

Le désir dans l'approche contractualiste hobbesienne

Marc-Kevin Daoust*

Thomas Hobbes (1588-1679) est un penseur anglais de l'époque moderne, et l'une des figures marquantes des théories philosophiques du contrat social. On associe généralement Hobbes au frontispice de son œuvre la plus célèbre, le *Léviathan*. Cette figure mythologique est un symbole d'autorité par sa puissance, laquelle permet de garantir la sécurité de tous les citoyens. Le corps du Léviathan, constitué par chacun des membres d'une collectivité, est un artifice issu du consentement des individus. Par un contrat commun, les individus s'engagent à reconnaître une autorité légitime puissante, capable d'assurer leur sécurité.

Dès l'introduction du *Léviathan*, Hobbes indique que les premiers chapitres serviront à exposer ce qu'il qualifie de « matière » et « d'artisan¹ » de la figure d'autorité, à savoir l'être humain. Ces chapitres sont regroupés dans la section intitulée « De l'homme ». En d'autres termes, la première partie du Léviathan est une philosophie de l'être humain. L'objectif de cette démarche est de mieux comprendre quels sont les comportements naturels de l'être humain, afin de constituer un corps politique qui répond correctement aux inclinations humaines. « Celui qui gouverne une nation entière doit [...] déchiffrer le genre humain² ». Plus précisément, Hobbes veut déterminer l'origine des différentes attitudes humaines (désirs, intentions, croyances, fabulations, mœurs, passions), et surtout,

* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 65.

² *Ibid.*, p. 67.

comment ces attitudes changent notre rapport à autrui. C'est dans ces premiers chapitres que l'on découvre à quel point le concept de désir est incontournable dans la philosophie hobbesienne.

Dans la première section de cette analyse, nous proposons quelques repères essentiels à la compréhension de la philosophie matérialiste de Hobbes. Ces précisions nous seront utiles dès la seconde section, où nous présentons le rôle central du désir dans l'œuvre de Hobbes. L'être humain désire généralement survivre, et pour y arriver, il emploie des ressources et des instruments autant naturels (la force, l'intelligence, etc.) qu'artificiels (l'argent, les armes, etc.). Le fait de posséder ou non ces ressources influence grandement notre capacité à survivre. Toutefois, les ressources naturelles comme les ressources artificielles sont limitées. Ainsi, l'être humain réalise qu'il est en compétition avec autrui pour s'accaparer ces ressources. Et comme tous peuvent avoir l'espoir d'atteindre leurs fins et de remporter la compétition face à autrui, chacun s'affronte avec l'objectif de voir sa puissance reconnue.

Dans la dernière section de cette analyse, nous proposons un survol de la littérature contemporaine sur la nature humaine et la compétition chez Hobbes. Loin d'être laissée à l'écart, la philosophie du désir chez Hobbes est reprise dans le traitement de plusieurs problèmes philosophiques contemporains, comme la gestion des ressources communes ou l'explication des relations internationales.

1. Les premiers chapitres du *Léviathan* : sensation, imagination et discours mental

Dès le premier chapitre du *Léviathan*, Hobbes définit la sensation comme « l'origine de toutes les pensées³ ». Le rapport du sujet au monde extérieur trouve sa source dans la pensée, puisque ce sont les « corps en dehors de nous⁴ » qui produisent des impressions chez le sujet. Si la sensation immédiate laisse une impression vive et claire, nous pouvons conserver des images et des souvenirs d'impressions antérieures. La faculté d'imaginer est comprise comme le rapport d'un

³ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 71.

⁴ *Ibid.*

sujet à ses « sensations dégradées⁵ ». La mémoire humaine, nous dira Hobbes au chapitre II, englobe l'ensemble de ces images antérieures en voie de dégradation⁶.

L'enchaînement de sensations semblables, incluant les sensations dégradées de l'imagination, constitue ce que Hobbes qualifie au chapitre III de « discours mental⁷ », notion que nous pourrions comprendre comme une succession de pensées. L'enchaînement du discours mental peut être une « suite dirigée », guidée par un but ou un désir. Comme l'indique Hobbes, « l'impression faite par ces choses que nous désirons ou craignons est puissante et permanente, ou, si elle cesse un instant, elle revient alors promptement⁸ ».

Les sensations, l'imagination et le discours mental sont essentiels, puisqu'ils constituent chez Hobbes les « seuls mouvements de l'esprit humain⁹ ». Ainsi, nous pouvons comprendre tous nos états mentaux comme des combinaisons de sensations, d'imagination ou de pensées. C'est ainsi que Hobbes en vient, au chapitre VI, à définir le concept de « mouvement volontaire¹⁰ ». Il existe des mouvements volontaires qui s'expliquent par les différents mouvements de l'esprit humain. Par exemple, lorsque je veux saisir un objet, j'imagine d'abord, très rapidement, les étapes coordonnées pour atteindre cet objet. À l'inverse, les mouvements vitaux, comme la circulation du sang, la respiration ou la digestion, sont des mouvements qui ne dépendent pas de ce que nous imaginons.

Ces remarques sur les sensations et le mouvement volontaire sont importantes si l'on considère le contexte dans lequel Hobbes rédige le *Léviathan*. La rédaction de l'ouvrage a lieu à la fin de l'époque classique, qui est encore fortement marquée par la tradition scolastique. Au sein de cette tradition, on ne saurait analyser l'homme

⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁶ Les considérations sur la mémoire se retrouvent aussi dans *The Elements of Law* (1640), notamment au chapitre III.

⁷ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 85.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ *Ibid.*, p. 124.

privé sans considérer l'homme public¹¹. En d'autres termes, une personne est une entité sociale par nature, que l'on ne peut comprendre sans prendre en compte ses interactions avec autrui. Une anthropologie sociale mettant l'accent sur les groupes plutôt que sur les individus, est donc monnaie courante, puisque c'est la conception classique de l'homme chez Aristote. C'est tout le contraire ici. Hobbes développe plutôt une anthropologie humaine à partir des états mentaux individuels, et développe donc par là une théorie atomiste de l'homme¹².

Le concept de mouvement volontaire, expliqué par les sensations et le discours mental, nous fournit tous les éléments nécessaires pour comprendre le rôle du désir dans la philosophie hobbesienne.

2. Le conflit inévitable : désir, puissance et compétition chez Hobbes

Le chapitre VI du *Léviathan* a pour objectif de préciser le concept de désir. Lorsqu'une personne déploie des efforts orientés vers un objet, on dit de cet objet qu'il est désiré¹³. Il y a donc un lien fort entre l'action humaine et le désir que suscite un objet¹⁴. Pour mieux cerner ce lien, Hobbes introduit une dichotomie entre ce qui est désiré et ce qui suscite de l'aversion¹⁵. Ainsi, lorsqu'une personne déploie des efforts pour repousser un objet ou s'en éloigner, on dit de cet objet qu'il suscite de l'aversion. L'agent désire de nombreux objets pour son seul bénéfice¹⁶. Par exemple, un agent malade désire davantage un remède et déploiera des efforts soutenus pour l'obtenir, alors qu'une personne en santé n'aura pas ce désir. Par contre, un agent en santé peut vouloir un remède pour tirer profit d'une

¹¹Pour des précisions quant à la pensée politique d'Aristote, on peut consulter : Miller, F. (2011), « Political Naturalism (Supplement to Aristotle's Political Theory) ».

¹² Lazzari, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 56.

¹³ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 125.

¹⁴ Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 312.

¹⁵ Lessay, F. (2002), « Sur le *Traité des passions* de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du *Leviathan* », p. 22.

¹⁶ Lazzari, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 60.

personne malade ou pour placer cette personne dans une position vulnérable. Si le remède n'a pas d'intérêt « direct » pour l'agent, il peut tout de même constituer une ressource de par son importance pour autrui. L'intérêt de l'agent pour un objet peut donc être direct ou indirect.

Ce que nous désirons est lié de près à nos pensées, notre imagination et nos sensations. Ce qui s'avère plaisant ou déplaisant est donc subjectif, c'est-à-dire relatif aux états mentaux qui nous caractérisent. En d'autres termes, les objets sont désirables parce qu'un sujet les désire. Les objets n'ont pas une valeur normative en eux-mêmes, puisque c'est le sujet qui leur attribue une valeur normative. Hobbes rejette ici l'idée aristotélicienne que nous désirons une chose parce qu'elle est bonne, puisque c'est le sujet qui détermine ce qui est bon ou mauvais. Foisneau affirme que, chez Hobbes, « le bien ne se dit que selon la catégorie de la relation, à savoir comme relation à un sujet de l'évaluation¹⁷ ».

Enfin, les chapitres X à XIII exposent la dimension collective du désir chez Hobbes. S'il existe des pouvoirs naturels (l'intelligence, la ruse, la force, etc.), il existe aussi des pouvoirs artificiels, comme l'argent ou les armes¹⁸. Si la puissance naturelle est limitée (par exemple, ma force est limitée par ce que ma nature autorise), il n'y a toutefois aucune limite aux pouvoirs instrumentaux. Une personne peut, par exemple, développer des armes de plus en plus puissantes, ou accumuler des sommes d'argent toujours plus grandes. L'entrelacement entre les pouvoirs naturels et instrumentaux est facteur de puissance individuelle. À titre d'illustration, le pouvoir d'une arme est lié de près à la capacité de l'utiliser.

Tant les pouvoirs naturels qu'artificiels sont des outils en vue de satisfaire nos désirs¹⁹. Hobbes ajoute que la satisfaction des désirs est un objectif commun à tous les individus.

C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet

¹⁷ Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 314.

¹⁸ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, chap. 10.

¹⁹ *Ibid.*, chap. 11 ; Lessay, F. (2002), « Sur le Traité des passions de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du *Leviathan* », p. 24.

d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. Et la cause de cela [...] [est] qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus²⁰.

L'agent est donc nourri par la volonté de satisfaire ses désirs, et doit accumuler des pouvoirs naturels ou artificiels pour y arriver. La connexion intime entre la satisfaction des désirs et l'atteinte du bonheur explique la tendance humaine à rechercher une plus grande puissance. L'agent doit déployer des efforts et maintenir un certain « avantage comparatif », entendu chez Hobbes comme l'augmentation de sa puissance. Le mouvement volontaire humain est dirigé vers le maintien de la vie²¹, ou à tout le moins vers le fait de s'éloigner au mieux de la misère, bref de « vivre bien ».

La volonté de satisfaire ses désirs est fondamentale chez l'être humain parce que, nous dit Hobbes, c'est une condition de possibilité du bonheur. Comme l'agent est toujours à la recherche d'une plus grande satisfaction de ses désirs, il ne trouve pas le bonheur dans la réalisation d'un désir particulier. Dans le cas où un agent réalise ses désirs, d'autres désirs plus grands peuvent apparaître et se substituer aux précédents. Le bonheur de l'homme réside alors dans son aptitude à toujours désirer de nouveaux biens plus importants. Foisneau résume très bien cette idée dans le passage suivant :

[d]e fait, quand un homme a atteint le degré suprême dans une discipline ou dans une forme de pouvoir, son désir lui enjoint de poursuivre ailleurs sa quête indéfinie de puissance : [...] le bonheur humain résidant moins dans la possession ferme d'un bien unique que dans la capacité à toujours désirer un bien nouveau²².

La satisfaction des désirs comme objectif commun, et le besoin d'acquérir la puissance pour y arriver, sont à l'origine de tout le

²⁰ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 188.

²¹ Lazzeri, C. (2005), « Hobbes et la question du relativisme », p. 58.

²² Foisneau, L. (2001), « Hobbes (1588-1679) », p. 317.

problème politique²³. Dans le chapitre XIII, Hobbes analyse les relations entre les individus dans un scénario fictif appelé « état de nature ». L'état de nature est une expérience de pensée, un moment théorique avant l'instauration du souverain. S'il n'y a pas de droit positif, les institutions comme l'État, la police ou les tribunaux sont aussi absentes. Il faut souligner que l'état de nature, dans sa forme pure, n'est pas forcément un moment historique. Alors, pourquoi s'intéresser à un « moment » fictif de l'histoire ? C'est qu'une telle hypothèse présente un intérêt méthodologique manifeste : elle permet de comprendre comment se comporteraient les individus en l'absence d'une autorité coercitive.

C'est précisément l'objectif de Hobbes. Dans l'état de nature, tous les individus sont égaux. Cela ne signifie pas, *stricto sensu*, que tous les individus sont identiques. Bien que différents agents disposent de différentes forces et faiblesses,

il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre deux [humains] n'est pas à ce point considérable que l'un deux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre aussi bien que lui²⁴.

Comme l'indique ce dernier passage, ce que Hobbes veut surtout montrer, c'est que les agents dans l'état de nature n'ont aucune raison de se croire inférieurs aux autres. Plus précisément, chaque agent a des raisons de croire qu'il peut porter atteinte à la vie d'un autre agent. Toutefois, l'agent pourra déduire de cette proposition la proposition contraposée, et comprendra qu'un autre agent peut aussi porter atteinte à sa vie. Abizadeh résume cette idée de la manière suivante : « Hobbes did not (implausibly) take natural equality to mean that each human is powerful enough to subdue any other ; natural equality refers, rather, to each human's vulnerability to being

²³ Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes » ; Saada-Gendron, J. (2005), « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », p. 18.

²⁴ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 220.

killed by others²⁵ ». Ainsi, comme les agents ont confiance de toujours pouvoir l'emporter sur autrui, mais qu'ils savent que d'autres peuvent avoir les mêmes prétentions, il n'y a, d'emblée, aucune hiérarchie dans l'état de nature.

L'égalité des agents est une condition importante du conflit. Rappelons que l'homme a un appétit sans borne pour satisfaire ses désirs, mais que les ressources lui permettant d'y arriver sont limitées. Dans un tel contexte, nous entrons en compétition les uns avec les autres, précisément parce qu'il n'y a pas assez de ressources pour tout le monde. De plus, une personne peut rechercher un bien soit 1) parce que cet objet est désirable, soit parce que 2) l'agent pourra tirer un avantage comparatif de cet objet (par exemple, mettre la main sur un remède nous place dans une position avantageuse face au malade).

Dans ce contexte, une méfiance et, surtout, une compétition constante s'installe entre les individus²⁶. Même les agents qui, *a priori*, n'ont pas envie de participer au conflit, et préféreraient une vie simple et paisible, sont forcés d'y prendre part. En effet, si certains individus accumulent puissance et gloire, cela compromet sérieusement le caractère paisible de l'existence des autres individus. L'individu ne saurait accepter une situation d'insécurité constante²⁷. Ainsi, les agents doivent au minimum assurer leur protection, quitte à investir une énergie constante dans leur sécurité.

La satisfaction des désirs est donc au cœur du problème politique chez Hobbes : toujours enclin à vouloir augmenter sa puissance, poussé par des désirs qui ne connaissent aucune limite, l'être humain ne peut éviter le conflit permanent avec ses semblables. Ce conflit peut prendre différentes formes : la guerre, bien sûr, mais aussi l'escalade des tensions, la domination économique ou l'épuisement inutile des ressources disponibles. Hobbes nous prévient que, sans un artifice limitant l'action humaine, la vie serait « misérable [...] par nature²⁸ ». Car le conflit entraîne une grande insécurité qui va à l'encontre des intérêts fondamentaux des individus. Pour éliminer cette insécurité, les individus confient puissance et fonctions

²⁵ Abizadeh, A. (2011), « Hobbes on the causes of war », p. 304.

²⁶ Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », p. 350-352.

²⁷ Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, p. 52.

²⁸ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 228.

régulatrices à une autorité politique. Le contrat social est la clé du salut des individus, la condition de possibilité d'un vivre-ensemble où les agents peuvent se consacrer à d'autres projets que la « volonté d'en découdre²⁹ ». C'est un frein aux désirs, un passage des passions à la raison, qui est donc l'origine du contrat social chez Hobbes³⁰.

3. L'intérêt contemporain de l'analyse hobbesienne du conflit

Loin d'être une conception philosophique « mommifiée³¹ », l'approche hobbesienne a subi des mises à jour intéressantes. Dans ce cadre, les conclusions autoritaires de Hobbes sont généralement mises de côté. L'œuvre de Hobbes ne se réduit pas à sa défense d'un régime absolutiste. Ainsi, pour de nombreuses interactions sociales conflictuelles, la nécessité de se conformer à des règles communes demeure très pertinente. L'œuvre de Hobbes fait donc l'objet d'interprétations contemporaines, que ce soit quant à la gestion des ressources communes (*commons*) ou aux relations internationales.

Il existe plusieurs scénarios économiques où différents acteurs doivent gérer une ressource ensemble et de manière commune. E. Ostrom, dans *Governing the Commons*³², propose une analyse fine de la gestion de ces ressources. Prenons le cas d'un lac envahi par des algues bleues. Les propriétaires qui vivent autour de ce lac ne peuvent pas simplement aménager « leur » berge. Ils doivent aménager l'ensemble des rives du lac, sans quoi la prolifération des algues ne sera pas endiguée. Le fait qu'ils doivent coopérer pour améliorer l'état du lac crée ce que l'on pourrait appeler un problème de participation, ou encore un dilemme du prisonnier³³.

²⁹ Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 224 ; Saada-Gendron, J. (2005), « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », p. 12.

³⁰ Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », p. 341 ; Roux, L. (2009), « Hobbes en son temps », p. 233.

³¹ Nous reprenons ici les mots de Nietzsche, F. W. (1997), *Twilight of the Idols*, p. 18.

³² Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*.

³³ La thèse selon laquelle la théorie du contrat de Hobbes peut être comprise comme un dilemme du prisonnier est néanmoins controversée. Peu d'analyses soutiennent qu'il s'agit d'une mauvaise interprétation, mais

La logique du dilemme du prisonnier est simple. S'il n'y a aucune règle commune régissant la gestion du lac, personne ne gagne à investir temps et argent dans sa portion de berge. Si toutes les berges du lac sont aménagées à l'exception d'une seule, alors il n'y aura pas d'algues dans le lac et la personne n'ayant pas aménagé sa rive pourra utiliser son temps et son argent à d'autres fins. De la même façon, si tous s'abstiennent d'aménager leur portion de berge, à l'exception d'une personne, alors la prolifération d'algues continuera, et celui qui aura investi temps et argent l'aura fait en vain. Qui donc aménagera sa portion de rive ? Si on aménage notre portion de berge et que personne d'autre ne le fait, on perd tout ce que l'on investit et si on ne l'aménage pas et que les autres le font, on en tire tous les avantages sans en assumer les coûts.

Le problème des riverains est une illustration particulière d'un problème plus général de participation. S'il n'y a pas de règle commune (tous doivent aménager leur berge), et surtout d'incitatifs associés à cette règle (par exemple, ceux qui aménagent leur berge reçoivent un congé fiscal, ou ceux qui ne l'aménagent pas doivent payer une amende importante), les riverains feront seulement ce qui est le plus avantageux, c'est-à-dire le plus désirable pour eux. Le problème est, comme chez Hobbes, qu'en agissant ainsi, certains agents entretiennent une situation désavantageuse pour tous les agents. Le choix de n'aménager aucune berge n'est toutefois pas optimal, puisque tous les agents préféreraient malgré tout pouvoir profiter d'un lac propre. Les agents reconnaissent alors qu'il serait préférable que tout le monde fasse sa part, mais savent aussi qu'il est possible que certains refusent de faire leur part. Ces personnes veulent tirer profit du travail collectif sans y contribuer. Le fait d'établir une règle commune et d'y associer des récompenses ou des sanctions pare à ce problème, puisque les profiteurs seront pénalisés. L'instauration d'incitatifs supprime l'avantage comparatif à profiter du travail d'autrui. Ici, même si les agents ne sont pas dans l'état de

certaines interprètes soutiennent qu'il existe de meilleures interprétations des dynamiques dans l'état de nature. Pour les détails entourant cette controverse, le lecteur peut consulter Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, p. 71-73 et p. 83-86.

nature, on comprend que c'est l'analyse hobbesienne des désirs et de la compétition qui est à l'œuvre³⁴.

Les causes de succès et d'échec des conventions internationales suivent une logique similaire³⁵. Certes, les États n'ont pas de « désirs » à proprement parler (puisqu'ils ne pensent pas). Nous pourrions donc penser que l'analyse hobbesienne, qui a ses racines dans les sentiments et les impressions des personnes, ne s'applique pas aux États. Or, ceux-ci ont des intérêts, comme maintenir leur existence, assurer la sécurité de leur population, conserver un certain niveau de richesse, etc. Si la logique de Hobbes doit ici être séparée de son fondement psychologique, son argument quant à la compétition entre les agents tient la route.

Il existe des conventions internationales ne prévoyant aucune sanction en cas de violation des termes de l'entente ou de retrait unilatéral. Par exemple, lorsque certains pays se sont retirés du protocole de Kyoto en 2011, aucune sanction internationale n'était prévue contre eux. Dans ces conditions, la logique précédente s'applique toujours : un État qui ne participe pas à l'effort mondial contre les changements climatiques ne sera pas pénalisé, mais risque aussi d'en tirer profit, dans la mesure où d'autres pays pourraient faire face seuls au problème. Or, si un État doit lutter seul contre les changements climatiques à lui seul, il y a fort à parier qu'il abandonnera ses investissements, puisque 1) un État seul ne peut rien contre les changements climatiques, et 2) cet État ne veut pas investir au profit d'autres États³⁶.

Un problème saillant du droit international est donc l'absence de gouvernance commune. Lorsque des États s'engagent à respecter des traités, mais qu'aucune sanction internationale n'est mise en place pour inciter ces États à prendre acte de leurs engagements, on peut difficilement se surprendre de l'échec de ces conventions. Hobbes nous dirait que, sans l'instauration d'institutions communes à tous les

³⁴ Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*, p. 216 et p. 218, n. 20 ; Taylor, M. (1987), *The Possibility of Cooperation*, p. 128-132.

³⁵ Bull, H. (1981), « Hobbes and the International Anarchy ». Voir aussi Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, pour un portrait de la postérité de Hobbes dans l'analyse des relations internationales.

³⁶ Dodds, G. G. et D. W. Shoemaker (2002), « Why We Can't All Just Get Along ».

États, ceux-ci seront toujours tentés de ne pas respecter leurs engagements internationaux.

4. Conclusion

Ce bref commentaire avait trois objectifs. La première section avait pour objectif de présenter au lecteur la philosophie matérialiste et atomiste de Hobbes. Dans la seconde section, nous avons exposé le rôle des désirs dans l'escalade du conflit entre les agents dans l'état de nature. Au terme de cette analyse, le lecteur dispose de quelques clés interprétatives pour aborder les chapitres VI et XIII du *Léviathan*. Enfin, loin d'être désuète, l'analyse des désirs par Hobbes semble trouver de nombreuses applications. Parmi les illustrations contemporaines de l'argument hobbesien, on peut penser à la gestion des ressources communes ou aux difficultés de développer des accords internationaux. À vrai dire, c'est toute la théorie contemporaine du « design institutionnel », où le développement d'incitatifs et de pénalités mène les agents à respecter des règles communes, qui a ses assises théoriques chez Hobbes.

Bibliographie

- Abizadeh, A. (2011), «Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory», *American Political Science Review*, vol. 105, n° 2, p. 298–315.
- Bull, H. (1981), «Hobbes and the International Anarchy», *Social Research*, vol. 48, n° 4, p. 717-738.
- Dodds, G. G. et D. W. Shoemaker (2002), «Why We Can't All Just Get Along: Human Variety and Game Theory in Hobbes's State of Nature», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 40, n° 3, p. 345-374.
- Foisneau, L. (2001), «Hobbes (1588-1679) : les fondements de la théorie du bonheur», dans A. Caillé *et al.* (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, p. 311-319.
- Hobbes, T. (2000), *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard.
- Lazzeri, C. (2005), «Hobbes et la question du relativisme», *Dix-septième siècle*, vol. 1, n° 226, p. 55-73.

- Lessay, F. (2002), « Sur le Traité des passions de Hobbes. Commentaire du chapitre VI du Leviathan », *Études Épistémè*, vol. 1, p. 20-44.
- Madouas, Y. (1973), « Désir et raison chez Th. Hobbes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 78, n° 3, p. 335-362.
- Miller, F. (2011), « Political Naturalism (Supplement to Aristotle's Political Theory) », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement3.html>
- Newey, G. (2008), *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, New York, Routledge.
- Nietzsche, F. W. (1997), *Twilight of the Idols*, trad. R. Polt, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

Léviathan

Thomas Hobbes

Extraits des chapitres VI et XIII¹

Chapitre VI : Des commencements intérieurs des mouvements volontaires, couramment appelés passions ; et des paroles par lesquelles ils sont exprimés

Les animaux ont deux sortes de *mouvements* qui leur sont particuliers : l'un, appelé mouvement *vital*, commence à la génération, et continue sans interruption pendant toute leur vie. Tels sont la *circulation sanguine*, le *pouls*, la *respiration*, la *digestion*, la *nutrition*, l'*excrétion*, etc., lesquels mouvements ne nécessitent pas l'aide de l'imagination. L'autre mouvement est le *mouvement animal*, aussi appelé *mouvement volontaire*, comme *marcher*, *parler*, *bouger* l'un de nos membres, d'une façon telle que le mouvement a d'abord été imaginé dans notre esprit. Que la sensation soit un mouvement dans les organes et les parties intérieures du corps de l'homme, causé par l'action des choses que nous voyons, entendons, etc., et que ce phantasme ne soit qu'un reste du même mouvement, demeurant après la sensation, tout cela a déjà été dit dans les premier et deuxième chapitres. Et parce que *marcher*, *parler*, et les mouvements volontaires du même type dépendent toujours d'une pensée antérieure du *vers où*, du *par où*, ou du *quoi*, il est évident que l'imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire. Et quoique les hommes qui n'ont pas étudié ne conçoivent pas du tout de mouvement là où la chose mue est invisible, ou là où l'espace dans lequel elle est mue, à cause de sa petitesse, est imperceptible, pourtant cela

¹ Traduction de Philippe Folliot (2003) sans les notes.

n'empêche pas que de tels mouvements existent. Car, qu'un espace soit aussi petit que possible, ce qui est mu dans un espace plus grand, dont ce petit espace est une partie, doit d'abord être mu dans cette partie. Ces petits commencements de mouvements à l'intérieur du corps de l'homme, avant qu'ils n'apparaissent dans le fait de marcher, parler, frapper, et d'autres actions visibles, sont couramment nommés EFFORTS.

Cet effort, quand il est dirigé vers quelque chose qui le cause, est appelé APPÉTIT ou DÉsir, la première dénomination étant la dénomination générale, et l'autre dénomination étant souvent restreinte à signifier le désir de nourriture, à savoir la *faim* et la *soif*. Et quand l'effort provient de [l'intention de] se garder de quelque chose, on le nomme AVERSION. Ces mots *appétit* et *aversion* nous viennent des *Latins*, et les deux signifient les mouvements, l'un qui consiste à se rapprocher de quelque chose, l'autre à fuir quelque chose. C'est aussi ce que signifient les mots grecs *ormè* et *aphormè*. Car la nature elle-même, vraiment, imprime souvent ces vérités en l'homme sur lesquelles il achoppe quand, après coup, il cherche quelque chose au-delà de la Nature. Car les Scolastiques ne trouvent, dans le simple appétit de marcher, aucun mouvement actuel, mais comme ils doivent [bien] reconnaître qu'il y a quelque mouvement, ils le nomment mouvement métaphorique, ce qui n'est rien d'autre que des paroles absurdes, car, même si des mots peuvent être dits métaphoriques, il n'en est pas ainsi des corps et des mouvements.

Ce que les hommes désirent, on dit qu'ils L'AIMENT, et qu'ils HAISSENT les choses pour lesquelles ils ont de l'aversion. Si bien que désirer et aimer sont la même chose, sauf que par désir, nous signifions l'absence de l'objet, et par amour, plus couramment la présence du même objet. De même, par aversion, nous signifions l'absence, et par haine, la présence de l'objet.

Parmi les appétits et les aversions, certains naissent avec les hommes, comme l'appétit de la nourriture, l'appétit d'excrétion et d'exonération (que l'on peut aussi et plus proprement

appeler des aversions de quelque chose qu'ils sentent dans leur corps) et quelques autres appétits peu nombreux. Les autres, qui sont des appétits de choses particulières, procèdent de l'expérience et de l'essai de leurs effets sur eux-mêmes ou sur les autres. En effet, en ce qui concerne les choses que nous ne connaissons pas du tout, ou que nous croyons ne pas exister, nous ne devons avoir d'autre désir que celui de goûter ou d'essayer. Mais nous avons de l'aversion pour les choses, non seulement qui, nous le savons, nous ont nui, mais aussi pour celles dont nous ne savons pas si elles nous nuiront ou pas.

Ces choses que nous n'aimons ni ne haïssons, on dit qu'elles sont *méprisées*, le MEPRIS n'étant rien d'autre qu'une immobilité, qu'un refus du cœur qui consiste à résister à l'action de certaines choses, et qui vient de ce que le cœur est déjà mu autrement, par des objets plus puissants, ou qui vient d'un défaut d'expérience de ces choses.

Et parce que la constitution du corps de l'homme est en continuelle mutation, il est impossible que toutes les mêmes choses causent toujours en lui les mêmes appétits et les mêmes aversions. Encore moins les hommes peuvent-ils s'accorder sur le désir d'un seul et même objet. [...]

Quand, dans l'esprit de l'homme, des appétits et des aversions, des espoirs et des craintes concernant une seule et même chose se présentent alternativement, et que différentes conséquences bonnes ou mauvaises de l'accomplissement ou de l'omission de la chose proposée entrent successivement dans nos pensées, si bien que parfois nous avons pour elle un appétit, parfois une aversion, la somme totale des désirs, aversions, espoirs et craintes, poursuivis jusqu'à ce que la chose soit ou accomplie ou jugée impossible, est ce que nous appelons DÉLIBÉRATION.

Par conséquent, il n'y a pas de *délibération* sur les choses passées, parce que, manifestement, il est impossible de les modifier, ni sur les choses que nous savons être impossibles, ou que nous jugeons telles, parce qu'on sait, ou qu'on croit, qu'une pareille délibération est vaine. Mais nous pouvons délibérer sur les choses impossibles que nous croyons possibles, ne sachant pas que c'est en vain. Et c'est appelé

délibération parce que c'est le fait de mettre fin à la *liberté* que nous avons de faire la chose, ou de l'omettre, selon notre propre appétit, ou notre propre aversion.

Cette succession alternée d'appétits, d'aversions, d'espoirs et de craintes n'existe pas moins chez les autres créatures vivantes que chez l'homme, et donc, les bêtes délibèrent aussi.

Toute *délibération* est alors dite *prendre fin* quand ce dont on délibère est accompli ou jugé impossible, parce que, jusqu'à ce moment, nous conservons la liberté d'accomplir ou d'omettre la chose, selon notre appétit ou notre aversion.

Dans la *délibération*, le dernier appétit, ou la dernière aversion, qui, de façon prochaine, donne son adhésion à l'action, est ce que nous nommons la VOLONTÉ, l'acte de *vouloir*, pas la faculté. Et les bêtes qui disposent de la *délibération* doivent nécessairement disposer aussi de la *volonté*. La définition de la *volonté*, donnée communément par les Scolastiques, que c'est un *appétit rationnel*, n'est pas bonne, car si c'était le cas, il ne pourrait exister d'acte volontaire contre la raison. Car un *acte volontaire* est ce qui procède de la *volonté*, et rien d'autre. Mais si, au lieu de dire un appétit rationnel, nous disions que c'est un appétit qui résulte d'une *délibération* antérieure, alors la définition serait la même que celle que j'ai ici donnée. La *volonté*, donc, est le *dernier appétit dans la délibération*. Et quoique nous disions dans la conversation courante que nous avons déjà eu la *volonté* de faire une chose dont pourtant nous nous sommes abstenus, cependant, ce n'est proprement rien d'autre que la dernière inclination, le dernier appétit. Car si les appétits qui interviennent rendent une action volontaire, alors, pour la même raison, tous les aversions qui interviennent rendraient la même action volontaire, et ainsi une seule et même action serait en même temps volontaire et involontaire.

Par là, il est manifeste que, non seulement les actions qui ont leur commencement dans la convoitise, l'ambition et la concupiscence, ou dans les autres appétits pour la chose visée, mais aussi celles qui ont leur commencement dans l'aversion, ou la crainte des conséquences qui suivent l'omission, sont des *actions volontaires*.

Les façons de parler, par lesquelles les passions sont exprimées sont en partie les mêmes et en partie autres que celles par lesquelles nous exprimons nos pensées. Et premièrement, généralement, toutes les passions peuvent être exprimées à l'*indicatif*, comme *j'aime, je crains, je me réjouis, je délibère, je veux, j'ordonne* ; mais certaines d'entre elles ont par elles-mêmes des expressions particulières qui, cependant, ne sont pas des affirmations, à moins qu'elles ne servent à faire d'autres inférences que celle de la passion dont elles procèdent. La délibération est exprimée au *subjonctif*, qui est un [mode] de discours propre à signifier les suppositions, avec leurs conséquences, comme, *À condition que ce soit fait, alors telle chose s'ensuivra*, et ce mode de discours ne diffère pas du langage du raisonnement, sauf que ce raisonnement se fait avec des termes généraux, tandis que la délibération, pour la plus grand part, porte sur des choses particulières. Le langage du désir ou de l'aversion est *impératif*, comme *Fais cela, abstiens-toi de cela*, et, quand quelqu'un est obligé de le faire, ou de s'en abstenir, c'est un *ordre* ; sinon une *prière* ou encore un *conseil*. Le langage de la vaine gloire, de l'indignation, de la pitié, de l'esprit de vengeance est *optatif*, mais pour le désir de connaître, il y a une forme particulière d'expression nommée *interrogative*, comme *Qu'est-ce ? Quand arrivera-t-il que ? Comment se fait-il ? Pourquoi ainsi ?* D'autre langage des passions, je n'en trouve aucun, car maudire, jurer, insulter, et ainsi de suite, ne signifient pas en tant que parole, mais en tant qu'actions d'une langue habituée à cela.

Ces façons de parler, ai-je dit, sont des expressions ou des significations volontaires de nos passions, mais elles n'en sont pas des signes certains parce qu'elles peuvent être utilisées arbitrairement, que ceux qui en usent aient ou n'aient pas de telles passions. Les meilleurs signes des passions [chez un homme] sont dans l'expression [du visage], dans les mouvements du corps, dans les actions, dans les fins et les buts que nous savons par un autre moyen lui appartenir.

Et parce que, dans la délibération, les appétits et les aversions sont renforcés par la prévision des conséquences bonnes ou mauvaises, et des suites de l'action dont nous

délibérons, le bon ou le mauvais effet de celle-ci dépend de la prévision d'une longue chaîne de conséquences, dont très rarement on est capable de voir la fin. Et, aussi loin que l'homme voie, si le bien est plus important dans ces conséquences que le mal, la chaîne entière est ce que les écrivains appellent *bien apparent* ou *soi-disant bien*, et, au contraire, quand le mal excède le bien, l'ensemble est un *mal apparent* ou un *soi-disant mal*. Si bien que celui qui, par expérience, ou par raison, a la vision la plus large et la plus sûre des conséquences, délibère mieux pour lui-même, et il est capable, quand le il veut, de donner les meilleurs conseils aux autres.

Le *continuel succès* dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continue, c'est qu'on appelle la FÉLICITÉ. Je veux dire la félicité de cette vie, car il n'existe pas une chose telle que la tranquillité perpétuelle de l'esprit, pendant que nous vivons ici-bas, parce que la vie n'est elle-même qu'un mouvement, et ne peut jamais être sans désir, sans crainte, pas plus que sans sensation. Quel genre de félicité Dieu a-t-il destiné à ceux qui l'honorent dévotement, on ne le saura pas avant d'en jouir, ces jouissances étant pour l'instant aussi incompréhensibles que l'expression des scolastiques : *vision béatifique*.

La façon de parler par laquelle on pense que quelque est bon est l'ÉLOGE. Celle par laquelle on signifie la puissance et la grandeur de quelque chose le FAIT DE MAGNIFIER cette chose. Et celle par laquelle on signifie l'opinion qu'on a de la félicité d'un homme est nommée par les Grecs *makarismos*, pour lequel nous n'avons aucune dénomination dans notre langue. Ce que nous avons dit des PASSIONS est bien suffisant, vu notre présent dessein.

Chapitre 13 : De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère

La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou

d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. Car, pour ce qui est de la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'unissant à d'autres qui sont menacés du même danger que lui-même.

Et encore, pour ce qui est des facultés de l'esprit, sans compter les arts fondés sur des mots, et surtout cette compétence qui consiste à procéder selon des règles générales et infaillibles, appelée science, que très peu possèdent, et seulement sur peu de choses, qui n'est ni une faculté innée née avec nous, ni une faculté acquise en s'occupant de quelque chose d'autre, comme la prudence, je trouve une plus grande égalité entre les hommes que l'égalité de force. Car la prudence n'est que de l'expérience qui, en des temps égaux, est également donnée à tous les hommes sur les choses auxquelles ils s'appliquent également. Ce qui, peut-être, fait que les hommes ne croient pas à une telle égalité, ce n'est que la conception vaniteuse que chacun a de sa propre sagesse, [sagesse] que presque tous les hommes se figurent posséder à un degré plus élevé que le vulgaire, c'est-à-dire tous [les autres] sauf eux-mêmes, et une minorité d'autres qu'ils approuvent, soit à cause de leur renommée, soit parce qu'ils partagent leur opinion. Car telle est la nature des hommes que, quoiqu'ils reconnaissent que nombreux sont ceux qui ont plus d'esprit [qu'eux-mêmes], qui sont plus éloquents ou plus savants, pourtant ils ne croiront guère que nombreux sont ceux qui sont aussi sages qu'eux-mêmes ; car ils voient leur propre esprit de près, et celui des autres hommes de loin. Mais cela prouve que les hommes sont plutôt égaux qu'inégaux sur ce point. Car, ordinairement, il n'existe pas un plus grand signe de la distribution égale de quelque chose que le fait que chaque homme soit satisfait de son lot.

De cette égalité de capacité résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux hommes désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir

tous les deux, ils deviennent ennemis ; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguier l'un l'autre. Et de là vient que, là où un envahisseur n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si quelqu'un plante, sème, construit, ou possède un endroit commode, on peut s'attendre à ce que d'autres, probablement, arrivent, s'étant préparés en unissant leurs forces, pour le déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou de sa liberté. Et l'envahisseur, à son tour, est exposé au même danger venant d'un autre.

Et de cette défiance de l'un envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse de la personne du plus grand nombre possible d'hommes, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger ; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'il y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'ils poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contents d'être tranquilles à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion, ils ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les hommes étant nécessaire à la conservation de l'homme, elle doit être permise.

De plus, les hommes n'ont aucun plaisir (mais au contraire, beaucoup de déplaisir) à être ensemble là où n'existe pas de pouvoir capable de les dominer tous par la peur. Car tout homme escompte que son compagnon l'estime au niveau où il se place lui-même, et, au moindre signe de mépris ou de sous-estimation, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que ceux qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix se détruisent l'un

l'autre), d'arracher une plus haute valeur à ceux qui le méprisent, en leur nuisant, et aux autres, par l'exemple.

De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la défiance ; et troisièmement la fierté.

La première fait que les hommes attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second cas, pour les défendre ; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom.

Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur, ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue ; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX.

Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour un activité laborieuse, parce que son fruit est incertain ; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation,

aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force ; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente ; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève.

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faire à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres ; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots ? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci ; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages, à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence

naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, ceux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacun contre chacun, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jaloussent de façon permanente, et sont dans l'état et la position des gladiateurs, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisins, ce qui est [là] une attitude de guerre. Mais, parce que, par là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujets, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

De cette guerre de tout homme contre tout homme résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en un homme qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne se y trouve pas de propriété, de domination, de distinction du *mien* et du *tien*, mais qu'il n'y a que ce que chaque homme peut obtenir, et aussi longtemps qu'il peut le conserver. Et en voilà assez pour la malheureux état où l'homme se trouve placé par simple nature, quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une

existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord.