

# *L'idée de science politique chez Thomas HOBBS*

par Jean-Luc PICARD, chargé d'enseignement

François RANGEON, Assistant

Jean-François VASSEUR, Assistant

Dans l'Épître dédicatoire au *Traité de la Nature Humaine*, Hobbes expose son projet : il s'agit de construire une science politique qui, à l'image des mathématiques, ne donnerait « aucun lieu aux contestations » (1), et serait présentée selon « un ordre méthodique » (2). L'unique moyen de construire cette « véritable science » (3), régie par les « règles infaillibles de la raison » (4) est de « commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer, d'élever par degrés sur ces fondements solides et de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de nature » (5).

Quelle peut-être la signification de ce projet « scientifique » ? Faut-il concevoir la « science politique » comme le « prolongement » des sciences physiques et mathématiques ? Peut-être même serait-elle l'« aboutissement » de ces sciences ?

L'ordre dans lequel Hobbes expose et présente son système politico-philosophique pourrait amener à le penser. Si on tente en effet de replacer les œuvres de Hobbes dans leur ordre logique (mais non chronologique), on s'aperçoit que ses œuvres politiques s'inscrivent naturellement à la suite de l'étude des corps en général, suivie elle-même de l'étude des corps humains (dans les deux cas, Hobbes développe une théorie mécaniciste rigoureuse). C'est du moins ainsi que se présente la « Somme philosophique » de Hobbes : les « *Elementa Philosophica* », comprenant, dans l'ordre, trois sections : le « *De Corpore* », le « *De Homine* », et enfin le « *De Cive* ». D'autre part, l'ensemble des théories scientifiques, philosophiques et politiques de Hobbes présente une relative cohérence. La philosophie de Hobbes se présente comme une suite logique de propositions et de déductions qui s'emboîtent les unes dans les autres. Le système apparaît comme un tout monolithique parfaitement structuré.

Cette double volonté de cohérence rigoureuse et de structuration logico-mathématique de la démonstration ne fait cependant de la science po-

---

(1) *De Nat. Ep. déd. p. I* (« *De la Nature Humaine* », trad. D'Holbach, 1772, réédité par E. Naert, Vrin, 1971, 171 p.)

(2) *id. p. III*

(3) *id. ch. 1, para. 1, p. 1*

(4) *id. Ep. déd. p. II.*

(5) *ibid.*

litique ni l'appendice des sciences physiques et mathématiques (et psychophysiologicals), ni l'apothéose de ces mêmes sciences.

Le *Léviathan* ne peut être considéré comme un élément d'un plus vaste ensemble : c'est une œuvre qui se suffit à elle-même. Hobbes précise d'ailleurs que la science politique qu'il expose, « cette science de la justice naturelle est la seule qui soit nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres, qu'il n'est pas besoin de les encombrer de mathématiques (comme le fait Platon), au-delà de ce qui est nécessaire pour qu'ils puissent encourager par de bonnes lois l'étude de cette discipline... » (6). Il n'est donc pas nécessaire que le Prince (7) soit philosophe ou savant pour comprendre les principes de la politique. De même, il suffit que les citoyens lecteurs de l'ouvrage « lisent en eux-mêmes » (8) « comme j'ai moi-même lu », dit Hobbes (9), pour comprendre par eux-mêmes, au moins les grands principes de la science politique. Par contre, ceux qui veulent enseigner la philosophie et la politique doivent « avoir au préalable atteint une connaissance approfondie de la géométrie » (10).

Ainsi Hobbes lui-même ne pose pas la connaissance des sciences comme un préalable nécessaire à la compréhension de la science politique : « je ne veux que présenter aux hommes des vérités déjà connues, ou qu'ils sont à portée de découvrir par leur propre expérience » (11). Ce ne sont donc peut-être pas de simples contingences historiques (l'urgence) qui ont amené Hobbes à publier ses ouvrages politiques avant ses œuvres philosophiques principales (12). Certes le thème de l'urgence n'est-il pas absent de ses ouvrages politiques : sans être une œuvre de circonstances, le *Léviathan* porte les traces des querelles politiques et religieuses de son époque. Hobbes reconnaît que cet ouvrage a été « occasionné par les désordres du temps présent » (13). En 1651, lorsque paraît le *Léviathan*, il ne s'agit pas de faire des discours philosophiques ou métaphysiques sur la politique : il faut apporter une réponse cohérente et réaliste à une situation présente. S'il semble parfois douter de l'application par les Princes et par les citoyens de sa doctrine, ils ne désespèrent pas cependant de l'utilité pratique de ses principes. Le *Léviathan* se termine d'ailleurs par ce pressant appel : « Qu'aucun de nous ne ménage sa peine pour éviter que du fait des discordes intestines nous ne nous laissions tous opprimer par l'ennemi du dehors » (14). Mais si Hobbes a la confiance du savant en la science, il a aussi les doutes et les inquiétudes du politique (15).

Cependant, par-delà ses « nécessités du temps présent », l'antériorité chronologique des ouvrages politiques de Hobbes a peut-être une autre signification. Hobbes, semble-t-il, n'a pas voulu délivrer la politique de

(6) Lev. II ch. 31 p. 392 - LEVIATHAN, trad. F. TRICAUD, Sirey, 1971, 780 p.

(7) Nous employons le mot Prince par simple commodité de langage. Il faudrait plutôt dire « le ou les gouvernant(s) (individu ou assemblée) »

(8) Lev. Introd. p. 7

(9) *ibid.*

(10) *id.* IV ch. 46 p. 681

(11) De Nat. ch. I para. 2 p. 2

(12) Le « De Cive » paraît en 1642, 13 ans avant le « De Corpore », et 16 ans avant le « De Homine ».

(13) *Léviathan*, Révisions et Conclusions p. 721.

(14) Lev. IV ch. 47 p. 712 (ed. Latine)

(15) Lev. II ch. 31 p. 392, IV ch. 47 pp. 709 et 712.

l'« impérialisme » de la métaphysique et de la religion, pour la rendre dépendante d'une nouvelle maîtresse : la science. En fait, *le discours politique se déroule selon sa propre logique*. Hobbes tend à faire de la science politique une science propre, quasiment indépendante. Ainsi la compare-t-il, en tant que telle, aux autres sciences (16). Le propre de la science politique, à l'inverse des sciences physiques et mathématiques, est de concerner les intérêts et les passions des hommes (17). La science politique recouvre donc un champ propre, dont l'exploration, bien qu'elle doit faire appel aux méthodes rigoureuses des autres sciences, se présente comme *autonome*.

Le discours politique de Hobbes se présente comme un discours sur la souveraineté. Ainsi affirme-t-il, dans l'Épître Dédicatoire au Léviathan : « je ne parle pas des hommes, mais, dans l'abstrait, du siège du pouvoir » (18). La préoccupation principale de Hobbes est celle du « pouvoir » (19). En effet, d'une part, l'homme est un animal qui recherche constamment à acquérir et à conserver du pouvoir ; et d'autre part, cette recherche conduit pratiquement à une guerre perpétuelle de « tous contre tous », ouverte ou latente. Seule une réponse « scientifique » à cette double constatation peut permettre l'instauration de la paix entre les individus. Quel sera le principe de cette réponse scientifique ? « *Faisons l'homme* » (20), tel est le projet que Hobbes se donne au début du Léviathan. L'expression doit être prise aussi bien au sens propre qu'au sens métaphorique. Faire l'homme, c'est d'abord amener l'individu à la plénitude de ses facultés. L'homme, dans l'« état de nature » comme état de guerre, mène une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève » (21). Dans cet état, l'homme est en quelque sorte étranger à lui-même : il est totalement soumis aux sollicitations et aux agressions, extérieures, provenant de la nature et de ses semblables. Il s'agit donc, pour l'homme, de se faire lui-même, de construire sa propre humanité. L'homme doit passer du stade où il est « un loup pour l'homme » au stade où il sera un « dieu pour l'homme ».

Pour y parvenir, il faut et il suffit que les hommes décident d'instaurer la concorde entre eux. Pour Hobbes, l'homme ne devient lui-même qu'au sein d'un cadre étatique rationalisé. Faire l'homme, c'est donc aussi et surtout faire l'État : cet « homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu... » (22).

Seul l'homme, « matière et artisan » (23) de ce « corps politique » a le pouvoir d'instaurer la paix et l'État. Il ne peut confier cette tâche à une « personne » (divine ou humaine) qui lui serait extérieure. En affirmant le caractère nécessairement absolu et moniste du pouvoir, Hobbes refuse à cet absolu tout caractère transcendant. L'essence du pouvoir n'est ni divine, ni naturelle. L'homme n'est pas naturellement social, et le pouvoir

(16) De Nat. Ep. déd. pp. I - II, Lev. II ch. 30 p. 374.

(17) *ibid.*

(18) Léviathan Épître Dédicatoire p. 1.

(19) Lev. (Léviathan) IV, ch. 44 p. 625.

(20) *Id.* Introd. p. 6.

(21) *Id.* I, ch. 13, p. 125.

(22) Lev. Introd. p. 5.

(23) *Id.* p. 6.

ne repose pas sur le droit divin. Le point de départ et le but de la politique sont purement humains. Le pouvoir naît de contrats, c'est-à-dire de la volonté et du consentement de chaque individu, et il vise la sécurité et le bien-être de chacun. Le concept central est alors celui d'extériorité. *Il faut rejeter de la politique tout ce qui lui est autre, extérieur, transcendant (ce mot recouvrant trois idées : altérité, normalité et rupture).*

Seule une science peut faire connaître à l'homme les mobiles et les fins de ses actes, de ses entreprises. L'homme n'est véritablement maître et possesseur que de ses propres productions. Il faut également que ces productions soient déterminées librement et volontairement par l'homme. Aucune norme ou exigence extérieure, aucune volonté extérieure, aucun pouvoir transcendant ne peut ni ne doit intervenir. L'ordre du politique doit présenter une cohérence interne, qui lui est propre et exclusive. Le discours politique doit ainsi se dégager de toute forme de transcendance, c'est-à-dire de toute norme ou référence qui lui serait extérieure et qui s'imposerait à lui (que cette norme soit métaphysique, éthique ou religieuse).

Le problème est alors celui du point de départ du discours politique. Pour être totalement cohérent, mais aussi pour être un discours qui se suffit à lui-même, le discours politique doit affronter un triple problème : celui de son statut, celui de son origine, et celui de sa mise en œuvre (de son déroulement).

Pour analyser le problème du statut du discours politique, envisagé à partir de l'idée de science politique chez Hobbes, nous essayerons de préciser quelles sont ses conditions, sa spécificité, et par là *sa visée à l'autonomie*. Comment se manifeste l'« autonomie » du discours politique par rapport à d'autres types de discours (scientifique, métaphysique, historique...) ?

Ce discours vise à fonder et à légitimer un ordre politique et social. Hobbes pose ainsi le problème politique en terme d'origine. Puisque l'homme n'est pas social par nature, puisqu'aucun homme n'a plus qu'une autre vocation à s'occuper des problèmes politiques de la Cité, puisque le discours politique n'est pas « naturel » (c'est-à-dire qu'il n'est pas un simple développement du discours sur la Nature), il faut donc noter le point de départ, d'origine du discours politique. Si le discours politique a quelque autonomie, il doit pouvoir se légitimer lui-même. Le discours politique de Hobbes est principalement un discours sur la souveraineté. Le problème de l'origine et de la légitimité de ce discours rejoint donc celui de la source de la souveraineté.

## I. — LA SCIENCE ET L'IDEE DE SCIENCE POLITIQUE CHEZ HOBBS

Hobbes n'a cessé d'affirmer sa volonté de donner à la politique des fondements que la raison ne puisse attaquer. Son projet de constituer une véritable science de la politique soulève de nombreux problèmes ; le terme de « science politique », en particulier, comporte une certaine ambiguïté par rapport au sens qu'on lui donne actuellement. Notre objet est de rechercher ce qui fonde le passage de la science de la nature (ou, plus précisément, de la science des corps physiques) à celle des corps politiques ; il est aussi de s'interroger sur la signification et les limites d'un

tel passage, car Hobbes ne prétend pas faire de la politique une science au même titre que la physique.

La définition que Hobbes donne de la science et de ses conditions de possibilité débouche sur une théorie de la connaissance. Cette théorie, telle qu'elle est exposée dans le *Léviathan* et dans le *De Natura*, recèle la logique qui permettra la construction politique. En effet, la raison est définie chez Hobbes comme la possibilité de découvrir à travers la complexité de l'expérience les relations qu'entretiennent les phénomènes entre eux ; c'est cette connaissance qui permet la constitution d'un discours scientifique, connaissance qui résulte de la faculté qu'a l'homme d'imposer arbitrairement des noms à la réalité qu'il veut désigner. De même, c'est de par cette possibilité qu'il a de reconstruire la réalité à partir de ses éléments premiers, que l'homme peut édifier le « corps artificiel » qu'est la société politique. En un sens, la politique acquiert ses titres de scientificité par la médiation d'une naturalisation du domaine politique puisque la nature de l'homme, dans la situation théorique de l'état de nature, est posée comme faisant partie de la nature en général, au sens physique du terme.

Cette science que veut constituer Hobbes est plus exactement une *théorie du pouvoir* ; par ce terme, nous entendons qu'elle se distingue radicalement d'une science « expérimentale » car le projet théorique de Hobbes est (par définition) un refus de l'empirisme et du pragmatisme qui caractérisent les œuvres politiques des époques précédentes, et notamment la conception aristotélicienne qu'il ne manque jamais de stigmatiser. Pour Hobbes, il s'agit de découvrir les normes qu'il faudra nécessairement respecter pour établir une société civile digne de ce nom ; la découverte de ces normes, qui sont les lois de la raison naturelle, se fait précisément sur le mode de la déduction mathématique : « ces lois (les lois de nature) ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes... » (24).

La rupture avec la philosophie politique classique apparaît ainsi essentiellement dans le projet de tirer la pratique de la théorie. Il ne s'agit pas de découvrir l'essence de chaque réalité politique singulière comme tentait de le faire Aristote, ou bien de tirer de la pratique historique une collection de recettes politiques, comme le fait parfois Machiavel (25). Le propos de Hobbes est une interrogation sur la souveraineté et sur ses fondements ; cette interrogation débouche sur la construction théorique de modèles permettant de reconstituer la formation des sociétés.

Cette importance de la théorie peut paraître paradoxale dans une philosophie mécaniciste comme celle de Hobbes ; c'est pourquoi il semble que l'idée de science chez lui doive être étroitement liée à la conception qu'il a de la liberté. En effet, c'est elle qui permet de retrouver le lien entre théorie et pratique dans la mesure où elle est posée comme possibilité de construction artificielle. C'est en tant qu'agents libres que les hommes fabriquent leur existence politique ; le discours scientifique comme possibilité de produire une réalité artificielle, est l'instrument qui permet de maîtriser une nature étrangère et hostile. Dans cette perspective, la démarche de Hobbes semble assez proche du projet de Spinoza

(24) *Léviathan*. I ch. XV. p. 160.

(25) cf. infra. Section III, B.

dans son *Traité politique* : chez l'un comme chez l'autre, la démarche théorique se réclame du modèle euclidien, de même que la politique acquiert, comme construction, une dimension historique : « les hommes en effet ne naissent pas citoyens mais le deviennent » (26).

Il est possible d'envisager l'idée de science chez Hobbes à partir des ambiguïtés et des décalages que l'on découvre dans son discours sur la science ; le moindre des paradoxes n'est-il pas qu'à côté d'une théorie purement matérialiste des qualités sensibles, on trouve une approche très idéaliste de la science ? Mais l'indice le plus signifiant de ce décalage, et c'est ce que nous tenterons de dégager, réside dans la difficulté qu'éprouve Hobbes à rendre homogène le discours sur la science et le discours sur le pouvoir.

Ces éléments nous permettront une approche de la spécificité du discours politique chez Hobbes : il apparaît tendu entre une visée scientifique imprégnée des espoirs (et des illusions) que nourrissait une application pratique de la science toujours plus étendue, et l'exigence d'autonomie que requiert l'objet « politique ». La démarche quantitative qui caractérise l'œuvre politique de Montesquieu s'apparente à la conception moderne d'une science politique qui tend à s'identifier à la sociologie politique. Hobbes, quant à lui, n'entend pas découvrir les lois qui règlent le mécanisme social à partir d'un ensemble de faits sociaux : il construit une théorie politique à partir de l'analyse des passions humaines. La promotion de la politique au rang d'objet de science passe, chez lui comme chez Spinoza, par une analyse qualitative.

Nous analyserons, dans un premier point, la perspective dans laquelle Hobbes formule sa conception de la démarche scientifique ; quelles sont, pour lui, les conditions de possibilité de la science ? (A)

En second lieu, nous rechercherons ce qui impose chez lui l'idée que la politique doit être une démarche scientifique. (B)

#### A. — VERS UNE APPROCHE SCIENTIFIQUE DE LA REALITE

Il y a deux manières de réagir face à la réalité, et ces deux attitudes fondent sur le plan de la science, la distinction entre le dogmatisme et cette véritable science « qui ne donne aucun lieu aux contestations ». L'une pourrait être qualifiée d'empirisme strict ou de pragmatisme ; c'est la prudence, qui n'est que la conjecture d'après l'expérience. Cette sorte de science ne permet pas d'accéder à un véritable savoir, c'est-à-dire à un pouvoir réel. La véritable science, quant à elle, tout en partant de l'expérience sensible, permet d'accéder à la connaissance des liaisons nécessaires. Si une science politique est possible, elle devra donc être certaine et nécessaire.

Il convient de retracer les étapes de la médiation qui conduit Hobbes à partir d'un mécanisme strict pour aboutir à cette possibilité que donne la science d'avoir prise sur l'avenir. (Section 1).

Hobbes postule toujours la possibilité d'agir sur ce monde du mécanisme par l'intermédiaire d'une science nomologique et déductive. C'est donc qu'il y a une coupure entre le mécanisme à l'intérieur duquel

---

(26) Spinoza : *Traité politique*. G. F. oeuvres IV, ch. 5, para. 2, p. 38, trad. Ch. Appuhn.

l'homme se trouve intégré et la possibilité d'agir sur celui-ci. C'est que la mesure de la rationalité est aussi celle de la liberté. (Section 2).

### 1. La constitution du discours scientifique.

Si l'expérience ne fournit aucune certitude, comment est-il possible d'accéder à une véritable science ? Cela n'est possible que parce que l'homme, à la différence des animaux, est capable d'invention. Seul il peut, en imaginant une chose quelconque, chercher tous les effets possibles qui peuvent être produits par celle-ci (27). Mais il n'irait pas loin dans cette recherche s'il n'avait d'abord été capable d'inventer le langage.

Comment échapper à l'empirisme associationniste qui implique que la succession des conceptions de l'esprit corresponde à celle de l'ordre dans lequel elles arrivent aux sens ? L'homme peut vaincre cet obstacle en inventant des signes qui lui rappellent le lieu et le moment de certaines circonstances, autant qu'il est nécessaire pour ses besoins (28). Ces signes, ce sont les noms ou dénominations.

Ce sont les noms qui transforment le discours mental en discours verbal ; le premier, en tant que connaissance imaginative, ne trouve son origine que dans les associations incertaines et provisoires de l'habitude et de la mémoire. Le discours verbal, lui, est la condition de toute science : il est la médiation contingente qui permet, à travers le flux de l'expérience, de remonter les chaînes de causalité pour dégager les liaisons nécessaires. C'est par le langage que nous pouvons tenir un discours logique, partant des propriétés d'un objet pour en déterminer les effets.

Mais le langage, comme invention et comme construction est *arbitraire* : « C'est un son de la voix de l'homme employé arbitrairement comme marque destinée à rappeler à son esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé » (29). C'est dire que si il rend la science possible, il ne la constitue pas nécessairement. Hobbes souligne que cet instrument peut même précipiter les hommes dans une erreur plus grande (30). Erreur, par exemple, de considérer que le seul mot constitue la réalité qu'il désigne. Ainsi en est-il pour les dénominations universelles : la possibilité de donner un même nom à plusieurs choses a fait croire aux hommes qu'« au delà des choses désignées, il devait y avoir quelque chose d'autre ». Il n'y a donc rien d'universel que les noms. Le langage ne fournit aucune norme ; il n'a de validité que dans la mesure où les noms rappellent la liaison nécessaire qui subsiste entre une conception et une autre.

Il arrive qu'il ne refère plus qu'à lui-même, qu'il « tourne à vide » lorsque l'habitude a fait perdre le souvenir des conceptions qui correspondent aux mots prononcés ; le langage devient alors l'instrument des passions de l'homme et fait sombrer la science dans le dogmatisme.

En quoi le langage, c'est-à-dire la possibilité d'utiliser des dénominations universelles, est-il la condition de possibilité de la science ? Hobbes formule l'hypothèse d'un homme né sourd et muet : si l'on

(27) Lev. I ch. 3 p. 23.

(28) De Nat. ch. 5 p. 40.

(29) De Nat. ch. 5. p. 42.

(30) Id. p. 53.

« place devant ses yeux un triangle, et, à côté, deux angles droits,... il pourra en y réfléchissant faire la comparaison, et trouver que les trois angles de ce triangle sont égaux à ces deux angles droits qui se trouvent à côté » (31). C'est que, dans cette situation, la comparaison ne porte que sur une réalité empirique qui n'apparaît, en tant que telle, que singulière. La preuve en est que si l'on place le même homme devant un triangle d'une forme différente, il devra à nouveau comparer laborieusement les divers éléments pour refaire la même conclusion. C'est précisément l'impossibilité d'utiliser une dénomination universelle qui lui interdit de conclure, de manière universelle, que cette égalité des angles droits est dans tout triangle quelqu'il soit (32).

La démarche scientifique qui est proprement la recherche de la vérité, n'est constituée que par le langage. En effet, si la vérité consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans nos affirmations, elle ne concerne pas une réalité empirique, mais simplement la validité d'une proposition.

La constitution de la science exige que l'on respecte rigoureusement les principes qui donnent au langage sa cohérence ; il s'agit en effet d'un langage qui s'articule sur le mode de la géométrie euclidienne.

A cette première exigence, s'en ajoute une autre : c'est de s'assurer que les dénominations peuvent être mises en relation les unes avec les autres, ce qui constitue l'acte propre de la raison.

C'est le caractère arbitraire du langage qui permet de résoudre la contradiction apparente entre la situation de l'homme pris dans le mécanisme universel et la possibilité qu'il a d'agir sur le réel. En ce sens, on peut dire qu'il a un pouvoir « naturel de détachement arbitraire ». L'homme se fait « humain » par la construction d'un discours qui aboutit à la connaissance de la « vérité des propositions ». Telle est la définition que Hobbes donne de la science, et l'idéal d'une science nomologique, permettant d'accéder à la connaissance des relations nécessaires, se trouve essentiellement exprimé dans le *Traité de la nature humaine* : « Je définis la connaissance que nous nommons Science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens » (33). A cette exigence de cohérence interne dans le discours scientifique, s'ajoute, dans le *Léviathan*, l'aspect utilitariste de la définition de la science : l'usage de la raison n'est pas seulement de vérifier l'exactitude des définitions initiales, mais de partir de celles-ci pour en analyser les conséquences.

S'il en reste à la prudence, l'homme est emprisonné dans le présent de l'expérience. C'est précisément par la science qu'il va pouvoir se forger une dimension historique en construisant l'avenir de ses propres mains : Si « la science est la connaissance des conséquences, de la dépendance d'un fait à l'égard d'un autre ; c'est par elle, qu'à partir de ce que nous pouvons produire présentement, nous savons comment produire quelque chose d'autre si nous le voulons, ou une chose semblable une autre fois » (34).

Ainsi, ce qui permet de se dégager du simple associationnisme de

---

(31) *Lev. I. ch. 4, p. 30.*

(32) *Ibid.*

(33) *De Nat. ch. 6, p. 59.*

(34) *Lev. I. ch. 5, p. 43.*



l'expérience, en tant que nos pensées dérivent du mouvement des corps extérieurs et des sensations qui les provoquent, c'est le caractère téléologique du calcul rationnel.

L'homme se distingue radicalement de l'animal par sa capacité de penser le futur, mais la connaissance des liaisons nécessaires est conditionnée par l'articulation du discours selon une méthode rigoureuse. En effet, la capacité d'inventer le langage ne serait rien sans cette méthode. La constitution d'une science politique ne se sépare pas, chez Hobbes, d'une analyse de la nature humaine. Il nous faudra donc rechercher ce qui fonde le passage de cette analyse à celle de l'homme en tant que citoyen.

Auparavant, il convient de préciser comment se pose, chez Hobbes, le problème de la liberté, qui est celui du lien entre le discours scientifique et la pratique politique.

## **2. Mécanisme et liberté.**

(Lien entre la théorie de la connaissance et la construction politique chez Hobbes).

Le statut que Hobbes accorde à la science et à l'activité théorique en général soulève une ambiguïté qui est peut-être celle de toute théorie politique matérialiste : d'une part toute construction humaine, aussi bien théorique que pratique, dépend, en fin de compte, des mouvements corporels. C'est ce que semble affirmer Hobbes dans l'objection quatrième aux méditations de Descartes : « Sil en est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination, peut-être (et ceci est mon sentiment) du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien d'autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps » (35). D'autre part, Hobbes insiste toujours sur le fait que l'homme est justement celui qui est capable de productions artificielles. Il y a donc une tension, d'une part, entre le projet de donner une base objective à la science des corps politiques, (ce projet exigeant une naturalisation intégrale de l'objet politique) et, d'autre part, la définition de la théorie politique comme le fruit d'une construction artificielle.

Cette ambiguïté ne peut naître que parce que le concept de liberté est analysé, chez Hobbes, dans une perspective particulière. Dans la philosophie politique classique, la liberté est rapportée à une norme extérieure au champ de la politique ; elle est rapportée à la nature comme réalité englobante, ou à la raison comme norme transcendante. Dans cette perspective, la finalité du politique est de permettre l'exercice de la liberté pour le développement harmonieux des virtualités individuelles. De même, la tradition chrétienne rapporte la notion de liberté à la notion individuelle de péché et de rédemption. Hobbes, quant à lui analyse le concept de liberté dans une problématique matérialiste. C'est précisément pour cela qu'à ce niveau, il se sépare de Spinoza. Mais par ailleurs, c'est chez ce dernier que l'on peut trouver l'analogie la plus éclairante avec le point de départ de Hobbes pour l'établissement de la théorie politique ; la notion de liberté apparaît alors comme le point de rupture entre les deux conceptions.

---

(35) Oeuvres de Descartes. Méditations IX - 1 -, Vrin, 1964, p. 156.

Pour préciser le concept de liberté, il importe donc d'analyser la démarche qui permet de l'intégrer dans une problématique naturaliste. C'est le fait d'analyser la nature humaine non plus à partir de normes morales ou religieuses, mais comme un ensemble de faits observables qui fonde la possibilité de construire la théorie politique autonome. Ce postulat est celui de Spinoza comme celui de Hobbes : « ... pour apporter dans cette étude [de la nature humaine] la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, j'ai mis tous mes soins à ne pas tourner en dérision les actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie » (36). Il y a donc une analogie entre l'analyse des passions humaines et une science des corps physiques : il ne s'agit pas de les considérer comme des vices, mais comme des propriétés de la nature humaine, au même titre que « le chaud et le froid, la tempête, le tonnerre et tous les météores appartiennent à la nature de l'air » (37).

Hobbes partageant le même point de départ, n'a cessé d'affirmer la nécessité d'analyser les passions humaines sur le mode de la physique : « Nous avons considéré la nature humaine autant qu'il était nécessaire pour découvrir les premiers et les plus simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se résoudre » (38). Le point de vue naturaliste conduit Spinoza à intégrer le domaine politique à l'intérieur d'une cosmologie divine c'est-à-dire, chez lui, à l'ordre d'une nécessité naturelle. Chez Hobbes, il en va bien différemment : c'est précisément la rupture entre la nécessité naturelle et le domaine politique qui fonde l'exigence d'une théorie politique ; c'est parce que la science repose déjà sur l'artifice qu'une véritable science de la politique devra « fabriquer » la société civile et non simplement la déduire des passions humaines. En effet, le mécanisme des passions ne conduit pas naturellement à une véritable existence sociale des hommes. L'analyse de la nature humaine soulève donc le problème d'une dualité entre ce qui relève de la nécessité naturelle, et ce qui est produit par la liberté. A l'encontre de Spinoza, cette dualité est, chez Hobbes, irréductible.

La notion de liberté doit être précisée dans la perspective d'une analyse mécaniste des passions : celles-ci ne sont, en fait, que les conséquences du mouvement occasionné par la perception sur « le mouvement que l'on nomme vital » (39).

Les passions ne peuvent être l'objet d'une science que parce qu'elles sont intégrées au mécanisme des corps en mouvement. Lorsque la passion favorise, aide le mouvement, elle produit le plaisir « qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur » (40). Lorsqu'elle affaiblit ou arrête le mouvement vital, elle produit la douleur. Le mouvement qu'est le plaisir (ou la douleur) produit un autre mouvement qui est « l'attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît » (41).

Telle est l'analyse que Hobbes donne du désir, comme commence-

---

(36) Spinoza : op. cit. ch. I, para 4, p. 12.

(37) Ibid.

(38) De Nat. conclusion p. 163.

(39) Id. ch. 7, pp. 64 - 65.

(40) Ibid. p. 65.

(41) Ibid.

ment du mouvement animal. Les passions sont des faits, et il ne saurait être question d'évaluations de type moral ; les notions de bon et de juste ne sont pas données par rapport à une finalité extérieure, mais se réfèrent au seul mécanisme qui débouche, en l'occurrence, sur un hédonisme intégral : « chaque homme appelle bon ce qui est agréable pour lui-même et appelle mal ce qui lui déplaît » (42). Dans une circonstance donnée, le bien ou le mal se définit par la somme des plaisirs ou des déplaisirs qui nous affectent (43). Le *désir* apparaît donc comme l'élément central du mécanisme de la nature humaine.

Hobbes précise bien que ce désir est défini génériquement (44) : il ne s'agit pas de telle ou telle forme de désir comme la faim ou l'appétit sexuel mais, dans l'absolu, de l'effort qui tend à nous rapprocher de quelque chose qui le cause. La crainte ou l'aversion doit être entendue, dans le même sens, comme le négatif du désir, puisqu'elle n'est, en fin de compte, que le désir d'échapper à ce qui est pénible.

Dès lors, Hobbes ne pouvait avoir qu'une conception mécaniciste de la volonté : elle ne résulte pas d'un exercice correct de la raison car, pas plus qu'il n'y a de raison constituée, il n'y a, dans la nature humaine, de « faculté du vouloir ». Comment pourrait-on définir la volonté comme un appétit rationnel puisque s'il en était ainsi, il ne pourrait y avoir d'acte volontaire contraire à la raison. La volonté est donc « l'appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération » (45).

De même, la liberté est rapportée au mécanisme des passions, comme résultante de mouvements qui s'annulent ou se complètent ; la liberté au sens psychologique est placée au même niveau que l'analyse des relations en physique : « les mots de Liberty ou de Freedom désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement) et peuvent être appliqués à des créatures sans raison... aussi bien qu'aux créatures raisonnables » (46).

Cette façon de définir la liberté s'inscrit dans une double exigence : la liberté est liée à une nécessité naturelle mais, en même temps, elle doit s'en démarquer. Cette exigence correspond à l'oscillation permanente de la pensée de Hobbes entre la tendance à légitimer la construction de la politique comme objet scientifique, par une naturalisation systématique et, d'autre part, la conscience qu'il est nécessaire de s'arracher au naturalisme. En effet, si la liberté ne se distingue pas de la nécessité naturelle, il est probable que sur le plan politique, le seul jeu des rapports de forces sera le fondement de la souveraineté. Or, Hobbes veut précisément dépasser ce point de vue. Par ailleurs, si la liberté se sépare de l'ordre de la nécessité naturelle, c'est qu'il y a un libre arbitre ou une « faculté de l'âme ». Hobbes ne refuse pas moins ce point de vue car il conduirait à introduire dans le domaine politique un élément hétérogène, à détruire l'autonomie du politique. Dans la problématique de Hobbes, il n'y a pas incompatibilité entre liberté et nécessité naturelle : « La crainte et la liberté sont compatibles. Ainsi, quand un homme jette à la

---

(42) Ibid. p. 66.

(43) Ibid. p. 70.

(44) Lev. I. ch. 6. p. 47.

(45) Id. p. 56.

(46) Lev. II. ch. 21 p. 221.

mer ce qui lui appartient par crainte de voir le vaisseau sombrer, il le fait néanmoins tout à fait volontairement, et il lui serait loisible de refuser de le faire si telle était sa volonté » (47).

Puisque précisément les passions, qui ne sont à l'origine que mouvement, font partie de cette nécessité naturelle, il était logique de poser le problème de la liberté par rapport à une passion fondamentale qui est la crainte.

Ainsi, le concept de liberté est toujours tendu, chez Hobbes, dans la dualité qu'implique le présupposé matérialiste. D'une part, la liberté est rapportée au seul niveau des passions (qui s'inscrivent dans le mécanisme des corps en mouvement) mais, dans le même temps, la liberté qui s'exerce par la science et par la connaissance apparaît comme un phénomène spécifiquement humain : « Ainsi, la science démonstratrice qui a été concédée à l'homme a priori est celle de ces seules choses dont la génération dépend de la volonté des hommes eux-mêmes... C'est donc parce que nous créons nous-mêmes les figures que la géométrie se trouve être considérée comme de l'ordre du démontrable, et l'est » (48).

Le concept de liberté, chez Hobbes, est le nœud du rapport entre la théorie et la pratique. C'est en tant que producteur libre de son existence sociale et historique que l'homme est capable de dominer une nature hostile et aveugle. Par la construction de la société civile, la liberté prend une dimension collective ; elle n'est plus un idéal individuel et, par là, extérieur à la pratique politique.

## B. — LA NECESSITE D'UNE SCIENCE POLITIQUE

Il convient de noter un aspect des structures sociales de l'Angleterre du dix-septième siècle qui n'est certainement pas étranger à l'établissement d'une nouvelle problématique de la souveraineté : c'est la tendance (relative) à l'égalitarisme.

A l'opposé de ce qui se produit dans l'ensemble de l'Europe, la structure sociale est marquée, en Angleterre, par l'absence de toute barrière infranchissable. Le renouvellement de la classe aristocratique se fait par le bas, et il s'opère un va-et-vient de bourgeois enrichis vers les campagnes et de fils de la « gentry » vers les villes. Cette situation favorise le drainage des capitaux et énergies vers les secteurs les plus rentables de l'économie et suggère l'égalitarisme théorique que Hobbes postule dans son état de nature. Cette tendance peut être analysée comme l'avènement progressif des conditions nécessaires à la mise en place d'un système pré-capitaliste ; peut-on en inférer qu'à partir de l'analyse de cette société, Hobbes s'est situé, plus ou moins consciemment, dans la problématique d'une société de marché généralisé ? (49).

Une chose est certaine, c'est que Hobbes fut très conscient de cette évolution vers l'égalitarisme car c'est précisément elle qui impose la nécessité d'une réflexion autonome sur la souveraineté. En effet, l'inégali-

(47) Lev. II. ch. 21. p. 222.

(48) De Homine ch. X, para. 4 et 5, trad. P.M. Maurin, Blanchard, Paris, 1974, p. 146.

(49) Cf. C.B. Macpherson : « Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke », trad. Fuchs, Gallimard, Paris, 1971.

tarisme est lié au courant du rationalisme politique : dans la problématique politique de l'antiquité, comme dans celle du Moyen-Age chrétien, le problème de la souveraineté n'est pas perçu puisque la société est naturellement répartie en classes dont les unes sont aptes à dominer, les autres à obéir ; tel est le fruit d'une communion harmonieuse de la nature et de la société. A l'opposé, l'autonomisation des structures politiques, à laquelle est lié le mouvement vers l'égalitarisme, ne laisse rien subsister de cette raison à l'œuvre dans la société. C'est que désormais, il y a vraiment un problème théorique de la souveraineté : si tous les hommes sont égaux, qui sera plus qualifié qu'un autre pour gouverner ?

C'est en ce sens que le problème politique est posé de façon véritablement autonome ; l'évolution des structures politiques et sociales impose, médiatement, une réflexion proprement politique. Si l'unanimité qui fondait l'unité de la souveraineté ne se trouve plus dans l'ordre naturel ni, ce qui sur le plan politique revient au même, dans l'ordre religieux, il ne reste que la voie ouverte par les rationalistes du dix-septième siècle tels Bacon, Harvey, Newton... : celle de la science.

Cette science est rendue d'autant plus nécessaire qu'il est désormais impossible de concevoir une rationalité sous-tendant le phénomène politique (1). En outre, elle ne peut être la simple projection de l'ordre mathématique sur le domaine philosophico-politique (2).

### **1. Le caractère non normatif de la raison.**

Pour la pensée classique, et particulièrement chez Platon, la fin du politique est de transcender l'individu par l'intermédiaire de la société : cette fin, c'est la vie vertueuse. La société est alors l'instrument qui permet à l'homme de se réaliser en tant qu'être raisonnable. Par conséquent, le fondement de la souveraineté ne pose pas de problème puisqu'il réside dans la raison comme norme supérieure. Il y a simplement un problème pratique dû à la difficulté d'harmoniser l'ordre politique avec une fin qui est la vie vertueuse.

Pour Hobbes, l'échec de cette philosophie tient à son irréalisme. Assigner à la société une fin irréalisable est aussi illusoire que de voir dans l'homme un animal sociable « car qui s'efforcera d'obéir aux lois s'il attend que l'obéissance lui soit infusée ou insufflée ? » (50). Cette impuissance pratique d'une « raison constituée » peut d'ailleurs se déduire de la définition que Hobbes donne de l'acte de raisonner : la raison est forgée par l'homme et, comme telle, sujette aux errements. Le langage, instrument de cette construction, donne à l'homme le privilège de l'absurdité. Une véritable science de la politique ne pourra pas naître de l'opinion que chacun se fait à partir de sa propre expérience. En effet, l'opinion est précisément définie comme le résultat de prémisses erronées dans l'acte de raisonner. En ce sens, le discours sur la politique exige un retour au fondement du discours.

Ce qui fait que la rupture de Hobbes avec les classiques s'opère dans le sens d'une problématique scientifique, c'est qu'il postule que la politique ne peut être une science que dans la mesure où elle est constituée en objet de science. En d'autres termes, elle commence logiquement par un rejet de l'empirisme au niveau politique. La philosophie politique

---

(50) Lev. IV. ch. 46. p. 685.

classique ne pouvait prétendre au titre de science puisqu'elle reposait en fait sur l'opinion, puisque la théorie politique était conçue comme un discours enraciné dans la pratique. Pour Hobbes, l'exigence de scientificité implique l'expulsion de cette liaison dialectique entre théorie et pratique : « Aristote et autres grecs ou romains, vivant sous des états populaires, ne déduisirent pas ces droits des principes de la nature, mais les transcrivirent dans leurs ouvrages conformément à ce qui se faisait dans leurs propres Républiques, qui étaient populaires » (51). La constitution de la politique en objet scientifique devra donc nous faire passer de la réalité politique « perçue » empiriquement à un réel scientifique. C'est en ce sens que l'état de nature peut être considéré comme un état « théorique », car il est l'instrument qui permet de passer du réel perçu au réel scientifique.

Parce qu'elle n'a aucun projet scientifique, la pensée classique ne se pose pas la question de l'origine de l'Etat : la vie politique est son seul point de départ puisque cette vie est « par nature ». Mais à partir du moment où la nature et la finalité de la communauté politique ne sont plus « données », c'est l'interrogation sur l'origine ou le moment fondateur de la société qui permet de les déduire. Le problème est alors le suivant : quelles sont les conditions de possibilité d'établissement de la société, et qui est titulaire de la souveraineté ?

Par la médiation de l'état de nature, la réflexion politique passe du présupposé rationaliste à une tentative d'analyse objective de la nature humaine. Pour Hobbes, on l'a vu, l'intégration de la nature humaine dans le mécanisme des corps physiques est la garantie de cette objectivité. Mais cette garantie n'était finalement pas nécessaire : l'essentiel est que le problème politique n'est plus rapporté qu'aux forces qui le sous-tendent, c'est-à-dire les passions. La raison ne peut être une norme du politique puisqu'elle s'exerce aussi bien dans la situation apolitique de l'état de nature. Elle est alors subordonnée aux passions dont la principale est le *désir de puissance*. La raison est soumise à cette passion fondamentale et la différence entre les esprits ne réside pas tant dans la capacité de raisonner que dans la force de cette passion.

Dans l'état de nature, la nature humaine apparaît porteuse d'une contradiction qui ne peut trouver sa solution dans le champ strict des mouvements naturels. La définition que Hobbes donne de la raison dans le « De Cive » montre comment celle-ci se naturalise dans la mesure où elle est partie intégrante de la nature humaine ; par là, elle cesse d'être l'ouverture vers une normativité transcendante (52). Le désir de puissance, par son universalité, aboutit à une insécurité intenable qui va à l'encontre d'une passion non moins universelle : la crainte de la mort. Tel est le nœud d'une nouvelle problématique qui repose sur la substitution des passions à la raison comme principe de la nature humaine. L'universalité des passions implique, sur le plan politique, un égalitarisme de fait ; cette égalité est postulée dès l'introduction du Léviathan : « Je parle de la similitude des passions, qui sont les mêmes en tout homme (désir, crainte, espérance, etc.) et non d'une similitude des objets des passions qui sont les choses craintes, désirées, espérées, etc » (53).

---

(51) Lev. II. ch. 21. p. 228.

(52) De Cive ch. 2, para. I, ed. S.P. Lamprecht p. 32.

(53) Lev. introduction p. 7.

## 2. Science de la nature et science politique.

Comme problématique d'une société contractuelle, le projet de Hobbes se situe dans une perspective polémique : il s'agit de renverser les justifications d'institutions politiques qui se fondent sur un ordre naturel ou divin. Concrètement, c'est l'inégalitarisme de la société féodale qui est en cause. Il est effectivement en cause dans la réalité politique de l'Angleterre du dix-septième siècle. La science est l'instrument qui règlera définitivement le problème du pouvoir dans la mesure où ses conclusions feront taire les vaines argumentations.

La notion de science politique, chez Hobbes, soulève deux ordres de difficultés :

1) Dans quelle mesure la science politique peut-elle être une branche de la science, c'est-à-dire être en continuité avec la science des corps physiques ? C'est également poser le problème de ce qui fonde le passage du fait de nature au droit naturel, comme celui du droit naturel au droit positif.

2) Dans quelle mesure l'idée que Hobbes se fait de la science ne renvoie-t-elle pas à l'aspect idéaliste qu'il donne à sa théorie politique ?

Il y a un décalage entre le projet scientifique de Hobbes et son discours sur la politique : d'une part, il a recours à la caution mathématique pour faire de sa théorie politique une théorie matérialiste réellement scientifique ; mais simultanément, il tient un discours qualitatif sur la politique, porteur d'évaluations sur la finalité du corps politique.

Pour Hobbes, le problème politique se pose en terme d'origine. Il faut s'interroger sur le principe même du fondement de l'ordre social et de la souveraineté. Par là même, tout providentialisme est exclu. Hobbes pose le problème politique en dehors de toute référence à un méta-discours de type providentialiste. La société civile n'est ni une douloureuse voie de passage vers le royaume de Dieu, ni la transposition terrestre de ce royaume. La politique ne peut être fondée ni sur un droit divin, ni sur un ordre naturel.

A l'encontre des sciences de la Nature, de la métaphysique et de la religion, qui nous sont toujours plus ou moins mystérieuses, puisque nous ne pouvons posséder une connaissance exacte des causes premières, ou de Dieu, la science politique doit être totalement une œuvre de l'homme. Les fins de la politique doivent être exclusivement humaines et utilitaires : le bien-être et la sécurité de tous... rien d'autre. La matière de cette science, ainsi que son artisan, ne peuvent être que l'homme, ou plus exactement l'individu. L'Etat est ainsi conçu comme une « production » de l'homme, un produit de son art (54).

Ces caractères du discours politique le distinguent radicalement à la fois du discours théologique (chrétien, providentialiste, humaniste) et des discours philosophiques post-aristotéliens tenus sur la politique.

Ce renouvellement du discours politique implique qu'il se re-situe vis-à-vis des discours métaphysique et théologique. Depuis Galilée, toute l'argumentation théologique doit se renouveler pour répondre au courant rationnel. L'absence de finalité dans le discours physicien pose un problème

---

(54) Lev. Introd. p. 5.

à l'ensemble du discours politique, philosophique et religieux. Depuis Euclide, nous possédons un modèle rigoureux de raisonnement : la géométrie et les mathématiques. Les mathématiques constituent en effet un modèle par le type d'enchaînement des raisonnements. Les mathématiques s'occupent non des fins, mais des propriétés et des rapports. Elles sont révélatrices de vérité dans leur contenu et dans leur forme. Les mathématiques sont donc un modèle de raisonnement pour aboutir à la vérité. Elles écartent tout ce qui est étranger au contenu des définitions, aux prémisses. Pour Hobbes, il n'y a donc pas de choix : il faut réfléchir sur le modèle, à la manière de la géométrie : c'est la seule méthode valide. Les idées doivent s'enchaîner par une causalité interne, non externe.

Ces caractères font des mathématiques une science propre, autonome. Peut-on parvenir au même résultat dans le domaine de la « science » politique ? Peut-on véritablement faire une science politique sur le modèle des mathématiques ? Quels sont les principes d'une telle science ? Peut-on construire des « corps politiques » de la même manière que le géomètre construit des figures ? Si la science politique repose sur une connaissance de la nature humaine, la difficulté est que, comme le précise Hobbes, on ne peut avoir de la nature humaine une connaissance exacte, de type mathématique.

La science politique ne pourrait alors reposer que sur une simple « expérience » de la nature humaine. Mais l'expérience n'est pas un principe de vérité. Elle ne peut jouer qu'un rôle auxiliaire : elle peut seulement nous orienter vers la vérité, à condition d'employer aussi une méthode rigoureuse, de type mathématique, seule méthode permettant de démasquer et de dévoiler les erreurs et d'établir des vérités fondées.

La science politique doit être une science rigoureuse : elle doit présenter des vérités certaines, des « principes », des « théorèmes ». Or, nous n'avons de connaissance absolument certaine que de ce dont nous sommes la propre cause. Pour Hobbes, l'homme se définit par le fait qu'il produit. Il ne connaît véritablement que ses propres productions, librement décidées. L'ordre de la nature lui reste toujours plus ou moins étranger. La pensée théorique est donc avant tout perçue par Hobbes comme une production de l'homme, le fruit, pour ainsi dire, d'une « pratique théorique ». La politique est une science dans la mesure où, comme la géométrie, ses principes sont construits, « fabriqués » par l'homme : « L'art de l'homme... peut produire un animal artificiel » (55) : le corps politique ou Etat.

On se trouve donc confronté à une ambiguïté : d'une part la science politique est fondée sur la nature humaine, sur les passions et les intérêts des hommes (désir de puissance et crainte de la mort), d'autre part cette science est purement artificielle, totalement construite par l'homme. Ou bien la science politique est la simple application de la psychologie humaine, et en ce sens elle se situe en continuité avec la psychologie et l'anthropologie : le droit et la politique sont alors fondés sur l'essence ou la nature de l'homme. Ou bien la science politique est une science autonome, ayant un objet spécifique : les corps « artificiels » (politiques), et non les corps « naturels ».

Hobbes affirme clairement la validité de l'un et de l'autre de ces

---

(55) Ibid.



points de vue. L'ambiguïté semble d'ailleurs se confirmer si l'on compare la phrase où Hobbes fait de la « politique » et de l'« éthique » une même science du juste et de l'injuste (56), et le tableau des sciences encarté dans le chapitre neuf du Léviathan (57). Dans ce tableau, la science politique (ou philosophie civile) est une branche autonome des sciences, opposée à l'ensemble des sciences naturelles (ou philosophie naturelle). La première étudie « les conséquences des accidents des corps politiques », alors que les secondes étudient « les conséquences des accidents des corps naturels » (58). L'éthique (étude des « conséquences des passions des hommes ») et la science du juste et de l'injuste sont rattachées aux sciences naturelles, dans la mesure où elles étudient ce corps « naturel » qu'est l'homme. L'éthique et la politique seraient donc deux sciences de type radicalement différent ? Hobbes ne le pense pas.

Le tableau des sciences indique bien une *coupure* à l'intérieur du domaine des corps, coupure riche de tensions. Les corps politiques sont le produit d'une activité humaine libre, et non le simple développement de l'activité naturelle et mécanique des corps humains. Ce n'est donc pas comme être naturel que l'homme construit librement des corps politiques, mais comme forme de production autonome. On peut d'ailleurs noter que Hobbes lui-même, en résumant son ouvrage (le Léviathan), occulte toute la première partie (De l'Homme), ou, plus précisément, la réduit au chapitre sur l'état de nature (59).

Si la science politique ne peut être étrangère à l'étude de la nature humaine (60), ce serait pourtant une erreur d'identifier la problématique hobbésienne à une problématique anthropologique. S'il est conduit à faire de la politique une science autonome, c'est justement parce que l'étude de l'homme montre qu'il n'est pas un animal enclin par nature à obéir et à se soumettre à un autre homme. Si la science politique est, par opposition aux sciences naturelles, une science des corps artificiels, totalement construits et produits librement par l'homme (sans aucune référence à une norme naturelle, morale, ou religieuse), c'est justement parce que l'homme n'est pas par nature un animal social. Il ne s'agit donc pas de changer la nature humaine (ou de révéler son essence véritable), mais de rationaliser les passions humaines. Faire l'homme, ce n'est donc ni le faire autre qu'il n'est, ni rationaliser ses passions à partir d'autre chose qu'elles mêmes. Hobbes précise bien qu'entre l'homme dans l'état de nature, et l'homme dans l'Etat civil, il n'y a pas de véritable rupture : il conserve les mêmes passions (amour du pouvoir, crainte de la mort...) et les mêmes intérêts. Ce n'est donc pas à ce niveau que se produit la rupture.

Si les hommes sont en état de guerre, c'est, dit Hobbes, pour deux raisons : parce que les hommes ne se connaissent pas eux-mêmes, et parce qu'ils n'ont pas, jusqu'ici, appliqué une méthode rigoureuse à la

---

(56) « ... la politique et l'éthique, c'est-à-dire les sciences du juste et de l'injuste, de l'équitable et de l'inique, peuvent être démontrées à priori ; en effet, les principes d'où dérivent le juste et l'équitable, et, à l'inverse, l'injuste et l'inique, nous savons ce qu'ils sont, c'est-à-dire que nous avons nous-mêmes créé les causes de la justice : les lois et les contrats » :

De Homine ch. X para. 5, op. cit. p. 147.

(57) Lev. p. 80.

(58) Ibid. (souligné dans le texte).

(59) Lev. IV, ch. 47, p. 711. (ed. latine).

(60) De Nat. ch. I, p. 1.

régulation de leurs rapports politiques : « L'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées ; et non, comme le jeu de paume, sur la seule pratique. Mais ces règles, les pauvres n'ont pas le loisir de les découvrir ; quant à ceux qui auraient ce loisir, il leur a manqué pour cela jusqu'à présent, soit la *curiosité*, soit la *méthode* » (61).

Pour aborder l'étude de la science politique, il n'y a donc pas deux voies : l'une passant par l'étude des « sciences naturelles », l'autre passant par une simple « curiosité » de l'homme sur lui-même. Il existe une voie dominante : celle qui concilie une auto-connaissance de la nature humaine et l'emploi d'une méthode rigoureuse, à l'imitation des méthodes physiques et mathématiques. Depuis Euclide et Galilée, cette méthode existe : il suffit donc de l'« appliquer » au champ politique. Si une « science » de l'homme (au sens hobbesien) n'est pas possible dans la mesure où nous ne sommes pas totalement créateurs de notre propre nature, par contre une science des corps politiques est possible.

Il y a ainsi à la fois continuité et discontinuité entre la science politique et l'étude de l'homme. L'application d'une méthode rigoureuse à l'étude des corps politiques conduit en effet à autonomiser le discours politique.

## II. — DISCOURS POLITIQUE ET TRANSCENDANCE

Le problème du statut du discours politique de Hobbes peut être posé à différents niveaux. Pour dégager la spécificité de ce discours, on peut tenter de le situer par rapport à des concepts qui entretiennent avec lui des rapports étroits : Histoire, Science, Transcendance. Il s'agit d'analyser comment s'articule le discours politique (discours sur l'Etat et sur la souveraineté) par rapport aux domaines de la Science, de l'Histoire, et de la « Transcendance ».

L'emploi du concept de « transcendance » peut prêter à confusion. Hobbes utilise peu le mot « transcendance ». Pour évoquer la transcendance de type religieuse, il préfère parler des puissances « invisibles », « spirituelles », « surnaturelles ». Notre objet ne sera donc pas de rechercher chez Hobbes le sens et la situation précise du concept même de transcendance.

Au risque de manquer de rigueur conceptuelle, nous avons cru pouvoir utiliser ce concept dans un sens large et recouvrant différents niveaux. En effet, la théorie politique de Hobbes semble bien se situer en réaction contre diverses formes de transcendance. L'idée de transcendance présente deux caractères principaux : une réalité est dite transcendante par rapport à une autre quand elle lui est, d'une part extérieure (et supérieure), et d'autre part quand « elle ne peut être atteinte à partir de la première par un mouvement continu » (62).

Dans ce sens très large, la transcendance se note donc essentiellement par l'idée d'altérité ou d'*extériorité*, et par l'idée de *rupture* ou de

(61) Lev. II, ch. 20, pp. 219 - 220. (souligné par nous).

(62) Belot, in Lalande, Vocabulaire.

discontinuité. On voit que cet usage du mot permet de l'appliquer à diverses réalités autres que la réalité de type religieuse (63).

Pourquoi poser le problème du rapport entre la politique et la « transcendance » chez Hobbes ? Hobbes présente son projet politique comme un projet scientifique : il veut faire de la politique une science. Or l'émergence d'une science nouvelle implique un double mouvement de rupture et d'autonomisation. Si une science de la politique est possible, elle doit d'une part se situer sur un champ qui lui est propre, se donner un objet propre, et développer un discours autonome : elle doit *s'auto-suffire et s'auto-légitimer*. Elle doit d'autre part rompre avec les traditions idéologiques et pré-théoriques qui l'ont précédée. Il faut rejeter du champ politique tout ce qui lui est autre, extérieur, transcendant, tout ce qui auparavant a empêché de tenir sur la politique un véritable discours.

Hobbes considère qu'avant lui, les discours sur la politique n'étaient que « rêve », « vaine » et « ténébreuse » philosophie. Ils étaient en quelque sorte « corrompus » par un lien compromettant avec la métaphysique et avec la religion. Le rapport entre la politique et la transcendance est donc au cœur même du problème du statut du discours politique tenu par Hobbes. On peut ainsi, à titre d'hypothèse de travail, retenir l'idée que l'originalité de Hobbes consiste, peut-être, dans la tentative de dégagement de son discours politique par rapport à la transcendance (ou aux transcendances) (64). Il s'agit alors d'examiner concrètement comment s'opère cette tentative, et à quels niveaux elle se situe.

## A. — LA MISE EN ŒUVRE DU DISCOURS POLITIQUE

### 1. L'homme artiste et artisan de lui-même.

La philosophie ou science politique n'est pas naturelle, elle est artificielle, c'est-à-dire qu'elle est une construction de l'homme. Mais cette construction doit être faite à partir des désirs et des passions de l'homme. Il ne s'agit pas de décrire l'homme tel qu'il devrait être, mais de considérer ce qu'il est. Et pour considérer ce qu'est l'homme, Hobbes se réfère à la réalité économique et sociale de son époque. La théorie hobbesienne du comportement social de l'homme « découle » certes de sa conception physiologique de l'homme (mécanisme de matière et de mouvement), mais cette dernière renvoie elle-même aux rapports existants dans la société anglaise du dix-septième siècle. La conception du « pouvoir » chez Hobbes est en effet relative. L'homme n'a de pouvoir que par rapport au pouvoir des autres individus, et par rapport à la manière dont les autres individus estiment ce pouvoir : « La valeur... d'un homme, c'est comme pour tout autre objet, son prix, c'est-à-dire ce qu'on donnerait pour disposer de son pouvoir : aussi n'est-ce pas une grandeur absolue, mais quelque chose qui dépend du besoin et du jugement d'autrui » (65). Le pouvoir est ainsi décrit comme une valeur d'échange. De même décrit-il le travail, facteur de puissance

(63) Le sujet traité ici ne se confond donc pas avec le sujet « Politique et Religion » chez Hobbes.

(64) Voir en ce sens SKINNER Q. « Thomas Hobbes et la défense du pouvoir de facto » *Revue Philosophique* N° 2, avril-juin 1973, p. 154.

(65) *Lev. I ch. 10 p. 83.*

et de bien-être, comme une valeur susceptible d'échange (66). Si l'on relie ces remarques à la conception hobbesienne de l'homme comme producteur, on peut noter le lien de cette description avec une description de la concurrence en économie de marché (67). En ce sens, l'idée d'« état de nature » résulterait d'un double postulat : à la fois physiologique et social.

Ces références sociales permettent de mieux cerner la spécificité du discours politique hobbesien. La politique ne vise aucun absolu de type éthique ou religieux. Il ne s'agit pas de rendre l'homme heureux ou vertueux. Ce que recherche Hobbes, c'est délivrer le projet politique de tout ce qui lui est étranger, ou qui le transcenderait. Contre la problématique éthico-politique de la « philosophie traditionnelle », il ne cherche pas à fonder la politique sur des devoirs ou des vertus. La notion d'individualité joue chez lui un rôle important. Contre une problématique de la nature en général, pour laquelle l'homme n'est qu'un élément de la nature, du cosmos, Hobbes pense que l'individu a une existence propre, et que la société n'est pas « naturelle ». Contre une problématique théologico-politique, pour laquelle la sujétion politique est englobée dans un projet plus vaste, Hobbes constate que, au dix-septième siècle, le lien entre la sujétion politique et la sujétion religieuse est rompu, et que l'Eglise provoque plus le trouble que la concorde.

Il est donc nécessaire, en tenant compte de l'évolution des structures sociales (déclin du mode de production féodal) de trouver un nouveau fondement à la politique et à l'Etat. Faut-il alors fonder la politique sur une anthropologie abstraite, sur une nouvelle transcendance : l'essence de l'homme ? Hobbes ne pense pas qu'il faille « dénaturer » l'homme pour le rendre sociable. Fonder un ordre social sur un devoir de vertu ou de sociabilité, cela lui paraît par trop incertain et hasardeux. Il faut tenir compte des désirs et des rapports qu'entretiennent les hommes dans une structure sociale bien déterminée : l'économie de marché qui prend son essor à cette époque. Cette référence, Hobbes n'y fait pas allusion directement : il prétend fonder une société grande et durable, valable pour tous les temps et pour tous les lieux. Pourtant, ce n'est pas de l'individu abstrait dont il parle, ce ne sont pas des exigences abstraites qu'il invoque. Son rejet de la transcendance, de tout ce qui est étranger à l'individu, c'est aussi le rejet d'une certaine forme de rapports sociaux et de l'ordre politique et éthico-philosophique qui la légitimait. Il ne s'agit plus de rendre l'homme heureux ; le bonheur, comme le royaume de Dieu, n'est pas de ce monde. L'homme est toujours un être insatisfait, à la recherche d'un nouveau bien-être. L'homme recherche ce qui lui est agréable, ce qui lui procure un plaisir ou un profit immédiat (68). Or ce qui procure à l'homme le plus grand profit, c'est le pouvoir, sous toutes ses formes : l'emprise exercée sur autrui, les honneurs, la richesse, le savoir... (69). L'homme recherche le profit : il veut se rendre maître et possesseur de toute chose et de tout homme. L'homme est donc à la fois un animal « politique » (puisque ses désirs tendent vers le pouvoir et vers la comparaison avec ses semblables) et « asocial » (puisque cette re-

---

(66) *Lev. II ch. 24 p. 262.*

(67) Macpherson : « *Théorie politique de l'individualisme possessif* », ed. Gallimard, 1971. p. 47 et sv.

(68) *Lev. I ch. 11 p. 95.*

(69) *Ibid. pp. 96-97.*

cherche individualiste conduit à une concurrence « sauvage » et à l'auto-extermiation). A cette nouvelle forme de rapports individuels et « sociaux », il faut apporter une réponse politique cohérente, c'est-à-dire non pas fondée sur une norme extérieure, mais sur la réalité même de ces rapports. Il ne s'agit pas de dénaturer l'homme, mais de rationaliser ses passions. Plus exactement, c'est l'individu lui-même qui doit opérer cette rationalisation. L'individu doit comprendre quel est son intérêt véritable, et comment il peut au mieux satisfaire ses passions. L'individu doit être artiste et artisan de lui-même. Il doit calculer (pour Hobbes, raisonner, c'est calculer) au mieux (au meilleur prix) son intérêt véritable (étant entendu que cet « intérêt » dépend lui-même d'une certaine forme de rapports sociaux). A une jouissance totale et immédiate, mais acquise en affrontant le risque de la mort, et toujours remise en question, l'homme doit préférer une jouissance (un profit) raisonnable, mais acquise dans la sécurité. On ne réalise des profits que si un certain ordre social est maintenu. Pour ce faire, il faut et il suffit de fonder un Etat ayant un objet purement utilitaire, se résumant en deux mots : *la sécurité et la prospérité*. Ces deux mots ne sont d'ailleurs pas sur le même plan : l'Etat a le monopole de la sécurité, mais pas de la prospérité. L'Etat n'est qu'indirectement responsable de la prospérité privée des individus : il doit seulement permettre à chacun « d'acquérir par son industrie légitime » (70) les moyens de sa prospérité et de sa jouissance (71).

Si l'auto-construction de l'individu a, chez Hobbes, des raisonnances sociales, il semble nécessaire, pour notre propos, de mettre en rapport l'instance socio-économique et l'instance religieuse.

Pour Hobbes, la question fondamentale est celle du rapport entre l'homme et le pouvoir. *Or la religion est, elle aussi, analysée par Hobbes, en termes de pouvoir*. L'homme recherche le maximum de pouvoir, et d'autre part il craint un pouvoir qui lui soit supérieur. Cette recherche du pouvoir ne doit pas être analysée à la lumière du « libre-arbitre ». L'homme ne peut échapper au mécanisme de ses passions. Le fondement de la politique ne repose pas sur le libre-arbitre, mais sur le mécanisme (rationalisé) des passions les plus puissantes qui animent l'individu.

L'analyse de la religion qui, dans le Léviathan, précède celle de l'état de nature (72), peut être lue sous cette optique. Hobbes recherche l'origine ou le germe de la religion, qui, dit-il, se trouve dans l'homme. Pourquoi les hommes croient-ils en Dieu ? C'est, dit Hobbes, en raison de la faiblesse des facultés humaines : l'homme recherche « les causes des événements », le « commencement des choses », en vue de les dominer et d'exercer, dans l'avenir, un pouvoir sur la Nature. Mais il se trouve que la Nature n'est pas totalement transparente à la raison humaine. Le pouvoir que l'homme prétend ainsi exercer se trouve mis en échec. Cela provoque en lui « l'anxiété » (73) et la crainte (et principalement cette

(70) Lev. II ch. 30 p. 357.

(71) *C'est seulement au sein de l'État que le droit à la propriété individuelle peut être garanti. Si le Prince est maître des propriétés et du commerce, c'est le travail individuel qui produit le bien-être. C'est en devenant propriétaire que l'individu acquiert une réalité distincte, permanente, autonome. Bien que le Souverain soit le seul propriétaire « authentique », il ne doit rien posséder effectivement. Toutes les propriétés doivent être privées : « La constitution d'un domaine public... est une vaine entreprise » dit Hobbes (Lev. II ch. 24 p. 265).*

(72) *Ce n'est peut-être pas un hasard si ce chapitre constitue une charnière entre l'étude psychologique de l'homme et celle du comportement social des individus.*

(73) Lev. I ch. 12 p. 105.

crainte suprême qu'est la crainte de la mort (74), née de cette perpétuelle quête d'un futur qui lui échappe toujours plus ou moins). L'homme désarmé est ainsi conduit à imaginer un pouvoir infini gouvernant l'ordre du monde, une « cause première et éternelle », comme réponse à son angoisse. Ainsi « les dieux [païens] ont d'abord été créés par la crainte humaine » et le Dieu des chrétiens par le désir « qu'ont les hommes de connaître les causes des corps naturels, leurs différentes propriétés et leur action » (75).

Dieu se définit ainsi par l'exercice d'un pouvoir infini. C'est un Etre éternel, incompréhensible, tout-puissant, ayant un « pouvoir de produire » (76). De LUI, nous ne pouvons rien dire ou croire, sinon qu'IL existe (77). Les hommes conçoivent sous le nom de Dieu « un pouvoir éternel... qui est le pouvoir de tous les pouvoirs et la cause de toutes les causes » (78).

La religion n'est donc pas, par nature, étrangère à la politique. Comme la politique, elle vise à répondre à l'inquiétude de l'homme (et particulièrement à cette inquiétude fondamentale qu'est la crainte de la mort). Comme la politique, la religion a trait au « pouvoir ». Si la politique et la religion sont liées, le problème est alors : *quel est le concept englobant ?* On ne peut en effet répondre de deux manières différentes à la même question, aux mêmes angoisses. Hobbes répond en se rapportant à l'histoire. Dans l'antiquité, la religion était « une partie de la politique humaine » (79) ; dans le monde chrétien, la politique est « une partie de la religion » (80).

Mais, sans lui être étrangère, la politique ne se confond pourtant pas avec la religion. Le Royaume de Dieu (en tant que confusion politique/religion) n'est pas de ce monde. C'est dire que l'englobement de la politique par la religion est renvoyé par Hobbes à la fin des temps. De plus, la religion est objet de foi, de croyance, en vue du salut. La politique, quant à elle, concerne la vie présente, non la vie éternelle, et elle doit être objet de science.

Il se trouve que, présentement, la religion, au lieu d'apprendre aux hommes à obéir et à respecter leurs Princes (ce qui, pour Hobbes, devrait être son objet), est utilisée au contraire pour provoquer des troubles et des désordres politiques. Dieu n'est plus un Dieu de Paix et d'Amour ; l'Eglise de Rome sème le trouble et la discorde dans les Etats. Cette dégradation du phénomène religieux amène Hobbes à poser le problème politique d'une manière spécifique. Dieu n'est plus un rempart suffisant contre la mort, ni une réponse satisfaisante à l'anxiété présente des individus. En politique, l'homme n'a plus rien à attendre de Dieu. Il n'est pas question de fonder la politique sur le pouvoir de Dieu, ou sur un droit divin, ou encore sur un pacte conclu avec Dieu. Le seul souci présent des hommes et de « pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen » (81).

---

(74) *Ibid.*

(75) *Ibid.*

(76) *De Nat. ch. 11 p. 126.*

(77) *Ibid.*

(78) *Ibid.* (souligné dans le texte)

(79) *Lev. I ch. 12 p. 109.*

(80) *Id. p. 115.*

(81) *Lev. II ch. 17 p. 173.*

L'individu est à la fois l'origine et la fin du pouvoir et de la politique. Le pouvoir n'a pas de valeur en soi : il doit se borner à empêcher que les individus se détruisent entre eux. Le pouvoir doit être à la fois absolu (pour empêcher toute guerre civile et tout retour à l'état de nature) et limité dans son objet et dans sa fin : « C'est en effet dans l'acte où nous faisons notre soumission que résident à la fois nos obligations et notre liberté » (82).

## 2. Les contrats.

Pour instaurer ce pouvoir fort et cette société civile, Hobbes va avoir recours à l'idée de contrat. Ce recours à un procédé juridique couramment utilisé en matière économique n'est pas sans signification. L'idée de contrat était déjà présente dans la philosophie politique du seizième siècle, mais Hobbes va lui donner un tout autre sens.

Les théories contractuelles du seizième siècle avaient essentiellement une signification religieuse. Les Monarchomaques distinguaient, sur l'exemple Hébreu, deux types de pactes ou d'alliances. Le premier pacte (« pactum societatis ») fondant la société civile, lie solidairement le Roi et le peuple vis-à-vis de Dieu. Le second (« pactum subjectionis ») est conclu implicitement entre le peuple et le Roi lors du sacre. Ces théories visaient à mettre le Prince sous l'autorité divine et à permettre un droit de résistance au tyran au nom de motifs religieux. Hobbes va ôter au contrat cette signification religieuse. Il rejette tout d'abord l'idée d'un double pacte. La société ne sera pas fondée sur un pacte avec Dieu, mais uniquement sur la volonté des individus.

Hobbes reprend cependant aux auteurs Monarchomaques (et notamment à Théodore de Bèze) (83) cette idée « révolutionnaire » que le pouvoir repose sur le consentement populaire. Mais il en détourne totalement la signification. Le pacte des Monarchomaques n'est qu'une transposition du droit divin. Transféré du Roi au peuple, le pouvoir reste d'essence divine. Hobbes pousse la logique des Monarchomaques jusqu'à son terme : si le pouvoir repose sur le consentement populaire, il ne peut être de droit divin : « cette allégation d'une convention passée avec Dieu est un mensonge si manifeste... qu'elle est le fait d'une disposition non seulement injuste, mais aussi méprisable et dégradante » (84). D'autre part, il rejette le droit de résistance du peuple (ou de ses représentants) contre le tyran : si Dieu est absent du premier contrat, les motifs religieux de résistance ne peuvent plus être invoqués, et le second contrat n'a plus de raison d'être. Il faut résorber l'idée de transcendance ou d'extériorité présente dans les théories contractuelles du seizième siècle. Dans l'état de nature, seul existe l'individu : c'est donc uniquement entre les individus qu'un contrat est possible.

Pourquoi un contrat ? Un contrat est un engagement mutuel qui lie les co-contractants entre eux. C'est une règle, en ce sens qu'il interdit aux parties tout acte transgressant les termes du contrat et qu'il les oblige à respecter les engagements mutuels. Et cette règle a la particularité de pouvoir exister sans qu'un tiers (Prince ou juge) préexiste au contrat. Ainsi, bien avant la codification du droit, les rapports humains ont-ils

(82) *Id. ch. 21 p. 229.*

(83) *Dont Hobbes dénonce, par ailleurs, les conceptions religieuses cf. Lev. IV ch. 44 pp. 637, 639, 654.*

(84) *Lev. II ch. 18 pp 180-181.*

été réglés par des contrats tacites. C'est pourquoi, dans l'état de nature, les individus, n'ayant aucune norme de droit, aucun juge, aucun tiers capable de faire respecter le droit, le contrat apparaît comme le seul moyen juridique de fonder la société civile.

Ce recours à l'idée de contrat s'oppose également à la conception de la monarchie divine. Le souverain établi par les contrats ne tiendra plus son pouvoir de Dieu, mais des contractants, c'est-à-dire des individus. Les citoyens ne seront plus de simples sujets, mais les véritables fondateurs et auteurs du pouvoir souverain.

Dans les troisième et quatrième parties du *Léviathan*, Hobbes fait de nombreuses références à la « berît » hébraïque (85). Pour lui, le fondement du règne (civil) de Dieu sur son peuple est bien le pacte conclu entre Dieu et Abraham « par lequel Abraham s'oblige, lui et sa postérité, à être assujetti d'une manière particulière à la loi positive de Dieu... comme s'il lui avait fait serment d'allégeance » (86), pacte renouvelé par Moïse au Sinaï.

Cependant Hobbes circonscrit à une certaine période la validité de ce pacte : le royaume de Dieu sur terre, établi par ce pacte, « prit fin par la suite, à l'élection de Saül, quand les Juifs refusèrent d'être plus longtemps gouvernés par Dieu... Depuis ce temps, il n'y a pas eu dans le monde d'autre royaume de Dieu institué par aucun pacte » (87).

En conséquence, en attendant le jour du « Jugement », « nous n'avons pour le moment d'autres rois établis sur nous par voie de pacte que nos souverains civils » (88).

Cette référence à la berît Hébraïque, par delà son aspect polémique (dénier au Pape toute prétention à exercer un pouvoir politique) montre d'une part que tout pouvoir est issu d'un consentement, et d'autre part qu'aujourd'hui un pacte conclu avec Dieu n'a plus aucune signification. Ce qui est frappant, dans le contrat de Hobbes, c'est son caractère individualiste. Ce sont les individus qui contractent entre eux, en leur nom propre. Il n'est pas question de groupes sociaux. Tout individu, quelque soit son rang, a un droit égal à contracter et à s'engager dans les mêmes termes qu'un autre. Il doit donc tirer les mêmes avantages et les mêmes obligations que tout autre individu. Cette exclusion de l'intervention divine n'a pas seulement une signification religieuse, elle a aussi et surtout une signification sociale. Elle remet en question, en effet, le fondement idéologique de l'ordre féodal. Les hommes ne sont plus inégaux ni sociables par nature ; Dieu n'est plus le garant de l'ordre social. A travers la dénonciation du fondement divin du pouvoir, c'est tout un ordre social qui est remis en question. Comme le note Althusser, « l'idée que les hommes sont les auteurs de leur société dans un pacte originaire... est alors une idée révolutionnaire, faisant, dans la théorie pure, écho aux conflits sociaux et politiques d'un monde en genèse » (89).

---

(85) Qu'il désigne par le même mot de « covenant » (pacte)  
*Lev. III ch. 35 p. 434 note 9*

(86) *Lev. III ch. 35 p. 435.*

(87) *Lev. IV ch. 44 p. 627.*

(88) *Ibid. p. 628.*

(89) Althusser : « Montesquieu, la politique et l'histoire ». P.U.F. 3e ed. 1969 pp. 23-24.

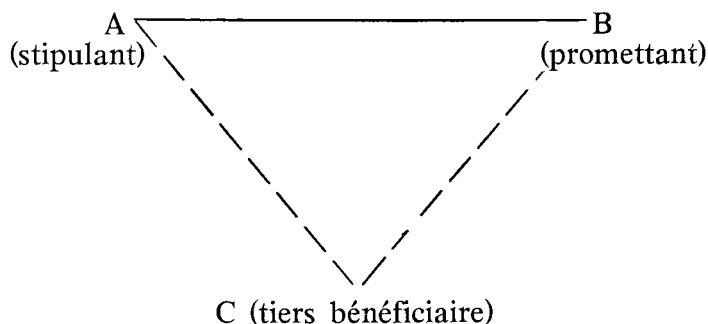


Quels sont les termes de ce contrat ? Hobbes les énonce ainsi : « Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une République... » (90).

Il s'agit donc d'une multitude de contrats inter-individuels dont les parties prenantes sont les individus. Le contenu de ces contrats est double : d'une part une *autorisation*, d'autre part un *abandon*. Ces deux termes semblent contradictoires avec l'objet d'un contrat traditionnel. Juridiquement, une autorisation, de même qu'un abandon (c'est-à-dire, en droit, une renonciation) sont des actes unilatéraux, alors qu'un contrat est, par essence, un acte bilatéral.

Cette première contradiction révèle la structure tout à fait particulière du « contrat » de Hobbes. Les individus contractent entre eux au profit d'un tiers extérieur au contrat. De ce tiers on ne sait d'ailleurs rien, sinon qu'il s'agit d'un « homme » ou d'une « assemblée ». Ce tiers est à la fois le bénéficiaire, l'objet et le résultat de ces contrats. Comment définir ce type de contrat ?

En droit moderne, ce « covenant » ressemble à la stipulation pour autrui, dont le tiers bénéficiaire est une personne indéterminée (par exemple, le contrat d'assurance vie au profit d'un enfant à naître). Dans la stipulation pour autrui, A (le père de famille) fait promettre à B (la compagnie d'assurance) une prestation en faveur de C (l'enfant à naître). Le fonctionnement de la stipulation pour autrui peut alors se schématiser ainsi :



Le fonctionnement du pacte de Hobbes est un peu différent : A (tel individu) ne fait pas promettre à B (tel autre individu) une prestation en faveur de C (le Prince). Chez Hobbes, il n'y a même plus contrat à proprement parler. Il s'agit plutôt de la juxtaposition simultanée d'une multitude d'actes unilatéraux (autorisations et dons) dépendants l'un de l'autre. A autorise C (acte unilatéral), à la condition que B autorise lui aussi et de la même manière C (autre acte unilatéral). Certes entre A et B (les parties prenantes au contrat), il y a contact, rencontre, mais pas véritablement échange de volontés. Il s'agit plutôt d'un faisceau de volon-

(90) *Lev. II ch. 17 p. 177.*

tés parallèles, individuelles et inter-dépendantes. L'aspect individuel prime largement l'aspect collectif. Il ne s'agit donc pas d'un contrat, ni même d'une convention. Le seul aspect collectif de ce « pacte » est l'interdépendance des volontés individuelles : chacun abandonnant son droit à la condition expresse et sine qua non que tous les autres fassent la même chose au même moment. Ce qui est paradoxal, c'est que *ce faux contrat produit des effets qui vont bien au-delà des effets d'un contrat classique*. Il fait plus que créer des obligations réciproques entre les contractants : il les unit « en une seule personne ». C'est dire que sans s'être vraiment rencontrées ni échangées, les volontés individuelles se sont fondues au sein d'une sorte de personne morale autonome que Hobbes appelle « République ». Ce passage d'une multitude de volontés individuelles à une volonté collective unifiée est pour le moins mystérieux. Hobbes insiste lui-même sur ce passage qu'il considère comme essentiel : « Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne... » Comme le note Althusser : « le génie de Hobbes était d'avoir posé le problème politique avec une rigueur impitoyable dans sa théorie de l'état de guerre comme état, et d'avoir affirmé que le contrat fondant la société civile n'était pas un contrat d'échange donnant - donnant entre deux parties prenantes » (91).

Les contrats, chez Hobbes, sont des aliénations totales dans l'extériorité, c'est-à-dire à un Prince extérieur aux contrats. Par là même, « le refus de toute transcendance avait, chez Hobbes, pris la forme de la transcendance de fait de l'extériorité du Prince au contrat » (92). En quelque sorte, Hobbes n'a rejeté la transcendance religieuse que pour mieux tomber dans une autre forme de transcendance. Cette nouvelle forme de transcendance (« transcendance de fait ») tient à la conception même du politique chez Hobbes. Pour lui, tout pouvoir souverain est, par essence, absolu. Or le concept d'« absolu » renvoie à celui de transcendance. Tout absolu est, en quelque manière, transcendant, dans la mesure où il requiert une exigence de totalité. Seules les modalités de la transcendance peuvent varier. Le régime que propose Hobbes est tout aussi absolu que la monarchie de droit divin : mais son fondement et ses modalités sont radicalement différents.

Pourtant Hobbes tente de « résorber » cette transcendance. La difficulté ne tient pas tant au contrat lui-même qu'à ses effets et à la permanence de l'ordre qu'il vise à fonder. Comme le remarquera Rousseau : « Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire : ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir » (93). Hobbes résout le problème de manière radicale : puisque le Prince tire sa force de la force des contractants, il n'est que « l'acteur » du drame politique dont les « auteurs » sont les citoyens (94). Par le contrat, le sujet « autorise » toutes les actions du souverain. Hobbes joue sur le double sens du mot « autoriser » : d'une part accorder à quelqu'un une permission en se dégageant de toute responsabilité, d'autre part faire accomplir par un

(91) L. Althusser : « sur le Contrat Social » in *Cahier pour l'Analyse* n° 8 p. 23.

(92) Ibid. p. 24.

(93) J.J. Rousseau : *Du Contrat Social* L. II ch. 1 p. 368 (ed. de la Pléiade T. 3)

(94) Voir FOURDRIGNIER T. : « La théorie de la personne publique chez Thomas Hobbes » *Mémoire*, Paris II, 1975, 73 p.

tiers un acte dont on demeure l'auteur authentique et responsable. Ce deuxième sens permet à Hobbes de mettre en place un système par lequel les individus s'aliènent totalement sans s'aliéner aucunement.

L'aliénation totale consiste dans le blanc-seing donné au Prince. Mais cette aliénation n'en est pas une, car les individus demeurent les « auteurs » authentiques de tous les actes accomplis par le souverain (95). Hobbes va même plus loin : avant d'être membres de la République, les individus n'accomplissaient que des actes passionnels, irrationnels, contraires à leur véritable intérêt. Devenus citoyens, ou sujets, (96) ils accomplissent (authentiquement, mais non effectivement) les actes rationnels et responsables que sont a priori les actes du souverain.

## B. — SOUVERAINETE ET TRANSCENDANCE (LEVIATHAN III<sup>e</sup> PARTIE)

### 1. Caractères de la souveraineté

Pour Hobbes, la souveraineté est une et absolue, ou elle n'est pas. Il rejette toute solution de compromis : « tous les gouvernements auxquels les hommes sont tenus d'obéir sont purs et absolus » (97). Quelles que soient ses formes « l'imperium suprême est pur et absolu, et non tempéré » (98). L'individu obéit, ou il n'obéit pas. S'il n'obéit pas (ou s'il obéit à lui-même), c'est l'état de nature. L'Etat-civil implique, dans son principe même, une obéissance absolue, totale et exclusive, à la loi et au Prince (la loi n'étant rien d'autre que les décisions du Prince, individu ou assemblée).

L'unicité de la souveraineté est constamment réaffirmée par Hobbes ; elle se résume dans ce principe absolu : « nul ne peut servir deux maîtres » (99), c'est-à-dire nul ne peut obéir à la fois à deux Princes, ou à son Prince et à Dieu (ou au Pape), ou encore à son Prince et à lui-même.

La politique requiert donc un absolu qui lui est inhérent : en matière politique, il ne peut y avoir de compromis, ou de solution mixte. Le pouvoir ne se partage pas. Ainsi, retraçant l'histoire des rapports entre les Princes et les Papes, Hobbes conclut : « Je voudrais qu'ils [les Princes] se résolvent tous à être ou bien princes, ou bien sujets. Les hommes ne peuvent servir deux maîtres : les princes devraient donc les soulager soit en tenant entièrement les rênes du pouvoir dans leurs propres mains, soit en les remettant entièrement entre les mains du pape, afin que les hommes qui sont disposés à obéir soient protégés dans leur obéissance » (100).

C'est donc bien au Prince qu'il s'agit d'obéir. La soumission au Prince, établie par les contrats mutuels, est totale, exclusive et universelle.

---

(95) Lev. II ch. 17 pp. 177 et 178.  
ch. 18 pp. 180, 183, 184 et passim.

(96) L'édition anglaise du Léviathan emploie presque systématiquement le mot « sujet » là où l'édition latine emploie le mot « citoyen ». Voir par ex. pp. 178, 180, 184, 185, 190 et passim.

(97) Lev. III ch. 42 p. 572.

(98) Ibid. ed. latine.

(99) Id. p. 584 et 596.

(100) Ibid. p. 596.

Nul ne peut s'en délier (hormis le cas où le Prince ne remplirait plus son devoir suprême, c'est-à-dire la protection des citoyens ; dans ce cas, la fin en vue de laquelle les individus ont contracté disparaît, et l'obligation avec elle).

Hobbes d'ailleurs, écarte cette dernière éventualité : en provoquant des troubles, ou en ne les réprimant pas, le Prince agirait contre son propre intérêt (qui se confond avec l'intérêt de l'Etat), ce qui est absurde.

Pour Hobbes, l'individu n'est pas, par nature, enclin à une telle obéissance : « Car ce qui offense le peuple, c'est tout simplement d'être gouverné, non pas comme chacun d'entre eux le voudrait, mais comme le représentant public, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée, l'estime bon » (101). Les gouvernés ont en effet, par nature, un « caractère rétif » (102) : « la nature a pourvu les hommes de remarquables verres grossissants, qui sont leurs passions et leur amour d'eux-mêmes, et à travers lesquels toutes leurs petites contributions (103) semblent de grands préjudices ; mais il leur manque les lunettes d'approche que sont les sciences morales et politiques... » (104).

Malgré cette apologie du pouvoir absolu, « illimité », (105) « discrétionnaire » (106), Hobbes ne doit pas être considéré comme un défenseur de la monarchie absolue, ni d'un régime « totalitaire ». D'une part il récusé toute monarchie absolue de droit divin, d'autre part, si la soumission de l'individu par le contrat est totale, le pouvoir du Prince ne s'exerce pas sur la totalité des dimensions humaines, mais seulement sur les manifestations extérieures (publiques) de l'activité humaine, non sur les activités « privées » (et particulièrement les pensées et les croyances). Si les individus ont contracté, c'est précisément dans le but de pouvoir mener une vie privée. Si la souveraineté absolue n'est pas, par nature, un bien (Hobbes ne vise pas à décrire un régime idéal), elle est du moins un moindre mal au regard des maux entraînés par la guerre civile de tous contre tous : « la condition de l'homme ne peut jamais être exempte de toute espèce d'incommodité... les plus grandes incommodités dont on peut imaginer affligé l'ensemble du peuple, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, sont à peine sensibles au regard des misères et des calamités affreuses qui accompagnent soit une guerre civile, soit l'état inorganisé d'une humanité sans maîtres... » (107).

De plus, et c'est là le point important, l'origine de l'absolutisme de la souveraineté n'est pas extérieure aux individus : le pouvoir du Prince, c'est le pouvoir des individus (dans son origine : le contrat, et dans son exercice : la théorie de l'auteur/acteur). Par les contrats, le Prince recueille (en négatif) le pouvoir de chaque individu, sans perdre le sien (puisque'il n'est pas partie au contrat). Le bien-être ne s'acquiert que par la sécurité (la paix), et la sécurité ne s'acquiert que par la soumission de tous à un seul (homme ou assemblée). Pour que le système fonctionne, il faut donc

---

(101) Lev. IV ch. 46 p. 691.

(102) Lev. II ch. 18 p. 191.

(103) Hobbes pense peut-être ici aux difficultés rencontrées par Charles 1 pour lever l'impôt. Pour lui, le Parlement n'a aucun droit à refuser au Roi les subsides qu'il réclame.

(104) Lev. II ch. 18 p. 191.

(105) Ibid. p. 190.

(106) Lev. IV ch. 46 p. 691.

(107) Lev. II ch. 18 p. 191.

que d'une part le Prince conserve intact son propre pouvoir (il ne peut donc être lié par un contrat, ni soumis, d'une façon ou d'une autre, à un autre Prince, civil ou religieux), et que, d'autre part tous les individus sans restriction (ou par la loi de la majorité) acceptent de se soumettre à ce pouvoir. La force et le pouvoir du Prince, ce sont donc la force et le pouvoir de chacun des sujets : « la vigueur [des sujets] est le fondement de la force [du Prince] » (108). Ce ne sont pas les contrats en eux-mêmes qui sont importants mais leurs effets : les contrats instituent une unité indivisible : le corps politique ; mais ce corps n'a d'existence que dans la « personne » du Prince. Le Prince « porte », « représente » la personnalité du corps politique. Dans la volonté et l'intérêt du Prince se résument la volonté et l'intérêt du peuple. Cette théorie de la personne publique est inhérente à la théorie du contrat. Avant les contrats, le peuple n'avait pas d'existence en tant que tel. Hobbes répond par avance à Rousseau : il est absurde d'imaginer une convention avec le peuple, puisque justement le peuple comme personne est le fruit des contrats (109). Les contrats créent donc, d'un même mouvement à la fois la souveraineté et celui qui en est le dépositaire : le Prince. « la République n'a pas de volonté et ne fait pas de lois, en dehors de celles qui sont faites par la volonté de celui ou de ceux qui détiennent le pouvoir souverain » (110). La souveraineté, comme concept abstrait n'a de réalité et d'existence politique que si elle est détenue en totalité par une « personne » (au sens physique *et* au sens juridique).

L'ambiguïté réside alors dans le fait que, d'une part Hobbes institue une séparation radicale entre les « gouvernés » et les « gouvernants », et d'autre part il tend à unifier (juridiquement) les deux concepts. On ne peut à la fois être gouvernant et gouverné, mais il faut également que les gouvernants ne soient que l'expression politique des gouvernés, autrement dit qu'ils n'aient pas d'existence (juridique) autonome. Il faut à la fois que les gouvernants soient les détenteurs exclusifs de la souveraineté, et que la souveraineté ne soit pas pour autant extérieure aux individus (en tant que membres de cette personne morale unifiée qu'est la République). Seule la fiction du contrat permet de répondre à cette double exigence.

Si la souveraineté existe, c'est parce qu'il y a eu consentement. Tout pouvoir, qu'il soit civil ou religieux, repose en dernière instance, sur le consentement ; « ceux qui proclament l'avènement d'un roi doivent en même temps faire connaître *de quel droit* a lieu cet avènement, s'ils veulent que les hommes se soumettent à lui » (111). De quel droit un Prince dispose-t-il de la souveraineté ? Hobbes répond : « le droit de tous les souverains découle originairement du consentement de chacun de ceux qui doivent être gouvernés » (112).

Hobbes prend bien soin de distinguer ce fondement « consensuel » de la souveraineté, du fondement divin : ainsi reproche-t-il au Pape de prétendre détenir la souveraineté par une autre « voie » que celle du consentement des citoyens : « par un droit qu'il aurait reçu de Dieu » (113).

---

(108) Ibid.

(109) Id. p. 181.

(110) Id. ch. 31 p. 390.

(111) Lev. III ch. 42 p. 527 (souligné par nous)

(112) Id. p. 595.

(113) Ibid.

Mais la souveraineté étant une et indivisible, son fondement ne peut donc qu'être unique.

Sur la scène politique, deux seuls acteurs sont en présence : les gouvernants et les gouvernés. Entre eux, ou au-dessus d'eux, il n'y a pas de place pour un « troisième homme ». Il n'est pas possible de s'en remettre à Dieu, au Pape, à un autre Prince, ou à quiconque pour juger d'un conflit entre les gouvernés et les gouvernants. (De même il n'est pas possible de soumettre le discours politique à une norme qui lui serait extérieure). En matière politique, il n'y a pas de juge suprême, ni de référent absolu. La politique, c'est la souveraineté ; et la souveraineté, c'est le Prince.

Ce problème du « troisième homme », a hanté le discours politique du seizième siècle. Les discussions portaient notamment sur le point de savoir si les sujets ont un droit de résistance contre un Prince qui les inciterait à agir contre la religion, ou contre la raison. Hobbes tranche la question avec rigueur : « Les rois chrétiens peuvent errer en déduisant une conséquence, mais *qui en jugera ?* » (114). Personne, dit Hobbes, ni un sujet, ni un Pape, ni même Dieu.

C'est cette idée que le fondement de la souveraineté réside dans le consentement universel qui paraît essentielle chez Hobbes. Ce qui est important, Hobbes ne cesse de le répéter, ce n'est pas la forme du pouvoir, c'est son principe même. Certains lecteurs de Hobbes ont négligé cet aspect, en insistant sur les conséquences « autoritaires » de sa doctrine de la souveraineté (115). Pourtant Hobbes ne cesse de jeter les bases d'une théorie que la bourgeoisie appellera plus tard « la théorie de l'Etat libéral ». Si Hobbes a eu une influence si profonde sur la pensée politique « moderne », c'est sans doute parce qu'il s'est efforcé de résoudre le problème du fondement et du principe même de la souveraineté (au nom de quoi les sujets obéissent-ils ? et en quoi consiste l'obéissance politique ?). L'originalité de Hobbes consiste à tenter de résoudre ce problème sans faire appel à une norme transcendante (de type religieuse ou non). La souveraineté n'a pas à être justifiée par un élément qui lui serait extrinsèque : elle est à elle-même sa propre justification. Si les citoyens obéissent, c'est parce qu'ils y ont consenti une fois pour toutes. À la limite, il importe peu que l'Évangile leur enseigne cette même obéissance : l'essentiel est qu'elle ne leur enseigne pas la désobéissance, et c'est ce que Hobbes s'efforce de démontrer (en faisant quelque peu violence aux textes saints) dans la troisième partie du Léviathan.

Le problème des rapports entre la religion et la politique se pose en ces termes : la souveraineté étant par nature une et indivisible, ou bien la politique est une partie de la religion, ou bien la religion est une partie de la politique. Rousseau reconnaîtra à Hobbes le mérite d'avoir posé le problème dans toute sa rigueur : « De tous les auteurs chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué » (116). Le problème de Hobbes est en effet de trouver la meilleure

(114) Lev. III ch. 43 p. 620 (souligné par nous)

(115) Cf. par exemple, J. Vialatoux : « La cité totalitaire de Hobbes » Lyon. Chronique Sociale de France, 2e ed. 1952, 224 p.

(116) J.J. Rousseau Du Contrat Social L.IV p. 463 ed. de la Pléiade T.3

« constitution » (au sens structurel) de l'Etat. Pour résoudre ce problème, il faut balayer du champ politique toutes les considérations externes qui entravent la mise en œuvre de cette « construction ».

## 2. Exercice de la souveraineté

« Nous errons, faute de connaître les Ecritures » dit Hobbes (117). Il dénonce les théologiens, ces maîtres en supercherie, qui « font violence » (118) aux Ecritures, en vue d'imposer leur vérité, dans un but criminel (notamment en occultant le sens véritable des Ecritures derrière un halo de superstitions, dans le but de profiter de l'ignorance et de la crainte des hommes).

Il faut donc réinterpréter l'écriture « d'une manière... qui s'accorde avec la raison » (119). Il ne s'agit cependant pas de confondre la foi et la philosophie. Il n'y a pas d'interprétation totalement rationnelle possible de l'écriture. Si le but de Hobbes est bien de faire une « lecture » de l'écriture à la lumière de la raison naturelle, pourtant « la profondeur de l'écriture est trop grande pour être sondée par la petitesse de l'entendement humain » (120). En effet s'il « n'y a pas d'autre voie, pour connaître quoi que ce soit, que la raison naturelle, » (121), cependant « on ne peut rien savoir du royaume de Dieu par la raison naturelle, c'est-à-dire par les principes de la physique » (122). La philosophie ou science a pour objet la vérité fondée en raison ; les Ecritures visent seulement la croyance en Dieu et l'obéissance : « L'écriture a été rédigée pour montrer aux hommes le Royaume de Dieu, pour préparer leurs esprits à devenir des sujets obéissants... » (123).

Le problème réside dans le fait qu'il y a possibilité de confusions sur l'enseignement moral et politique de l'écriture. Le contenu de l'écriture a été altéré, corrompu (dans sa lettre et dans son esprit). La théologie a repris à son compte les errances de la « bavarde » philosophie des grecs et des romains. Il s'agit donc d'instaurer une nouvelle interprétation de l'écriture en posant ces trois principes : analyser les causes de cette corruption, pour mieux en démasquer les objectifs ; rechercher dans l'écriture ce qui y est véritablement essentiel, c'est-à-dire ce qui est nécessaire et suffisant pour le Salut ; mener cette recherche avec rigueur et méthode. L'écriture présente deux aspects : c'est d'abord un corps d'enseignements moraux (auxquels on peut d'ailleurs parvenir à l'aide de la seule raison naturelle) ; c'est aussi un récit visant à établir cet objet de foi : Jésus est le Christ. La théologie, au dix-septième siècle, repose sur l'idée que l'écriture est un récit orienté vers une fin : l'histoire a un sens (une signification et une orientation). Toute rationalisation du futur passe donc par une conception théologique. Ainsi Hobbes décrit la quête de Dieu comme une régression causale à l'infini. Le recours à Dieu est donc l'asile de l'ignorance (124). Cette ignorance est exploitée par les théolo-

---

(117) Lev. IV ch. 44 p. 626.

(118) Ibid. p. 627.

(119) Id. II ch. 29 p. 346.

(120) Id. IV ch. 44 p. 649.

(121) Id. II ch. 31 p. 389.

(122) Ibid. ed. latine.

(123) Lev. I ch. 8 p. 75.

(124) Id. ch. 12 p. 108.

giens, dans un but politique. Pour Hobbes, il est nécessaire de faire une analyse critique des illusions et des préjugés. Les théologiens utilisent la crainte pour « manipuler » les individus, pour leur inspirer des passions aveugles ; la religion conduit ainsi à la passion. Hobbes cherche à dévoiler ces menées subversives. L'homme agit toujours en vue de son intérêt. Ce qui est fondamental en l'homme, c'est la crainte et le désir de puissance. Il faut donc appliquer sa raison à mettre à jour quels sont les intérêts, les causes profondes. Il faut substituer au verbiage finaliste, une explication causale cohérente. Il faut démystifier la transcendance et le providentialisme. L'homme se caractérise par le fait qu'il tend vers le futur. Cette quête ne doit pas être purement irrationnelle (c'est-à-dire seulement fondée sur la crainte, comme le font les théologiens). Devant une attitude politique, morale ou religieuse, il faut se poser la question : « cui bono ? » (125) c'est-à-dire quel intérêt recherche l'homme en agissant de telle manière, quel avantage espère-t-il ?

Une telle critique des interprétations de l'Écriture renvoie donc à une critique des institutions de l'Église. Il faut tenter une explication historique du décalage entre la signification littérale et la signification actuelle des textes saints. Le problème est : à qui profite l'organisation d'un ordre politique ? L'étude de l'altération des Écritures renvoie à une analyse historique.

Pour Hobbes, l'Église Catholique est l'héritière de l'Empire Romain. Elle vit sur un socle institutionnel ancien qui la conditionne. Hobbes remarque, au sein de l'Église comme institution, la survivance d'institutions et de cultes païens. L'esprit de la Rome antique imprègne toujours l'esprit du catholicisme. La papauté est en quelque sorte la représentation fantasmatique de l'Empire Romain. Le Pape a tiré son pouvoir de l'effondrement de cet Empire. La papauté n'est plus aujourd'hui que l'image décadente d'un passé révolu. Sans trahir la violence du discours hobbesien, on peut dire qu'il s'agit, en quelque manière, de se débarrasser d'un cadavre encombrant. Il faut rendre le Pape à Dieu, et la politique aux hommes.

Par là même, l'autorité religieuse doit être totalement subordonnée à l'autorité civile. Et pour éviter désormais qu'on ne se serve de l'Écriture pour justifier la désobéissance, le pouvoir civil doit être maître de fixer l'exégèse biblique. La signification « publique » des Écritures doit être officialisée par le Prince. L'histoire montre, d'ailleurs, que l'enseignement moral, juridique et politique de l'Écriture n'a de signification que si l'autorité civile le reprend à son compte.

Hobbes, dans la troisième partie du Léviathan, expose, en quelque sorte, une conception « réductrice » de la religion. Pour un croyant le problème est d'obéir à son Prince sans pour cela risquer la damnation éternelle. Il s'agit alors d'exposer ce qui est « nécessaire au salut » (126), c'est-à-dire de rechercher dans l'Écriture le strict minimum permettant d'espérer le Salut Éternel et de dénoncer toutes les croyances et les dogmes que les Églises ont institués et qui ne sont pas nécessaires au salut. Pour Hobbes, la religion chrétienne peut se résumer en trois phrases. Pour espérer le salut, il faut et il suffit de croire en ces trois propo-

---

(125) Lev. IV. ch. 47 p. 701.

(126) Lev. III ch. 43 p. 605.



sitions : « Jésus est le Christ », « Le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde », « les chrétiens doivent obéir à leurs Princes terrestres ».

Cela étant admis, il faut encore régler les rapports entre l'Eglise et l'Etat. L'objet de la souveraineté est purement et proprement politique : préserver l'ordre et la cohésion de la communauté. Le pouvoir politique n'a pas de vocation directement pédagogique, scientifique, morale ou religieuse. Il ne concerne que les manifestations extérieures de l'activité humaine.

Ce principe vaut particulièrement pour le domaine des rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Les querelles religieuses sont au cœur même des troubles politiques que connaît l'Angleterre au dix-septième siècle. L'Eglise est devenue une cause de dissolution du pouvoir politique. En Angleterre, les luttes entre l'Eglise de Rome et l'Eglise Anglicane, et, au sein de cette dernière, entre les diverses « chapelles » épiscopaliennes et presbytériennes, sont, pour Hobbes l'une des causes principales de la guerre civile (127). La religion n'est politiquement utile (et admissible) que si le Prince civil est aussi le chef suprême de la religion, ou du moins le maître du conformisme religieux. Dès que le pouvoir de la religion échappe au Prince, il devient un danger pour l'ordre public.

Cependant le Prince n'enseigne aucune vérité religieuse absolue. Il n'est maître que de la « religion extérieure », c'est-à-dire des manifestations publiques de la religion : « ... dans toute République, ceux qui n'ont pas de révélation surnaturelle qui aille en sens contraire doivent obéir aux lois de leur souverain, pour ce qui touche aux actes externes de la religion et aux professions de foi. Pour la *pensée* et *croyance* intérieures des hommes, dont les chefs humains ne peuvent avoir connaissance (car Dieu seul connaît le cœur), elles ne sont pas volontaires et ne résultent pas des lois, mais de la volonté non révélée et du pouvoir de Dieu : en conséquence elles ne tombent pas sous le coup d'une obligation » (128). On retrouve ici cette même dissociation entre la sphère du « public » et du « privé » que la pensée politique bourgeoise reprendra pour en faire une des bases de sa doctrine dite « libérale ». Le langage du souverain est à peu près : pensez et croyez ce que vous voulez, mais obéissez.

Le Prince peut trahir la confiance de ses sujets, il peut agir dans son intérêt personnel et ne plus représenter adéquatement l'intérêt de tous les citoyens, parce qu'on ne peut concevoir « un représentant affranchi des passions et des faiblesses humaines » (129).

Un double décalage se produit donc dans le discours hobbesien : d'une part entre l'individu et le citoyen, d'autre part entre le peuple et le Prince. Ces décalages sont riches de tensions. Comme le remarquera Hegel, la politique hobbesienne conduit d'une part à rendre l'individu étranger au citoyen, et d'autre part la totalité (l'Etat ou le Prince) seulement étrangère aux citoyens. Hobbes se refuse à toute indication sur le Prince. Ce refus s'explique par son objet : Hobbes veut faire œuvre de science politique, c'est-à-dire exposer les mécanismes qui conduisent à

(127) Appendice au Léviathan ch. 3 p. 770.

(128) Lev. III ch. 40 p. 496 (souligné dans le texte).

(129) Lev. II ch. 24 p. 265.

la politique. Il s'agit de dévoiler les structures originaires de l'Etat. Il ignore volontairement les contingences historiques et les questions de personne. A l'encontre de Cicéron, par exemple, il ne décrit pas quelles doivent être les qualités requises pour être un bon Prince. A l'encontre de Machiavel, il ne décrit pas les techniques pour prendre et conserver le pouvoir. Hobbes se place sur un autre terrain, celui de la science politique, du moins telle qu'il l'entend. Son œuvre ne s'adresse pas aux professionnels de la politique, mais à tout un peuple de propriétaires et de commerçants de cette Angleterre industrielle du dix-septième siècle, avide de paix.

### III. — DISCOURS POLITIQUE ET HISTOIRE

La vie et l'œuvre de Hobbes sont fortement marquées par les événements politiques que traverse l'Angleterre au dix-septième siècle. Il convient de rappeler que le Léviathan a été écrit alors que Hobbes était en exil. Et sans être véritablement une œuvre de circonstance, il porte la trace des querelles politiques de son époque.

Face à un présent décevant où dominant les troubles et les guerres civiles, Hobbes veut faire de la politique une science. Il pense que les guerres civiles viennent du fait que l'on ne connaît pas les causes de la guerre et de la paix. L'étude scientifique et rigoureuse de ces causes doit permettre de fonder une société non sujette au risque de dissolution. Et ces causes, ce n'est pas dans l'histoire que Hobbes va les chercher, mais dans l'homme, plus exactement dans l'individu. La racine du mal, il la cherche, non dans les peuples ou dans les groupes sociaux, mais dans l'homme pris individuellement. C'est ce présupposé, ce parti pris de disséquer la société en ses éléments qui donnent à son individualisme un caractère irréductible. Hobbes ne vise pas, en fait, à fonder une société parfaite, idéale, en dehors de l'histoire. Comme tout médecin, il cherche le bon remède, tout en sachant qu'aucun remède n'est infaillible. Il analyse « les causes de dissolution de l'Etat », pour en prévenir les effets, ce qui l'amène à décrire une société plus préventive que répressive. Mais c'est sur un calcul raisonnable des intérêts et des passions de l'homme qu'il base sa confiance.

Cette analyse connaît cependant deux failles tenant à l'individualisme de la doctrine. En effet, d'une part, tout le système est basé sur le présupposé que l'intérêt primordial et constant de l'individu est de vivre en paix. Mais la crainte de la mort violente est analysée par Hobbes au niveau purement individuel. L'intérêt des groupes sociaux est-il identique aux intérêts individuels ? Si parmi certains groupes sociaux, l'intérêt (du moins immédiat) n'est pas la paix et la sécurité, tout le système s'écroule. La situation politique, économique et sociale de tel ou tel groupe peut faire naître, en son sein, un intérêt propre, distinct de l'intérêt individuel.

D'autre part, Hobbes se préoccupe surtout de la paix interne dans l'Etat : il ne résoud pas le problème des guerres internationales. Si l'état de guerre de tous contre tous se retrouve au niveau international, là encore, le système s'écroule. La raison de l'Etat peut ne pas être celle de chaque individu. Il peut être de l'intérêt de l'Etat d'engager une guerre allant contre l'intérêt (c'est-à-dire la sécurité et le bien-être) de chacun de ses membres.

C'est ici que l'analyse historique fait défaut chez Hobbes. Ce défaut est d'autant plus étonnant qu'on trouve chez lui les bases d'une véritable science historique : l'homme se distingue des autres animaux parce qu'il a conscience de l'avenir, du futur. L'homme est constamment projeté dans le futur, par l'imagination, mais aussi par la raison. La raison en effet a une histoire ; la raison est calcul de l'avenir. L'Etat est un animal artificiel, c'est-à-dire créé par l'homme. L'homme se définit par le fait qu'il produit : l'histoire est histoire des productions rationnelles de l'homme. Hobbes rejette tout caractère transcendant du sens de l'histoire : le sens de l'histoire c'est l'homme se faisant lui-même. L'individu est un être qui désire, et dont les désirs sont toujours insatisfaits. Il cherche constamment à assouvir ses désirs, au mieux de son intérêt, par un calcul rationnel projeté dans le futur. Le moteur de l'histoire est ainsi le désir et l'intérêt de l'homme. L'histoire est l'histoire des productions de l'homme. Le problème est que Hobbes envisage cette histoire au niveau individuel : il ignore les concepts d'histoire d'un peuple, d'une nation, ou de groupes sociaux. C'est pourquoi la création de l'Etat est en quelque sorte la fin de l'histoire. La création de l'Etat est l'histoire de la raison en chaque individu, mais une fois cet Etat créé, l'Etat n'a plus d'histoire. En ce sens, entre l'état de nature et l'Etat civil, il n'y a pas véritablement rupture. Au sein de l'Etat, la seule histoire demeure l'histoire des individus. L'histoire de l'Etat est identique à celle des individus, de même que l'intérêt de l'Etat est identique à celui des individus.

Dans cette perspective, il convient donc d'étudier la conception de l'histoire telle que l'on peut la cerner dans les ouvrages de Thomas Hobbes ; puis tenter d'analyser le rapport qu'il établit entre l'histoire telle qu'il la conçoit et la science politique qu'il veut fonder.

#### A. — LE STATUT DE L'HISTOIRE

La pensée du dix-septième siècle est loin de maîtriser des critères scientifiques qui lui permettraient de mener à bien une véritable critique de la vie quotidienne. L'histoire vécue par les contemporains est pensée au travers de catégories. Le manque de recul établit un décalage entre les cadres de pensée et la réalité historique. Les intentions politiques sont perçues comme la réalité même et les conflits immédiats comme le fond des choses. Les ressorts profonds de l'histoire échappent alors aux commentateurs et ils se bornent à exposer les catégories immédiates de leur vie historique. L'histoire peut n'être qu'une observation, une perception immédiate et directe des faits. Mais le danger est que cette évidence située en dehors de la connaissance, se pose elle-même comme science et prétende comprendre ce qu'en réalité, elle ne fait que percevoir. Or, seuls les éléments premiers d'une science permettent de comprendre la nature profonde de ces évidences. Sans une critique de ces concepts immédiats dans lesquels toute époque pense l'histoire qu'elle vit, on demeure sur le seuil d'une connaissance véritable de l'histoire, et prisonnier des illusions qu'elle produit chez les hommes qui la vivent.

Bien qu'engagé dans les querelles politiques de son époque, l'attitude de Hobbes face à l'histoire présente deux aspects apparemment contradictoires. D'une part son œuvre politique se veut une réponse aux troubles de son époque. Pourtant Hobbes veut se placer en quelque sorte au-delà des contingences historiques : il veut fonder une société « grande et durable » non sujette aux changements historiques. Il veut fonder une science politique valable pour tous les temps et pour tous les lieux.

## 1. Connaissance et réalité historique

C'est dans un but d'utilité politique que Hobbes traduit Thucydide. A son époque Hobbes, tout comme Thucydide, pensait que le rôle des historiens était « to instruct and enable men ; by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future » (130). L'historien, tout en recherchant la vérité, doit choisir et ordonner les événements qui lui semblent les plus significatifs pour l'instruction de l'homme. Hobbes dans sa Préface, présente Thucydide comme « the most politic historiographe that ever writ » et qui « least of all liked democracy » (131).

Hobbes précise à plusieurs reprises que sa traduction de Thucydide a pour but de montrer avec précision à ses compatriotes les dangers et l'inadéquation de la démocratie. Thucydide n'a-t-il pas décrit la chute d'Athènes au moment même où des représentants du peuple comme Cléon prenaient la place de Périclès ? En 1628, lorsque Hobbes publie sa traduction, Charles Premier est sur le trône depuis trois ans et déjà ses relations avec le Parlement, conduit par Eliot et Pym sont fort compromises. En 1628, les élections conduisent au Parlement une majorité plus hostile encore au Roi ; Edward Coke présente sa « Petition of Rights » visant à obtenir le respect par le Roi, des droits et libertés des sujets. Quel meilleur moment un défenseur du « regal government » comme Hobbes pouvait-il choisir pour publier les avertissements contenus dans la minutieuse description du destin d'Athènes ?

Le seizième siècle constitue une vaste tentative pour confier à l'histoire le rôle que jouait préalablement la philosophie. C'est dans l'histoire et dans son étude approfondie que l'homme doit trouver les règles et les normes de son action. Bodin apparaît comme le représentant le plus caractéristique de cette tendance. Devant l'immense diversité des expériences que lui offre l'histoire de l'humanité, Bodin veut comprendre les causes des changements, des succès et des échecs de tous les régimes. Et s'il s'attache à l'influence des astres et des nombres, c'est pour en conclure qu'on ne peut en tirer de lois valables en histoire. Pour Hobbes, « l'histoire naturelle et l'histoire politique sont extrêmement utiles, pour ne pas dire nécessaires à la philosophie » (132). Pourtant « la conjecture du passé a la même incertitude que celle du futur, car l'une et l'autre sont fondées sur l'expérience » (133). L'histoire est la connaissance du fait. C'est une connaissance propre aux témoins, « qui ne relève pas du calcul rationnel » (134). Or, cette dépendance vis-à-vis des sens est contraire à la prétention scientifique sans cesse réaffirmée dans toute l'œuvre de Hobbes. La science est science de l'universel et démonstration de ses conséquences. Les faits particuliers, isolés, situés dans le temps et dans l'espace ne peuvent être compris que par référence à l'universel. Il n'est donc pas question de fonder la science nouvelle sur l'observation des ces phénomènes relatifs et en particulier des témoignages historiques.

(130) English works, tome VIII, ed. Molesworth, Préface p. 7

« Pour instruire et rendre capables les hommes, par la connaissance des actions du passé, de se conduire prudemment dans le présent, et avec prévoyance à travers le futur. » (trad. aut.)

(131) Ibid. p. 8.

(132) De Corpore ch. I, art. 8. (trad. aut.)

(133) Ibid.

(134) Ibid.

Les références historiques, pourtant nombreuses dans les œuvres de Hobbes, ne constituent jamais la base d'un principe ou d'une tentative de généralisation. Pas plus qu'elles ne servent de preuves pour renforcer une démonstration. L'histoire comme connaissance doit inciter, par les exemples multiples qu'elle propose dans ses classifications, les hommes à respecter et à appliquer les règles définies par la philosophie. Ce rôle dévolu à l'histoire résulte de l'opposition que fait Hobbes entre la science et la simple connaissance de fait, entre la science déductive et analytique à partir des principes qu'il cherche à poser et la connaissance qui conserve les témoignages de fait.

Toutefois la démonstration des conséquences pose le problème de la succession des causes et des effets dans la dimension temporelle. Toute la théorie politique de Hobbes, nécessite une présence permanente de la temporalité. Mais le problème est de cerner le rapport qui existe entre cette temporalité et l'histoire réelle ou vécue de l'humanité. Le thème du contrat par exemple, n'a-t-il que la signification symbolique d'une étape nécessaire dans ce que Léo Strauss appelle la « *typical history* » que constitue la philosophie politique de Hobbes ? (135).

L'homme se définit comme une mécanique dont tous les mouvements sont déterminés par des sensations. Dans ces conditions, la raison n'est rien d'autre qu'un calcul. L'être humain est conduit par un désir farouche de puissance, or ce désir est perpétuel et la satisfaction ne peut être que transitoire. La difficulté vient de ce que l'homme n'est pas seul sur terre et que tous ont le même désir. Dans l'état de nature la volonté de puissance de l'homme ne rencontre qu'un obstacle : la volonté de puissance de l'autre, et c'est l'état de guerre perpétuel. Cette situation de guerre perpétuelle, Hobbes ne prétend pas qu'elle corresponde intégralement à une situation historique bien précise. En aucun cas les historiens n'ont mentionné une véritable lutte de tous contre tous : « Il n'y a jamais eu aucun temps où les particuliers ont été dans une condition de guerre de chacun contre chacun ». « Je crois qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier » (136).

En effet, même si Hobbes utilise un langage historique, c'est de politique qu'il nous entretient. Et ses affirmations ne sont qu'une reconstruction d'un passé sans référence historique, destiné à servir de champ d'expérience pour vérifier un certain nombre d'hypothèses. Hobbes ne cherche pas à décrire une situation réelle ; il reconstruit de façon purement conceptuelle et rationnelle les significations essentielles des événements et des actions qui composent la situation envisagée. Il ne s'agit ni de réalité historique, ni de construction fantastique, mais d'une *utopie rationnelle* qui doit se montrer la plus riche possible en conséquences et en hypothèses de travail. Que l'état de nature ne corresponde à aucun stade historique déterminé n'enlève rien à la validité historique réelle du schéma théorique hobbesien.

Le seul intérêt de ce schéma conceptuel réside dans la possibilité de déduire une série de situations historiques qui lui sont liées. L'état de nature constitue un principe d'interprétation historique. C'est un schéma

---

(135) Cf. Léo Strauss : « The political philosophy of Hobbes, Its basis and its genesis » Oxford, 1936.

(136) Léviathan I chap. XIII p. 125.

idéal mais que l'on peut appliquer au réel et qui permet de comprendre et d'expliquer un certain nombre de situations historiques réelles : passé réel mais révolu pour les nations occidentales, réel et encore très récent pour les populations sauvages.

Quelles sont les conséquences que l'on peut logiquement déduire de cette situation ? L'antinomie entre le désir de conserver la vie et l'état de guerre perpétuel engendrant l'insécurité et la misère constitue une situation de fait à laquelle l'homme ne peut remédier qu'en créant juridiquement un être artificiel qui protège les hommes d'eux-mêmes. Le contrat est un calcul rationnel déduit de la situation originelle.

Hobbes ne laisse rien au hasard, c'est la pure rationalité qui introduit nécessairement l'idée de contrat. Hobbes ne tentera pas de le formuler en pratique ; le contrat n'apparaît pas au niveau de l'histoire ; et dans le *De Cive*, Hobbes dépasse le caractère explicite et formel du contrat, pour en faire un acte tacite, une manifestation significative. L'abandon ou le transfert d'un droit consiste dans le non-exercice du pouvoir correspondant. C'est un calcul humain fondamental résultant des caractéristiques de l'état de nature. Il est déduit, et pour Hobbes c'est une preuve bien plus solide de son existence et de sa nécessité que n'importe quel exemple historique qui permettrait de les constater.

Quoiqu'il en soit, le contrat en lui-même est peu de chose pour Hobbes. Il n'a de validité que si lui-même, à son tour, engendre des conséquences. Or le contrat est la base de la société civile, il n'est pas seulement un moment nécessaire du développement logique hobbesien, mais c'est le fondement même de l'édifice de tout état civil. Il résout un problème conceptuel mais surtout révèle le principe de l'Etat. Et à ce niveau il s'agit d'un pouvoir historiquement réel. Hobbes précise que cela peut être confirmé par l'expérience de tous les Etats anciens et modernes. Logiquement, aucun corps politique ne pourrait subsister sans la réalité d'un pouvoir absolu, mais l'accord de la raison avec l'histoire est si intime que la rationalité de l'Etat civil et sa réalité se fondent réciproquement l'une sur l'autre. Par exemple, la démocratie est la forme première de gouvernement puisque l'aristocratie comme la monarchie nécessitent - tout au moins dans la reconstruction imaginaire - que le choix des personnes souveraines ait été fait devant le peuple et avec son accord. Le développement nécessaire, calculable selon la raison retrouve le développement historique de l'Etat. L'histoire suit le chemin de la nécessité raisonnable. La véritable temporalité se révèle dans le passage de la déduction des causes au calcul des fins et des moyens le long d'une réalité nécessaire, d'une histoire rationnelle.

## 2. L'histoire comme fabrication de l'homme.

Hobbes envisage l'histoire comme « l'histoire des actions volontaires des hommes », ce que l'homme « fait ». C'est dans la considération de l'homme comme artiste et artisan de sa propre condition qu'il faut rechercher la signification du concept d'histoire dans la pensée de Hobbes.

La formation des sociétés est une œuvre humaine qui, même si elle se trouve être la condition de l'action et la réalisation effective des schémas rationnels, se constitue progressivement, c'est-à-dire dans le domaine du devenir historique.

L'individu, dans l'état de nature, mène une existence misérable. Pourtant de sa misère même, doit naître sa grandeur. « Pour se faire une

idée claire des éléments du Droit Naturel et de la Politique, il est important de connaître la nature de l'homme... » (137). L'homme est un être sur qui pèse à tout moment la menace de la mort. Mais cette menace constante a un aspect fécond : elle oblige l'homme à penser l'avenir, à calculer ses chances de salut, de sécurité. D'autre part, la parole permet le calcul téléologique au moyen duquel l'homme imagine un ordre social pacifique. Mais le langage est le lieu de l'arbitraire et de l'artifice. Cet ordre social, auquel l'homme aspire, aussi bien par ses passions que par sa raison, devra donc être lui aussi artificiel. Au delà de la discorde naturelle, il faut instaurer une concorde artificielle. La paix doit être une œuvre de l'homme.

Cette situation imposée à l'homme « par la pure nature » (138) va pouvoir cependant être dépassée. La possibilité de ce dépassement « réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison » (139). C'est contre la Nature que l'homme doit se constituer artificiellement. L'individu se « fait » lui-même, il forge progressivement sa propre individualité, et ceci contre l'ordre naturel.

La crainte de la mort, le désir de mener une vie plus agréable et de développer leur individualité inclinent les individus à rechercher la paix. Leur raison d'autre part les conduit, par intérêt bien compris ou bien calculé, à rechercher cette même paix. L'ensemble des « lois de nature » sera donc axé sur l'idée de paix. Il s'agit de clauses d'accords pacifiques, toutes centrées sur la recherche et la poursuite de la paix. Cependant, ces lois de nature sont insuffisantes en elles-mêmes pour assurer la sécurité. S'il n'existe pas un pouvoir fort, capable de faire respecter ces lois, les individus seront naturellement enclins à les violer. La concorde n'est pas naturelle : il n'y a de paix qu'artificielle.

La passion la plus forte, c'est-à-dire la crainte de la mort et d'autre part la raison, c'est-à-dire le calcul de l'intérêt bien compris, conduisent les individus à la nécessité de fonder une société civile ou une République. Les individus ont un double but : d'une part, assurer leur sécurité physique, d'autre part, garantir leur bien-être matériel. Pour instaurer ce pouvoir fort et cette sécurité civile, Hobbes va avoir recours à l'idée de contrat. Le contrat ne se contente pas de créer des obligations réciproques entre les contractants, il les unit « en une seule personne ». C'est là que se situe le cœur du système politique de Hobbes, dans ce passage d'une multitude d'individus isolés à une seule personne dont les membres sont les citoyens. Contre une liberté illusoire, l'Etat représente l'espoir d'une liberté effective. La liberté dans l'Etat est plutôt une libération : l'homme recherche à se libérer de ses passions et surtout de la crainte de la mort. L'homme est plus libre dans l'Etat, où il obéit à la loi, que dans l'état de nature où il n'obéit qu'à lui-même.

C'est dans la création du Léviathan, dans ce passage déterminant qui fait de l'individu un citoyen, que réside l'idée même d'histoire. Il y a histoire, parce qu'il y a histoire d'une fabrication artificielle et d'une création. Or précisément le temps de cette création, le temps de l'histoire, c'est le futur. Le passé n'est perçu par Hobbes que comme le temps où l'homme reste attaché, prisonnier de son animalité. L'histoire

---

(137) De La Nature Humaine. Ch. I p. 1.

(138) Léviathan I ch. XIII p. 126.

(139) Ibidem p. 127.

est le temps prométhéen où l'homme construit son humanité vers l'avenir. L'avenir, auquel seul le calcul rationnel peut conférer une signification, acquiert une présence à force de susciter des passions comme le désir et la crainte et s'imprègne d'une réalité qu'informent progressivement les actions volontaires des hommes. (140). Le jeu des puissances humaines entraîné par l'idée de l'avenir, constitue l'histoire. L'idée de futur implique l'idée du pouvoir de faire, de produire quelque chose. Aux yeux de Hobbes, la véritable histoire, c'est l'histoire que l'on fait et celle que l'on fera.

Il est intéressant de noter que les caractéristiques sociales et économiques fondamentales de l'époque que vit Hobbes se retrouvent très précisément dans son œuvre. Hobbes utilise les concepts premiers que lui fournit la perception immédiate et directe des faits.

Le seizième siècle voit la fin du rêve de colonisation continentale pour l'Angleterre. Les grandes découvertes et la fondation des empires coloniaux vont changer le destin du royaume. C'est l'Etat qui s'engage principalement dans ce triple phénomène d'exploration, d'établissement colonial et de développement commercial. Le développement et la fondation de colonies ont lieu simultanément. Ils sont le fait de compagnies privées par actions, mais qui doivent obtenir de la Couronne des chartes. Et ces chartes ne sont rien d'autre que des monopoles pour les relations commerciales entre l'Angleterre et un secteur déterminé du monde, avec octroi de droits régaliens sur les territoires. Pour encourager la formation d'une marine nationale, les gouvernants en viennent de plus en plus à la promulgation d'Actes de Navigation (1651. Cromwell, « pour l'accroissement de la flotte et l'encouragement de la vie maritime de la nation »). Et la prospérité qui découle de cet essor maritime est celle de la Couronne elle-même, par l'intermédiaire des grands marchands de Londres. C'est pour faire rentrer dans le pays, et cela au profit de la Royauté, les produits d'outre-mer que les grandes compagnies de navigation ont été créées.

D'autre part, la bourgeoisie reste enfermée dans l'ordre social que sert cet appareil d'Etat. Les profits ne sont pas investis dans la production privée, mais dans la terre qui confère un titre de noblesse, ou dans l'acquisition d'un office qui ouvre les portes de l'appareil d'Etat. Ainsi, se découvre une bourgeoisie qui ne combat pas la noblesse, mais plutôt la remplace. Et cette réalité se cantonne dans les cadres pré-existants : en pénétrant l'ordre qu'elle paraît combattre, elle le soutient objectivement. Tout le circuit de son activité économique et de son histoire personnelle demeure inscrit dans les limites et les structures de l'Etat féodal.

On pose souvent l'origine de la monarchie absolue dans l'affrontement et l'équilibre forcé de deux classes opposées mais incapables de s'imposer. C'est en s'improvisant arbitre de ce conflit et en se dressant au-dessus de la rivalité, que le Roi trouve sa force, dans l'opposition des puissances contrariées de ces forces antagonistes. Mais cette analyse ne correspond pas à la réalité : en posant la bourgeoisie comme classe radicalement antagoniste à la classe féodale, elle donne à la bourgeoisie du dix-septième, les caractéristiques de la bourgeoisie industrielle ultérieure. Elle semble considérer d'autre part que le pouvoir politique s'exerce au-dessus des classes, c'est-à-dire en dehors d'elles, dans un but d'in-

---

(140) Léviathan I ch. XII, p. 112.



térêt général. C'est pourquoi, faire de Hobbes le théoricien de la bourgeoisie du dix-septième siècle, c'est lui reconnaître une place prépondérante dans la lutte contre la monarchie féodale, caractérisée par la puissance politique des féodaux, pairs du Roi, et pour l'instauration d'une monarchie centralisée et absolue. Mais cette monarchie absolue, dans laquelle s'intègre complètement la bourgeoisie, n'est pas la négation du régime d'exploitation féodale. Le Léviathan est l'appareil politique indispensable, la forme nouvelle de domination politique du régime féodal, lié aux transformations de l'activité économique contemporaine : émergence du marché national et progression de l'économie marchande.

Cette analyse estompe quelque peu l'image de Hobbes, comme chantre de la bourgeoisie industrielle naissante. Hobbes est le porte-parole de la classe bourgeoise, mais d'une classe bourgeoise encore intégrée à l'ordre d'exploitation féodal et, pour l'époque, seulement attachée à une forme de domination politique qui favorisera son développement et sa mutation.

## B. HISTOIRE ET SCIENCE DE LA POLITIQUE

### 1. L'histoire comme introduction à la science politique.

Le besoin suprême de chaque homme est la paix et la sécurité. Mais peu d'entre eux semblent discerner les meilleurs moyens pour satisfaire ce besoin. Bien au contraire, la plupart semblent poursuivre des politiques diamétralement opposées à leur véritable intérêt. Comment cette tendance désastreuse peut-elle être arrêtée ? Pour Hobbes, intellectuel du dix-septième siècle qui croit plus dans l'entendement que dans la tradition et l'expérience, la réponse est très claire. Il faut une reconstruction rationnelle de la société civile qui aille jusqu'aux principes de base. C'est le seul moyen aux yeux de Hobbes pour éviter les guerres, surtout les guerres civiles qui sont la pire des calamités dans lesquelles une société puisse tomber. Tous les hommes connaissent la guerre et la considèrent comme une calamité qui entraîne la mort, la solitude et le « besoin de toute chose », mais ils ne savent pas comment s'en prémunir efficacement car bien peu parmi eux ont étudié les « règles qui unissent et gardent les hommes en paix ». Or, précisément, Hobbes et son droit naturel leur apportent les premiers principes et le savoir qui leur manquait si fâcheusement jusqu'à ce jour. « Le but du savoir c'est le pouvoir ». Le Léviathan contient le savoir. Cromwell ou Charles peuvent s'en servir pour reconstruire la société et perpétuer leur pouvoir. La croyance dans l'efficacité du livre est symptomatique d'un nouvel esprit. C'est l'apparition d'adversaires de plus en plus nombreux aux formes de pensée traditionnelles. La sagesse n'est plus quelque chose qui repose dans le passé et qui se gagne en feuilletant laborieusement les pages d'Aristote ou en écoutant les prêtres. On exhorte les hommes pour qu'ils trouvent en eux-mêmes, qu'ils consultent leur propre conscience, qu'ils communiquent avec Dieu directement, sans l'intermédiaire d'un prêtre.

La découverte de l'Amérique, les progrès dans les communications grâce au commerce, l'invention de l'imprimerie, le développement de la nouvelle théorie héliocentrique des astres ; toutes ces influences concourent à produire la conviction de plus en plus affirmée qu'il y a de nouveaux secrets à tirer de la nature et de nouvelles possibilités pour la vie humaine sur terre. Il semble qu'il n'y ait pas de recettes pour

faire des découvertes, mais seulement des règles de procédure pour les exprimer et les expérimenter. La méthode de Hobbes ne lui permet pas de découvrir de nouvelles vérités, elle l'aide à systématiser et à donner du relief à des opinions pour l'essentiel aussi vieilles que Thucydide et Protagoras, mais qui réapparaissent aux seizième et dix-septième siècles avec la montée du rationalisme et des mathématiques.

La nature de l'Etat ne préoccupe pas Machiavel ; quand il existe il faut le conserver et le renforcer. Sa méthode est celle de l'historien. Si les hommes se laissent guider par le hasard lorsqu'il s'agit de gouverner les Etats, « c'est qu'ils n'ont pas la vraie connaissance de l'histoire, ne savent pas en dégager le sens, ni en goûter la saveur profonde » (141). Machiavel historien, étudie l'apparition des formes politiques, recherche les causes internes ou extérieures qui en produisent la décadence, cherche à saisir les lois qui, à travers le monde antique et moderne, en déterminent la naissance et l'évolution. Machiavel cherche à définir les principes qui éclairent les faits particuliers. Il constate l'apparition et la disparition des républiques et des monarchies, selon des lois historiques. Cette étude des faits peut fonder une technique de gouvernement sûre au point d'atteindre un caractère d'éternité, en harmonie avec l'éternité des lois naturelles et des caractères essentiels de l'espèce humaine : « ni le ciel, ni le soleil, ni les éléments, ni les hommes n'ont varié dans leurs mouvements, ou dans l'ordre qui les régit depuis les temps anciens... Les hommes naquirent, vécurent et moururent toujours selon le même ordre » (142). Machiavel pense que la création d'un Etat unitaire ne peut se fonder que sur une politique positive. Il ne cherche pas à résoudre le problème traditionnel du bon gouvernement. Lorsque le gouvernement existe, quel qu'il soit, le but essentiel est de définir les règles de sa pérennité. Pourtant Machiavel n'est pas un pur technicien de la politique. Il s'élève à une vue générale de l'évolution de l'humanité. Il est particulièrement attentif aux destinées des Etats, aux transformations des formes politiques. Aussi est-ce à Polybe qu'il emprunte la théorie antique du cercle éternel. L'homme ne change pas, il y a identité de la nature humaine dans le temps et dans l'espace. Et si l'histoire se répète, sans qu'il n'y ait de progrès, il faut avoir recours à l'histoire pour inventorier les recettes susceptibles de ralentir le cours inexorable du temps ou de l'éternel recommencement. Ainsi dans le cas de la succession des formes de gouvernement, il faut rechercher la vertu propre au gouvernement considéré, en faire un principe et mesurer sa stabilité par une lutte constante contre la corruption de ce principe. Il existe donc, malgré l'écoulement universel et fatal des choses humaines, certaines règles où se résume l'art de créer un Etat assez durable, assez fort pour résister aux causes internes de dissolution. Le problème posé est donc politique, mais la méthode est historique et inductive. Au delà du donné se profilent des causes qui indiquent des raisons.

Mais Hobbes ne peut que s'opposer à cette construction inductive à partir de faits historiques. L'histoire ne peut pas fournir de leçons, seule la connaissance de la nature humaine en tant que telle peut fournir les règles d'une politique vraie et efficace.

---

(141) Machiavel, Discours I, Introduction, p. 298, ed. Pléiade.

(142) Ibid.

Le fossé qui sépare Hobbes de Machiavel est la science : Hobbes veut bien plus construire que décrire.

A une époque nouvelle, il faut une science politique nouvelle. Contre l'éclatement du fondement divin du pouvoir, il faut instituer un nouveau fondement scientifique et indiscutable du pouvoir politique. Il faut ramener la doctrine politique aux « règles infaillibles de la raison » (143). En 1651, date à laquelle Hobbes publie son ouvrage politique essentiel : le « Léviathan », tout est à refaire. Tout semble possible à la science politique que prétend fonder Hobbes (144). Son ambition est sans limites et il proclame : « faisons l'homme » (145). Dans cette perspective, Hobbes est persuadé que sa nouvelle philosophie politique prend la place de l'étude historique. Mais le pari semble audacieux de vouloir fonder une science politique coupée des réalités historiques et de leurs transformations.

## 2. La science de la société.

Hobbes considère que le Savoir ne peut s'acquérir qu'en isolant un certain nombre de natures simples ou propriétés essentielles du monde physique telles que par exemple, le mouvement. Une compréhension claire de ces éléments premiers peut alors fournir une base tout à fait valable pour qu'une science déductive de la nature puisse se développer. L'inspiration philosophique de Hobbes prend racine dans sa découverte de la géométrie. Comme Descartes, il distingue l'expérience d'une part, qui permet, entre autre chose, la connaissance historique, et d'autre part la raison qui rend possible la constitution d'un véritable savoir scientifique ou philosophique et, partant de là, l'acquisition de la sagesse. « Nul homme ne peut avoir dans l'esprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'existe point encore ; c'est de nos conceptions du passé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au passé relativement, le nom de futur... Lorsqu'un homme a observé assez souvent que les mêmes causes antécédentes sont suivies des mêmes conséquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la conséquence ; ou que lorsqu'il voit la conséquence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent et le conséquent sont des signes l'un de l'autre... C'est dans la connaissance de ces signes, acquise par l'expérience, que l'on fait consister ordinairement la différence entre un homme et un autre homme relativement à la sagesse, nom par lequel on désigne communément la somme totale de l'habileté ou la faculté de connaître ; mais c'est une erreur, car les signes ne sont que des conjectures ; leur certitude augmente et diminue suivant qu'ils ont plus ou moins souvent manqué ; ils ne sont jamais pleinement évidents... L'expérience ne fournit aucune conclusion universelle... L'expérience n'est fondée que sur le souvenir » (146). Nous voyons un nuage et grâce aux associations avec des images du passé nous en concluons qu'il va pleuvoir. Mais cette « prudence » qui est le produit de l'expérience ne peut être confondue avec la sagesse. La sagesse est le produit de la raison qui seule permet la connaissance des « vérités générales, éternelles et immuables », semblables à celles de la géométrie.

---

(143) De La Nature humaine, Epître Dédicatoire p. II.

(144) Ibidem p. III.

(145) Léviathan. Introduction p. 6.

(146) De la Nature Humaine ch. IV para. 7, 9, 10, p. 33, 34, 35, 36.

La prudence est surtout alimentée par cette branche de connaissance que l'on appelle histoire. L'histoire est le « registre de la connaissance des faits ». Elle diffère du savoir scientifique en ce qu'elle est une connaissance catégorique, tandis que la science se situe sur le registre hypothétique. L'historien enregistre ce qui se passe en des lieux et temps définis, alors que le scientifique postule par exemple que lorsque nous parlons d'un cercle en géométrie, nous ne parlons d'aucun cercle en particulier tracé sur une surface particulière et d'une certaine couleur. Nous énonçons plutôt des vérités universelles sur n'importe quel cercle, n'importe quelle figure conformes aux définitions initiales. Ces affirmations sont hypothétiques car nous disons que si une figure est un cercle, toute ligne droite qui passe par son centre le divise en deux parties égales. Nous ne disons pas qu'il y a, y avait, ou y aura un cercle dans un endroit spécifique déterminé, à un moment donné, qui correspondra à l'ensemble de ces caractéristiques. Nous prétendons seulement que si une figure a certaines propriétés bien définies il s'en suit que certaines propositions peuvent lui être appliquées et ceci, malgré tout, avec certitude. La science nous livre des vérités universelles, hypothétiques et éternelles. Le travail des hommes de science est donc d'établir des lois qui soient des vérités universelles telles que « n'importe où et n'importe quand, le fer chauffé fond ».

Mais Hobbes ne nous renseigne pas suffisamment sur la relation entre ces vérités et le registre des faits qu'il nomme histoire. Dans le *Béhemcth*, Hobbes utilise sa science de la nature humaine pour tenter d'expliquer les causes et le déroulement de la guerre civile. Mais il est seulement capable de cette tentative parce qu'il ne pose pas comme un obstacle infranchissable le gouffre qui sépare sa compréhension rationnelle d'une part, et les événements qu'il connaît, dont il se souvient ou dont il a entendu parler, d'autre part. L'observation et la mémoire lui procurent des vérités partielles au sujet d'événements particuliers qui lui servent de prémisses mineures pour les prémisses majeures que lui donne sa science rationnelle de la nature humaine.

L'intérêt est la seule raison d'agir. Les hommes font la guerre à cause de leur volonté, de leur désir de puissance. Les Présbytériens font la guerre à Charles afin de détenir pour eux-mêmes le pouvoir souverain. Et ceci, quelles que soient les raisons qu'ils invoquent pour mener cette guerre contre le Roi : injustice de l'impôt, ordre de Dieu, influence d'une Reine catholique. La réalité, la vérité, derrière des apparences proclamées, c'est leur désir de puissance. Dans ce cas précis, Hobbes utilise ses vérités universelles concernant la nature humaine, dans le but d'expliquer des événements particuliers. Sinon l'historien ne donne qu'une compilation d'effets. Les faits sont simplement sélectionnés et ordonnés afin de constituer une réserve pour la prudence. Et ce registre d'effets est fort différent de la connaissance des causes rendue possible par la science. Les maximes de Machiavel pour son Prince ne sont ni plus ni moins que des conseils de prudence tirés de l'étude de Tite-Live. Elles sont aussi différentes d'une véritable science du pouvoir d'Etat que la traduction de Thucydide par Hobbes l'est de son Léviathan.

La méthode analytique doit être utilisée pour parvenir aux notions les plus universelles pour une connaissance des causes de toute chose.

Comme il le prétend, l'originalité de Hobbes réside dans sa tentative de faire dans le domaine de la philosophie politique ce que Galilée a fait dans la philosophie de la nature et Harvey dans le domaine de la science du corps humain.

Lorsque Hobbes dit qu'il enquête sur les matières dans lesquelles la nature humaine est capable de créer un gouvernement civil, il propose en fait de montrer comment un Etat rationnel devrait être construit, il ne propose pas l'explication d'Etats contemporains. Quoiqu'il en soit, il procède exactement comme s'il menait une expérience galiléenne, beaucoup plus que comme s'il énonçait un plan rationnel de construction de la société. Les hommes doivent atteindre la connaissance des passions de l'âme en raisonnant synthétiquement à partir des premiers principes de la philosophie et, à partir de là, déduire les causes et la nécessité de construire des *commonwealths*, la connaissance de ce qu'est le droit naturel et les devoirs civils. Car les principes de la politique consistent dans la connaissance des passions de l'âme qui vient de la connaissance des sens et de l'imagination.

En fait, Hobbes propose plutôt l'idée d'une science, qu'il ne la construit véritablement. Son propos est de réfléchir sur la société. Mais c'est une réflexion abstraite qu'il mène sur la société en général. Peu lui importe la signification des caractères particuliers de telle société ou de telle autre période historique concrète. Hobbes ne se donne pas l'objet d'étude de Montesquieu : réfléchir sur tous les usages et les lois de tous les peuples du monde, sur la totalité des faits concrets ; ce qu'il cherche c'est atteindre dans des essences ou des natures simples, la vérité à priori de tous les faits possibles. Il n'est pas question pour lui de partir de l'observation des faits, ou de la connaissance des situations réelles et de dégager des lois à partir des modifications et des altérations que ces données initiales peuvent subir. Sa méthode le conduit à analyser l'essence de la société, et il est bien évident que de cette manière, c'est à un modèle idéal et abstrait que le conduiront ses recherches.

Au contraire des théoriciens du Moyen-Age, il se refuse à juger l'histoire à partir de normes morales ou religieuses et cette volonté le place en situation favorable pour édifier une véritable science de la politique. La religion et la morale sont des faits de l'histoire qu'il faut soumettre à la science nouvelle. Mais en s'attachant à l'analyse de la société en général, Hobbes ne peut que saisir des essences et échouer quant au but de toute science véritable : découvrir des lois.

Malgré toutes les particularités qui le caractérisent, Hobbes se rattache à la famille des théoriciens du droit naturel par l'objet même de sa recherche : quelle est l'origine de la société ? Et comme eux, il a recours aux mêmes moyens pour résoudre ce problème : l'état de nature et le contrat social.

Cet état de nature est présenté comme un néant de société. La démarche consiste à prendre l'homme avant la société ; l'état de nature est l'origine d'une société dont on veut décrire la genèse. Mais il faut bien constater que paradoxalement, cet état, présenté comme un néant de société, ignorant tout de la vie policée, contient très précisément et figure par avance l'image idéale de la société à créer. Les différentes caractéristiques de l'état de nature révèlent les raisons évidentes que les hommes auront de vouloir changer leur condition, pressentent les ressorts de l'état social à venir et l'idéal des relations humaines. Lorsque Hobbes décrit le désir perpétuel de puissance qui confronte l'homme au problème de l'autre, et fait de l'état de nature un état de guerre perpétuel, il pose très précisément avec l'idée civilisatrice de mort et de souffrance, la nécessité de la société politique protégeant l'individu par l'absence de troubles, la paix, qui permet à l'homme d'atteindre son bonheur et d'assurer sa

liberté. La liberté du citoyen est inscrite dans la condition de l'individu dans l'état de nature. Et de ce fait, il faut bien considérer que Hobbes s'en tient à une attitude polémique et idéologique. Il fait du parti qu'il prend la raison même de l'histoire. Et les principes qu'il donne pour base de la science qu'il veut créer ne sont que valeurs engagées dans les combats de son temps.

La problématique philosophique de la théorie du droit naturel implique un idéalisme dans la démarche intellectuelle. Hobbes pose l'abstraction d'un idéal politique revêtu de principes scientifiques comme dépassement de l'histoire.

Mais lorsque Hobbes pose son discours politique en dehors de toute « histoire », ne se livre-t-il qu'à un jeu abstrait sans portée politique ? Il serait inexact de présenter son œuvre comme une réflexion philosophique étrangère à toute réalité et ne visant qu'à élucider des interrogations abstraites.

L'histoire chez Hobbes, est la base de l'action, la condition de la réalisation tangible des schémas rationnels. L'homme hobbésien se caractérise par sa faculté d'invention, de création. Le caractère artificialiste de la doctrine se manifeste au niveau de l'existence individuelle aussi bien qu'au niveau social.

A l'intérieur même du mécanisme posé par Hobbes il existe plusieurs possibilités qui dépendent des forces en jeu quant à leur contenu, mais qui sont toutes semblables dans leurs formes liées au nécessaire. Le possible ne s'oppose pas au nécessaire ; il se produira nécessairement, sinon il est impossible (147).

La succession des causes et des effets à l'intérieur du calcul rationnel comporte des éléments interchangeable, des possibles multiples. C'est ce qui caractérise l'histoire des actes volontaires des hommes par rapport à l'histoire des effets de la nature. Mais l'histoire réalise la synthèse des causes naturelles et des causes individuelles et arbitraires, en intégrant ces dernières dans le sens des causes naturelles. Ce n'est qu'à cette condition que les causes individuelles peuvent avoir une valeur historique.

L'homme ajoute ainsi sa marque à la nature. L'histoire est contenue dans la création, dans la fabrication artificielle de l'homme et du Léviathan, dans ce passage de l'individu de l'état de nature au citoyen. L'histoire est le devenir de ce passage, c'est le temps des choses à venir. Le temps est l'image du mouvement de la succession de l'avant et de l'après. On mesure le temps par le mouvement. Ainsi tout élément est spécifique de par sa seule situation dans l'espace et dans le temps ; la temporalité est effective. L'écueil de la circularité immuable liée à l'existence d'un « summum bonum » a été écarté par Hobbes. Grâce à l'indétermination, le mouvement humain ne peut pas s'immobiliser.

Même s'il existe des dimensions omnitemporelles, tout donné humain est dans la sphère du devenir ; chaque moment est autre, et il n'est pas question qu'une transcendance anhistorique vienne masquer la temporalité. Le désir humain de survie peut être considéré comme le « moteur » de l'histoire, mais il ne détermine pas sa direction. Celle-ci ne comporte aucun sens transcendant.

---

(147) De Corpore : ch. X, art. 4.

L'histoire n'est conçue par Hobbes qu'au niveau individuel. Les corps politiques ne sont analysés que comme des ensembles dont les caractéristiques sont confondues avec celles des individus qui les composent. Le point d'aboutissement de toute entreprise humaine est d'abord la félicité. La quête de puissance dirige l'homme « towards a more contented life » (148). Il n'est pas question ici de bonheur, qui impliquerait nécessairement l'idée d'une fin, mais d'un passage progressif dans la réalisation d'un désir à un autre. L'homme travaille pour acquérir la puissance qui apaise la crainte et permet la sécurité. Il est ainsi libre d'accomplir tout ce dont il est capable et qui ne porte pas atteinte aux lois instituées pour le bien de l'État. La liberté civile consiste alors en la poursuite de toutes « les satisfactions de cette vie que chacun pourra acquérir par son industrie légitime, sans danger ni mal pour la République » (149).

L'histoire est construite pour permettre la réalisation de l'État raisonnable qui assure la sécurité et le bien-être. La connaissance historique immédiate en dehors des structures raisonnables n'a aucune efficacité et ne peut fournir de leçons, d'éléments pour une construction inductive. Seule la connaissance de la nature humaine par la philosophie permet de construire une histoire rationnelle et de déduire les règles d'une politique efficace.

\*  
\*   \*  
\*

La problématique politique de Hobbes se présente comme une charnière entre deux types de problématiques : la problématique théologique, où la politique était englobée par la transcendance, et la « moderne » problématique anthropologique qui fonde la politique sur l'essence et la volonté de l'homme. La pensée de Hobbes n'est réductible à aucune de ces deux problématiques.

Son discours politique constitue une rupture par rapport au discours classique. Deux « indices » permettent de préciser cette rupture : d'une part l'élaboration d'une nouvelle rationalité du discours politique, d'autre part le projet de fonder une science politique exacte et rigoureuse, à l'image des mathématiques.

De ce double mouvement découle une tentative d'« autonomisation » du discours politique : le champ politique devient objet et matière de science, il acquiert une réalité autonome. Cette autonomisation peut être assimilée à une libération du champ politique : il se dégage de l'emprise de la transcendance, il n'est plus un « moment » du discours philosophique, métaphysique ou religieux. L'autonomie est ainsi un retour sur lui-même du discours politique. Le fondement de la souveraineté n'est plus religieux, ni métaphysique, ni humain ; il est purement politique. Le discours politique développe une rationalité, une logique qui lui est propre. Cette autonomie, exposée dans les deux premières parties du Léviathan, est, en quelque sorte, mise en œuvre dans la troisième partie.

---

(148) English Works, T. VI, p. 8.

(149) Lev. II, ch. 30, p. 357.

Cette troisième partie n'est pas seulement pour Hobbes l'occasion de développer une querelle contre les auteurs papistes. Elle vise principalement à éprouver le statut propre du discours politique par rapport au discours religieux (et également aux discours philosophique et juridique). Mais, s'il s'agit de noter les différences entre le discours politique et le discours religieux, il s'agit aussi d'en régler les rapports. Hobbes semble y parvenir par un double mouvement : d'une part en vidant le discours religieux de sa substance politique (1 - le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, 2 - le discours des prêtres a pour objet la croyance, non la contrainte), d'autre part en réintégrant partiellement le discours religieux au sein même du discours politique (1 - l'Écriture a été rédigée dans le but d'enseigner l'obéissance, 2 - cet objet se confond avec celui du pouvoir politique).

Par là même, le problème religieux est envisagé sous l'angle de la notion de pouvoir. Le problème de Hobbes s'énonce ainsi : quelle est l'organisation politique qui peut atteindre au maximum de puissance, au maximum de sécurité ? Le problème politique, c'est le problème du pouvoir. Et le pouvoir requiert un absolu incompatible avec un absolu de type religieux.

A plusieurs reprises, Hobbes précise qu'il écrit sur le pouvoir en tant que tel, sur ses mécanismes. Il veut parler du pouvoir « dans l'absolu », et non de ses formes concrètes et contingentes d'exercice. Pour lui la politique est une science où le hasard, la contingence, les questions de personne ne doivent pas intervenir. Il se défend pourtant de faire une nouvelle utopie politique : « je crains que mon présent ouvrage ne soit placé sur le même plan que la République de Platon, l'Utopie, l'Atlantide, et autres semblables jeux de l'esprit » (150). Pourtant, il ne doute pas de l'utilité pratique de sa doctrine, que les Princes devraient faire enseigner à leurs sujets (151).

L'objectif est double : d'une part faire une œuvre « réaliste », « utile », tenant compte de la réalité des passions humaines (permanentes), et de la situation présente (économique, politique, religieuse) de l'Angleterre au dix-septième siècle ; d'autre part faire une œuvre scientifique, énonçant des « vérités spéculatives », des « règles », des « théorèmes » politiques valables en tous les temps et en tous les lieux. Il s'agit en quelque sorte de rendre la science efficiente.

Hobbes constate amèrement que les hommes n'ont, jusqu'ici énoncé des vérités scientifiques que dans des domaines où les rapports inter-individuels ne sont pas en cause. Le problème primordial de l'homme : sa survie au milieu de ses semblables, n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique. Sous le prétexte que la politique est le domaine où s'affrontent les passions humaines, on a toujours négligé une approche scientifique du problème. Plus exactement, on a laissé se répandre de vaines chimères, des mauvaises littératures sur le sujet. On trouve en germe, chez Hobbes, une idée proche de Rousseau : les hommes ont été corrompus (par les mauvaises doctrines, par la théologie, par la religion) et ainsi, ils ne cessent de se combattre et de renverser leurs Princes : « Si j'avais écrit, comme sur une table rase, dans des cœurs purs, j'aurais pu être plus bref... Mais comme je savais que les esprits avaient

(150) *Lev.* II ch. 31 p. 392 (ed. latine)

(151) *Ibid.*



auparavant été barbouillés de doctrines contraires, j'ai pensé devoir expliquer cela plus longuement » conclut Hobbes (152).

Ce qui caractérise, en dernière analyse, la notion de science politique chez Hobbes, c'est qu'elle fait appel au registre qualitatif du devoir être. Il ne cherche pas dans la réalité politique historique une série de déterminismes qui permettrait d'expliquer l'état présent. Pour lui, les faits de l'histoire réelle ne peuvent en aucun cas nous éclairer sur ce qu'est véritablement l'Etat et sur ce qui fonde la souveraineté. Il ne cesse d'ailleurs de rappeler que c'est bien là ce qui pêche dans la tradition politique classique : partir des faits politiques pour tenter d'expliquer la politique. Le même type de raisonnement conduit à construire la norme juridique sur le précédent.

Ce n'est pas en cherchant à expliquer une réalité politique diffuse, mais en se construisant sur une base certaine, à l'instar de la géométrie, qu'une science de la politique devient possible.

Elle devient non seulement possible, mais nécessaire : nécessaire en ce sens qu'il importe absolument de construire cette science, mais nécessaire surtout en ce que ses conclusions apportent une solution définitive au problème du pouvoir, en ce que cette solution s'impose avec l'évidence et la nécessité d'une démonstration mathématique.

Nous saisissons là tout l'idéalisme du projet de Hobbes qui, sur ce point, rejoint et fait sienne la conception Cartésienne de la science. De cette conception, Hobbes retient que l'évidence de la démonstration dans le domaine des mathématiques sera du même ordre dans le domaine de la construction politique ; ceci pour la raison que construction et démonstration procèdent de la même démarche logique.

Cependant, parallèlement, le système s'appuie sur un réalisme qui en garantit l'efficacité : la finalité de cette science politique, c'est à dire la garantie d'une paix durable n'est pas un objectif extérieur au domaine purement politique : il est raisonnablement envisageable et théoriquement possible sans le secours de la providence divine. Pour Hobbes, cette finalité n'est pas un vœu pieux saupoudrant le discours politique, elle est le résultat d'une déduction qui part des éléments premiers de la politique, c'est-à-dire la nature humaine ; par là, elle vise à devenir nécessaire et universelle.

Cependant, le rationalisme de Hobbes repose sur la conviction que, grâce à la bonté de la nature, la passion la plus forte est la seule à pouvoir fonder des sociétés grandes et durables, et que la passion la plus forte est la plus rationnelle.

Le fondement de la politique n'est donc pas une libre construction, mais la force naturelle la plus puissante chez l'homme.

Tout le système de Hobbes repose donc, au départ, sur une option, et toutes les garanties qu'il va chercher dans les autres sciences ne sauraient faire oublier l'aspect qualitatif du point de départ et, partant, de la finalité du discours politique.

Le discours théorique de Hobbes est porteur d'évaluations : au travers de la théorie de la connaissance et de la théorie politique transpa-

---

(152) Lev. IV ch. 47 ed. latine p. 711.

raît en filigrane le problème de la mise en relation de la liberté avec l'affirmation d'un matérialisme conséquent.

La science qu'il veut constituer mérite bien le nom de théorie en tant que, d'une part, elle vise à intégrer la politique au champ global de la science et que d'autre part et surtout, par le maintien de la question des évaluations, elle rend le discours politique tributaire du langage commun.