

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**DÉSIR, TEMPORALITÉ ET CRÉATION
DE L'ARTIFICE ÉTATIQUE DANS LA PENSÉE POLITIQUE
DE THOMAS HOBBS**

par
 Patrick Morin
675238

**Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de
la maîtrise ès arts en science politique**

Directeur : professeur André Vachet

**Université d'Ottawa
novembre 1999**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-46597-7

Canada

Table des matières

Remerciements	3
Résumé	4
Introduction : Le désir humain comme fondement de l'État moderne	5
L'État et le problème de la fondation	5
Hobbes et la création de la philosophie de la société civile	7
Problématique : L'État moderne et le désir humain	9
Désir, temps et État dans la pensée politique de Hobbes	13
La philosophie de la société civile à la lumière du désir humain	18
Chapitre 1 : Les fondements mécanistes de la pensée de Hobbes et l'avènement de la science	22
Le mouvement et la vision mécaniste du monde à l'origine de la science	22
La connaissance synthétique comme seule connaissance possible	27
Science et religion	30
Le mouvement humain et les limites de l'expérience	36
Le calcul scientifique et la modernité	45
Chapitre 2 : Le mouvement vital de l'être humain : la passion	48
La mécanique de l'homme	48
Les désirs humains et le rejet de la moralité	51
La rationalité comme continuité des appétits humains	55
Le rejet de la perfection extra-mondaine	57
Chapitre 3 : Désir et temporalité	61
La vie, la mort et la nature	61
La vie comme désir de continuité	62
Le paradoxe de la nature humaine	66
Le désir comme puissance	71
Puissance et accumulation	75

Chapitre 4 : L'état de nature et le voile de la perpétuelle insécurité	79
L'état de nature et la guerre perpétuelle	79
L'homme comme l'ennemi de l'homme	83
L'état de nature et le droit fondamental de l'être humain	87
La loi comme produit rationnel	91
Les limites de la loi rationnelle	93
La convention et les origines du pouvoir absolu	96
La convention comme sécurité vide de contenu et la nécessité du politique	98
Chapitre 5 : L'artifice étatique ou la création du Léviathan	103
L'artifice étatique comme actualisation de la sécurité	103
La création de la société civile et sa nature artificielle	106
"Liberté"et absolutisme	109
La nécessité du pouvoir absolu	113
L'obligation du Souverain	116
L'acteur et l'auteur - le Souverain et ses sujets	119
L'unicité du pouvoir et l'abolition de la division entre le temporel et le spirituel	122
Le pouvoir unique et absolu comme seule source possible de continuité	125
Conclusion : Hobbes ou le penseur de la perfection continue	132
L'État absolu comme aboutissement nécessaire du désir de l'homme	132
La modernité et l'introduction d'un nouvel absolu	137
Le créateur éclipsé par sa création	140
L'État absolu et la fin de l'histoire ?	144
Bibliographie	150

Remerciements :

Si les lacunes de cet ouvrage me sont entièrement imputables, les qualités qui pourront y être identifiées tiennent beaucoup aux conseils offerts par Monsieur André Vachet, dont la qualité et l'excellence des commentaires ont substantiellement contribué à la cohérence de l'exposé et n'ont cessé d'être une source inépuisable d'inspiration et de motivation.

Ce travail n'aurait pu être complété sans le soutien financier offert par les Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche de même que celui du Régime de bourses d'études supérieures de l'Ontario. Je tiens également à remercier la Fondation canadienne de la jeunesse pour la flexibilité qu'elle a bien voulu m'accorder, laquelle m'a permis de mener à terme cette entreprise.

Je tiens également à remercier tous ceux qui ne voudraient être nommés ici, mais dont la contribution n'en reste pas moins fort appréciée, et d'une façon toute particulière celle dont l'amour et la patience auront à eux seuls soutenu le poids de cet ouvrage.

Patrick Morin

Résumé :

Pour quiconque s'intéresse à l'État moderne, la question de ses fondements est incontournable. Le présent travail analyse la pensée politique de Thomas Hobbes, penseur capital de la modernité, en insistant principalement sur les relations qu'entretiennent les concepts de désir et de temporalité avec l'édification de l'État. En partant de la vision mécaniste de Hobbes faisant de l'homme un être dont le mouvement est désir, l'étude illustre les répercussions sociales et politiques qu'engendrent les limites temporelles de son univers, axées sur un rapport de continuité et de discontinuité de la vie. C'est particulièrement en explicitant les antinomies qui jonchent la pensée de Hobbes (désir/raison, continuité/discontinuité, nature/artifice, liberté/nécessité) et qui viennent poser les fondements bio-psychologiques de l'artifice étatique, qu'il apparaît possible d'expliquer à la fois la nécessité, l'absolutisme et la permanence de l'État dans l'ère moderne, mais aussi les principes de son dépassement, faisant de Hobbes un penseur important de la modernité, mais surtout un penseur essentiel à la compréhension actuelle de l'État et de ses mécanismes.

Introduction : Le désir humain comme fondement de l'État moderne

L'État et le problème de la fondation :

La notion et la mise en place de l'État est certainement la notion centrale de la modernité sur le plan politique. La compréhension de la formation de l'édifice étatique, et surtout de ses fondements est essentielle à l'évaluation qualitative de l'État et de son maintien. La modernité a de particulier d'introduire une conception de l'État où les fondements qui reposaient jusqu'alors sur un droit extra-mondain sont ramenés à l'existence mondaine de l'être humain. Au-delà du droit divin suivant lequel l'État exprimait une volonté externe à l'homme et le poussait à réaliser une fin tout aussi externe, l'État moderne donne à l'être mondain, plongé dans la quotidienneté, les moyens et les outils nécessaires à la réalisation de son existence terrestre. Les structures étatiques font en sorte que les êtres humains ne sont plus poussés vers un lieu autre, mais plutôt laissés à eux-mêmes pour faire face au monde dans lequel ils habitent. Les fantômes d'une ère jugée désuète, en raison des nombreux progrès techniques et sociaux, sont exorcisés au nom d'un nouvel idéal qui place l'être humain en son centre. La réalisation de l'homme n'est plus axée vers un monde qu'il ne peut comprendre, elle est le propre de son existence terrestre.

S'appuyant sur la rationalité, dont les bases ont été principalement commandées par les nouvelles découvertes scientifiques et l'explosion de la pensée à la Renaissance, l'État

moderne viendra évacuer une sur-nature extra-mondaine qui échappait jusqu'alors à l'emprise de la connaissance humaine. Des phénomènes qui relevaient jusqu'alors du mysticisme deviennent peu à peu compréhensibles à l'entendement humain. Les valeurs éternelles et incontournables de la pré-modernité devinrent, en quelques siècles et même en quelques décennies, obsolètes sous l'influence des nouveaux développements scientifiques. Non seulement les progrès de la science viennent remplacer des conceptions qui avaient paru jusqu'alors incontournables, mais la nature de la science, tournée vers l'avenir, en vient à substituer une nouvelle réalité à celle qu'elle venait de découvrir la veille. D'un principe du monde continu où tout était animé par des forces externes et mystérieuses, l'homme met en place un système où la discontinuité est la maîtresse et l'homme, lui, le roi.

C'est ainsi que la modernité pose un frein à une vision téléologique du monde occidentale, pour lui opposer une vision où l'humain devient le centre du système. Ce renversement complet des rapports fait en sorte que le modèle théologico-politique où la loi transcendait l'être humain, à un point tel que Dieu devait la lui révéler et où la foi était le principal fondement, fait place à une existence où l'homme devient principe générateur et érige l'édifice moderne sur la raison. La modernité procède à une sécularisation de la société où la foi est évacuée au profit de la raison. La sagesse de la nature et des dieux fait ainsi place aux lumières de l'homme. La modernité introduit un temps linéaire où les lumières de l'homme seront utilisées à corriger les erreurs du passé. La notion cyclique du temps, où tout devait se conserver, s'estompe pour faire place à la notion du progrès permettant d'optimiser l'histoire. L'être humain évacue les dieux pour se faire maître de son monde et en quelque sorte le recréer. L'homme moderne est alors défini non plus par la relation qu'il entretient avec les dieux, mais plutôt par le rapport instrumental qu'il entretient avec le monde.

L'humanité s'identifie ainsi par le contrôle qu'elle exerce sur son univers. La science et son application, la technique, seront ce par quoi l'être humain instaurera ses artifices pour assurer sa mainmise sur le monde. La sur-nature divine de la matrice théologico-politique fait ainsi place à l'introduction d'une sur-nature artificielle d'origine humaine.

Hobbes et la création de la philosophie de la société civile :

La modernité tout entière est fondée sur ce rapport qui vient renverser les conceptions du monde jusqu'alors mises de l'avant, qu'elles soient de nature sociale, philosophique ou scientifique. Thomas Hobbes (1588-1679), se pose comme un penseur central à la compréhension du développement de l'État moderne et de la philosophie politique. Illuminé par les découvertes scientifiques de l'époque, il propose de faire de la philosophie de la société civile une théorie certaine :

Before these [Copernic, Galilée, William Harvey], there was nothing certain in natural philosophy but every man's experiments to himself [...]. Natural Philosophy is therefore but young; but Civil Philosophy yet much younger, as being no older than my own book *De Cive*.¹

C'est ainsi que Thomas Hobbes, dans la dédicace au comte de Devonshire, introduit son ouvrage *De Corpore*. Il proclame tout haut être créateur et instigateur des rudiments de la philosophie de la société civile. En fait, avec cette dédicace, Hobbes revendique essentiellement, trois aspects centraux de sa pensée politique, c'est-à-dire sa nouveauté, son importance historique et sa rigueur mathématique².

¹ Thomas HOBBS, *De Corpore*, Dédicace au Comte de Devonshire, dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol.1, Londres, John Bohn, 1966.

² Pierre-François MOREAU, *Hobbes : Philosophie, science, religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 18.

Peu importe la véracité de ces affirmations, il est essentiel de s'attarder à l'étude de la pensée politique de Thomas Hobbes afin de comprendre les sources et les éléments constitutifs de l'État moderne. L'importance de l'auteur repose précisément dans le fait qu'il se situe à la rencontre de deux époques, de deux sphères de pensée, émergeant de la Renaissance pour se présenter aux portes de la modernité. L'auteur du *Leviathan*, ce "monstre froid", est fasciné par la mécanique physique naissante au 17^{ième} siècle dont les principes sauront laisser leurs marques au coeur de la conception qu'il aura de la société civile. Il entreprend un projet voulant faire du politique une science exacte et certaine, c'est-à-dire une "physique sociale", ce qui lui vaudra l'auto-proclamation du premier philosophe de la société civile.

Afin de faire reposer l'ensemble de sa pensée sur des fondements certains, Hobbes était confronté à la nécessité de détacher la philosophie de la tradition scolastique. La philosophie doit revêtir les couleurs de la vérité et doit être libre de toute affirmation obscure. La clarté et la transparence seront pour Hobbes ce qui permettra de distinguer le vrai philosophe de ceux qui ne le sont que de nom³. La clarté passera par le domaine scientifique et plus précisément par les mathématiques, la géométrie et la physique mécanique, toutes en mesure d'offrir des modèles entièrement démontrables. C'est précisément à ce niveau que Hobbes s'inscrit, comme l'a si bien constaté Leo Strauss⁴, dans une logique transitive entre les Anciens et les Modernes. Rejetant une conception téléologique du monde il établit (ou du moins prétend établir) précisément, à l'aide d'une approche déductive, les fondements

³. *Ibidem.*, p. 19.

⁴. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, University Press of Chicago, 1965, p. 170-171.

nécessaires à la création de l'État et de la société civile. Il pose ainsi un ensemble scientifique où les impératifs sociaux et étatiques relèvent de la certitude et de la rationalité de la géométrie.

En se faisant tenant d'une approche scientifique, Hobbes exige bien plus qu'une réforme de la pensée téléologique : sa pensée politique implique une complète transformation du modèle étatique. La pensée de Hobbes ouvre toute grande la boîte à outils à partir de laquelle sera subséquemment érigée la modernité. D'un mode de pensée téléologique marqué par une matrice théologico-politique, Hobbes propose de faire chavirer la société dans un système au fondement laïque. Comme l'explique Michel Malherbe au sujet de Hobbes :

[...] il mettait en danger les principes réunis du gouvernement, de la religion, de la science et de l'université ; il ouvrait la porte à l'athéisme, au matérialisme, à l'égoïsme, au scepticisme, à l'autoritarisme ; il niait l'existence de Dieu, de l'âme, de la loi éternelle, de la liberté, du bien ; et il présentait une image épouvantable des hommes et des princes. Peut-on forger une image plus noire ?⁵

Peu importe la lecture qui en est faite, encore aujourd'hui la pensée de Hobbes ne peut en aucun cas laisser son lecteur indifférent. Cette pensée nouvelle, si abjecte pour les traditionalistes de l'époque, est cependant un chaînon essentiel à la compréhension de l'État moderne.

Problématique : L'État moderne et le désir humain

Hobbes se donne donc comme but de modifier radicalement le mode du savoir en

⁵. Michel MALHERBE, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 9.

passant de la connaissance mystique à la connaissance scientifique. Il fait du politique un monde distinct du domaine divin, il le soustrait à la gouverne du dieu tout puissant pour lui substituer un dieu mortel. À l'eudémonisme, une thèse jugée périmée, il oppose le caractère immédiat de l'existence, marquée par l'auto-conservation. Bref, il fait bien plus que proposer une conception nouvelle du politique, il épouse une conception radicalement nouvelle de l'univers, marquée par les découvertes récentes de la physique mécanique. Il élabore une pensée unificatrice sous laquelle l'ensemble de l'univers devient accessible à la connaissance humaine. Il n'y a plus de bien suprême, il n'y a plus de vrai, il ne reste que l'homme, animé d'un désir illimité pour la vie mondaine, confronté à son univers. C'est la force qui fait de son oeuvre une source de fascination et dont la lecture apparaît encore aujourd'hui essentielle à l'analyse des fondements de l'État moderne.

La science, la puissance et la recherche de la paix⁶, trois thèmes récurrents dans la pensée de Hobbes, en font un penseur toujours actuel. La méthode scientifique qu'il met de l'avant pour construire son système politique fait de la raison un élément central de l'existence humaine. La pensée de Hobbes se préoccupe des sources mêmes de la vie humaine. Elle pose l'analyse de l'homme comme être de raison, mais surtout comme être de passion aux prises avec la nécessité. La discontinuité du monde moderne marque ainsi l'être humain dans son expérience quotidienne. Les mécanismes propres à la vie et ses effets font en sorte que tout homme peut se reconnaître dans la crainte de la mort qui marque la fin de la vie mondaine. La crainte de la mort entraîne l'incertitude face au futur, l'insécurité. La vie commande la continuité, son maintien en son monde. C'est le calcul rationnel qui viendra sauver l'homme, rejetant ainsi toute explication de nature occulte jugée insuffisante à la

⁶. C.B. MACPHERSON, "Introduction" dans *Leviathan*, Toronto, Penguin Classics, 1986, p.ii.

lumière des découvertes scientifiques. La science remplace alors la volonté divine, elle substitue à l'ordre divin une création humaine dont la fonction sera d'assurer non pas le salut éternel, mais la paix terrestre. Cette création, c'est le corps politique, une entité toute puissante sans laquelle la vie humaine serait misérable et, jusqu'à une certaine limite, impossible⁷.

Le système politique et philosophique de Hobbes fait ainsi cohabiter passion et rationalité, la seconde apparaissant comme extension de la première. C'est parce que l'homme, être de désir, est confronté à une limite temporelle, la discontinuité, qu'il devra recourir à la raison pour mettre en place des artifices en mesure de "contrer" les effets de cette discontinuité. En ce sens, le désir humain n'est aucunement éliminé, il est plutôt placé au centre du système qui répond pourtant à des règles rationnelles. L'entendement humain, et de surcroît ses créations, sont le fruit nécessaire des pulsions premières pour la conservation de l'être recherchant la continuité. Là où la modernité semble s'opposer aux sources obscures d'un modèle téléologique, se trouve une notion essentiellement irrationnelle. L'État moderne n'est pas que rationnel. Hobbes nous révèle que malgré le fait qu'il soit produit rationnellement, il est avant tout fondé sur le désir humain. Comme le désir est caractéristique de l'homme, il s'ensuivra que l'État moderne, par le biais des calculs de la raison, deviendra l'outil nécessaire par lequel la discontinuité de l'existence sera corrigée par la mise en place d'une continuité artificielle. La raison, loin d'évacuer le désir, lui donne substance et en permet la réalisation.

La question du fondement de l'État serait ainsi animée par le désir humain. Ce rapport

⁷. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 12.

entre discontinuité et continuité dans le conflit et la complémentarité qui existe entre science et passion permet de se demander, et tel est l'objectif du présent travail, *s'il est possible d'identifier la nécessité de l'artifice étatique et sa permanence au désir humain*, et de déterminer s'il est justifié, comme le fait Hobbes, de poser la création d'un État absolu pour répondre au désir bio-psychologique de continuité. Pour répondre à cette interrogation, et définir la base sur laquelle l'extra-mondain est éliminé au profit de l'artifice, il est proposé de fixer comme hypothèse que la discontinuité, qui informe le désir premier de l'homme, est ce qui impose la nécessité d'introduire la continuité artificielle par la création de l'État permanent. La modernité, dont la science propose une vision discontinue du temps, viendra corriger cette discontinuité par l'artifice étatique. L'État et l'outil de son instauration, la science de la société civile, viendront se substituer aux dieux du modèle téléologique, à la différence qu'ils ne sont plus de nature extra-mondaine. C'est en relation avec la notion de temporalité, introduite par le désir et l'articulation continuité - discontinuité, que seront illustrés les divers éléments et étapes du cheminement de la pensée politique de Hobbes, de ses fondements jusqu'à leurs résultantes.

Ceci commande l'étude de la pensée hobbesienne par la voie de l'étroite relation qu'elle entretient avec l'idée du temps, elle-même inscrite dans les modalités de la vie elle-même. Il sera ainsi possible, suivant la définition mécanique donnée par l'auteur à la notion du désir humain, de démontrer en quoi le calcul rationnel et scientifique de l'homme, marqué par la précarité matérielle, conduit indubitablement à la mise en place d'un artifice dont la durée de vie sera potentiellement illimitée. Cette démarche tentera d'associer la création et la permanence de l'État au désir bio-psychologique de l'homme de se conserver dans son être, ou, en d'autres termes, à la nécessité introduite par le désir et le mouvement de la vie elle-

même d'assurer la continuité.

Désir, temps et État dans la pensée politique de Hobbes :

La science, mode d'aperception et de compréhension du monde, est également l'outil de l'actualisation de la vie. Hobbes redonne à l'homme le pouvoir sur l'univers qu'il habite, la raison devient son instrument de choix. L'apport de la science, comme mode de calcul capable de percevoir, de comprendre et d'analyser le monde, permet à l'homme de rendre effective la puissance qu'il avait jusqu'alors laissée entre les mains des dieux. Contrairement au pouvoir des dieux, de nature illimitée, celui de l'homme sera confiné au monde matériel dans lequel il existe. Il ne lui sera pas permis de comprendre l'essence des choses, mais bien les choses telles qu'il les perçoit. Il ne connaît pas l'essence, mais les phénomènes observés desquels il peut déduire les processus opératoires qui lui permettront de mettre en place des règles universelles, quoique entièrement abstraites. Le pouvoir de l'homme n'est donc plus hors le monde, comme pouvait l'être celui des dieux, mais plutôt de nature entièrement mondaine. Le pouvoir réside dans la possibilité qu'offre la science de procéder à l'élaboration de constructions théoriques qui lui permettront de comprendre le monde dans lequel il habite et avec lequel il interagit. En ce sens, la connaissance humaine est strictement le produit de la science qui commande une structure rigoureuse et précise, c'est-à-dire la certitude.

La nouveauté de Hobbes repose donc dans le fait qu'il propose une vision du monde et du politique qui empruntera à la rationalité scientifique, sans pour autant le faire au détriment d'un aspect fondamental à la nature humaine, le désir. Fasciné par la rigueur et la logique de la physique mathématique de Galilée, Hobbes en fera un impératif non pas

seulement pour comprendre les problèmes géométriques et mécaniques, mais pour comprendre la totalité du monde. La science n'est pas une simple technique qui s'applique sur le monde, elle est le mode philosophique par lequel le monde est perçu. Le calcul qui conduira à la philosophie de la société civile chez Hobbes repose ainsi sur un fondement mécanique dont l'exactitude et la rigueur de la démarche conduiront l'auteur à penser qu'il est possible de développer une science de la société aussi certaine qu'une règle géométrique à laquelle nul ne peut déroger.

C'est cette conception de la vie humaine et ses conséquences politiques (le fondement bio-psychologique de l'État moderne) que le présent projet se propose d'analyser. La vision avancée par Hobbes de l'être humain, informée par la mécanique, fera du corps et de la vie, nous le verrons, des instances répondant à la logique du mouvement. La vie posera alors comme principe fondamental la continuité de son propre mouvement, c'est-à-dire la possibilité de vivre indéfiniment, marquant ainsi une opposition entre son aspiration première (continuité) et le monde dans lequel elle habite (discontinuité).

Or, cette logique pose un problème. L'humain est mortel et la mort se présente toujours à l'horizon comme fin au mouvement, comme fin à la vie. Le désir de conservation et de continuité, le désir de perpétuer le mouvement de façon indéfinie devient passion première de l'être humain, il est la définition même de la vie. Tout ce qui se présentera comme potentiellement bénéfique ou non au maintien de la vie prendra la forme de l'appétit et de l'aversion et sera à la source de tout mouvement qui initiera une chaîne causale répondant entièrement aux règles mécaniques.

La vie, définie comme mouvement indéfini, se présente avant tout comme désir de continuité temporelle. La vie est alors associée à la temporalité et la continuité devient sa caractéristique première. Cependant, la mort se présente comme limite finale à la vie et impose un terme définitif à son désir de perdurer continuellement. La vie humaine, dans sa matérialité, est par ailleurs confrontée à une deuxième limite de taille, c'est-à-dire que le désir de continuité ne peut se réaliser empiriquement que par la succession de désirs multiples, tous discontinus. La vie est ainsi faite qu'elle ne peut empiriquement se réaliser que par l'opposé de son aspiration première. La discontinuité des désirs multiples et ponctuels est ce qui assure la continuité temporelle de l'homme. L'indéfini ne peut donc être recherché que par la consommation du fini.

La temporalité est donc un élément auquel l'homme ne peut se soustraire. La vie, dans son univers naturel, est prisonnière des limites temporelles qui s'imposent à elle. La logique même du désir, de la vie, fait de l'homme un être qui sera à jamais insatisfait par ce que la nature a à lui offrir. Devant désirer continuellement, l'être humain devra passer d'un désir à un autre, puisqu'une fois un désir réalisé il faut passer au suivant. La vie est en ce sens toujours orientée vers le désir futur, le présent ne peut jamais assurer le lendemain. C'est ce qui fait de l'homme un être marqué par l'insécurité et la peur. Les nécessités de la vie imposent à l'homme de mettre de l'avant un calcul stratégique qui lui permettra d'assouvir son appétit immédiat et tous les autres appétits subséquents. C'est ainsi que d'un désir naturel, ancré dans la vie elle-même, les lumières de l'homme le conduiront, par la voie du calcul scientifique, à mettre en place une entité artificielle qui saura corriger les limites naturelles, c'est-à-dire la négativité qu'introduit la discontinuité pour la vie humaine.

En outre, pour un nombre de désirs illimités, se présente un nombre limité de biens, pour lesquels il devra se disputer avec son prochain. Autrui devient ainsi limite au propre mouvement individuel et est source de dispute et de conflit, rajoutant davantage à l'insécurité initiale et à la potentialité la plus abjecte, soit la mort. En effet, chaque humain ayant naturellement droit à tous les moyens jugés utiles pour se maintenir en vie, l'homme pourra aller jusqu'à causer la mort de son voisin s'il le juge nécessaire, le voisin pouvant en faire tout autant. Ainsi, la volonté d'exaucer une série de désirs discontinus ouvre la voie à la plus grande discontinuité qui soit, c'est-à-dire la fin du mouvement vital. La vie et le désir d'assurer la sûreté produisent ainsi leur opposé. C'est-à-dire qu'en cherchant à assurer le désir futur, en cherchant l'objet de la réalisation de son désir, l'homme est potentiellement confronté à son prochain, puisque les objets de désirs n'existent qu'en quantité limitée pour un nombre illimité de désirs. Les être humains sont donc engagés dans une course l'un contre l'autre. La recherche de la sûreté, lorsque l'être humain est laissé à lui-même dans la nature, se présente comme source de conflit et d'insécurité. C'est ainsi que l'homme sera un loup pour l'homme, non pas parce qu'il est fondamentalement méchant, bien au contraire, mais parce que tous les hommes sont des êtres de désirs qui peuvent potentiellement porter sur les mêmes objets et qu'ils ont tous une possibilité égale de les atteindre. L'égalité des chances introduit donc le conflit, et sa résultante la moins sécurisante qui soit, la mort, naît ainsi de cette volonté de perdurer indéfiniment.

Prisonnier de l'univers dans lequel il habite et de la limite temporelle, ainsi que de la crainte perpétuelle de voir son existence prendre fin subitement, l'être humain devra mettre en place les moyens qui lui permettront de lutter contre ces obstacles et vaincre la négativité de la discontinuité temporelle. C'est précisément à ce niveau que le calcul rationnel et la

science interviendront pour plaider en faveur de la recherche de la paix. Incapable d'établir un état paisible naturellement, les lumières humaines indiqueront la voie à suivre par laquelle l'homme pourra réaliser son désir premier. La raison agit ainsi comme extension du désir et fixe les calculs qui en permettront la réalisation la plus efficace, c'est-à-dire les moyens par lesquels il sera possible de lutter contre la limite. La paix sera donc le moyen, rien de plus, prescrit par la raison comme étant le plus en mesure d'assurer la continuité des désirs. Or, la paix, à l'état de nature, ne pourra pas se concrétiser, chacun des hommes ayant toujours un droit sur tout.

C'est pourquoi le calcul scientifique identifiera l'État, centre de pouvoir unique, comme étant le seul moyen pour assurer la paix et de surcroît la continuité. La sécurité offre l'assurance paisible de la réalisation d'une chaîne de désirs discontinus, tout en permettant, à un autre niveau, la continuité temporelle de la société civile par l'intermédiaire du corps étatique artificiel dont le droit de succession assurera la permanence et compensera la discontinuité introduite par la mort. L'État deviendra alors ce par quoi l'être humain assurera son désir naturel, son désir de vivre ou, en d'autres termes, son désir de désirer à jamais.

C'est ainsi que malgré le fait que le mouvement humain soit naturel, il demande à l'homme de produire des effets allant outre nature pour le transcender. Le règne de la nature étant caractérisé par la discontinuité, c'est dans les produits de sa création rationnelle, appartenant au règne de l'artifice, que l'homme tentera de contrer la limite et assurer son désir. L'artifice se démarque du fait qu'il n'appartient pas à la nature, mais est plutôt la création de l'entendement humain.

Ainsi, un corps artificiel créé par l'homme, en l'occurrence l'État, aura la possibilité de réaliser ce que l'homme lui-même, confiné à la nature, ne peut accomplir, c'est-à-dire perpétuer le mouvement continuellement. La logique de Hobbes, partant initialement d'une étude des mouvements naturels, conduit à la création d'un organisme artificiel dont l'excellence repose dans le fait qu'il n'est pas marqué par la discontinuité. Tout ce système social et politique dépasse ainsi la simple crainte de la mort et l'insécurité. Ses fondements reposent sur le désir humain, déchiré entre la continuité et la discontinuité, ce qui semble introduire la nécessité du recours à un artifice étatique.

La philosophie de la société civile à la lumière du désir humain :

Afin de comprendre ce rapport qui existe entre le désir humain et la fondation de l'État dans la pensée de Hobbes, il sera nécessaire d'analyser l'ensemble de sa pensée politique sous cet angle particulier, tentant de suivre l'essentiel de sa démarche qui conduit aux fondements de l'État moderne.

Pour ce faire, il semble essentiel, dans un premier temps, de tracer les grandes lignes de la vision mécaniste de Hobbes par rapport au fonctionnement de l'univers et d'en dégager les conséquences épistémologiques. Comprendre la science chez Hobbes implique nécessairement l'analyse de ce qui la rend possible et ce par quoi elle devient effective, c'est-à-dire le langage. Seront ainsi élaborés les principes d'interactions faisant le pont entre l'homme et l'univers qu'il habite, ce qui est essentiel à la compréhension du rôle qu'occupera l'humain, selon Hobbes, par rapport au monde avec lequel il interagit.

Les grands principes et les éléments constitutifs de la pensée de Hobbes étant établis d'entrée de jeu, il sera alors possible de présenter la nature du mouvement humain. Comprendre le mouvement de l'univers est nécessaire à la compréhension du mouvement humain, puisqu'ils sont tous les deux régis par les mêmes règles. Le second chapitre de l'étude sera essentiellement consacré à définir l'idée du mouvement humain, articulé sous le rapport vie-mort tel que conçu par Hobbes sous l'angle du désir ou encore, de ce que l'auteur nomme l'appétit et son contraire, l'aversion. Cette section permettra donc d'exposer la relation qui existe entre le modèle mécanique et la vie humaine.

Les principes du mouvement vital une fois explicités, il sera possible d'exposer l'étroite relation qu'entretient la vie humaine avec la temporalité. Cette temporalité, qui implique un double rapport, qui semble *a priori* antinomique, entre discontinuité et continuité, est ce qui, suivant l'hypothèse proposée, informera l'ensemble du système hobbesien, partant de l'état de nature jusqu'à la génération du corps politique artificiel. On devra alors établir en quoi la notion du temps est au coeur de l'argumentation de l'auteur, bien que celle-ci soit souvent esquivée ou oubliée pour faire place à une analyse plus classique de sa pensée.

La compréhension des rapports entre la continuité et la discontinuité permettra, dans une quatrième section, d'établir l'état naturel de l'être humain, ses relations avec son univers et ses semblables. L'étude de l'état de nature permettra alors la compréhension des droits et des lois qui animent l'être humain selon Hobbes en relation avec sa temporalité. En d'autres mots, nous déterminerons en quoi la temporalité ne laisse à l'homme aucun autre choix que de suivre le cours que lui prescrit Thomas Hobbes dans son oeuvre.

En dernier lieu, l'État apparaîtra comme conséquence des éléments inscrits dans la nature humaine. Il apparaît nécessaire d'identifier la transition de l'état de nature à la société civile afin de déterminer en quoi les obligations imposées par le double rapport continuité - discontinuité posent la création artificielle de l'État comme centre de pouvoir et comme seule solution possible afin d'assouvir le désir premier de l'homme dans un univers marqué par la précarité. C'est sous ce rapport que l'État moderne apparaît comme la seule instance, suivant la pensée de Hobbes, en mesure d'assurer la conservation humaine.

Nous n'avons pas la prétention de rendre compte de la totalité de la pensée de Hobbes. Nous cherchons encore moins à remettre en question la validité des fondements de sa pensée en attaquant sa conception "scientifique" du monde, ce qui lui attira d'ailleurs de nombreux reproches étant encore l'objet d'études plus approfondies. En focalisant l'analyse sur le rapport établi par Hobbes entre fondation de l'État absolu et le désir humain, nous tenterons plutôt de déterminer les sources fondamentales et profondes de l'État et de ce qui en constitue sa force, sa durée et, à la limite, sa permanence. Telle démarche, plutôt que d'exorciser les fantômes de la pensée hobbiennne, permettra de mettre à jour ceux qui hantent encore l'État moderne et les mythes qui entourent son fondement. Il est donc proposé avant tout, en analysant la pensée politique de Hobbes, d'accroître la compréhension de l'État en expliquant en quoi il apparaît être nécessaire au maintien de la vie humaine, non pas sur une base rationnelle, mais bien, ultimement, sur une base passionnelle et même biologique.

Il est permis d'espérer que ce parcours nous permettra d'en arriver à un questionnement général sur l'État moderne. En s'inspirant de la vision mécaniste de l'auteur,

qui le conduisit au constat de la nécessité étatique, une interrogation de cette pensée fondée sur les prémisses du désir et de la temporalité semble ouvrir la porte à une nouvelle compréhension de l'État tel qu'il existe encore aujourd'hui malgré sa désuétude apparente. Bref, les pages qui suivent mettront en place, à partir de la pensée politique de Hobbes et de la conception de l'être humain imprégné de la temporalité, une ouverture analytique permettant la compréhension de la fondation de l'État, et de son absolutisme sur la vie de l'homme, sur la base de la passion humaine.

Chapitre 1 : Les fondements mécanistes de la pensée de Hobbes et l'avènement de la science

Le mouvement et la vision mécaniste du monde à l'origine de la science :

Hobbes, se proclamant fondateur de la "physique sociale", s'était donné comme mission de faire de la politique une science de la société civile juste et précise. Cependant, la compréhension de la physique sociale, dans un tel système, requiert avant tout une explication de la vision globale de l'univers tel que conçu par l'auteur. Cette vision repose essentiellement sur une mécanique physique, qui viendra informer le développement subséquent de sa pensée sociale, caractérisée par un fondement premier : tout est corps et mouvement⁸.

Il s'agit là, selon Hobbes, d'une réalité à laquelle aucun phénomène et aucune entité ne peut déroger. Le mouvement est ainsi moteur de la réalité matérielle et constitue l'élément sur lequel repose et évolue toute forme d'existence. C'est ce qu'en conclut Leslie Stephen:

There was, he held [Hobbes] but one real thing in the world, the basis of all that we falsely take to be things, and which are mere phantasms of the brain. The one reality is motion, and to study the modes of motion is therefore the necessary condition for all successful researches in science.⁹

L'étude du mouvement devient donc le fondement de toute recherche sérieuse. Comme le politique doit suivre la méthode scientifique, et d'une façon toute particulière celle de la géométrie et de la physique mécanique, il devra répondre aux règles générales du

⁸. Leslie STEPHEN, *Hobbes*, Michigan, University of Michigan Press, 1961, p. 73.

⁹. *Ibidem*, p. 21.

mouvement. À la lumière de cette approche, la logique de Hobbes permet alors d'expliquer l'ensemble des phénomènes en fonction d'un constat de base selon lequel tout est corps et mouvement.

Fort et fasciné par la "découverte" de ce principe, Hobbes se lance dans l'ambitieuse entreprise de mettre à jour la connaissance certaine. Dans le *Little Treatise*, qui précède la rédaction de ses oeuvres majeures, le futur auteur du *Leviathan* entreprend une première démonstration tentant d'illustrer que tout est mécanisme et peut s'expliquer par le mouvement¹⁰. Plus particulièrement, l'auteur met de l'avant une conception de la sensation à la fois externe et interne reposant sur une série causale engendrée par un mouvement initial. Ainsi, tout élément naturel, vivant ou inanimé, doit répondre à cette règle première régissant l'ensemble de l'univers matériel. C'est à ce niveau que Hobbes croit détenir une clé ouvrant la voie à des affirmations qui sauront répondre aux impératifs de la certitude parce qu'entièrement démontrables et décomposables mécaniquement.

En instaurant un modèle mathématique comme plate-forme philosophique, Hobbes tente de se défaire du droit naturel d'ordre téléologique. Il vise à éviter le recours à de simples observations empiriques ou à un descriptif de la vie quotidienne et de ses origines comme fondement de sa philosophie. C'est plutôt sur la connaissance certaine, offerte par une science précise, que devra reposer la philosophie¹¹.

¹⁰. Frithiof BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Londres, Hachette, 1928, p. 11.

¹¹. *Ibidem*, p. 19.

C'est à juste titre que Hobbes peut être considéré comme l'un des pionniers de la modernité en donnant à la science un rôle central qui engendrera «la ruine des fondations du droit naturel traditionnel¹²». La rupture avec les Anciens, dans laquelle Hobbes s'inscrit à part entière, ouvre toute grande les portes d'un renouveau qui videra l'univers de ses fondements téléologiques pour inscrire la nature humaine dans la nouvelle physique naissante.

La science, reposant sur des fondements certains, exorcisera les fantômes de l'incertitude et de l'obscurantisme qui étaient le propre de la scolastique. La science pour Hobbes, ne sera autre que :

[...] the knowledge of Consequences, and dependance of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time: Because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects.¹³

La science découle alors d'une démarche de la raison par laquelle il est possible d'arriver à la connaissance certaine d'un ensemble de consécutives. Bref, avec la science, il est possible de connaître les causes et par le fait même, les effets qui s'y rapportent. C'est en connaissant les causes, qu'il sera possible d'en reproduire les effets. La chaîne causale, par définition, est alors descriptive du mouvement duquel dépend l'ensemble de la conception mécaniste. La science, par la connaissance des causes, repose ainsi fondamentalement sur un processus rationnel. Il s'agit là de la logique première qui sous-tendra la totalité de la conception mécaniste de l'univers, conception informant le cœur de la pensée hobbesienne.

¹². Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 153.

¹³. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 5, Londres, Penguin Books, 1985, p. 115.

Cependant, il ne suffit pas d'affirmer que Hobbes développe la totalité de sa pensée en fonction du mouvement et des relations causales. Il est nécessaire de comprendre ce qu'il entend réellement lorsqu'il se pose comme fondateur de la philosophie politique, c'est-à-dire une conception scientifique du politique, basée sur le mouvement.

Certes, il est vrai d'affirmer que Hobbes s'inscrit dans la voie des Copernic, Galilée et Harvey sur le plan scientifique. Les découvertes en astronomie du premier portant sur la révolution des astres, les découvertes mécaniques du second telle la loi d'inertie et le renouveau en médecine introduit par Harvey fondé sur les principes de la circulation du sang pousseront tous Hobbes à percevoir l'univers et l'homme lui-même comme un modèle dynamique perpétuellement en mouvement. À l'image de ce mouvement, Hobbes développera sa propre vision mécaniste. Cependant, le modèle hobbesien ne s'arrête pas à un simple machinisme. Les relations causales, les rapports mécaniques identifiés ne font qu'introduire l'essentiel de sa pensée qui est avant tout de nature philosophique. Hobbes s'inscrit alors dans la physique du temps tout en essayant de la développer davantage en l'appliquant à la société civile. La mécanique reprend donc une organisation du mouvement qui se reproduit continuellement et où rien n'est perdu, où une cause engendre nécessairement un effet, effet qui deviendra lui-même cause d'un effet suivant.

Cependant, l'intérêt de Hobbes ne se réduit pas à la simple identification de ces mouvements et de leurs effets empiriques. Il serait d'ailleurs juste d'affirmer qu'il s'oppose à une tendance qui accordait trop d'importance à l'étude empirique des relations causales et au machinisme, et pas assez à celle du principe du mouvement sur le plan théorique et

conceptuel¹⁴. Le mérite qui doit être accordé à Hobbes à ce niveau ne repose pas sur une base scientifique, mais plutôt sur le fait qu'il est le premier à faire de la mécanique une philosophie ou encore d'offrir une vision d'ensemble de l'univers, autant sur le plan scientifique que social, reposant sur des principes mécaniques¹⁵. Bref, il est le premier à avoir fait de la mécanique un système global en plongeant l'être humain dans un univers complètement informé par le mouvement. Hobbes va ainsi chercher dans les principes mécaniques de quoi fonder la science de l'homme et de la politique où le mouvement apparaît comme l'élément central de la nature et de la rationalité humaine. Il veut ainsi démontrer que toute transformation, chez l'être humain et dans la société, est mouvement et ce, autant sur le plan physique que psychologique. En orientant le savoir autour de la conception du mouvement, Hobbes introduit la possibilité du savoir le plus important pour l'homme, celui en mesure d'assurer son existence, c'est-à-dire le savoir de l'État¹⁶. Cette volonté de faire une construction scientifique de la société civile reposant sur la mécanique le conduira à la production d'un monstre horrible, mais nécessaire, le Léviathan.

Le *De Corpore* est sans doute l'oeuvre qui offre le développement le plus complet de la vision mécaniste. En amorçant cette oeuvre par un questionnement sur la philosophie, l'auteur démontre bien la proximité qu'il tente d'établir entre philosophie, science et mécanique causale. La réponse à l'interrogation sur la nature de la philosophie passera par la mise en place de la définition de la science¹⁷ telle qu'il la conçoit. C'est alors sans surprise que la

¹⁴. Richard PETERS, *Hobbes*, Baltimore, Penguin Books, 1967, p. 40.

¹⁵. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 340.

¹⁶. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁷. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 219.

définition qu'il donnera de la philosophie rappellera celle de la science exposée dans le

Leviathan :

PHILOSOPHY is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects.¹⁸

L'identification entre philosophie et science chez Hobbes semble alors complète. Philosophie correspond au savoir rationnel et scientifique. La connaissance philosophique ou scientifique se démarque alors de la connaissance purement empirique qui repose plutôt sur l'examen factuel des relations causales et leur reproduction (machinisme), et non sur la compréhension de ses principes générateurs (vision mécaniste).

La connaissance synthétique comme seule connaissance scientifique :

Ainsi, toute chose doit être en mesure de s'expliquer à l'aide de concepts universels. À titre d'exemple il est possible, selon Hobbes, d'analyser la nature du carré lorsqu'on le conçoit à partir de notions qui sont communes à toute matière soit le plan, la ligne, les limites, les angles, etc. Ces concepts sont ce que Hobbes nomme les concepts universels¹⁹. S'il est possible de découvrir la cause génératrice de toutes ces caractéristiques, il sera alors possible de les combiner afin de produire un carré. Ainsi, comprendre la nature d'un carré revient à en comprendre les causes et, comprendre les causes du carré revient à la compréhension des divers éléments universaux ou composantes qui le forment²⁰. La

¹⁸. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapitre 1, §2.

¹⁹. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 243.

²⁰. *Ibidem*, p. 242.

compréhension d'un phénomène revient à la capacité de l'être humain de saisir rationnellement les concepts ou les "choses" qui le définissent et relève essentiellement d'une démarche analytique. La connaissance rationnelle de ces éléments ou "choses" ne peut passer pour l'auteur du *Leviathan* que par une notion unique, une cause en mesure d'expliquer toutes les causes : le mouvement.

The highest causes in each and every genus are universals known per se. The causes of universals (those of which there are any causes at all) are obvious *per se* or known to nature, as they say; thus they need no method at all; for there is one universal cause of all of them, and that is motion. For the variety of all figures arises from the variety of motions by which they are constructed, and motion cannot be understood to have any cause other than another motion.²¹

Insérer le mouvement à ce point du raisonnement permet à Hobbes d'éviter le piège de l'incertitude en introduisant une notion entièrement calculable comme fondement universel. Comprendre la logique du mouvement, entendue comme locomotion puisque «[...] motion is the loss of one place and the acquisition of another²²», permettra à l'être humain d'expliquer tous les phénomènes sous le couvert de la raison et de la certitude. Le mouvement peut alors se comprendre sous le mode d'un corps se déplaçant physiquement dans un espace donné d'un point "A" à un point "B". La philosophie ou la science devient dès lors une doctrine mécanique globale reposant sur la compréhension du mouvement des corps. La physique mécanique sera ainsi l'élément constitutif de la science telle que conçue par Hobbes, c'est-à-dire que pour comprendre les effets du mouvement, il faut d'abord en comprendre les causes ou encore, pour comprendre "B", il faut d'abord connaître "A".

En faisant du mouvement la base explicative de toutes choses, Hobbes croyait avoir

²¹. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapitre 6, § 5.

²². *Ibidem*, Chapitre 6, § 6.

trouvé une clé lui permettant de construire un système unitaire où tout était en mesure d'être expliqué scientifiquement. Comme le fera remarquer Frithiof Brandt :

To understand a line means, to Hobbes, to understand that a line is caused by the motion of a point, a plane by the motion of a line, a motion by another motion, etc. When the causes of the universal have been realised on the basis of motion, we go on to ask what motion causes such and such effects, as for instance, what motion causes a straight line, and which a circular one [...].²³

Comprendre l'univers sous le couvert du mouvement et de la science mécanique permet la connaissance de tous les phénomènes et d'en prévoir les effets avec certitude.

La méthode analytique initiale, fondée sur la connaissance empirique des phénomènes, en vient à introduire la possibilité de la méthode synthétique sur laquelle reposera la démonstration déductive. Hobbes établit ainsi le lien nécessaire entre relations causales évaluées sous le mode de l'expérience factuelle (connaissance analytique) et celles évaluées par déduction (connaissance synthétique), bien que les deux approches soient diamétralement opposées. C'est dans cette optique que la science se distingue de la connaissance empirique sans pour autant en nier la nécessité. La méthode analytique, qui émane de l'expérience pour déterminer les principes, apparaît comme processus nécessaire avant d'amorcer l'approche déductive. De l'observation factuelle (effets) elle tente d'identifier des règles générales (causes). La seconde, scientifique, est synthétique et déductive, c'est-à-dire qu'à l'aide d'un principe générateur, elle permet de prévoir tous les effets possibles. Cependant, sans la première, comme le fait remarquer Hobbes lui-même, la seconde est impossible. La doctrine du mouvement et l'introduction de la mécanique comme base explicative de l'univers offrent par contre à Hobbes la possibilité d'introduire une méthode

²³. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 243.

synthétique par laquelle, la connaissance d'un principe premier (le mouvement) rend possible la déduction de l'ensemble des effets.

Cependant, les principes premiers, les choses universelles comme les appellera Hobbes, n'ont aucune réalité empirique, bien au contraire. Elles sont le pur produit de la raison humaine. La science chez Hobbes revêt ainsi une nature strictement formelle, tout comme le fera son mode d'expression, le langage. Bien qu'elle n'existe que par son étroite relation avec les chaînes causales identifiées empiriquement, la connaissance scientifique ne peut être que de nature synthétique. Hobbes n'a pas la prétention d'avancer que la science de l'homme est une science naturelle, bien au contraire. Elle est le pur fruit de l'entendement humain car, scientifiquement, l'être humain ne peut comprendre que les choses dont il est le créateur. La certitude, sur laquelle repose le modèle hobbesien, provient ainsi du modèle déductif dont l'élément premier sera une construction humaine.

Science et religion :

Certes, il est possible d'objecter que ce système scientifique, fondé sur la connaissance synthétique, n'évacue pas complètement l'idée d'une transcendance divine à laquelle Hobbes fait lui-même référence. Cette référence au divin viendrait à ce niveau limiter l'importance donnée à la connaissance certaine acquise par la voie scientifique et, en définitive, à la conception sociale telle que développée par Hobbes, au sens où elle ne diffère pas substantiellement de celle avancée par les Anciens. Les lois identifiées rationnellement par la voie scientifique (synthétiquement) et les lois divines, dans la pensée de Hobbes, il est vrai, en viennent à se confondre. Comme le croit Shelton :

[...] his morality [...] does not differ substantially from the traditional one. He is even willing to accept the Laws of Nature as the commands of God for those who wish to consider them as such.²⁴

Après tout, Hobbes établit lui-même dans l'ensemble de son oeuvre la relation réelle qui existe entre loi rationnelle et loi divine. Hobbes en viendra établir une certaine correspondance entre les règles découvertes scientifiquement par la raison et celles d'ordre divin :

The laws mentioned in the former chapters, as they are called the laws of nature, for that they are the dictates of natural reason; and also moral laws, because they concern men's manners and conversations one towards another; so are they also divine laws in respect of the author thereof, God Almighty; and ought therefore to agree, or at least, not to be repugnant to the word of God revealed in Holy Scripture.²⁵

Il faut cependant bien s'attarder à l'ordre du raisonnement tel que construit par Hobbes. Hobbes n'affirme pas que la loi divine précède la rationalité humaine, il ne fait qu'indiquer que la seconde ne s'objecte en rien à la première. Il faut ici noter que ce qui portera le nom de divin chez Hobbes revêtira la marque de la raison ou encore de la certitude. Ainsi, il ne sera pas possible de distinguer la loi rationnelle de la loi divine puisque la première revêt la marque de la certitude. La certitude, établie par le calcul est donc l'élément permettant à Hobbes de procéder à l'identification de la loi divine à la loi naturelle. Comme Hobbes parle de la prophétie à l'image d'une connaissance certaine, il sera en définitive impossible de la distinguer de la connaissance rationnelle qui est aussi certitude²⁶. Ainsi, seul ce que la raison relève comme connaissance, c'est-à-dire la loi créée par l'homme, sera

²⁴. George SHELTON, *Morality and Sovereignty in The Philosophy of Hobbes*, New York, St. Martin's Press, 1992, p. 64.

²⁵. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 18, §1, New York, Oxford University Press, 1994.

²⁶. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 71.

certain. La loi ou plutôt les lois dites "naturelles", nous y reviendrons, se présenteront dès lors comme des calculs rationnels qui viendront, pour simplifier le raisonnement au maximum, se confondre avec le divin. La raison est ce qui détermine la science ; science rationnelle qui identifie les mécanismes et lois de la nature.

Hobbes effectue donc une laïcisation de la loi divine en lui faisant subir la voie de la rationalisation. C'est du moins ce qu'en conclut Raymond Polin lorsqu'il affirme :

[...] il ne faut pas oublier que, sous le nom de lois naturelles, Hobbes ne désigne pas à proprement parler des lois, comme si elles procédaient de la nature. Ce ne sont autre chose que certaines conclusions établies par calcul rationnel, par ratiocination, «conclusiones quaedam ratione intellectae», concernant ce que nous avons à faire ou à ne pas faire pour conserver notre vie.²⁷

La loi rationnelle, qui ne s'objecte pas à la loi divine revient donc à se poser comme loi de la raison. Comme le rappellera Hobbes : «ce n'est pas sans sujet, qu'on nomme la loi naturelle & morale, divine²⁸». La loi biblique devient ainsi loi de la raison comme meilleur moyen de se préserver dans son être. Seules les lois qui en découlent peuvent être saisies par la raison et ce, de façon certaine ; le divin étant ainsi ramené aux préceptes de la raison et la raison étant elle-même, suivant la logique hobbienne, un don de Dieu !

L'identification à la divinité semble alors relever beaucoup plus d'une tentative de l'auteur de se soustraire à ses critiques et détracteurs que d'une volonté d'assurer une continuité avec l'enseignement biblique et celui des Anciens. Sous les couverts de la continuité, Hobbes présente les fondements qui pourront faire de l'édifice scientifique une

²⁷. Raymond POLIN, «Introduction» in Thomas HOBBS, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 33.

²⁸. Thomas HOBBS, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982 p. 123.

construction rationnelle et inébranlable. Or, pour arriver à cette fin, l'univers et l'être humain, nous l'avons vu, doivent essentiellement être présentés dans l'optique du mouvement. En effet, afin de construire un système inébranlable, Hobbes doit nécessairement fonder celui-ci sur des constats certains qu'il croit avoir trouvés dans une matrice faisant de tout des corps en mouvement. En expliquant l'univers par les règles de la mécanique, Hobbes vide alors de toute substance rationnelle la référence à Dieu ou aux lois divines. Au mieux, les lois divines sont subordonnées aux lois naturelles. À la limite, toute connaissance du divin semblera impossible, du fait que le divin dépasse l'entendement humain. C'est en effet l'ignorance ou l'impossibilité de comprendre les causes naturelles (ou Dieu) car, seules les productions humaines peuvent être comprises par lui (le langage et les marques qu'il laisse sur son passage), qui poussera l'être humain à fonder la croyance en Dieu.

Ainsi, penser un dieu ne revient qu'à croire en lui par crédulité²⁹. Seule la foi et non la connaissance peut être le gage d'un rapport avec le divin, le système de Hobbes tentant ici de minimiser la foi au profit de la connaissance certaine. La raison naturelle ne peut alors en rien, dans la pensée de Hobbes, fonder un rapport avec le divin, autre que celui qui s'appuie sur la croyance. Comme l'affirmera Polin :

Si l'on cherche une science des faits qui ne soit pas du domaine de la science, comme lorsqu'il s'agit de la foi en Dieu, on détruit cette foi pour autant qu'on en ait. Le propre de Dieu étant d'être au-delà du monde et en dehors de l'esprit humain, au-delà de la nature, au-delà de toute expérience, il n'y a pas de philosophie de l'existence de Dieu. La religion n'est pas une philosophie.³⁰

L'évacuation du religieux ou du moins sa réduction est la conséquence du postulat initial faisant de tout, corps et mouvement. C'est en ce sens que la pensée de Hobbes est athée ou fortement empreinte d'un athéisme où le divin n'a aucun rôle à jouer ou bien ne joue qu'un

²⁹. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 15.

³⁰. *Ibidem*, p. 21.

rôle diminué et accessoire qui n'affecte pas fondamentalement le système élaboré. L'être humain, tel que Hobbes le conçoit dans la modernité, est donc libéré du rapport qui le liait ontologiquement à Dieu.

En effet, l'existence de cet être ne sera marquée que par la sphère qu'il habite, soit la sphère terrestre, répondant aux règles mécaniques régissant le mouvement. La moralité n'échappe plus à l'homme, elle n'est plus d'origine extra-mondaine, mais est plutôt son produit³¹. Hobbes ne peut être plus clair dans le *Leviathan* :

The Lawes of Nature are Immutable and Eternall; For Injustice, Ingratitude, Arrogance, Pride; Iniquity, Acceptation of persons, and the rest, can never be made lawfull. For it can never be that Warre shall preserve life, and Peace destroy it.

The same Lawes, because they oblige onely to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavour, are easie to be observed. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoureth their performance, fulfilleth them; and he that fulfilleth the Law, is Just.

And the Science of them, is the true and onely Moral Philosophy. For Morall Philosophy is nothing else but the Science of what is *Good*, and *Evill*, in the conversation, and Society of mankind.³²

Bien qu'elle se présente à l'image des lois divines, la philosophie authentique, celle qui prévaut éternellement, est définie par la rationalité de l'homme et n'a donc pas d'origine extra-mondaine étrangère à l'entendement humain. L'immuable est réduit au rationnel qui renvoie essentiellement à la passion égoïste et à son calcul, mais qui commande également le respect d'autrui par le biais de la convention. À ce niveau, contrairement à ce que semble croire Sheldon, Hobbes se pose en rupture complète avec les Anciens.

³¹. C.B. MACPHERSON, *The political theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 87.

³². Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 15, p. 215-216.

Ainsi, lorsque Hobbes s'auto-proclame le fondateur de la philosophie politique, il faut l'entendre comme le fondateur de la science du politique ou de la société civile en termes de calcul rationnel. Contrairement aux Anciens, croit-il, l'auteur vient poser des fondements rationnellement identifiables à partir desquels il sera possible d'arriver à la certitude et à la vérité. Comme il l'affirmera dans *Elements of Law* : «Knowledge, therefore, which we call SCIENCE, I define to be evidence of truth³³». La connaissance scientifique repose non plus sur un fondement téléologique, mais bien sur une connaissance des relations causales acquises synthétiquement par déduction logique, c'est-à-dire en partant des principes premiers pour en déduire les conséquences, ce qui évacue également la connaissance strictement empirique :

It [Philosophy] excludes natural as well as political history, even though they are very useful (no, indeed necessary) for philosophy, because such knowledge is either experience or authority, not reasoning.³⁴

C'est alors dans la vision mécaniste de l'univers que résidera la validité et la certitude sur lesquelles Hobbes élaborera son système politique.

En effet, la philosophie ou la connaissance scientifique permet la recomposition et la reconstruction synthétique de phénomènes préalablement observés empiriquement, étant ici entièrement distincte d'une matrice où il est impossible à l'homme de percer les mystères de l'univers, comme c'était le cas dans le modèle théologico-politique. La finalité de la philosophie, connaissance synthétique par laquelle l'entendement humain est capable de produire un principe générateur abstrait permettant la compréhension des effets identifiés empiriquement, repose alors dans sa capacité d'utiliser et de reproduire les relations causales

³³. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 6, § 4.

³⁴. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapitre 1, § 8.

avec certitude³⁵. La connaissance, sous le règne du modèle mécanique, permet alors la reproduction et la production. La connaissance est de nature artificielle tout en révélant quelque chose sur le réel³⁶. Comme l'humain ne pourra reproduire avec certitude que les fruits de sa création, le primat initial, le mouvement, est essentiellement le produit de l'homme, d'où sa nature artificielle. L'artifice humain devient la base de la connaissance scientifique en révélant les relations naturelles existantes. Il y a donc chez Hobbes une relation directe entre la nature et l'artifice.

Le mouvement humain et les limites de l'expérience :

C'est donc par l'introduction d'un concept qui relève de l'artifice comme principe générateur, que Hobbes moulera sa pensée sous un modèle empruntant, en apparence du moins, à un nominalisme radical³⁷.

Cependant, à l'origine de toute pensée, il doit d'abord y avoir sensation ou expérience/connaissance empirique.

The Originall of them all, is that which we call SENSE; (For there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense.) The rest are derived from that originall.³⁸

Suivant la logique mécanique, la sensation sera causée par un corps extérieur. Tout est ainsi

³⁵. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapitre 1, § 6.

³⁶. Jean TERREL, *Hobbes, Matérialisme et politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 52.

³⁷. Aryeh BOTWINICK, *Hobbes and Modernity*, New York, University Press of America, 1983, p. 51.

³⁸. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 1, p. 85.

initié par un corps externe, en mouvement, qui est propagé vers l'intérieur par l'intermédiaire des sens contre lesquels l'objet ou le corps exercera une certaine pression, qu'elle soit directe ou indirecte. Les nerfs conduiront ce signal vers le cerveau et le cœur qui, en retour, exerceront une contre-pression afin de renverser le mouvement vers l'extérieur. Tout répond à la logique mécanique, tout est réduit à des corps en mouvement où la pression exercée contre les sens vient stimuler un mouvement interne. L'enchaînement causal passe par un flot externe-interne-externe. C'est cette contre pression, poussée vers l'extérieur qui est responsable de la sensation, c'est-à-dire qu'elle engendrera une illusion de réalité se situant à l'extérieur du sujet alors que la seule réalité possible réside dans la perception du sujet lui-même et non dans la chose ayant initié le mouvement. La sensation n'est pas un phénomène externe, mais plutôt un phénomène interne qui offre une illusion d'existence externe. Cette illusion, la sensation, Hobbes le nommera phantasme. Ainsi, toute sensation n'est en définitive que phantasme. Les qualités sensibles, qui semblent pourtant bien réelles, ne sont que de pures créations. Bref, lorsqu'un sujet sent quelque chose, ce n'est pas la chose elle-même qu'il perçoit, mais bien son apparition sensorielle causée par la pression ou mouvement exercé par la chose extérieure sur ses sens. Toute caractéristique sensible est strictement, suivant la logique de Hobbes, un mouvement.

Cette explication de la sensation permet à Hobbes de poser le concept de l'expérience sur les assises de la mécanique. L'expérience, suivant l'auteur du *Leviathan*, n'est autre que le souvenir de beaucoup de choses préalablement "perçues" via l'expérience sensible ; le souvenir ou imagination n'étant que dégradation de la sensation qui disparaît progressivement. Comme le mentionnera Hobbes : «IMAGINATION [...] is nothing but *decaying sense*; and is found in men, and many other living Creatures, as well sleeping, as

waking³⁹».

Les phantasmes, créations internes stimulées par la pression d'une chose externe, sont les éléments par lesquels la science sera rendue possible. L'expérience sensorielle est nécessaire à la science quoique fondamentalement distincte de celle-ci :

Seule la philosophie, qui connaît de façon nécessaire, est science. Son acte est de raisonnement, non d'expérience; son jugement est de méthode, non de prudence; ses principes doivent être fondés et ses conséquences conclues. Alors que dans la connaissance empirique la cause n'est que l'indice naturel de son effet, dans la science elle en est le rapport générateur⁴⁰.

Ainsi, la connaissance commune qui émane de l'expérience n'est en rien la connaissance scientifique. Elle reste strictement analytique et ne repose pas sur la connaissance des rapports causaux. La connaissance commune repose entièrement sur le souvenir ou la mémoire qui n'est pour Hobbes rien de plus qu'une dégradation de la sensation première. Tout animal, selon le degré de ses capacités, est capable de ce cheminement et en mesure de prévoir grossièrement le futur sous le mode d'un phénomène qu'il aurait vécu antérieurement. L'expérience offre la possibilité de présumer l'avenir⁴¹ sans pour autant en avoir une parfaite certitude. C'est ce que Hobbes nommera la prudence :

Sometimes a man desires to know the event of an action; and then he thinketh of some like action past, and the events thereof one after another; supposing like events will follow like actions. [...] Prudence is a *Præsumtion* of the *Future*, contracted from the *Experience* of time *Past*: So there is a *Præsumtion* of things *Past* taken from other things (not future but) past also.⁴²

La prudence peut bien être utile, mais ne peut pas revendiquer la qualité de science, elle

³⁹. *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 2, p. 88.

⁴⁰. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 27

⁴¹. *Ibidem*, p. 23.

⁴². Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 3, p. 98.

n'introduit pas la certitude. Même s'il est possible d'identifier empiriquement une relation cause-effet, elle ne reste que conjecturale. Le *Leviathan* et par la suite le *De Corpore* ne font que reprendre certains éléments antérieurement identifiés dans *Elements of Law* :

This taking of signs from experience, is that wherein men do ordinarily think, the difference stands between man and man of wisdom, by which they commonly understand a man's whole ability or power cognitive. But this is an error; for these signs are but conjectural; and according as they have often or seldom failed, so their assurance is more or less; but never full and evident; for though a man hath always seen the day and night to follow one another hitherto; yet he can not thence conclude they shall do so, or that they have done so eternally. Experience concludeth nothing universally.⁴³

Tout comme il était impossible de réduire la connaissance scientifique à la connaissance divine (Hobbes fait plutôt l'inverse), la connaissance scientifique ne pourra non plus être réduite à la connaissance historique fondée sur l'expérience, qui demeure au mieux insuffisante.

Le langage aux sources de la connaissance scientifique :

L'expérience se limite donc à la remémoration des événements antérieurs et ne peut faire plus que permettre l'anticipation approximative de l'avenir. C'est le propre de la prudence et de l'histoire qui ne font que catégoriser sans pour autant avoir le pouvoir de procéder à des déductions relevant de la certitude⁴⁴. La connaissance scientifique, le calcul, reposera plutôt, selon Hobbes, dans le discours mental et son expression verbale par la voie de la parole. La raison et la parole jouent alors un rôle fondamental dans la constitution de la science telle que décrite dans le *Leviathan*. Il semble que le but premier de la démarcation entre prudence et science est de noter une différence entre l'entendement humain et le règne

⁴³. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 4, § 10.

⁴⁴. Richard PETERS, *Op. Cit.*, p. 49.

animal. Alors que ce dernier est prisonnier de ses limites et ne peut aller outre le monde de la prudence, l'être humain est en mesure de se "défaire" ou plutôt de surclasser l'animalité en introduisant la science au sein de son univers. Bref, l'association entre langage et science, lorsque simplifiée à l'extrême, est avant tout un mode de démarcation utilisé par Hobbes pour distinguer l'humain de l'animal ainsi que les possibilités qui s'offrent à chacun d'eux. Le langage est l'élément par lequel, chez Hobbes, la science sera possible.

En effet, le langage qui permet à l'homme de se dégager de l'animalité en laissant des marques, en identifiant et nommant des objets, en se donnant des points de repères, est également l'élément constitutif de la science. Le langage est donc ce par quoi l'homme accède à la culture, quittant l'immédiat pour rejoindre le flux temporel. Ainsi, dira Louis Roux:

Hobbes a réfléchi sur le problème du langage, qui nous semble être un des axes de son oeuvre, et non pas une justification *a posteriori*, l'élément cardinal autour duquel basculent le salut de l'homme et son bonheur, à savoir le passage du monde de la nature au monde de la culture.⁴⁵

Par le langage, l'homme se permet de nommer la matérialité, donner des noms aux objets et aux choses vivantes, nommer des concepts et des abstractions. Bref, le langage permet à l'humain de contrôler, de gérer et de manipuler la matérialité de laquelle, par ce processus, il peut se dégager. Le langage permet l'abstraction rationnelle par laquelle il sera possible à l'homme de prendre un retrait face à l'existence naturelle pour construire les fondements d'une existence artificielle. L'être humain, être pourtant naturel, du fait de son entendement, pourra prendre un certain recul face à la quotidienneté pour calculer les meilleurs moyens qui lui permettront de la gérer, moyens par lesquels il introduira une structure de gestion artificielle, c'est-à-dire n'appartenant pas au règne de la nature et soustraite à ses limites.

⁴⁵. Louis ROUX, *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, p. 84.

Ainsi, «c'est cette souplesse du langage qui permettra à l'homme de développer la raison et la science⁴⁶». L'être humain qui est avant tout un corps en mouvement se distingue des autres corps et de la nature elle-même par cette capacité qu'il a de parler et penser... capacité qui sera essentielle à la constitution de la science. Associant la parole à une qualité strictement humaine, Hobbes en fait la pierre angulaire de la connaissance scientifique. La parole comme produit de l'humain établit le lien entre expérience et science.

Reasoning is not born with us like sense or memory; nor, like prudence, is it the product of experience. It is rather an art which we acquire by industry. We must learn, first of all, to impose names, or to define; we must learn, secondly, to devise an orderly method of proceeding from the names from which we start to statements, which are the results of connecting names together, and to syllogism which are ways of connecting statements logically with each other, [...] It gives us certain knowledge not of the nature of things but of the *names* of things.⁴⁷

Ce n'est pas la chose elle-même qui sera connue avec certitude, mais la définition exacte qui lui sera attribuée. Le langage est ce qui fait en sorte que l'être humain est à la fois inscrit dans la nature tout en s'y arrachant⁴⁸. Ce constat sera essentiel au développement subséquent de la pensée de Hobbes quant à la mise en place de sa science du politique.

L'enchaînement ou la consécution seront d'abord issus du discours mental, c'est-à-dire ce qui précède chronologiquement le discours verbal. Comme l'affirmera Hobbes :

By *Consequences*, or TRAYNE of Thoughts, I understand that succession of one Thought to another, which is called (to distinguish it from Discourse in words) *Mental Discourse*.
When a man thinketh on any thing whatsoever, His next Thought after, is not altogether so casual as it seems to be. Not every Thought to every Thought succeeds indifferently.⁴⁹

⁴⁶. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 60.

⁴⁷. Richard PETERS, *Op. Cit.*, p. 50.

⁴⁸. Leo STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 175.

⁴⁹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 3, p. 94.

Hobbes rattache le calcul mental dans le *Leviathan* à la prudence. Le *De Corpore*, viendra cependant nuancer cette affirmation pour calfeutrer certains problèmes introduits par une brutale rupture entre discours mental et verbal. Cependant, ceci ne change rien au fond de la pensée hobbiennne. La parole occupera toujours le même rôle, c'est-à-dire le transfert du discours mental en discours verbal, le passage de la connaissance empirique à la connaissance scientifique :

The generall use of Speech, is to transferre our Mentall Discourse, into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words; and that for two commodities; whereof one is, the Registering of the Consequences of our Thoughts; which being apt to slip out of our memory, and put us to a new labour, may again be recalled, by such words as they were marked by. So that the first use of names, is to serve for *Markes* or *Notes* of remembrance. Another is, when many use the same words, to signifie (by their connexion and order,) one to another, what they conceive or think of each matter [...]. And for this use they are called *Signes*.⁵⁰

Ainsi, contrairement au discours mental, la parole (propre à l'être humain) permet de laisser des marques ou notes et des signes. Les premiers ont pour fonctions de permettre à l'être humain de se remémorer ses pensées et expériences alors que les seconds servent à exprimer et faire comprendre les premiers⁵¹. Les noms occupent ainsi cette double fonction. Le discours verbal compris comme traduction du discours mental permettra une transition du calcul des choses simplement imaginées à un calcul d'appellations.

Cette définition du langage est essentielle pour la constitution de la science. Le langage permet la construction de définitions qui feront disparaître toute ambiguïté en attribuant une définition universelle à la chose identifiée, faisant le pont entre la nature et la raison :

⁵⁰. *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 4, p. 101.

⁵¹. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Partie 1, Chapitre 2, § 3.

[...] la méthode qui conduit du réel au rationnel, par la recherche des causes, révèle à la science sa matière propre: cette matière, c'est le langage. À défaut de connaître les causes réelles des phénomènes et de pouvoir engendrer ainsi les êtres de la nature, l'homme a le pouvoir d'engendrer rationnellement le monde des formations verbales, qui est le monde de la science. Les principes premiers sont des noms.⁵²

La définition, tout comme l'explication mathématique calquée sur le modèle de la mécanique, sont les piliers sur lesquels Hobbes croyait être en mesure de dépasser le doute⁵³. Avec les noms, remarquera Hobbes, l'être humain est en mesure de construire des propositions vraies ou fausses. Un enchaînement correct est gage de la vérité⁵⁴. C'est dans le langage, et non dans la chose qu'il "définit", que se trouve la vérité.

Or, ce n'est pas la chose elle-même qui est définie, mais bien le phantasme qui s'y rapporte. Le nom qui qualifie un objet ou plutôt le phantasme causé par celui-ci est pure abstraction, quoique toujours relié en quelque sorte au réel par le biais de l'expérience.

Comme l'expliquera Michel Malherbe :

Ainsi l'acte du langage est-il une procédure complexe. Il repose sur un double rapport de causalité: le rapport physique, par lequel la chose produit dans l'esprit la conception ou le phantasme; le rapport artificiel mais réel, par lequel le nom produit dans l'esprit une conception analogue à la première. Sur la base de cette causalité, le langage suscite son artifice propre [...].⁵⁵

Le discours verbal rejoint ici le primat scientifique qui faisait en sorte que la certitude ne pouvait émaner que de ce que l'humain pouvait créer. La vérité ne tire pas sa source de la chose décrite par le nom, mais bien du nom lui-même, c'est-à-dire que la chose prend la signification que l'homme lui assigne. Comme il est uniquement créateur de la signification

⁵². Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 39.

⁵³. Richard PETERS, *Op. Cit.*, p. 52.

⁵⁴. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 225.

⁵⁵. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 43.

(du nom qu'il donne à la chose) et non de la chose elle-même, l'être humain ne peut pas avoir une connaissance scientifique de cette chose, mais seulement de la conception qu'il a de celle-ci⁵⁶. Les mots permettent la certitude (puisqu'ils sont créés par l'homme) sur laquelle repose la science. La science ou philosophie est essentiellement déductive et relève strictement des relations causales dont la source première provient du modèle mécanique. Les dénominations permettront à l'être humain de signifier ce qu'il entend, ce qu'il conçoit. La parole est ce qui rend possible la communication des idées.

En retour, la raison ne sera autre chose que la soustraction et l'addition de ces dénominations servant à exprimer les pensées :

When a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe total, from *Addition* of parcels; or conceive a Remainder, from *Subtraction* of one summe from another: which (if it be done by Words,) is conceiving of the consequences of the names of all parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part.⁵⁷

La raison est ainsi conçue comme une simple opération arithmétique, comme un calcul de nature mathématique. Parole, raison et science font route commune dans le cheminement vers la certitude. La réalité en vient alors à répondre non plus à une source qui surpasse l'entendement humain, mais bien à un calcul qui reproduit un modèle mathématique. C'est en ce sens que la raison reproduira simplement cette notion de calcul.

Cette conclusion est essentielle puisqu'elle permettra à Hobbes de mettre de l'avant sa conception des sciences ; la philosophie constituant pour sa part l'ensemble des sciences. La science commence par l'expérience empirique telle que perçue par les sens. De

⁵⁶. Frithiof BRANDT, *Op. Cit.*, p. 59.

⁵⁷. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 5, p. 110.

l'expérience factuelle, l'être humain déterminera les causes qui permettront d'en venir aux termes universaux ou aux concepts premiers. C'est ici que la parole joue un rôle central dans le raisonnement hobbesien. Comme l'être humain ne peut avoir une connaissance directe et certaine des choses de la nature, c'est par le biais de sa création, qui tire pourtant sa source du réel (les mots qui relèvent d'une définition juste), qu'il sera en mesure de développer la science lui ouvrant la porte de la connaissance véritable. Bref, le langage est l'élément par lequel Hobbes établira l'unité de son système.

Le calcul scientifique et la modernité :

La vision mécaniste comme système philosophique, les conséquences directes qu'elle aura sur la science et le rôle essentiel du langage permettront de quitter un système au fondement téléologique, jugé insatisfaisant à la lumière des nouvelles découvertes scientifiques et du progrès social, pour mettre en place un nouveau système plaçant l'homme, son existence mondaine et sa raison en son centre. L'introduction de la vision mécaniste comme source de la certitude permet à Hobbes de faire reposer l'ensemble de sa pensée sur une conception prétendument scientifique propre à la modernité. Le Bien de l'homme, un idéal extra-mondain et extra-temporel, et par le fait même inexplicable, ne peut plus constituer, dans la modernité, une finalité. L'univers n'est plus régi par quelque chose qui lui est externe, mais bien par un mouvement qui lui est propre ; mouvement rationnellement identifiable, en mesure d'être calculé et reproduit avec exactitude. L'introduction du mouvement, qui suit des règles bien précises et surtout mesurables, est le chaînon qui permettra au système hobbesien de briser avec les fondements du modèle téléologique, propre à la matrice théologico-politique précédant l'avènement de la pensée scientifique, pour s'inscrire dans la voie de la certitude

et de surcroît de la modernité. Cependant, Hobbes évite de fonder un modèle entièrement abstrait. La certitude hobbenne reconnaît et nécessite la présence des limites sensorielles de l'être humain. C'est d'ailleurs celles-ci qui rendront possible la science. Comme le synthétise Malherbe :

La science est une connaissance seulement conditionnelle, si on la considère dans sa forme rationnelle; sa nécessité est celle des rapports qu'elle institue, non d'une évidence intellectuelle première, qui dispenserait de toute donation empirique. Et pour devenir connaissance des choses mêmes, elle doit intégrer l'évidence immédiate du donné. [...] Il ne suffit pas de connaître d'une chose qu'elle est et qu'elle est telle, il faut encore connaître le principe générateur de son être et de sa qualité. Ainsi, d'un côté, la raison ne peut s'ériger en évidence première, car elle n'est qu'une méthode; de l'autre côté, le fait ne peut se développer en un rapport nécessaire, car il n'a de l'évidence que du donné. La philosophie sera donc la science des rapports nécessaires, établie sur une base empirique.⁵⁸

À ce niveau, Hobbes peut, à juste titre, être considéré comme l'un des pionniers de la pensée moderne.

Le point de départ hobben, voulant qu'il n'y ait qu'une réalité selon laquelle tout est corps et mouvement, c'est-à-dire sa vision mécaniste du monde, représente le pivot qui fera basculer la connaissance au sein de la modernité. Comme le fera remarquer Leslie Stephen:

There was, he held, but one real thing in the world, the basis of all that we falsely take to be things, and which are mere phantasms of the brain. The one reality is motion, and to study the modes of motion is therefore the necessary condition for all successful researches in science.⁵⁹

Ce constat, qui informera par la suite l'ensemble de sa pensée, peut être brièvement résumé, suivant le commentaire de Jean Terrel, en trois points, soit : «il n'existe que des corps (1) ; les relations de causalité ne sont que des rapports entre mouvements (2) ; tous les événements

⁵⁸. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 27-28.

⁵⁹. Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 21.

surviennent du fait de causes nécessaires (3)⁶⁰».

Fort de ce modèle, Hobbes avait la sincère certitude de pouvoir faire reposer l'ensemble de son système sur une connaissance certaine puisqu'elle répondait à un modèle d'enchaînement causal en mesure d'être expliqué et reproduit. Le calcul rationnel, qui traduit les rapports causes-effets, ne peut faire autrement que de rompre avec le rapport ontologique qui liait l'univers terrestre à Dieu. L'univers ne repose plus entre les mains de Dieu dont les plans sont inexplicables et incompréhensibles, il repose maintenant sur un modèle scientifique accessible à l'entendement humain. C'est à ce niveau que Hobbes s'auto-proclamera par la suite le fondateur de la science politique.

⁶⁰. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 49.

Chapitre 2 : *Le mouvement vital de l'être humain : la passion*

La mécanique de l'homme :

La vision mécaniste de l'univers postulée par Hobbes mettait en place les fondements nécessaires à la création d'une science certaine. L'univers étant essentiellement constitué du mouvement et répondant aux règles de la causalité, il va de soi que l'humain lui-même répondra des mêmes lois. À l'image de ce qui régit l'interaction de l'homme avec son univers extérieur, c'est-à-dire la sensation, la nature même de l'être humain sera d'être un corps en mouvement. Certes ce corps aura-t-il la capacité de créer la science et de s'en servir à son avantage ; il ne restera pas moins dépendant de la seule chose qui informe l'ensemble du réel, le mouvement entendu comme locomotion.

Hobbes s'évertue dans l'ensemble de son oeuvre à démontrer en quoi la sensation n'est en réalité que mouvement. La sensation provient avant tout d'une pression externe qui engendre un phénomène entièrement interne, étant parfois le fruit du cerveau ou encore le fruit du coeur et du cerveau.

L'identification de l'univers au mouvement ne s'arrête cependant pas chez Hobbes à l'explication de la sensation par la locomotion. Au yeux de Hobbes, faut-il le rappeler, tout est informé par le mouvement des corps et l'enchaînement causal qu'ils engendrent. La vie

toute entière sera ainsi soumise aux lois du mouvement et devra y répondre nécessairement. L'être vivant sera essentiellement l'arène de deux formes de mouvements. Le premier est nécessaire et en relation directe au fonctionnement et maintien du corps (Hobbes nommera ce mouvement "vital"). Il s'agit de mouvements tels la circulation sanguine, la respiration, la nutrition, etc. Le second type de mouvements relève pour sa part de la volonté individuelle du vivant, ce que Hobbes appellera le mouvement "volontaire". La sensation et l'imagination auront un rôle important à jouer dans la mesure où elles sont à l'origine de tout mouvement volontaire. Comme l'expliquera Hobbes dans le *Leviathan* :

There be in Animals, two sorts of *Motions* peculiar to them: One called *Vital*; begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such are the *course* of the *Blood*, the *Pulse*, the *Breathing*, the *Concoction*, *Nutrition*, *Excretion*, &c; to which *Motions* there needs no help of imagination: The other is *Animall motion*, otherwise called *Voluntary motion*; as to *go*, to *speak*, to *move* any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds.⁶¹

Le mouvement vital ne requiert en rien l'imagination. Il s'agit essentiellement de fonctions purement biologiques essentielles au bon fonctionnement du système. Il relève en quelque sorte de l'automatisme. Par contre, le mouvement animal ou volontaire tire sa source de l'imagination qui n'est elle-même que le souvenir de l'expérience/sensation passée. L'imagination est ainsi la source initiale de tout mouvement volontaire.

Les mouvements intérieurs, invisibles au vivant, précèdent l'actualisation du mouvement physique, ils en sont le commencement. Ce mouvement initial, Hobbes le nommera "l'effort" (*endeavour*) :

⁶¹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 6, p. 118.

These smal beginings of Motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR.⁶²

Lorsque cet effort, qui est lui-même mouvement, se fait en direction de la chose qui l'a causé, Hobbes le nommera appétit ou désir alors que lorsqu'il sera orienté en sens inverse, il s'agira de l'aversion. L'effort agit donc comme moteur du mouvement total et en régira la force et la portée⁶³. Encore, tout est expliqué en termes de dynamique. Le mouvement volontaire peut alors être orienté vers une chose (désir) ou s'en écarter (aversion), selon que la chose soit plaisante ou désagréable :

This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the objects delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing.⁶⁴

L'amour et la haine seront pour Hobbes synonymes de désir et aversion. Le schéma répond totalement à son postulat premier. Le mouvement étant caractéristique fondamentale de l'univers, il s'ensuit logiquement que l'être humain, inscrit dans ce monde, répondra à ces mécanismes. À partir de ce principe, l'auteur du *Leviathan* sera en mesure d'établir une nomenclature plus ou moins exhaustive des différentes passions, qu'elles soient appétits ou aversions.

⁶². *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 6, p. 119.

⁶³. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 108.

⁶⁴. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 7, § 2.

Les désirs humains et le rejet de la moralité :

Évidemment, chaque individu étant particulier et désirant des choses différentes, il s'ensuivra que ce qui causera aversion pour l'un pourra simplement être dédain ou encore désir pour l'autre :

Whatever is the object of appetite or desire to a man he calls *good*; whatever is the object of aversion he calls *evil*. Hence, since the desires of different men, and even of the same man at different times, are very various, *good* and *evil* are purely relative terms [...].⁶⁵

Ceci élimine ainsi l'éthique des Anciens puisque le bien, plutôt que d'être un idéal extramondain, sera un qualificatif relatif aux désirs et expériences individuelles n'ayant qu'une valeur purement subjective, quoique rationnelle⁶⁶. En ce sens, bien, mal, juste et injuste sont vides de toute connotation morale ou éthique. Ces principes tiennent avant tout des appétits humains, à l'état de nature, et tiendront par la suite de l'obligation contractée par le biais de l'entente mutuelle conclue entre les hommes lorsqu'en société civile⁶⁷. Dans les deux cas, la "moralité" revêt un sens purement nominaliste, c'est-à-dire la valeur que lui donne l'homme lui-même par la ratification de l'entente. Elle n'est pas ancrée dans la nature des choses, mais dans la signification que lui donne l'être humain⁶⁸. Fondamentalement, la moralité est entièrement associée au désir et à la rationalité humaine et n'entraîne en rien une obligation comme elle pouvait le faire chez les Anciens⁶⁹, puisqu'elle est essentiellement produite par

⁶⁵. A.E. TAYLOR, *Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, p.63.

⁶⁶. J.W.N. WATKINS, *Hobbes's System of Ideas*, Londres, Hutchinson University Library, 1973, p. 57.

⁶⁷. Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 140.

⁶⁸. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 161.

⁶⁹. Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 189.

les hommes.

Ainsi, appétits et aversions suivront un schème qui reprendra la dualité du mouvement initial, à savoir s'ils poussent un individu particulier vers un objet de désir ou l'en éloignent. Le passage des passions simples aux passions complexes répondra d'un modèle bipolaire où une chose, propre au désir, trouvera son opposée dans l'aversion, selon qu'elle soit plaisante ou non pour un individu particulier :

These simple Passions called *Appetite, Desire, Love, Aversion, Hate, Joy, and Griefe*, have their names for divers considerations diversified. As first, when they one succeed another, they are diversly called from the opinion men have of the likelihood of attaining what they desire. Secondly, from the object loved or hated. Thirdly, from the consideration of many of them together. Fourthly, from the Alteration or succession it self.⁷⁰

L'explication mécanique de la sensation sera chez Hobbes étendue à l'ensemble des phénomènes touchés par l'expérience. Ceci engendrera et mettra en place une sorte de mécanique de l'âme. Ce n'est, en définitive, que la résultante logique du fonctionnement de la sensation. La raison ne pourra plus être que de nature instrumentale en agissant à titre de centre de calcul qui saura faire les opérations nécessaires afin de combler les appétits. Il n'existe plus chez Hobbes une opposition entre la passion et la raison où la seconde doit repousser et contrôler les pulsions de la première. La pulsion est alors libérée de la raison qui n'est que l'extension des passions. Ainsi, tout reste soudé à l'univers terrestre qui répond à la nécessité des règles mécaniques.

C'est dans le *Leviathan* que Hobbes précisera ce qu'il entend par bon (good) et mauvais (evil) en se référant à la terminologie latine :

⁷⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 6, p. 122.

So that of Good there be three kinds; Good in the Promise, that is *Pulchrum*; Good in Effect, as the end desired, which is called *Jucundum, Delightfull*; and Good as the Means, which is called *Utile, Profitable*; and as many of Evil: For *Evil*, in Promise, is that they call *Turpe*; Evil in Effect, and End, is *Molestum, Unpleasant, Troublesome*; and Evil in the Means, *Inutile, Unprofitable, Hurtfull*.⁷¹

Le bien et le mal se décrivent ainsi selon trois axes qui renvoient respectivement à la passion désirée, à sa réalisation effective et à son utilité globale. Ces critères entrent ainsi dans le choix que fera l'être humain quant à la direction à suivre suivant les pressions des divers mouvements externes.

De plus, Hobbes établira une distinction entre le bien (et le mal) qu'il soit vrai ou apparent, où certains confondront initialement ce qui leur est mauvais pour ce qui leur semble bon.

De plus, on distingue le Bien (comme le Mal) selon qu'il est vrai ou apparent. Ce n'est pas qu'un bien apparent ne soit pas réellement un bien en soi, si l'on fait abstraction de ce qui dépend de lui par ailleurs; mais c'est que, dans de nombreux objets, la connexion nécessaire entre les parties bonnes et les parties mauvaises peut être telle que celles-ci ne puissent être séparées. Ainsi, bien que chaque partie soit seulement bonne ou seulement mauvaise, néanmoins leur liaison globale est partiellement bonne, partiellement mauvaise. Et, quand la plus grande partie est bonne, on dit que la série est bonne et on la désire; au contraire, si la plus grande partie est mauvaise, on la répudie tout entière, si toutefois on sait qu'elle est telle. De là vient que les hommes sans expérience qui, ne jetant pas les yeux assez loin sur les conséquences des choses acceptent ce qui leur paraît bon sans voir le mal qui s'y rattache, l'expérimentant par la suite à leurs dépens. Voilà ce que veulent dire ceux qui distinguent le Bien et le Mal selon qu'il est vrai ou apparent.⁷²

Établir la distinction entre le bien réel et le bien apparent tient avant tout chez Hobbes à la possibilité d'effectuer un calcul juste, calcul qui est cependant strictement produit par l'homme d'où sa nature purement formelle. Ce qui peut sembler bon immédiatement peut s'avérer

⁷¹. *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 6, p. 121.

⁷². Thomas HOBBS, *De Homine*, Chapitre 11, § 5, Paris, Albert Blanchard, 1974.

catastrophique à plus long terme. Encore une fois, la nature humaine telle que conçue par Hobbes se distingue de la vie animale (tout en y étant similaire) puisque l'humain est en mesure de comprendre rationnellement ce qui est vraiment à son avantage⁷³. C'est la raison et la connaissance réelle (science) qui permettront à l'homme de faire les meilleurs choix.

La raison permet à l'homme de gérer ses passions afin d'en maximiser la réalisation. Elle établit la "bonne" voie à suivre en fonction de l'avantage qu'elle lui procurera dans sa volonté de réaliser son désir premier. L'être humain, ainsi défini, ne répond qu'à une seule chose : ses passions, qu'elles soient désirs ou aversions, ce que la raison viendra ordonner.

Comme le fera remarquer Strauss :

These primary urges are of course selfish; they can be reduced to one principle: the desire for self-preservation, or negatively expressed, the fear of violent death.⁷⁴

Il ne recherche pas le Bonheur, il cherche son bonheur, c'est-à-dire qu'il procède au calcul et à l'évaluation des meilleurs moyens pour se maintenir en vie. L'être humain est, à ce niveau, essentiellement égocentrique. L'égocentrisme ne renvoie donc en rien à une malignité fondamentale du genre humain, mais plutôt au réalisme de l'auteur faisant l'étude du genre humain. L'homme hobbesien, cherchant à réaliser son intérêt propre avant toute chose, est à ce niveau trop souvent réduit à tort à un être fondamentalement mauvais vide de toute potentialité altruiste⁷⁵. Seul le primat de la vie est digne et en mesure de commander l'action humaine, ce qui implique que le calcul égocentrique, le "bonheur" de l'être humain,

⁷³. David BOONIN-VALE, *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 49.

⁷⁴. Leo STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 49.

⁷⁵. George SHELTON, *Op. Cit.*, p. 17.

tiendra dans sa capacité à perpétuer son désir de vivre ou, en d'autres termes, son désir d'éviter la mort.

La rationalité comme continuité des appétits humains :

Ce primat de la vie fait en sorte que le mouvement humain, inscrit dans l'univers mécanique, répond indubitablement à un double mouvement : le désir de vivre et son envers, la crainte de la mort. L'existence de l'être humain (et par surcroît son bonheur) peut être entièrement réduite au mouvement premier qui lui commande de rester en vie, le désir premier de cet être inscrit dans la matérialité étant de se conserver au sein de celle-ci. Sera bien pour un individu particulier ce qui lui permettra de se préserver dans son être. Les mécanismes de la raison permettront à l'être de maximiser la réalisation de cette passion première en trouvant les moyens par lesquels l'humain pourra préserver son existence :

S'abandonner à cette raison vivace, qui traverse et porte la philosophie politique de Hobbes, c'est accorder que le principe est la vie et que ce principe est toujours en avance sur le raisonnement. Le principe échappe à la raison, au moment même où elle le connaît, de sorte qu'elle doit s'y plier, plutôt que de tenter de jouer un jeu spéculatif. Bref, la vie est passion, et la passion détermine la raison.⁷⁶

Dans cette optique, la raison devient en quelque sorte l'extension instrumentale des passions. La raison se plie à la passion, mais a tout de même la liberté d'orienter la passion vers la voie la plus certaine. Ainsi, bien que la raison soit intrinsèquement liée à la passion, elle n'en est pas le simple esclave, elle a le pouvoir de délibérer et d'effectuer des choix. Comme l'expliquera Shelton :

⁷⁶. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 135.

Reason would better be called a servant, not of the passions but of man himself since it helps him to decide which of his motivations should be given the most weight. If he is moved to action by an emotion so powerful that it bypasses this process, he often lives to regret this "thoughtlessness".⁷⁷

Il s'agit là d'un outillage avec lequel l'être humain sera en mesure de réaliser des choix éclairés.

Plutôt que de miser sur une opposition radicale entre raison et passion, ou encore de simplement rendre l'une entièrement dépendante de l'autre, Hobbes en vient à établir une continuité entre les deux où la raison apparaît comme instrument non pas de contrôle, mais plutôt d'efficience. Comme l'expliquera Botwinick :

Reason's role in the economy of the human person is sheerly instrumental, to enable the passions to attain their ends more expeditiously. There is thus no sharp caesura, no large qualitative distinction, between reason and the passions [...] but simply a difference of degree between them. Reason and passion exist along the same continuum, with reason emerging as a kind of self-conscious passion, knowing more effectively how to achieve its ends than a randomly directed passion would.⁷⁸

Il n'en reste pas moins que passion a préséance sur raison, la passion est déterminante, la raison n'en est que son instrument. La raison n'est donc en définitive, chez Hobbes, que l'extension délibératoire de la passion première qui est de rester en vie ou d'éviter la mort.

Ainsi, c'est précisément par ce recours au désir et à la raison, que la finalité extramondaine devient étrangère à la logique hobbienne. La nature humaine se synthétise strictement dans l'expérience concrète de la vie au sein de la matérialité. Le modèle mécanique, suivant Hobbes, est encore une fois pleinement valable. L'être humain est un corps animé qui suivra indubitablement le cours de ses passions. La passion anime et dicte

⁷⁷. George SHELTON, *Op. Cit.*, p. 9

⁷⁸. Aryeh BOTWINICK, *Op. Cit.*, p. 57.

le mouvement humain alors que la raison se chargera de le rendre volontairement efficient.

Comme le synthétise Boonin-Vail :

Man, according to Hobbes's definition, is a rational animated body. From the fact that he is a body, it follows that his behavior can be exhaustively subsumed under the study of physics; from the fact that he is animate, it follows that he has desires and aversions, that he considers some things to be good and others to be evil; and from the fact that he is (potentially) rational, it follows that he is capable of discovering general rules or principles that will help him distinguish what is good according to reason from what merely appears to be good as a result of the interference of the passions.⁷⁹

La passion est donc l'élément par lequel le mouvement humain sera entièrement informé et répondra quasi nécessairement par l'entremise de la raison.

Le rejet de la perfection extra-mondaine :

Ainsi, la "finalité" humaine est réduite chez Hobbes à la réalisation des passions car l'existence de l'homme doit répondre avant tout d'un mouvement premier qui lui commande de rester en vie. Évidemment, le mouvement restera animé par la volonté, c'est-à-dire que ce sera à la raison de déterminer le type de mouvement et le cours d'action à suivre ou non. Cependant, l'humain ne peut se défaire de la logique mécanique puisqu'elle représente sa raison d'être, le moment initial et la nature même de la vie. La nature humaine ne renvoie plus à un modèle de perfection vers lequel l'homme doit se diriger, elle est strictement passion issue du phantasme ; ce qui veut dire qu'elle est avant tout mouvement.

⁷⁹. David BOONIN-VAİL, *Op. Cit.*, p. 51.

La nature humaine n'est pas à considérer comme l'essence de l'homme ou la perfection d'être à laquelle il doit tendre. D'autre part, la finalité est réductible à l'efficience: la nature humaine est une cause réellement déterminante, qui suscite les fins de la vie, antérieurement à toute représentation d'un ordre final. Qu'on accorde à l'homme la volonté et la raison ne supprime pas le fait que la volonté soit le dernier appétit et que la raison suive toujours la tendance, qui prescrit ses opérations. Enfin, si les passions sont déterminées par une pensée antécédente, cet effet de l'imagination doit toujours être compris mécaniquement.⁸⁰

Ainsi, la "nature humaine" compose évidemment l'être de chaque humain, mais également et principalement, suivant la mécanique hobbiennne, l'ensemble des passions, appétits et aversions, qui feront mouvoir le corps vers la réalisation d'une fin particulière plutôt qu'une autre.

L'expérience de la vie, le mouvement humain, entraîne le sujet dans un océan de passions dans lequel il doit naviguer afin de se préserver dans son être ou encore, éviter la mort. L'être humain hobbienn est inscrit dans la nature et ne peut se défaire de la logique mécanique qui lui fait suivre la suite nécessaire d'un enchaînement causal⁸¹ qu'il adoptera en fonction de la valeur qu'il accorde à chacune de ses passions. La parole permet à l'homme, contrairement à l'animal, de concevoir l'avenir et d'agir en fonction des effets possibles. Cette capacité propre à l'homme donnera une signification toute particulière à la vie et à la mort⁸². L'être humain suivra un cours où, nécessairement porté par sa nature même, il fera tout ce qui est en sa mesure pour éviter la mort et se conserver en vie. Le *De Cive* énonce explicitement ce constat :

⁸⁰. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 132.

⁸¹. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 29.

⁸². *Ibidem*, p. 31.

For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downward. It is therefore neither absurd nor reprehensible, neither against the dictates of true reason, for a man to use all his endeavours to preserve and defend his body and the members thereof from death and sorrows.⁸³

C'est cette réalité qui touche l'ensemble de l'humanité, ancrée dans le fondement premier de la nature humaine et de son mouvement qui permettra à Hobbes d'élaborer sa conception de l'état de nature (état strictement rationnel) auquel l'être humain se trouve initialement confronté. Dans un tel contexte, l'homme doit faire tout ce qui est à sa portée afin de préserver sa vie.

La transposition d'un modèle mécanique à l'étude de la vie de l'homme et de sa psyché renvoie de nouveau à la volonté de l'auteur de se défaire de l'incertitude. La corrélation qui existe entre l'action humaine et la nécessité causale introduit la possibilité de déterminer avec certitude l'ensemble du cours d'action à suivre et l'ensemble des résultantes qu'une activité particulière pourra engendrer. La démarche répond alors à la volonté initiale de l'auteur qui était de faire de la politique une science certaine. Identifiant scientifiquement la logique de l'univers et son mouvement global, Hobbes en vient à établir la science des corps qui le composent et est en mesure d'identifier le mouvement particulier de chacun de ses corps. L'être humain, dans cet ensemble, a la particularité d'être doté du langage, lui permettant de se défaire de la stricte nécessité tout en y étant entièrement inscrit. La logique du double mouvement répond à cette réalité. En premier, il y a le mouvement vital qui régit l'ensemble des mécanismes nécessaires au maintien interne de l'organisme. Le second mouvement, animal, détermine volontairement les meilleurs moyens par lesquels l'être

⁸³. Thomas HOBBS, *De Cive*, dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 2, Londres, John Bohn, Chapitre 1, § 7.

humain pourra rester en vie parmi l'ensemble des mouvements qui meublent son univers et qui peuvent lui être hostiles au point tel de le menacer constamment de la plus haute peur imaginable, celle de la mort. Comme l'a indiqué Leo Strauss :

The most powerful of all passions is the fear of death and, more particularly, the fear of violent death at the hands of others: not nature but "that terrible enemy of nature, death," yet death insofar as man can do something about it [...] supplies the ultimate guidance. Death takes place of the *telos*. [...] the fear of violent death expresses most forcefully the most powerful and the most fundamental of all natural desires, the initial desire, the desire for self-preservation.⁸⁴

Ainsi, la mort se présente comme la pire possibilité puisqu'elle est, par définition, la fin du mouvement vital, la fin de l'être humain. Elle met en danger la nature même du mouvement humain qui cherche à vivre, elle vient y mettre un terme⁸⁵.

L'axe appétit-aversion initié par le mouvement se fonde sur la complexe opposition qui lie vie et mort. La mort met fin au mouvement, elle met fin au désir. Ne plus désirer signifie donc ne plus être apte à vivre puisque «For as to have no Desire, is to be Dead⁸⁶».

⁸⁴. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 180-181.

⁸⁵. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 37.

⁸⁶. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 8, p. 139.

Chapitre 3 : Désir et temporalité

La vie, la mort et la nature :

En réduisant les lois de l'univers, incluant l'être humain, à celle de la mécanique, Hobbes entreprend de comprendre l'expérience humaine à partir de l'opposition fondamentale vie-mort, la vie représentant la continuité du mouvement et la mort son arrêt. L'homme est donc régi par les règles de l'univers, puisque son mouvement, animé par les passions, ne sera rien d'autre qu'une série d'enchaînements vides de toute finalité, autre que de préserver la vie. C'est à partir de l'opposition entre la vie et la mort et subséquemment par ce qu'elle implique, que Hobbes sera en mesure de construire son système politique et l'État, considéré comme nécessaire à la continuité de la vie devant surmonter la discontinuité

Aussi, le désir, la passion de vivre est le principe par lequel Hobbes introduit une notion fondamentale au fonctionnement de l'être humain : la notion du temps. L'articulation du rapport vie-mort chez l'être humain introduit un élément qui vient brouiller les frontières entre la nature et la mort, où la mort, bien que naturelle, s'oppose au désir premier de l'homme qui est désir de vivre. C'est-à-dire que l'homme est un être vivant naturel qui, par définition, doit un jour mourir. Il est cependant animé par la volonté fondamentale de ne pas mourir, de résister à la mort. C'est même sa nature propre qui lui dicte de se préserver dans son être.

Ainsi, bien que naturellement mortel, la nature humaine commande à l'homme de résister à cette discontinuité de la vie, à faire en sorte que la discontinuité ne vienne pas ruiner

son existence. L'être humain est inscrit dans la nature par son mouvement puisque, comme l'écrivait Raymond Polin :

La prise de conscience à travers les mouvements des sens, puis l'imagination de mouvements possibles simulés, dans le passé ou l'avenir, ne servent, ne consistent à rien d'autre qu'à embrayer sur le mouvement vital, les mouvements animaux, désirs, passions et volontés, grâce à la médiation des corps. Ainsi l'homme, les hommes, sont-ils partie intégrante du mécanisme universel de la nature, de l'enchaînement nécessaire de l'ensemble des mouvements qui constitue le monde.⁸⁷

Cependant, la nature humaine comprend un mouvement qui s'oppose à la nature des vivants, soit le fait d'être mortel. La mort est ainsi dans la nature, mais s'oppose au désir naturel et fondamental de continuité. Rappelons encore que c'est par le désir et sa réalisation que l'homme exprime la vie. Ainsi, l'humanité se distingue de l'animalité par le fait que la mort, limite à la vie, ne se présente pas seulement comme immédiateté, mais également comme possibilité à venir. Ayant la particularité de se préoccuper de la mort, l'homme se tourne vers l'avenir.

Le vie comme désir de continuité :

En effet, l'être humain, contrairement à l'animal, ne vit pas que dans l'instant, le présent, il anticipe l'avenir. La capacité de penser, se traduisant par le langage, permettra à l'être humain de s'inscrire dans le temps. Comme l'expliquera Polin :

[...] c'est parce qu'elles ne disposent que de peu ou pas de prévisions sur l'avenir, que les bêtes n'ont d'autres bonheurs que celui de jouir de la nourriture quotidienne, du repos et des plaisirs sexuels. L'homme, au contraire, qui pense le futur et place en lui les pires des maux qu'il craint et les meilleurs des biens qu'il désire, ne peut pas ne pas être dans un perpétuel souci du temps à venir. Au point que celui qui, tel Prométhée, porte trop loin son regard dans l'avenir, a le cœur dévoré tout le long du jour par la crainte de la mort, de la misère et de mille autres calamités.⁸⁸

⁸⁷. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 29.

⁸⁸. Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 8.

L'animal qu'est l'homme est alors marqué par le souci et la misère qu'évoque le lendemain. Devant une chronique incertitude, le langage, qui laisse marques et signes, lui permet de se remémorer les objets ou plutôt les images des objets préalablement rencontrés. Il pourra par la suite développer un calcul rationnel, partiellement inspiré de son expérience, mais conduisant à des principes certains, qui lui permettra de maximiser au travers le temps la jouissance tirée des objets convoités.

La pensée (entendue comme calcul rationnel) et le langage dégagent l'humain de l'immédiateté et de surcroît, de l'animalité. C'est le seul être «pour qui le temps ne soit pas un présent perpétuel, un instant toujours recommencé et dont on ne sait même pas qu'il est recommencé⁸⁹». Le langage permet à l'homme d'aller au-delà de son simple désir immédiat. Il peut évaluer la situation et décider du meilleur cours d'action à suivre :

L'imagination, qui est commune à l'homme et à beaucoup d'autres créatures vivantes, ne fournit pas, en effet, à elle seule, l'idée du futur, car elle n'est en rien qu'une sensation décroissante. Nul homme ne peut avoir dans l'esprit une conception du futur, puisque le futur n'est pas encore: on ne parvient à le penser sous la forme d'une attente ou d'une présomption, qu'à l'aide d'un calcul rationnel, en concluant de l'observation coutumière d'une succession d'événements à la réapparition des mêmes conséquents, lorsque les antécédents réapparaissent. Nous nommons futur ce qui suivra le présent et que nous pensons par cohérence.⁹⁰

En ce sens, le désir humain de conservation est marqué par la temporalité, plus précisément par une volonté de durer visant à repousser la fin du mouvement vital. La conservation du mouvement vital commande donc à l'être humain de repousser toute limite à la continuité de la vie. C'est Hobbes lui-même qui constatera dans *De Homine* :

⁸⁹. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 59.

⁹⁰. Raymond POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 7.

Or, le premier des biens est de se conserver soi-même. Car la nature veut que chacun désire que tout aille bien pour soi. Autant qu'on est capable, il est nécessaire qu'on désire la vie, la santé, et, autant qu'il peut se faire, la sécurité pour chacune des deux dans l'avenir. Au contraire, le premier de tous les maux est la mort, surtout si elle est accompagnée de souffrances [...]⁹¹

L'avenir et le futur sont donc partie intégrante de la logique du désir, de cette vie comme mouvement sans fin⁹². Il s'agit de la raison pour laquelle la crainte de la mort peut également se lire comme étant le désir de repousser, de contrôler et peut-être même de vaincre la nature, afin de perpétuer le mouvement vital et le désir. Cette opposition vie-mort et le double rapport de l'homme face à la nature informent le système hobbesien dans son ensemble :

Il faut donc, à la fois, que l'homme s'exclue de la nature, et qu'il y soit d'abord intégré. C'est la tension de ces deux exigences qui constitue le coeur de la philosophie de Hobbes ; ou plutôt le système lui-même n'est autre chose qu'un immense effort pour les penser ensemble, l'une par l'autre, pour produire la série des concepts qui les rendra articulables et pour tirer les conséquences de cette articulation.⁹³

Paradoxalement, parce que mortel, l'humain refuse la mort, il s'y oppose et y résiste. Il y a alors, au coeur même de la particularité humaine, deux versants qui s'opposent radicalement tout en faisant route commune.

Ce phénomène est d'abord initié par la définition même du mouvement. Hobbes, empruntant aux dernières trouvailles de la physique mécanique, avait établi, contrairement aux Anciens, que l'état naturel des corps était d'être en mouvement et non à l'état de repos. De plus, lorsqu'en mouvement, ledit corps le resterait jusqu'à ce qu'une force externe s'y

⁹¹. Thomas HOBBS, *De Homine*, p. 156.

⁹². *Ibidem*, p. 160.

⁹³. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 57.

oppose pour en arrêter la marche. L'arrêt n'est pas non plus instantané, il est graduel et répond aux règles du temps. Bref, lorsque Hobbes rappelle le principe de l'inertie, il ne fait que produire les principes fondamentaux de la locomotion :

When a Body is once in motion, it moveth (unless something els hinder it) eternally; and whatsoever hindreth it, cannot in an instant, but in time, and by degrees quite extinguish it.⁹⁴

Appliqué à la vie humaine, ce principe mécanique introduit l'idée selon laquelle le désir de rester en vie se présente comme volonté de transgresser la limite et renvoie nécessairement à la temporalité. Le premier rapport que l'humain établit avec son univers tient à assurer la continuité. La crainte de la mort n'est plus un élément qui renvoie simplement à l'immédiateté, mais plutôt à un désir de durée temporelle. Ceci implique une volonté de se défaire du risque continué auquel est exposé l'être humain, soit celui d'une mort violente (ou d'une vie brève) ou plus globalement, celui que le désir ou le mouvement vital prenne fin.

En fait, la mort présente avant tout un mal qui vient tout arrêter, elle est l'actualisation de la discontinuité :

Although there is no *summum bonum* in Hobbe's system, therefore, there is still a *summum malum*. The emphasis on inertial motion does get us at least this far: From the fact that each individual's ability to satisfy her desires (whatever those desires might be) depends on the continuation of her vital motions, and the fact that death is the cessation of the vital motion, it follows that death is the elimination of all future desire-satisfaction, and is thus the greatest evil for each individual.⁹⁵

C'est dans ce sens que la vie humaine est misérable car, après tout : «Man can never be

⁹⁴. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 2, p. 88.

⁹⁵. David BOONIN-VAIL, *Op. Cit.*, p. 55-56.

whithout incommodity or other⁹⁶». L'humain ne peut jamais se reposer, il doit toujours courir vers quelque chose de nouveau. Ne plus courir, ne plus se mouvoir, c'est mourir.

Ce désir de continuité, qui deviendra source de compétition entre les hommes et qui commande la puissance humaine, et le rapport qu'entretient l'homme avec la nature se traduisent par un seul et unique constat : mettre fin au désir ne peut signifier rien d'autre que mettre fin à la vie ou encore de façon plus explicite, la mort. C'est ainsi que le principe de conservation ne peut en rien se présenter comme un principe de finalité, mais plutôt comme un principe de perpétuel recommencement et d'accumulation du désir⁹⁷. Rien n'est éternel. Son appétit étant indéfini, l'insatisfaction marquera perpétuellement son existence. La vie fait en sorte qu'il est impossible de jouir d'un instant particulier sans avoir à se soucier du lendemain.

Le paradoxe de la nature humaine, la continuité et la discontinuité :

Or, perpétuer le mouvement vital, assurer le lendemain et la continuité de la vie ne peuvent se réaliser empiriquement que par une succession de désirs discontinus. En d'autres termes, la continuité s'actualise chez l'être humain par une «satisfaction continue des désirs⁹⁸». Pour l'homme, ceci se traduit par un paradoxe faisant que sa volonté de transgresser la limite se concrétise par un enchaînement de désirs discontinus, où la

⁹⁶. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 18, p. 238.

⁹⁷. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 28

⁹⁸. André VACHET, *L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, p. 91.

continuité du mouvement ne peut être assurée que par le renouvellement des désirs discontinus. La vie humaine semble alors marquée par une antinomie où l'homme veut naturellement vivre la continuité dans un univers discontinu. À ce niveau, la vie elle-même sera traversée par la discontinuité du fait que le désir meurt une fois qu'il est réalisé. Ainsi la vie et la mort sont l'expression de la discontinuité immanente à la continuité. Le mouvement humain est donc confronté, dans cette optique à une double limite (la mort et la discontinuité des désirs empiriques) marquée par un rapport faisant de l'antinomie continuité - discontinuité une relation complémentaire où la continuité du désir humain ne peut se réaliser que par son contraire. C'est précisément à ce paradoxe, inscrit dans la nature même de l'homme, que Hobbes tente de répondre en instaurant un artifice en mesure de minimiser la négativité de la discontinuité, malgré le fait que celle-ci soit inhérente à la vie.

En effet, la continuité passe par un enchaînement et un renouvellement ininterrompu de satisfactions discontinues. La satisfaction, à ce niveau, se limite à un espace-temps donné. Cette caractéristique essentielle relève de la complexité de l'opposition continuité-discontinuité qui anime le désir humain. C'est-à-dire que pour vivre indéfiniment, l'homme ne peut faire autrement, dans la nature, que de réaliser la chaîne de ses désirs particuliers et instantanés. Or, pour l'être humain, ceci prend la forme du renouvellement perpétuel de satisfactions discontinues, puisqu'une fois un désir assouvi, l'homme doit immédiatement se tourner vers un nouvel objet de désir. À ce niveau, le fait même de pouvoir désirer, c'est-à-dire le fait d'être en mesure d'assurer le désir, deviendra objet de satisfaction. Hobbes est en ce sens un des auteurs qui aura le mieux perçu la finitude humaine. Son impuissance par rapport à la limite imposée par les mécanismes naturels de l'univers, sera l'élément qui le poussera à imposer sa puissance sur celle-ci. Être soumis aux limites de la nature engendre la nécessité

de la maîtriser. Être simultanément contraint à la limite naturelle qu'est la mort et le désir de vivre, engendre la nécessité de transcender la limite :

Le désir animal d'auto-conservation se transforme, pour qui sait l'avenir, en aversion pour la mort et les désirs qui dépassent la satisfaction immédiate du corps deviennent des modalités de désir de ne pas mourir.⁹⁹

Ceci s'explique par le fait que le mouvement vital va au-delà de la simple jouissance immédiate et discontinue d'un objet désiré. Comme il l'affirmera dans le *Leviathan* :

Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. [...] the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire.¹⁰⁰

Il s'agit là, semble-t-il, de l'affirmation la plus caractéristique de l'oeuvre hobbenne. La vie humaine et son mouvement sont informés par le désir. L'humain est avant tout un être de passion, un être animé par une volonté centrale, et qui fera tout pour réaliser cette passion. Cependant, réaliser une telle passion, qui va même jusqu'à chercher à dépasser les limites de la nature (puisque la mort est naturelle), devra cependant se confronter concrètement aux limites de celle-ci. L'opposition vie-mort, constitue la tragédie humaine où la vie tend à se perpétuer non pas au nom d'une cause transcendante, mais bien pour la vie elle-même¹⁰¹.

En effet, le désir de vivre est en ce sens l'unique moteur de l'existence humaine.

Comme le dira Leslie Stephen :

⁹⁹. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 144.

¹⁰⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 11, p. 160-161.

¹⁰¹. Hobbes n'écartera pas cependant la possibilité du suicide. Il peut arriver à l'homme de préférer la mort à la vie. Cependant, telle décision ne peut être que le fruit d'un égarement total où l'émotion aura prévalu sur la logique même de la vie car, c'est dans son propre intérêt, et ce sera toujours au nom de son intérêt, la vie, que l'être humain se dirigera.

Hobbes, we discover, is the most thoroughgoing of egoists, and not only admits the universality of self-love, but speaks as though this were one of the obvious truths which require no proof or explanation.¹⁰²

L'humain est un être voulant toujours avoir plus, ce qui fait en sorte que l'homme ne peut jamais se satisfaire de l'instant, parce que toujours incertain de ce que la nature lui réservera par la suite. Le futur reste alors à jamais la voie à suivre, où seul le désir futur peut permettre à l'homme de se préserver en repoussant la limite, c'est-à-dire d'être heureux. Vivre, pour Hobbes, est désirer ; non pas désirer des objets finis, mais désirer le désir futur. Le bonheur lui-même ne tient pas à la réalisation d'un désir particulier, mais dans le fait de désirer perpétuellement¹⁰³. Ceci implique que le bonheur réside non seulement dans le renouvellement continu du désir, mais également dans la capacité de l'homme à le renouveler.

Comme le désir se présente sans fin et comme le bonheur provient avant tout du désir lui-même, c'est-à-dire que l'objet réellement désiré n'est pas l'objet lui-même, mais le désir futur (s'il était possible de parler d'eudémonisme chez Hobbes, tel en serait le sens), il semble logique d'affirmer que la tendance à prolonger ce désir est tout à fait fondée. Comme le fait remarquer Polin à cet effet :

L'homme est, en effet, incapable de se satisfaire de sa situation présente, obsédé comme il l'est par les soucis de l'avenir [...]. Il est progressivement amené à préférer à la satisfaction actuelle d'un désir présent, la satisfaction future d'un prochain désir, et à transférer finalement son désir primordial sur le maintien du désir, si bien que le désir proprement humain se dévoile comme le désir du désir, aussi insatiable qu'impossible à satisfaire, puisque la préoccupation du futur et sa pression sur le présent le renouvellent sans fin.¹⁰⁴

¹⁰². Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 131.

¹⁰³. Richard PETERS, *Op. Cit.*, p. 132-133.

¹⁰⁴. Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 14.

Le désir chez Hobbes se veut indéfini, perpétuel quoique contraint par les limites de l'homme. Raymond Polin, dans sa brillante analyse de l'oeuvre de Hobbes avait constaté toute la richesse que comporte ce double rapport :

La mort de l'homme, c'est, comme chez tous les animaux, la fin du mouvement vital, une fin à la fois naturelle et contre nature, puisqu'elle va ici contre l'indéfinie continuité du mouvement vital. En outre, chez l'homme, à la capacité d'éprouver les affres de cette fin, se joint celle de l'envisager dans le temps à venir, à un moment toujours incertain et toujours menaçant, qui donne sa spécificité à la crainte humaine de la mort. Pour Hobbes, la mort est la fin radicale, la fin de tout, parce qu'il se pense et se veut par nature comme un individu pour lequel il n'y a, en fin de compte, rien d'autre que lui-même.¹⁰⁵

Mort et vie, bien que tous les deux soient ancrées dans la nature, produisent chez Hobbes des effets opposés.

Il ne faut pas cependant conclure que le temps et l'espace tel que conçus par l'être humain représentent des instances naturelles, bien au contraire. Selon Hobbes, la temporalité est strictement un phantasme, elle n'appartient pas au règne de la nature. Le désir de vivre et la mort, qui eux sont propres à la nature, sont les éléments par lesquels il est possible à l'entendement humain de développer les principes spatiaux et temporels dans le calcul pour repousser les effets mortels de la nature et perpétuer ceux du désir. Comme il l'expliquera dans *De Corpore* :

As a body leaves a phantasm of its magnitude in the mind, so also a moved body leaves a phantasm of its motion, namely, an idea of that body passing out of one space into another by continual succession. And this idea, or phantasm, is that which, [...] I call *Time*. [...] Time therefore is a phantasm, but a phantasm of motion, for if we would know by what moments time passes away, we make use of some motion or other, as of the sun, of a clock, of the sand in an hour-glass, or we mark some line upon which we imagine something to be moved, there being no other means by which we can take notice of any time at all.¹⁰⁶

¹⁰⁵. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 37.

¹⁰⁶. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Partie 2, Chapitre 7, § 3.

Bien que spatialité et temporalité ne soient chez Hobbes que simples phantasmes, leur apport aura un effet déterminant sur la réalité humaine à un point tel qu'il ne pourra jamais s'en défaire. Le temps et l'emprise qu'il commande sur l'espace sont intrinsèquement liés à la nature humaine et aux capacités qu'il a dans son univers. Le temps, la notion du futur fait en sorte que désir et volonté de puissance seront chez Hobbes indissociables. Bien que le futur ne soit en réalité qu'une pure conception, le désir inscrit dans le futur implique un pouvoir apte à le réaliser, pouvoir qui lui sera bien concret :

Conception of the future is but a supposition of the same, proceeding from remembrance of what is past; and we so far conceive that anything will be hereafter, as we know there is something at the present that hath power to produce it. And that anything hath power now to produce another thing hereafter, we cannot conceive, but by remembrance that it hath produce the like heretofore. Wherefore all conception of future, is conception of power able to produce something; whosoever therefore expecteth pleasure to come, must conceive some power in himself by which the same may be attained.¹⁰⁷

Ainsi, l'introduction d'une préoccupation pour le lendemain implique la nécessité de vouloir le contrôler.

Le désir comme puissance :

En fait, cette tendance à persister dans le temps et à imposer la puissance sur la nature pour repousser la mort naturelle et les frontières au nom du bien-être strictement égoïste de l'être, s'inscrit parfaitement dans la logique du désir et dans la logique de la science moderne dont la fonction première est de découvrir le monde afin de l'humaniser ; humanisation du monde qui permettra à l'homme de vivre plus longtemps et de réaliser davantage de désirs et donc, éventuellement, de repousser la limite ; tout ceci non pas dans

¹⁰⁷. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 8, § 3.

l'optique d'une noble finalité, mais bien pour l'intérêt égoïste de chaque individu, celui de se conserver dans son être.

La logique du désir se présente elle-même, selon les affirmations de Hobbes, comme une marche continuelle qui n'a pas de fin et que rien n'autorise, sauf la mort, à arrêter. C'est en ce sens qu'il parlera du désir comme mouvement qui renvoie nécessairement à la réalisation d'un désir suivant. C'est du moins ce qu'en conclut Stephen :

Time never stands still, and we are always moving on. [...] Every end is also a beginning, and to think of the future is to desire. But desire is not necessarily painful. It does not imply dissatisfaction with the present, but only a hope that the change may lead in a certain direction.¹⁰⁸

Hobbes tente ici d'arracher l'humain au présent pour le tourner vers un avenir indéfini qui lui sera pourtant à jamais impossible de réaliser. L'avenir ne peut être que partiel pour l'homme, l'indéfini, bien qu'il soit inscrit dans sa nature, restera toujours extérieur à l'éventail de ses possibilités. La fin de l'homme ou plutôt celle qu'il recherche initialement sera à jamais hors de sa portée, naturellement du moins. Le pouvoir de l'homme, naissant de son impuissance, consistera en sa capacité d'assurer le désir à venir.

The POWER of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent GOOD. And is either *Originall*, or *Instrumentall*.¹⁰⁹

Pouvoir ou puissance (ces concepts sont interchangeable dans la pensée de Hobbes) commande la maîtrise de l'environnement, mais surtout la maîtrise du lendemain. Comme Malherbe l'a constaté, «le pouvoir permet la synthèse hédonique du temps» puisque:

¹⁰⁸. Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 124.

¹⁰⁹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 10, p. 150.

[...] l'anticipation du plaisir est déjà le commencement du plaisir ; et surtout elle est source du plaisir le plus fort, lorsqu'elle se représente de façon vive le pouvoir de sa réalisation. [...] Et tout pouvoir étant pouvoir de réalité, le plus grand des plaisirs sera celui de la maîtrise, que l'on a à se procurer des plaisirs.¹¹⁰

La maîtrise du futur par la voie du pouvoir commande une maîtrise sur la possibilité de réaliser une suite de désirs discontinus. La volonté de continuité passant par la discontinuité ouvre ainsi toute grande la voie à l'accumulation. Il est intéressant de voir en quoi la course à la vie dans laquelle est engagé l'humain est intimement reliée à l'accumulation, c'est-à-dire la croissance.

Vivre et progresser renvoient à l'accumulation des biens. La réalisation du désir humain comprend le pouvoir puisque celui-ci permet l'accumulation, soit la possibilité du désir futur. Le pouvoir est alors pour l'homme ce par quoi il pourra réaliser son désir naturel. Comme le fera remarquer Hobbes lui-même dans le *Leviathan* :

So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth only in Death. And the cause of this, is not alwayes that man hopes for more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.¹¹¹

Étrangement, dans ce passage, le pouvoir n'est autre que le désir tel que retrouvé dans la définition de la félicité (felicity). Le pouvoir permet d'assurer les moyens futurs du désir. Après tout, dira Stephen :

¹¹⁰. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 137.

¹¹¹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 11, p. 161.

Since man is a desiring animal, and reaches one end only to anticipate further ends, he seeks not only to gratify some particular passion, but to obtain whatever may enable him to gain pleasure and avoid pains of all kinds. He has various capacities for enjoyment, and necessarily desires all the power which may enable him to go on enjoying as much as possible.¹¹²

Comme la vie ne peut se réaliser que par le désir, c'est par le pouvoir (qui permet l'accumulation du pouvoir) que l'humain saura assurer son lendemain. Taylor avait bien compris le rapport et la transition qui s'opèrent chez Hobbes entre temporalité, désir et pouvoir puisque, dira-t-il :

The supreme aim of every man is to obtain *power*, i.e. an assured command over the means of future gratification of desire, the reason why this passion persists so obstinately throughout life being not so much that man is never content with the degree of satisfaction he has already attained, as the uncertainty whether he will continue to retain it undiminished.¹¹³

Encore une fois, la dualité temporelle se fait sentir quoique par l'entremise du pouvoir. Peu importe le niveau et le degré de jouissance atteint dans le présent, l'humain sera continuellement tourné vers l'avenir. Le pouvoir, comme désir, devient en ce sens gage de continuité.

En effet, la volonté de puissance, c'est-à-dire le pouvoir de l'homme, devient dans le schème hobbesien un désir universel partagé par tous les hommes. Pour assurer le désir futur, l'être humain aura toujours besoin de plus¹¹⁴. La puissance apparaît comme essentielle et peu importe son mode d'actualisation, les hommes devront, dans tous les cas, détenir un pouvoir ou se conformer à un pouvoir unique parce qu'ils sont naturellement, selon Hobbes, des êtres de puissance mus par le désir de rester en vie. Le pouvoir est ainsi une réalité du

¹¹². Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 126.

¹¹³. A.E. TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 69.

¹¹⁴. Leslie STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 137.

sujet à laquelle nul ne peut se soustraire. La nature essentielle du pouvoir est donc partie intégrante de ce qui anime fondamentalement l'être humain, c'est-à-dire que le pouvoir est une caractéristique naturelle, et non artificielle, de l'homme¹¹⁵.

Ainsi, le pouvoir ne tient donc pas seulement en la capacité de réaliser un désir dans l'immédiateté, mais bien dans la possibilité de se procurer les choses aptes à assurer le désir futur. Pour se procurer ces objets, l'humain doit les connaître et en connaître les mécanismes. C'est ici que la mémoire et le savoir rencontrent le désir de continuité. Comme l'indique Roux :

Le désir est désir d'avoir et de savoir, désir d'être plus encore, et il est objet de sa propre démarche ; un lien profond fait que le désir du savoir se transforme en désir du pouvoir. Désir de pouvoir et désir du pouvoir. Désir de soi en tant que désir, le désir est désir de puissance.¹¹⁶

Le pouvoir devient une capacité marquée par le temps dont le but premier est de remédier aux problèmes que pose la réalisation de la vie, la continuité temporelle, par la voie de la discontinuité. Le pouvoir peut alors se présenter comme instrument de la sécurité, instrument qui permettra à l'être humain d'actualiser le renouvellement du désir par le biais de l'accumulation.

Puissance et accumulation :

Cette idée de course à l'accumulation est capitale pour la suite du développement. Le principe d'accumulation chez Hobbes, en relation au désir de continuité, dépasse de loin la

¹¹⁵. Aryeh BOTWINICK, *Op. Cit.*, p. 64-65.

¹¹⁶. Louis ROUX, *Op. Cit.*, p. 45.

simple accumulation rentière, il ne suffit pas de s'accaparer d'une montagne de biens pour les consommer par la suite, bien au contraire. Le désir se doit à ce niveau d'être intrinsèquement lié à la volonté de puissance de l'être humain. L'accumulation nécessite la possibilité de se donner les moyens de garantir ce qui vient, c'est-à-dire que la puissance individuelle de l'homme s'exprime comme accumulation, une accumulation en mesure de mettre la nature au service de ses désirs. Ainsi, désir, puissance, compétition et accumulation, sont intimement unis l'un à l'autre. Ils seront alors caractéristiques de l'état de nature, mais aussi à la source de l'introduction de l'artifice qui assurera la sécurité. La compétition entre les hommes implique donc une conception libérale de l'accumulation dans la pensée de Hobbes¹¹⁷ qui fait plus que strictement accumuler, mais qui est en mesure de produire et de reproduire.

Ainsi, celui qui sera en mesure de mettre la main sur la plus grande série de biens possibles, mais surtout qui aura les moyens de mettre la main sur ces biens dans la compétition avec ses semblables, sera en mesure d'assurer la réalisation du prochain désir. Comme le mentionne Pierre-François Moreau : «le système des passions s'ordonne donc autour du désir et de l'effort pour persévérer dans son être, obtenir plus, dépasser autrui, qui donne son sens à la vie du sujet agissant¹¹⁸». Hobbes lui-même dira, dans *Elements of Law* : «to forsake the course is to die¹¹⁹», et de façon encore plus explicite dans le *Leviathan*,

¹¹⁷. C.B. MACPHERSON, *Op. Cit.*, p. 79.

¹¹⁸. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 39

¹¹⁹. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 9, § 21.

comme mentionné plus haut que c'est être mort, que de ne pas désirer¹²⁰. Le désir conduit l'humain à une course sans fin. La vie est cette course, ce mouvement, indéfini. Ne plus être en mesure de courir, c'est être mort. Ainsi, la vie et son mouvement ne peuvent s'expliquer dans la perspective hobbiennne que par le désir.

Les impératifs de la temporalité et du désir de continuité appellent donc l'être humain, dans l'optique hobbiennne, à entrer en compétition avec son prochain dans une course à l'accumulation alors qu'il n'y a qu'une quantité limitée de biens. La course sans fin à l'accumulation et la capacité de l'homme à renouveler continuellement la satisfaction marqueront un tournant dans la pensée de l'auteur où le modèle général, introduit par une méthodologie qui tentait de représenter l'homme sous un angle mécanique, fera place à un modèle théorique décrivant les relations qui s'instaurent entre les hommes lorsque laissés à eux-mêmes. Ce modèle, communément appelé état de nature, fera de l'appétit insatiable et de l'insatisfaction individuelle qui en découle une source de compétition. D'une matrice où Hobbes établissait les rapports de l'humain par rapport à son univers et à lui-même, sa démarche le conduit à relater les rapports qui s'établiront entre eux ainsi que leurs conséquences autant en relation à la nature de la vie elle-même que pour les fondements de l'édifice du politique.

En effet, l'état de nature dans lequel se trouve l'homme est la résultante directe du traitement fait par Hobbes de la nature humaine et du désir de vivre. C'est-à-dire qu'il reproduira, élément par élément, les nécessités et les limites que pose le désir de continuité

¹²⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 8, p. 139.

se réalisant par un enchaînement de désirs discontinus. Dans l'état de nature, la recherche de sécurité devient une lutte pour le pouvoir et se caractérisera par la mise en place d'un état de guerre, continuellement empreint de l'incertitude, à l'image de la vie elle-même.

Chapitre 4 : *L'état de nature et le voile de la perpétuelle insécurité*

L'état de nature et la guerre perpétuelle :

Le désir de vivre indéfiniment se traduit chez Hobbes par la recherche du pouvoir ; pouvoir qui porte sur les choses et les objets convoités par les désirs, mais également sur les autres hommes parce qu'obstacles à la réalisation des désirs individuels. Désir, pouvoir, compétition et accumulation vont de pair, et tels sont les principes de ce que l'auteur appelle l'état de nature, c'est-à-dire le modèle faisant état de ce que l'homme serait s'il était étranger à toutes sociétés civiles et à toutes règles sociales. L'état de nature est en ce sens un parfait dérivé de la logique des passions propre à chaque individu. La crainte de la mort et la course au désir futur deviennent un phénomène commun, tous partageant la même ambition, soit de perpétuer indéfiniment le désir, et tous devenant adversaires l'un pour l'autre. Déjà marqués par l'incertitude du lendemain qui informe leur existence, les hommes sont naturellement en compétition. Ainsi, les fondements "naturels" de l'existence humaine répondent entièrement aux pulsions faisant de l'être humain un être purement égocentrique mû par le désir d'auto-conservation.

Ainsi, l'insécurité qualifiant l'existence individuelle informe également l'état de nature, tout en étant exacerbée par la présence d'autrui. Pour Hobbes, il n'existe pas d'ordre initial, l'homme naturel est laissé à lui-même et aux règles du mouvement. Il est entièrement participant au jeu des passions. Les hommes ne s'attardent qu'à une chose : ne pas être empêché de réaliser les désirs que commande la mécanique passionnelle. Or, conclura

Hobbes, lorsque laissés à eux-mêmes dans un tel contexte, où il n'existe aucun ordre autre que celui que chaque individu veut bien accorder à ses passions, la vie humaine et son univers sont marqués par un danger chronique, par un désordre de nature mortelle¹²¹ :

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man. For WARRE, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as to nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many dayes together: So the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary.¹²²

En ce sens, l'état de nature est un état de guerre de tous contre chacun, état misérable d'insécurité mettant en cause la réalisation du désir fondamental et rendant impossible la réalisation de tous les désirs particuliers.

Le temps devient alors l'élément essentiel et même la source de la guerre. La guerre ne tient pas seulement de l'instant, elle tient de l'insécurité latente qu'un éventuel conflit pourrait engendrer. Même si la guerre n'est pas effective, elle reste constamment une éventualité ; ce qui signifie que l'homme est perpétuellement confronté aux effets qu'elle est en mesure d'induire, c'est-à-dire la mort et tous les désagréments qui s'y rattachent. À ce niveau, la menace de la guerre apparaît tout aussi paralysante, sinon plus, que la guerre elle-même. C'est la guerre, et l'éventualité de la guerre que l'être humain doit enrayer :

¹²¹. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 133.

¹²². Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 13, p. 185-186.

Le moins maladroit n'est pas de rechercher dans la puissance la garantie la plus efficace contre la crainte de l'avenir. Par suite d'une ratiocination malencontreuse, le désir de puissance constitue cependant l'inclination générale de l'humanité, la manifestation de son goût effréné du privilège. C'est qu'on ne peut assurer la puissance et les moyens de vivre content dont on dispose présentement, sans en acquérir davantage. Mais c'est précisément à force de vouloir, non seulement se procurer une vie de contentement, mais encore se l'assurer pour l'avenir et jouir enfin de la sécurité, que l'homme se précipite dans sa lutte pour la puissance et dans la guerre perpétuelle de tous contre tous, d'où viennent toutes les causes de la misère humaine.¹²³

Tout comme le désir commandait la considération de l'avenir, la possibilité du conflit et de la guerre marque également la temporalité humaine et par surcroît, l'organisation et le calcul conduisant à la réalisation des passions futures.

Il est légitime à ce point de questionner les motifs qui entraînent Hobbes à poser la guerre comme condition naturelle ou, dit autrement, ce qui le pousse à considérer autrui comme une menace pour l'être humain en l'absence d'un pouvoir en mesure de contrôler l'existence de tous. La crainte d'autrui provient essentiellement de la capacité qu'il a de provoquer la mort. Chaque homme désire quelque chose et tous ont une égale chance d'atteindre l'objet du désir. Dans ces circonstances, tous ont aussi une égale chance de provoquer la mort d'autrui si telle action est jugée nécessaire à la sécurité ou à la réalisation du désir futur. Autrui se pose donc comme une puissance contraire qui vient s'opposer à celle d'un individu donné et qui peut potentiellement mettre un frein à la réalisation de ses désirs et même, à la limite, mettre fin à la vie. Parce qu'être de désirs, autrui aura aussi une puissance apte à réaliser ses passions. Les hommes désirent tous quelque chose et ce ne sont pas désirs, mais bien puissances qui s'affronteront mutuellement :

¹²³. Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Hobbes*, p. 15.

La concurrence des désirs se transforme en l'affrontement des pouvoirs, et si je peux ignorer autrui, comme être de désir, je ne peux certes pas l'ignorer comme puissance contraire. Comment éviter la crainte du pouvoir d'autrui, et surtout du pouvoir ultime, qu'il détient peut-être, celui de ma propre mort? Comment ne pas basculer dans un état de défiance, où non seulement ma jouissance, mais ma sécurité même sont désormais menacées, réellement ou en représentation ?¹²⁴

Ainsi, la compétition résultant de la recherche de sécurité engendre son contraire, c'est-à-dire l'insécurité.

Or, cette crainte incontournable caractérisée par l'insécurité est la résultante d'une égalité qui existe entre les hommes dans l'état de nature. Tous sont des êtres de passions et tous disposent sensiblement de moyens équivalents pour les réaliser. Les hommes ont ainsi une égale potentialité d'atteindre leurs fins. C'est parce qu'égal qu'autrui sera une menace. S'il possède la même puissance qu'un être passionné donné, celui-ci connaît les limites de l'autre et sait jusqu'où il peut aller, c'est-à-dire la mort. Même celui qui semble le plus faible sera toujours en mesure de tuer celui qui paraît être le plus fort :

NATURE hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the stronger, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.¹²⁵

Les hommes seront ainsi sur un pied d'égalité quant à leurs chances d'atteindre une fin donnée. Là où la force physique sera déficiente, ruse et jugement prendront la relève. La capacité apparente à prendre des décisions éclairées, la gloire et les honneurs qui se rapportent à un homme sont en eux-mêmes une grande cause d'opposition entre les

¹²⁴. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 137.

¹²⁵. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 13, p. 183.

hommes. S'opposer aux dires de quelqu'un revient en quelque sorte à affirmer qu'il se trouve dans l'erreur, ce qui vient entacher la réputation et pose une défiance directe à celui tenu dans l'erreur¹²⁶. Or, tous les hommes considèrent être plus sages que leurs prochains. Peu d'entre eux seront en effet prêts à affirmer qu'il existe des hommes plus sages qu'eux-mêmes. Cette croyance vient confirmer pour Hobbes le fait que tous sont égaux, puisque tous semblent ici se contenter de leur part en affirmant être plus sages qu'autrui¹²⁷! L'individu prend conscience de sa puissance et de sa limite en la comparant à celle d'autrui et en en appréciant la force ou encore en estimant la sienne supérieure à celle de son voisin. La puissance d'autrui est nécessaire à la perception de sa propre limite, mais également à l'affirmation de sa puissance. Tous sont égaux quant à la possibilité de réaliser un désir donné. Peu importe la perception, Hobbes sera ici extrêmement explicite, l'égalité des chances entre les hommes et la limite inscrite au coeur de leur nature fera en sorte que dans cette course à la continuité, les hommes en viendront les uns les autres à se confronter. La recherche de la sécurité introduit ainsi son contraire, c'est-à-dire l'insécurité la plus maximale qui soit.

L'homme comme l'ennemi de l'homme :

En fait, l'étendue de la puissance d'un homme s'identifie à sa capacité de perpétuer le mouvement, mais également, fondamentalement même, à la valeur que les autres lui accordent. La valeur d'un être humain passe par l'évaluation de ses propres capacités et de la perception qu'en ont les autres. L'évaluation (entendue comme valeur) prend ici une

¹²⁶. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 1, § 5.

¹²⁷. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 13, p. 184.

importance particulière. Comme l'expliquera Hobbes :

The *Value*, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his POWER: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another. [...] For let a man (as most men do,) rate themselves as the highest Value they can; yet their true Value is no more than it is esteemed by others.¹²⁸

Le pouvoir devient effectif du moment qu'autrui est présent pour le reconnaître. C'est précisément la reconnaissance d'autrui qui confère une valeur donnée au pouvoir. Plus une personne paraîtra noble, glorieuse et puissante, plus sa valeur acquise sera élevée. Ainsi, les honneurs rapportés à une figure illustre seront signes de la valeur de sa puissance.

Bien que les hommes soient égaux dans l'état de nature, ils ont le profond défaut de ne pas le reconnaître. La gloire fait en sorte que chacun se croit plus malin qu'autrui. Hobbes, y voyait un indicateur incontournable que les humains étaient en effet fondamentalement égaux. Cependant, la méconnaissance de ce principe sera davantage associée à une source de conflit révélant la fragilité humaine et les dangers qu'engendre l'égalité. La diversité des hommes, malgré leur égalité et la similitude de leurs passions, fera en sorte qu'ils auront tous différents niveaux d'appétits. Dans les fondements de l'égalité, Hobbes tisse déjà les filets du conflit. Que ce soit par démesure ou par simple souci d'égalité, les êtres humains devront se tourner vers le pouvoir afin d'assurer la continuité de leur mouvement. Encore une fois, puissance et désir se confondent.

¹²⁸. *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 10, p. 151-152.

Autruï se présente fondamentalement comme obstacle à la possibilité individuelle de réaliser une suite continue de passions. L'autre se pose comme limite à la puissance d'un individu donné et par surcroît, comme source d'insécurité. Obtenir la soumission de l'autre constitue alors la voie à suivre afin d'assurer sa propre sécurité ou encore la possibilité d'acquérir davantage de ressources aptes à procurer une suite au désir présent. Imposer sa puissance ou réaliser le désir dans le but d'atteindre la sécurité poussera l'être humain au conflit et ce, peu importe le mode selon lequel s'exprimera la puissance. Que ce soit par simple défiance, rivalité, soucis de sécurité ou de réputation¹²⁹, il n'y a qu'un seul et unique résultat possible ; l'incontournable crainte d'autruï :

On the other side, considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another.¹³⁰

L'opposition entre les êtres humains, dans de telles circonstances, est inévitable. Ainsi, selon Terrel, l'état de nature est caractérisé par un faux dilemme dont l'issue, dans l'optique hobienne, est préalablement scellée :

[...] les hommes devront choisir entre le risque de mort violente aux mains de l'autre et la reconnaissance de l'égalité. La plupart des hommes, par vaine gloire méconnaissent l'égalité: la gloire ou l'appétit en fait d'éventuels agresseurs, les modérés vont aussi, par désir de sécurité, rechercher la puissance. La vaine gloire, la crainte et l'appétit sont les causes de la guerre. La vaine gloire, seule ou accompagnée de la convoitise, déclenche l'agression, la crainte rend la guerre universelle.¹³¹

La crainte est ainsi universelle. Même celui qui s'estime supérieur devra toujours reconnaître

¹²⁹. *Ibidem*, Partie 1, Chapitre 13, p. 185.

¹³⁰. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 14, § 3.

¹³¹. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 148.

en autrui un pouvoir, une puissance, apte à mettre fin à son mouvement, à provoquer la mort. Malgré toute la gloire et les honneurs dont il sera porteur, un individu ne pourra jamais se reposer ou compromettre sa sécurité, ne serait-ce qu'un instant. À tout moment, l'autre pourrait engendrer sa fin, sa mort. Laissé à lui-même dans l'état de nature, l'homme est coincé dans un traquenard dont il ne pourra sortir que par la mise en place d'un artifice qui, tout en suivant les règles de la nature, opérera contre nature.

Ainsi, la compétition et l'insécurité qu'elle produit proviennent du fait que les êtres humains, aux désirs illimités, sont inscrits dans un monde marqué par la limite. À une force passionnelle illimitée s'oppose une source limitée de biens. La source de l'insécurité n'est autre, en l'occurrence, que le désir commun des êtres à l'égard de la même chose. C'est dire que la confrontation naît de l'impulsion de chacun à s'approprier l'objet de son désir. Dans un tel contexte, chaque homme recherche la même chose au même moment, bien qu'un seul pourra effectivement en profiter. L'impossibilité de partager l'objet du désir sera ainsi à l'origine du conflit entre les hommes :

But the most frequent reason why men desire to hurt each other, ariseth hence, that many men at the same time have an appetite to the same thing; which yet very often they can neither enjoy in common, nor yet divide it; whence it follows that the strongest must have it, and who is strongest must be decided by the sword.¹³²

Telle est la réalité puisque il est nécessaire pour l'humain, afin d'assurer la continuité, de réaliser cette suite de désirs discontinus. La nature fait en sorte que chacun n'a d'autres choix que de livrer à autrui un combat pouvant aller jusqu'à la mort, pour s'approprier ce par quoi il pourra réaliser un désir qu'il soit présent ou futur. C'est ainsi que les hommes se retrouvent perpétuellement, dans l'état de nature, dans un état de conflit, un état de guerre

¹³². Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 1, § 6.

mettant en danger la vie de chacun. Parce qu'être de limites, l'homme ne pourra jamais s'affranchir de la crainte telle qu'elle se présente sous sa forme naturelle.

L'anticipation de la voie que prendra autrui sera alors la meilleure arme dans cet univers animé par le danger. L'être humain doit prévenir ce qui suivra, il doit se protéger contre l'ensemble des conflits éventuels qui pourraient mettre son existence en danger. Par souci de conservation, l'être humain cherchera donc à imposer sa volonté sur celle des autres. C'est seulement dominé que l'autre ne représentera plus un danger. C'est en ce sens que les hommes sont conduits, selon Hobbes, à imposer leur vouloir sur autrui, comme condition de sécurité pour leur propre vie. L'état naturel de l'être humain, en l'absence d'un pouvoir commun, fait donc de l'homme un ennemi pour l'homme.

L'état de nature et le droit fondamental de l'être humain :

Il ne faut cependant pas conclure de la compétition et de l'état de guerre caractérisant l'état de nature, que l'être humain est essentiellement asocial. Il faut par contre reconnaître que l'humain n'est pas naturellement un être civil. Bien qu'il soit, dans l'état de nature, un être asocial, l'auteur n'écarte pas la possibilité de l'introduction de la société, cette dernière étant le fruit d'une entente mutuelle conclue entre les hommes dans leurs calculs visant la recherche de sécurité. Le citoyen et la société civile pourraient naître suite à un calcul rationnel, au moment même où il apparaît évident que l'homme ne peut pas vivre perpétuellement dans l'état de nature et dans l'insécurité, c'est-à-dire sans la société civile.

En effet, la vie à l'état de nature est insoutenable, voire impossible. Rappelons que pour Hobbes, l'état de nature reste avant tout un modèle purement heuristique indiquant ce que serait la vie humaine sans la présence de lois civiles. Hobbes cherche avant tout à déterminer sous quelles conditions il lui sera permis de vivre en société¹³³, l'instance qui viendra marquer l'aboutissement du calcul humain quant à la question de la continuité et de la sécurité qu'elle nécessite. Il lui est cependant nécessaire de faire appel à l'état de nature pour déterminer les bases certaines sur lesquelles il sera possible d'ériger la société. Définir les bases du calcul humain et son résultat, la société civile comme instance de sécurité, requiert l'évaluation de tous les éléments de l'équation dont fait partie l'homme à l'état naturel. Le droit naturel, c'est-à-dire l'élément intrinsèquement lié à la nature de l'homme et lui permettant d'actualiser son désir, constitue ainsi la première base de l'édifice :

THE RIGHT OF NATURE, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be aptest means therunto.¹³⁴

En ce sens, la fin immédiate qui n'est autre que le mouvement de la vie elle-même, justifie le recours à tous les moyens possibles qui sauront conduire l'être humain à destination, c'est-à-dire au désir suivant. Le droit naturel fait en sorte que chacun peut et doit avoir recours à toutes ressources disponibles pour assurer sa propre continuité allant jusqu'à mettre fin au mouvement d'autrui, soit infliger la mort. Il faut bien comprendre que ce principe de droit est vide de toute notion juridique, il ne s'agit pas d'un droit "naturellement" régi par des lois et où les lois viendraient en déterminer le contenu. À ce niveau, aucune obligation ne s'y rattache. Le droit est plutôt le propre de l'homme et est inscrit aux sources de la vie humaine, et aucune

¹³³. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p.139.

¹³⁴. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 14, p. 189.

loi antérieure à l'homme ne vient le limiter. Ce droit est instinctif à l'homme, la raison viendra en maximiser la réalisation. En ce sens, le droit à la vie, s'il n'était agrémenté du droit aux moyens pour la préserver serait vide de tout contenu effectif¹³⁵. C'est ainsi que droit et puissance sont intimement liés.

En d'autres termes, pour vivre la continuité, il faut avant tout avoir les moyens de l'assurer, peu importe la nature et la portée de ses moyens. Rappelons que la moralité n'a pas sa place dans l'état de nature. Les passions représentent essentiellement une expérience individuelle où chacun attribuera une valeur aux passions vécues selon qu'elles lui sont agréables ou non. L'auto-conservation engendre ainsi le droit à tous les moyens, aussi illimités soient-ils. Une puissance illimitée apparaît nécessaire parce que la temporalité implique un désir indéfini. Dans une telle perspective, obtenir plus est toujours essentiel, l'homme est inscrit dans une course et seul un pouvoir illimité sur toute chose sera en mesure d'en assurer la progression. Comme la vie est marquée par l'insécurité continuelle, par un état de guerre incontournable, il y a une identification directe de la puissance à titre de droit naturel¹³⁶, puisqu'il devra avoir recours à tous les moyens disponibles pour préserver sa vie. Le droit de nature est liberté, liberté en tant qu'absence de limite. Comme il n'y pas de limites, l'homme a droit sur toutes choses, il a un pouvoir sur toutes choses. Cette transition conférant à la puissance le titre de droit est essentielle.

En dérivant le droit des désirs fondamentaux de l'humain, Hobbes considère avoir implanté les rudiments qui lui permettront de construire un édifice inébranlable. Le principe

¹³⁵. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 1, § 8.

¹³⁶. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 154.

fondamental de l'homme sera ce qui lui donnera droit à tout et surtout sans aucune limite :

Hence he demanded that natural right be derived from the beginnings: the elementary wants or urges, which effectively determine all men most of the time and not from man's perfection or end, the desire for which effectively determines only a few men, and by no means of most the time.¹³⁷

C'est en fait ce qui fait de l'état de nature un état insupportable puisque tous ont maintenant *droit* d'imposer leur puissance à autrui. Le désir étant illimité, l'humain aura *droit* de recourir à une puissance illimitée. Le droit, nous l'avons dit, n'est pas de nature juridique, il ne repose pas sur une convention sociale, il ne s'agit pas du droit libéral. Ce droit est naturel, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un droit fondamentalement humain. Le droit de nature est ainsi une composante essentielle de l'homme. L'identification entre désir et puissance est complète, elle fonde le droit naturel, c'est-à-dire le droit de l'homme tel que conféré par sa nature. Hobbes vient ici justifier les fondements qui feront *naturellement* de l'homme un loup pour l'homme.

Le droit de nature ne vient aucunement encadrer le conflit. Bien au contraire, il l'accrédite en lui donnant une légitimité qui tire sa source de la vie elle-même. Ceci tient de la définition que l'auteur donne de la notion du droit. Rappelons que le droit est défini comme liberté, ou encore comme capacité à éliminer les obstacles au désir de vivre. Or, le *Leviathan* oppose fermement les notions de droits et lois, bien qu'elles soient complémentaires. Le droit tient des passions humaines, il est inscrit au sein même de la nature de l'homme. La loi pour sa part revêt une toute autre nature. Elle est essentiellement d'origine artificielle, c'est-à-dire le produit des calculs de l'homme. Bien que Hobbes la qualifie de loi naturelle, elle vient plutôt s'ajouter à la nature qui ne commande que le droit sur tout. Ainsi, la loi est un produit

¹³⁷. Leo STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy*, p. 49.

rationnel qui se pose comme extension des pulsions premières, ce qui signifie qu'elle ne s'inscrit pas "naturellement" en continuité avec le droit. Chez Hobbes, ce n'est pas la loi qui vient définir le contenu du droit, le droit précède la loi et, à la limite, il s'y oppose puisque la loi naît du moment où l'homme consent à abandonner son droit sur tout.

La loi comme produit rationnel :

En effet, alors que le droit se présente comme absence de limite, la loi de son côté est ce qui vient encadrer l'usage du droit. Elle est le fruit du pouvoir opératoire de la raison, elle est artificielle, et vient identifier les règles générales qui s'appliquent à la maximisation des désirs. La loi naturelle ne découle donc pas du droit, mais elle est plutôt le fruit de la raison:

For though they speak of this subject, use to confound *Jus*, and *Lex*, *Right* and *Law*; yet they ought to be distinguished; because *RIGHT*, consisteth in liberty to do, or to forebeare; Whereas *LAW*, determineth, and bindeth to one of them: so that *Law*, and *Right*, differ as much, as *Obligation*, and *Liberty*; which in one and the same matter are inconsistent.¹³⁸

La loi peut ainsi limiter le droit sans pour autant en être l'expression. Le droit, à l'état de nature, aura ainsi toujours préséance sur la loi. Paradoxalement, c'est précisément le droit qui commande la loi naturelle, en fonction de l'état intenable qu'il produit, c'est-à-dire l'état de guerre. C'est du moins ce qu'en conclut Malherbe :

La nécessité de la loi naturelle est donc d'abord fonctionnelle : la nécessité matérielle où se trouve chacun d'assurer sa vie conduit à la conscience contraignante des moyens, impérieusement requis par une telle fin. Cependant, alors que par le droit de nature la raison représente, par la loi de nature elle oblige.¹³⁹

Vivre dans la crainte perpétuelle retire toute qualité à l'existence. Bien que l'homme ait accès

¹³⁸. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 14, p. 189.

¹³⁹. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 149.

à toutes les ressources mises à sa disposition, il ne pourra jamais en jouir pleinement compte tenu de la présence d'autrui qui représente constamment une menace.

C'est ainsi qu'une loi naturelle, commandée par le droit lui-même par l'entremise de la raison humaine, viendra apaiser les tensions sans pour autant retirer le privilège qui est celui du droit et/ou pouvoir sur toutes les choses :

And therefore, as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be,) of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live. And consequently it is a precept, or a generall rule of Reason, That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.¹⁴⁰

Bien qu'en apparence paradoxal, le raisonnement est pourtant bien simple. L'être humain désire avant tout une chose, perpétuer son mouvement. Son bonheur consiste précisément dans la continuité et la perspective du désir futur. Ainsi, l'être humain désire avant tout ce qui est bon pour lui. Comme le droit de nature le confine dans un état intenable, la raison interviendra afin d'offrir à l'homme un milieu où le désir premier pourra effectivement se réaliser. Bien qu'imparfaite, la loi naturelle, qui est loi de la raison humaine, le pousse à rechercher la paix. Apaiser les tensions qui existent entre les hommes est l'élément prescrit par la raison afin de s'opposer à la crainte perpétuelle qui régit l'état de nature.

La loi n'élimine cependant pas le droit. Lorsqu'en danger, l'humain a le devoir de se préserver puisque telle est sa nature. Ainsi, la première loi naturelle ou rationnelle contient à la fois le droit de nature et ce qui viendra le tempérer. Pour Hobbes, et contrairement à la tradition libérale, la loi n'est pas issue d'une entente commune entre les hommes, elle la

¹⁴⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 14, p. 190.

précède :

Therefore *true reason* is a certain *law*; which, since it is no less a part of human nature, than any faculty or affection of the mind, is also termed natural. Therefore the *law of nature*, that I may define it, is the dictate of right reason, conversant about those things which are either to be done or omitted for the constant preservation of life and members, as much as in us lies.¹⁴¹

Il s'agit d'une prescription, d'un précepte (mais non d'un commandement puisque l'être humain a toujours pleine liberté) de la raison qui vient limiter son droit à toute chose. Bien qu'elle semble contradictoire avec le droit naturel, la loi naturelle rend effectif le droit naturel en le limitant, elle en permet l'actualisation. Le rôle de la loi de nature, telle que découverte artificiellement par le calcul de la raison, vient confirmer le devoir qu'a l'humain de s'auto-conserver et de perpétuer la vie. Comme l'explique Taylor :

[...] the law of nature is identical with reason. It is not that reason is thought of as supplying us with ends of action: the ends of action are already given by the fundamental brute passions and appetites. What reason does is to indicate general rules as to the means by which such foregone ends may be most certainly obtained.¹⁴²

La paix se présente alors rationnellement comme la voie à suivre afin de remédier à la situation conflictuelle qui persiste dans l'état de nature.

Les limites de la loi rationnelle :

La lois de nature sont cependant d'une efficience limitée. C'est en fait à défaut qu'on les appelle lois, puisqu'elles ne lient concrètement l'homme à rien de plus que sa propre raison. En fait, la loi naturelle, définie par Hobbes, renvoie au calcul de la raison animée par la crainte de la mort ou encore le désir de continuité temporelle. Cette notion est alors fort

¹⁴¹. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 2, § 1.

¹⁴². A.E. TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 82.

différente de la tradition juridique où la loi renvoie à une obligation transcendante et universelle antérieure à l'individu :

These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word of him, that by right hath command over others.¹⁴³

La crainte opère toujours en arrière plan. En fait, il pourrait même être dit que c'est la crainte elle-même qui pousse l'humain à déduire la première loi naturelle annoncée par Hobbes. Cette loi reste cependant abstraite, elle n'est que phantasme. C'est plutôt l'État qui lui donnera une positivité effective. À l'état de nature, la raison est réduite à sa fonctionnalité opératoire, à ses capacités de calculs dans sa relation directe à titre d'extension des passions humaines. Contrairement au droit qui trouve son efficience dans la puissance, la nécessité rationnelle qu'est la loi de nature est vide de toute substance en mesure d'assurer son application empirique :

Ainsi, la faiblesse de la loi naturelle, prise dans son seul caractère rationnel, tient à ce qu'elle reste un calcul toujours engagé dans l'appréciation de quelque rapport. Privée d'un pouvoir propre, qui lui permettrait de dire : *tu dois*, et d'imposer réellement son obligation, elle en est toujours à inventer les conditions de son efficacité. La loi est utile et légitime, si elle réussit à contraindre. Mais elle n'est que rationnelle.¹⁴⁴

La crainte d'autrui, qui justifie le recours à la puissance, est le seul fondement sur lequel peut s'appuyer la loi de nature. Cependant, le pouvoir d'exécution se retrouve du côté du droit et non de la loi. En ce sens, l'être humain ne pourra jamais avoir l'entière certitude qu'autrui respectera cette prescription de la droite raison.

¹⁴³. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 15, p. 216-217.

¹⁴⁴. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 151.

Sans autorité, la loi naturelle ne peut en rien encadrer avec certitude les passions illimitées de l'être humain. Pour se dégager de l'état conflictuel dans lequel l'humain se trouve naturellement, il est nécessaire que chaque individu renonce totalement à son droit sur tout, sauf en ce qui touche sa conservation. La renonciation au droit naturel doit être totale sans pour autant être absolue. Le droit à la vie est le fondement même de l'existence de l'homme ce qui implique l'impossibilité de s'en défaire ou d'y renoncer. La seule façon de soutenir la loi repose dans la volonté de l'homme, au nom de sa sécurité, à renoncer à sa liberté. L'abdication réciproque est essentielle et même condition pour que la loi naturelle devienne efficace, sans quoi l'état de guerre sera à jamais la condition qui régira son univers. Il apparaît alors nécessaire, suivant le propos de Hobbes, de définir les termes de cette réciprocité afin de faire en sorte que tous s'accordent sur le principe qui sera en mesure d'assurer leur continuité respective tout en côtoyant autrui. C'est ici, suivant la première loi naturelle, que naît la seconde loi naturelle ou rationnelle telle qu'identifiée par Hobbes dans l'ensemble de son oeuvre :

From this Fundamentall Law of Nature, by which men are commanded to endeavour Peace, is derived this second Law; That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.¹⁴⁵

Il est alors clair que la recherche de la paix nécessite la réciprocité dans la renonciation totale au droit naturel.

¹⁴⁵. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 14, p. 199.

La convention et les origines du pouvoir absolu :

C'est ainsi que la raison humaine, bien qu'elle soit incapable d'assurer la sécurité de l'être humain par ses propres moyens, engendre la loi qui introduit une règle de réciprocité entre contractants. Bien qu'elle soit vide de pouvoir apte à la rendre efficiente, cette loi ou ce rapport de réciprocité n'en sera pas moins nécessaire. À ce niveau, la renonciation au droit naturel n'est pas absolue, elle doit cependant être totale. Cependant, pour contrer l'état de guerre et ses conséquences, il est nécessaire que l'homme délaisse ce droit sur toutes choses afin de remédier à l'insoutenable insécurité qui règne lorsque entièrement abandonné à sa passion première. Le droit à la vie demeure tout en étant dépassé par une loi qui viendra l'encadrer en pratique.

Bien que le droit naturel demeure, c'est-à-dire que l'homme doit toujours veiller à assurer sa propre sécurité, la loi doit être totale, sans quoi l'être humain serait toujours confronté à l'état de nature. C'est ainsi que le principe de réciprocité, qui vient marquer l'attestation et la reconnaissance de la limite humaine, consacrera le passage de l'être humain du droit passionnel à la loi rationnelle¹⁴⁶. La réciprocité introduite par la seconde loi rationnelle ouvre alors la voie au contrat entre les hommes :

It is upon this rule that the whole possibility of contract, and consequently, according to Hobbes, of political society, depends. For what the rule provides for is the laying aside by each member of a body of men of some part of his original right, as described in the first of Hobbes's "rules of reason," to act exactly as he thinks fit. Now rights laid aside are either merely renounced, or, when they are resigned for the benefit of an expressly designated person or persons, *transferred* to that person or persons.¹⁴⁷

¹⁴⁶. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁴⁷. A.E. TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 83.

Ainsi, c'est en renonçant à la liberté conférée par le droit¹⁴⁸, pourtant essentielle à la vie, que l'être humain sera en mesure de combattre la limite temporelle qui s'impose à lui. Le conflit interne de l'homme est ici poussé par l'auteur à son paroxysme. Afin de vaincre la limite et aspirer à l'indéfinie continuité, l'auteur marque la nécessité pour l'homme de se contraindre à la limite. Encore une fois, le paradoxe apparent devient nécessité rationnelle où la limite permet la réalisation de son contraire, quoique sous un mode encore imparfait.

Le principe de réciprocité consiste avant tout en l'abandon mutuel et en la reconnaissance de cet abandon par tous les individus. Une relation sociale entre individus est ainsi établie bien qu'ils restent tous impérativement soumis aux lois de la nature.

Cependant, à ce stade, il n'y a encore aucune garantie qu'autrui reconnaîtra et respectera sa promesse. Bien que limité rationnellement, rien n'empêche l'individu de s'abandonner à ses passions (à l'exception du pouvoir d'autrui et sa capacité à faire respecter l'entente qui avait préalablement été établie entre les particuliers). La continuité temporelle n'est donc à ce point assurée que par un mince fil qui peut se rompre à tout moment sous l'impulsion momentanée d'une passion incontrôlée particulière, elle est sous la menace constante des égoïsmes individuels. Seule la promesse, la faible promesse, est la mesure de cette entente. Aucun pouvoir, autre que les pouvoirs individuels, ne vient encadrer cette relation. Le problème, bien que davantage circonscrit, reste toujours le même que celui qui se posait à la suite de la première loi naturelle, c'est-à-dire l'absence d'un pouvoir en mesure de faire respecter la convention établie. Là où les hommes ne pourront respecter l'entente,

¹⁴⁸. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 14, p. 190.

elle s'évanouit à l'instant même ou elle est conclue¹⁴⁹. Encore une fois, la sécurité éphémère s'effondre devant le voile de l'insécurité et du lendemain obscur que tous et chacun doivent assurer. Cette deuxième loi introduit cependant le moyen par lequel l'humain sera en mesure d'atteindre le but fixé par la première loi, c'est-à-dire la paix comme élément le plus efficace pour assurer la continuité, la réalisation successive de désirs discontinus, telle que prescrit par la raison. L'abandon du droit naturel est en ce sens entièrement compatible avec le désir premier, faisant de la raison l'extension de la passion. Le problème, à savoir comment assurer la continuité et la permanence de l'entente de renonciation à la liberté, reste ainsi toujours le même.

La convention comme sécurité vide de contenu et la nécessité du politique :

En effet, pour l'homme, le souci de la continuité temporelle prime sur la simple sécurité immédiate. Ce n'est pas l'instant qui importe, mais la capacité d'assurer le désir futur. Une entente ponctuelle ne suscitera qu'un intérêt à court terme pour l'homme puisque le souci humain n'est pas le désir de l'actuel, mais bien le désir futur. Pour assurer la marche en avant de sa course, c'est d'un gage de sécurité continue, et non momentanée, dont il a besoin. Les modalités de la réciprocité viennent ici se préciser à la lumière de la nécessité qu'impose le désir de continuité.

Ce passage introduit un élément clé du développement qui engendrera la génération de l'édifice politique. Qui parle de nécessité de la loi introduit la nécessité de respecter celle-ci. C'est le précepte qu'introduit la troisième loi de nature :

¹⁴⁹. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 152.

FROM the law of Nature, by which we are obliged to transferre to another, such Rights, as being retained, hinder the peace of Mankind, there followeth a Third; which is this, *That men performe their Covenants made*: without which, Covenants are in vain, and but Empty words, and the Right of all men to all things remaining, wee are still in the condition of Warre.¹⁵⁰

L'être humain doit respecter la convention. Ce troisième développement de la loi naturelle introduit une norme qui rapproche l'être humain d'une solution au calcul pour assurer la paix. Il pose une condition en mesure d'assurer la cohabitation des être humains. En ce sens, les lois de la raison viennent poser les préalables qui se concrétiseront en société qui naîtra de l'entente entre les hommes abandonnant mutuellement leur droit sur tout. Bien qu'étrangère à la nature, suivant les calculs de la raison, la mise en place de la société civile n'en est pas moins la résultante immédiate.

Cependant, au stade naturel, rien n'engage l'homme à remplir de façon effective son obligation, sauf sa raison. Bien que la raison demande à l'homme de respecter l'entente, l'idée d'une obligation juridique ne revêt encore aucun sens lorsque l'être humain est dans l'état de nature. La justice sera donc avant tout de nature artificielle puisque produite par l'entente contractuelle des êtres humains et n'aura de sens qu'en société. La seule justice possible naîtra du contrat qui introduira la société civile.

Les marques langagières seront alors utilisées pour préciser la nature de la convention. Par le biais de la parole, l'être humain est en mesure de signifier son accord face à une entente qu'il fixe avec un ou plusieurs de ses semblables. Il y laisse un signe définitif qui engendrera un devoir défini, soit le respect de l'entente. La parole illustrera clairement la volonté des contractants. Hobbes remarque cependant qu'un l'homme ne peut pas

¹⁵⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 1, Chapitre 15, p. 201-202.

réellement formuler une promesse qui tient entièrement du futur, puisqu'il est impossible de le définir concrètement ne sachant ce qu'il nous réserve. Ainsi, toute promesse ou renonciation au droit futur sur toutes choses devra impérativement laisser la marque d'une volonté présente au sens où les individus s'engagent, à un moment donné, à renoncer à quelque désir futur réciproquement identifié¹⁵¹. Les mots à eux seuls ne suffisent en rien à sceller l'entente, ils doivent en tout temps laisser une marque comme quoi telle entente a été conclue. C'est donc dans la convention, et non dans la promesse verbale qu'elle représente, que tient l'obligation.

C'est précisément à ce niveau que la troisième loi exige le respect de la convention. Comme la raison dicte les lois naturelles, aller à l'encontre de la convention reviendrait à commettre un acte étranger au calcul rationnel. La crainte de la mort et le désir de vivre pousse chacun à tenir sa promesse puisqu'il appert avantageux de maintenir un état de stabilité apte à assurer une certaine qualité de vie. Il serait irrationnel pour l'homme de se replonger dans l'impasse de l'état de guerre. L'obligation vaut donc tant qu'il est rationnel de la suivre ou jusqu'au moment où autrui vient la rompre. Comme l'expliquera Malherbe :

[...] l'urgence de la vie, qui anime la raison, presse chacun de tenir ses promesses. Inversement, quand une crainte légitime, m'incite à douter des intentions d'autrui, la même urgence me conduit à prendre toute précaution et même à revenir sur ma promesse. [...] Preuve, si nécessaire, que l'obligation juridique est solidaire de l'acte duquel elle procède, et qu'elle disparaît dès lors que les conditions d'effectivité de l'acte ne sont plus assurées. Elle satisfait la raison et sera posée valide, aussi longtemps que le calcul montre son utilité pour la réalisation de la fin primordiale, qu'est la conservation de ma vie ; que le calcul s'inverse, et c'en est fini du devoir, que je me suis imposé, en passant une convention.¹⁵²

Ainsi, tant que la convention sera avantageuse à l'assurance de la continuité, tant que

¹⁵¹. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 2, § 7.

¹⁵². Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 158.

l'individu ne sera pas empêché de réaliser une suite de désirs successifs, il lui serait inutile et ridicule de se départir de son engagement. Cependant, aussitôt la sécurité compromise par le présage d'un problème, la raison pousse l'individu à rompre son contrat. Encore une fois, seul l'appétit premier, guidé par la raison, dicte la marche à suivre, puisque les lois naturelles ne sont autres que le reflet de l'intérêt égoïste de l'individu concerné par son auto-conservation¹⁵³.

D'abord présentées comme calculs de la raison tentant de se défaire de l'insécurité chronique pouvant potentiellement marquer l'arrêt de la course indéfinie, les lois naturelles seront ce sur quoi Hobbes fera subséquemment reposer les lois civiles. Tout est essentiellement ancré dans la nature même de l'homme, soit son désir de continuité temporelle se concrétisant par la réalisation successive de désirs ponctuels. Vivre, c'est désirer et assurer le désir implique rationnellement, selon Hobbes, la nécessité de rechercher la paix. Le désir de paix devient ainsi le meilleur moyen apte à engendrer et à maintenir la continuité et vient s'opposer, sans pour autant le contredire, au droit naturel duquel elle tire son propre fondement.

Plus précisément, c'est la science de l'homme qui lui permettra de quitter l'état de nature pour découvrir la loi naturelle qui dictera sa conduite. Il peut alors être dit que l'être naturel est avant tout chez Hobbes un être asocial, quoiqu'il lui sera impossible d'exister de la sorte. La raison lui commandera la nécessité de la vie sociale qui est de nature artificielle. Le citoyen artificiel devient ainsi le seul mode d'existence rationnellement admissible afin de réaliser les désirs en toute sécurité.

¹⁵³. Leslie, STEPHEN, *Op. Cit.*, p. 189.

En effet, l'humain est un être égoïste qui devra devenir citoyen, c'est-à-dire un être vivant en société du fait qu'il ne peut en rien assurer son existence par lui-même. La loi qui lui recommande de rechercher la paix est également insuffisante puisque sans pouvoir capable de la réaliser, elle n'est que pure abstraction. Seul, l'être humain est une proie tout en devenant, pour l'autre, une menace. Les mécanismes naturels, à l'image même de l'être humain, semblent imparfaits. La sécurité est étrangère à la nature. À l'image de la continuité et de la nature humaine qui ne peuvent se réaliser empiriquement que par leur contraire, l'homme naturel ne pourra pleinement se réaliser que par son opposé, c'est-à-dire l'artifice. Ainsi, c'est la crainte de la mort et l'insécurité perpétuelle qui règnent dans l'état de nature qui entraîneront la création d'un artifice étatique, où le corps politique artificiel incarné par le Souverain sera le seul en mesure d'assurer la continuité de la vie.

Chapitre 5 : *L'artifice étatique ou la création du Léviathan*

L'artifice étatique comme actualisation de la sécurité :

La pensée de Hobbes pose clairement l'impossibilité de l'homme de vivre à l'état de nature. La loi naturelle par elle-même ne peut assurer la sécurité et la continuité de l'existence. Il est nécessaire de la compléter, ce qui sera le pouvoir de l'État. À ce niveau, le désir de vivre commande, selon Hobbes, la création d'un État absolu.

Cette démarche fondée sur un désir premier modelé par la nécessité temporelle permet d'établir une relation de causalité entre vie, accumulation, pouvoir, loi et convention qui seront à la source de la société civile ou encore de la société politique (puisque'il y a identité entre les deux dans la pensée de Hobbes). Malgré ce qui les oppose, la rationalité fait découvrir à l'homme une réalité fondamentale : la vie ne peut être positivement assurée que par la paix. La recherche de la paix impose à l'homme d'abandonner son droit naturel par le biais d'une convention. Pour assurer la continuité et le respect de cette entente, la réciprocité entre les contractants est essentielle, mais rien n'est en mesure de l'assurer. La sécurité n'est encore qu'abstraction, pure formulation rationnelle que l'irrationalité passionnelle peut rendre obsolète en tout temps. Pour rendre la loi effective et faire de la vie autre chose qu'une course à mort, il manque encore l'exécutant de la loi, l'entité qui sera en mesure de la faire respecter en toutes circonstances. Or, ni la nature ni même les dieux ne peuvent intervenir à ce niveau... il n'existe en effet aucun pouvoir supérieur à la crainte de la mort ou,

inversement, au désir de vivre indéfiniment. Comme c'était la raison qui avait fait découvrir à l'homme les lois naturelles régissant la marche à suivre pour la paix, c'est cette même raison qui lui commandera d'ériger la création de l'artefact le plus complet qu'est l'État, seul capable d'assumer la paix et de donner une efficacité à la loi naturelle.

L'être humain, par la mise en place d'un artifice dont il est le créateur, répond donc aux limites de la nature. L'homme, se faisant artisan de la société civile, fait plus que jouer aux dieux, il se fait l'auteur divin de sa propre création dont lui seul a la connaissance par l'art scientifique qui est le sien. L'insécurité marquant l'état de nature le conduit à cette situation extrême. Pour survivre, l'homme ne semble avoir d'autre choix, rationnellement du moins, que de se faire maître imparfait de la nature en lui substituant un artifice fonctionnel. À la convention dictée par la loi naturelle, il faut lui joindre l'épée de l'homme pour garantir la sécurité de tous :

For the Lawes of Nature (as *Justice, Equity, Modesty, Mercy,* and (in summe) *doing to others, as we would be done to,*) of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all. Therefore, notwithstanding the Lawes of Nature, (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely,) if there be no Power erected, or not great enough for our security; every man will and may lawfully rely on his own strength and art, for caution against all and other men.¹⁵⁴

Ainsi, sans la présence d'un pouvoir auquel tous seront soumis, sans le poids d'un glaive en mesure de les faire respecter, les lois naturelles et les contrats auxquels elles conduisent sont vides de toute valeur apte à assurer la continuité. Comme l'explique Malherbe :

¹⁵⁴. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 17, p. 223-224.

Dans l'état de nature, aucun pacte, c'est-à-dire aucun contrat enveloppant une promesse, n'a de validité assurée. L'absence d'une garantie réelle, concernant le respect de la promesse par autrui, rend déraisonnable le contrat et suspend l'obligation, même si la fin recherchée est la paix. Bien plus, la connaissance que chacun peut avoir des passions humaines le conduit à anticiper de telles déconvenues et à en prévenir les effets, par une défense active de ses intérêts propres. Le développement du calcul rationnel, dans l'esprit même des lois naturelles, ne fait qu'exacerber l'état de guerre.¹⁵⁵

La raison ne peut d'elle-même assurer le résultat de son propre calcul. La nature, limitée, ne peut suffire et répondre adéquatement aux besoins humains naturellement démesurés et illimités. C'est ainsi que s'impose la nécessité à l'homme d'aller outre nature afin de réaliser la passion essentiellement naturelle qui l'habite : le désir de vivre indéfiniment.

Or, la paix sans sujétion est, selon Hobbes, pure utopie. L'unanimité obtenue par un petit groupe quant au respect d'une convention donnée est, en elle-même, insuffisante parce que toujours empreinte d'insécurité. L'ennemi, autrui, représente toujours un envahisseur potentiel. La multitude ne peut non plus s'entendre unanimement sur une convention désignée parce que ses membres sont avant tout animés par leurs désirs individuels, c'est leur intérêt personnel et non celui de la multitude qui est en jeu. La discorde entre appétits individuels ne peut qu'ébranler l'entente mutuelle et peut à tout moment succomber à la présence d'un ennemi externe.

En effet, tant que l'être humain demeure dans l'état de nature, la convention n'est qu'une pure illusion vide de tout contenu réel. La société civile, le contrat social n'existe que par la mise en place de l'État et de la société politique. L'un ne va pas sans l'autre. L'État est ainsi ce par quoi l'être humain sort de l'état de nature où chacun ne peut être qu'un obstacle

¹⁵⁵. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 167.

à l'autre. Comme l'homme cherche avant tout son bien et non celui de la multitude, il n'hésitera pas, à l'état naturel, à laisser tomber une convention qui devient vide de sens lorsqu'il est menacé par un autre. Que ce soit pour une défense mutuelle contre un ennemi ou pour la conquête de celui-ci, le consensus sans pouvoir unique est inapte à introduire la sécurité. La convention sans l'État est une entente vide. Tel accord ne peut être que passager. Il ne tient que le temps de l'action elle-même. Une fois l'action accomplie, l'homme aura tôt fait de défendre à nouveau son intérêt propre. L'appât du gain, marqué par la simple nécessité ou la démesure, vient ici tout ruiner. L'entente ne peut être que ponctuelle. La vie elle, demande une continuité indéfinie:

This consent (or concord) amongst so many men, though it may be made by the fear of a present invader, or by the hope of a present conquest, or booty; and endure as long as that action endureth; nevertheless, by the diversity of judgements and passions in so many men contending naturally for honour and advantage one above another: it is impossible, not only that their consent to aid each other against an enemy, but also that peace should last between themselves, without some mutual and common fear to rule them.¹⁵⁶

Encore une fois, l'état de nature ne peut offrir aucune sécurité contre la guerre, et ce, peu importe l'étendue de l'association convenue entre un groupe d'individus¹⁵⁷.

La création de la société civile et sa nature artificielle :

La continuité, comme il déjà été établi, bien qu'inscrite dans la nature même de l'homme, est étrangère à la nature. La continuité ne peut être empiriquement assurée que par son opposée, c'est-à-dire la discontinuité. Or, ce n'est qu'artificiellement que l'homme pourra s'affranchir de la discontinuité. La continuité ne peut être assurée que par la création

¹⁵⁶. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 1, Chapitre 19, § 4.

¹⁵⁷. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 17, p. 224-225.

de la société civile, résultat du calcul rationnel de l'humain qui lui commandait la conservation de sa vie ; société civile qui pour sa part ne devient réalité que par la mise en place de l'État artificiel. La création de l'État selon Hobbes, contrairement à Locke ou à Rousseau, est ainsi l'élément par lequel la société est créée. La société civile est donc instaurée par l'État et le Souverain lui-même, c'est-à-dire par l'instance capable d'assurer la paix sociale par la force de son pouvoir :

What is needed is, in fact, the institution of a ruler, or sovereign, and with the creation of the ruler we have passed at once into a state of civil society, or political subjection. This is why, with Hobbes, the creation of a ruler or chief magistrate is identical with the creation of society itself, and rebellion against the ruler equivalent to the dissolution of the social bond itself.¹⁵⁸

Le pouvoir politique est donc entièrement dépendant du corps politique personnifié par le Souverain, lequel est instauré par le consentement mutuel des contractants. Ainsi, la société civile, pour Hobbes, plutôt que de renvoyer à un ensemble de rapports sociaux pré-politiques exclusifs de l'État, n'existe, bien au contraire, que par l'État¹⁵⁹. La nature humaine fait ainsi en sorte que la vie de l'homme ne sera possible que par la voie de la mise en place d'un artifice apte à instaurer la sécurité.

Certes la société civile émane d'une entente mutuelle entre les hommes, mais ce ne sont pas toutes les ententes qui sont aptes à retirer l'homme de l'état de nature caractérisé par une guerre continuelle, ce qui pousse Hobbes à affirmer qu'une convention où les hommes soumettent la pluralité de leurs volontés individuelles au pouvoir d'une seule volonté,

¹⁵⁸. A.E. TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁵⁹. La société civile chez Hobbes a de particulier de naître par la création de l'État. À ce niveau, l'État est antérieur à la société civile et c'est précisément l'acte par lequel il est créé qui fonde la société civile. Ainsi, la convention à elle seule n'est pas suffisante pour la création de la société civile, c'est-à-dire que cette dernière ne naît pas de la simple entente mutuelle. La société civile est plutôt l'effet de l'État qui vient confirmer son existence en lui attribuant un contenu et une cohésion réelle.

distincte de la leur, est le seul moyen en mesure de les conduire à la sécurité. La jouissance de leur liberté passe ainsi paradoxalement par une soumission à un pouvoir qui leur est extérieur. Seule une convention qui introduit l'État est apte à engendrer la société civile. L'État découle alors clairement d'un pacte issu du calcul rationnel entre les hommes. C'est, cependant, l'individu qui en est l'initiateur en remettant sa liberté entre les mains d'une entité commune dans le souci de se préserver et d'assurer sa propre continuité. Le pacte où chaque individu remet sa puissance à un tiers extérieur à l'entente est celui par lequel s'actualisera la seule institution apte à assurer la continuité, l'État absolu :

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraingners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly; is to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one man, or Assembly of men, to bear their Person, and every one to owne, and acknowledge himsef to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgments, to his Judgment.¹⁶⁰

C'est en autorisant et en donnant son droit sur tout à cette autorité externe, à un pouvoir unique, c'est-à-dire à un Souverain, qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée dont l'intérêt propre sera d'assurer la sécurité des contractants, que l'homme donne naissance à l'artifice étatique.

Ainsi, la raison d'être du politique et de la société civile vise essentiellement à assurer la continuité rendue possible par la garantie de la paix, soit la sécurité, ce que la loi naturelle ne pouvait assurer par elle-même :

¹⁶⁰. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 17, p. 227.

Le mot sécurité (*security, securitas*) est l'un des mots clés de la doctrine politique de Hobbes. Il définit l'objet et le contenu même du politique. Le but premier du politique, c'est-à-dire de l'État, est en effet d'assurer la sécurité des citoyens. Toutes les actions du souverain doivent tendre à ce but. Si la sécurité définit l'État civil, et donc le politique, inversement l'insécurité est le domaine du non-politique.¹⁶¹

L'État est donc la résultante d'un calcul cherchant à définir le moyen le plus efficace d'assurer la sécurité. Il est ainsi directement relié au désir fondamental de l'homme. À l'ennemi naturel vient se substituer l'État artificiel. Cet État, le Souverain qui l'incarnera ou encore le Léviathan¹⁶² n'est autre qu'un artifice, création de la science de l'homme, permettant d'assurer un état de paix qui puisse répondre à la nécessité du désir et de son prolongement temporel. Par cet artifice, il est alors permis à l'être inscrit dans le temps, de prolonger sa durée et son désir. L'État devient ainsi gage de continuité puisque le Léviathan enrayer la mort brutale et assure le désir par l'entremise de la continuité des contrats.

"Liberté" et absolutisme :

Ainsi, le contrat tient dans ce transfert des droits de l'homme à un Souverain dont la puissance se devra d'être absolue et neutre afin de veiller à la sécurité de la société civile alors constituée¹⁶³. Ce transfert de pouvoir au Souverain fait en sorte d'éliminer tous les centres de pouvoir pour n'en ériger qu'un seul, celui de l'État. Bien que l'homme soit toujours libre sous ce pouvoir absolu parce que créateur de celui-ci, la liberté réelle de l'homme, tenant de son pouvoir propre, n'est plus la sienne. Il s'agit d'une liberté abstraite (sans efficience

¹⁶¹. François RANGEON, *Hobbes : État et droit*, Paris, J.-E. Hallier, 1982, p. 90.

¹⁶². L'appellation "Léviathan" fait ici référence à l'idée de l'État comme le monstre froid et terrifiant, auquel nul n'oserait s'opposer tellement sa puissance est grande, décrit dans le livre de Job. Nietzsche ira même jusqu'à qualifier l'État du plus froid de tout les montres.

¹⁶³. Jean BERNHARDT, *Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 74.

propre), ou encore d'une "innocente liberté" (harmless liberty)¹⁶⁴. En voulant abolir les obstacles à la réalisation des désirs, l'homme abandonne sa liberté efficiente. La liberté de l'homme, ne pourra en rien, dans tel contexte, remettre en cause le pouvoir étatique puisque la liberté des sujets ne sera autre que celle octroyée par le Souverain, soit celle issue de la convention¹⁶⁵. L'être humain se fait alors volontairement le sujet d'un pouvoir qui ne sera plus le sien. Ce qui est nécessaire à la bonne marche de l'État, c'est-à-dire ce que nécessite la paix publique, se pose comme la limite à la liberté de l'homme¹⁶⁶. Ainsi, la liberté qu'aura l'homme de réaliser ses désirs sans obstacle sera paradoxalement l'élément par lequel il sera entièrement sujet du pouvoir politique. C'est même dans la soumission à ce pouvoir que réside la liberté¹⁶⁷ qui ne sera alors qu'une liberté sans conséquence. C'est seulement dans ce sens que sujétion et liberté vont de pair.

C'est parce que l'homme ne doit en aucun cas être une menace pour l'État qu'il doit lui abandonner totalement son pouvoir. C'est par ce pouvoir, découlant de la convention, que la paix, et par le fait même l'élimination de la crainte d'une mort brutale, seront assurées :

The final Cause, End, or Designe of men (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see them live in Common-wealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre [...]¹⁶⁸

L'État se présente donc comme le moyen par lequel l'être humain est en mesure de se

¹⁶⁴. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 13, §6.

¹⁶⁵. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 21, p. 264.

¹⁶⁶. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 2, Chapitre 28, § 4.

¹⁶⁷. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 21, p. 268.

¹⁶⁸. *Ibidem*, Partie 2, Chapitre 17, p. 223.

soustraire à l'état de guerre et de prolonger sa vie en toute sécurité. Loin d'être contraire au droit naturel, c'est justement l'égoïsme lui commandant de vivre qui le pousse à abandonner son droit sur toute chose non plus sur un plan strictement théorique, comme c'était le cas dans l'état de nature par la loi naturelle, mais empiriquement par le transfert de son pouvoir à un autre, complètement détaché de sa volonté individuelle, soit le Souverain. Seul un pouvoir absolu pourra assurer la continuité.

L'artifice étatique est ainsi nécessaire à la réalisation de la vie naturelle ou du moins à la possibilité de rendre concret le désir premier humain qui est de persister dans le temps. Le pouvoir unique est requis pour contrer l'insécurité portée par les hommes. La souveraineté introduit la possibilité de la sécurité individuelle et permet l'accumulation sans que l'individu ait à se soucier de l'injustice que pourrait commettre autrui à son insu. D'une peur mutuelle entre tous les hommes, la formation de la société civile suivant un modèle de souveraineté absolue, on passe à une peur positive, celle d'un seul, la peur du Souverain. Là où les lois naturelles n'avaient qu'une efficacité fictive, les lois civiles lieront l'être humain au respect du contrat. Le glaive et le pouvoir du Souverain sauront maintenir et faire cohabiter pacifiquement la multitude des passions individuelles.

Ce qui distingue les lois naturelles des lois civiles, toutes deux déduites de calcul de la raison, c'est que les secondes sont établies par une instance en mesure de les faire respecter au niveau temporel. Ainsi, c'est le pouvoir qui crée la loi, sans quoi elle serait à jamais simple fiction. Alors que la parole pouvait à tout moment être rompue par une impulsion individuelle, la présence du Souverain fait en sorte que le pacte devra être respecté. La peur mutuelle d'autrui et de sa capacité à provoquer la mort fait alors place, par le transfert du pouvoir à une source de pouvoir unique, à la peur du pouvoir du Souverain. C'est ainsi que «Le passage de l'état de nature à l'état civil est le passage d'une crainte subie

à une crainte consentie¹⁶⁹.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'État naît du besoin de sécurité et son devoir premier est d'assurer la paix essentielle à la continuité temporelle. La société civile tient ainsi sa consistance du pouvoir des individus transféré dans les mains uniques du Souverain auquel ils devront accorder pleine soumission. Leur droit à toutes les choses n'est plus alors le leur, mais celui du Souverain. Comme Hobbes le mentionne, c'est cette unicité qui façonne la société civile elle-même :

Now union thus made, is called a city of civil society; and also a civil person. For when there is one will of all men, it is to be esteemed for one person; and by the word *one*, it is to be known and distinguished from all particular men, as having its own rights and properties. Insomuch as neither any one citizen, nor all of them together, (if we except him, whose will stands for the will of all), is to be accounted a city. A *city* therefore, (that we may define it), is *one person*, whose will, by the compact of many men, is to be received for the will of them all; so as he may use all power and faculties of each particular person to the maintenance of peace, and for common defence.¹⁷⁰

L'État, bien qu'il émerge du consentement individuel, devient une instance indépendante. Aux corps mortels qui lui ont donné naissance, s'oppose le corps artificiel qui saura leur garantir une vie paisible. Ainsi, l'État fera en sorte qu'il sera possible à l'homme d'accumuler les biens nécessaires afin d'assurer les désirs discontinus dans la volonté individuelle de chaque citoyen d'assurer sa propre continuité.

¹⁶⁹. François RANGEON, *Op. Cit.*, p. 92.

¹⁷⁰. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 5, § 9.

La nécessité du pouvoir absolu :

Ainsi, du désir fondamental, l'homme passe au calcul rationnel qui lui permettra de mieux réaliser ce désir. Or, comme il lui est impossible de réaliser totalement ce désir à l'état naturel, il devra se soustraire de cet état tout en en étant incontournableement marqué. Le passage de l'état de nature à la société civile ne permet pas au mortel de dépasser réellement la limite initiale, la mort, il ne lui permet que de la repousser à plus tard. C'est artificiellement qu'il transgressera la limite, par le biais de la continuité assurée par le contrat social. Les corps mortels ne peuvent transgresser la discontinuité, ils seront éventuellement terrassés par la mort. Le corps politique, conçu pour être immortel, le pourra. Or, ce passage animé par l'intérêt égoïste, ouvre à l'homme une multitude de potentialité sociale où il découvrira autrui sous un autre jour. L'ego naturel est ainsi transféré à l'union collective qui est le seul moyen d'assurer la continuité, quoique sous un mode artificiel. Autrui n'est plus objet de limite, il devient source potentielle d'accumulation et, subséquemment, il devient lui-même moteur de la course.

L'individualité étant indubitablement marquée par la limite, qu'elle soit dans l'état de nature ou en société civile, pourra collectivement persister de façon continue dans le corps politique. Mortel naturellement, l'homme se façonne un corps artificiel potentiellement immortel. D'une course individuelle, les hommes, inscrits dans la collectivité, en viennent à partager une course commune qui se déroulera sous l'autorité de l'artifice étatique. Hobbes identifie ainsi l'interaction sociale à l'image de l'individualité où le désir individuel, initialement conflictuel, vient créer la nécessité de la collaboration sociale.

Le pouvoir qui divisait l'homme et produisait l'insécurité, devient, par le Souverain, pouvoir unificateur. De la main de l'homme naît ce que Hobbes appelle le dieu mortel¹⁷¹, le Léviathan, dieu artificiel pour combler ce que la nature ne pouvait réaliser d'elle-même. En imitant les mécanismes de la nature, l'être humain, par l'entremise de son art scientifique, en vient à la dépasser. C'est précisément ce qu'invoque l'image du Léviathan à titre d'artifice social dont la grandeur de la puissance permet d'aller au-delà de la nature tout en y restant fondamentalement inscrit :

Notons au passage que l'appellation de *Leviathan* n'est en rien choisie pour désigner le *Commonwealth* comme un être affreux et sanguinaire, mais pour évoquer un être gigantesque, plus grand que tout ce que la nature propose, et capable par sa « stature » et par sa « puissance » de résoudre les problèmes mortels dans lesquels la nature misérable de l'humanité l'enferme.¹⁷²

La nature humaine le pousse à aller au-delà de ses limites naturelles. D'une vie limitée, l'homme veut accéder à un monde qui lui est interdit, il veut un absolu qui ne pourra cependant jamais être réalisé que dans l'instant. L'instant futur ne pourra être assuré que par une sécurité absolue qu'il retrouvera dans le monde artificiel et humain de la société civile. Or, comme l'homme recherche la sécurité absolue, le pouvoir transféré au Souverain devra être total.

Le contrat social et, par le fait même la société civile (rappelons qu'il y a chez Hobbes identité entre contrat social et politique) génère le pouvoir commun où la multitude concentre ses pouvoirs individuels en un pouvoir unique. Librement, quoique par nécessité pratique (l'un n'exclut pas l'autre chez Hobbes), l'homme remet son pouvoir entre les mains d'une entité qui aura pleine autorité sur la société, qu'il s'agisse d'une Assemblée ou encore d'un

¹⁷¹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 17, p. 227.

¹⁷². Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 80.

Souverain unique :

*I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of me, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*¹⁷³

Ainsi, peu importe la forme du régime politique (malgré le penchant de l'auteur pour la monarchie), la souveraineté sera toujours absolue. Seule une souveraineté absolue est en mesure d'assurer la sécurité recherchée par l'homme. Diviser le pouvoir instaure la discorde et replonge l'être humain dans l'état de nature. Au même niveau, la sédition conduit également l'État à sa mort. Là où le pouvoir ne peut être un, l'État s'effondre et avec lui l'artificielle continuité des corps mortels. Ainsi, c'est la raison elle-même qui commande l'instauration d'un pouvoir absolu :

[Hobbes] was also able to deduce that since this [la peur de la mort] is the underlying rationale of civil society, men, in so far as they pursue the logical consequences of the reasons for its institution, must institute a perpetual, undivided, and absolute sovereign. For to divide or limit sovereignty would be illogical. There would be a constant danger of the sovereign speaking with a divided voice and being unable to enforce his commands; and since safety is the sole reason for the institution of a sovereign, and since these limitations on sovereignty would endanger the safety of the subject, individual could not logically institute a sovereign who would perhaps be unable to perform effectively the functions for which he had been instituted. *Salus populi suprema lex*. And complete safety entails complete submission to a sovereign. Absolutism is the logical consequence of government by popular consent once the real interests of any man in consenting to government are properly realized.¹⁷⁴

Le pouvoir du Souverain doit être indivisible et hors de la portée du pouvoir de la multitude peu importe la forme qu'il prendra. C'est implicitement la capacité du Souverain à faire respecter les lois qu'il promulgue qui fondera sa légitimité. C'est ainsi que la puissance du corps politique devra être unique afin d'enrayer toute possibilité individuelle de venir gêner la paix acquise artificiellement. C'est en ce sens que l'être humain doit totalement abandonner

¹⁷³. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 17, p. 227.

¹⁷⁴. Richard PETERS, *Op. Cit.*, p. 194.

son pouvoir au profit d'une instance unique apte à réaliser ce qu'il ne peut faire individuellement. La rupture entre l'État politique et l'état de nature est ici complète. En transférant sa puissance à l'artifice, l'homme délaisse l'état de nature pour vivre en parfaite sécurité :

Ainsi, c'est par la puissance qu'il détient, à l'exclusion de tout autre, que le souverain s'affirme légitime. Tout ce qui pourrait diminuer son empire remettrait en cause le calcul de l'obligation, inscrit dans le pacte civil. Il importe donc que ce pouvoir soit simple, sans partage et sans limite. Sa limitation supposerait quelque puissance supérieure, qui le bornât effectivement et lui fit respecter ses limites. Sa décomposition en pouvoirs diversement distribués (par exemple, en pouvoirs législatifs, judiciaire et exécutif) ruinerait de fait cette unité d'intention et de puissance, qui fait sa légitimité concrète. L'épée de justice tomberait des mains qui ne tiendraient plus l'épée de guerre, et réciproquement ; un souverain qui aurait le pouvoir de déclarer la guerre, sans le pouvoir de lever les impôts, serait incapable d'assurer la défense commune.¹⁷⁵

L'État civil est et doit être centre unique de pouvoir. Tout régime devra revêtir cette caractéristique afin d'efficacement assurer la réalisation successive des désirs des individus cohabitant sous son pouvoir unique¹⁷⁶.

L'obligation du Souverain :

Ainsi, le système de Hobbes vient superposer à la nature un artifice qui répond à une pulsion fondamentalement naturelle. La rationalité de l'homme lui fait découvrir et lui dicte la voie à suivre afin de réaliser son désir fondamental de continuité temporelle dont il lui est

¹⁷⁵. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 187.

¹⁷⁶. Hobbes favorise ouvertement la monarchie comme étant le meilleur régime précisément du fait que l'unicité du pouvoir en une seule et unique personne politique incarnée par un seul individu, le monarque, en favorise l'efficacité par sa rapidité d'intervention. Parce que naturellement un, le monarque sera toujours en mesure, et ce, sans délais, d'assurer son autorité. Ceci présente selon Hobbes un motif raisonnable selon lequel l'humain devrait opter pour la monarchie. Étant naturellement un, le monarque pourrait délibérer immédiatement sur une situation pouvant potentiellement remettre en cause la société civile.

interdit de jouir lorsqu'il ne se retrouve pas en société civile. La dualité complémentaire établie entre discontinuité et continuité, cette double nature humaine qui évolue dans un monde marqué par la finitude, engendre la création nécessaire de la société civile dont le corps artificiel pourra répondre au désir naturel :

Quoique rendue nécessaire par le besoin vital de la sécurité, la genèse est adventice et renferme un artifice, grâce auquel les hommes se donnent un moyen de quitter l'état de nature et de s'affranchir du désordre primitif. Mais l'artifice n'efface pas la nature, car il est suscité par la pression de celle-ci et ne se conserve que sous l'urgence des fins vitales. Et si l'on peut douter que l'état de nature ait jamais été un moment historique, il n'en reste pas moins l'origine réelle, immanente à l'état civil, la cause réellement déterminante toujours à l'oeuvre dans cet état. Devenu politique, l'homme reste animal.¹⁷⁷

Et comme l'animal est par définition un être mortel, malgré le politique qui vise principalement à transcender la limite temporelle en assurant la continuité, l'être humain ne pourra se défaire de sa condition fondamentale. Ainsi, la nature demeure toujours sous l'artifice humain. L'homme politique reste fondamentalement le même que l'homme naturel (à la différence qu'il a remis son droit au Souverain), sa détermination fondamentale persiste toujours puisque l'humain ne peut se départir de son intérêt propre, seule la qualification de son existence s'en trouve changée puisque de l'insécurité naturelle, il passe à la paix civile, assurée par la présence du corps politique incarné dans la personne du Souverain ou encore par le Léviathan. En ce sens, le Souverain est condamné à réussir dans sa fonction de maintenir la paix, sans quoi, la nature reprend son droit. Le Souverain a donc un intérêt propre qui est intimement lié à l'intérêt premier de l'homme : il a l'obligation de réussir à assurer la continuité. S'il ne réussit pas, ses sujets retombent dans l'état de nature.

C'est ce qui découle du contrat par lequel les individus procèdent à un transfert du

¹⁷⁷. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 168.

pouvoir à une seule instance, l'État, auquel ils offrent complète obéissance tant qu'il leur confère ce qui est recherché :

Hobbes is careful to point out that it follows from his theory of the 'social compact' that every government, when once duly established, whatever its form may be, is clothed with the same absolute power over its subjects.¹⁷⁸

Même sous l'autorité du Souverain, l'homme conserve son droit à la vie, l'abandon de son droit étant total sans pour autant être absolu. Sans l'assurance d'une véritable sécurité, le contrat social est inutile :

The end for which one man giveth up, and relinquisheth to another, or others, the right of protecting and defending himself by his own power, is the security which he expecteth thereby, of protection and defence from those to whom he doth so relinquish it. And a man may then account himself in the estate of security, when he can foresee no violence to be done unto him, from which the doer may not be deterred by the power of that sovereign, to whom they have every one subjected themselves; and without that security, there is no reason for a man to deprive himself of his own advantages, and make himself a prey to others.¹⁷⁹

La sécurité, c'est-à-dire la garantie de continuation du mouvement vital, est la seule raison d'être de l'État. Sitôt la sécurité mise en cause, le contrat est sans objet.

L'aspect fonctionnel et utilitaire de l'État ne pourrait être moins évident puisque, comme l'affirme Hobbes dans le *De Cive* : «[...] all the duties of rulers are contained in this one sentence, *the safety of the people is the supreme law*¹⁸⁰». Il ira donc de soi que lorsque le Souverain faillira à cette fonction fondamentale, la pleine obéissance que lui accordent les membres contractants disparaît du moment où celui-ci en compromet la sécurité, c'est-à-dire lorsqu'il devient étranger à sa raison d'être :

¹⁷⁸. A.E. TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁷⁹. Thomas HOBBS, *Elements of Law*, Partie 2, Chapitre 20, § 5.

¹⁸⁰. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 13, § 2.

The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished. [...] The End of Obediance is Protection.¹⁸¹

Lorsque le pouvoir unique du Souverain ne correspond plus à cette fin, l'être humain est libre de retourner à l'état de nature ou, en d'autres termes, de reprendre le pouvoir sur toute chose qui lui appartient. Il serait même irrationnel de rester membre d'une union n'assurant pas la sécurité des individus qui la forment. Lorsque le contrat met en danger la vie d'un de ses contractants, il devient, pour ledit contractant, entièrement obsolète. La finalité civile n'est autre que le désir humain fondamental, c'est-à-dire la protection de la vie, le désir de pouvoir désirer.

L'acteur et l'auteur - le Souverain et ses sujets :

L'État doit donc être constitué d'un pouvoir politique unique, d'une autorité apte à faire des lois et à les faire respecter, et ce, le plus rapidement et efficacement possible. Le corps politique n'est pas une simple union de volontés particulières, bien au contraire. Il est une volonté unique dépositaire de la multitude des pouvoirs. Ce point est central pour Hobbes puisque le pouvoir du Souverain doit être absolu pour être efficace. En aucun temps la multitude ne pourra remettre en cause l'autorité du Souverain, car la multitude lui a conféré le pouvoir dont elle était détentrice. Contrairement à Rousseau, il n'y a pas identité entre la volonté individuelle et la volonté générale. L'État est en ce sens indépendant des individus qui lui donnent pourtant sa raison d'être. Cependant, bien que les individus créent l'État par la voie du contrat social, ce sont l'État et le contrat qui créent le citoyen. Le citoyen, le sujet,

¹⁸¹. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 21, p. 272.

est alors post-étatique ou plus précisément, il est créé avec l'État. C'est en ce sens qu'il faut impérativement distinguer la multitude et le peuple, le premier étant pré-politique et le second, politique :

In the last place, it is a great hindrance to civil government, especially monarchial, that men distinguish not enough between a *people* and a *multitude*. The *people* is somewhat that is *one*, having *one will*, and to whom *one action* may be attributed; none of these can properly be said of a multitude. The *people* rules in all governments. For even in *monarchies* the *people* commands; for the *people* wills by the will of *one man*; but the multitude are citizens, that is to say, subjects. In a *democracy* and *aristocracy*, the citizens are the *multitude*, but the *court* is the *people*. And in a *monarchy*, the subjects are the *multitude*, and (however it seems a paradox) the king is the *people*.¹⁸²

Les individus eux-mêmes, par la voie du contrat social, autorisent le Souverain à disposer du pouvoir comme bon lui semble, dans la mesure où le Souverain respectera l'impératif de la sécurité individuelle. Comme l'explique excellemment Malherbe, parlant de la relation qui existe entre sujets et Souverain:

Le souverain n'est plus simplement un point focal, à partir duquel la multitude se transforme en une seule personne ou république, mais le dépositaire de l'autorité de chacun et, par là, l'expression de l'autorité de tous, réunis en une personne civile. On dira donc : par convention, les particuliers s'obligent entre eux, sous la loi de justice ; le contenu de cette convention consiste dans l'autorisation d'une seule et unique personne, définie par là même comme souverain ; par cette autorisation les particuliers se fondent en un corps politique, dont la volonté unique est déterminée par le souverain ; ce dernier représente et «agit» le droit naturel de chacun, assemblé dans le corps civil : un seul acteur pour une multitude d'auteurs, désormais liés ; les particuliers, devenus sujets, sont les auteurs véritables des paroles et actions de celui qui les personnifie et tient d'eux son droit artificiel.¹⁸³

En autorisant le Souverain à faire usage de son pouvoir sur tout, l'être humain en devient totalement le sujet. Le Souverain est plus que le rassemblement des volontés individuelles, il a sa volonté propre qui est de veiller à la sécurité de ses sujets. Par la convention et le

¹⁸². Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 12, § 8.

¹⁸³. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 180-181.

transfert du pouvoir dans les mains d'une seule instance politique, l'individu se fait auteur du politique tout en faisant cependant du Souverain l'acteur unique.

Le rapport auteur-acteur est en effet central pour l'argument de Hobbes faisant de "l'immortelle" personne civile une entité distincte quoique inscrite au sein des corps mortels qui lui ont donné sa substance :

[...] la République n'est pas une entité séparable du peuple. En effet, [...] l'instauration de la République est impensable - et impossible - sans l'activité instituante du corps public, il apparaît dorénavant que, de même que l'État n'est doté de capacité juridique et n'a de légitimité que grâce au transfert de droits ou à la délégation de pouvoirs incluse dans les termes mêmes du contrat qui l'institue, de même et réciproquement, le peuple ne constitue effectivement une personne civile que par l'entremise de l'homme «fictif» qui le «représente». Dans la dialectique de l'auteur et de l'acteur, *la représentation médiatise la souveraineté* : celle-ci est originairement l'apanage du corps public qui, par un calcul téléologique d'intérêts, autorise son représentant à l'exercer. Il ne faut donc pas confondre la *souveraineté puissance* et *l'exercice de la souveraineté* : la souveraineté puissance appartient au peuple qui autorise la «personne» de la République à l'exercer.¹⁸⁴

L'État, bien que distinct des hommes, est cependant impensable sans eux. L'autorisation fait alors en sorte que sous la tutelle du pouvoir absolu exercé par le corps artificiel, les corps mortels qui le composent restent théoriquement auteurs des actions politiques bien qu'ils ne les exécutent pas eux-mêmes. En ce sens, le Souverain apparaît assurer la continuité du contrat, conférant aux corps mortels le loisir de s'adonner à la réalisation de leurs désirs immédiats et futurs.

Cependant, pour assurer la paix, il se doit d'être absolu afin d'enrayer toute trace de sédition et de conflit. Comme l'explique Watkins à cet effet :

¹⁸⁴. Simone GOYARD-FABRE, "Le concept de *Persona Civilis* dans la philosophie politique de Hobbes", *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Numéro 3, 1983, pp. 61-62.

This nominalist theory of authority, according to which men authorize someone to act in their names and regard themselves as the authors of his acts, reconciles two of Hobbes's ideas which otherwise seem to conflict. On the one hand, the sovereign, once instituted, dictates the people's morality to them; on the other hand, he owes all his authority to the people, and the people continues, in some sense, to rule.¹⁸⁵

Le pouvoir est alors réuni entre les mains d'une seule instance ; instance qui se doit d'être intouchable du fait que l'unicité du pouvoir est essentielle au maintien de la paix et à la conservation de la vie. C'est pourquoi Hobbes rejette toute division du pouvoir y compris la division entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel ou transcendant. Seul le Souverain, et nul autre, doit avoir autorité sur la société. C'est pourquoi Hobbes procédera à une réduction du religieux dans son calcul pour vaincre toute source de conflit en faisant du politique l'interprète et la voie des Saintes Écritures puisque, comme le dira Hobbes dans *De Cive* «*that the supreme authority may be divided, is a most fatal opinion to all commonwealths*¹⁸⁶».

L'unicité du pouvoir et l'abolition de la division entre le temporel et le spirituel :

Le défi que relève Hobbes quant à l'unicité du pouvoir est d'éviter de la scinder en faisant du temporel et du spirituel un pouvoir unique, ce qui signifie qu'il doit instaurer un système dans lequel la connaissance du divin ne sera pas nécessaire¹⁸⁷. Comme le remarque Moreau :

¹⁸⁵. J.W.N. WATKINS, *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁸⁶. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapitre 12, § 5.

¹⁸⁷. C'est ici la même relation qui existait entre science et religion (voir chapitre 1) dans la pensée de Hobbes, quoique rapportée au niveau politique. Encore une fois, Hobbes met l'accent sur la réduction du religieux au profit du politique.

[...] les crises religieuses et politiques ont assez montré depuis la Réforme le danger de la division de l'autorité, génératrice du désordre, de l'insécurité et de la mort. Le savoir constitutif de l'État, et donc de la sûreté des citoyens, devra écarter les raisons religieuses de cette division, c'est-à-dire tout ce qui prétendait tirer de la parole de Dieu des motifs de miner les effets du Pacte issu de la parole humaine. D'où la nécessité d'édifier une théologie pour faire tomber les limites que l'on pourrait être tenté de placer devant le pouvoir souverain. Une théologie où [...] le seul don divin, c'est justement cette capacité d'artifice qui fait de l'homme un être unique, et par laquelle lui seul peut se construire [...] cet autre être qui le sauvera : le Léviathan.¹⁸⁸

Seul ce que la raison peut percevoir de la nature peut avoir titre de loi, l'Écriture de son côté ne relève que de la foi. Le divin semble donc étranger au calcul conduisant à la paix ; calcul qui est à proprement parler strictement rationnel. L'interprétation hobbenne du divin ne tente pas de soumettre le politique au religieux, mais bien au contraire de faire du divin un accessoire de la science politique.

Ainsi, l'idée d'une république chrétienne telle qu'introduite dans le *Leviathan* peut se lire comme une tentative de désacraliser la société en y faisant figurer le religieux, le divin, comme naturel. Dans un tel contexte, la participation divine est étrangère au bon fonctionnement du système social. La présence de Dieu, au mieux, est placée sous la tutelle du politique, ce qui n'est pas dépourvu de tout intérêt pour Hobbes, tentant d'unir pouvoir civil et religieux entre les mains d'une seule autorité : celle du corps politique. Le projet de Hobbes vise donc à faire souscrire l'Écriture à la gouverne du dieu mortel et/ou à la gouverne de la raison. Comme l'observe Terrel :

[...] l'étude du royaume naturel est l'ultime partie de la science politique. [Ceci] conduit à examiner s'il est nécessaire à la cohérence du système de transformer les déductions de la raison en lois divines. Indépendamment de leur relation à Dieu, les théorèmes de la raison sont vrais et éternels. [...] Il constate cependant que toutes les doctrines morales, vraies ou fausses, se réclament de la vérité. Seule, la vérité ne peut faire autorité. Pour transformer les théorèmes en lois, nulle intervention divine n'est nécessaire, [...] c'est la création d'un Dieu mortel qui confère l'autorité aux lois naturelles.¹⁸⁹

¹⁸⁸. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 68.

¹⁸⁹. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 303.

Les lois divines ne sont alors que le produit des déductions faites par la raison et, conséquemment, du Souverain en relation à l'intérêt premier de l'homme qui est de vivre et ce, le plus longtemps possible. La vie sera alors assurée par le progrès scientifique, matériel et politique, c'est-à-dire par la connaissance de la nature humaine et des lois naturelles/civiles¹⁹⁰ et non par une croyance sans fondement qui s'effondre à la première objection rationnelle qui lui est adressée. L'homme est donc à ce niveau le seul artisan de sa destinée.

Ainsi, le dieu mortel (le corps politique ou encore l'État) sera l'interprète de l'Écriture et la seule autorité régnante. Hobbes tente ici de soumettre la prophétie à la science politique, fondre deux puissances en une seule, la prophétie éternelle soumise à l'approbation du Souverain, lui-même guidé par la raison. La durée indéfinie du corps artificiel qu'est le corps politique et l'éternité des lois en viendront à se confondre dans cette optique avec l'aspect éternel du calcul rationnel et, par le fait même, avec la continuation du désir de désirer. Comme le dira Moreau, «le sceau des prophètes, c'est le pouvoir d'État. La loi du Souverain marque l'étendue et les limites de l'inspiration¹⁹¹». La foi relève ainsi de l'opinion, laquelle se rapporte à l'autorité de celui qui l'émettra, soit le dieu mortel¹⁹².

L'État prenant la forme d'une «république chrétienne» permettra alors par cette superposition du divin au système rationnel de faire en sorte qu'une obéissance au monarque en vienne à correspondre à une obéissance à Dieu, le respect des lois naturelles/civiles étant la seule chose nécessaire au salut de l'être humain, ce qui signifie qu'il est essentiellement

¹⁹⁰. Louis ROUX, *Op. Cit.*, p. 131.

¹⁹¹. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 78.

¹⁹². Thomas HOBBS, *De Homine*, p. 180.

terrestre. Comme l'expliquera Hobbes :

There is therefore no other Governement in this life, neither of State, nor Religion, but Temporall; nor teaching of any doctrine, lawfull to any Subject, which the Governour both of the State, and of the Religion, forbiddeth to be taught: And the Governour must be one; or else there must needs follow Faction, and Civil war in the Common-wealth, between the *Church* and *State*; between *Spiritualists*, and *Temporalists*; between the *Sword of Justice*, and the *Shield of Faith*; and (which is more) in every Christian mans own brest, between the *Christian*, and the *Man*. The Doctors of the Church, are called Pastors; so also are Civill Sovereignes: But if Pastors be not subordinate one to another, so as that there may bee one chief Pastor, men will be taught contrary Doctrines, whereof both may be, and one must be false. Who that one chief Pastor is, according to the law of Nature, hath been already shewn; namely, that it is the Civill Sovereign [...].¹⁹³

Église et État ne font qu'un pouvoir temporel, lequel est sous la gouverne du Souverain. Subordonnée à l'État, le traitement que propose Hobbes de l'Église et de la question religieuse vise avant tout à faire adhérer le lecteur chrétien à la science politique¹⁹⁴ ; la loi divine se limitant à ce que peuvent percevoir les lumières humaines, c'est-à-dire les lois civiles dictées par le corps politique. La réflexion portant sur la république chrétienne n'a en définitive qu'une seule fonction fondamentale : noter le caractère absolu de l'État et l'unicité de son pouvoir. La réduction du pouvoir religieux apparaît donc comme une conséquence essentielle au calcul rationnel visant à maintenir la paix.

Le pouvoir unique et absolu comme seule source possible de continuité :

En effet, l'État civil n'est autre que l'aboutissement de l'enchaînement du calcul rationnel. Il ne représente en rien la fin de l'homme. L'être humain ne vit pas pour se réaliser comme être social, il est et vit pour perpétuer son mouvement. L'État est le moyen

¹⁹³. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 3, Chapitre 39, p. 499.

¹⁹⁴. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 365.

nécessaire par lequel la continuité sera assurée, rien de plus. En ce sens, aucune autre obligation que le rapport de force qui fait volontairement de l'individu le sujet de l'État ne lie le premier au second. L'État se présente comme nécessité concrète à la réalisation des désirs, non comme finalité humaine :

L'état civil est un effet, suscité par la nécessité concrète, où chaque particulier se trouve, de conserver sa vie, individuellement, et d'assurer la paix, collectivement. Cette nécessité urgente impose l'établissement d'un corps politique, elle n'en prescrit pas la définition. C'est pourquoi, il faut se garder de représenter une nature rusée, contraignant les hommes à sortir de l'état de guerre, à devenir rationnels par le conflit de leurs passions et à entrer dans un ordre où ils accompliraient enfin leur vraie destination, conformément au plan initial d'une raison cachée. Le raisonnement de Hobbes est élémentaire : la nature est seulement la détermination naturelle du vivant, son effort vers ses fins et vers ce qui en est la condition générale, la sécurité.¹⁹⁵

C'est cependant cette simplicité qui en fait tout l'intérêt. Parce que l'homme est fondamentalement être de passions, l'artifice étatique ne sera que le moyen de leur réalisation. Sur le plan empirique, l'État assure la paix nécessaire à la recherche du désir futur, c'est-à-dire qu'il offre à l'homme la possibilité de renouveler son désir sans avoir à souffrir de l'insécurité consécutive à la compétition. Sur le plan temporel, le corps politique assure la continuité étrangère au corps mortel. L'État devient nécessaire pour favoriser la réalisation des suites discontinues de désirs, mais également pour assurer le mouvement même de la vie, qui est d'être continuelle et indéfinie. Tout en étant absolu, l'État ouvre la voie à l'accumulation et à la jouissance privée¹⁹⁶ ; l'État absolu n'étant que le résultat d'un calcul d'intérêts individuels afin d'en maximiser la réalisation. C'est ainsi, rappelons-le, que l'État assure une continuité artificielle à ce qui est discontinu.

¹⁹⁵. Michel MALHERBE, *Op. Cit.*, p. 169.

¹⁹⁶. C.B. MACPHERSON, *Op. Cit.*, p. 89.

Or, il pourrait être objecté que le corps politique n'est pas continu, que son représentant, qu'il s'agisse du monarque ou de l'Assemblée n'est pas éternel. Telle objection ne s'applique cependant pas au modèle hobbesien. Le monarque ou toute autre entité gouvernante n'est que l'incarnation physique de l'artifice étatique issu du contrat entre les hommes. Bien que le législateur soit personnellement soumis aux mêmes règles naturelles que les hommes, ceci ne retire rien au fait que le pouvoir qui l'investit perdure tant que son autorité est en mesure de préserver la paix. La distinction entre le corps artificiel, l'État et le corps naturel, atteint ici son paroxysme et marque la pleine distinction qui s'opère entre l'homme et sa création, son oeuvre. La machine artificielle surpasse ici la machine naturelle. La fin naturelle du mouvement vital est dépassée par l'artifice scientifique né de l'art de l'homme.

En effet, le corps politique se présente comme une institution indéfinie dont la durée temporelle est assurée par la succession du Léviathan ou encore du dieu mortel qu'il est. Bref, pour Hobbes, la science permet artificiellement, par la création de la république, la réalisation du désir premier de persister dans le temps, indéfiniment. L'art, la science politique crée l'artifice qu'est le corps politique, corps qui échappe à la discontinuité naturelle. Le corps artificiel que représente le corps politique ou l'État se doit, selon Hobbes, d'être doté d'une vie à sa mesure, c'est-à-dire d'une vie artificielle qui se présentera sans frontière temporelle. Comme le fera remarquer Hobbes :

Of all these Formes of Government, the matter being mortall, so that not only Monarchs, but also whole Assemblies dy, it is necessary for the conservation of the peace of men, that as there was order taken for an Artificiall Man, so there be order also taken, for an Artificiall Eternity of life; without which, men that are governed by an Assembly, should return into the condition of Warre in every age; and they that are governed by One man, assoon as their Governour dyeth. This Artificiall Eternity, is that which men call the Right of *Succession*.¹⁹⁷

Ainsi l'homme artificiel qu'est la république aura une durée de vie éternelle (indéfinie) qui visera à faire régner la paix non pas seulement dans l'immédiateté, mais dans un futur indéterminé, la fin de la soumission au dieu mortel et artificiel (éternisée par la succession) signifiant la fin de la paix¹⁹⁸ et par extension, la fin de l'homme naturel.

C'est pourquoi l'idée de la succession prend une si grande importance. Si la succession n'est pas assurée, la continuité est compromise. L'artifice risque alors de mourir à son tour replongeant les hommes dans l'intenable état de nature. En ce sens, c'est au corps politique et non à l'homme mortel que Hobbes attribuera une âme (le contrat lui-même) qui en assurera la continuité. Le contrat, lorsqu'institué selon les lois de la raison, rend impossible la mort du corps politique. Le Souverain, qu'il soit monarque ou Assemblée est artificiellement immortel, bien que les acteurs les incarnant se succèdent l'un l'autre. Le transfert du pouvoir d'un détenteur à un autre, même s'il implique une substitution des acteurs et même, parfois, de la forme étatique ne constitue pas cependant un changement d'État puisque le contrat et sa finalité restent les mêmes¹⁹⁹. L'artifice scientifique permet donc la création d'un corps éternel, lequel transcende l'homme naturel tout en lui devant sa création. Bien que l'être humain reste l'auteur de la continuité artificielle, elle lui échappe toujours empiriquement.

¹⁹⁷. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Partie 2, Chapitre 19, p. 247.

¹⁹⁸. *Ibidem*, Partie 2, Chapitre 21, p. 268.

¹⁹⁹. Jean TERREL, *Op. Cit.*, p. 279.

C'est pourquoi le régime décrit dans le *Léviathan* apparaîtra selon Hobbes comme le seul régime possible puisqu'il sera en mesure d'assurer efficacement la durée temporelle²⁰⁰. Il vient en quelque sorte compléter l'imperfection humaine en corrigeant les «défauts» naturels que sont la mort et la crainte de la mort. L'institution politique, en assurant la sécurité, fait plus que veiller à la paix, elle permet la continuité de la vie. Le système politique dépasse la simple crainte de la mort, l'état accomplit beaucoup plus que la sécurité civile, il offre à l'homme une expérience temporelle indéfinie. La création de l'homme issue de sa science vient accomplir ce qu'il ne pouvait concrétiser naturellement. La science permet la création d'un corps ayant la possibilité de faire abstraction de la contrainte temporelle qui afflige tous les hommes.

Le Souverain est ainsi plus qu'un simple monarque ou autre forme politique, il est l'incarnation de ce que l'homme pourrait être. En privilégiant la monarchie au nom de l'unicité, Hobbes pose un visage humain auquel tout homme pourra s'identifier. L'État dépasse en ce sens la simple sphère politique. Il introduit l'imagerie de la toute puissance de l'homme sur la nature tout en lui rappelant au même moment son infime petitesse. Hobbes avait vu ce rapport fondamental à la source de toute activité humaine. Le Léviathan, issu d'un calcul rationnel, n'en fait pas moins appel aux passions par le respect qu'il impose. Sa nécessité s'impose rationnellement à l'homme, ce qui permet à Hobbes de faire cohabiter liberté et sujétion, mais son maintien, quoique rationnel, est possible par la peur qu'il impose. Le pouvoir étatique rappelle à l'homme sa fragilité, il lui rappelle qu'il habite la discontinuité marquée par la mort. Le maintien de l'État devient ainsi fondamentalement possible parce que l'homme désire vivre, désir qui se présente bien avant toute tergiversation de la raison. Il faudra donc considérer l'État comme étant lui-même animé de ce mouvement vital qui

²⁰⁰. *Ibidem.*, p. 205.

anime le corps naturel, quoique de façon artificielle et ce, à la différence près que la vie artificielle est éternelle (indéfinie) contrairement au corps naturel qui restera à jamais mortel. Ainsi, par son désir de rester en vie, l'homme corporellement mortel en vient, par l'artifice, à créer un corps immortel.

Il semble donc que la démarche hobbienne introduise bien plus qu'un simple mécanisme trivial reposant essentiellement sur la crainte de la mort, mais procède plutôt à un traitement de la temporalité et du rapport continuité/discontinuité riche en conséquences. Parce que l'homme est ce qu'il est, c'est-à-dire un être mortel, il lui est impératif de se soumettre volontairement à une entité suprême qui lui permettra de réaliser artificiellement ce qu'il ne peut pas concrétiser naturellement. L'absolutisme étatique se justifie ainsi par la nature même de l'homme. La permanence de l'État devient nécessité pour répondre à la dialectique temporelle qui anime le mouvement vital. Le mouvement qui aspire à la continuité ne pourra concrètement être réalisé que par son opposé, c'est-à-dire la discontinuité. Subséquemment, le mouvement naturel devra avoir recours à l'artifice pour s'actualiser. La nature de l'homme le pousse ainsi à créer des effets qui viennent corriger les imperfections de la nature.

Dès qu'il est inscrit au monde, l'homme se place déjà hors le monde, armé d'une science toute puissante qui lui permettra de maîtriser la nature et ses effets, mais de laquelle il se fera également l'esclave. En voulant prendre contrôle sur la vie, ce qui est inscrit à la base même de son existence, l'homme concède à l'État un contrôle sur tout. Bien que libre, l'homme est enchaîné à ce qu'il a créé, sa destinée en dépend. Que l'État se veuille initialement minimal ou non, qu'il prenne la forme d'une démocratie ou d'une monarchie, Hobbes établit que le pouvoir étatique est de nature absolue. Peu importe la forme et l'étendue de l'État, peu importe la nature du contrôle qu'il impose sur la société civile,

l'autorisation implicite ou consentie de l'homme lui confère pleine légitimité. Bien que l'homme reste toujours théoriquement auteur de ses actions, la compréhension qu'a Hobbes de la nature humaine dans sa course vers le désir futur donne à l'État, entière autorité sur tout, autant que celle-ci s'exerce au nom de la sécurité de l'individu. La faiblesse et la pusillanimité de l'homme en font le maître-sujet de sa propre création. Pour vaincre la mort, il se doit d'abandonner le droit qui était fondamentalement associé à l'essence de la vie. Ancrée aux sources mêmes de la psyché humaine, la temporalité, telle que conçue par Hobbes, offre une explication positive de la permanence de l'État moderne et de sa persistance structurelle malgré le fait que les conditions historiques commandent son dépassement.

Conclusion : *Hobbes ou le penseur de la perfection continue*

L'État absolu comme aboutissement nécessaire du désir de l'homme :

La pensée politique de Hobbes vient poser les fondements faisant de la création d'un État absolu un fondement nécessaire de la vie humaine. Comme le désir de l'homme est sans limite, il semblait nécessaire, pour l'auteur du *Leviathan*, de mettre en place un édifice artificiel taillé à la mesure de ce désir, c'est-à-dire que pour réaliser totalement le désir de l'homme, il est nécessaire que celui-ci abandonne totalement sa puissance individuelle à une instance autre qui veillera à sa sécurité.

Ceci implique la nécessité de se défaire de la tradition et d'une conception téléologique du monde afin de donner à l'homme le pouvoir nécessaire pour intervenir positivement. Ne pouvant réaliser naturellement son aspiration première, c'est-à-dire vivre indéfiniment, l'être humain devra user de son propre génie afin de surmonter ses limites naturelles. Parce qu'il est un être vivant, un corps vivant en mouvement engagé dans une course sans fin, comme le dit Hobbes, l'être humain vise la continuité, il désire une temporalité indéfinie. Or, la nature fait de l'homme un mortel, imposant une fin incontournable à son mouvement. Encore pis, l'être en mouvement lui-même, aspirant à la continuité, ne peut la réaliser qu'en procédant par une série discontinue, faisant du désir de vivre un désir se réalisant par une série de

désirs toujours à recommencer. Le mouvement empirique de l'homme introduit encore une fois cette idée des opposés nécessaires. L'univers temporel et naturel de l'homme le positionne dans une situation de précarité extrême. L'être humain est un être en compétition avec son prochain pour réaliser une série illimitée de désirs avec un ensemble limité de biens à consommer. La vie naturelle de l'homme est misérable. Or, le magnifique et à la fois l'horreur du système de Hobbes est de faire de la misère humaine l'outil de son salut ; salut qui ne repose pas dans les mains d'un dieu tout puissant, mais plutôt dans une création artificielle reprenant l'ensemble des qualités humaines, c'est-à-dire le Léviathan ou l'État absolu. À son image, l'homme crée l'artifice qui assurera la continuité.

Ainsi, à la lumière d'une passion fondamentale identifiée au cœur même de la nature humaine, soit celle de vivre continuellement, Hobbes parvient à proposer un nouveau système politique fondé scientifiquement (c'est-à-dire reposant sur des fondements solides ou encore sur des théorèmes qui peuvent être expliqués par l'entendement humain puisqu'il en est le créateur). Ce système fait certes appel à la raison, mais surtout au désir de l'homme. L'artifice rationnel tire ainsi sa force de ce que l'homme est un être qui désire vivre continuellement. La réalité du mouvement, sa continuité, impose à l'homme de quitter la nature dans laquelle il est initialement plongé pour trouver le moyen lui permettant de compenser et même, à la limite, de corriger la discontinuité dont il est affligé. Le premier mouvement de l'être humain, commandant son maintien au sein des mécanismes avec lesquels il interagit (le désir de conservation) est ainsi, avant tout, un désir de continuité temporelle. Vivre, suivant la logique du mouvement, implique toujours la marche en avant, la continuité.

La mort, pourtant naturelle, se présentera alors comme la première limite à ce mouvement qui devra être dépassée par d'autres moyens, des moyens artificiels. La deuxième limite se présente dans la façon même dont l'être humain tente de réaliser cette continuité, c'est-à-dire qu'il ne peut la réaliser que par une continuité apparente qui est en fait son contraire, soit une série indéfinie de désirs discontinus. Hobbes introduit ici un concept tout à fait anodin en apparence qui aura cependant des répercussions majeures sur le développement subséquent de sa pensée. Le rapport antinomique quoique nécessaire qui existe entre continuité et discontinuité, fait que la vie elle-même, qui tend à la continuité, ne peut se défaire de la discontinuité comme mode d'actualisation. Le bonheur de l'homme, visant le maintien de la vie et le renouvellement des désirs, bien que fondamentalement inscrit en lui, lui sera à jamais inaccessible à l'état naturel. L'état de nature, marqué par la discontinuité et la mort, rend paradoxalement impossible la réalisation de la première fonction naturelle de l'homme. C'est ainsi que la science de l'homme, capable de marquer la nature et de la contrôler, permettra au mortel de compenser la négativité de la discontinuité par l'introduction d'un artifice.

La logique de Hobbes est à ce niveau constante dans l'ensemble de ses oeuvres. D'une vision générale de l'univers fondée sur les principes de la mécanique à peine naissante, Hobbes identifie les mécanismes propres à la nature humaine. Le mécanisme de l'homme, c'est-à-dire son mouvement premier qui commande la vie, fera en sorte que l'être humain cherchera à perpétuer son mouvement indéfiniment, car telle est la logique de la locomotion. Or, la discontinuité naturelle, la mort et la fin du désir ponctuel une fois réalisé, font de l'homme un être condamné par la finitude. La limite temporelle fait de l'homme un être marqué par la précarité, l'état de nature, qui le forcera à user de ses lumières pour trouver

solution au problème. Le moyen le plus fiable et le plus rationnel identifié par l'homme, celui qui repose sur une connaissance certaine des phénomènes et qui répond aux mécanismes et désirs humains, se concrétisera par l'érection d'un artifice étatique au visage à la fois terrifiant et magnifique et commandant un respect et une soumission absolue.

En fait, c'est cet artifice, l'État absolu et le pouvoir unique et unificateur, qui permettra aux hommes de vivre en pleine sécurité. L'État assure la continuité temporelle de deux façons distinctes. Dans un premier temps, l'État se présente comme assurance de la continuité contractuelle. C'est-à-dire qu'un individu est assuré, par la présence de l'État, que son voisin respectera les termes de l'entente et que celle-ci ne changera pas selon l'humeur des contractants. À ce niveau, l'État corrige le problème introduit par la discontinuité des désirs illimités qui poussait les hommes à entrer en conflit les uns avec les autres pour s'assurer une mainmise sur un ensemble de ressources limitées. Dans un deuxième temps, l'État assure la continuité du corps, soit la réalisation indéfinie de la vie. La succession du Souverain qui incarne l'État en est l'actualisation. Là où le corps de l'homme voyait son cheminement interrompu par la mort, le corps étatique est potentiellement inscrit dans une durée de vie indéfinie.

En ce sens, la théorie politique de Hobbes est beaucoup plus qu'un simple modèle inspiré d'un théorème mathématique. L'auteur du *Leviathan* en vient à présenter l'artifice étatique comme nécessaire à la réalisation de la vie humaine, c'est-à-dire à la mise en place d'une temporalité marquée par la continuité.

La permanence de l'État moderne, à titre de conséquence logique du système

hobbien, est issue du désir premier de l'être humain. Pour survivre, l'homme est prêt à autoriser un autre, un artifice, à faire usage de son bien le plus précieux, son pouvoir de recourir à tous les moyens pour préserver son existence. L'artifice, qui n'existe que par et pour l'homme, devient le centre de pouvoir unique en qui repose le destin du genre humain, tout en privant totalement l'homme de son droit fondamental. Issu de la volonté de l'homme, l'État en assure la continuité par l'entremise de la sécurité. La discontinuité des désirs ponctuels est alors ce qui soutient l'exigence de la continuité temporelle et, par le fait même, la création de l'État. La relation est à ce point étroite que Hobbes lui-même dira que l'état naturel n'est qu'un modèle. En ce sens, l'être humain naturel, sans société civile, n'est que pure abstraction, quoique la société civile ne soit qu'un pur produit de l'entendement humain. L'homme fait de l'État une nécessité et l'État fait de l'homme un être social. Il est ainsi nécessaire à l'homme, selon Hobbes, pour réaliser son désir, de s'abandonner totalement à une instance autre et animée de sa propre volonté, bien qu'il en soit initialement l'auteur.

L'absolutisme de l'État permanent tel que conçu par Hobbes ne s'oppose pas pleinement au principe de liberté caractérisée par l'absence de contraintes. La seule contrainte valide, dans un tel contexte, est celle qui est étroitement associée au désir fondamental de l'homme, c'est-à-dire que l'État devra avoir recours à tous les moyens nécessaires afin d'assurer la paix. À ce niveau, l'être humain doit totalement transférer son droit sur tout au corps politique, sans quoi le conflit ne pourra jamais être enrayé. L'homme se fait ainsi esclave de l'État parce qu'il est avant tout esclave de ses propres passions. En autorisant le Souverain à faire usage de son pouvoir individuel, l'homme échappe à une crainte sur laquelle il n'a aucun contrôle, pour se loger sous l'emprise d'une crainte à laquelle il se soumet volontairement. C'est en ce sens que liberté et nécessité, liberté et absolutisme,

cohabitent si allègrement dans la pensée de Hobbes et font de l'État absolu un élément nécessaire à la vie humaine. La liberté s'en trouve cependant transformée et réduite puisqu'elle doit être avalisée par l'État.

La modernité et l'introduction d'un nouvel absolu :

Voulant se défaire de l'obscurantisme aux fondements vaseux, Hobbes en vint ainsi à introduire un nouveau système rationnellement explicable faisant de l'homme le créateur et le sujet d'un nouveau maître. Bien que la modernité efface à ce niveau la nature extramondaine du pouvoir, la pensée de Hobbes révèle toujours la persistance de la nature absolue de celui-ci au point tel qu'il ne peut y avoir d'autres solutions qu'un pouvoir absolu afin d'imposer la paix. Au dieu éternel, Hobbes substitue le dieu mortel issu de la volonté des hommes et du conflit qui les anime lorsque laissés à eux-mêmes.

Mais, même en faisant de l'homme un loup pour l'homme, Hobbes fut l'un des plus grands humanistes, ce qui indique clairement le caractère moderne de son système de pensée. En effet, bien plus qu'un loup pour l'homme, formule empruntée aux Grecs et reprise par Erasme, l'homme est avant tout un homme pour l'homme²⁰¹. Il a à la fois la puissance de la bête prête à s'engager dans une lutte mortelle et l'entendement humain capable de la perfectionner et de la rendre effective. L'homme est ainsi à la fois animal sans pour autant appartenir au règne animal. Il est animé par les pulsions primitives tout en étant être de raison. La bête sauvage est ainsi remplacée et multipliée en puissance par la bête humaine et rationnelle, c'est-à-dire l'État moderne. Associant l'État à l'image mythique du Léviathan,

²⁰¹. Pierre-François MOREAU, *Op. Cit.*, p. 53.

cet être unique et tout puissant dont il est dit, dans le livre de Job :

Sur terre, nul n'est son maître.
Il a été fait intrépide.
Il brave les colosses,
il est roi sur tous les fauves.²⁰²

Hobbes faisait de l'État le monstre à la fois le plus magnifique et le plus terrifiant qui puisse exister et dont la grandeur était seule en mesure de faire cohabiter les hommes paisiblement. Seule une telle puissance peut conduire les hommes à la réalisation de leur passion première. Le Léviathan célèbre la puissance de l'État, mais aussi celle de son créateur, à l'image d'un magicien ayant quelques pouvoirs obscurs sur la bouleversante créature.

Cette figure monstrueuse est d'autant plus révélatrice qu'elle répond à la volonté de Hobbes de se défaire de la tradition des Anciens, pour libérer l'homme d'un obscurantisme d'une profondeur insondable en lui dévoilant les secrets de la science moderne et de la politique reposant sur des fondements incontestables.

Il semble que cette mission, dont s'était investi Hobbes lui-même, fut menée à bien par sa témérité et son génie. Hobbes, s'auto-proclamant créateur de la science politique institua, dans le *Leviathan* et ses autres oeuvres politiques, les fondements de l'État moderne qui persistent toujours aujourd'hui malgré leur transformation apparente. En ce sens, il semble que Hobbes ait réussi quant à la mise en place d'un fondement solide sur lequel, selon ses dires, il était possible d'ériger une structure en mesure de perdurer indéfiniment, c'est-à-dire continuellement.

²⁰². *La Bible*, Job, 41, 25-26, Éditions le Cerf, 1985, p. 947.

Malgré toutes les démarches de l'auteur pour assurer son lecteur que l'État repose sur une logique mathématique et rationnelle, il reste que la source première de celui-ci prend forme dans l'animalité et l'irrationalité humaines. L'apport de la pensée politique de Hobbes réside dans le fait que l'artifice étatique tire sa force de la passion humaine. Les appétits irrationnels et illimités, non la rationalité, en sont les fondements. Certes, la raison est ce qui permet la concrétisation de l'État. Cependant, sans le pouvoir et la puissance humaine, tributaires de la passion et non de la raison, du droit passionnel sur tout et non de la loi rationnelle commandant la paix, l'État n'est rien, il devient absurde. Le Léviathan, sans sa puissance redoutable, devient simple baudruche, un être démuné de tout moyen effectif.

À l'image de Platon qui jugeait nécessaire de recourir au mythe d'Er le Pamphylien en faisant miroiter les souffrances du Tartare à ceux qui ne suivaient pas la voie tracée dans la République, pourtant issue d'un exercice de la raison²⁰³, Hobbes introduit l'image du Léviathan faisant lui aussi appel à l'irrationalité de l'homme pour justifier le fondement rationnel de l'État absolu. La ressemblance est à ce point marquée qu'il paraît évident que la rationalité est à elle seule incapable de surmonter la pusillanimité de l'homme. Parce que naturellement faible et limité, l'être humain devra se tourner vers une instance toute puissante pour assurer son désir et sa liberté apparente encadrée par un absolutisme incontournable.

La force de Hobbes est de faire de l'homme un être de passions sans abolir la raison, tout en l'inscrivant paradoxalement dans la modernité. La peur et le désir demeurent les éléments fondamentaux des rapports entre l'homme et son univers. La raison, qui demeure essentielle, assure le passage d'une peur involontaire et dangereuse à celle d'une peur

²⁰³. PLATON, La République, Livre X, Paris, GF-Flammarion, 1966, pp. 359-386.

consentie et rédemptrice. Hobbes, dans l'ensemble de son oeuvre politique, réussit brillamment à faire cohabiter les contraires et même à les rendre conditions premières de toute sa logique. La passion introduit la raison, l'insécurité la paix, la discontinuité la continuité, la nature l'artifice et ainsi de suite. Il réussit à présenter un homme moderne et civilisé tout en montrant son ancrage dans un primitivisme, ce qui attira la foudre de tous ceux croyant aveuglément au fait que l'homme était un être fondamentalement bon, renversant ainsi toute pensée d'inspiration aristotélicienne. Hobbes fait de l'être humain un individu pour qui il n'existe ni bon, ni mauvais. En effet, le bon et le mauvais seront ce qu'il jugera tel ou, en d'autres termes, ce qu'il considérera juste. En ce sens, c'est la grandeur de l'homme que de déterminer, à l'image des dieux de l'Antiquité, le bien et le mal.

Le créateur éclipsé par sa création :

Ce qui fait la grandeur de l'homme dans la pensée de Hobbes et dans l'ensemble de la modernité porte également en son sein la source de son malheur. La richesse de l'oeuvre de Hobbes, faisant reposer la nécessité étatique sur une passion fondamentale de l'être humain, intimement liée à la temporalité venant limiter tout en commandant le dépassement de son état naturel, est malencontreusement trop souvent réduite à une analyse générique et aseptisée limitant le raisonnement à la simple pusillanimité de l'homme, sans pour autant en tirer la conséquence première. Cette conséquence fait que la permanence de l'État artificiel est nécessaire au désir de l'être égoïste, elle est nécessaire afin d'assurer la vie comme mécanisme. Le désir de vivre et inversement, l'aversion pour la mort, sont beaucoup plus qu'une réalité banale, ils représentent l'élément structurel le plus important de l'existence humaine et de son extension artificielle, l'État.

L'État devient alors beaucoup plus que le simple fruit d'un calcul scientifique comme voudrait le faire croire Hobbes, il est la projection de ce que l'homme serait s'il n'était contraint par la nature. L'artifice étatique est ainsi l'oeuvre la plus parfaite qui soit, le chef-d'oeuvre du génie rationnel, mais surtout passionnel de l'être humain. Il est la création qui dépasse le créateur parce que plus parfaite que celui-ci, elle possède l'élément qui lui sera à jamais interdit, puisque cette création peut vivre indéfiniment. Bien qu'il n'existe que du fruit de l'homme, l'État reste pour autant distinct de celui-ci, il possède une qualité inestimable. L'État naît de l'incapacité humaine à dépasser naturellement la discontinuité temporelle. L'État moderne est bien plus qu'un simple modèle géométrique, il est la représentation synthétique de la vie continue. Porté par ce désir, l'être humain s'abandonnera à sa création ne serait-ce que pour participer à cette expérience qui porte en son sein la réalisation du désir premier de tout mortel. Se défaire de l'État est impossible, l'État devient la mesure de la vie humaine où l'un se confond avec l'autre sans pour autant qu'il y ait parfaite identité. Ils sont à la fois un et multiples, similaires mais distincts.

Étudier la pensée de Hobbes sous l'angle de la temporalité révèle la formidable puissance de cet artifice, la clé de sa permanence : il réalise empiriquement, d'une façon artificielle, ce qu'il est interdit à l'homme de réaliser naturellement. Se faisant dieu mortel, le Léviathan, création humaine, permet à l'homme de jouer aux dieux en transcendant sa limite naturelle, en lui permettant d'assurer, quoique artificiellement, la continuité temporelle, assurant l'expression et la satisfaction du désir, bref, en lui permettant de vivre sa nature. La vie humaine, à la lumière de la temporalité, fait de l'homme un être unique, le seul être dont la réalisation de sa nature passe par la mise en place d'effets artificiels. La vie humaine et la réalisation de son désir ne peuvent ainsi passer que par quelque chose qui les dépassent,

bien que cette chose en soit issue. La richesse de l'argumentation de Hobbes conduit cependant à une sinistre conclusion, conclusion qui est ancrée dans les plus profondes racines faisant de l'être humain ce qu'il est. L'homme est un être déchiré errant au sein d'une temporalité qui lui échappe. L'existence humaine commande la présence d'une force unique dont la continuité structurelle saura assurer le fondement même de son existence, faisant de la toute puissance de l'État permanent un facteur indissociable à la vie humaine. La perfection continue échappant naturellement à l'homme, elle deviendra la création artificielle de sa passion première.

En ce sens, l'être humain, bien qu'abstraitement libre, se fait l'esclave de sa création. Le chef-d'oeuvre humain, visant le recul de la misère, porte en son sein, semble-t-il, la potentialité d'une misère encore plus profonde. L'obligation de l'absolutisme étant d'assurer la sécurité et la continuité du contrat, le pouvoir du Souverain devient en tout point légitime lorsque appliqué à cette fin. Bien que les tentacules du pouvoir étatique aient été considérés par Hobbes de façon minimale, la nature absolue de celui-ci, peu importe la forme qu'il revêtira, en permettra la diffusion dans une multitude de sphères, toujours au nom de la paix sociale. C'est même au nom du calcul rationnel que sera justifiée l'expansion du pouvoir étatique, l'entendement humain devenant source de contrôle social. Suivant cette tangente, les processus étatiques, bien qu'ils existent fondamentalement pour l'homme, en viennent à lui échapper. Rappelons que pour Hobbes la puissance de l'État est plus que la somme des puissances individuelles, elle est mue par son intérêt propre qui est d'assurer la sécurité du peuple.

Or, assurer la sécurité des hommes porte en soi la potentialité d'étendre le pouvoir étatique à un point où ceux-ci deviennent étrangers à l'ensemble des processus en place. Suivant le constat de Hobbes quant à la nature humaine, l'homme porte en lui les sources de sa propre aliénation individuelle et sociale. Au nom de la paix sociale, tout pouvoir est justifié. Même aliéné, l'individu peut jouir de la sécurité. C'est même lorsque entièrement aliéné que la sécurité est la plus complète puisque l'humain se réduit à son désir fondamental (ayant abandonné son pouvoir à l'État). À ce niveau, l'artifice devient plus humain que l'homme lui-même en le dépossédant de tout sauf une chose, la vie elle-même.

Ainsi, l'homme qui était à la fois maître et esclave de ses passions à l'état de nature se retrouve, lorsque sujet de l'État, entièrement esclave d'un nouveau maître. Le raisonnement de Hobbes implique que la faiblesse de l'homme, son incapacité à assumer sa liberté complète s'exprimant par le droit naturel, fait qu'il doit nécessairement se tourner vers un maître absolu qu'il trouvera en l'État. La faiblesse de l'homme fait que né libre, il cherchera la soumission pour assurer son désir premier. Le désir de vivre et la peur qu'engendre la potentialité de la mort sont à ce niveau la source d'une soumission complète à une entité autre dont l'homme est lui-même le créateur. En posant les fondements de l'autonomie de l'État au coeur de la nature humaine, l'auteur du *Leviathan* venait d'ouvrir toute grande la porte à la réduction totale de l'homme. En consacrant l'État nouveau maître, l'homme devient abstraitement maître de tout, ce qui signifie que les hommes réels particuliers ne sont maîtres de rien, puisque individuellement vidés du pouvoir qui était le leur. Ainsi, les fondements de l'hégémonie étatique découlent implicitement du droit naturel de l'homme lui permettant de se faire maître de tout.

L'État absolu et la fin de l'histoire ? :

Or, l'État absolu est légitime tant et aussi longtemps qu'il assure une sécurité complète à la société. Hobbes voyait à ce niveau la nécessité de l'unicité du pouvoir entre les mains d'une seule instance souveraine érigée par la convention. Or, la sécurité et la continuité du désir passent par l'accumulation des biens, processus inscrit dans la nature de l'homme qui a historiquement donné naissance aux processus économiques. Débordant les cadres nationaux, le développement de l'économie vient remettre en cause l'unicité du pouvoir étatique et en vient même à se poser comme pouvoir concurrentiel et autonome. À la limite, l'économie en est même venue à renverser le pouvoir politique tout en se cachant derrière ses mécanismes afin de se procurer une légitimité factice. Contrairement à l'État, cependant, l'économie échappe à la convention, dépasse toute frontière et jusqu'à un certain point, dépasse l'entendement humain. Le développement est tel que l'État n'est plus en mesure de se faire régulateur de l'économie comme il pouvait encore le faire à l'ère des économies nationales. Le pouvoir étant alors réellement divisé entre le politique et l'économie, l'être humain, suivant la logique hobbenne, se retrouve de nouveau plongé dans l'état de nature, c'est-à-dire que l'homme est de nouveau un être marqué par la précarité.

Cependant, la réduction du politique au profit de l'économie n'est pas étrangère à la pensée de Hobbes. Macpherson avait à ce niveau très bien identifié l'étroite relation établie par Hobbes entre l'État absolu et l'économie libérale²⁰⁴. C'est-à-dire que pour s'abandonner au renouvellement des désirs, l'homme devait également abandonner son pouvoir au Souverain. C'est par désir de jouissance indéfinie, d'accumulation, qu'il transfère totalement

²⁰⁴. C.B. MACPHERSON, *Op. Cit.*, p. 95.

son pouvoir entre les mains de l'État. C'est pour assurer la sécurité économique que l'État doit être absolu. Le pouvoir absolu assurant la paix libère l'individu de la tâche d'assurer sa sécurité. Le calcul de Hobbes fait donc que l'État absolu est commandé par la libération et la sécurité de l'activité économique de l'individu mû par le désir. C'est dire que l'absolu de l'économie se trouve paradoxalement au centre du calcul étatique de Hobbes. L'absolutisme actuel de l'économie est donc inhérent à l'absolutisme politique de Hobbes. Ainsi, l'aboutissement de la modernité ne renverse pas Hobbes, mais il le réalise, d'où son actualité, même dans la décroissance et la réduction de l'État.

Malgré la scission du pouvoir entre le politique et l'économie (à l'image de la division du politique et du religieux) et malgré le renversement du politique, la structure étatique persiste toujours. L'économie n'élimine pas le visage du politique parce qu'il a besoin du Léviathan pour faire appel à l'imagerie de la sécurité. Bien qu'il ne soit plus que fictif, l'homme ne semble plus en mesure de se défaire de ce sentiment de sécurité qui se trouve aux fondements même de l'État, même si celui-ci n'est plus capable de l'assurer comme il le pouvait au temps où il se faisait puissance artificielle unique. À l'image de la foi à l'époque où Hobbes écrivait le *Leviathan*, la foi en l'État fait aujourd'hui de l'homme l'esclave d'une création qui n'est plus la sienne et qui n'est plus justifiée, tout en essayant de s'expliquer cette soumission rationnellement. Telle est une des conséquences de l'aliénation de l'homme au profit de l'État, où il en a oublié la richesse d'une matrice passionnelle à l'état de nature pour s'apaiser confortablement dans la douceur d'une vie sécuritaire et sécurisante, mais substantiellement insignifiante et vide de contenu réel. Bien qu'incapable d'assurer la vie, le Léviathan fait toujours peur, il impose toujours le respect quoique d'une façon toujours réduite par chaque progrès que réalise le pouvoir économique.

Les bases de la légitimité du pouvoir étatique n'étant plus là, l'être humain se retrouve de nouveau dans l'état de nature, sans pour autant pouvoir s'approprier la puissance qui lui revient, son droit naturel. Le vide de l'homme est tel qu'il n'en veut plus et, même s'il le voulait, il ne serait plus en mesure de le réclamer à l'État puisque celui-ci n'en est plus l'unique dépositaire. L'économie est maintenant affranchie, partiellement du moins, de ce droit. Ainsi, replongé dans l'état de nature, l'être humain est aujourd'hui dépossédé des moyens lui permettant de vivre, il est dépossédé de son droit naturel. L'humain qui avait érigé l'État pour quitter la nature s'y retrouve de nouveau, quoique dénaturé de son droit. À l'état de nature, l'accumulation des biens tient du passé, l'économie s'est aujourd'hui faite maîtresse de la nature, tout comme l'artifice étatique l'avait fait jusqu'alors, à la différence près qu'en plus d'échapper à l'homme, l'économie n'est pas un produit direct de la volonté de l'homme, elle lui est entièrement étrangère, ce qui signifie qu'elle n'est plus liée à l'obligation d'en assurer la sécurité.

L'homme se trouve dès lors confronté à une structure désuète dont la permanence est assurée par une sécurité factice en laquelle il veut toujours croire et, à la limite, en laquelle il ne peut faire autrement que croire, en plus d'être sujet réel d'une puissance illégitime. La sujétion est donc double. D'un côté l'homme est volontairement sujet d'une structure inefficace, tout en étant sujet accidentel d'une puissance contrôlant l'ensemble de ses rapports. Voulant se faire maître de la nature par l'artifice, l'artifice s'est fait maître de l'homme. L'humain qui retourne à la nature, sans pourtant vouloir se l'avouer, n'est plus celui qui en était sorti. L'économie a introduit l'ère de la brute civilisée. L'être humain croit toujours en la vie sociale proposée par la modernité au moment même où son artifice tombe en ruine. L'humain est seul dans le désert de sa création.

Or, nul autre que cet homme vidé de son contenu réel n'est aujourd'hui en mesure de se rapprocher le droit perdu au profit d'une instance obscure qui le transcende et sur laquelle il n'a aucune emprise. L'économie a introduit le voile de l'obscurantisme dont Hobbes voulait se défaire. Ceci implique pour l'homme la nécessité de réévaluer son mouvement vital, de se retourner vers son univers passionnel trop longtemps dissimulé derrière le masque de la rationalité. C'est parce que l'homme est un être de désir qu'il a érigé l'État, c'est par ce même désir qu'il devra le dépasser et dépasser les forces économiques qui le font aujourd'hui le sujet d'une puissance n'ayant pourtant aucun centre de pouvoir. Dans son évaluation du désir humain, Hobbes avait conclu en la nécessité d'un pouvoir absolu afin d'assurer la continuité. Telle a été l'expérience de la modernité qui commande aujourd'hui son dépassement, bien que ceci paraisse impossible à l'homme. Cette impossibilité apparente est issue du fait que son égocentrisme fondamental est réduit à son penchant négatif, c'est-à-dire que l'homme est jugé incapable de s'affranchir de son intérêt propre, le poussant nécessairement à se faire sujet d'un pouvoir absolu et autonome afin d'assurer son existence individuelle.

Cependant, l'intérêt propre de l'homme nécessite la participation d'autrui, les mécanismes même de la vie humaine nécessitent la symbiose entre différents individus au sens où la continuité de la vie, contrairement à ce que Hobbes croyait initialement, est en mesure d'être assurée par des mécanismes autres que des mécanismes artificiels. À l'état de nature, sans l'autre, la vie est impossible, ne serait-ce uniquement que sur le plan de la reproduction. L'erreur de Hobbes, et celle de la modernité, fut de réduire l'aspect qualitatif de l'être humain à ses rapports quantitatifs. L'ensemble du calcul hobbesien tient du fait qu'il estime la nécessité matérielle être un élément que l'homme ne pourra jamais dépasser.

Voulant maîtriser la nature et sa matérialité par l'approche scientifique, l'homme a aussi voulu exprimer son existence sur un mode rationnel, aseptisant ainsi les rapports humains de leur substance la plus profonde. La force de Hobbes repose cependant, nous l'avons dit, dans l'identification complète de l'homme à ses fondements passionnels.

Or, les préoccupations matérielles, marquant encore l'époque à laquelle Hobbes élabore son calcul politique, firent en sorte qu'il lui était impossible de concevoir que la passion première qui commande de vivre, commande également l'apport et la participation nécessaire d'autrui. La vie biologique, la vie naturelle, dépasse de loin l'existence individuelle. La passion égoïste de l'être humain ne cherche pas qu'à préserver la vie individuelle, elle cherche à préserver la vie elle-même. L'ambiguïté qui existe dans la pensée de Hobbes quant à la relation qui existe entre la nature et la mort tient de l'incapacité de l'auteur de voir autrui autrement que comme un être réduit à sa propre individualité. Assurer la vie n'implique pas vivre indéfiniment, mais assurer la vie indéfiniment. Ainsi, sous un tel rapport, le bien individuel participe au bien commun, l'un ne peut pas aller sans l'autre. Le désir humain dépasse alors la nature matérielle et la simple accumulation, il est sensuel, esthétique, ludique et érotique, ce qui ouvre la voie à de nouvelles considérations qualitatives évacuées, ou réduites à l'extrême, par la modernité. Une fois la nécessité matérielle dépassée, la vie humaine, au même titre que la précarité naturelle pouvait commander nécessairement la mise en place d'un État absolu, impose la nécessité de mettre en place de nouveaux fondements sociaux.

L'être humain est aujourd'hui confronté à un problème similaire à celui qui se présentait à Hobbes, c'est-à-dire comment se défaire des instances sociales qui ne

répondent plus à la réalité, tout en fondant une nouvelle structure sur des bases solides aptes à assurer la continuité ? Hobbes croyait avoir trouvé une solution au problème en proposant la nécessité d'un État absolu fondé sur le désir de l'homme. Bien qu'identifiant la passion comme moteur de l'existence humaine, la vision qu'en avait Hobbes constituait une réduction du désir humain, réduction que la modernité est même venue à reléguer au second plan, en faisant de la rationalité, et non du désir, la force de la permanence étatique.

Or, du moment où l'économie remet en question le caractère absolu de l'État, le modèle ne tient plus, l'homme est replongé dans l'état de nature au moment même, paradoxalement, où la nécessité matérielle n'est plus qu'une réalité maintenue artificiellement. Alors que son art permet à l'homme de vaincre la précarité naturelle et de dépasser son artifice initial, une nouvelle source de conflit fait usage de l'artifice étatique pour le replonger dans la nature tout en le dépossédant de sa puissance. L'homme est donc confronté à un nouveau dilemme : rester la bête civilisée qu'il est sous le joug d'une puissance qui se meut suivant ses propres règles, étrangères à la nature et à la raison, ou vaincre sa pusillanimité et réaffirmer pleinement l'être passionnel qu'il est, libérer ses passions premières, en les utilisant à des fins autres que matérielles, pour ériger les fondements d'un nouveau système social où sensualité, esthétisme, ludisme et érotisme seront à l'avant plan. Loin d'être à la fin de l'histoire, l'homme est aux portes d'un nouveau commencement. Hobbes avait fait le pari de la modernité pour quitter les vestiges d'une vision téléologique du monde, c'est aujourd'hui à l'homme de choisir entre habiter les ruines d'un artifice propre à une ère révolue ou s'émanciper de celles-ci en érigeant une nouvelle structure dans laquelle il pourra vivre pleinement ses passions les plus fondamentales et mener une existence où il sera à la fois l'auteur et l'acteur de ses actions.

Bibliographie

TEXTES DE THOMAS HOBBS :

HOBBS, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vol., Londres, John Bohn, 1966.

HOBBS, Thomas, *De Homine : Traité de l'homme*, Paris, Albert Blanchard, 1974, 204 p.

HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, 408 p.

HOBBS, Thomas, *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Éditions l'Hermès, 1977, 322 p.

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1985, 728 p.

HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, 780 p.

HOBBS, Thomas, *The Elements of Law*, New York, Oxford University Press, 1994, 284 p.

SOURCES SECONDAIRES :

BERNHARDT, Jean, *Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 123 p.

BOONIN-VAIL, David, *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 219 p.

BOTWINICK, Aryeh, *Hobbes and Modernity*, New York, University Press of America, 1983, 69 p.

BRANDT, Frithiof, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Levin & Munksgaard, 1928, 399 p.

BROWN, K. C., *Hobbes Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, 300 p.

- GOYARD-FABRE, Simone, "Le concept de *persona civilis* dans la philosophie politique de Hobbes" dans *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Numéro 3, Caen, 1983, pp. 49-72.
- KENNINGTON, Richard H., «Strauss's *Natural Right and History*», dans *Leo Strauss's Thought, Toward a Critical Engagement*, sous la dir. de Alab Udoff, Londres, Lynne Rienner Publishers, 1990, pp.227-252.
- MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, New York, Oxford University Press, 1964, 310 p.
- MALHERBE, Michel, *Thomas Hobbes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, 270 p.
- MINTZ, Samuel I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 189 p.
- MOREAU, Pierre-François, *Hobbes : Philosophie, science, religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 115 p.
- PETERS, Richard, *Hobbes*, Londres, Penguin Books, 1967, 254 p.
- PLATON, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966, 507 p.
- POLIN, Raymond, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 239 p.
- POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, 263 p.
- RANGEON, François, *Hobbes : État et droit*, Paris, Albin Michel, 1982, 218 p.
- ROSEN, Stanley, «Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns», dans *Leo Strauss's Thought, Toward a Critical Engagement*, sous la dir. de Alab Udoff, Londres, Lynne Rienner Publishers, 1990, pp.155-168.
- ROUX, Louis, *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, 298 p.
- SHELTON, George, *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*, New York, St-Martin's Press, 1992, 324 p.
- STEPHEN, Leslie, *Hobbes*, Michigan, University of Michigan Press, 1961, 243 p.
- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, pp. 152-180.
- STRAUSS, Leo, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, 326 p.

STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, 172 p.

STRAUSS, Leo, *What is Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, 311 p.

TAYLOR, A. E., *Thomas Hobbes*, Dulles, Thoemmes Press, 1997, 126 p.

TERREL, Jean, *Hobbes, Matérialisme et politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, 397 p.

VACHET, André, *L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, 567 p.

VOGELIN, Eric, *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954, pp. 162-189.

WATKINS, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, Londres, Hutchinson University Library, 1973, 140 p.

ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 294 p.