution-personne publique. Hobbes remarque en effet qu'« il est peu de choses qui ne puissent être représentées d'une manière fictive. Des choses inanimées, une église, un hôpital, un pont peuvent être personnifiés par un recteur, un directeur, un contrôleur » (174). Certes Hobbes ne cite pas l'Etat parmi ces « choses inanimées » ; mais la théorie de l'Etat-personne publique est déjà implicitement fondée dans cette analyse. Toutefois l'ambiguïté réside dans le fait que l'auteur identifie les concepts de représentation et de personnification (175). Le peuple est une personne qui n'a d'existence qu'à travers celle de son représentant, le souverain. Il manque donc chez Hobbes l'idée que le peuple constitue en soi une personne, indépendamment de son (ou ses) représentant(s) (176).

Il n'en demeure pas moins que, grâce aux théories de l'autorisation et de la représentation, Hobbes élabore un modèle institutionnel original. L'Etat institué n'est pas juridiquement séparé du peuple instituant. D'une part l'Etat, qui est hiérarchiquement la première institution, n'acquiert pas de par son établissement, une autonomie totale par rapport aux individus qui l'ont institué : le peuple n'est pas une personne dissociable de l'Etat. D'autre part, à travers l'institué (l'Etat), l'activité instituante se poursuit, les individus,

---

(172) En effet ce sont bien les individus en tant que membres de la multitude qui sont les « multiples auteurs de tout ce que leur représentant dit ou fait en leur nom » (*ibid.*).

(173) Ce rapprochement doit être nuancé. Il est clair, comme le souligne G. Duprat (*op. cit.*, pp. 123-124) que la problématique de Hobbes est radicalement différente de celle des théoriciens libéraux. Introduire chez Hobbes les couples dialectiques public-privé, individu-citoyen qui seront, surtout à partir de Hegel, au cœur de la pensée politique moderne (libérale, mais aussi totalitaire), conduirait à déformer la doctrine de l'auteur. S'il faut effectivement éviter de tels « glissements par assimilation floue », n'est-il pas cependant permis de préciser la mesure dans laquelle l'intérêt du système hobbesien concerne aussi son destin et son actualité ?

(174) *Léviathan*, chap. XVI, pp. 164-165.

(175) Hobbes emploie parfois le mot « représentant » pour le mot « personne » (*Léviathan*, chap. XLII, p. 564, n. 446). Ailleurs, il identifie la personne à celui qui est représenté (*ibid.*, pp. 518-519).

(176) Cf. *Léviathan*, p. 390, note de F. Tricaud.

devenus auteurs, continuent d'instituer le souverain dans chacun de ses actes. L'instituant conditionne l'institué : ce qui fait qu'une organisation peut être dite « institution » (au sens d'institué), c'est l'institution (au sens d'instituant) de cette organisation en personne juridique unifiée par son (ou ses) représentant(s). L'institution de l'Etat, première d'un point de vue logique et hiérarchique, constitue pour Hobbes un modèle transposable à l'ensemble des autres organisations sociales. Pour préciser les caractéristiques de la théorie hobbesienne de l'institution, il est donc nécessaire d'étudier la mise en application du modèle étatique aux autres corps sociaux.

## B. — L'ETAT ET LES ORGANISATIONS SUJETTES

Il peut sembler étrange pour un théoricien de l'individualisme tel que Hobbes de consacrer un chapitre entier de son œuvre principale, le *Léviathan*, à l'étude des « organisations » ou « institutions » (*systemata* en latin, *systemes* en anglais) (177). Ni les *Elements of law*, ni le *De Cive* ne comportent un chapitre comparable, bien que ces deux textes fassent plusieurs références aux corps intermédiaires. Contrairement à Rousseau et à l'idéologie des révolutionnaires de 1789, Hobbes ne fait pas le vide entre l'Etat et les individus. L'étude des corps intermédiaires ou institutions sujettes est intéressante à deux points de vue. D'une part, ceux-ci sont conçus comme les répliques en miniature de l'Etat; Hobbes cite d'ailleurs les Républiques comme seul exemple d'organisations « absolues et indépendantes [c'est-à-dire] exemptes de toute autre sujétion que celle qui les lie à leur représentant » (178). D'autre part cette analyse permet de nuancer et de préciser l'individualisme de la théorie hobbesienne. En effet l'étape initiale de la méthode résolutive-compositive implique le passage de la société à l'individu, par l'intermédiaire des institutions. Lors de la reconstruction, Hobbes accorde une place à ces institutions, reconnaissant par là la nécessité de corps intermédiaires entre l'Etat et le citoyen. Nous essayerons de préciser quelle est l'originalité de cette approche où certains auteurs ont cru voir une anticipation des théories modernes de l'institution (179).

---

(177) *Léviathan*, chap. XXII, « Of systemes subject, political, and private » (« De systematibus civium »). Le latin et l'anglais disent « systèmes ». F. Tricaud traduit par « organisation ». On pourrait aussi bien dire « institution », dans la mesure où ce qui caractérise ces corps intermédiaires est d'avoir été « institués » (*institued*).

(178) *Ibid.*, p. 237.

(179) Cf. Santi ROMANO, *op. cit.*, p. 22.

## 1) NATURE ET FONCTIONS DES ORGANISATIONS SUJETTES.

L'organisation se définit chez Hobbes de *deux manières* : extrinsèquement, c'est-à-dire par rapport à l'État, et intrinsèquement, c'est-à-dire par rapport à elle-même. L'organisation est d'abord définie comme une « partie » de la République, correspondant dans la métaphore organiciste aux « muscles » d'un corps naturel (180). Si la force d'un État, c'est la force de ses sujets (181), on peut penser que sa musculature sera d'autant plus développée que ses organisations seront bien structurées. Les muscles n'ont de fonction que par rapport à l'ensemble du corps. Toutefois, Hobbes donne également une définition intrinsèque de l'organisation, celle-ci étant constituée d'« un nombre quelconque d'hommes réunis par le soin d'un même intérêt ou d'un même genre d'affaires » (182). L'institution se caractérise alors par son but spécifique : défendre les intérêts communs de ses membres ou gérer le même type d'affaires. Elle a donc sa propre réalité, indépendante de celle de l'État; elle défend son propre intérêt, distinct de l'intérêt général. Aux institutions, qui ont des intérêts spécifiques, Hobbes oppose les « parties organiques » de la République « qui sont constituées par les ministres publics » (183). Il est donc clair que Hobbes admet au sein de la République l'existence d'institutions autonomes, poursuivant un intérêt propre, distinct de celui de l'État. En ce sens, la définition intrinsèque semble prévaloir sur la définition extrinsèque.

A certaines de ces institutions, Hobbes accorde l'existence juridique. Celle-ci découle d'une part de leur mode de constitution (instituant), d'autre part de leur structuration interne (institué), ces deux aspects étant interdépendants. Ceci conduit l'auteur à établir une double distinction : d'une part entre les institutions « privées » et publiques, « politiques » (*private and political*), d'autre part entre les institutions « réglées » et « non réglées » (*regular and irregular*). Une institution réglée est celle qui détient l'existence juridique en raison de sa structure interne, comparable à celle de l'État (184). Elle constitue une personne juridique unique et unitaire parce qu'elle possède un représentant commun à tous ses membres. L'État n'est qu'une institution réglée parmi les autres, mais qui présente la caractéristique d'être « absolue et indépendante » c'est-à-dire exempte de toute sujétion. L'État n'est donc pas une organisation d'organisations, un assemblage d'institutions. C'est une institution — et elle est la seule dans ce cas — indépendante ou libre, déliée de toute contrainte extérieure. Quant aux autres organisations réglées, elles sont construites sur le même moule que l'État. Elles

---

(180) *Léviathan, ibid.*, p. 237.

(181) *Ibid.*, chap. XVIII, p. 191.

(182) *Ibid.*, chap. XXII, p. 237.

(183) *Ibid.*, chap. XXIII, p. 254.

(184) *Ibid.*, chap. XXII, p. 237.

constituent des unités *autonomes* puisqu'elles ont leur propre intérêt, mais *non indépendantes* puisque leur pouvoir est limité par celui de l'État auquel elles sont « assujetties ».

De cette première approche, deux conclusions peuvent être tirées. Tout d'abord l'État n'est pas le seul organisme qui constitue une unité juridique : il n'a pas le monopole de la personnalité morale, même de droit public. Ceci conduit à nuancer à la fois l'« étatismisme » et l'individualisme de la doctrine hobbesienne. À côté de l'intérêt général existent d'autres intérêts collectifs juridiquement protégés et organisés. Ensuite, l'État constitue un *modèle*. Les autres institutions ne sont que les répliques de l'État, cherchant à imiter son mode d'instauration et d'organisation. Ceci permet de mieux comprendre la nature de l'État et son procédé de constitution. L'État, comme toute autre organisation, est créé par l'institution d'un représentant (homme ou assemblée) de tout le groupe. Peu importe que la décision instituante soit expresse ou tacite; l'essentiel est qu'elle soit volontaire. Peu importe également que le représentant soit créé de toutes pièces comme dans les Républiques d'institution, ou qu'il ne soit que le chef existant, c'est-à-dire naturel, comme dans les Républiques d'acquisition. Ce qui compte, c'est le procédé même d'institution c'est-à-dire la reconnaissance d'une « personne juridique » (*person in law*) capable d'assumer la personnalité du groupe, de le représenter. Toutes les institutions, y compris les États, sont le résultat d'un acte volontaire originel. L'homme est un animal producteur d'institutions.

## 2) LES ORGANISATIONS PUBLIQUES ET PRIVÉES.

À la suite de cette première distinction entre les organisations réglées et non réglées, Hobbes établit une seconde distinction qui vient préciser le sens de la première. À côté des institutions originaires, érigées par la volonté des individus, existent des institutions dérivées, créées par l'État : les premières sont dites « privées », les secondes « politiques » (185). La distinction porte sur l'origine de ces deux types d'institutions. Les secondes sont des créations internes à la République, alors que les premières ont une origine extérieure à l'État. La distinction publique/privée recoupe donc chez Hobbes la distinction interne/externe à l'État (186). Si les individus ne peuvent créer qu'une seule institution publique : l'État, par contre ils peuvent créer une multitude d'organismes privés dont l'objet doit être limité, et ne pas concurrencer celui de l'État. Quant à l'État, c'est-à-dire les citoyens unis dans la personne de leur représentant, il est lui-même capable de créer une multitude d'institutions publi-

(185) *Ibid.*, p. 238.

(186) « ... là où s'exerce l'empire d'un pouvoir donné, aucune autorité émanée d'un pouvoir étranger n'est publique : elle reste du domaine privé » (*ibid.*).

ques, que Hobbes appelle « corps politiques » (*bodies politiques*). L'Etat produit, sur son propre modèle, « une variété presque infinie » (187) d'institutions qui lui sont assujetties et qu'il charge de remplir certaines de ses fonctions (188). Vis-à-vis de l'Etat, du souverain, les corps politiques sont, comme les individus, en position de sujets. L'acte du souverain qui crée ces institutions (la charte) définit l'étendue de leurs pouvoirs. Ces derniers sont nécessairement limités puisque le souverain a le monopole absolu de la souveraineté (189). Hobbes repousse le spectre de la division de l'Etat; « c'est le souverain, dans chaque République, qui est le représentant absolu de tous les sujets : nul autre ne peut donc être le représentant d'aucune fraction d'entre eux, si ce n'est dans la mesure où il le lui aura permis » (190). Toute institution publique a donc nécessairement une origine interne à l'Etat. Le souverain dispose du double monopole de la contrainte et de la définition du contenu de l'intérêt public (*good of the people*) (191). Quant aux organisations privées, elles ne peuvent gérer que des intérêts particuliers (économiques, culturels, familiaux,...) inoffensifs pour l'Etat. Ne sont licites que les organisations privées « permises » (*allowed*) par la République. Seuls peuvent donc être juridiquement protégés les intérêts privés reconnus comme tels par l'Etat.

Ces diverses institutions — tant publiques que privées — disposent vis-à-vis de leurs membres d'un pouvoir juridique autonome. A côté de la légalité étatique, Hobbes admet l'existence d'autres sources de droit. L'exemple le plus clair nous est fourni par les institutions publiques ou corps politiques. Ceux-ci résultant d'une création artificielle du souverain, leurs compétences et leurs pouvoirs ne sont pas uniquement fixés par les lois, mais aussi par leur statut ou charte (*writt*), c'est-à-dire par les lettres émanées du souverain. Dans les limites de ces textes, le représentant du corps politique dispose, vis-à-vis de ses membres, d'un pouvoir juridique normatif. Ces institutions, qui peuvent prendre des « décrets », sont donc dans une certaine mesure sources de droit. Toutefois, leur pouvoir juridique n'est que dérivé et subordonné. En effet, si un de leurs décrets est contraire aux lois de l'Etat, toute partie peut en contester la validité. Dans ce cas, le juge suprême qui tranche le litige est le souverain (192).

Pour illustrer son propos, Hobbes cite deux exemples de corps politiques : d'une part ceux qui se consacrent à l'administration ou au « gouvernement » d'une partie du territoire de la République,

---

(187) *Ibid.*, p. 243.

(188) Toutefois l'Etat conserve le monopole de la contrainte légale.

(189) *Ibid.*, p. 238.

(190) *Ibid.*

(191) Le peuple, entendu comme unité, n'a pas d'intérêt public propre, distinct de celui défini par le souverain : « For the good of the sovereign and people, cannot be separated » (*Léviathan*, chap. XXX, p. 388, éd. Macpherson).

(192) *Ibid.*, chap. XXII, pp. 244-245.

une province, une colonie ou une ville (193), d'autre part ceux qui sont chargés de l'organisation du commerce extérieur (194). Dans le premier cas, le souverain délègue le gouvernement d'un territoire à un homme, « préfet ou préteur » (*president* or *praetor*), ou à une assemblée qui sont à la fois représentant du souverain et du territoire qu'ils administrent. Ces représentants disposent dans leur circonscription d'un véritable pouvoir législatif (195). Cependant, ce pouvoir législatif ne s'étend qu'au territoire considéré et doit en outre se conformer à la légalité étatique. Si Hobbes cite l'exemple d'institutions administratives territoriales, il étend aussi son analyse « au gouvernement... d'une université, d'un collège, d'une église, ou à tout autre gouvernement s'exerçant sur les personnes » (196).

Quant aux compagnies commerciales auxquelles le souverain a accordé le monopole des échanges commerciaux avec telle ou telle puissance étrangère, elles constituent elles aussi des corps politiques. En effet, elles ont un représentant qui, pour ce qui les concerne, dispose d'un pouvoir de réglementation autonome, portant notamment sur la fixation du prix du travail ou celui des marchandises. Hobbes les distingue des simples associations de marchands qui ne constituent pas un corps politique « étant donné qu'il n'existe pas de représentant commun qui puisse les obliger à aucune autre loi que celle qui est commune à tous les autres sujets » (197). Bien que les compagnies commerciales n'aient d'autre but que le profit (198), Hobbes les qualifie pourtant de corps politiques, montrant par là l'absence d'incompatibilité entre l'intérêt général et les intérêts particuliers économiques. Leurs membres sont soumis à la fois aux lois de l'État et « aux lois privées de ce corps » (*private laws*) (199). Certes ces lois privées ne concernent que les membres de ces corps, et ne sont pas opposables aux tiers. Toutefois la reconnaissance d'un pouvoir de réglementation autonome au profit de ces institutions permet de nuancer le positivisme de Hobbes. L'ordre juridique n'est pas pour lui monolithique. L'État n'est pas l'unique source de droit (200). À côté de la législation étatique, « civile », coexistent des ordres juridiques institutionnels publics et privés. Mais si ces organisations ont un pouvoir législatif dérivé, elles n'ont ni pouvoir juridictionnel, ni pouvoir coercitif autonome même vis-à-vis de leurs membres. Le pouvoir suprême de contrainte est de l'essence même de l'État et ne saurait être délégué. Les institutions ne disposent que d'une partie du pouvoir juridique, le pouvoir d'édicter des lois ou règlements

(193) *Ibid.*, p. 243.

(194) *Ibid.*, p. 245.

(195) *Ibid.*, p. 244.

(196) *Ibid.*

(197) *Ibid.*, p. 245.

(198) *Ibid.*, p. 246.

(199) *Ibid.*, p. 247 (éd. Macpherson, p. 283).

(200) Sur ce point, l'analyse de Hobbes peut être rapprochée de celle de Santi Romano, *op. cit.*, pp. 84 ss.

complétant ceux de la République, mais elles ne disposent pas totalement du pouvoir de sanction. Si le souverain est juge suprême et peut donc dissoudre une institution publique par le retrait de ses lettres patentes, ce qui est pour de tels corps artificiels et factices, la peine capitale, il n'en va pas de même pour les institutions privées, telles que la famille, qui sont des corps naturels (201). C'est pourquoi la famille reste, en tout état de cause, une source de droit autonome, mais aussi une institution dangereuse pour l'Etat lorsqu'elle acquiert une trop grande dimension.

De la famille à l'Etat, en passant par les compagnies commerciales et les collectivités locales, l'univers juridico-politique de Hobbes apparaît comme un univers peuplé d'institutions (202). L'unité de l'ordonnement de cet univers est assuré par la suprématie étatique et par la reproduction du modèle institutionnel étatique à l'ensemble des groupes sociaux.

\*  
\*\*

Au terme de cette brève analyse, pouvons-nous conclure à l'existence d'une véritable théorie de l'institution chez Hobbes ? Le concept d'institution occupe incontestablement une place centrale dans son système politique et présente une signification apparemment claire et univoque, l'institution s'identifiant au processus instituant. Cependant, cette clarté est trompeuse. L'instituant porte en lui, comme en devenir, l'institué. Ce dernier n'est pas conçu par Hobbes de manière statique : à travers l'institué, l'activité instituant se poursuit. Ceci se comprend en deux sens. D'une part, l'institution est un processus continu qu'illustrent les théories de la représentation et du mandat. D'autre part, l'Etat est lui-même une activité instituant : il crée en son sein des groupements partiels qui reproduisent les mécanismes de la personne publique et de la représentation. L'institution étatique constitue le prototype des autres institutions vis-à-vis desquelles il exerce une fonction paradigmatique. La puissance étatique est telle qu'elle impose son image à l'ensemble du corps social (203). Les techniques utilisées pour construire la notion d'Etat sont reproduites au niveau des groupements partiels. Par là même, l'Etat peut conforter sa domination et unifier d'autant mieux la réalité sociale (204). Le mécanisme juridique de la personne publique, appliqué à l'ensemble des institutions sociales, favorise une telle unification. Entre ces diverses institutions, Hobbes établit une véritable hiérarchie. L'Etat se situe au sommet de cette

---

(201) *Léviathan*, chap. XXII, p. 249.

(202) L'Eglise, première institution à l'époque de Hobbes, doit, selon lui, se fondre au sein de l'Etat. Cf. R. POLIN, « L'Etat et l'Eglise », *op. cit.*, pp. 237 ss.

(203) Hobbes rejoint sur ce point l'analyse institutionnelle contemporaine, cf. R. LOURAU, *L'Etat inconscient*, Ed. Minuit, 1978.

(204) Le thème de l'unité occupe une place centrale dans le système politique de Hobbes.

hiérarchie. L'Eglise, incluse au sein de l'Etat, disparaît en tant qu'institution autonome. Les diverses associations, qu'elles soient publiques ou privées, sont des « organisations sujettes » soumises à la souveraineté de l'Etat. Elles ne possèdent que des droits et des prérogatives limitées qui, loin de remettre en cause l'unité et l'absolutisme de la souveraineté étatique, la confortent en reproduisant son modèle dans l'ensemble du tissu social.

On peut à partir de là, en élargissant la problématique hobbiene, se demander si toute philosophie politique ne vise pas, par une recherche incantatoire de l'unité, à résorber la fissure de la société d'avec son principe fondateur. Si toute société place en dehors d'elle-même le principe de son existence (205), si elle s'en remet toujours à un sens qui la transcende, alors la tentative de Hobbes de fonder une science politique autonome, c'est-à-dire dégagée de toute transcendance (206) laisse le lecteur dubitatif. Le prix payé à la nécessaire unité sociale doit-il être l'assujettissement au Léviathan, monstre froid ?

Une théorie de l'institution est effectivement présente chez Hobbes, mais elle passe par la médiation de l'idéalisation du modèle étatique. L'institué tend alors à phagocyter l'instituant : les forces instituanes se figent dans le moule de l'Etat, et la dialectique instituant/institué se brise sur le monstre froid.

Le projet de Hobbes était de délimiter et d'ordonner par la raison le domaine du politique (207). En effet, sans ordre et sans limites, le politique échappe à l'emprise du réel et de la rationalité. Hobbes a cru que l'Etat-institution signifiait cet ordre, cette limite, cette rationalité. Mais l'Etat, porteur d'un ordre absolu et d'une unité transcendante, n'est-il pas le signe d'une fuite dans l'imaginaire, d'une incantation à l'Unité ?

---

(205) M. GAUCHET, *op. cit.*, pp. 5 ss.

(206) J.-L. PICARD, F. RANGEON, J.-F. VASSEUR, *op. cit.*, pp. 22 ss.

(207) Voir M.-P. EDMOND, « La haine et la honte de l'Etat », *Les temps modernes*, novembre 1979, pp. 793-815.