



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

L'IDEE DE LIBERTE POLITIQUE
DANS LE LEVIATHAN DE THOMAS HOBBS

PAR

WEBER TIECOURA DORLEANS JEAN-BAPTISTE

THESE PRESENTEE A
L'ECOLE DES ETUDES SUPERIEURES
DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA
EN VUE DE L'OBTENTION
DU M.A. EN PHILOSOPHIE



Weber Tiécoura Jean-Baptiste, Ottawa, Canada, 1990

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

ISBN 0-315-60535-9



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Cette thèse a été menée sous la direction de M. Guy Lafrance, professeur titulaire de philosophie à l'Université d'Ottawa. Nous voulons le remercier d'une manière spéciale pour sa patience et pour les judicieux conseils sur les techniques du raisonnement qu'il nous a donnés. Cela nous a été d'un grand secours. Nous espérons pouvoir maîtriser ces techniques qui nous seront d'une grande utilité pour les productions à venir.

Nous remercions également Sylvain Landry pour ses supports financiers sans lesquels nous n'aurions pas pu terminer à la date fixée la rédaction de cette thèse. Car les griffes de la pauvreté auraient finalement eu raison de notre équilibre psychique, ce qui aurait retardé considérablement nos recherches.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIERES	iii
INTRODUCTION	1
1. L'idée de nature humaine	2
2. L'homme n'est pas un animal rationnel	3
3. La parole est l'élément distinctif de l'homme	4
4. La spécificité humaine de la parole	4
5. Le caractère naturel de l'arbitraire du langage	5
6. L'importance de la parole chez Hobbes	6
CHAPITRE I: LA LIBERTE NATURELLE	8
1. La définition de la liberté	8
2. Le mouvement d'un corps relève de la nécessité	9
3. Tout corps a une constitution	10
4. La liberté des corps	10
5. Liberté et nécessité	11
6. La liberté et l'homme	12
7. Désirs, aversions et passions selon Hobbes .	14

8. Le rapport qui existe entre passions et volonté	15
9. La liberté de la volonté	16
10. Le rapport de la liberté avec la volonté . .	17
11. L'individualisme de la liberté naturelle . .	18
12. Agir contre la mort, contre sa propre mort .	19
 CHAPITRE II: LA LIBERTE DANS L'ETAT DE NATURE . . .	22
1. La définition du maintien dans l'être . . .	22
2. La survie biologique	23
3. La félicité	24
4. Le droit de nature	26
5. Droit et raison	27
6. Le droit est lié à la puissance	28
7. Le droit est absolu	30
8. Le conflit	33
9. L'égalité naturelle des hommes	34
10. L'offensive	36
11. La contre-offensive	36
12. La recherche de la gloire	37
 CHAPITRE III: L'INSTITUTION DE LA REPUBLIQUE	40
1. L'homme est un être craintif	41
2. L'effet de la crainte de la mort	41
3. La recherche de la paix	43
4. Ce en quoi consiste la paix	44
5. Le naturel artificialisé	45

7. Le contrat	47
8. La structure juridique	50
9. L'artificiel retrouve le naturel	50
10. La République	53
11. Un pouvoir populaire	55
12. La finalité du pouvoir	56
CHAPITRE IV: LA SOUVERAINETE ABSOLUE DANS LA PENSEE DE HOBBS	60
1. L'originalité du concept de souveraineté . .	61
2. Le pouvoir absolu	65
3. L'indivisibilité du pouvoir	69
4. La souveraineté absolue et la loi	73
5. L'obéissance des sujets	77
CHAPITRE V: LA LIBERTE DES SUJETS	80
1. L'interprétation hobbienne de la loi selon les Saintes Ecritures	80
2. Raison et loi naturelles	81
3. Les sujets de Dieu	82
4. Loi naturelle, une appellation impropre . .	83
5. Une définition de la loi	84
6. Le droit implique une obligation	85
7. La nature de l'obligation	86
8. Ce que signifie la loi	86
9. L'importance de la loi dans le royaume politique de Dieu	87
10. La République est le règne des lois	90

11. La nécessité d'obéir aux lois	91
12. La loi et le châtement	92
13. La liberté des sujets	93
14. Une liberté collective	94
15. La liberté individuelle	96
16. La liberté de désobéir	97
CONCLUSION	100
BIBLIOGRAPHIE	104

INTRODUCTION

Le terme de liberté est au coeur de la théorie de Hobbes. Notre intention est de faire une analyse critique de l'idée de la liberté politique élaborée par Hobbes dans son ouvrage le Léviathan. Nous tenterons, au cours de cette étude, de cerner les différentes formes de liberté que cet auteur distingue pour enfin concentrer notre étude sur la signification de la liberté politique. Notre projet vise à dégager les éléments principaux de cette idée même de liberté politique chez Hobbes. Plusieurs études ont été consacrées à Hobbes, mais aucune ne traite en profondeur ce thème de la liberté politique. De là vient notre projet d'entreprendre une étude approfondie de celle-ci dans la philosophie politique de Hobbes.

La philosophie politique de Hobbes n'est pas, dans tous ses détours, originale. Elle est enracinée dans d'autres pensées. Nous y retrouvons certains éléments philosophiques qu'il emprunte à ses précurseurs. C'est le cas de l'idée de prince, principe de la nation, idée qui joue un rôle extrêmement important dans la pensée de Machiavel. Hobbes a lu Bodin. Nous trouvons dans son oeuvre les traces de l'influence de Bodin, en particulier dans la signification qu'il donne à la notion de souveraineté. Outre les philosophies de ses prédécesseurs, les textes sacrés ont eu une influence non négligeable sur la pensée de Hobbes. Nous le voyons dans le thème de l'alliance comme fondement du pouvoir politique. Nous ne

pourrons pas faire une étude critique de l'idée de liberté politique dans la philosophie hobbiennne sans parler de quelques éléments de ces pensées parce que leur contribution à l'élaboration de l'idée dont il est ici question est d'une importance cardinale. Evidemment nous n'allons pas faire une analyse exhaustive de tous ces éléments. Nous nous bornerons à l'essentiel.

1. L'idée de nature humaine

L'étude de la notion de liberté politique chez Hobbes ne conduit pas seulement à traiter de certains éléments philosophiques qui ont marqué la théorie de Hobbes, mais elle conduit aussi à traiter de l'idée de la nature humaine. Il y a un rapport de causalité entre la liberté politique et la notion de nature humaine chez Hobbes. Ce qui est logique. Car on ne peut pas dire quelle vie politique doit convenir à l'homme sans connaître la nature humaine.

Il va de soi que les philosophes ne partagent pas tous l'idée selon laquelle l'élaboration d'une théorie de la nature humaine prépare toujours la voie à la politique. Tel est le cas de Diderot¹ qui a salué avec joie le traité de la nature humaine fait par Hobbes et qui s'est, par la suite, désenchanté en prenant connaissance de la philosophie du droit exposée dans le Léviathan. Pourtant l'idée de nature humaine est la fondation même de cette philosophie.

¹ Goyard-Fabre, Simone, Montesquieu adversaire de Hobbes, Paris, Lettres Modernes, 1980, p. 9.

Dans l'esprit de Hobbes, il ne fait aucun doute qu'il y a un lien entre la nature de l'homme et la vie politique qui lui convient. C'est pour cela que l'étude de la nature humaine doit être nécessairement faite avant d'énoncer la politique. La connaissance de la nature de l'homme est indispensable et nécessaire pour "se faire une idée claire des éléments du Droit naturel et de la Politique, soutient Hobbes"². C'est pour cette raison que nous nous voyons obligé de traiter de la nature humaine avant d'analyser l'idée de la liberté politique. Nous n'allons pas discourir sur ce sujet en profondeur. Une fois de plus, nous nous limiterons au point capital.

2. L'homme n'est pas un animal rationnel

Hobbes ne s'est pas démarqué de l'idée selon laquelle l'homme appartient au règne animal. Cependant l'homme possède des éléments qui lui sont propres. Ce sont eux qui le caractérisent. Ces propriétés sont des propriétés qu'il porte en naissant. En 1640 Hobbes les embrasse sous l'appellation de raison³. Ainsi l'homme est formé de passions et de raison. Mais onze ans plus tard, lorsqu'il écrit sur la raison au cinquième chapitre du Léviathan, la raison est exclue des deux plus importants éléments constitutifs de la nature de l'homme. Elle devient un calcul⁴. Elle a du même coup perdu son caractère inné. Ainsi l'homme n'est plus un animal rationnel.

² Hobbes, De l'Homme, 1, art. 1.

³ Hobbes, Nature humaine, lettre adressée au comte de Newcastle, p. 1.

⁴ Léviathan, chap. V, p. 37.

3. La parole est l'élément distinctif de l'homme

La raison n'est plus l'élément qui distingue l'homme des bêtes. Elle est remplacée par la parole. En parlant de celle-ci, Hobbes dit qu'"elle semble être propre à l'homme"⁵. En faisant de la parole l'apanage de l'homme Hobbes ne fait pas preuve d'originalité. Déjà Isocrate disait que la parole distinguait l'homme à l'intérieur du règne animal. Hobbes s'est tout simplement rallié à une idée existante.

4. La spécificité humaine de la parole

La spécificité humaine de la parole consiste dans sa nature même. En effet, la parole est mot ou discours. Un mot est un son vocal. Il sert de marque à la représentation de la chose. Il s'agit ici du noyau de la question. Le rapport qui existe entre la marque vocable et la chose qu'elle conceptualise n'est pas un rapport de cause à effet. Il relève purement et simplement de l'arbitraire. La parole est caractérisée par l'arbitraire. A ce sujet, Hobbes affirme:

une dénomination ou appellation est donc le vocable qu'un homme impose arbitrairement comme marque destinée à lui rappeler une conception ayant trait à la chose à laquelle il l'impose.⁶

Ce n'est pas par le fait que l'homme peut pousser des cris vocaux qu'il parle. La voix ne caractérise pas la parole. Si tel était le cas, les bêtes parleraient elles aussi

⁵ De Homine, chap. X, p. 143.

⁶ Les Eléments du Droit Naturel et Politique, chap. V, p. 148.

parce qu'elles crient. Ce qui caractérise le langage, c'est l'arbitraire du mot.

Quant à la communication vocale à l'intérieur d'une même espèce animale, dit Hobbes, ce n'est pas un langage, car ce n'est pas leur libre arbitre, mais par le cours inéluctable de leur nature que les cris des animaux signifiant l'espoir, la crainte, la joie et les autres passions, servent d'organes à ces mêmes passions.⁷

Il n'existe pas de rapport naturel entre la représentation de la chose et le son vocal. La communication vocale qui se fait chez les bêtes est naturelle. C'est pourquoi il ne peut être question de parole parmi les autres animaux. Seul l'homme nomme arbitrairement les choses. Alors seul l'homme parle. La spécificité de la parole relève du caractère arbitraire du signe linguistique.

5. Le caractère naturel de l'arbitraire du langage

Cependant il ne faut pas voir dans l'arbitraire du langage un fait non naturel. Il existe une différence entre l'arbitraire du langage et la faculté de nommer arbitrairement les choses. Cette faculté est congénitale chez l'homme. En d'autres mots, nommer arbitrairement les choses est un pouvoir naturel. Si les bêtes ne le peuvent pas, c'est qu'elles ne possèdent pas ce pouvoir. Seul l'homme détient naturellement ce pouvoir. L'arbitraire du langage n'est que l'exercice d'un pouvoir naturel.

⁷ Hobbes, De Homine: Traité de l'homme, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1974, 204 p., p. 143.

6. L'importance de la parole chez Hobbes

La raison pour laquelle la parole est d'une si grande importance chez Hobbes, c'est qu'elle permet d'appréhender l'avenir. L'homme ne connaît que le passé et le présent parce qu'il ne peut être en relation avec les choses que par la sensation. Le futur est par définition ce qui n'est pas encore. Par conséquent, il n'y a pas de sensation du futur. De même que la parole permet à l'homme de s'écarter de l'objet de même elle permet à l'homme de s'écarter du présent. En effet, parler, c'est additionner et soustraire des mots. Du calcul des mots sont formées nos idées. L'idée du futur est née du calcul en question. Ainsi par la parole l'homme peut se faire une idée des choses futures. Là-dessus Hobbes est on ne peut plus clair. "Les choses présentes, dit-il, tombent sous les sens, mais les choses futures ne se conçoivent que par le raisonnement."^a C'est par le raisonnement que nous dépassons ce qui tombe sous nos sens. Le dépassement est le futur. La possibilité de concevoir le futur est aussi une caractéristique de l'homme. Cette caractéristique est un corollaire du langage.

La parole et la capacité d'appréhender l'avenir qui en résulte sont les deux éléments distinctifs de l'homme. Il va sans dire que l'homme est inséré dans l'univers mécanique et qu'il est aussi capable de s'en détacher. Tel est l'homme hobbien.

^a Le Citoyen, chap. III, art. 31, p. 127.

L'homme tel que conçu par Hobbes est l'homme en tant que "matière" et "artisan" de lui-même⁹. Cela donne à entendre que l'homme naît avec certaines caractéristiques fondamentales, mais qu'il a, en même temps, la possibilité de devenir autre sans pour autant perdre ce qui fait de lui ce qu'il est, c'est-à-dire son essence d'homme. Cette conception de l'homme apparaît nécessaire à Hobbes pour réaliser la liberté politique.

⁹ Léviathan, Introduction, p. 6.

CHAPITRE I

LA LIBERTE NATURELLE

Thomas Hobbes se présente comme un philosophe de la liberté. Ce n'est pas de la liberté de l'univers qu'il s'agit. Il est vrai que Hobbes parle de la liberté des éléments qui constituent l'univers. Cependant il n'en traite que pour finalement se concentrer sur la liberté de l'homme. Car celui-ci est l'objet de la réflexion de Hobbes. L'homme est la principale préoccupation de Hobbes. Ce qui l'intéresse en l'homme, c'est précisément sa liberté. Comme nous allons le voir, celle-ci est le point de départ et le point d'arrivée de la philosophie de Hobbes. Nous allons faire, au cours de ce chapitre, une brève analyse de la définition de la notion de liberté chez Hobbes.

1. La définition de la liberté

La liberté a une signification très large dans la pensée de Hobbes. Elle désigne d'abord un mouvement qui n'est pas entravé et qui correspond à la conformité avec soi. Il va sans dire que la liberté est propre au corps mobile. Cela sous-entend qu'elle n'est pas une caractéristique propre à l'homme. Elle est applicable à tout corps mobile. Il résulte de cela que, au dire même de Hobbes, "les mots de liberté [...] peuvent être appliqués à des

créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables"¹.

2. Le mouvement d'un corps relève de la nécessité

Le mouvement d'un corps n'est pas l'oeuvre du hasard. Car tout arrive par des conditions nécessaires. La nécessité est d'une importance cardinale dans l'intelligence de la liberté. En effet, l'univers est une immense machine en marche. Les corps qui le constituent n'existent qu'en eux-mêmes. Aucun corps n'a en lui-même le principe de son mouvement. C'est d'un autre qu'il reçoit son activité par les relations de cause à effet. Un mouvement produit un mouvement. Ainsi la cause comme l'effet sont mouvements. Les parties du monde meuvent et sont mues. Cela veut dire que les corps meuvent les autres et reçoivent leur mouvement des autres corps. Le mouvement en tant que force motrice est déjà l'effet d'une autre partie mue. L'action d'un corps sur un autre corps exige une nécessité. Cela signifie que, derrière tout effet produit, il y a une cause nécessaire. Hobbes, à ce propos, affirme: "Tout effet produit a eu une cause nécessaire."² Si la cause est nécessaire, l'effet produit ne peut pas ne pas l'être. Ainsi cause et effet sont des nécessités.

¹ Thomas, Hobbes, Léviathan, chap. XXI, p. 221.

² Hobbes, Les Eléments du Droit Naturel et Politique, ap. 1, concl. 12, p. 196.

3. Tout corps a une constitution

Pour que les corps puissent mouvoir et être mus il leur faut une certaine aptitude, c'est-à-dire une disposition fondamentale à agir. Les corps sont ou agents ou patients. Agents et patients sont dotés d'un pouvoir. Le premier a le pouvoir de mouvoir tandis que le dernier a le pouvoir d'être mû. Ainsi le corps qui meut est apte à mouvoir et celui qui est mû est apte à être mû. Il appert de cela que les corps ont une constitution et que tout se passe conformément à leur constitution. Sans l'aptitude, le mouvement serait impossible.

4. La liberté des corps

Quand nous disons que la liberté selon Hobbes est un mouvement conforme avec soi, c'est au mécanisme déterministe et à la constitution des corps que nous faisons référence. L'action arrive nécessairement quand toutes les conditions sont réunies. C'est cette action que Hobbes appelle liberté. Le mot de liberté "désigne proprement l'absence d'opposition, dit Hobbes, (j'entends par opposition les obstacles extérieurs au mouvement)"³. La contrariété ne vient pas du mouvement parce qu'il est une nécessité. Cela revient à dire que le corps ne renferme pas son principe de contrariété. Rien n'est plus évident puisque le mouvement qu'il est appelé à produire relève de la nécessité. Nécessité et contrariété ne peuvent cohabiter dans le même objet. Il faut que cette dernière vienne de l'extérieur. Ainsi un corps mobile est libre à la condition que son mouvement ne soit pas contrarié de

³ Ibid., chap. XXI, p. 221.

l'extérieur. Par conséquent, il se meut conformément à sa constitution, à son mouvement propre.

5. Liberté et nécessité

Le concept de liberté est lié à celui de nécessité en ce sens que la liberté se conçoit par rapport à la nécessité. Par exemple, l'eau du fleuve est libre si rien ne l'empêche de couler. Il est de la nature de l'eau de couler. Elle est libre à la condition que le processus s'accomplisse, c'est-à-dire que l'eau coule selon le mouvement qui lui est propre. Ce qui veut dire que l'eau coule nécessairement et donc que la nécessité de couler est intrinsèque au mouvement de l'eau.

C'est ce que Hobbes a tenté de faire comprendre à l'évêque Bramhall dans son texte intitulé "Liberty and necessity". La nécessité est intrinsèque à la nature de l'agent. Dès que la raison suffisante est là il y a nécessité. L'eau sur une pente coule nécessairement. Par contre, l'eau n'est pas libre si on l'enferme dans un vase parce qu'elle ne se répand pas. L'obstacle, dans ce cas-ci, c'est le vase. L'opposition n'est pas intrinsèque à l'eau. Elle lui est plutôt extérieure. Car il est de sa nature (de sa constitution) de couler.

Pour qu'il y ait liberté il doit donc y avoir nécessité, laquelle nécessité n'est rien d'autre qu'une cause suffisante. Ainsi la liberté, selon Hobbes, est un mode existentiel propre à tout corps mobile. Elle est un fait.

6. La liberté et l'homme

On a vu que la liberté est un mouvement de la chose en conformité avec elle-même. Il en va de même de l'homme. Cela n'est pas étonnant puisque celui-ci est une pièce de la grande machine, qu'est l'univers. La logique du discours contraint Hobbes à parler de l'homme comme d'une machine. L'homme est mouvement. Il est formé d'un mouvement vital et d'un mouvement volontaire. Le premier est une tendance à demeurer éternel. Il anime l'homme. Il ne porte pas en lui son contraire. En parlant du mouvement vital, Hobbes dit qu'il "commence à la génération et se poursuit sans interruption pendant la vie entière"⁴. Hobbes va jusqu'à identifier le mouvement vital à la circulation sanguine⁵. Ce mouvement, qui est spécifique au corps, ne peut certes pas, à lui seul, accomplir la tendance qui lui est propre. Il est secondé par le mouvement volontaire, lequel s'appelle aussi mouvement animal. Ces deux mouvements sont en relation complémentaire. La relation complémentaire est d'une grande nécessité parce qu'elle permet au philosophe de rendre compte de la situation de l'homme dans le monde mécanique où il est inséré.

Hobbes étend l'application du monde mécanique à l'homme. Nous avons vu que le monde est formé de corps en mouvement et que tous les corps reçoivent leur mouvement du dehors, d'un autre corps. Il en est de même de l'homme. En effet, la cause de l'action de l'homme est la volonté. La volonté n'est pas une faculté innée chez l'homme en ce

⁴ Ibid., chap. VI, p. 46.

⁵ De corpore, chap. XV, art. 12.

sens qu'il sait déjà quoi faire et qu'il ne lui reste donc qu'à agir quand elle émerge. La volonté est le résultat d'un enchaînement de mouvements. Ces derniers résultent, à leur tour, d'autres mouvements. Les corps, par leur constitution, sont aptes à produire une action mécanique sur les autres. L'aptitude à produire va de pair avec celle à recevoir. L'homme en tant que corps participe au jeu des mouvements. L'objet extérieur, par son pouvoir interne, communique un mouvement à l'homme, le sujet sentant. L'homme, contre le choc reçu du dehors, réagit par son pouvoir interne, tourné vers l'extérieur. Le mouvement qui résulte du mouvement extérieur se transmet par les nerfs au cerveau, puis aboutit au coeur. Le coeur ne restera pas passif. Il réagit. Sa réaction engendre un nouveau mouvement, cette fois en direction de l'extérieur, qui engendre le phantasme. De là résulte la sensation. Elle naît de l'action et de la réaction.

Mais le mouvement ne s'arrête pas là. En effet, quand un corps extérieur produit un mouvement sur un corps vivant il engendre, du même coup, en lui un autre mouvement. Celui-ci aide ou contrarie le mouvement vital, lequel, comme on le sait, assure la conservation de l'être. Il s'agit, ici, du noyau même de la question de la liberté. Dans la sensation, les mouvements qui viennent du dehors, par l'action qu'ils produisent sur l'être percevant, peuvent favoriser ou contrarier les fonctions vitales. S'ils accompagnent le mouvement vital ils sont, sans l'ombre d'un doute, en accord avec l'être. Dans le cas contraire, c'est l'inverse qui se produit. Ainsi il y a un rapport entre la constitution de l'homme et les phantasmes des choses. Il n'est pas ici question de l'aptitude du corps de l'homme à recevoir et à réagir. Le rapport est entre la conservation de l'être et les mouvements

convenables. En effet, les mouvements qui aident le mouvement vital consistent dans un plaisir. Tandis que ceux qui le contrarient consistent dans une douleur. Quand les mouvements facilitent les fonctions vitales ils sont irréfutablement en accord avec elles. C'est ce qui explique pourquoi l'être percevant se dirige vers l'objet. C'est le même qui appelle le même. Cela est tellement vrai qu'il s'écarte de l'objet quand les mouvements contrarient le mouvement vital. C'est la préservation de l'être, donc ce qu'il est, sa constitution, qui est au centre de la relation mécanique.

Il s'ensuit que la liberté de l'homme, à l'instar de tous les autres corps mobiles, est un mouvement qui n'est pas entravé et qui correspond à la conformité avec soi, c'est-à-dire la constitution de l'homme. Cela est clairement défini dans la théorie de la volonté.

7. Désirs, aversions et passions selon Hobbes

Les effets, plaisir et douleur, se manifestent par le désir et l'aversion. Ces deux mouvements fondamentaux relèvent du mouvement animal. Le mouvement animal s'ajoute au mouvement vital. Par quel procédé mécaniste? Hobbes ne donne pas de réponse à cette question. Cependant, ce qui importe, c'est l'assistance du mouvement animal au mouvement vital. Par le désir, l'homme se porte vers l'objet qui le favorise. Par l'aversion, il s'en écarte.

C'est à ces deux mouvements fondamentaux que Hobbes donne le nom de passions et sur lesquels il construit l'ensemble des passions. Par exemple, au mouvement qui accompagne le mouvement vital Hobbes attribue le nom de

désir. Par désir, il faut entendre que l'objet n'est pas présent. Le sujet sentant en a une image. Cependant quand l'objet est là, il est question d'une autre passion. C'est l'amour. A ce sujet, voici ce que dit Hobbes:

Désir et amour sont la même chose, à ceci près que l'emploi du mot désir signifie toujours que l'objet est absent, et que l'emploi du mot amour signifie dans la réalité des cas, qu'il est présent.⁶

Quand le mouvement contrarie le mouvement vital il provoque l'aversion lorsque l'objet est absent; et la haine lorsqu'il est présent. Il ne faut pas se laisser impressionner par la variété des passions. En réalité, il n'existe qu'une différence modale entre elles. Elles sont toutes liées entre elles.

8. Le rapport qui existe entre passions et volonté

De même qu'il existe un rapport entre le désir, l'aversion et les passions, il existe également un rapport entre les passions et la volonté. Avoir le désir ne suffit pas toujours parce que le désir n'entraîne pas inévitablement l'action. Quand le désir suffit à entraîner une action, on agit soit par instinct soit par passion. Souvent on peut se porter vers un objet, et par l'incertitude de son bienfait, on tend à s'en détourner. L'appétit et l'aversion peuvent se succéder pour le même objet. Il est donc impossible d'agir. C'est en ce sens qu'un désir n'entraîne pas toujours une action. Cette circonstance appelle la délibération, laquelle est une lutte entre les inclinations et les aversions. En fait, la délibération est une façon de se situer face à l'objet. Lorsque la

⁶ Hobbes, Léviathan, chap. VI, p. 46.

délibération prend fin il reste une dernière passion. C'est elle qui entraîne l'action. Elle s'appelle volonté. Là-dessus, Hobbes est on ne peut plus clair:

Dans la délibération, dit-il, le dernier appétit ou la dernière aversion, qui se trouve en contact immédiat avec l'action ou son omission, est ce qu'on appelle volonté.⁷

En fait, il n'y a pas de grande différence entre la volonté et la passion. Elles sont jusqu'à un certain point la même chose parce qu'elles sont toutes deux liberté en ce sens qu'elles résultent de la nécessité. La seule différence est que la volonté est toujours en contact direct avec l'action. Tandis qu'une passion n'entraîne pas toujours une action. La délibération en est la preuve tangible. La volonté n'est pas une faculté. Elle est le dernier désir dans la délibération. La volonté ne peut pas commander les passions parce qu'elle n'en a pas le pouvoir et qu'elle est tout simplement un désir comme tous les autres.

9. La liberté de la volonté

La volonté suit toujours parce qu'elle a une raison suffisante. Cela veut dire que l'homme doit nécessairement arriver au dernier désir. L'acte de volonté est un acte libre. De même que le désir ne peut pas ne pas suivre en raison de ses causes suffisantes, l'acte de volonté résulte nécessairement de la délibération. C'est en cette nécessité que consiste sa liberté. La liberté est liée à la nécessité. Telle n'est pas la position d'Occam et de

⁷ Ibid., chap. VI, p. 56.

quelques autres nominalistes^a en ce qui a trait, du moins, à la question de la liberté. En effet, ces auteurs affirment que la volonté n'est pas libre pendant le choix de l'acte parce qu'elle ne peut pas en vouloir un autre, c'est-à-dire que le processus du vouloir ne peut pas s'arrêter. En d'autres termes, ce qui s'accomplit et qui ressemble énormément à la délibération dont parle Hobbes, ne peut pas ne pas s'accomplir. Ce qui signifie que la volonté serait libre si elle pouvait interrompre le processus en cours. Cela revient à dire que nécessité et liberté sont incompatibles pour les nominalistes. Par conséquent, il n'y a de liberté que dans la contingence. Cette position est aussi celle de Descartes. Non seulement Hobbes est en plein désaccord avec eux sur la notion de volonté, mais aussi sur le concept de liberté. La liberté, selon Hobbes, ne va pas sans la nécessité. Si le processus de la formation de la volonté pouvait être interrompu il ne serait pas question de nécessité parce qu'il n'y aurait pas de raison suffisante. Absence de nécessité équivaut à la négation de la liberté. Hobbes prend ainsi la contrepartie de la notion du libre arbitre.

10. Le rapport de la liberté avec la volonté

L'acte de volonté, pour Hobbes, est une forme de liberté. Cependant, ce n'est pas cette liberté qui est la finalité du désir. L'apparition de la volonté a pour fin la conservation de l'homme. Pour accomplir sa tâche la volonté doit entraîner nécessairement une action. C'est dans l'accomplissement de l'action que réside la liberté.

^a E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, pp. 422-425.

Il y a dépendance entre l'effectivité de l'action et la liberté. En d'autres mots, il n'y a de liberté que si l'acte volontaire devient effectif. Ainsi que l'affirme Hobbes:

D'après le sens propre (et généralement reçu) du mot, un homme libre est celui qui, s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent d'accomplir, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire.⁹

La libre volonté n'est donc pas l'expression de la liberté. Elle est la voie qui y conduit. L'accomplissement de l'acte volontaire est la seule liberté réelle.

La volonté, du fait qu'elle résulte de la délibération qui est une lutte entre les tendances dans l'intérêt du mouvement vital, a pour conséquence le Bien de soi. Il n'est pas exagéré de dire que la volonté est la réflexivité de l'être. C'est pour cela que la liberté, qui est l'accomplissement de la volonté, est un mouvement non contrarié et conforme à l'être de l'homme. C'est pourquoi l'homme se conserve par la liberté. C'est en elle que le renforcement du mouvement vital se consolide. Etre libre, c'est se préserver. Et se préserver implique la conformité avec soi.

11. L'individualisme de la liberté naturelle

Outre la conformité avec soi, la liberté naturelle de l'homme telle que la conçoit Hobbes, comporte l'idée d'un individualisme radical. En effet, Hobbes présente l'homme comme un être dont l'action est centrée sur lui-même. Il agit soit par désirs ou aversions innés, soit par

⁹ Hobbes, Léviathan, chap. XXI, p. 222.

l'expérience des plaisirs ou d'aversions. L'homme est le principe de ses actions. Celles-ci sont orientées par le mouvement vital. L'homme, même si tous les hommes sont égaux, n'agit que pour lui seul parce qu'il n'agit que par lui. Le mouvement vital est universel, mais il n'agit que de façon singulière. La cause de l'action d'un homme est individuelle parce que la passion n'est pas absolue. Par exemple, une chose est bonne non pas parce qu'elle est bonne en soi, mais parce qu'elle procure le plaisir à l'individu. Celui-ci est donc attiré par elle. L'individu agira en vue de la posséder. En somme, la chose est bonne si, seulement si elle renforce le mouvement vital de l'individu concerné. Ce même objet peut produire un effet contraire sur un autre homme. Si tel est le cas, il sera donc pour lui mauvais. L'homme en question fuira l'objet. Il appert de cela que le principe de l'agir est individuel. C'est pourquoi, quand l'homme agit, il agit par et pour lui seul.

12. Agir contre la mort, contre sa propre mort

L'homme n'agit pas pour le plaisir d'agir. L'action de l'homme a pour fin la préservation de la vie, de sa propre vie. En effet, l'effort pour perpétuer dans l'être, qui anime l'homme, ne signifie pas qu'il est immortel, mais qu'il ne porte pas en lui le principe de son contraire. Hobbes affirme en ce sens qu'"une fois qu'un corps est en mouvement, il se meut éternellement à moins que quelque chose d'autre l'arrête"¹⁰. Le mouvement vital a une fin. Sa contrariété vient de l'extérieur. Le fait que l'homme tend à se conserver implique qu'il a en horreur

¹⁰ Ibid., chap. II, p. 14.

l'opposition au mouvement vital, laquelle opposition se nomme la mort. Au sujet de la mort, Hobbes dit qu'elle est "la plus terrible ennemie de la nature"¹¹. L'homme craint la mort. Puisque le mouvement vital est vécu dans sa forme individuelle, la crainte de la mort, qui est la crainte de l'interruption de la vie, est, par voie de conséquence, vécue sous la même forme. Ainsi ce n'est pas la mort de l'espèce qui hante l'individu, mais sa propre mort, la fin de sa propre vie. Le mouvement volontaire, dont l'objet est le Bien de l'individu, lequel Bien est la conservation de la vie, a pour fonction essentielle de protéger l'individu contre la mort, contre sa propre mort. Ainsi agir, c'est agir pour se conserver. Et agir pour se conserver, c'est agir contre la mort. Il y a un lien étroit entre l'agir et la préservation contre la mort, contre sa propre mort.

Si l'homme n'agit que par et pour lui, afin de se conserver, donc de se protéger contre la mort, il est foncièrement égoïste. Nous savons que la liberté est l'expression de l'accomplissement de l'homme, Hobbes entend par ceci que la liberté est la satisfaction de la tendance qui anime l'homme, il s'ensuit que la liberté naturelle de l'homme comporte un individualisme radical. La liberté naturelle, c'est la liberté d'un homme, d'un seul homme.

Nous venons de voir que l'idée de liberté revêt une importance capitale dans la pensée de Hobbes. L'idée est appliquée à tous les corps mobiles. Si l'univers se conserve, c'est grâce à la liberté parce qu'elle est liée à la notion de nécessité. Il en est de même de l'homme. Il ne se conserve que par la liberté. Pour Hobbes le fait

¹¹ Eléments de la Loi, 2^e partie, chap. 1, art. 6.

que l'homme se conserve est déjà une preuve tangible de sa liberté. Hobbes fait de la liberté, non pas quelque chose de mystérieux, mais une chose réelle. La liberté de l'homme est, conformément à l'explication mécaniste du monde, une liberté égoïste. La position de Hobbes concernant la liberté est sans ambiguïté.

CHAPITRE II

LA LIBERTE DANS L'ETAT DE NATURE

Nous avons vu au chapitre précédent que la liberté naturelle de l'homme consiste dans l'accomplissement des actes volontaires, lesquels actes comportent la réflexivité de l'être. Ainsi la liberté est un mouvement en accord avec soi. La liberté est foncièrement égoïste. Elle se résume à la préservation de soi, de soi seul. Au cours de ce chapitre, nous allons tenter de voir ce que Hobbes entend par préservation de l'être, pour ensuite analyser les moyens par lesquels la conservation de la vie peut s'effectuer. En troisième lieu, nous mettrons en lumière les principales raisons qui font échec à la préservation, donc à la liberté.

1. La définition du maintien dans l'être

Quand Hobbes parle de maintien dans l'être, il n'est pas toujours facile de toucher du doigt ce dont il est question. Les commentateurs de Hobbes se perdent en interprétations diverses, en raison de manque de précision de Hobbes lui-même sur le sujet. C'est ainsi que certains pensent que la préservation de soi se limite à la survie de l'être biologique. Tandis que d'autres la rapportent à la félicité. En fait, ce n'est ni l'une ni l'autre, comme nous allons tenter de le voir.

2. La survie biologique

L'idée de préservation de l'être implique la continuité de l'être biologique. En effet, les moyens par lesquels l'être biologique s'exprime sont les désirs et les aversions. Par aversion l'être s'écarte de ce qui lui est contraire. Tandis que par le désir il tend vers ce qui est identique à lui. Il ressort de cela que le désir est, par nature, ce qui convient à l'être de l'homme. Ainsi il y a lieu de dire que le désir et l'être biologique sont une seule et même chose. L'être biologique est un être de désirs.

Il y a dans la notion de désir l'idée de vie. En effet, si le désir exprime l'être biologique il va de soi que celui-ci continue d'être en vie. Car selon Hobbes, l'être qui ne désire plus n'est plus.

Celui dont les désirs ont atteint leur terme, dit-il, ne peut pas davantage vivre que celui chez qui les sensations et les imaginations sont arrêtées.¹

C'est l'être biologique qui désire. Puisqu'il est mouvement ininterrompu il est sans cesse désir. Il va de désir en désirs jusqu'au jour où il trouve la mort. Désir et vie vont de compagnie.

Le désir n'est pas une fin en soi. L'être biologique s'exprime par le désir afin de s'accomplir. C'est en accomplissant ses désirs que l'être biologique parvient à se maintenir. Car le fait qu'il continue à désirer est la preuve de sa survie. Il ne fait donc aucun doute que la préservation de l'être de l'homme comporte la continuité

¹ Léviathan, chap. XI, p. 95.

de l'être biologique. C'est pour cela que l'homme libre est déjà un homme qui se maintient.

Cependant l'idée de préservation de l'être est plus large que celle de la liberté naturelle de l'homme. En effet, la liberté est liée à l'accomplissement de la volonté, non de l'ensemble des volontés (passées, présentes et futures) de l'individu. La liberté se rapporte au temps. Par exemple, on est libre quand on n'est pas empêché de l'extérieur de faire une chose qu'on veut faire. On peut être libre en accomplissant telle chose et on peut ne pas être libre dans une autre circonstance. La notion hobbienne de liberté naturelle est individuelle, temporelle, en ce sens qu'elle ne couvre pas l'ensemble des actions indépendamment du temps. C'est pourquoi l'homme qui n'est pas toujours libre, c'est-à-dire l'homme dont la volonté ne s'accomplit pas toujours, survit. Il s'agit d'une survie biologique.

3. La félicité

La notion de préservation de l'être implique, certes, la survie biologique. Mais elle ne s'arrête pas là parce que l'être biologique survit même là où la liberté est contingente. L'idée de préservation de l'être comprend également la félicité. Par félicité, Hobbes entend:

... le succès continu dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse, autrement dit, le fait de prospérer continuellement.²

L'accomplissement du désir est un Bien pour le mouvement vital. C'est tout l'être de l'homme qui désire pour son

² Ibid., chap. VI, p. 58.

bien propre. Il ne peut pas en être autrement. L'être est en accord avec lui-même quand il obtient ce qu'il désire. Ainsi toute satisfaction partielle entraîne une note discordante dans le mouvement vital. Ce que réclame l'être de l'homme ou ce qui convient à l'homme, c'est la satisfaction ininterrompue des désirs, laquelle satisfaction est, selon la logique de Hobbes, une nécessité. C'est effectivement dans le contexte où l'homme peut obtenir tout ce qui lui est nécessaire, de façon continuelle, qu'il se maintient dans l'être. Dans le cas contraire, l'homme ne serait pas en conformité avec lui-même. L'expression se maintenir dans l'être signifie être en accord avec soi. C'est ce qui explique la nécessité de la félicité.

Il ne faut pas entendre par là que la félicité diffère de la liberté. La félicité est faite de liberté, car la satisfaction du désir est continuelle. C'est dire que la liberté n'est plus une question de contingence. Elle est assurée. C'est là ce qui explique, comme nous allons le voir au troisième chapitre, la nécessité d'un pouvoir commun fort. En somme, félicité et liberté sont une seule et même chose parce que les deux se rapportent à la satisfaction des désirs.

En somme, il n'est pas possible de réduire l'idée du maintien dans l'être à la survie de l'être biologique ni à la félicité. Ces deux éléments forment le contenu conceptuel de la préservation de l'être. La félicité est désirs accomplis, non pas une fois pour toutes, mais à chaque fois qu'ils se reproduisent. Les désirs sont toujours les expressions du mouvement vital. C'est pourquoi ces deux éléments ne sont pas des entités distinctes. Elles sont une seule et même chose. Même si l'idée de félicité comprend la notion de conservation

biologique, elle ne peut pas constituer, à elle seule, le concept du maintien dans l'être. La survie de l'être ne commence pas avec la félicité, mais avec l'accomplissement partiel des désirs. La conservation dans l'être commence avec la survie de l'être biologique, laquelle survie s'accomplit par la satisfaction partielle des désirs, et se couronne par la félicité. Un être qui se conserve est un être qui s'accomplit pleinement.

4. Le droit de nature

Il va sans dire que la préservation de l'être est étroitement liée à la liberté. Le lien n'est, peut-être, pas direct. La liberté, pour atteindre son but, qui est la préservation de l'être, passe par l'accomplissement du désir dans son sens large. Cela signifie qu'un homme libre, qui ne rencontre pas d'obstacles extérieurs aux actes volontaires, se maintient dans l'être, dans le sens le plus complet de l'expression.

La liberté, puisqu'elle va de pair avec le maintien dans l'être, fait appel au droit. Si la liberté, en dernière analyse, est vie, on doit forcément avoir droit aux moyens sans lesquels il n'y a pas de vie ou de liberté. Hobbes affirme en ce sens :

Le droit de nature est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie.³

De même que la liberté se rapporte à la tendance de se maintenir dans l'être, de même le droit a rapport à la

³ Ibid., chap. XIV, p. 128.

préservation de la vie. C'est ce qui fait du droit une liberté en ce sens qu'il suit nécessairement.

En effet, l'homme dont la finalité est le maintien dans l'être doit nécessairement user de son pouvoir à cette fin. L'homme est inséré dans une chaîne de conséquences. La liberté amène la nécessité d'user de son pouvoir. Le droit est, pour l'homme, le feu vert. Rien n'empêche l'individu de faire ce qu'il a à faire pour préserver sa vie. Le droit de nature, dans sa définition, est un droit subjectif. Cela est conforme à la notion d'individualisme radical. Le droit est un rapport entre l'individu et ses actions. C'est un rapport qui relève de la nécessité.

5. Droit et raison

Il y a plus. Le fait que le droit soit en rapport avec la conservation de la vie, il revêt une dimension rationnelle. Hobbes est catégorique là-dessus:

Il n'est pas contre la raison, dit-il, qu'un homme fasse tout ce qu'il peut pour préserver son propre corps et ses membres, à la fois de la mort et de la douleur.⁴

Il va sans dire que la raison est au service de la préservation de la vie. Outre la conservation biologique, le droit fait montre d'un acte de raisonnement. L'homme qui agit doit pouvoir savoir ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Le rationnel, c'est ce qui répond au mouvement vital. L'irrationnel est ce qui peut détruire le corps, ou lui causer de la douleur. La rationalité du droit met en évidence la caractéristique propre de l'homme,

⁴ Hobbes, Les Eléments du Droit Naturel et Politique, chap. XIV, 6, p. 71.

ce qui le distingue des autres animaux, c'est-à-dire le langage. Le langage est d'une grande importance dans la conservation de la vie. Car sans le langage l'homme ne saurait pas faire la distinction entre le bon et le mauvais. Cela entraverait l'usage de son droit. Le droit de nature et la raison sont au service d'une seule et même chose: la vie. C'est cette finalité qui rend compte de la liberté du droit naturel.

6. Le droit est lié à la puissance

Le droit n'est pas seulement liberté et rationalité. Il est aussi pouvoir. "Le droit de nature, dit Hobbes, est la liberté qu'a chacun d'user, comme il le veut, de son pouvoir propre.⁵" Le droit est étroitement lié à la notion de pouvoir. Le pouvoir dont il est ici question n'est pas un pouvoir de domination, c'est-à-dire un pouvoir par lequel un homme ou un groupe d'hommes gouvernent les autres en vertu d'une quelconque autorité. Dans l'état de nature, il ne peut pas y avoir ce type de pouvoir parce que c'est un état sans loi. Il n'y a donc pas d'organisation. Par conséquent, il n'y a pas de pouvoir public.

Est-ce que le pouvoir est la force physique? Si non que veut dire Hobbes quand il parle du pouvoir propre d'un homme?

Le pouvoir d'un homme, dit-il, consiste dans les moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur.⁶

⁵ Léviathan, chap. XIV, p. 128.

⁶ Ibid., chap. X, p. 81.

Logique avec lui-même, Hobbes doit sûrement faire référence à quelque chose de réel parce que la puissance est associée à un bien, lequel bien sert à la préservation de l'être. En effet, "le pouvoir naturel, dit Hobbes, est constitué par la prééminence des facultés du corps ou de l'esprit, telle que la force, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse"⁷. Les forces élémentaires sont la puissance de l'individu. Le droit a une finalité pragmatique, à savoir le maintien dans l'être. C'est la finalité du droit qui détermine le pouvoir de l'homme parce que le pouvoir représente les moyens par lesquels le droit peut s'exercer. Ainsi le pouvoir est ordonné à la vie comme le droit. Le pouvoir est, par voie de conséquence, au service du désir puisque désir et vie vont de pair. C'est ce qui explique le rôle du pouvoir dans l'accomplissement du désir. Le pouvoir ne se réduit pas à la force physique. Il la comprend aussi. Il inclut les facultés de l'esprit parce que quelques-uns des éléments qui concourent au bien de la vie relèvent des facultés spirituelles. Il y a l'idée du futur dans la puissance. L'homme ne peut appréhender l'avenir que par le langage. Cet exercice est propre aux facultés de l'esprit. Le pouvoir d'un homme est formé des facultés corporelles comme des facultés spirituelles.

Le pouvoir conçu comme moyen par lequel le droit s'accomplit porte l'empreinte du droit. Il est comme le droit radicalement individualiste. Car l'individu agit par et pour lui-même. A l'instar du droit, il n'y a pas de réciprocité dans le pouvoir. Tout est centré sur soi. Le

⁷ Ibid., chap. X, p. 81.

pouvoir est subjectif. Le pouvoir, c'est le pouvoir de soi.

Le pouvoir, selon Hobbes, est une réalité, car il représente les moyens élémentaires dont est constitué l'individu. Le pouvoir est subordonné au droit. Il est nécessaire et indispensable à ce dernier. Car l'effectivité du droit en dépend.

7. Le droit est absolu

Il n'y a pas que le pouvoir qui soit nécessaire et indispensable au droit. Le concept du droit est extrêmement large. Nous avons vu plus haut que le droit équivalait au feu vert. Il n'a pas de retenue, si ce n'est l'interdiction d'en user pour se détruire. Le droit permet tout à la condition que cela serve à la conservation de soi. Le droit n'a pas, comme nous venons tout juste de le voir, uniquement affaire à la fin. Il implique également les moyens. Les deux vont de compagnie. Si l'on pouvait avoir droit à la fin sans les moyens, ce droit serait vain. Hobbes est on ne peut plus clair là-dessus :

Ce serait en vain qu'on aurait droit de tendre à une fin, dit-il, si on n'avait aussi le droit d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir, il s'ensuit que, puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'user de tous les moyens, et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne pourrait point se conserver.^a

Le droit s'appuie sur le pouvoir naturel de l'individu. Il (le droit) ne peut pas s'en passer. Car son effectivité en dépend. Hobbes l'a clairement démontré. Le pouvoir

^a Du citoyen, chap. 1^{er}, art. VIII, p. 96.

n'est pas identique au droit. Il représente les moyens du droit.

Cependant le pouvoir n'est pas, à lui seul, l'ensemble des moyens du droit. En effet, le droit, qui est nécessité, est également un droit absolu. "La nature, dit Hobbes, a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses.⁹" Il s'agit d'un droit absolu et universel. Ce droit est une nécessité logique. En effet, le désir n'est pas limité. Nous entendons par là que l'individu peut tout désirer parce qu'il n'a aucune maîtrise de la sensation. C'est par le désir qu'il peut conserver sa propre vie. S'il n'avait pas droit sur toutes choses il lui serait impossible d'accomplir son désir, ce qui serait une menace majeure à sa conservation. A un désir illimité correspond un espace de même étendu. Si tel n'était pas le cas la liberté serait naturellement menacée et du même coup la conservation de soi. Le caractère illimité et universel du désir fait appel à un droit absolu et universel.

Le droit est absolu dans tous ses détours. Car c'est un droit sans restriction. Tout homme peut faire tout ce qui lui plaît, c'est-à-dire ce qui est nécessaire à sa préservation. La nature, dans sa totalité, appartient à l'individu. Il n'est pas question des choses. Cela implique aussi les autres hommes. L'individu hobbien a droit sur toutes les choses et sur tous les hommes aussi. A ce sujet Hobbes affirme: "Tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres.¹⁰" Le droit est un droit total. La raison de l'absoluité du droit

⁹ Léviathan, chap. XIV, p. 219.

¹⁰ Ibid., chap. XV, p. 219.

réside dans le caractère sans limite du désir. Le droit que les hommes ont sur le corps des autres ne veut pas dire que tout homme est la propriété de tout homme. Comme nous le savons déjà, la notion de propriété ne relève pas^{d'}l'état de nature. Elle est une affaire juridique. Ce droit est la liberté qu'a un homme de se servir du corps des autres hommes en vue de sa conservation. Le corps des hommes est, comme les autres choses, source de désir. Par conséquent, il est permis à celui qui a le désir de se servir de l'objet de son désir. Le droit ne peut pas être limité par quoi que ce soit et par qui que ce soit. L'homme a besoin de cet espace illimité pour que soit effectif le droit à la fin, c'est-à-dire à la vie. C'est pourquoi le droit ne peut pas être borné par la présence d'un autre homme que soi.

Le droit absolu implique l'idée de hiérarchie. Il n'y a que soi qui compte. Tout ce qui existe, existe en vue de soi. Il y a une subordination de toutes choses à soi. Elles sont là pour répondre aux besoins de soi. Les autres hommes sont considérés comme des subordonnés à soi. Il est question ici de la non-reconnaissance des autres individus. Le soi les réduit aux choses. Le dominant, c'est soi, le seul être de désir. Le droit absolu situe l'individu au-dessus des choses et des autres hommes.

Le droit, dans toute son extension, fait de l'individu un être absolu. Chacun a le même droit parce que, le droit est, par excellence, le moyen par lequel la liberté peut, dans une très large mesure, se réaliser. Le droit ne tient pas compte du droit des autres. Le droit, c'est soi, encore soi, toujours soi. De l'absoluité des individus résulte leur égalité en droit.

8. Le conflit

Le droit qui a pour finalité la liberté, donc la préservation de l'être, est un obstacle à celle-ci. Car le droit est contradictoire. La contradiction relève du fait qu'il est à la fois égalité et inégalité. Egalité parce que tous les hommes jouissent du même droit sans restriction. L'égalité du droit s'explique par la nécessité de la préservation de l'être. En effet, tout homme participe au mouvement vital. Chacun, par conséquent, tend à se maintenir dans l'être. Puisque le droit est la voie qui mène à la conservation de la vie il est nécessairement propre à tout homme. De cela résulte l'égalité universelle. Inégalité parce que le droit comporte la dialectique dominant/dominé. Evidemment cette dialectique n'est pas effective. Elle est une tendance du droit. En effet, chacun se place au-dessus des autres. Le droit qui se montre sous le jour de l'égalité implique une vision contraire à l'image qu'il affiche, laquelle vision est supérieur/inférieur. Le supérieur est celui qui se croit être l'être en vue de qui existent toutes choses. Elles sont là pour satisfaire ses désirs. Le supérieur ne fait pas de différence entre les autres hommes et les choses. Il les considère comme moyens d'accomplir la finalité. C'est en ce sens que la vision du droit est supérieur/inférieur. L'inférieur est au service du supérieur. Le droit est en même temps égalité et inégalité. A cause de la contradiction qui le tisse, le droit ne peut déboucher que sur le conflit. Le conflit consiste en une opposition extérieure à certains actes volontaires.

9. L'égalité naturelle des hommes

Ce qui renforce le conflit, c'est l'égalité naturelle des hommes.

La nature, dit Hobbes, a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien qu'à lui.¹¹

Hobbes est conscient du fait qu'il y a des hommes qui sont plus forts physiquement et plus prompts spirituellement que d'autres. Cependant, l'égalité des facultés du corps et de l'esprit dont il s'agit repose sur la qualité au lieu de la quantité. Ce qui pourrait faire la différence entre les facultés est nettement négligeable. Si tel n'était pas le cas, le déséquilibre entre les forces corporelles et entre la promptitude de l'esprit établirait une domination naturelle parmi les hommes, et il ne serait plus possible de parler de conflit. L'égalité naturelle des hommes, en ce qui concerne les facultés, a rapport à la suffisance. A titre d'exemple:

L'homme le plus faible, nous dit Hobbes, en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui.¹²

La qualité de la force chez les hommes peut mettre qui que ce soit hors d'état de nuire. Ce n'est pas une question de plus ni de moins. Il en va de même des facultés de

¹¹ Ibid., chap. XIII, p. 121.

¹² Ibid., chap. XIII, p. 121.

l'esprit. Tout le monde est satisfait de soi. A ce propos, Hobbes affirme:

D'ordinaire, il n'y a pas de meilleur signe d'une distribution égale de quoi que ce soit, que le fait que chacun soit satisfait de sa part.¹³

Les hommes sont satisfaits de leur sagesse. Ils n'en veulent donc pas plus. Hobbes rejoint ici Descartes. La sagesse équivaut au bon sens. Chacun estime qu'il n'en manque pas. L'égalité naturelle des hommes, laquelle consiste en la suffisance, ne peut que renforcer le conflit.

Comme nous pouvons le constater, la notion d'égalité est capitale dans la pensée de Hobbes. Outre l'égalité du droit, les hommes sont égaux en force et en sagesse. L'idée d'égalité a été conçue non seulement en vue de la conservation, mais aussi en vue de l'opposition à la liberté. L'égalité en force et en sagesse renforce l'obstacle. Car il résulte de la satisfaction de chacun à l'égard de soi-même l'espoir d'accomplir sa volonté. Hobbes est catégorique là-dessus: "De cette égalité des aptitudes, dit-il, découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins."¹⁴ Dans un contexte où tout homme a un droit sur tout équivaut à ne rien avoir. C'est l'absence du titre de propriété tel que nous l'entendons aujourd'hui. Chacun a la liberté de s'approprier tout ce qu'il peut. Cela n'exclut pas ce qu'attrape l'autre et qu'il garde pour lui-même parce que tous les hommes ont le même droit sur tout ce qui existe. Il ressort de là que l'état de nature est un règne de rivalité.

¹³ Ibid., chap. XIII, p. 122.

¹⁴ Ibid., chap. XIII, p. 122.

10. L'offensive

La rivalité, à cause du caractère illimité du désir, mène à coup sûr au conflit. Voici une première raison. Hobbes nous dit:

Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis; et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément) chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre.¹⁵

Hobbes est très vague au sujet de l'objet de la rivalité. Ce qui est certain, c'est que cet objet est un objet du désir. Il se peut que ce soit un objet qui est déjà possédé par un homme ou désiré par un autre. Il se peut que l'objet soit un objet rare. Dans ce cas-ci, la pénurie est la cause de l'affrontement. Il y a une autre possibilité. L'objet désiré peut être le sexe opposé. S'il est impossible à ceux qui le désirent d'en jouir en même temps le conflit suit nécessairement. Une chose est certaine, l'impossibilité de pouvoir jouir du même objet mène inmanquablement à la défiance. Celle-ci arrive nécessairement parce qu'il s'agit de la conservation de soi. La guerre est inévitable quand tout le monde a droit sur tout. Surtout quand on sait qu'on a les moyens de l'emporter. On attaque pour obtenir l'objet de son désir.

11. La contre-offensive

La défiance est à l'origine d'une situation psychologique négative. Elle plonge les gens dans l'incertitude. Personne ne peut savoir ce que sera pour elle la prochaine

¹⁵ Ibid., chap. XIII, p. 22.

heure. Les gens sont dans l'attente de ce qui arrivera. Cette tension psychologique les pousse à attaquer avant d'être attaqués. Ils sont obligés d'agir ainsi, car leur préservation est en jeu.

Du fait de cette défiance, affirme Hobbes, de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger.¹⁶

Attaquer avant d'être attaqué est un calcul rationnel. Il s'agit de sauver sa vie. L'organisme humain n'est pas fait pour endurer l'incertitude et l'inquiétude. L'homme se voit obligé de maîtriser le danger qui le guette. Il cherche à dominer ses rivaux. La situation conflictuelle engendre le désir de domination, lequel désir s'accorde bien avec la tendance à persévérer dans l'être. C'est pourquoi tous les moyens auxquels on a recours sont justifiés. La préservation de soi est une nécessité. Frapper avant qu'on soit frappé n'est pas une offensive, mais une contre-offensive.

12. La recherche de la gloire

A cause de l'offensive et de la contre-offensive la relation que les hommes entretiennent entre eux est une relation de puissance. Chacun se croit être une puissance. Il cherche à dominer les autres et leur faire reconnaître sa puissance. Hobbes affirme à ce sujet: "Chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-

¹⁶ Ibid., chap. XIII, pp. 122-123.

même.¹⁷ L'ambiance de guerre transforme les hommes en hautains. Cela témoigne de la satisfaction de ce que l'on est. La fierté renforce la situation de guerre, car

... à chaque signe de dédain, ou de mésestime il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose, d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute...¹⁸

On se trouve ici dans la même contradiction qu'implique le droit. Tous les hommes recherchent la gloire. Mais ils refusent de reconnaître celles des autres. Evidemment reconnaître la gloire de l'autre, c'est du même coup se renier. C'est également placer l'autre au-dessus de soi. Mais l'égalité du droit, l'égalité en force et en sagesse ne permettent pas de capituler. Il faut se battre. C'est sa préservation qui est menacée. La guerre se rapporte à la vie. D'où sa rationalité.

Voilà toutes les implications logiques du droit et de l'égalité dans l'état de nature. Le droit et la liberté naturelle de l'homme se confondent. La notion de droit a été, certes, conçue pour rendre effective la liberté naturelle. Mais le droit n'atteint pas sa cible. Si paradoxal que cela puisse paraître, le droit représente l'opposition à la liberté. Tout homme a le même droit de nature: à savoir la liberté de s'emparer de tout ce qui est nécessaire à la préservation de sa propre vie. Cela veut tout simplement dire qu'il est permis à tous de tout faire à la condition que ce soit conforme à la volonté. Il n'y a donc ni juste ni injuste. La morale n'est pas propre à l'homme dans l'état de nature. Tout homme est

¹⁷ Ibid., chap. XIII, p. 123.

¹⁸ Ibid., chap. XIII, p. 123.

juge de la façon dont il use de sa puissance. Chacun n'agit que pour lui-même. Tout homme est maître de lui-même et jouit d'une radicale autonomie. Ainsi la liberté naturelle aboutit à une "liberté absolue"¹⁹.

La liberté absolue conduit tout droit à une guerre de chacun contre chacun. Rien n'astreint les hommes à la paix dans l'état de nature. L'égalité des forces, la satisfaction de sa sagesse renforcent le conflit. Dans une telle situation, la liberté n'est pas toujours effective. Par conséquent, l'homme n'est pas toujours libre. La situation est contraire à la félicité. Il n'est pas étonnant que l'homme ne vive pas vieux dans l'état de nature parce que la préservation de l'être n'est pas accomplie, c'est-à-dire que la survie et la félicité ne sont pas effectives.

¹⁹ Ibid., chap. XXXI, p. 378.

CHAPITRE III

L'INSTITUTION DE LA REPUBLIQUE

Ce qui entrave la liberté et, par voie de conséquence, la préservation de l'être, c'est l'absence de dimension juridique dans l'état de nature. Comme on le sait, chacun se fie à son pouvoir naturel pour accomplir sa volonté. D'où la situation conflictuelle entre les hommes. Afin de contrecarrer cette condition naturelle, Hobbes veut substituer à celle-ci un pouvoir de droit. La structure de droit est une structure de la raison. Il ne fait pas de doute que cette démarche est réalisable. L'anthropologie hobbiienne y a déjà préparé le chemin. Elle est un préalable à la structure juridique. En effet, l'homme est caractérisé par la parole. Le discours, qui est un raisonnement, permet à l'homme de prévoir le futur. L'homme a ainsi les pieds dans le présent comme dans le futur. Par conséquent, il est capable d'imaginer des moyens, artificiels comme le langage, pouvant contrecarrer l'état de nature, lequel contredit nettement son désir de persévérer dans l'être. Nous allons voir comment Hobbes s'y prend pour rendre opératoire le droit naturel et, par voie de conséquence, la liberté.

1. L'homme est un être craintif

La préservation de la vie est la finalité de l'homme. Cependant, ses conditions naturelles ne le lui permettent pas. L'homme fait donc face à son plus grand ennemi: la mort. Puisque la mort est le contraire de la vie, l'homme craint naturellement la mort. Cela fait de l'homme un être naturellement craintif.

2. L'effet de la crainte de la mort

Si Montesquieu rencontre Hobbes sur le caractère naturel de la crainte, il s'éloigne de celui-ci en ce qui concerne l'effet de la crainte. Pour Montesquieu la crainte porte les hommes, dans l'état de nature, à se fuir naturellement. "Tout, dit-il, le fait trembler, tout le fait fuir.¹" L'homme fuit devant tout parce qu'il se sent inférieur. Il y a dans la fuite l'idée de préserver sa vie contre le danger. La faiblesse de l'homme l'éloigne de tout ce qui pourrait lui être fatal. Mais Hobbes ne l'entend pas de cette façon. La crainte rend l'homme agressif. Il attaque avant d'être attaqué. La crainte pousse l'homme à l'attaque afin de sauver sa vie. L'effet de la crainte, dans les deux cas, est une question de vie ou de mort.

L'homme de Hobbes n'est pas un homme faible comme celui de Montesquieu, mais fort. Il est conscient de sa force. Par expérience, il sait qu'il a affaire à un autre homme aussi fort que lui. La crainte le conduit donc à

¹ Montesquieu, Esprit Des Lois, tome 1, chap. 11, p. 235.

désirer plus de puissance pour pouvoir faire échec à l'autre, c'est-à-dire le dominer. Il faut le dominer avant qu'il nous domine. Il y a dans la crainte l'idée du futur. On craint une chose à venir. Hobbes définit la crainte comme suit:

De moi, je n'entends, par ce premier terme (la crainte) qu'une nue appréhension ou prévoyance d'un mal à venir.²

Le mal, c'est la mort. Alors pour la contrecarrer il faut la puissance. Il s'agit d'être plus fort que tout autre homme. La crainte engendre le désir de puissance. A ce sujet, voici ce que dit Hobbes:

Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve, d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort.³

Le désir de puissance est insatiable. Car tant que l'homme vit il aura toujours besoin de se protéger. La puissance se présente à l'homme comme moyen d'assurer sa vie.

La crainte conduit les hommes à attaquer, à désirer plus de puissance afin de maîtriser le danger qui les menace. Mais le conflit qu'entraînent l'offensive et la contre-offensive est catastrophique pour tout individu parce que la mort est plus présente que jamais. Il va sans dire que la quête de puissance n'arrive pas à assurer la préservation de l'être. Puisque les moyens auxquels ont recours les hommes n'apportent pas le fruit escompté, les hommes, toujours commandés par la crainte de la mort ou par la tendance à rester en vie, vont s'y prendre d'une autre façon.

² De cive, chap. I, art. II, p. 81.

³ Léviathan, chap. XI, p. 96.

3. La recherche de la paix

Par la raison, qui est un calcul, l'homme se rend compte que la guerre de chacun contre chacun ne peut pas assurer sa vie. Car, dans l'état de guerre, l'homme est pris dans une situation instable. On s'inquiète toujours d'un mal à venir. Ce qui convient à l'homme, c'est la paix, non la guerre. L'expérience des alliances de quelques hommes pour se protéger contre certains autres en est la preuve tangible. Il va sans dire que la paix n'est pas impossible. Il ne suffit que de la rechercher.

C'est une règle générale de la raison, dit Hobbes, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir.⁴

Nous pouvons nous demander pourquoi l'homme ne se soumettait-il pas à la loi dès le début? Cela lui aurait épargné bien des contrariétés. Le problème est que les lois naturelles sont fondées sur la raison. La raison n'est pas innée. Elle se développe et s'acquiert par la capacité d'associer plusieurs sortes de jugements. Par conséquent, les lois naturelles sont formulées avec le temps. D'où l'impossibilité de s'y soumettre dès le début. Il y a une autre cause à cela. C'est que les prescriptions de la raison, même lorsqu'elles sont formulées, l'homme n'est pas tenu de s'y soumettre parce qu'elles n'obligent pas.

⁴ Ibid., chap. XIV, p. 129.

4. Ce en quoi consiste la paix

La crainte de la mort conduit les hommes à parler de paix. La paix consiste dans l'institution de la société. Il n'est pas outré de dire que Montesquieu rejoint Hobbes quand il dit que "les marques d'une crainte réciproque les engagent bientôt à s'approcher⁵". C'est le même phénomène qui se produit chez Hobbes. C'est la crainte, cause d'instabilité dans l'état de nature, qui pousse les hommes à faire la paix. Hobbes va jusqu'à faire de la crainte le principe premier⁶ de la société.

C'est donc une chose tout avérée, dit-il, que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés, ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres.⁷

Ces propos révèlent également le caractère artificiel de la société. Comme nous le savons, les hommes sont plus portés à faire la guerre. La société est instituée dans le but de faire échec à l'état de guerre. On ne peut pas parler de société là où il n'y a pas de société civile. Il est préférable de parler d'une masse d'individus. La véritable société est la société civile. Hobbes rejette ainsi la position d'Aristote selon laquelle l'homme est un animal politique. La condition naturelle des hommes débouche sur une guerre sans merci. Seule la crainte peut les conduire à envisager une vie collective politisée. Montesquieu est d'avis que les hommes, sans la crainte

⁵ Montesquieu, Esprit Des Lois, 1, II, p. 236.

⁶ De cive, préface, pp. 64-66.

⁷ Ibid., préface, chap. I, 1, p. 77.

réci-proque "y seraient portés par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son espèce⁸". Pour Hobbes il n'en est pas question. L'homme n'a pas de disposition naturelle à la société. C'est pour cela que la crainte de la mort l'y conduit. La raison est au service de la crainte, ou plus précisément, de la tendance à se maintenir dans l'être. Le calcul rationnel répond aux exigences de la vie. L'inclination à la vie conduit les hommes à instituer une vie collective contraire à leur condition naturelle.

5. Le naturel artificialisé

La société politique, puisqu'elle a pour finalité la paix parmi les hommes, conduit à une relation structurée entre les hommes. Ce système de rapport entre les hommes est à la fois naturel et artificiel. Tout se joue sur la notion du droit de nature forgée par Hobbes. L'essence du système est déjà présente dans l'idée du droit naturel. Nous avons vu que le droit est une caractéristique de l'homme. La notion du droit comporte une vision hiérarchique du monde: moi et les autres. Ceux-ci existent en vue du moi. Le moi peut tout faire à la condition que telle soit sa volonté. Car les choses et les autres hommes sont à son service. La structure de la société politique est le reflet de la tendance du droit naturel, c'est-à-dire l'inégalité parmi les hommes. En d'autres termes, la politique est l'effectivité du droit.

La notion du droit est d'une grande importance dans l'institution de la société politique. Il est vrai que, en ce qui concerne le droit, Hobbes affirme en ces termes:

⁸ Montesquieu, Esprit Des Lois, 1, II, p. 236.

... il n'a pas été expédient, pour le bien des hommes, qu'ils eussent en commun ce droit sur toutes choses. Car il leur fut inutile.⁹

Cela ne signifie pas que Hobbes va écarter l'idée de droit naturel dans l'institution de la politique. Ce que Hobbes rejette, c'est l'universalité du droit. En d'autres mots, Hobbes rejette l'idée d'égalité parmi les hommes. Pour lui, le droit universel sur toutes choses équivaut à ne rien avoir du tout. Le droit de nature est un droit sans effet. Hobbes se propose de substituer à l'égalité, c'est-à-dire à l'universalité du droit, l'inégalité. Car c'est, pour lui, la seule façon de rendre le droit effectif.

Le droit de nature est, en soi, le vouloir être unique. Nous entendons par cette inclination à vouloir être unique: soi, encore soi et toujours soi. C'est un individualisme radical. Il y a plus. Dans le vouloir être unique, il y a la dialectique: dominant/dominé. Le soi est le centre de toutes choses. Enfin, en dehors de soi, il n'y a que des choses au service de soi. Le soi est unique. Il n'a pas de pareil. C'est pour cela que nous soutenons que le droit de nature, tel que conçu par Hobbes, est en soi une hiérarchisation du monde. La structure du droit sera celle de la société civile: dominant/dominé. C'est ce qui nous conduit à dire, sans risque de nous tromper, que la société civile est la réalisation du désir d'unicité.

⁹ De cive, chap. I, art. XI, p. 98.

6. L'institution du pouvoir commun

Pour réaliser le vouloir être unique, donc la société, il faut faire échec aux droits des autres, c'est-à-dire les rendre inopérants. L'annulation des droits des autres passe par l'institution d'un pouvoir commun. Mais comment peut-on ériger un tel pouvoir? Hobbes affirme à ce sujet:

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, c'est de confier tout son pouvoir et toute sa force à un seul homme, ou à une seule assemblée.¹⁰

L'institution du pouvoir commun ne va pas sans le désarmement des uns au profit d'un autre ou de quelques autres. Ce que Hobbes cherche à réaliser, c'est l'espace nécessaire à l'effectivité du vouloir être unique. En effet, la multiplicité des hommes a pour conséquence la multiplicité de volontés. Celles-ci sont la plupart du temps conflictuelles. Dans une telle situation tout le monde est perdant. Cela représente une menace majeure au vouloir être unique. Le seul moyen de sauver l'être qu'on est, c'est l'amputation des autres. C'est ce qui explique la raison pour laquelle ceux-ci sont invités à ne pas user de leur pouvoir naturel, moyen de leur conservation. Ce n'est pas tout. Ils doivent confier à un autre son exercice. Il s'agit d'un renoncement à quelque chose d'une grande importance.

7. Le contrat

Le renoncement à une partie de soi va de pair avec l'effectivité du désir d'unicité. Car il faut éliminer les forces en présence, obstacles à celui-ci. L'amputation des

¹⁰ Léviathan, chap. XVII, p. 177.

droits des autres hommes fait obstacle à l'obstacle (le conflit) et crée du même coup l'espace nécessaire au vouloir être unique. Celui-ci doit nécessairement occuper toute la place. C'est en cela même que consiste le désir d'être unique. La seule façon d'arriver à la création de l'espace en question est le contrat. Les hommes doivent passer un contrat entre eux que Hobbes a conçu selon une formule par laquelle chacun dit :

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 tes actions de la même manière.¹¹

Le contrat renferme deux aspects importants: l'unanimité des individus et l'exclusion du tiers du contrat. En effet, tous les individus doivent passer et respecter la même convention. Si tel n'est pas le cas, il ne sera pas possible d'atteindre le but visé. Car s'il existe encore des libertés absolues, le risque de dissension persiste, et conséquemment c'est l'état de nature qui, avec toutes ses conséquences fâcheuses, demeurera. Il est donc nécessaire que le contrat soit unanime et irrévocable. Seul un tel pacte peut réaliser une telle renonciation générale des droits.

Le deuxième aspect du contrat est, comme nous l'avons souligné, l'exclusion du tiers. En effet, il y a trois pronoms qui attirent notre attention dans la formulation même du contrat. Ce sont le "je", le "tu" et le "lui". La convention ne se passe pas entre les trois, mais seulement entre deux d'entre eux. Il s'agit des deux premières personnes, le "je" et le "tu". Ils sont les

¹¹ Ibid., chap. XVII, p. 177.

seuls contractants. Par conséquent, les seuls à être privés de leur droit par le contrat. La troisième personne, du fait qu'elle ne contracte aucune alliance, est là en tant que bénéficiaire du renoncement, en ce sens qu'elle continue à jouir de sa liberté absolue. On est bien loin du contrat social de Rousseau qui exige "l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté¹²". La formule de Hobbes exige seulement que chaque individu aliène sa liberté au profit d'une tierce personne. Cela est conforme à la démarche de Hobbes. Celui-ci vise à restreindre le mouvement des autres hommes afin de permettre à un autre ou à un groupe d'hommes (car il arrive que les hommes s'allient entre eux pour accomplir quelque chose là où ils n'ont pas le choix) de se réaliser pleinement.

La formule de Hobbes ne s'écarte pas totalement de la réalité naturelle. Elle est à la fois naturelle et artificielle. En fait, l'intention du philosophe n'est pas de produire une réalité toute neuve. Il cherche plutôt à achever l'oeuvre de la nature. Le droit est de part en part naturel. Son universalité gêne son mouvement. Hobbes crée l'espace nécessaire à son exercice. C'est pour cela que le tiers ne fait pas partie du contrat. La tierce personne représente la nature dans toutes ses dimensions. Les contractants n'ont pas donné au tiers leur puissance parce qu'il l'avait déjà. La puissance du tiers est sa puissance à lui. Les autres, par le pacte, ont tout simplement convenu de ne pas user de la leur. Ce faisant, ils lui ont laissé toute la place, une place à laquelle il a naturellement droit. C'est en ce sens que le contrat

¹² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, chap. 1, p. 6.

accomplit le désir d'unicité, lequel désir est aussi naturel dans tous ses détours.

8. La structure juridique

L'exclusion du tiers du contrat permet à Hobbes d'arriver au but fixé, à savoir l'inégalité. Celle-ci n'est pas naturelle. Elle est produite par l'artifice du contrat. En effet, le contrat instaure une dichotomie parmi les hommes. Une multitude de gens renonce au droit sur toutes choses, voire celui de se gouverner soi-même au profit d'un tiers. On lui accorde le mandat d'agir à sa place. D'un côté, il y a un homme ou une assemblée qui jouit d'une liberté absolue en raison de son exclusion du contrat, de l'autre une multitude d'hommes dépourvue de pouvoir à cause du renoncement. Le contrat instaure une nouvelle réalité. On est loin de l'état de nature où tous les hommes jouissaient d'une égalité absolue. La tierce personne représente la puissance commune. Elle seule jouit d'une liberté absolue. C'est en cette nouvelle réalité que consiste la structure juridique. La réalisation de l'inégalité, telle qu'elle est affichée par le droit, représente l'aspect artificiel de la politique. Il y a une relation de synonymie entre artificialité, structure juridique et effectivité du désir d'unicité.

9. L'artificiel retrouve le naturel

Le désir d'unicité est possessif et il ramène tout à lui. Nous avons vu que le contrat a amputé une partie de ce qui est naturel chez les contractants. Mais la partie retranchée est récupérée plus loin. C'est ici que nous

pouvons nous rendre compte de l'utilité de la théorie de la représentation élaborée par Hobbes. Les contractants ont confié leur droit à un tiers, une personne naturelle, afin qu'il puisse agir à leur place: "Cela revient à dire, affirme Hobbes à ce sujet, désigner un homme ou une assemblée, pour assumer leur responsabilité...¹³" Le transfert du droit fait de la personne naturelle le représentant. Les mandants sont, par voie de conséquence, les représentés. Ils sont logiquement soumis à l'autorité du représentant. Toute autorité comporte une obligation. Le représentant, de par son statut, est l'acteur. C'est lui qui agit. Il n'a ni les pieds ni les mains liés. Il jouit d'un droit de nature absolu. Quand il agit, il le fait en lieu et place des hommes qu'il représente. Les représentés sont liés par ses paroles et ses actions. C'est en cela que consiste l'obligation politique. Les représentés sont, par conséquent, l'auteur de tout ce que fait ou fait faire l'acteur.

Il y a là une unité entre la personne fictive (le représentant) et les mandants. La première agit pour ces derniers. Ceux-ci endossent les paroles et les actions du mandataire. Il y a une identification des mandants avec le mandataire, et vice versa. Toutes les volontés se réduisent en une seule volonté, car la volonté de tous et de chacun dépend de celle du représentant. Hobbes définit cette unité en ces termes:

Cela va plus loin que le consensus, ou concorde:
il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule
et même personne.¹⁴

¹³ Léviathan, chap. XVII, p. 177.

¹⁴ Ibid., chap. XVII, p. 177.

Le représentant personnifie tous les contractants. En termes clairs et précis, Hobbes veut dire que ces derniers n'existent qu'en la personne du mandataire. C'est la possession des autres par la tierce personne, laquelle possession est, en dernière analyse, une assimilation.

C'est par le biais de cette assimilation, qui est aux yeux de Hobbes une unité profonde, réelle, que les mandants retrouvent leur personne naturelle. En étant possédés par la tierce personne ils participent de cette façon à sa personne naturelle. Ainsi ils sont à la fois naturels et artificiels. Enfin, Hobbes a réussi à instituer un pouvoir de droit, lequel est un pouvoir de domination réelle, sans trop abîmer le naturel.

La structure juridique, par l'unité qu'elle implique, fait échec aux éléments générateurs de guerre. Personne ne peut se gouverner soi-même, car personne ne jouit plus du droit de nature. Personne ne peut user de son pouvoir comme il l'entend pour sa survie. Seule la personne artificielle jouit de ce pouvoir. Droit et pouvoir sont la jouissance du bénéficiaire du transfert. La personne fictive occupe toute la place. Elle assume la personnalité de tous. Finie donc la contradiction des volontés. Il n'existe plus de libertés absolues. Tous les hommes en présence sont unis dans la personne du tiers. L'unité ou l'effectivité du désir d'être unique met fin à la situation conflictuelle et instaure un pouvoir commun.

10. La République

Le renoncement a pour conséquence l'unité réelle des contractants dans la personne du tiers. Cette conséquence en entraîne une autre. C'est la naissance de la République. Sur cette question, Hobbes prend ses distances par rapport à Bodin. Pour ce dernier :

... la République est un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine.¹⁵

Cependant pour Hobbes, l'un des principes de la République, c'est un pacte. Les contractants n'ont rien en commun, si ce n'est le droit de nature, lequel droit est considéré comme sans effet parce qu'il ne débouche pas sur la propriété. Il y a plus. Le contrat qui conduit à l'institution de la République n'est pas une affaire de chef de ménage, mais une affaire d'hommes égaux. C'est l'égalité même des hommes qui leur a permis de contracter.

La République, selon Hobbes, est une conséquence d'une conséquence. Cela est propre à la logique du philosophe. Il pose un postulat, il en tire une conséquence. Et de celle-ci, il en tire une autre. Hobbes, dans son raisonnement, va de conséquence en conséquence. En effet, les contractants renoncent à leur droit sur toutes choses, voire celui de se gouverner eux-mêmes au profit d'un tiers. Celui-ci jouit donc d'un droit sans rival. Par le renoncement, il rassemble en lui tous les mandants. Il est l'acteur et les mandants sont l'auteur de ses paroles et de ses actions. Sa volonté est aussi leur volonté. Le transfert du droit crée une véritable unité entre le mandataire et les mandants. C'est cette unité réelle que

¹⁵ Jean Bodin, Les Six Livres de la République, 1, 8, p. 85.

Hobbes appelle la République. A ce sujet, il dit "cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une République, en latin civitas¹⁶", c'est-à-dire société civile. Ainsi la notion de République n'est pas naturelle. La société civile est autonome parce qu'elle n'est pas une conformité aux éléments constitutifs de la nature. Elle est un ordre différent. La réalisation de la République se fait au détriment de la nature. Nous entendons par là le transfert du droit. Naturellement, les mandants ont le droit de se gouverner eux-mêmes et le droit de régir toutes choses. Ce qui veut dire qu'ils ne sont pas faits pour être dominés, mais pour dominer.

La société civile est une institution artificielle. Car le droit, propriété de tous, qui est à son origine est le droit d'un seul homme ou celui d'une assemblée. Les autres hommes ont perdu le droit de nature dont ils étaient possesseurs. C'est la tierce personne, et elle seule, qui conserve son droit de nature. Elle est la seule à pouvoir l'exercer. La structure juridique est le droit de nature du tiers. Il va de soi que la politique est la réalisation du désir d'unicité, la domination de l'un sur les autres.

La subordination des uns à un autre n'est pas naturelle. Elle est un accroc à l'ordre naturel. L'Etat n'est pas la somme des volontés individuelles, mais la réduction des autres volontés à la volonté d'un autre. Cela veut dire que les autres volontés n'ont plus le droit d'être. Les hommes n'ont qu'à faire leur la volonté d'un autre que soi, c'est-à-dire le tiers. L'Etat est une tendance naturelle en ce sens que c'est la vision de l'homme dans l'état de nature. Chacun pense qu'il est au-dessus des

¹⁶ Léviathan, chap. XVII, p. 177.

autres. Par conséquent, ceux-ci lui sont subordonnés. Le désir de domination est là, mais il n'existe pas dans la réalité. La société civile est la réalisation de ce désir. C'est en ce sens que l'Etat porte en lui une tendance naturelle, mais accomplie. Par tendance naturelle accomplie, nous entendons une tendance devenue réalité.

Dans ce sens nous pouvons dire que la personne civile (la République) demeure naturelle. Il y a en elle un autre élément qui est en accord avec les choses extérieures. Il s'agit de l'effet qu'un corps produit sur un autre. Nous avons vu plus haut que tout corps est mu et meut les autres. En effet, dans la société civile, c'est le même phénomène qui se produit. Les hommes agissent, naturellement, par volonté. Dans la République, cela ne se passe plus de cette façon. La volonté de la personne civile, le bénéficiaire, éclipse les autres volontés. Celles-ci ne sont plus le principe de l'action, donc du mouvement. Les représentés reçoivent leur mouvement de la volonté de l'Etat. L'Etat est mu et meut les autres. Ainsi l'ordre artificiel, la société civile, n'est pas tout à fait nouveau. Au contraire, il est constitué de beaucoup d'éléments naturels. La République est artificielle seulement dans la réalisation du naturel, c'est-à-dire la fonctionnalité du droit de nature, lequel droit est nécessaire et indispensable à la liberté.

11. Un pouvoir populaire

La réalisation du naturel dans l'esprit de Hobbes, au lieu d'écarter le naturel, permet à celui-ci de s'exprimer, de s'exercer même, dans toutes ses dimensions. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de croire que le pouvoir du

Léviathan est le pouvoir du tiers. Apparemment, la personne fictive est le seul détenteur du pouvoir. Car pour Hobbes, l'Etat c'est la personne civile, celle en faveur de qui a lieu le renoncement. Cependant si nous descendons dans la profondeur de la pensée du philosophe nous nous rendons vite compte que le pouvoir n'est pas le pouvoir d'un individu. En effet, les hommes dans la Cité ne forment plus un agrégat, mais une unité. Il n'y a qu'un individu dans la société civile. Il est composé de tous les mandants et du mandataire. Cette union est le fondement même de la République. La société civile est un tout, une unité. Les sujets sont considérés dans leur union avec le mandataire. Par conséquent, le pouvoir de ce dernier est aussi le pouvoir de tous. L'Etat est une personne représentative de tous les individus. Le pouvoir du Léviathan n'est pas individualisé. C'est un pouvoir populaire. Hobbes ne pense pas les individus séparément, mais en un tout. Cela est conforme au désir d'unité: réduire les autres à soi. Rien, ni personne n'échappent à sa domination. On réduit les autres en sa personne. Tous les sujets retrouvent leur pouvoir naturel en participant en la personne du mandataire.

12. La finalité du pouvoir

La philosophie du pouvoir politique n'est pas une fin en soi. Elle est subordonnée à quelque chose de plus grand. Il s'agit de la préservation de la vie. Cela veut dire que Hobbes ne s'intéresse pas seulement à la nature du pouvoir politique, mais aussi à la finalité du pouvoir. Le pouvoir vise autre chose que lui-même. Cela est aussi

vrai pour le pouvoir naturel que pour le pouvoir de droit. Le pouvoir est un moyen de réaliser sa conservation.

Il s'ensuit que le tiers au profit duquel se fait le renoncement à tous les droits se sert du pouvoir dont il est dépositaire pour sa préservation. C'est à cela qu'il tend. Par son pouvoir il fait échec aux obstacles générateurs de guerre. Désormais, sa liberté est possible. Donc sa survie.

Il était sûr et certain que la tierce personne se servirait de son pouvoir pour la réalisation de sa préservation. Mais le pouvoir dont elle jouit n'est pas uniquement un moyen d'accomplir son désir de rester en vie. Le pouvoir de l'Etat vise également l'intérêt des sujets.

La cause finale, le but, le dessein, dit Hobbes, que poursuivent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui, lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen.¹⁷

Evidemment, cette proposition n'exprime pas l'attente du tiers parce qu'il ne s'est imposé aucune restriction. Il ne fait aucun doute que l'institution de la société civile lui permet d'accomplir son désir de demeurer dans l'être. Mais, il s'agit ici de ce à quoi s'attendent les contractants. Le pouvoir de droit représente pour le pouvoir naturel un moyen. Il est l'instrument par lequel les citoyens satisfont leur penchant à demeurer dans l'être.

Les hommes n'agissent que pour renforcer le désir de persévérer dans l'être. Ce désir ne s'accomplit que dans

¹⁷ Ibid., chap. XVII, p. 173.

la sécurité. C'est pourquoi l'état de nature n'est pas un contexte convenable aux hommes. C'est ce qui justifie l'institution d'un ordre artificiel. De l'état de nature à la naissance de la République l'intérêt est le mobile de l'action des hommes. C'est leur intérêt que visent les hommes en renonçant à leur droit. Là-dessus Hobbes est on ne peut plus clair:

Le motif et la fin qui donnent lieu au fait de renoncer à un droit et de le transmettre n'est rien d'autre que la sécurité de la personne du bailleur, tant pour ce qui regarde sa vie pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter.¹⁸

Ainsi le pouvoir vise autre chose que lui-même. Il ne vise pas seulement la conservation du tiers, mais aussi celle de tous les mandants. Puisque la personne civile implique tous les hommes en présence nous pouvons dire que le pouvoir politique a pour fin la sécurité et la préservation de la vie de tous.

Il appert de cela que le Léviathan n'est pas un pouvoir tyrannique. Il a, à sa base, une convention et non la force. Il est vrai qu'il ne peut pas se passer de celle-ci. Mais elle n'est pas son principe. Ce n'est pas la force qui fait droit. C'est plutôt le renoncement. Le pouvoir n'est pas le pouvoir d'un seul. C'est le pouvoir de tous. C'est pour cela qu'il est le moyen par lequel le souverain et les sujets accomplissent leur désir de conservation et leur sécurité.

Nous venons d'analyser la façon dont Hobbes a résolu l'opposition que les hommes rencontraient dans l'exercice

¹⁸ Ibid., chap. XIV, p. 132.

de leur droit de nature. L'ordre institué n'est pas un décalque des choses constitutives de la nature. L'ordre qui remplace l'ordre naturel est un ordre artificiel. Mais il n'est pas artificiel de part en part. On y retrouve certains éléments naturels. L'artificialité de l'ordre consiste dans la diminution du naturel. Hobbes greffe une multitude d'hommes sur un seul homme, ou sur une seule assemblée d'hommes. Par la greffe on passe d'une multitude de personnes naturelles à une personne artificielle. C'est le passage de la multiplicité à l'unité.

L'unité engendre la société civile. La force de celle-ci est le pouvoir commun. Le pouvoir politique n'a pas pour seule fin le commandement, c'est-à-dire la régularisation des comportements des sujets. Le pouvoir est subordonné à la sécurité et à la préservation de tous.

CHAPITRE IV

LA SOUVERAINETE ABSOLUE DANS LA PENSEE DE HOBBS

Avant d'étudier la liberté des sujets chez Hobbes, thème central de notre analyse, nous allons traiter d'un autre point qui nous apparaît d'une importance majeure dans son rapport avec l'idée de liberté. Il s'agit de la souveraineté. Le concept de souveraineté est un concept clef dans la démarche de Hobbes. Car la souveraineté caractérise le pouvoir commun, voie qui mène à la liberté civile de l'homme. C'est pour cela qu'elle mérite une étude toute particulière.

En parlant de la souveraineté, telle qu'élaborée par Hobbes, Simone Goyard-Fabre dit: "C'est donc une théorie de la souveraineté que propose Hobbes.¹" Et pourtant, la notion de souveraineté n'est pas nouvelle. Ce terme figure dans les Discours² de Machiavel. Jean Bodin se présente comme le premier théoricien de la puissance souveraine. Il ne fait aucun doute que Hobbes s'inspire de Machiavel et de Bodin. Il serait donc insuffisant de parler de la théorie de la souveraineté proposée par Hobbes sans mentionner son lien avec les théories de Machiavel et de

¹ Simone Goyard-Fabre, Le Droit et la Loi dans la philosophie de Thomas Hobbes, p. 126.

² Machiavel, Discours, p. 40.

Bodin. Car une partie importante de la théorie hobbiennne est déjà présente dans les pensées de ces derniers. Nous pouvons affirmer d'emblée que Hobbes, à ce chapitre, se situe dans la continuité de Machiavel et de Bodin.

1. L'originalité du concept de souveraineté

La souveraineté de l'Etat est un sujet d'une extrême importance parce qu'elle est le principe de la paix et de la sécurité recherchées par les hommes. Cependant la finalité du pouvoir ne consiste en rien l'originalité de la théorie de la souveraineté de Hobbes. Car déjà on trouve dans Machiavel l'idée de faire échec aux désirs insatiables qui caractérisent l'être humain. Car d'après Machiavel, l'être humain n'est jamais satisfait dans ses désirs. Il est vrai que Machiavel n'a pas une conception élogieuse des hommes. Il en parle comme des êtres infidèles, méchants, remplis d'orgueil. Quoiqu'ils aient un penchant pour la méchanceté et l'avarice ils agiront de façon différente à condition d'en être contraints. Seul le Prince peut, par la peur des représailles, les forcer à faire le bien³. Le pouvoir du Prince vise le bien, la paix, la sécurité du peuple. En ce qui concerne la fin du pouvoir, la pensée de Hobbes rencontre celle de l'auteur du Prince. Ce n'est donc pas dans la finalité du pouvoir que réside l'originalité de la théorie de la souveraineté hobbiennne.

Hobbes lie l'idée de souveraineté à la République. Cela n'est certes pas une innovation parce que Bodin associe, lui aussi, la souveraineté à la République. "La

³ Ibid., chap. III, p. 43.

souveraineté, dit-il, est la puissance absolue et perpétuelle d'une République.⁴" L'association de la souveraineté à la République, en ce qui concerne Hobbes, résulte du fait que la personne artificielle est la République et que la souveraineté est le principe vivifiant du corps politique. Il va sans dire que la souveraineté est un élément nécessaire et indispensable à l'organisme social. Elle est l'essence de la République.

L'indissociabilité de la puissance souveraine avec l'idée de République est propre à la pensée de Bodin comme à celle de Hobbes. Là où les deux pensées s'éloignent l'une de l'autre, c'est au sujet du principe de la souveraineté. Pour Bodin, l'autorité souveraine du prince est au-dessus de toute instance. Si tel n'était pas le cas, le prince serait sujet. Le prince n'a de comptes à rendre à personne. Le pouvoir du prince ne peut lui être donné ni repris par quiconque. Le seul être qui est au-dessus du prince est Dieu. C'est lui qui est à l'origine du pouvoir du prince.

La délégation du pouvoir ainsi conçue ne trouve pas d'écho chez Hobbes. Il préfère la raison mécaniste à la raison métaphysique du pouvoir. Hobbes n'est pas le premier à prendre ses distances par rapport à l'explication métaphysique. Machiavel l'a fait avant lui. Pour l'auteur du Prince l'autorité souveraine tire son origine et sa source des hommes. Ce sont eux qui ont décidé d'instituer la société civile. Ils ont choisi un homme et l'ont placé à leur tête afin de réaliser la sécurité. A ce sujet Machiavel dit:

⁴ J. Bodin, Les Six Livres de la République, 1, 8, p. 85.

On choisit le plus fort, le plus courageux, les autres le mirent à leur tête et promirent de lui obéir.⁵

Le prince n'a aucune redevance envers Dieu parce qu'il ne tient pas son pouvoir de lui. Le pouvoir, c'est le pouvoir du prince. Le pouvoir du prince est une institution arbitraire.

Si la pensée de Hobbes et celle de Machiavel font bon ménage en ce qui concerne le rejet de la raison métaphysique du pouvoir, les deux pensées divergent sur la façon dont le pouvoir est institué. Et c'est en cela même que consiste l'originalité de la théorie de la souveraineté de Hobbes. La cause de la divergence réside dans le fait que ce dernier procède à l'inverse de Machiavel, c'est-à-dire qu'il procède par raisonnement logique. On ne trouve pas chez Machiavel un discours détaillé sur l'institution du pouvoir. Ce qu'il en dit est très bref. Bodin, lui, va un peu plus loin dans l'événementialité du pouvoir dans la République. Il est vrai qu'il rejoint Machiavel sur un point, celui de la naissance de la République. Car les deux s'accordent pour dire que la cause originaire de celle-ci est la force. Pour le Florentin, la force préside à la naissance de la République en ce sens que le plus fort a été choisi pour la réaliser. Il en est de même pour Bodin. C'est au chef de famille, le capitaine de combat, nommé par une alliance faite entre certaines familles, à qui revient, après la victoire, le droit de commander. Le pouvoir que détient le chef vainqueur il le détenait avant même sa victoire parce qu'il était chef de famille. Le pouvoir paternel est un pouvoir naturel. Le père "est, dit Bodin, la vraie image du grand Dieu souverain, père

⁵ Discours, Livre 1^{er}, chap. II, p. 39.

universel de toutes choses⁶". C'est de là que résulte sa puissance naturelle.

Le souverain de la République n'est pas souverain parce qu'il est chef de famille, mais chef vainqueur du combat. Le capitaine vainqueur assujettit⁷ tous les pères de famille. Ceux-ci ont donc perdu leur liberté naturelle. L'assujettissement des chefs de ménage fait du chef vainqueur la puissance souveraine. Toutes les familles sont soumises à une seule et même autorité. Bodin applique le pouvoir du chef de la famille à la puissance souveraine de la République. Ce pouvoir conserve son caractère naturel. C'est ce qui explique l'origine divine du pouvoir dans la République.

Il y a chez Bodin un effort pour donner une explication logique du pouvoir. Celui-ci est à la fois un pouvoir de force et un pouvoir divin. Cela fait de la puissance souveraine une puissance à la fois naturelle et artificielle. Le droit n'est pas purement naturel ni purement artificiel. Il n'en demeure pas moins que la force même du pouvoir réside dans sa substance naturelle. C'est cet aspect de la souveraineté que Hobbes rejette. Ainsi, la façon dont la souveraineté est instituée tant chez Machiavel que chez Bodin est mise à l'écart par l'auteur du Léviathan.

La puissance souveraine ne dérive ni de la force ni de la puissance divine. La souveraineté, selon Hobbes, est le fruit de l'établissement de la société civile. En

⁶ Bodin, La République, I, chap. IV, p. 29.

⁷ Ibid., chap. IV, p. 29.

d'autres mots, c'est par le renoncement des droits au profit du tiers qu'est instituée la souveraineté dans la République. Tous les contractants sont devenus un dans la personne du mandataire. Le mécanisme du transfert engendre une personne artificielle. Celle-ci, comme toute personne, est caractérisée par la volonté. Tous les mandants participent à la même volonté, celle du tiers. Celui-ci n'a plus de force qui s'oppose à lui. Il occupe toute la place. Il n'a plus de volonté rivale. Sa volonté est celle de tous. Il n'y a qu'un droit absolu. C'est le sien propre. Ce droit est aussi le droit de tous. C'est en cela que consiste la puissance souveraine. Elle est l'effet du mécanisme de désistement, de l'unité qui en résulte et de la conservation du droit du représentant. Ni la force, ni la puissance naturelle déléguée par Dieu n'est la cause de la souveraineté. La source de la souveraineté est dans l'inégalité (la réalisation du désir d'unicité) des forces en présence. L'origine de la puissance souveraine est l'originalité de la souveraineté dans la pensée de Hobbes.

2. Le pouvoir absolu

La souveraineté a ses attributs propres. Ceux-ci sont les mêmes tant chez Bodin que chez Hobbes. Cela constitue la preuve tangible de l'influence de Bodin sur Hobbes. C'est la raison pour laquelle nous soutenons que, en ce qui concerne la souveraineté, exception faite de la source de celle-ci, Hobbes est la continuité de Bodin. L'un des attributs de la souveraineté est le pouvoir absolu. Ce n'est pas la première fois que la souveraineté du prince est caractérisée par le pouvoir absolu. Machiavel l'a déjà mis en évidence. En effet il a constaté que le prince

jouissait d'un pouvoir absolu. C'est la réussite même du pouvoir du prince qui fait appel au pouvoir absolu. Celui-ci est une nécessité dans la prise et dans la conservation du pouvoir.

Ce qui frappe en lisant Machiavel, c'est l'étendue de la puissance souveraine. Celle-ci est ce sans quoi il n'y a pas de République. Le prince qui doit être le seul fondateur de la République doit concentrer en lui toute la puissance souveraine. Machiavel est catégorique là-dessus. Le prince doit posséder une "autorité exclusive"⁸. Il doit être l'homme le plus puissant de la communauté. La toute-puissance est tellement importante dans l'instauration de la vie politique que Machiavel n'hésite pas à dire que le prince "doit employer toute son industrie pour attirer à soi tout le pouvoir"⁹. Cela exprime catégoriquement un déséquilibre entre les hommes en présence. D'un côté, il y a un homme pourvu de tout pouvoir, et c'est le prince, et de l'autre, il y a les autres hommes dépourvus de tout pouvoir. En fait de puissance, le prince est sans égal. Il n'a pas de rival. En jouissant d'une telle autorité, le prince est le maître incontesté de la République.

Le pouvoir du prince n'est pas soumis à la morale. Il implique sa propre morale. Ainsi il peut exercer la violence¹⁰, cultiver l'hypocrisie sans aucun remords. Aucune règle extérieure ne peut influencer son pouvoir.

⁸ Machiavel, Discours, Livre 1^{er}, chap. IX, p. 59.

⁹ Ibid., livre 1^{er}, chap. IX, p. 58.

¹⁰ Le Prince, chap. VIII, p. 47.

Il est au-dessus de tout. Le pouvoir a pour seul phare la réussite. Le pouvoir du prince est autonome.

De l'exclusivité et de l'autonomie du pouvoir du prince résulte son caractère absolu. Dans la République, il n'y a qu'un pouvoir, celui du prince. La puissance du prince est comparable à la liberté absolue dont parle Hobbes. Rien ne doit entraver l'action du prince. Il n'a pas de limite. Il a la force de détruire tout ce qui lui résiste. Tout lui est permis à la condition que cela soit utile à la réussite du pouvoir.

L'idée de pouvoir absolu du prince sera reprise par Jean Bodin dans la théorisation de la souveraineté. "La souveraineté, dit-il, est la puissance absolue de la République."¹¹ Elle est puissance absolue parce que la volonté du prince est la seule qui compte. Elle ne peut être arrêtée par les sujets. Car ceux-ci en dépendent. C'est la première raison de l'absoluité de la puissance souveraine. La deuxième a rapport avec la condition naturelle du souverain. En effet, le souverain jouit d'un pouvoir naturel en tant que chef de famille. Ce pouvoir est absolu. En devenant souverain il conserve ce pouvoir. C'est sur ce point que Bodin diffère de Machiavel. Le prince de Machiavel n'est pas détenteur d'un pouvoir à la fois naturel et artificiel. Son pouvoir a pour origine l'institution de la République. Il est absolu par le fait qu'il est le seul détenteur du pouvoir et que tout lui est subordonné. Le souverain de Bodin jouit d'une puissance absolue parce qu'il est à l'image de Dieu. C'est en tant

¹¹ Bodin, Les Six Livres de la République, 1, 8, p. 85.

que tel que son pouvoir n'a pas de limite, donc qu'il est absolu.

La notion de pouvoir absolu, poussée à sa limite extrême, est propre à l'idée de souveraineté proposée par Hobbes. Comme il fallait s'y attendre elle n'est pas conçue de la même façon que celle de Bodin parce que Hobbes rejette l'explication métaphysique. Hobbes ne va pas chercher en Dieu un appui à l'absoluité du pouvoir. La souveraineté, du fait qu'elle est "l'âme de la République¹²", est d'origine laïque. Par conséquent, le pouvoir absolu, qui est une des caractéristiques de la souveraineté, est dans son principe profane, lui aussi. Le pouvoir absolu dérive de deux facteurs. Le premier est un facteur naturel. En effet, le souverain, avant d'être le représentant de tous, possédait déjà un pouvoir absolu. C'est un droit de nature. Le fait qu'il soit exclu du contrat, ne lui ôte point ce droit. Donc il est et demeure pouvoir absolu. Le tiers dans la logique de Hobbes est et reste un individu dans toute sa pureté. En d'autres mots, il n'a pas cessé d'être une liberté absolue. Le second facteur est le renoncement de chacun à user de ses droits au profit d'une tierce personne. Celle-ci rassemble en elle tous les individus. Cela veut dire que tous les contractants deviennent un dans sa personne. Il n'y a qu'une volonté, c'est celle de la personne publique. En sa qualité de délégué, il concentre tous les autres pouvoirs absolus en lui. C'est ce qui explique le caractère absolu du pouvoir du souverain.

Si Hobbes s'écarte de l'explication métaphysique, ce n'est certainement pas pour le plaisir de le faire. Le

¹² Léviathan, chap. XXI, p. 234.

principe profane du pouvoir absolu tire son origine de l'explication mécaniste de l'univers. Pour le dire en d'autres mots, la puissance absolue est une conséquence logique de l'acte d'institution de la République. Le souverain c'est la République. Il est le peuple même. Hobbes le dit clairement: "le roi est ce que je nomme le peuple¹³". Tous les individus n'existent que dans le souverain. Il dispose de toutes leurs forces. Voilà ce qui fait de lui une puissance absolue. Hobbes le déclare expressément: "Cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme absolue.¹⁴"

3. L'indivisibilité du pouvoir

La souveraineté n'est pas seulement absolue, elle est aussi une et indivisible. Hobbes n'est pas l'inventeur de cet attribut. De même qu'il a épousé la notion de pouvoir absolu du prince, il s'est aussi rallié à l'idée d'indivisibilité du pouvoir. Dans les règles du pouvoir énoncées par Machiavel, le pouvoir ne peut être ni divisé, ni partagé. Le prince est le seul détenteur du pouvoir¹⁵. Il le concentre en sa personne. Le pouvoir, c'est son pouvoir. Nous dirons que le prince est le pouvoir même. S'il partage son pouvoir avec un autre puissant¹⁶ il aura des difficultés à se maintenir dans son pouvoir. Il courrait à sa propre ruine. Le pouvoir ne doit pas être

¹³ Le Citoyen, chap. XII, art. 8, p. 223.

¹⁴ Ibid., chap. VI, art. XIII, p. 155.

¹⁵ Machiavel, Le Prince, chap. III, p. 12, chap. XXII, p. 122.

¹⁶ Ibid., chap. IV, p. 20.

partagé, même avec ses ministres. L'unité est nécessaire et indispensable au pouvoir du prince.

Bodin, dans sa théorie, a récupéré l'idée de non-partage du pouvoir du prince. Cet attribut de la souveraineté résulte du fait que l'autorité politique est l'autorité de l'un. Il est donc impossible de concevoir une unité divisée tout en continuant d'être ce qu'elle est. La souveraineté ne peut être, par essence, ni divisée, ni partagée.

La puissance royale, dit Bodin, ne peut être en deux, et la monarchie étant unie en foi, ne souffre jamais de compagnon.¹⁷

C'est la cohérence de la pensée qui est à l'origine de l'indivisibilité de la puissance souveraine.

Hobbes demeure fidèle à cette caractéristique de la souveraineté absolue. Dans la logique de Hobbes, le pouvoir absolu existe avant l'institution du Commonwealth. C'est la liberté dont dispose chacun d'agir ou de ne pas agir selon sa volonté. Ce pouvoir est par nature individuel, donc un. Il est devenu populaire par le renoncement. La personne publique est par définition la somme des pouvoirs absolus. En tant que personne, elle est essentiellement une et unique. Elle est une volonté. Son unité et son unicité font d'elle le seul détenteur du pouvoir. L'indivisibilité et l'unicité de l'individu, puis de la personne publique, entraînent l'indivisibilité et l'unité du pouvoir souverain. C'est pour cela que Hobbes affirme, sans ambages, que "la souveraineté est indivisible¹⁸". Il

¹⁷ Les Six Livres de la République, Livre II, chap. I, p. 258.

¹⁸ Eléments of Law, II^e partie, chap. I, art. 16.

ne peut pas être question de diviser ou de partager la souveraineté. Parler de la séparation du pouvoir, c'est parler de la séparation de la personne publique. On ne peut pas diviser une personne. Elle est une par nature. Le pouvoir populaire est, par conséquent, de nature une et indivisible.

Nous pouvons nous demander si Hobbes ne cherchait pas, à l'instar de Machiavel, qui avait en vue l'unité de l'Italie, et de Bodin qui voulait instituer une nouvelle forme d'autorité dans la société française afin de solutionner les problèmes auxquels elle faisait face, à raffermir la royauté britannique. Il est évident que l'indivisibilité de l'autorité suprême repose sur la logique du discours. Mais, il y a plus. L'histoire soutient également la nécessité d'une telle théorie. En effet, la division du pouvoir en Angleterre a occasionné une rivalité entre les Lords et les Communes. Ces rivalités ont débouché sur des guerres civiles à l'époque de Hobbes. Il est acceptable que les Républiques se fassent la guerre. Cependant, quand la guerre est interne, c'est la continuité de l'état de guerre. Une telle situation est inacceptable. Si Hobbes n'avait pas l'intention d'apporter une solution à la situation dans laquelle il vivait, il est un fait certain que celle-ci a influencé sa théorie.

Les rivalités qui déchirent la classe dirigeante anglaise prouvent que le partage de la souveraineté pose un problème de fonctionnalité. Car il y a plus d'une volonté dans la République. Déjà Bodin a signalé les conséquences d'un tel partage: "S'il y a deux Princes égaux en puissance, dit-il, l'un n'a pas le pouvoir de

commander à l'autre.¹⁹ L'exercice du pouvoir serait entravé. Car, non seulement aucun d'eux n'aura l'autorité sur l'autre, mais ce serait aussi la confusion au sein des membres de la société en matière de commandement. La division du pouvoir entraîne une situation conflictuelle parce que, pour y mettre fin, Bodin nous dit qu'"il faudra toujours en venir aux armes, jusqu'à ce que la souveraineté demeure à un Prince"²⁰.

L'unité du pouvoir est nécessaire et indispensable à la politique. L'union des membres est effective par l'unité de la puissance souveraine en ce sens que tous sont sous le pouvoir d'un seul. Cela signifie que de l'inégalité jaillit l'égalité. Les membres sont égaux dans leur condition de dominé. C'est dans leur soumission à l'autorité suprême que réside la paix.

En ce qui concerne Machiavel, le partage du pouvoir entraverait la réussite. Car le pouvoir, c'est le pouvoir de l'un. Le prince qui ne doit se fier qu'à lui-même et qui doit être fort secret verrait son action entravée si son pouvoir était divisé. C'est le concept de l'un en politique qui ne souffre pas de partage ni de division. Il en va de même pour le Léviathan. Si son pouvoir est divisé ou partagé il n'est plus efficace parce qu'il devient limité. Une souveraineté limitée perd son pouvoir de glaive. Elle ne peut plus inspirer la crainte, laquelle crainte est nécessaire à l'atteinte du but de la République. La souveraineté limitée serait menacée dans son essence même. La personne souveraine doit conserver tous

¹⁹ République, 2, 2, p. 270.

ses droits. En parlant des droits de la souveraineté, Hobbes affirme qu'"ils sont inaliénables et inséparables"²¹. Si tel n'était pas le cas, le souverain serait réduit à l'impuissance. La souveraineté est ou elle n'est pas. Elle existe si elle est un tout inséparable. Elle n'existe pas si elle peut être restreinte.

4. La souveraineté absolue et la loi

Il est clairement établi que la souveraineté absolue ne peut être ni limitée, ni divisée, ni partagée. L'unité et l'indivisibilité de la souveraineté absolue ne sont pas les seuls marques de l'autorité suprême. Elle est aussi pouvoir de donner et de casser la loi. C'est une conséquence de la naissance de la souveraineté absolue. En effet, le souverain est la personne publique. Elle agit au lieu, à la place de tous. Il est l'acteur et les autres sont l'auteur. Cela donne à entendre que les autres lui doivent obéissance. Or la loi se définit comme "le fait seulement de celui dont le commandement s'adresse à un homme préalablement obligé à lui obéir"²². Par conséquent, il n'appartient qu'au souverain de donner la loi. Personne d'autre ne peut le faire à sa place. C'est pour cela que Hobbes affirme que "le souverain est donc le seul législateur"²³. L'idée selon laquelle le souverain est la seule puissance qui puisse donner la loi n'est pas nouvelle. Déjà Machiavel parle du prince comme du seul législateur.

²¹ Léviathan, chap. XVIII, p. 187.

²² Ibid., chap. XXVI, p. 282.

²³ Ibid., chap. XXVI, p. 283.

Bodin a repris l'idée. En l'insérant dans sa logique il lui a donné une forme un peu plus parfaite.

Le prince, détenteur de l'autorité suprême, est le seul législateur dans la République, selon Bodin. Car la loi est l'organe par lequel la toute puissance exprime ses volontés. Bodin affirme clairement que faire la loi est propre à la puissance souveraine:

[C'est] le droit commandement de celui ou ceux qui ont toute puissance par dessus les autres sans exception de personne.²⁴

Cela va de soi. Il n'y a pas de commandement sans loi. Car la loi est l'acte même de commander. Seul le souverain commande dans la République. Alors donner la loi est un attribut essentiel de la souveraineté.

La puissance de donner la loi est attribuée au prince en raison de la logique interne de la notion de pouvoir telle que développée par Bodin. Il en va de même pour Hobbes. Le pouvoir de donner la loi est consécutif à la souveraineté absolue. Car seul le souverain a l'autorité de dicter aux citoyens leur conduite et de les contraindre à se soumettre à lui parce que, en tant que mandataire, sa personnalité oblige.

Le fait que le souverain est le seul législateur le place au-dessus des lois. C'est la position de Bodin. Et c'est aussi celle de Hobbes. La loi est faite pour les sujets, non pour le souverain. A ce sujet, voici ce que Hobbes dit:

²⁴ République, Livre I, chap. VIII, p. 131.

Le souverain d'une République (qu'il s'agisse d'une assemblée ou d'un individu) n'est pas assujetti aux lois civiles.²⁵

C'est la nature même de la souveraineté qui fait que le souverain ne peut pas tomber sous la puissance de la loi. La souveraineté absolue est illimitée. Si le souverain dépendait des lois il serait limité.

Ce n'est pas tout. Le souverain ne peut pas s'obliger lui-même. Son pouvoir de faire la loi lui confère ipso facto le pouvoir de la défaire, Hobbes est très clair sur ce sujet:

Aucune personne ne peut être obligée envers elle-même, car celui qui oblige peut aussi libérer de cette obligation, et celui qui n'est obligé qu'envers lui-même n'est donc pas obligé.²⁶

Tel est le cas du souverain. Il est celui qui oblige. Il peut donc libérer. D'ailleurs, il n'a pas passé de convention avec ses sujets. Il n'est pas obligé par le contrat. Il conserve son pouvoir absolu. Le pouvoir dont il est détenteur est un pouvoir sans condition.

Quelle est la nature de l'obligation dont il s'agit ici? Entre le souverain et les sujets la distance est considérable. Ces derniers dépendent de lui. Tandis que le souverain ne dépend que de lui-même, de sa volonté, les sujets demeurent liés à la loi, expression de la volonté du souverain, tant et aussi longtemps que celui-ci juge qu'il doit en être ainsi. En d'autres mots, la loi demeure loi tant qu'elle exprime la volonté du souverain. Il n'y a rien que les citoyens peuvent faire. Le souverain, aussi longtemps que sa volonté le désire, est nécessairement lié

²⁵ Léviathan, chap. XXVI, p. 283.

²⁶ Ibid., chap. XXVI, p. 283.

à la loi. Car la volonté de tout homme est une nécessité. Le souverain ne fait pas exception. Si tel n'était pas le cas, le souverain ne serait pas libre. La loi est action en ce sens qu'elle est l'accomplissement de la volonté. Car si la volonté du souverain qui tend à devenir loi n'atteignait pas son but, elle serait entravée. Et cela mettrait en échec la liberté du souverain. Il s'ensuit qu'il est et demeure obligé par sa volonté, donc par la loi. Ce qui distingue la situation du souverain de la situation des sujets, c'est que ceux-ci ne peuvent pas casser la loi. Ils sont obligés par la loi. Celle-ci n'est pas leur volonté directement, mais indirectement. C'est la volonté du souverain qu'ils font leur. Cela veut dire qu'ils n'en sont pas l'origine ni la source. Le souverain peut changer de volonté quand les circonstances l'obligent. Quand cela arrive il change de volonté. Tout changement de volonté entraîne un changement de loi. C'est ce qui explique le pouvoir de casser la loi que détient le souverain. C'est dans ce sens qu'il ne peut pas s'obliger lui-même. Il dépend de sa propre volonté. Cela ne veut pas dire qu'il n'est pas obligé par sa volonté. Certes la volonté oblige parce qu'elle implique une nécessité. Mais l'obligation diffère dépendamment de la situation sociale de l'individu. L'un peut casser, l'autre ne peut pas. Le souverain ne pourrait pas passer une loi qui lui interdirait de ne pas changer de volonté parce que cela serait contraire à la théorie de la volonté. Nous dirions, en somme, que le souverain n'est pas lié au même titre que les sujets.

5. L'obéissance des sujets

La doctrine de la souveraineté absolue prend tout son sens dans l'obéissance absolue des sujets. Machiavel lie la réussite du pouvoir avec l'obéissance. En effet, les individus ont placé le plus fort à leur tête avec promesse de lui obéir. Sans l'obéissance des hommes le pouvoir est inconcevable. Hobbes l'a très bien compris. C'est pour cela qu'il fait de l'obéissance absolue des sujets un droit de la souveraineté absolue. Le pouvoir absolu de l'Etat et l'obéissance absolue des citoyens sont indissociables. Si les sujets peuvent désobéir au souverain quand ils veulent il n'y a pas de renoncement. S'il n'y a pas de renoncement, il n'y a pas de personne publique non plus. La non-résistance est comprise dans le désistement. Hobbes l'a bien exprimée dans sa définition du caractère de la loi. La loi est le commandement de celui qui "s'adresse à un homme préalablement obligé à lui obéir²⁷". Les sujets sont obligés d'obéir au souverain. L'effectivité du pouvoir absolu est liée à l'obligation de se soumettre à la volonté du souverain, laquelle volonté se manifeste sous forme de loi. Tous les sujets doivent au souverain une obéissance simple. Sans quoi la souveraineté est vaine. Hobbes le déclare sans ambiguïté:

Ce droit absolu du souverain, dit-il, demande une obéissance des sujets telle qu'il est nécessaire au gouvernement de l'Etat, c'est-à-dire telle que ce ne soit pas en vain qu'on ait donné à celui qui commande la puissance souveraine.²⁸

L'obéissance absolue est une conséquence du pouvoir absolu. C'est en cela même que consiste l'obligation politique. L'autorité ne va pas sans soumission. En somme, dire que

²⁷ Ibid., chap. XXVI, p. 282.

²⁸ Le Citoyen, chap. VI, art. XIII, p. 156.

la souveraineté est absolue, c'est affirmer que l'obéissance des sujets au souverain est aussi absolue.

Donc le souverain a un pouvoir illimité sur les sujets. Mais Hobbes reconnaît que le citoyen n'est pas toujours tenu d'obéir au souverain. La résistance est permise dans le cas où le souverain demanderait au citoyen d'ôter la vie à son père ou à soi-même. Le droit à la vie est un droit inaliénable. Mais une telle désobéissance est stérile. Elle ne sert à rien puisqu'elle ne peut pas protéger la vie du citoyen en question. En effet, le souverain est toujours en droit de le faire mourir. Quelles que soient les excuses qu'il peut invoquer "on n'ôte pas au souverain le pouvoir de faire mourir ceux qui lui désobéissent²⁹". Car la souveraineté absolue est un droit de vie ou de mort. Bodin reconnaît lui aussi ce droit au prince³⁰. Le prince de Machiavel peut tuer pour la raison d'Etat. C'est la conception du pouvoir absolu qui ne souffre aucune limite. Le souverain peut tout faire à la condition que ce soit expédient.

L'obéissance est totale en société civile. Elle est la dernière marque, non la moindre, de la souveraineté. C'est elle qui est signe de l'institution réelle de la République.

La souveraineté a des droits. Tous ses droits sont inaliénables. La théorie de la souveraineté que Hobbes a élaborée est l'accomplissement le plus parfait du désir d'unicité. Tout homme veut être unique. Etre unique,

²⁹ Ibid., chap. VI, art. XIII, p. 156.

³⁰ La République, Livre III, chap. IV, p. 431.

c'est être tout-puissant. La théorie de la souveraineté réalise ce grand désir de l'humain. Il y a deux catégories d'être en présence, l'une est tout, l'autre n'est rien. La première a dépouillé la deuxième de tous ses droits. Car ceux-ci représentent un obstacle au désir de puissance de la première, lequel désir est subordonné au désir de persévérer dans l'être. Le souverain n'est pas dans toutes ses sinuosités une personne fictive. Il est une personne naturelle. C'est sa réalité naturelle qui, pour se réaliser, fait appel à la personne artificielle. Le désistement, au lieu d'engendrer une personne totalement artificielle, sert de tremplin à la personne naturelle. La personne juridique est la réalisation de celle-ci au détriment des autres. L'Etat est personne parce qu'il y a effacement des autres en présence du tiers. La personne naturelle est la substance de l'Etat. C'est ce qui rend compte de sa toute-puissance. La théorie de la souveraineté est la réalisation de la personne naturelle dans toute son expression.

CHAPITRE V

LA LIBERTE DES SUJETS

L'institution de la République fait tomber tous les éléments générateurs de guerre. Car le souverain qui en résulte est le seul qui a tous les droits. Tous les membres de la société politique dépendent de sa volonté. Puisqu'il en est ainsi l'obstacle à la liberté est levé. Cela nous conduit à parler de la liberté des sujets, c'est-à-dire de sa nature et de son principe. De son principe parce que, entre l'idée de souveraineté et l'idée de la liberté civile, il y a la loi. Le concept de loi est un concept clef dans la pensée politique de Hobbes. Nous allons tenter de dégager son contenu véritable et de mettre en lumière son rôle principal dans l'effectivité de la liberté. Tout de suite après, nous analyserons l'idée de liberté civile dans ce qu'elle a de plus essentiel.

1. L'interprétation hobbienne de la loi selon les Saintes Ecritures

La philosophie politique de Hobbes ne porte pas seulement l'empreinte de la pensée de Machiavel et de Bodin. Les Saintes Ecritures ont aussi joué un rôle important dans l'élaboration de la pensée de Hobbes. Hobbes est tellement imprégné de l'esprit du christianisme que nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander si

sa pensée n'est pas la mise en raisonnement logique du christianisme. Sa théorie de la loi en est un exemple.

Hobbes conceptualise la loi d'une façon bien particulière. Cette conceptualisation s'enracine dans son interprétation biblique du mot loi. En effet, l'auteur du *Léviathan* "attribue à Dieu une double royauté¹", l'une naturelle, l'autre prophétique. La première précède la seconde. Celle-ci est essentiellement politique. Dans les deux cas, les sujets ont affaire à des lois. Mais elles n'ont pas la même force dans les deux royaumes. Car les contextes sont différents.

2. Raison et loi naturelles

Les lois naturelles, selon Hobbes, sont des lois propres à l'homme naturel, c'est-à-dire à l'homme placé sous la royauté naturelle de Dieu. Elles sont des prescriptions rationnelles. Il y a identité entre raison et loi naturelle. La connaissance de la première implique celle de la dernière. Hobbes définit la raison comme la lumière naturelle. Le sens du terme raison est bien particulier. Hobbes précise sa pensée comme suit:

Par droite raison, en l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme beaucoup d'autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable du calcul rationnel, que chacun applique à ses propres actions dans la mesure où elles peuvent être accomplies dans l'intérêt ou au détriment des autres hommes.²

¹ Léviathan, chap. XXXI, p. 380.

² Le Citoyen, chap. II, art. 1, pp. 102-103.

La raison est un calcul lié à l'action des hommes. En tant que lumière elle éclaire celle-ci. La raison ainsi conçue se présente sous forme de conseillère. Elle enseigne à l'homme ce qu'il doit faire pour répondre à ses besoins. Elle oriente en quelque sorte l'action de l'homme. L'orientation se définit comme une loi naturelle.

Une loi de nature, nous dit Hobbes, est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver.³

Il s'ensuit que la loi naturelle est le fruit de la raison. Elle vise ce qui est bon pour l'homme, en ce sens qu'elle lui fait voir ce qui est avantageux pour lui. La loi de nature n'est pas seulement le principe des relations que les hommes entretiennent entre eux, mais aussi des relations entre Dieu et les hommes⁴. C'est cette sorte de loi qui caractérise la royauté naturelle de Dieu.

3. Les sujets de Dieu

Dans la perspective de Hobbes, les sujets du royaume naturel de Dieu sont soumis à la volonté de leur roi. La volonté de Dieu est loi. Dieu fait connaître ses lois aux sujets de son royaume "par des prescriptions naturelles de la raison"⁵. Ce sont ces prescriptions que Hobbes appelle lois naturelles. Elles sont les moyens par lesquels Dieu gouverne les hommes. Cependant, il ne s'agit pas de tous les hommes indistinctement, mais seulement de ceux qui

³ Léviathan, chap. XIV, p. 128.

⁴ Ibid., chap. XXXI, p. 383.

⁵ Ibid., chap. XXXI, p. 380.

reconnaissent sa toute-puissance. Les prescriptions rationnelles représentent ce qui lie Dieu et ses sujets.

La pensée de Hobbes donne à entendre qu'il y a des hommes, plus particulièrement ceux qui ne reconnaissent pas la toute-puissance de Dieu, qui n'agissent pas rationnellement. Il est difficile à croire qu'une telle chose est possible. Car selon Hobbes, lui-même, tout homme agit soit par désir, soit par volonté, ce qui revient à dire que l'homme agit toujours dans l'intérêt du maintien de son être. Comment un homme peut ne pas agir de façon rationnelle quand tout homme ne vise, dans son action, que la préservation de son être. N'est-ce pas au maintien de l'être qu'est liée l'action rationnelle! Cette difficulté logique s'explique par l'attitude ethnocentriste de Hobbes. Il cherche à placer le Dieu de la Bible au-dessus des autres. Cette tentative se fait au détriment de la logique du raisonnement.

4. Loi naturelle, une appellation impropre

Les prescriptions rationnelles, qui sont des lois naturelles, sont les moyens par lesquels Dieu fait connaître sa volonté à ses sujets. Mais la loi naturelle, même si on l'appelle loi n'est pas au fond loi. En effet, la loi, dans l'esprit de Hobbes, a une toute autre signification. Il y a loi quand il y a obligation. Or les lois de nature n'obligent pas toujours. Quand elles le font, ce n'est pas toujours inforo externo, mais in foro interno. Par conséquent, elles ne sont pas des commandements. Il est inexact d'attribuer le terme de loi à la loi naturelle. A ce sujet, voici ce que Hobbes dit:

On a coutume d'appeler du nom de lois ces prescriptions de la raison; mais c'est impropre;

elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes.⁶

A partir de là, Hobbes conclut qu'il n'existe pas de lois dans le royaume naturel de Dieu. Il n'y a que des prescriptions rationnelles. Cela veut dire que l'homme naturel peut ne pas suivre l'orientation de la raison. Il résulte de cela que les prescriptions rationnelles, lesquelles visent la préservation de l'être, ne sont pas tissés de nécessité. Hobbes affaiblit ainsi l'oeuvre de la raison. Il le fait dans un dessein bien précis. La raison, seule, par ses prescriptions ne peut pas assurer à l'homme qu'il atteindra ce vers quoi il tend. Si l'homme veut atteindre sa finalité propre il lui faut avoir recours à quelque chose d'autre. Hobbes prépare ainsi la voie à une conception politique de la loi.

5. Une définition de la loi

La loi existe dans un contexte bien déterminé. Ce contexte est purement politique. C'est une véritable théorie de la loi que Hobbes tente d'élaborer. Le royaume politique de Dieu naît d'un pacte que Dieu conclut avec Abraham. Du pacte résulte une obligation. Elle soumet Abraham et sa postérité à Dieu. De cette soumission dérive la souveraineté de Dieu sur Abraham et sa descendance. Celui-ci s'oblige à obéir à Dieu. Obéir à Dieu signifie exécuter sa volonté. Ainsi Abraham se voit obligé de respecter et de faire respecter par sa postérité la parole de Dieu. Au sujet du royaume politique de Dieu, Hobbes écrit:

⁶ Léviathan, chap. XV, p. 160.

Le père des fidèles, le premier membre du royaume de Dieu par droit de pacte, fut Abraham. C'est d'abord avec lui, en effet, que le pacte fut conclu; par ce pacte, il s'obligeait, lui et sa descendance après lui, à reconnaître l'autorité des commandements de Dieu et à leur obéir.⁷

L'alliance que Dieu a faite avec Abraham institue un pouvoir politique, lequel consiste dans une relation de pouvoir. Selon Hobbes la politique repose sur un pacte qui, d'un côté, donne plein droit à un individu, et qui, de l'autre, soumet totalement un autre individu au premier. En concluant ce pacte avec Dieu, Abraham accorde à Dieu plein pouvoir sur lui.

6. Le droit implique une obligation

La royauté politique de Dieu a son origine dans un pacte. Il y a quelque chose de sous-jacent à celui-ci, c'est le consentement. Les membres du Royaume ne sont pas assujettis par la force en ce sens que le royaume ne leur est pas imposé. Pour Hobbes la force ne fait pas droit. La politique dérive d'un acte consenti. Ainsi, c'est dans l'acte volontaire que prend naissance le droit. Le droit implique la subordination comme l'obligation. Le pacte fait de Dieu un chef politique. Le chef politique est la personne qui détient le plein pouvoir. Le pouvoir que Dieu a sur Abraham subordonne ce dernier à Dieu et, par voie de conséquence, l'oblige envers lui (Dieu son chef).

⁷ Ibid., chap. XL, p. 495.

7. La nature de l'obligation

En quoi consiste cette obligation? L'obligation politique consiste à se soumettre à la volonté de son chef. Dieu devient souverain et en tant que tel son sujet doit obéir à sa volonté. L'obligation du pouvoir n'est pas un fardeau pour le sujet parce qu'elle relève de sa volonté. La volonté d'Abraham est de faire sienne la volonté de Dieu. Ainsi Dieu commande et Abraham obéit.

8. Ce que signifie la loi

La volonté de Dieu se manifeste sous forme de loi. Nous voici donc parvenu au mot clef: la loi. Ce qui nous amène à nous poser la question suivante: Que signifie la loi pour Hobbes?

La loi, nous dit Hobbes, est proprement la parole de celui qui commande aux autres.⁸

En devenant membres du royaume politique de Dieu les sujets (Abraham et sa descendance) se placent volontairement sous le commandement de Dieu. La parole de celui-ci devient loi pour eux. Il résulte de cela que la loi provient du droit. En d'autres mots, le droit fait la loi. Hobbes rapporte que Dieu gouverne son peuple "non seulement par la raison naturelle, mais aussi par les lois positives"⁹. La loi n'existe donc que dans la société politique.

En plus du droit qui caractérise la loi, il y a dans la loi, telle que la conçoit Hobbes, une force contraignante. En effet, si jamais les sujets ne respectent pas

⁸ Ibid., chap. XV, p. 160.

⁹ Ibid., chap. XXXI, p. 380.

leur obligation, ils s'attirent la colère de Dieu. En d'autres termes, ils seront châtiés. Dieu peut se permettre de les châtier parce qu'il est leur chef politique. Sa parole doit être respectée. Cela nous révèle l'essence de la loi. La loi est formée, selon Hobbes, d'obligations et de châtiments. C'est en cela que réside sa force contraignante. Le souverain politique a le privilège de forcer ses sujets à exécuter sa volonté. Cette force est propre à la loi. C'est la force de contraindre dont ne disposent pas les lois de nature. C'est pour cela qu'elles ne sont pas des lois proprement dites. La force de la loi réside dans le pouvoir politique de Dieu, lequel pouvoir s'édifie à partir du pacte. Or les lois de nature ne rencontrent pas ces conditions.

9. L'importance de la loi dans le royaume politique de Dieu

Dieu n'a pas institué la loi pour le plaisir de le faire. La loi a une fin autre qu'elle-même. Cette fin est la réponse à la sécurité tant recherchée par les hommes. En effet, dans la recherche des causes des phénomènes, Hobbes estime que les hommes sont commandés par la crainte et par l'espoir:

... il est impossible à un homme, dit-il, qui s'efforce continuellement de s'abriter des maux qu'il redoute et de se procurer le bien qu'il désire, de ne pas être dans un souci perpétuel de l'avenir.¹⁰

L'homme craint l'avenir et espère trouver une cause qui puisse le délivrer. Cette cause est "un premier moteur

¹⁰ Ibid., chap. XII, p. 105.

unique [...] qui est ce que l'on entend par le mot Dieu"¹¹. L'homme attend de la cause première une protection. Par conséquent, la cause des causes doit être une toute-puissance. Or Dieu est cette cause. Il est donc une omnipotence. Dieu est l'espoir des hommes. C'est en lui qu'ils placent leur confiance. Ils attendent de lui la sécurité, la paix.

C'est exactement ce que les lois positives, dans le royaume divin, leur apportent. La loi joue un rôle cardinal dans le royaume divin, selon Hobbes, parce qu'elle est l'expression de la volonté de Dieu. La volonté divine exprime le type d'existence tant désirée par les hommes. En effet, Dieu sait, parce qu'il est le créateur, ce qui convient aux hommes. C'est par la loi qu'il leur indique la voie qu'ils doivent suivre. Il s'ensuit que la loi sert à protéger les sujets contre tout ce qui pourrait leur être fatal. C'est pour cela qu'elle est d'une si grande importance. Il n'est pas exagéré de dire que la fin de la loi détermine son contenu, c'est-à-dire l'obligation et la force contraignante.

L'idée de loi comme moyen de salut, c'est-à-dire moyen qui conduit à la sécurité et à la paix, se conçoit mieux dans la mission de Jésus, le Christ. Celui-ci est venu restituer à Dieu son royaume perdu lorsque les Juifs se sont donnés un roi à la manière des autres nations. Au sujet de la première venue du Christ, Hobbes dit:

[C]'était pour restituer à Dieu, par un nouveau pacte, le royaume qui, lui appartenant par

¹¹ Ibid., chap. XXXV, p. 435.

l'ancien pacte, lui avait été arraché par la rébellion des Israélites à l'élection de Saul.¹²

Au cours de sa mission, Jésus annonce l'arrivée du royaume. Après son départ, les apôtres font de même. Le rétablissement du royaume est dans le futur, dans le monde à venir. Le royaume à venir sera comme le premier, un royaume politique puisqu'il est fondé sur un pacte. Le royaume sera éternel, c'est-à-dire qu'il n'aura pas de fin. Les sujets y trouveront ce à quoi ils ont toujours rêvé. Hobbes appelle salut ce que le royaume offrira aux sujets.

Les joies de la vie éternelle, dit-il, sont toutes comprises sous le nom de salut, qui désigne le fait d'être sauvé. Etre sauvé, c'est être mis en sécurité, soit relativement à tel ou tel mal, soit absolument, à l'égard de tous les maux, y compris le besoin, la maladie et la mort elle-même.¹³

Le mot salut résume bien l'attente des hommes. Et c'est dans le royaume politique qu'ils peuvent y avoir accès. Car le salut des hommes, c'est la fin du royaume politique de Dieu. La paix, la sécurité résident dans la politique.

La loi entretient, dans une certaine mesure, une relation de cause à effet avec le salut. Elle est un des éléments qui permettent d'accéder au salut. Hobbes affirme que:

... tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans deux vertus: la foi dans le Christ et l'obéissance aux lois.¹⁴

¹² Ibid., chap. XLI, p. 511.

¹³ Ibid., chap. XXXVIII, p. 486.

¹⁴ Ibid., chap. XLIII, p. 606.

Pour jouir des félicités éternelles, il faut contracter une entente avec le Christ et obéir, par voie de conséquence, à ses lois. Le salut, c'est l'effet; tandis que la foi et les lois en sont les causes. La loi est importante en politique. Car par elle on sait ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire pour être en paix et en sécurité. L'obéissance à la loi conduit au salut. Le salut, c'est la finalité réelle de l'homme. C'est dans le royaume politique de Dieu que les lois existent. C'est pour cela que le royaume de Dieu est le lieu de la paix, de la sécurité, bref du salut. La loi entretient une relation étroite, nécessaire et indispensable avec le salut.

En résumé, la loi implique une obligation, laquelle obligation repose sur l'autorité souveraine institué par un pacte consenti. Seul le souverain peut dicter la loi. La loi contraint, parce qu'elle comporte le châtiment, et débouche sur le salut. Telle est la conception de Hobbes de la loi.

10. La République est le règne des lois

Cette conception de la loi tirée des Saintes Ecritures, Hobbes va l'appliquer au Commonwealth. L'état de nature est un état sans lois faute d'une autorité suprême. Les hommes vivent selon les prescriptions rationnelles. Une fois entrés en société civile, ils sont sous le règne des lois. Car le souverain dirige par des lois. Hobbes

donne, à ce niveau, une définition encore plus précise de la loi :

Une loi, dit-il, en effet, est le commandement de l'homme ou de l'assemblée à qui nous avons donné l'autorité souveraine, afin que ce souverain établisse, pour diriger nos actions, les règles qui lui paraîtront appropriées, et qu'il nous châtie si nous faisons quelque chose de contraire à ces règles.¹⁵

Par cette définition, le concept de loi apparaît dans toute sa dimension. Tout d'abord, ce qui fait que la loi est loi, c'est l'autorité suprême instituée par l'abandon des droits de chacun à la personne du tiers. Cela veut dire que la source de la loi est la société politique. Hobbes revient au même procédé hébraïque que nous venons d'analyser précédemment. La seule différence, c'est qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir politique divin, mais d'un pouvoir humain.

11. La nécessité d'obéir aux lois

La loi oblige. A l'instar des Israélites, les sujets sont obligés d'obéir à la loi. L'obligation d'obéir aux lois vient du droit de commander abandonné au souverain. En lui abandonnant leur droit les sujets s'obligent à obéir aux règles qu'il prescrit. Ils sont tous, conformément à la théorie de la représentation, l'auteur de ses paroles et des ses actions. Il ne s'agit pas d'une contrainte venant du dehors. En exécutant la loi prescrite par l'acteur, les sujets accomplissent leur volonté. Il y a ici identité entre obligation et nécessité. Dire que les sujets sont obligés d'obéir aux règles, c'est soutenir que

¹⁵ Léviathan, chap. XLII, p. 544.

l'exécution de la loi, laquelle relève aussi de leur volonté, équivaut à la nécessité d'accomplir sa volonté, puisque toute volonté doit s'accomplir nécessairement. En effet, dès que la volonté apparaît, il faut l'accomplir. Cela relève d'une nécessité. L'obligation qu'implique la loi est une conséquence logique de la délégation du droit, laquelle délégation s'avère être subtilement, un abandon de volonté. L'obéissance à la loi est une nécessité.

12. La loi et le châtement

La loi ne comporte donc pas seulement l'obligation d'obéir, mais aussi le châtement possible. Obligation et châtement sont indissociables. Le châtement renforce l'obligation. Les sujets ont double raison d'obéir. Ils doivent obéir parce que la loi est leur volonté. Ils se voient également obligés d'obéir parce qu'ils risquent le châtement. Celui-ci joue en faveur de la loi. Hobbes le reconnaît bien:

L'homme, dit-il, est tenu, obligé par la loi, c'est-à-dire est contraint de satisfaire la loi, par la crainte de la peine, qui constitue la loi.¹⁶

Il y a loi quand il y a contrainte d'obéir. Le souverain, de par son institution, est une force contraignante. Le pouvoir qu'il incarne est un pouvoir coercitif et sans retour. Il a droit de vie et de mort sur tous les sujets. Son droit est en soi loi. C'est pourquoi sa parole est loi. La loi tire sa force de la force du

¹⁶ Le Citoyen, Livre II, chap. 14, paragraphe 2.

souverain. Pour conclure, disons avec Michel Malherbe que "la force de la loi fait la loi"¹⁷.

13. La liberté des sujets

L'idée de la loi conçue par Hobbes est d'une grande importance dans sa pensée politique. La loi est toute puissante comme le souverain. La toute-puissance du souverain est la cause de la toute-puissance de la loi. En somme, la loi, c'est le souverain, et le souverain c'est la loi. Le Léviathan est par nature contraignante. Telle est aussi la loi. C'est en raison de cette contrainte que la liberté devient possible.

Le souverain dirige par les lois. Elles sont faites pour tous les sujets, sauf le souverain. Or les sujets sont obligés d'obéir aux lois. C'est dans l'obéissance aux lois civiles que réside leur liberté. La liberté civile est un acte de soumission au Léviathan:

C'est, en effet, dit Hobbes, dans l'acte où nous faisons notre soumission que résident à la fois nos obligations et notre liberté.¹⁸

La liberté des sujets est un état de soumission en ce sens que le souverain, par son pouvoir absolu, lequel pouvoir dérive de la délégation des pouvoirs des individus, oblige. Il oblige les sujets en sa qualité d'acteur. Il est l'obligation des sujets parce que ceux-ci sont l'auteur de ses paroles et de ses actions. Ainsi, en se soumettant à la volonté du souverain, laquelle volonté s'exprime sous

¹⁷ Michel Malherbe, Thomas Hobbes, chap. V, p. 199.

¹⁸ Léviathan, chap. XXI, p. 229.

forme de loi, les sujets deviennent libres. Car la volonté du souverain est aussi la leur.

Nous avons vu, au début, que le mot liberté réfère à l'absence d'opposition. L'homme est libre à condition que sa volonté, qui est au service du mouvement vital, s'accomplisse nécessairement. En effet, elle ne doit pas être entravée de l'extérieur. Dans la société civile, il s'agit du même processus. Tous les individus sont unis dans la personne publique. Il s'agit donc d'une personne. Qu'elle soit formée d'une multitude de gens, pour Hobbes, cela n'importe pas. La loi, qui représente la volonté du souverain, donc la volonté de tous, doit être, selon la logique de Hobbes, exécutée nécessairement. En obéissant à la loi (volonté du souverain, donc volonté des sujets), les sujets sont libres. Libres, parce que la loi est leur volonté. Dans la société civile de Hobbes, la force du Léviathan fait obstacle à toute opposition extérieure. Il n'y a donc aucun obstacle à la volonté. La volonté du souverain est la volonté de tous. Le souverain est, par conséquent, l'obligation de tous. Voilà pourquoi la liberté des sujets réside dans leur obligation, personnifiée par le souverain, personne dont la volonté ne rencontre aucune opposition extérieure parce qu'elle est le seul être agissant. C'est ce qui explique que l'obligation et la liberté des sujets résident dans l'obéissance aux lois positives.

14. Une liberté collective

La conception de la liberté civile posée par Hobbes peut en choquer plus d'un du fait qu'elle révèle une vérité qu'on ne veut pas accepter. On croit ou peut-être veut-on

croire que la liberté dans la société politique est une liberté individuelle. Ça n'a jamais été le cas. Etre libre dans une société politique, c'est vivre en conformité avec la loi. Celle-ci n'exprime pas directement la volonté individuelle, mais celle du pouvoir. La loi a pour fonction de donner une forme aux comportements des citoyens. Or nul n'est au-dessus de la loi. Il s'ensuit que la loi homogénéise la conduite des citoyens. Elle fait d'une multitude d'individus, un individu politique. Par conséquent, la liberté civile, qui résulte de l'obéissance à la loi, car il n'y a pas de liberté sans loi, est la liberté du corps politique et non pas la liberté individuelle.

Hobbes l'a très bien compris. Dans le commonwealth, il n'y a qu'une personne, le souverain. Tous les autres individus, par la délégation de leur pouvoir, sont unis dans la personne du souverain. Celui-ci est le seul être agissant. C'est ce qui explique l'absence d'obstacles extérieurs à sa volonté. Etant donné que la liberté est absence d'opposition extérieure à l'accomplissement de la volonté de l'homme, le souverain est par conséquent libre. Selon la logique de la pensée de Hobbes, les sujets, qui n'existent que dans la personne du souverain ou qui sont l'auteur des paroles et des actions du souverain, donc de la volonté du souverain, sont forcément libres, eux aussi. Ainsi la liberté civile n'est pas la liberté individuelle, mais la liberté du corps politique. La liberté des sujets et la liberté du souverain se confondent parce qu'elles représentent sur le plan politique une seule et même personne. C'est pour cela que Hobbes dit du souverain qu'il est le peuple.

15. La liberté individuelle

Cependant, ceci ne donne pas à entendre qu'il n'y a pas de place pour la liberté individuelle dans la République. Hobbes n'est pas un totalitariste. En effet, les lois sont promulguées afin d'orienter les actes des sujets. Mais elles ne régissent pas tous les mouvements de l'individu. Ce serait une tâche impossible parce que la loi ne peut pas tout prévoir. Les lois positives sont donc limitées. Ce qui laisse un espace vide dans la vie de l'individu. La vie du citoyen est divisée en deux parties. L'une est réglementée par les lois positives, d'où la liberté civile; l'autre lui est laissée. Là où les lois se taisent, c'est la volonté de l'individu qui intervient. La liberté, dans la pensée de Hobbes, est absence d'opposition extérieure à la volonté. En accomplissant les actes volontaires qui sont en dehors de la loi, l'individu est donc libre. Cette liberté réside dans le silence de la loi, c'est-à-dire "dans les choses qu'en réglementant les actions [des citoyens] le souverain a passées sous silence"¹⁹. La liberté en marge de la loi devient indistincte du droit naturel. Elle manifeste l'autonomie de l'individu parce que là où s'arrêtent les lois, là commence l'action individuelle. L'obligation fait ici place à la spontanéité. On rencontre dans le silence de la loi l'individu de nature en tant que subjectivité. C'est ici qu'émergent les libertés individuelles. Car là chacun est indépendant dans son action.

16. La liberté de désobéir

Les sujets ne jouissent pas seulement d'une liberté à l'écart de la loi, mais aussi d'une liberté de désobéir au souverain. Il est vrai que la liberté réside dans l'obéissance aux commandements positifs, lesquels sont l'expression de la volonté du souverain, donc de tous. Mais cela n'est pas une contradiction. Pour le comprendre, il faut ramener à l'esprit la fin pour laquelle la république a été instituée. Les individus ont consenti à instituer la république afin que le souverain, par le pouvoir absolu dont il est détenteur, puisse leur assurer la paix, la sécurité, enfin la liberté, laquelle, on s'en souvient, est la préservation de la vie. Si le souverain commande à un citoyen de risquer sa vie, de se dénoncer, de se suicider, il a donc la liberté de refuser, donc de désobéir. Là-dessus Hobbes est très clair :

Si le souverain, dit-il, ordonne à un homme [...] de se tuer, de se blesser ou de se mutiler, ou bien de s'abstenir de la nourriture, de l'air, des médicaments, ou de toute autre chose sans laquelle il ne peut vivre: cet homme a néanmoins la liberté de désobéir.²⁰

Il ne s'agit pas là d'une aporie, au contraire. Cette liberté trouve sa justification dans le caractère implacable de la logique de Hobbes. Si l'individu accepte de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses, y compris celui de se gouverner lui-même, c'est afin de préserver sa vie. Toutes les actions de l'individu concourent à le maintenir en vie. Ainsi ne peut-il autoriser personne à lui enlever la vie.

²⁰ Ibid., chap. XXI, p. 230.

En abandonnant son droit au profit de l'institution de la république, tout individu conserve le droit de protéger sa vie. Cela est conforme au calcul rationnel. Hobbes affirme dans Le Citoyen: "On ne peut pas se dessaisir du droit naturel de se défendre, ne prêter la main contre soi-même."²¹ Le citoyen dont la vie est menacée par une ordonnance du souverain a le droit de désobéir. Le droit et le devoir du souverain est de protéger le sujet contre les autres. Mais c'est au citoyen que revient la garde de sa vie.

Dans la pensée de Hobbes, il n'est pas question d'aliéner tous ses droits:

Il est manifeste, souligne-t-il, dans le Léviathan, que chaque sujet jouit de la liberté à l'égard de toutes les choses telle que le droit qu'on a sur elles ne peut être transféré par une convention.²²

Il y a des droits qui sont inaliénables. Et le citoyen en conserve l'exercice. Le contrat de Hobbes se différencie de celui de Rousseau sur ce point. Rousseau exige du citoyen "l'aliénation de tous ses droits et de tous ses pouvoirs". Le citoyen hobbesien conserve le droit de se protéger contre quiconque en veut à sa vie.

Des trois figures de la liberté, liberté en marge de la loi, liberté de désobéir et liberté civile, c'est la liberté civile qui est la plus importante. Car elle est la paix, la sécurité des citoyens. Voilà pourquoi nous avons affirmé plus haut que liberté civile et salut se

²¹ Le Citoyen, chap. V, art. 7.

²² Ibid., chap. XXI, p. 230.

confondent. Tout cela ne serait pas possible sans les lois. Les lois sont les moyens par lesquels la liberté se réalise et se protège. Cela nous amène à conclure que la loi n'est pas une fin en soi. Elle débouche sur quelque chose d'autre qu'elle-même, à savoir la liberté des sujets, finalité de la société civile.

CONCLUSION

L'idée de liberté politique dans la philosophie de Hobbes est à la fois naturelle et artificielle. En effet, la liberté réside, en général, dans l'absence d'opposition extérieure. La liberté des hommes désigne le pouvoir qu'ont ceux-ci de faire ce qui leur convient en vue de leur conservation. Mais dans l'état de nature, il n'est pas possible aux hommes de jouir de cette liberté à cause, bien sûr, de son caractère absolu. La liberté naturelle se définit comme une liberté négative. Par conséquent la conservation de l'homme, finalité de la liberté, est menacée. Eclairés par les prescriptions naturelles, les individus, pour répondre au mouvement vital, ont passé entre eux une convention selon laquelle ils ont renoncé aux droits qu'ils ont sur toutes choses, y compris celui de se gouverner eux-mêmes. Ils ont délégué leur pouvoir à une tierce personne qui agira en leur lieu et place dans l'intérêt de tous et de chacun. Il s'agit ici du noeud de la question. Le tiers ne fait pas partie du contrat. Il conserve donc son pouvoir absolu, c'est-à-dire son droit sur toutes choses et celui de se gouverner lui-même. C'est pour cela qu'il est préférable de parler de délégation de pouvoir au lieu de transfert de pouvoir.

La tierce personne a naturellement tous les droits. Elle joue deux rôles à la fois, lesquels rôles sont en accord avec l'idée de personne. Elle est premièrement une personne naturelle. En tant que telle, elle est acteur et

auteur de ses paroles et de ses actions. Deuxièmement, elle est une personne fictive parce qu'elle représente une multitude d'individus. En qualité de représentant, elle n'est pas auteur de ses paroles et de ses actions. Elle en est tout simplement l'acteur.

La condition de personne naturelle du représentant est cardinale dans la tâche qui lui est assignée. C'est ici que se révèle le génie de Hobbes. En effet, en tant que personne naturelle, le mandataire est doué de volonté. Sa volonté n'est pas amputée par le pacte. C'est ce qui lui permet d'agir. Tel n'est pas le cas des contractants. Ils ne peuvent pas agir comme autrefois parce que le contrat a handicapé leur volonté respective. Il revient logiquement au délégué d'agir en leur lieu et place. La volonté du mandataire est aussi la leur. Par le contrat, ils s'obligent à se soumettre à la volonté du représentant.

La délégation de pouvoir change la réalité humaine. En effet, on est passé d'une multitude de personnes naturelles à une personne artificielle. Tous les individus sont unis en elle et dépendent d'elle. D'une foule de pouvoirs absolus, on est passé à un pouvoir absolu. La personne fictive est une personne publique. De ce fait, elle est le pouvoir commun. Celui-ci est un pouvoir absolu puisqu'il est unique.

La personne publique est le souverain. Sa souveraineté comporte tous les droits. Elle est donc parfaite. C'est un pouvoir de glaive. Seule la souveraineté absolue est capable de tenir en respect les contractants. Le souverain peut châtier comme bon lui semble celui qui n'obéit pas à sa volonté.

Le souverain commande par les lois. Elles sont l'expression de sa volonté. Les lois disposent d'une force contraignante. Tous les sujets de la République sont soumis à la loi. Or la loi n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'atteindre le but de la République, lequel but se définit comme la paix, la sécurité, donc la liberté.

La liberté est le point de départ et la fin de la réflexion de Hobbes. C'est sa véritable nature qu'il importait de mettre en lumière.

Le fait que le souverain ne fasse pas partie du contrat, avons-nous souligné, lui permet de conserver sa liberté naturelle. Il occupe toute la place. Il est unique. Son pouvoir est illimité. Il n'y a pas d'obstacles extérieurs à sa volonté. Il est donc libre dans le sens naturel du terme. En étant unis dans la personne du souverain, les sujets participent à sa liberté. Ce qui est extrêmement intéressant, Hobbes rend possible l'impossible. Car en participant à la liberté naturelle du souverain les mandants connaissent enfin la liberté, telle qu'elle est naturellement définie. C'est le premier aspect de la liberté par les lois, connues sous l'appellation de liberté civile.

La liberté civile est aussi la liberté naturelle en ce sens qu'elle contient celle-ci. Elle n'est pas tout à fait naturelle parce qu'il y a en elle quelque chose d'artificiel. Il s'agit de l'universalisation d'une volonté particulière (celle du représentant), laquelle est rendue possible par la délégation des pouvoirs. Dans l'état de nature, il fallait user soi-même de ses droits sans être contrarié de l'extérieur pour être libre. Tandis que dans la société politique, un autre doit user des

droits des autres, avec leur approbation, bien sûr, pour être libres. Ils sont libres par participation. Il ne s'agit pas d'une liberté individuelle, mais collective. Les sujets sont libres en tant que corps politique. C'est le deuxième aspect de la liberté civile. C'est un aspect artificiel.

Voilà pourquoi nous affirmons que l'idée de liberté civile dans la pensée de Hobbes est à la fois naturelle et artificielle. Elle est aussi la réalisation du désir d'unicité. Par ce procédé, Hobbes réalise et sauvegarde la liberté. Nous pouvons dire qu'il rend les hommes véritablement libres.

Bibliographie

- BODIN, Jean. Les six livres de la République. Lyon, B. Vincent, 1593.
- CARATINI, Roger. Histoire critique de la pensée sociale. Tome 1: De la cité ancienne à l'État-nation. Paris, Editions Seghers, 1986.
- CHAUVIÈRE, Roger. Jean Bodin auteur de la République. Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914. 543 pages.
- COUZINET, L. "Le Prince de Machiavel". De la Théorie de l'absolutisme. Paris, Arthur Rousseau, Éditeur, 1910.
- DUVERNOY, Jean-François. La pensée de Machiavel. Paris, Montréal: 1974, Bordas. 271 pages.
- GAUTHIER, David P. The logic of Leviathan: The moral, and political theory of Thomas Hobbes. Oxford, Clarendon, 1969. 219 pages.
- GILSON, E. La liberté chez Descartes et la théologie. Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.
- GOYARD-FABRE, Simone. La Philosophie des Lumières en France. Paris, Éditions Klincksieck, 1972.
- HOBBES, Thomas. D.C. De Cive. Traduction de Samuel Sorbière, Paris, Sirey, 1981.
- HOBBES, Thomas. De Homine. Traité de l'homme. Traduction et commentaires par Paul Marie Maurin, Paris, A. Blanchard, 1974. 204 pages.
- HOBBES, Thomas. De la nature humaine. Traduction du baron d'Holbach, introduction par Emilienne Naert, Paris, J. Wrin, 1971. 171 pages.

HOBBS, Thomas. Leviathan. Traduction française de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971. 254 pages.

HOBBS, Thomas. Les Eléments du droit naturel et politique. Traduction, introduction, conclusion et notes par Louis Roux, Lyon, L'Hermès, 1977. 322 pages.

LANDRY, Bernard. Hobbes. Paris, Librairie Félix Alcan, 1930. 278 pages.

LESSAY, Franck. Souveraineté et Légitimité chez Hobbes. Paris, Presses Universitaires de France, 1988. 291 pages.

MACHIAVEL, Nicolas. Discours sur la première décade de titre-livre. Paris, Flammarion, 1985. 362 pages.

MACHIAVEL, Nicolas. Le Prince. Paris, Librairie Générale Française, 1983. 303 pages.

MALHERBE, Michel. Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison. Paris, Librairie Philosophique J. Wrin, 1984. 270 pages.

MANENT, Pierre. Histoire intellectuelle du libéralisme, dix leçons. Paris, Calmann-Lévy, 1987. 250 pages, pp. 51-88.

MONTESQUIEU. De l'Esprit Des Lois. Tome 1. Paris, Garnier/Flammarion, 1979. 507 pages.

MOREAU-REIBEL. Jean Bodin et le Droit public comparé. Paris, Librairie Philosophique J. Wrin, 1933. 279 pages.

MCPHERSON, Crawford Brough. The Political Theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. London, Oxford University Press, 1962. 310 pages.

POLIN, Raymond. Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 267 pages.

POLIN, Raymond. Hobbes, Dieu et les Hommes. Paris, P.U.F., 1981.

RANGEON, François. Hobbes, Etat et Droit. Paris, J.-E. Hallier/Albin Michel, 1982. 218 pages.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du contact social. St-Armand, Ed. Du Seuil, 1977. 313 pages.

ROUX, Louis. Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes. Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 1981. 298 pages.

ROY, Jean. Hobbes et Freud. Halifax (N.-E.), Dalousie University Press, 1976. 95 pages.

ZARKA, Yves Charles. La décision métaphysique de Hobbes. Paris, Librairie Philosophique J. Wrin, 1987. 407 pages.

Articles

BURKI, E.P. "Thomas Hobbes et Théodore de Bèze; Deux lecteurs de la Bible" Cahier de Philosophie Politique et Juridique, 1983, no 3, 73-88.

GUENANCIA, Pierre. "Puissance et Arbitraire" (sur Hobbes), Philosophie. (Paris), 1984, no 1, 23-45.

GOYARD-FABRE, Simone. "Le concept de Personne civile dans la philosophie politique de Hobbes", Cahier Philosophique Politique et Juridique. 1983, no 3, 49-71.

HONIGSWALD, R. "La psychologie de Thomas Hobbes", Archives de Philosophie, XII, 1936, 2, pp. 11-30.

KAVRA, Georges S. "Hobbes's war of All Against All", Ethica. 1982-1983 (93), pp. 291-310.

ROBINET, A. "Pensée et langage chez Hobbes" Revue Internationale de Philosophie, 129, 1979, pp. 452-483.

TRICAUD, F. "Quelques éléments sur la question de l'accès aux textes dans les études hobbiennes", Revue Internationale de Philosophie, 129, 1979, pp.393-414.