

Université de Montréal

L'état de nature dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes et la controverse entourant son utilisation dans les analyses des relations internationales

Par Louis-Philippe Bastien

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de maître en philosophie

Avril 2015

© Louis-Philippe Bastien 2015

Résumé

L'état de nature de Thomas Hobbes repose sur une étude des limites de la connaissance de l'être humain. Ces limites sont considérables, si bien qu'il est selon Hobbes impossible pour le genre humain de naturellement instaurer un système de vérité commun à l'espèce. L'homme est à l'état de nature dans une situation que nous qualifions « d'anarchie épistémologique » ce qui se traduit dans le *Léviathan* de Hobbes comme étant une situation de guerre de chacun contre chacun. Ce n'est que par l'institution d'un souverain tout puissant que l'homme peut espérer dépasser la condition de misère qui caractérise sa situation à l'état de nature. Le projet philosophique et politique de Hobbes concerne donc essentiellement l'être humain dans sa situation politique domestique. Hobbes ne consacre effectivement rien de substantiel à l'analyse des relations internationales. Pourtant, le nom de Thomas Hobbes revient souvent à ce niveau d'analyse, particulièrement lorsqu'il s'agit de conceptualiser les rapports interétatiques comme étant analogues à ceux des hommes à l'état de nature. Cette transposition est à notre avis problématique plutôt que constructive puisqu'elle ne reflète en rien les analyses du philosophe. Nous proposons de démontrer ce point par le biais d'une étude exégétique de la pensée de Hobbes.

Mots clés

Hobbes, état de nature, épistémologie, scepticisme, relations internationales

Summary

Hobbes's state of nature rests upon an epistemological study of human nature. It reflects important limits on the human capacity for establishing objective truths. In the state of nature then, mankind will never be able to naturally and collectively institute an epistemological system. Mankind is in the state of nature in a situation that we qualify as an "epistemological anarchy", which in Hobbes's *Leviathan* is a situation of war of all against all. It is only through the institution of a all-powerful sovereign that man can hope to free himself from the dire situation of the state of nature. Hobbes's philosophical and political project then, concerns only human activity on a domestic scale. Indeed, the english philosopher does not provide substantial analytical material concerning international relations. However, the name of Thomas Hobbes is a common one in discussions of international relations, specially when the conceptualisation of interstate relations is understood as being analogous to that of man in the state of nature. We consider that this analogy is not constructive, but problematic since it does not reflect Hobbes's analyses at all. We will show that this is the case through an exegetic study of Hobbes's arguments concerning human nature.

Abstract

Hobbes, state of nature, epistemology, scepticism, international relations

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|----------------------|--|------------|
| INTRODUCTION | | 1 |
| CHAPITRE 1 : | L'état de nature de Hobbes: une épistémologie de la nature humaine | 12 |
| | 1.1 : Les sources de la connaissance chez Hobbes | 13 |
| | 1.2 : Les limites de la connaissance chez Hobbes | 20 |
| | 1.3 : Le fondement de la morale chez Hobbes en regard de son scepticisme | 29 |
| CHAPITRE 2 : | Le Léviathan de Hobbes: résultat des conséquences épistémologiques de l'état de nature | 38 |
| | 2.1 : Les source de la belligérance dans l'état de nature hobbesien | 40 |
| | 2.2 : Le Léviathan de Hobbes: la réponse de l'état de nature | 52 |
| CHAPITRE 3 : | La transposition analytique de l'état de nature et du Léviathan aux relations internationales: une incompatibilité philosophique | 67 |
| | 3.1 : La personnification de l'État est incompatible avec la théorie de la connaissance de Hobbes | 69 |
| | 3.2 : L' «état de nature» international: un compromis acceptable | 81 |
| | 3.3 : L'international et la pertinence de l'analyse hobbesienne | 90 |
| CONCLUSION | | 101 |
| BIBLIOGRAPHIE | | iii |

INTRODUCTION

Bien que la philosophie de Thomas Hobbes date du 17^e siècle, elle continue d'enrichir les débats contemporains. L'héritage intellectuel du philosophe est à bien des égards encore actuel, notamment sur les questions de la morale et du rôle qu'elle occupe au sein d'une communauté politique. Plus récemment, avec le renouvellement de la philosophie des relations internationales, la pensée de Hobbes semble connaître un nouvel intérêt inédit. Les outils intellectuels fournis par la pensée hobbesienne nous aident à penser des enjeux contemporains tels les conflits armés, la concurrence et la coopération économique, les dilemmes associés aux États voyous et défailants ou les échecs de coordination en matière de gestion des ressources naturelles et de protection de l'environnement.

Bien que le nom du philosophe soit plus présent au sein des débats philosophiques de ce niveau d'analyse, force est d'admettre qu'il est plus souvent qu'autrement associé aux concepts de « réalisme politique » et « d'anarchie internationale », si bien que les commentateurs utilisent fréquemment l'expression « conception hobbesienne des relations internationales » comme étant synonyme de ces deux idées¹. Le « modèle réaliste » des relations internationales, construit autour des concepts hobbesiens d'état de nature et de souveraineté, s'est imposé au XX^e siècle comme une « école » dominante de la philosophie des relations internationales. Ce réalisme existe aujourd'hui comme

¹ Les très nombreuses références négatives à Hobbes dans l'un des recueils d'articles fondateurs de l'éthique internationale contemporaine peuvent en témoigner: PODGE, Th. et HORTON, K., « Issues in Philosophy », *Global Ethics: Seminal Essays*, Paragon House, Vol. I et II, 2008

l'antithèse par excellence des théories cosmopolitiques des relations internationales. Dans un cas comme dans l'autre, les hobbesiens comme les anti-hobbesiens opèrent une réification des idées du philosophe anglais, et le rendent presque responsable des dérives du système de Westphalie, des conflits armés et de tous les abus commis par les États modernes².

C'est essentiellement l'une des pièces maîtresse de la pensée du philosophe qui explique ce renouveau d'intérêt pour la philosophie des relations internationales: l'état de nature. Cet état de nature est employé par Hobbes en tant qu'outil méthodologique pour étudier conceptuellement la condition de l'homme à un état pré-politique. Le résultat des analyses de Hobbes à l'endroit de la condition naturelle de l'homme amène ce dernier à interroger la relation qu'entretient l'homme au politique. Il s'agit, en l'occurrence, d'une hypothèse méthodologique ou d'un instrument heuristique dont l'héritage et l'influence furent considérables dans l'histoire des idées politiques modernes. Il est aussi évident que ce concept philosophique est d'une importance capitale, voire même centrale dans l'élaboration de tout le système éthique et politique de Hobbes. Et encore aujourd'hui, l'interprétation de ce concept fort complexe et élaboré ne fait l'unanimité au sein de la

² C'est le cas notamment de Charles R Beitz, l'un des plus influents philosophes des relations internationales depuis son ouvrage *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

communauté académique: l'état de nature constitue donc l'épicentre des débats à propos de l'héritage, du développement et des applications de sa philosophie³.

En revanche, malgré la richesse théorique qui se dégage des recherches de Hobbes, les diverses interprétations existantes quant au contenu de ses analyses laissent perplexes. Les différentes récupérations théoriques de la philosophie de Hobbes introduisent une controverse importante à l'endroit de la pensée du philosophe puisqu'elles contiennent des évaluations différentes, parfois contestataires, portant sur les mêmes concepts, et ce à partir du même texte source. Comment alors peut-on expliquer cette controverse et comment peut-on justifier la présence de la philosophie de Hobbes au niveau des relations internationales malgré cette controverse? Une explication vient en tête: tout le dispositif argumentatif de Hobbes est façonné avec un langage qui ne reflète pas la réalité analytique d'aujourd'hui. Le vocabulaire technique qui figure dans les analyses contemporaines est totalement absent des débats de son époque. En conséquence, les définitions et les explications que Hobbes présente dans ses analyses philosophiques de la politique sont sensibles aux interprétations différées voire même conflictuelles qui s'affrontent aujourd'hui. C'est du moins le point de vue de Micheal C. Williams, pour qui les lectures et les interprétations variées du concept d'état de nature suggèrent que la philosophie politique de Hobbes est au centre d'une controverse

³ La pensée féministe, par exemple, a récemment proposé un dialogue fécond avec la pensée de Hobbes. Cette lecture nouvelle des concepts fondamentaux de sa philosophie remet en question les traces d'essentialisme présents au sein des concepts centraux de la philosophie politique, soit la « naturalisation » des concepts relationnels et socio-construits de liberté, d'égalité, d'autorité et de consentement. Voir HIRSCHMAN, Nancy J And WRIGHT, Joanne H. (éds), *Feminist Interpretation of Thomas Hobbes*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.

contemporaine⁴. Faute d'un langage technique soutenu, la philosophie de Hobbes peut aisément être récupérée pour soutenir et justifier un large éventail de conceptions des relations internationales. C'est par ailleurs cette absence de consensus au sujet de sa philosophie qui explique l'association simplifiée du philosophe au concept « d'anarchie internationale ».

Si le langage de Hobbes permet l'émergence de nombreuses interprétations quant au contenu et à la visée de son corpus philosophique, le fait qu'il ne se soit intéressé qu'à la politique domestique est peut-être, ironiquement, l'une des raisons qui expliquent l'intérêt qu'on lui prête aujourd'hui. Hidemi Suganami est certainement de cet avis: pour lui, la polémique entourant Hobbes et le concept « d'anarchie internationale » est essentiellement due à une transposition des analyses philosophiques du niveau domestique vers le niveau international. Ainsi, ce que Hidemi Suganami nomme la « transposition domestique⁵ » est au coeur de la controverse qui assujettit la philosophie de Hobbes au concept « d'anarchie internationale ». Après tout, Hobbes fournit des arguments radicalement nouveaux pour repenser l'organisation, l'origine et l'essence de la politique domestique, si bien qu'il est devenu souhaitable pour plusieurs penseurs contemporains d'importer l'héritage intellectuel du philosophe pour repenser les enjeux internationaux.

⁴ « The adequacy of a hobbesian vision of international politics provides a common rhetorical and analytical touchstone, much as it has in varying forms for generations. », WILLIAMS, C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration », *International Organization*, Vol. 50, no 2, (printemps 1996), p. 213.

⁵ SUGANAMI, Hidemi, *The domestic analogy and world order proposals*, Cambridge Studies in International relations, Cambridge University Press et British International Studies Association, Vol. 6, 1989.

Pour notre part, dans le cadre de ce mémoire, nous souhaitons développer un point de vue critique sur les recours à la philosophie de Thomas Hobbes au sein de la théorie des relations internationales par le biais d'une étude exégétique de sa philosophie. Selon la lecture que nous proposons de sa philosophie, nous soutenons qu'elle est inadéquate pour servir de source analytique fiable en vue d'étudier la philosophie des relations internationales.

Au final, bien que les sciences humaines et la philosophie puisent dans le passé pour construire les repères conceptuels du présent, nous croyons que se servir de la philosophie de Hobbes de manière autoritaire dans l'échafaudage théorique des relations internationales introduit plus d'éléments problématiques que d'éléments bénéfiques pour ce niveau d'analyse. Plus fondamental encore, cet emploi ne rend pas justice à la richesse de la pensée de Hobbes qui doit être en grande partie négligé pour servir d'appuie analytique pour les relations internationales. Si la transposition de l'état de nature hobbesien au niveau des relations internationales peut perturber l'évolution de cette discipline philosophique, nous sommes d'avis qu'elle cause un plus grand litige encore à sa pensée d'origine. Nous souhaitons donc faire valoir ce point par le fruit d'un travail de synthèse détaillée à l'endroit de la pensée philosophique de Hobbes.

Pour élaborer notre hypothèse à l'effet que la philosophie de Hobbes est essentiellement inadéquate pour théoriser l'étude des relations internationales, il nous faudra reconstituer des pans entiers de sa philosophie. Ce faisant, nous sommes confiant qu'il deviendra apparent que l'essentiel de la pensée du philosophe doit être évacué pour

en permettre une application cohérente au niveau des relations internationales. La transposition limitée de la pensée de Hobbes dans la théorie des relations internationales implique en effet une déformation essentielle des aspects les plus fondamentaux de son projet philosophique.

Pour le démontrer, nous concentrerons notre lecture sur le concept philosophique de l'état de nature. L'état de nature en tant que situation d'anarchie est après tout l'interprétation la plus commune de la philosophie de Hobbes dans les philosophies sur les relations internationales. Selon Hobbes, dans cette situation, « il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et que cette guerre est guerre de chacun contre chacun.⁶ » (LEV. 1, 13, p. 124, (1)). Ainsi, la situation dans laquelle se trouvent les États est traditionnellement comprise de manière analogue à celle de l'homme dans l'état de nature hobbesien.

Le transfert direct de l'état de nature tel que présenté au sein du Léviathan à une réalité analytique internationale censure l'essentiel de l'étude hobbesienne: non seulement le sujet d'étude en lui-même est négligé, mais la nature du rapport de ce sujet d'étude au politique est en grande partie occulté.

⁶ Toutes les références à Hobbes sont tirées de son ouvrage: HOBBS, Thomas, « Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile », Dalloz, Paris, 1999. Traduction de l'anglais par François Tricaud. Toute les références à Hobbes directement seront annotées par l'abréviation suivante: LEV, le numéro de la section, ensuite du chapitre concerné, suivi de la page et enfin du paragraphe de la citation (ex: LEV, 2, 7, p. 29, (2)).

Hobbes s'intéresse d'abord et avant tout à la politique domestique, son intérêt portant plus particulièrement sur la relation de l'homme au politique: ainsi, l'étude du philosophe porte fondamentalement sur la nature humaine et son interaction avec la nécessité de l'infrastructure politique dans la vie humaine. Selon cette approche anthropologique, le lien étroit qui existe entre l'homme et le politique est déterminé par la capacité de l'homme à formuler un système de vérité, autant individuel que social. Ce qui motive Hobbes, c'est de comprendre le fonctionnement épistémologique de l'individu: son projet vise à comprendre les conditions naturelles dont dispose l'homme pour asseoir un système de vérité. On peut donc dire que Hobbes est surtout intéressé par la place de la théorie de la connaissance dans l'enquête anthropologique plus large qui inclut les dimensions de l'éthique et du politique. Toute la philosophie pratique de Hobbes repose, nous semble-t-il, sur une étude que nous qualifierons « d'épistémologique ».

Nous argumenterons que l'état de nature se présente d'ailleurs comme un dérivé analytique direct de cet intérêt pour la théorie de la connaissance de l'homme: l'état de guerre de chacun contre chacun est, selon Hobbes, le fruit d'une impasse d'ordre épistémologique qui constitue toujours et en tout temps la condition humaine. C'est-à-dire qu'à l'état de nature, les hommes sont naturellement incapables de s'entendre sur un système de vérité qui puisse être universel et objectif. C'est essentiellement à l'aune de ce problème épistémologique, qui paraît d'emblée insoluble, que Hobbes conçoit la condition naturelle de l'homme comme étant un état de guerre perpétuelle.

Nous proposons donc la démarche suivante pour étudier la philosophie de Hobbes en vue de démontrer que son application au niveau des relations internationales et toujours, du moins en grande partie, fallacieuse. Au premier chapitre, nous étudierons la théorie de la connaissance de Hobbes. Il sera question de démontrer que sa pensée repose sur une approche radicalement matérialiste, que ce matérialisme probant détermine l'ensemble des facultés dont dispose l'homme pour asseoir un système de vérité. Parallèlement à cette étude, il sera démontré que le discours de Hobbes à l'endroit des facultés que possède le genre humain pour la fabrication de la vérité est essentiellement caractérisé par un scepticisme accru. Ce scepticisme est par ailleurs un élément clé de la philosophie de Hobbes: il explique à la fois les limites qui guettent la condition naturelle des hommes, leur état de belligérance à l'état de nature ainsi que l'essence de la solution qui est à leur disposition pour dépasser cet état de guerre. Nous tenterons de clarifier l'enjeu de la connaissance au plan anthropologique afin de mieux dégager le rôle logique et épistémologique du concept de l'état de nature.

Au second chapitre, nous analyserons en détail l'état de nature lui-même, tel que présenté dans l'ouvrage de Hobbes, le Léviathan. Il se trouve que l'état de guerre de chacun contre chacun, loin d'être l'état d'anarchie totale où règne les combats effectifs et la violence incessante, est plutôt un état de stagnation anthropologique, dominé par une ambiguïté épistémologique. Effectivement, suivant la théorie de la connaissance de Hobbes, l'analyse effectuée au premier chapitre aboutit à cette thèse qu'il est impossible pour les hommes de s'entendre naturellement sur des principes de vérité universels et objectifs. Ces problèmes insolubles empêchent à leur tour que s'érige l'ordre politique

capable d'établir la paix et la coopération entre les hommes. La visée de Hobbes est de démontrer que sans principe autoritaire central - l'imposition d'une vérité universelle et objective - les hommes sont dans un état où règnent l'incertitude, la méfiance, et où tout est possible.

La condition naturelle des hommes, étant ce qu'elle est, est d'emblée partagée par tous les hommes, si bien qu'ils sont tous égaux et libres naturellement, ce qui contribue grandement à rendre le problème de l'incertitude épistémologique insoluble. Par contre, nous verrons également dans cette deuxième section en quoi ce scepticisme ambiant est récupéré par Hobbes pour donner naissance au Léviathan. Rapidement, il s'agit pour Hobbes de démontrer que les hommes, confrontés à leur condition naturelle, décideront collectivement de la dépasser en instaurant un souverain tout puissant faisant office de principe centralisateur.

Au troisième et dernier chapitre, nous verrons en quoi les études présentées dans les deux premiers chapitres sont absentes des analyses portant sur la sphère internationale: l'objet d'étude sur la scène internationale est l'État, tandis que celui de Hobbes est l'individu. En conséquence, puisque les analyses de Hobbes concernent l'homme - entendu ici comme être fait de chair et d'os - sa philosophie ne peut s'appliquer que de manière bancale à l'endroit des entités étatiques. L'étude de Hobbes au sujet de la condition naturelle des hommes ne peut se transposer à celle des États, sinon que partiellement: si les hommes sont tous naturellement égaux à l'état de nature par exemple, il en est autrement pour la réalité qui guette les États, et si les hommes sont naturellement

libres à l'état de nature, les États dépendent en retour de l'approbation que leur procurent leurs citoyens. Plus fondamentalement encore, pour Hobbes, l'état de nature est de nature conceptuelle et hypothétique, c'est-à-dire que jamais les hommes ne se sont trouvés dans un état de « pure nature »; or il en est tout autrement pour les États, qui existent depuis leur origine dans un état où n'existe aucun pouvoir centralisateur régulant leurs rapports.

Nous concevons, pour ces raisons, que l'État de nature au niveau des relations internationales n'est pas la fiction heuristique que Hobbes présente dans son *Léviathan*. En conséquence, nous croyons qu'en appliquant la philosophie de Hobbes à la dimension des relations internationales, plusieurs théorisations erronées se glissent nécessairement dans l'analyse que l'on doit faire de la structure des relations entre États ainsi que des enjeux qui sont propres à la vie politique de ces « personnes artificielles ».

Enfin, nous ferons un rappel global de ce que nous avons avancé dans le cadre de ce mémoire lors de notre conclusion. Nous soulignerons en quoi présenter une lecture de Hobbes équivaut nécessairement à se soumettre à une forme de controverse. Effectivement, en ce qui concerne les relations internationales, il n'existe pas, à l'époque de Hobbes, le vocabulaire technique et analytique englobant que l'on retrouve dans les débats philosophiques contemporains. Ceux-ci sont fondés sur une évolution politique (institutionnelle, juridique et historique) postérieure à l'analyse proposée par Hobbes dans son *Léviathan*. En conséquence, les concepts fondamentaux de la philosophie politique de Hobbes peuvent difficilement être récupérés et adaptés pour établir les fondements d'une philosophie de l'international.

Ce mémoire ne porte donc pas sur les relations internationales directement, mais propose plutôt une étude exégétique de la philosophie de Hobbes. Nous croyons effectivement plus sage de reprendre les arguments de Hobbes aux premiers et second chapitre en vue de démontrer en quoi ils sont inadéquats pour se prêter à une analyse des relations internationales. L'essentiel du travail de ce mémoire consiste alors à faire une étude détaillée de la philosophie de Hobbes, et non les relations internationales, mais cette fois en démontrant qu'elle est inadéquate pour ce type d'analyse. Ce volet exégétique a pourtant une visée à la fois critique et normative à l'égard de l'école dite « réaliste » des relations internationales. Au final, en joignant notre effort à celui de nombreux interprètes, nous espérons que l'autorité philosophique considérable de Hobbes ne puisse plus être réclamée en toute exclusivité par les tenants du réalisme politique.

CHAPITRE 1

L'ÉTAT DE NATURE DE HOBBS : UNE ÉPISTÉMOLOGIE MORALE DE LA NATURE HUMAINE

Nous croyons que Hobbes est fondamentalement sceptique à l'égard des moyens limités dont dispose l'homme pour acquérir une connaissance, qu'elle soit d'ordre moral ou autre. Le philosophe s'applique d'ailleurs à étudier les conditions de possibilité dont les hommes disposent pour établir des connaissances morales. Cette avenue philosophique peut donc être qualifiée «d'épistémologie morale» puisqu'elle étudie les conditions de vérité qui accompagnent tout système moral. Nous exposerons dans ce premier chapitre ce qui chez Hobbes nous permet d'affirmer qu'un tel scepticisme sous-tend son analyse de l'épistémologie morale de la nature humaine. Plusieurs passages importants du Léviathan nous permettent de l'affirmer. Nous passerons en revue ces points essentiels pour soutenir notre thèse. Cela nous obligera à expliciter plusieurs aspects de notre argument principal, notamment le rôle déterminant que joue le scepticisme dans l'analyse hobbesienne de la nature humaine, vue plus spécifiquement sous l'angle de la connaissance morale de l'homme.

Pourquoi avoir choisi l'épistémologie morale de Hobbes comme angle d'approche pour comprendre plus largement l'état de nature? Parce que cet angle d'analyse retient l'essentiel de l'énoncé philosophique de Hobbes quant à la condition naturelle de l'homme : l'analyse épistémologique morale du philosophe permet de croire qu'il n'existe

aucun principe normatif (enlevé: moral) capable de soutenir l'institution d'une communauté politique entre les hommes. Conformément à cette analyse, les hommes sont dans une situation que l'on qualifiera ici «d'anarchie épistémologique», c'est-à-dire que dans cette situation il n'existe aucun étalon moral capable de servir objectivement et durablement de fondation politique. Hobbes qualifie cette situation «d'état de nature», soit un état où règne le gouvernement privé des individus. La conséquence est bien connue: sans principe d'autorité capable de tenir les hommes mutuellement en respect, l'état de nature se traduit par une condition de «guerre de chacun contre chacun.» (LEV. 1, 13, p. 123, (2))

Pour approfondir le concept hobbesien d'état de nature, notre argumentation devra analyser les sources de la connaissance chez l'être humain figurant dans le Léviathan. Ensuite, les limites épistémologiques qu'imposent ces sources sur l'acquisition de connaissances seront mises à l'étude. Enfin, nous étudierons l'impact de ces limites épistémologiques sur la possibilité de formuler une assise morale universelle. L'anarchie de l'état de nature que Hobbes explore est d'ailleurs le résultat de ces limites.

1.1 Les sources de la connaissance chez Hobbes

La sensation

Hobbes n'a rien d'un transcendantaliste en matière d'éthique : il nie que les valeurs morales existent au-dessus de l'expérience humaine, tel le monde des idées

platoniciennes. Par contraste, il conçoit le monde comme étant formé exclusivement de matière. Parallèlement à cette conception radicalement matérialiste se trouve la source de tout savoir pour le philosophe : «À l'origine de toutes nos pensées se trouve ce que nous appelons SENSATION» (LEV., 1, 1, p. 11, (2)). Toutefois, la sensation, nous explique Hobbes, ne représente pas une donnée objective et définitive : l'objet perçu n'est en réalité qu'un phantasme⁷ dit-il, un «semblant» qui est distinct de l'objet réel et véritable.

De fait, la cause de la sensation est, dans la conception matérialiste du philosophe une interaction entre les organes de la sensation et un corps extérieur à l'homme : la matière se dirige vers les organes de la sensation de l'homme; elle génère ensuite un mouvement interne à l'organisme humain et c'est précisément l'effet de ce mouvement intérieur qui est la sensation⁸.

Ainsi, la perception qui résulte du mouvement constant de la matière est une représentation ou une image d'un objet ou d'un phénomène⁹. Parallèlement, comme le souligne Philip Pettit, peu importe le type de résultat sensoriel obtenu, qu'il soit olfactif, auditif ou visuel, le processus à l'œuvre pour émettre ces sensations reste «essentiellement le même¹⁰» pour le philosophe.

Il est donc impensable dans le schéma épistémologique de Hobbes de concevoir

7 Hobbes emploie le terme *phantasme* de manière synonyme à la sensation ou encore la perception. LEV. 1, 1, p.12, (1)

8 «Toutes ces qualités appelées *sensibles* ne sont dans l'objet qui les cause qu'autant de mouvements variés de la matière par lesquels celui-ci presse diversement nos organes.» LEV. 1, 1, p.12, (1)

9 Hobbes emploie les termes, «phantasmes», «images», «idées» indifféremment si bien que nous les considérons tous comme synonymes.

10 « (...) depending on whether vision or hearing, touch, taste, or smell, is involved, says Hobbes. But in each instance, it remains essentially the same sort of process ». PETTIT, Philip, *Made with Words, Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2010. p. 14

l'esprit humain en l'absence d'un monde extérieur capable de procurer des données sensorielles. Tout le système épistémologique de Hobbes repose sur cette conception radicale que tout est matière.

L'empirisme de Hobbes repose alors sur une structure causale : les objets extérieurs causent une pression sur les organes de la sensation, ce qui en retour crée un mouvement à l'intérieur du corps, donnant ainsi lieu au «phantasme». Par contre, tel que l'affirme Michael C. Williams, l'empirisme sensoriel est toujours potentiellement déroutant¹¹. Cette affirmation tient sans doute au rôle fondateur que joue la sensation dans la formation d'idées et plus particulièrement dans le mécanisme de la compréhension.

L'imagination

C'est ce que Hobbes nomme « l'imagination » qui prend en charge les expériences sensorielles. Cette conception est large, complexe et peut-être même ambiguë : dans le portrait hobbesien de l'entendement humain, l'imagination englobe à la fois la faculté d'imaginer, la mémoire et même la compréhension¹². Il ne fait alors aucun doute que cette capacité cognitive complexe occupe une place importante dans la théorie épistémologique de Hobbes.

11 « sense perception was always potentially misleading » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 216

12 Pour ce qui est de la mémoire, Hobbes dit: «l'imagination et le souvenir ne sont qu'une seule chose, qui porte des noms différents quand on se place à des points de vue différents.» LEV. 1, 2, p. 16, (1) En revanche, pour la conception de la compréhension, il dit: «L'image qui est suscitée en l'homme (ou en toute autre créature douée de la faculté d'imaginer) par des mots ou d'autres signes volontaires, est ce qu'on nomme généralement compréhension (...)» LEV. 1, 2, p. 20, (2)

Comment l'imagination s'inscrit-elle dans l'épistémologie du philosophe? Tout d'abord, il nous explique que la sensation laisse une « trace » sur l'être humain : l'expérience sensorielle persiste sous forme d'impression, ou « d'image ». De fait, l'empreinte sensorielle qui est laissée sur l'esprit humain suggère une interaction entre la sensation et la mémoire : l'homme est intuitivement capable d'associer les « images » retenues en vertu de leur cheminement temporel. De plus, c'est parce que les images sont entreposées dans la mémoire qu'elles peuvent être invoquées a posteriori. Ainsi, lorsqu'un certain phénomène prend place, l'homme est en mesure d'anticiper les conséquences qui y sont liées, pour autant qu'il en ait fait l'expérience au préalable. Au final, la rétention sensorielle sert à accumuler des données favorables au développement de l'expérience, et plus spécifiquement de la prudence; sa valeur semble donc être essentiellement instrumentale.

À juste titre, Philip Pettit caractérise le portrait hobbesien de la pensée humaine comme étant mécaniste¹³: l'entendement humain est entièrement déterminé par son interaction avec le monde extérieur¹⁴. De fait, toujours selon Philip Pettit, la compréhension (ou l'imagination) est essentiellement un processus passif d'association d'idées¹⁵ : les successions conceptuelles de l'esprit humain s'opèrent inmanquablement de

13 « Human beings are machinelike the whole way through » PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 28

14 «on ne peut avoir de pensées représentant une chose qui ne serait pas sujette à la sensation» LEV. 1, 3, p. 25, (3)

15 « Hobbes describes this orderly "succession of conceptions" as a discourse of the mind, but by his lights, it is important that we do not think of the process as one that is voluntarily directed in the manner of reasoning with words. It involves a passive association of ideas, even when it is instrumentally useful and rational. » PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 15

manière conforme à la recension sensorielle. De plus, « l'imagination » ne s'effectue qu'à partir d'impression en voie de dépérissement¹⁶. En effet, les données sensorielles entreposées se dégradent avec le temps; les détails et les spécificités d'une expérience s'effritent. En somme, le discours mental de l'homme ne peut que composer avec des impressions qui sont incertaines et en voie de dégradation. À cet effet, Michael C. Williams stipule avec raison que Hobbes soutient l'affirmation sceptique à propos de l'indétermination de la connaissance sensorielle¹⁷ : l'homme ne possède pas naturellement les moyens d'accès à la « vérité », les capacités de recensions sensorielles étant insuffisantes pour en assurer définitivement l'acquisition.

Le raisonnement

Comme Michael C Williams tient à le souligner, la pensée de Hobbes émerge dans le contexte de crise la pyrrhonienne du scepticisme¹⁸. Loin d'être le seul à soutenir cette affirmation¹⁹, plusieurs auteurs associent Hobbes au propos général de l'affirmation sceptique, à savoir que les limites de la connaissance humaine sont considérablement étroites, au point de remettre en question la possibilité que l'homme

16 « (...) car après que l'objet a été ôté, ou l'œil fermé, nous gardons encore une image de la chose vue, moins distincte cependant que lorsque nous la voyons.» LEV. 1, 2, p. 14 (2)

17 « A general assent to skeptical claims about the basic indeterminacy of sensory knowledge (...) » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 216

18 « Hobbes's thought must be located in the crises Pyrrhonienne of the sixteenth and seventeenth century. » Ibid. p. 216

19 Voir entre autres: CHABOT (1995), DUMOUCHEL (2002), POPKIN (1979), FLATHMAN, (1993)

puisse, hors de tout doute, en venir à acquérir une connaissance fiable sur le monde. Faute de moyens dont disposerait l'homme pour asseoir un système de vérité et de connaissance, le soupçon épistémologique illustré par les sceptiques persistera. Après tout, diraient les sceptiques, les sens sont incapables d'enregistrer des informations fondamentales au sujet des conditions de notre existence - notamment la circulation sanguine et la rotation constante de la terre - en conséquence, leur fiabilité doit être remise en question.

Hobbes réagit à ce contexte de crise épistémologique. Pour lui, la vérité ne se trouve pas dans le monde extérieur : les sens, nous l'avons vu, ne sont capables de percevoir que des «phantasmes». Il affirme plutôt que «vrai et faux sont des attributs de la parole, et non des choses. Là où il n'est point de parole, il n'y a ni vérité ni fausseté.» (LEV. 1, 4, p. 31, (2)). Le statut du langage à l'égard du réel est donc d'une importance capitale.

Comment Hobbes conçoit-il l'importance du langage? Tout d'abord, le rôle du langage consiste pour lui, du point de vue de la connaissance, à permettre au genre humain de structurer la pensée. Ainsi, Hobbes nous explique qu'en imposant des dénominations sur les expériences vécues, l'homme devient capable de les classer et de les catégoriser mentalement²⁰. De par la classification que lui procure le langage, l'homme devient alors capable de s'affranchir de ce que Philip Pettit nomme l'immédiateté

20 « (...) la parole, consistant en dénominations ou appellations et dans leur mise en relation [connexion], invention grâce à laquelle les hommes enregistrent leurs pensées (...)» LEV. 1, 4, p. 27, (1)

de son esprit naturel²¹ : l'entendement humain ne se contente désormais plus de recevoir des données sensorielles et d'en faire une association passive, ses pensées s'enchaînent suivant la structure logique du langage et les réflexions qui sont alors émises sont volontaires.

Pour Hobbes, toute notion de vérité existe alors à l'intérieur d'une structure sémantique. C'est-à-dire que l'homme ne peut espérer comprendre de manière causale les phénomènes qui l'entourent que par la structure même du langage. Selon la conception du philosophe, en effet, en plaçant des mots sur chaque aspect d'un phénomène, l'homme est en mesure de retracer la cause logique d'un événement. Plus encore, les mots permettent aux hommes de créer des liens entre les différents phénomènes qui peuplent leur quotidien; le système langagier procure ainsi une myriade de possibilités conceptuelles et structurantes du réel. En réalité le langage permet un saut qualitatif substantiel en ceci qu'il permet à l'homme d'établir des faits généraux sur son existence : « (...) il peut, grâce aux mots, réduire les conséquences qu'il découvre en des règles générales (...) » (LEV. 1, 5, p.40, (2)).

Il faut comprendre que pour lui, le langage s'emploie de manière similaire à un calcul : c'est par l'addition et la soustraction de certains termes au sein d'une formule langagière que l'on peut aspirer à évoquer un phénomène, et par extension à asseoir une vérité : « En effet, dans ce sens, la RAISON n'est que le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences des dénominations générales dont nous avons convenues

21 « There is an enormous leap associated, according to this story, with the appearance of words. Prior to access to words, the natural mind only register particulars and can have only one particularistic conception of each thing it registers.» PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 32

pour noter et signifier nos pensées » (LEV. 1, 5, p. 38, (1)).

Dans le récit du philosophe, le langage est donc hors de tout doute d'une grande importance. Si la recension sensorielle est la seule source du savoir, c'est en revanche avec et par le langage qu'une connaissance – au sens épistémologique du terme, c'est-à-dire une connaissance en tant que croyance justifiée comme étant vraie – prend forme. C'est le langage qui permet à l'homme d'établir des faits généraux sur le monde, d'élaborer des règles à partir de certaines redondances empiriques et, enfin, d'asseoir un système épistémologique donnant une prise sur la réalité.

Les sources de la connaissance et les limites de la connaissance

Pour Hobbes, tout est matière. De cette prémisse apparemment simple découle toute son épistémologie. En effet, il n'y a chez lui aucun autre moyen que la perception pour acquérir des connaissances, qu'elles soient d'ordre moral ou autre. C'est en revanche par l'adéquation du langage à la recension sensorielle que peut se concrétiser un système épistémologique.

D'un autre côté, en même temps que Hobbes souligne les mérites du langage, il en expose les limites, lesquelles sont analogues aux limites de la condition matérielle de l'homme.

1.2 Les limites de la connaissance chez Hobbes

Conséquences de l'empirisme sensoriel sur les limites de la connaissance

En effectuant son analyse épistémologique, Hobbes arrive non seulement à identifier ce qui lui semble être les sources du savoir, mais il en vient également à étudier les limites qu'imposent ces sources sur la constitution d'un système de connaissances.

Le problème fondamental que soulève Hobbes est celui de l'absence naturelle de règle commune pour le fondement d'un système de connaissance collectif. Son analyse des sources de la connaissance aboutit vers un problème épistémologique encore plus lourd de conséquence : celui de la référence subjective ou de la partialité épistémologique, source de toutes les partialités. La prétendue connaissance de la vérité à propos de questions morales et empiriques n'est en réalité rien d'autre que des connaissances de choses telles que présentées à nous comme étant conditionnées par nos «appétits et nos aversions individuelles» (LEV. 1, 6, p.48, (4)). Cette partialité naturelle est bien entendu constitutive de tout le problème épistémologique de la morale: elle est génératrice d'aveuglement volontaire, soit de biais d'autoconfirmation ou d'autocomplaisance.

Fort de sa vision matérialiste, le problème de la référence subjective, que nous qualifierons ici de « subjectivisme épistémologique », amène Hobbes à postuler un nominalisme tout aussi prononcé que son matérialisme : « il n'y a rien d'universel dans le monde, en dehors des dénominations; car les choses nommées sont toutes individuelles et singulières.» (LEV. 1, 4, p. 29, (3)). À cet effet, G. K. Callaghan arrive à la conclusion

que Hobbes épouse un nominalisme total : il rejette à la fois le réalisme et le conceptualisme dans sa théorie du langage, niant du fait même que les universaux puissent exister matériellement (réalisme) ou conceptuellement dans l'esprit (conceptualisme): pour lui, tout se réduit au particulier²². Quelles répercussions le subjectivisme épistémologique et le nominalisme de Hobbes ont-ils sur sa théorie de la connaissance? Ils présagent d'importantes conséquences sur la possibilité que l'homme puisse établir hors de tout doute un système de croyance épistémologiquement fiables. À la suite de Hobbes, les moralistes et la psychologie cognitive moderne ont exploré la problématique engendrée par ces « désirs motivés » qui se manifestent, notamment, à travers la consonance cognitive (besoin de justifier ses inclinations) et l'amour-propre (besoin de préserver son estime de soi). Il s'agit très certainement de l'une des contributions les plus importantes de l'anthropologie philosophique de Hobbes. Or, s'il semble impossible de dépasser le défi de la contingence des jugements personnels – et nécessairement partiels – des agents, comment alors penser la coopération sociale et l'institution politique? Pour le savoir, il nous faut approfondir le « psychologisme » de la condition de l'humanité.

Le subjectivisme épistémologique

Pour expliquer l'importance et l'étendue du problème fondamental de la

22 «Against both the realist and the conceptualist, the nominalist maintains that only names are universals» CALLAGHAN, G.K., « Nominalism, Abstraction, and Generality in Hobbes », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 18, no. 1, (janvier 2001) p. 37

psychologie naturelle, il nous faut examiner ce qu'est le « subjectivisme épistémologique » et étudier les effets qu'ont les sensations sur l'organisme humain, puis voir ensuite en quoi ces effets sont problématiques pour la constitution d'un système épistémologique artificiel.

Pour Hobbes, lorsqu'une sensation est reçue, celle-ci interagit avec le corps humain. D'une part, nous l'avons vu, la sensation reçue persiste et se dégrade, tout en permettant le développement de l'expérience et de la prudence. D'autre part, et plus directement, la sensation stimule également l'action en instiguant ce que Hobbes nomme « l'effort » en référence au *conatus* latin (LEV. 1, 6, p. 47, (1)). Cet effort nous dit-il « (...) quand il tend à nous rapprocher de quelque chose qui le cause, est appelé APPÉTIT ou Désir. (...) Et quand l'effort tend à nous éloigner de quelque chose, on l'appelle généralement AVERSION.» (LEV. 1, 6, p. 47, (2)).

Comme nous allons maintenant tâcher de le montrer, en amont de son matérialisme et de son nominalisme, la version hobbesienne du *conatus* propose bel et bien un psychologisme de la connaissance et du désir: *l'émotion* constitue le point d'origine de tout mouvement biologique et la *volonté* n'est que la somme de toutes ces émotions motrices.

Pour lui, cette dualité appétit-aversion est donc inscrite à même l'organisme humain. Par exemple, il souligne que l'homme a besoin de nourriture pour survivre, générant ainsi des désirs en vue d'acquérir de quoi se sustenter. Parallèlement le corps humain rejette ce dont il n'a pas besoin de cette nourriture sous forme d'excréments (LEV. 1, 6, p. 47, (3)). Dans cette optique, l'organisme humain génère des efforts de manière

systemique : le corps réagit systématiquement aux sensations qui façonnent son quotidien, tout d'abord en accumulant des données et, ensuite, en stimulant des actions en corrélation avec le contenu de ces sensations. Parallèlement, dans la conception épistémologique hobbesienne, la « volonté » est essentiellement le résultat des différents effets de la recension sensorielle sur l'organisme humain : «La volonté est donc l'*appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération*» (LEV. 1, 6, p. 56, (2)). En somme, la propension au désir et à l'aversion s'inscrit, comme le souligne Philip Pettit, de manière subliminale et passive²³.

Le problème devient cependant manifeste lorsque l'on prend en considération que dans le processus de délibération qui instigue l'appétit ou l'aversion et par extension l'action, l'organisme humain se suffit à lui-même :

«La constitution du corps d'un homme étant dans un changement perpétuel, il est impossible que toutes les mêmes choses lui causent toujours les mêmes appétits et les mêmes aversions : il est encore bien moins possible à tous les hommes de s'accorder dans le désir d'un seul et même objet, quel qu'il soit (ou peu s'en faut).» (LEV. 1, 6, p.48, (3))

Pour Philip Pettit, le problème de la référence subjective se résume à un isolement épistémologique : l'homme est essentiellement le prisonnier de sa conscience²⁴. Le scepticisme de Hobbes est nourri par ce constat d'isolation épistémologique : toute la recension sensorielle se fait à l'usage exclusif de l'individu. Ce psychologisme signifie que le système de croyance d'un individu sera nécessairement subjectif, étant donné que

23 « The second aspect of Hobbes's picture is that all that happens in the natural mind does precisely that: it happens. The succession of conceptions in which mental life consists is a form of vital motion, not of animal or voluntary motion. » PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 24.

24 « (...) they concern only the private welfare of the subject, not how that subject fares in relation to others.» Ibid. p. 149

le vécu sensoriel – source de tout savoir – n'est pertinent que pour cet individu.

C'est aussi ce problème anthropologique de la connaissance qui donne sa richesse à la philosophie morale et politique de Hobbes. Comment développer un système collectif de croyance, autant scientifique que moral? À partir de quels critères pouvons-nous ériger un tel système? Parallèlement à ces problématiques, Hobbes conçoit que, de la même manière que l'expérience sensorielle n'est pertinente qu'au niveau individuel, le langage, par ricochet, sera restreint à un usage privé pour l'individu.

Le nominalisme hobbesien

Si les sources du savoir sont indéterminées, c'est-à-dire qu'il n'y a rien de définitif, du point de vue de la connaissance, dans l'empirisme sensoriel, il en est de même pour l'outil de rationalisation que détient l'homme : le langage. En effet le langage, et par extension la raison, n'échappent pas à l'argument sceptique de Hobbes.

Pourtant Hobbes fait un éloge du langage : nous l'avons vu, cette invention humaine permet au genre humain de s'affranchir de l'immédiateté de son esprit naturel, rendant possible l'acquisition de la science par la voie de la raison. Pourtant, nous croyons que l'essentiel du propos de Hobbes à l'endroit, autant du raisonnement et du langage tient à ceci :

«non que la raison elle-même ne soit toujours la droite raison et que pareillement l'arithmétique ne soit un art infallible; mais la raison d'aucun homme, ni d'ailleurs celle d'un nombre quelconque d'hommes, ne rend les choses certaines; pas plus qu'un compte n'est correct dans son résultat pour la seule raison qu'un grand nombre l'ont unanimement approuvé.» (LEV. 1, 5, p.38, (2))

Que veut dire Hobbes au juste? Pour le philosophe, le langage, malgré son rôle émancipateur, n'assume pas une fonction révélatrice de vérité objective. Michael C. Williams est d'une aide précieuse pour clarifier ce point : selon lui, la propriété de vérité du langage est interne à l'emploi langagier lui-même, c'est-à-dire que la valeur « vérité » est le résultat d'une fonction logique du langage et non pas d'une relation de correspondance entre le langage et d'une réalité extralinguistique²⁵. Daniel Skinner formule bien la problématique de fond de l'épistémologie hobbesienne : pour lui, autant la raison que la notion de vérité existe dans un espace sémantiquement contingent²⁶. Le monisme de Hobbes est par ailleurs une conséquence de cette affirmation sceptique.

Pour Hobbes en effet, le langage, comme nous l'avons vu précédemment, permet à l'homme de catégoriser les expériences vécues, d'en saisir la cause et de classer en différents concepts le contenu de ces expériences. Par contre ces expériences ne sont jamais partagées entre individus; tout le vécu sensoriel est contenu dans le portrait épistémologique de Hobbes: il est nécessairement idiosyncratique. En conséquence, comme le souligne Michael C. Williams le langage ne permet pas aux hommes d'établir collectivement un système de vérités fiables étant donné l'absence de dénominateur sensoriel commun : la connexion du réseautage langagier au monde empirique est

25 « Or, to put this another way, for Hobbes truth is a function of logic and language, not of the relation between language and some extra linguistic reality.» WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 217

26 « If words “are wise men’s counters,” as Hobbes says they are, then all knowledge, from the geometric to the political, exists in a semantically contingent medium.» SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order », *The Review of Politics* 73 (2011) p. 571

toujours problématique; la connaissance empirique est fondée sur des conjectures partiales et la relation du langage au monde extérieur est contentieuse et partielle²⁷. En d'autres mots, il n'y a aucune manière objective d'établir un système de connaissance fiable et certain depuis l'entendement privé des hommes, l'adéquation du langage sur la recension sensorielle ne permet pas de dépasser le « subjectivisme épistémologique » identifié par Hobbes. En somme, Daniel Skinner cible bien le problème qui s'impose sur le fondement d'une théorie de la connaissance : le langage s'exerce nécessairement selon un usage privé des individus²⁸.

Le monisme de Hobbes est à l'image de son scepticisme épistémologique : le vécu sensoriel n'étant que pertinent pour l'individu, l'emploi du langage s'effectue donc nécessairement de manière symétrique à celui-ci. Pour Hobbes en effet, les dénominations universelles ne représentent pas un accès à une forme de savoir capable de transcender le particulier, bien au contraire, conformément à son système épistémologique matérialiste, les formulations langagières à portée universelle font en réalité nécessairement référence à quelque chose de particulier chez l'individu (LEV.1, 4, p. 29, (5)). Selon notre lecture de l'analyse proposée par Philip Pettit, il semble véridique d'affirmer que celui-ci seconde notre interprétation de Hobbes au sujet de son nominalisme : pour Pettit, la disposition qu'ont les hommes pour dénoter des similarités

27 «The connection of this framework to empirical reality is always problematic. Empirical knowledge is always hypothetical and conjectural; there is no way to get behind appearances to the thing itself.» WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p.217

28 « At best, this knowledge can be made internally consistent, bound by private ratiocination that is destabilized and undercut when applied to social contexts, despite attempts to fix them.» SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order » op. Cit. p. 572

générales à l'endroit de certains phénomènes – et donc employer des termes à portée universelle – demeure au final assujettie au psychologisme, soit le statut phénoménologique particulariste qui caractérise l'existence humaine²⁹. La conclusion que Daniel Skinner tire de ses lectures de Hobbes sur le nominalisme fait également écho à celle de Pettit : pour lui, l'esprit humain est toujours placé dans un espace sémantiquement rhétorique: en conséquence, toute structure rationnelle est vulnérable aux modifications sémantiques psychologiques; le langage sert donc uniquement un esprit particulier dans son usagé³⁰.

Hobbes est lui-même clair sur le sujet : «aucune espèce de discours ne peut aboutir à une connaissance absolue du fait passé ou à venir» (LEV. 1, 7, p. 60, (2)). En effet, même si Hobbes souligne à maintes reprises l'importance d'instaurer un système de définitions communes pour stimuler un usage socialement cohérent du langage, au final, il reconnaît que l'emploi de cet outil se manifeste forcément selon le jugement privé de l'individu.

En revanche, comme le souligne Michael C. Williams, au sein du portrait épistémologique de Hobbes, malgré le fait que le langage ne soit pas en mesure d'établir de manière fiable et absolue un système épistémologique à l'usage commun – donc capable de dépasser l'entendement privé et forcément partial des individus – le langage

29 « And they may display a sensitivity to general similarities and differences in doing so. But the phenomenology of their perceptual world will remain one of immersion in particular.» PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 36

30 « Since Hobbes's understanding of the mind suggests that reason is always already placed in a field of rhetorically constituted modes of reasoning, all rational structures are vulnerable to semantic shifts. » SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order » op. Cit. p. 572

demeure néanmoins le seul outil dont dispose l'homme pour raisonner³¹.

Nous pouvons maintenant explorer les conséquences du « subjectivisme épistémologique » et, par extension, du nominalisme de Hobbes sur la construction épistémologique d'une morale sociale.

Les limites de la connaissance et le fondement de la morale

La manière dont Hobbes conçoit les sources de la connaissance et, avec elles, leurs limites respectives présage certaines difficultés philosophiques prononcées en ce qui concerne la possibilité que l'homme puisse ériger un système de croyances communes, particulièrement en ce qui concerne la morale. En effet, les sources de la connaissance identifiées par Hobbes soulignent un individualisme probant qui, malgré l'outil du langage, ne parviennent jamais à dépasser l'entendement privé des particuliers. Tout le savoir qui émerge des sources empiriques et de leur ascension en système de croyances par le langage n'est au final pertinent qu'à « l'interne » pour l'individu. Quelles répercussions ce constat épistémologique aura-t-il sur le fondement de la morale et par extension, sur la constitution de la société civile?

1.3 Le fondement de la morale chez Hobbes en regard de son scepticisme

31 « A language is simply a formal system whose relationship to reality is puzzling and contentious; but it is the only tool we have to reason with. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 218

Hobbes était déjà considéré à son époque comme étant récalcitrant à toute forme de discours moral. En réalité, plusieurs auteurs modernes conservent l'interprétation qu'avaient les contemporains du philosophe à l'endroit de sa philosophie morale³². De manière générale, l'idée reçue était que Hobbes dissociait la morale de l'État et de la révélation; son scepticisme à l'endroit de la connaissance humaine avait conduit la communauté intellectuelle de son époque à partager l'opinion selon laquelle Hobbes rejetait la possibilité que l'homme puisse obtenir toute forme de connaissance morale³³. Dans cette optique, l'État de Hobbes s'incarne comme étant sans aucun fondement éthique, et le philosophe rejette même la possibilité qu'une doctrine morale puisse inoculer la sphère sociale.

Par contre, l'interprétation contraire nous semble plus valable, et c'est plutôt celle-ci que nous allons développer. À cet effet, Dana Chabot exprime bien l'idée qui est la nôtre : le scepticisme de Hobbes, loin de dénoter une absence de morale, en informe plutôt sa conception originale³⁴. En effet, le processus philosophique qui est le sien nous démontre que la morale, loin d'être inexistante, est plus fondamentalement d'origine

32 À cet effet, voire HAMPTON (1986), HELLER (1980), BROWN (1988), WATKINS (1955), BLACK (1997)

33 À cet effet, veuillez consulter CHABOT (1995), BLACK (1997), WATKINS (1955), WILLIAMS (1996), READ (1991), HANSON (1984)

34 « I accept the claim that there is a distinctive skeptical strain in Hobbes' thought but argue that his skepticism informs his moral vision, rather than depriving him of a conception of morality. » CHABOT, Dana, «Thomas Hobbes : Skeptical moralist», *The American Political Science Review*, Vol. 89, no. 2, (juin 1995), p. 402

systemique : c'est-à-dire qu'elle est instrumentale quant au contenu des sensations qui habitent un individu.

Pour démontrer ce point essentiel, il nous faut comprendre l'utilisation que fait Hobbes de la doctrine des «lois de nature» présent dans son ouvrage le Léviathan. Suivant une étude de la question, il se trouve que l'emploi des « lois de nature » dans la philosophie de Hobbes est enraciné dans son matérialisme et aux conséquences épistémologiques qui y sont liées. Pour lui, en effet, la matière et par extension l'organisme humain sont liés de la même manière que la doctrine des « lois de nature » qui présente traditionnellement l'homme comme étant lié aux lois divines.

Le processus à l'œuvre est donc fortement similaire, mais chez Hobbes son emploi est différent et, sans surprise, les conséquences de cet emploi apportent de nouvelles conclusions sur le contenu moral de l'expérience humaine. Par exemple, pour Sam Black, qui a étudié la question, le projet de la philosophie morale de Hobbes est dédié à démontrer la manière dont les préceptes de ces lois naturelles peuvent être assimilés à l'instrumentalisation de la raison³⁵. Ici, il sera question de voir la manière dont se manifeste la doctrine des «lois de nature» chez Hobbes, puis comment celle-ci incarne et intègre à la fois son «subjectivisme épistémologique», son nominalisme et son matérialisme.

La tradition des lois de nature

35 « Hobbes's project in moral philosophy is devoted to showing how natural law can be reduced to the directives of instrumental reason. » BLACK, Sam « Science and Moral Skepticism in Hobbes », *Canadien Journal of Philosophy*, Vol. 27, no 2 (juin 1997), p. 175.

Traditionnellement, comme le souligne Mark Murphy, la doctrine des «lois de nature» se présente d'emblée comme un fragment de la divine providence³⁶. Les lois de nature sont, dans cette optique, éternelles et naturellement autoritaires; on parle alors d'un positivisme moral dont le statut ontologique est théologique. Étant donné ce statut onto-théologique, ces lois, nous explique Murphy, assujettissent toute la création à un ordre providentiel, si bien qu'elles en déterminent le mouvement mécanique. L'homme est dans ce portrait un récipient des lois de nature : tous les hommes possèdent en eux une connaissance de base des principes des lois de nature. Selon cette tradition morale, cette connaissance de base est manifeste par la poursuite intrinsèque vers ce qui nous paraît comme bien³⁷. Dit autrement, la nature humaine est liée par les lois de nature; ces lois sont une direction vers le bien cosmique: elles sont à la base de tout raisonnement moral nous conduisant vers notre accomplissement. Il apparaît clairement que la tradition des lois de nature favorise l'idée d'une l'existence ontologique de la morale et que, en vertu de ce statut elle lui accorde un caractère fondamentalement normatif. Comment alors Hobbes peut-il bien s'accorder avec cette tradition, lui qui est le porte-étendard du monisme matérialiste des substances?

Les lois de nature au sein du Léviathan

36 MURPHY, Mark, « The Natural Law Tradition in Ethics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (hiver 2011): <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>

37 Ibid

L'expression « lois de nature », lorsqu'elle est employée par Hobbes peut en effet laisser perplexe. La tradition des lois de nature, nous l'avons vu, est d'abord et avant tout une doctrine de philosophie morale qui est traditionnellement ancrée dans la métaphysique. Hobbes, pour sa part, rejette toute forme d'argument prenant racine dans une vérité ontologique; appuyé par un scepticisme accru, il s'oppose à toute forme de positivisme, qu'il soit scientifique, moral ou autre. Pourtant, plusieurs de nos sources³⁸ s'entendent pour affirmer que Hobbes est un théoricien des « lois de nature », bien que, d'entrée de jeu, cela puisse paraître paradoxal. En réalité, l'argumentation de Hobbes en matière d'éthique est parallèle à celle de la doctrine des lois de nature: en revanche, il évacue complètement la force ontologique de ces lois, en vue de les assimiler à son scepticisme épistémologique.

À cet effet, ce qui distingue principalement Hobbes de l'argumentation traditionnelle tient essentiellement à l'origine de ces lois et par extension à la manière dont s'exerce les contraintes qu'elles imposent sur le comportement humain. Ainsi, la force de contrainte qu'exercent les lois de nature au sein de la doctrine traditionnelle *provient de l'extérieur*; ce sont des lois d'origine divine qui lient les hommes aux préceptes moraux en leur imposant un paramètre moral commun et accessible à tous. En revanche, comme le dit explicitement Michael C. Williams, pour Hobbes, c'est l'inverse :

38 Voir: MURPHY(2011), BROWN (1988), VAN MILL (1995), CHABOT (1995), WILLIAMS (1996)

les lois de nature chez lui ont une force de contrainte *in foro interno*³⁹. Pour lui, en effet, le désir subjectif et les lois de nature sont compatibles : les contraintes qu'imposent les lois de nature sur l'homme proviennent de l'organisme humain lui-même. À cet effet, Hobbes nous indique l'essentiel de sa proposition : « UNE LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés.» LEV. 1, 16, p.128, (3)). En somme, comme le souligne Michael C. Williams, c'est la préservation de soi qui s'inscrit comme dénominateur moral commun⁴⁰.

La préservation de soi, étant de nature subjective, s'accorde avec l'étude épistémologique que Hobbes fait de la nature humaine et avec le principe fondamental de la doctrine des lois de nature. À cet égard, Murphy penche en faveur de notre affirmation : pour lui, la nature commune de l'homme - celle d'être fondamentalement subjective - est telle qu'il y a plusieurs points de convergence de nature psychologique permettant l'émergence de désirs naturels communs : Murphy souligne que malgré la différence incommensurable des différents appétits et aversions existants entre les

39 « Similarly, Hobbes was not willing to believe that the individual urge for self-preservation could lead directly to a natural balance of violence born of rational calculation. Each of these situations would require epistemic agreement concerning the realities of the situation: the facts in light of which individuals commonly calculated.» WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 218

40 « Hobbes's solution, of course, lies in his rationalism and his belief that a universal foundation for action – a foundation for the laws of nature – could be found in the desire for self-preservation and the fear of a violent and painful death.» Ibid. p. 218

hommes, ceux-ci ont tous en commun le désir d'éviter une mort violente⁴¹. Effectivement, la préservation de soi devient le « bien commun » propre à l'espèce.

C'est donc sur une base subjective que les lois de nature prennent forme chez Hobbes; bien qu'il propose un véritable catalogue de « biens de base », lesquels sont distribués vastement chez les hommes, la convergence de toutes les inclinations mène à la préservation de soi.

Les conséquences épistémologiques des lois de nature au sein du Léviathan

La conclusion essentielle de l'étude épistémologique et morale de la nature humaine que fait Hobbes est très bien exprimée par Michael C. Williams : malgré le fondement universel des lois de nature, leur manifestation demeure au final assujettie aux caprices de l'individu, si bien que la préservation de soi, en tant que dénominateur moral commun n'instigie pas d'harmonie épistémologique entre les hommes⁴².

Ce point est particulièrement important aux yeux de Hobbes puisqu'il rend manifeste le caractère profondément anarchique de la condition naturelle de l'homme. C'est-à-dire qu'il n'y a, dans le portrait épistémologique de Hobbes, aucun point de

41 «For while on the hobbesian view that was is good is what is desired, Hobbes thinks that humans are similarly constructed so that for each human (when he or she is biologically functioning properly) his or her central aim is the avoidance of a violent death. » MURPHY, Mark, « The Natural Law Tradition in Ethics » op. Cit.<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/> (2.1 Natural Goodness)

42 « That which we view as good, or beneficial, is not so in itself but is so only because it appears to us as such. And since these perceptions are inescapably conditioned by the different appetites and aversions of each individual, there is no natural harmony or order among them » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 218

référence qui soit accessible universellement par les hommes. Pour ce qui est de la morale par exemple, même la préservation de soi, qui pourtant semble représenter un tel fondement, n'est pas accessible de la même manière par chacun des individus : si elle est universelle dans son principe, sa réalisation se fait en revanche individuellement puisque sa force morale d'autocontrainte ne provient pas d'une source extérieure à l'organisme humain, mais plutôt de l'organisme lui-même. En conséquence, même si la préservation de soi est, comme le souligne Murphy, le bien central, propre à l'espèce humaine et que, par ce fait même des préceptes peuvent être formulés et affirmés en référence à son accomplissement, au final la nature et la signification de la préservation de soi ne peuvent faire l'unanimité entre les hommes⁴³.

Hobbes est en effet clair à ce sujet: il n'y a «aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes : cette règle vient de la personne de chacun (...)» (LEV. 1, 6, p. 48, (4)). En effet, même la préservation de soi, le principe du bien central et commun des lois de nature n'échappe pas au subjectivisme omniprésent l'épistémologique de Hobbes. En absence d'un accès universel, chacun doit naturellement faire référence à son expérience propre. Le problème persiste lorsqu'on prend en considération que pour Hobbes, le seul outil à la disposition de l'homme pour raisonner est le langage et que cet outil est au demeurant une source potentiellement conflictuelle puisque son emploi est prisonnier du psychologisme. Pour Pettit, ce point est

43 « Hobbes is able to build his entire natural law theory around a single good, the good of self-preservation, which is so important to human life that exceptionlessly binding precepts can be built around its accomplishment (...) on the basis of a subjectivist theory of the good. » MURPHY, Mark, « The Natural Law Tradition in Ethics » op. Cit. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/> (2.1 Natural Goodness)

particulièrement problématique : les termes employés sont tributaires de l'expérience de chaque individu, si bien qu'ils peuvent instiguer certaines controverses et conflits au sein d'une communauté⁴⁴.

Au final, Hobbes soumet les lois de nature à sa réflexion sceptique : en évacuant l'argumentation ontologique des lois de nature, il les assujettit au comportement de la matière; ainsi, les lois de nature deviennent l'objet de la particularité de l'entendement de chaque homme. La conséquence générale des analyses épistémologiques de Hobbes est essentiellement qu'il n'y existe aucun moyen naturel d'unifier l'entendement des hommes au sujet de la morale. Hobbes établit sur cette base fortement sceptique que le caractère de la nature humaine est fondamentalement anarchique.

Conclusion du premier chapitre

Fort de son argumentation sceptique, Hobbes soulève plusieurs problèmes fondamentaux pour la constitution d'une société civile : son portrait épistémologique de la nature humaine, nous l'avons vu, ne conçoit pas la possibilité qu'il puisse y exister de critères objectifs et universels pour servir d'assise sociale entre les hommes. En effet, la nature humaine étant ce qu'elle est, elle stigmatise tout espoir d'obtenir un consensus universel sur des questions fondamentales, notamment celle de la morale : en effet, comment penser le politique sans l'espoir d'obtenir naturellement l'unanimité sur des

44 « The terms are used differently, depending on the personal and indeed temporal index given by the speaker. And yet they are used across persons and times to shape what is done, whether done by one person or many, so that they raise a possibility of controversy and strife.» PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 86

questions essentielles que sont les conceptions du bien et du mal?

nous verrons ensuite en quoi l'état de nature de Hobbes est essentiellement la conséquence de la structure fondamentale de la nature humaine et en quoi le scepticisme étudié ici joue un rôle crucial dans l'élaboration de l'État chez Hobbes.

CHAPITRE 2

LE LÉVIATHAN DE HOBBS: RÉSULTAT DES CONSÉQUENCES

ÉPISTÉMOLOGIQUES DE L'ÉTAT DE NATURE

Les valeurs morales sont entièrement tributaires de la condition matérielle des hommes: en fait, elles concernent exclusivement la protection de la vie. C'est le constat que fait Hobbes dans sa théorie de la connaissance humaine : l'être humain n'a véritablement aucun accès à une vérité morale objective – au sens positiviste du terme –

qui puisse faire l'objet d'un consensus social. Par extension, la préservation de soi est dans cette optique le bien dont on peut affirmer que toutes les prescriptions morales dérivent. Par contre, comme le souligne le philosophe, cette fondation morale n'est pertinente que pour l'individu; collectivement, cette prémisse morale ne peut assurer aucune cohésion sociale. En réalité, l'état de nature est une conséquence philosophique nécessaire du scepticisme hobbesien : l'impossibilité de pouvoir asseoir un système normatif commun à tous les hommes donne lieu à l'émergence des conflits insolubles. Pour Hobbes, cette situation « d'anarchie épistémologique » se traduit d'emblée par une situation de guerre de chacun contre chacun.

Comment expliquer que cet état de guerre soit une conséquence des analyses de Hobbes au sujet des limites de la connaissance humaine? Poser la question, c'est jeter un regard sur les conséquences qui sont inhérentes à la théorie de la connaissance du philosophe. Suivant la réflexion sceptique de Hobbes, deux conséquences majeures de son analyse de la nature humaine guettent la condition humaine: premièrement, les conflits inévitables entre les individus doués de liberté naturelle et absolue et deuxièmement, le fait que tous soient parfaitement égaux en tant que menaces réciproques les uns envers les autres. De ces deux conséquences principales découlent les malaises sociaux insolubles entre les hommes. Il sera question dans ce second chapitre d'étudier ces conséquences philosophiques de la théorie de la connaissance dans la pensée politique de Hobbes. Cette démarche nous amènera à constater que, bien qu'elles soient à l'œuvre derrière l'état de guerre permanent qui assiège la condition naturelle des hommes, les problématiques épistémologiques qu'identifie Hobbes sont en revanche et

paradoxalement les piliers de la fondation politique de la société des hommes et de l'institution du Léviathan.

Nous verrons ensuite en quoi le Léviathan est la réponse suffisante et nécessaire aux défis qu'impose la nature humaine à l'égard de l'instauration d'un régime de paix politique stable. Pour Hobbes, s'il est impossible pour les hommes de s'entendre naturellement sur les points fondamentaux d'une fondation morale capable d'assurer une stabilité sociale, il devient donc nécessaire d'établir une fondation institutionnelle artificielle.

Cette institution artificielle prend essentiellement naissance avec l'institution d'un souverain, lequel doit jouer un rôle d'une importance capitale pour veiller au bon fonctionnement de la société. Comme nous le verrons, l'effet du rôle constitutif du souverain est d'imposer un système de définitions communes, de sorte à procurer à ses sujets de nouvelles catégories langagières pour orienter leurs pensées et plus particulièrement d'instituer un véritable système moral. Philip Pettit résume très bien l'essence de l'implication du souverain hobbesien : « The constitutive role of the sovereign in establishing terms with common meanings, thereby giving people new categories by which to orient themselves, is of the first importance for Hobbes. Not only will the sovereign do this with the words that institute property, the sovereign will also do it with the words that institute morality.⁴⁵ »

En revanche, comment établir artificiellement un tel compromis? La réponse: le contrat social. Nous verrons que le contrat social de Hobbes est capable de conjuguer la passion des hommes et la rationalité des individus pour établir artificiellement un compromis capable d'optimiser la stabilité sociale.

⁴⁵ PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit p. 131.

2.1 Les sources de la belligérance dans l'état de nature hobbesien

L'égalité naturelle des hommes

Hobbes est explicite lorsqu'il s'exprime sur la conception de l'égalité qui règne entre les hommes:

« La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef se réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui.» LEV. 1, 13, p.121, (1)

Essentiellement, si Hobbes croit qu'il existe une égalité généralisée entre les hommes, celle-ci est plus manifeste au plan de l'intelligence: « Quant aux facultés de l'esprit (...) j'y trouve, entre les hommes, une égalité plus parfaite encore que leur égalité de force. (LEV. 1, 13, 121 (2))». Comme le souligne Watkins, il faut comprendre que l'expression « faculté d'esprit » correspond à une « disposition épistémologique » attribuée à l'espèce humaine. Selon Watkins, cette disposition épistémologique – c'est-à-dire la capacité de formuler un système de vérité à partir de la recension sensorielle – est à l'image du monde que décrit Hobbes: « sans norme et sans hiérarchie »⁴⁶.

De fait, la conclusion que souhaite apporter Watkins à ce sujet ne se réduit pas à la

⁴⁶ « Since nature is normless and non-hierarchical, the state of nature will clearly be likewise ». WATKINS, J.W.N, «Philosophy and Politics in Hobbes», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, no. 19, (Avril 1955), p. 128

seule ambiguïté épistémologique présente au sein de la théorie de la connaissance hobbesienne ; c'est plus fondamentalement sa conséquence *sociale* qui lui est importante. Or, lorsque Watkins nous rappelle que la théorie de la connaissance de Hobbes place les hommes en parfaite égalité les uns avec les autres, c'est avant tout pour souligner qu'ils sont tous munis de la même « disposition épistémologique », laquelle est, comme nous l'avons vu au chapitre 1, essentiellement conditionnée par les appétits et aversions individuelles des hommes. En conséquence, étant donné que la préservation de soi domine largement le processus de délibération, il se trouve qu'ils sont dans un état de compétition naturelle dans lequel les comportements belligérants sont permis⁴⁷.

Il semble en effet raisonnable pour Hobbes d'affirmer que, puisque toute forme de savoir moral est par nature égocentrique, et que l'absence de standard social est le propre de l'état de nature, les hommes sont dans une situation de conflit potentiel et persistant⁴⁸. Le langage, se rapportant aux expériences d'un individu n'est ici d'aucun secours: ce qu'un homme qualifie de « bien » peut être perçu comme un « mal » par un autre. Ou pour le dire autrement, l'avancement de l'un se fait au détriment d'un autre. De fait, l'insolubilité du problème relationnel tient en partie à ce que l'on pourrait appeler « l'égalité épistémologique » de l'espèce humaine : chacun des propos formulés par l'un ou l'autre des agents a essentiellement la même valeur de vérité relative. C'est-à-dire que les

⁴⁷ Hobbes nous indique que sans pouvoir commun, les hommes sont naturellement enclins à protéger leur vie au détriment de leur prochain, si bien qu' «[e]n conséquence, un tel accroissement de l'empire d'un homme sur les autres, étant nécessaire à sa conservation, doit être permis.» LEV. 1, 13, p. 123, (1)

⁴⁸ « (...) men's egocentricity, and the lack of standard rules to modify relations between them results in strife », WATKINS, J.W.N, «Philosophy and Politics in Hobbes», op. Cit. p. 144

revendications des particuliers, bien qu'elles puissent parfois être antithétiques, sont néanmoins tout aussi légitimes les unes que les autres : elles sont toutes assujetties à la nature subjective du raisonnement humain.

À l'état de nature, lequel est dominé entièrement par le comportement partial des agents moraux, l'égalité des hommes n'a rien d'enviable en l'absence d'un pouvoir central capable de les tenir en respect : « De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis: et dans leur poursuite de cette fin, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre.» LEV. 1, 13, 122 (2). En tant que conséquence philosophique de la théorie hobbesienne de la connaissance, l'égalité naturelle des hommes ne peut être tenue comme seule responsable du caractère conflictuel présent à l'état de nature. S'il y avait une contrainte commune originaire, tel un système normatif naturel et transcendantal, les relations humaines ne seraient pas aussi conflictuelles. Or, c'est pourquoi il faut étudier de quelle manière la liberté totale des individus contribue à produire cet état de conflits latents et effectifs qui caractérise l'état de nature.

La liberté absolue des individus

Selon les analyses philosophiques de Hobbes, à l'état de nature les hommes jouissent d'une liberté naturelle et absolue:

« LE DROIT DE NATURE, que les auteurs appellent généralement *jus naturales*,

est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin » (LEV. 1, 14, p. 128, (1))

La conception de la liberté chez Hobbes est totale puisqu'elle se résume essentiellement à un critère majeur, à savoir l'absence d'obstacle extérieur⁴⁹. Par contre, suivant le raisonnement de David Van Mill, l'apparente simplicité de la conception hobbesienne de la liberté dépasse son application matérialiste. À ce sujet, l'auteur distingue deux volets de la conception de liberté chez Hobbes : l'une est une conception de la liberté strictement matérielle et ne s'applique qu'au mouvement d'un corps, tandis que l'autre s'applique à la volonté d'un individu⁵⁰. C'est plus spécifiquement cette dernière qui est intéressante, puisqu'elle corrobore le raisonnement sceptique de Hobbes à l'endroit de la connaissance humaine.

En effet, bien que Hobbes soit associé à une conception de liberté négative pure, David Van Mill apporte certaines précisions importantes sur la théorie de la connaissance chez Hobbes par le biais de sa théorie de la liberté. Le point que souhaite clarifier David Van Mill est le suivant : la théorie de la liberté de Hobbes ne concerne que les corps,

⁴⁹ Hobbes nous indique effectivement les spécificités du concept de liberté comme suit: «Les mots de LIBERTY et de FREEDOM désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement) et peuvent être appliqués à des créatures sans raison, ou inanimés, aussi bien qu'aux créatures raisonnables.» LEV. 2, 21, p. 221 (1)

⁵⁰ « Hobbes distinguishes between two kinds of negative freedom. The first is simply the unhindered movement of any material body. (...) Hobbes also distinguishes a realm of freedom based on volition (...) », VAN MILL, David, «Hobbes's Theories of Freedom», *The Journal of Politics*, Vol. 57, no. 2 (Mai 1995), p. 444

jamais la pensée des individus⁵¹. Ce point important permet à Van Mill d'affirmer que la conscience humaine demeure en toutes circonstances totalement libre.

En conséquence, puisqu'il n'existe selon Hobbes aucune force de contrainte au sein de l'esprit humain, force est d'admettre que la poursuite d'objectifs individuels, que ce soit en vue d'acquérir une richesse ou d'éviter un mal, se fera sans entrave : « il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres. » LEV. 1, 14, p. 129, (1). Faute d'une contrainte morale subjective, il ne peut y avoir un système de normes collectives pouvant assurer le bien vivre commun ; il en résulte alors qu'« aussi longtemps que dure ce droit naturel de tout homme sur toute chose, nul, aussi fort ou sage fût-il, ne peut être assuré de parvenir au terme du temps de vie que la nature accorde ordinairement aux hommes. » LEV. 1, 14, p. 129, (1). David Van Mill résume bien la conséquence immédiate de la liberté naturelle totale des hommes : pour lui, cette dernière est essentiellement illusoire, au sens où des agents complètement libres auront tendance à entrer en collision les uns avec les autres. En effet, à la liberté totale de l'esprit humain se substitue une liberté partielle lorsque cette pensée sans entrave cherche à s'exercer sur le monde réel. À l'état de nature, l'exercice du droit naturel sur toute chose impose des contraintes extérieures sur les actions entreprises par les hommes, puisque chacun aura tendance à limiter les actions

⁵¹ « Hobbes is saying that there is nothing to be achieved by drawing the line between freedom and unfreedom according to different state of mind. Instead, he classes all motives of the will as free and defines the limits of liberty in terms of things external to our consciousness. Any movement, therefore, whether the line of causality runs through the mind or from an external force, is a free movement if it is unimpeded. It is important to note that by external, Hobbes means something that physically impedes motion. », Ibid. p. 445.

d'autrui. Plus la liberté est illimitée, plus elle sera en pratique restreinte.⁵²

L'état de nature hobbesien, il faut le souligner, n'est pas aux yeux du philosophe un lieu où triomphe la violence incessante. C'est en revanche un état dans lequel ce que nous avons nommé « l'anarchie épistémologique » domine les rapports humains. Paradoxalement, Hobbes considère que cette absence de contrainte morale et, par extension, de principes normatifs à l'échelle sociale, est à l'origine de la solution pour l'obtention de la paix et de la stabilité politique.

La contribution du langage à l'endroit de «l'anarchie épistémologique»

Bien que l'état de nature de Hobbes précède logiquement l'institution de l'organisation politique, l'homme n'est pas réduit à l'état sauvage : il possède originellement la faculté du langage, et avec celle-ci la capacité de raisonner. Il faut donc souligner ici que si l'état de nature est par essence conflictuel, c'est en partie dû à l'universalité de la « disposition épistémologique » qui fait des hommes des égaux, et en partie à cause de la liberté absolue qui découle de l'absence de norme naturelle et commune pour réguler les rapports sociaux. Par contre, il semble intéressant de voir en quoi la faculté du langage contribue à entretenir l'état de fait conflictuel qui caractérise l'état de nature hobbesien.

De fait, l'état de nature est, tel que le souligne Philip Pettit, une situation dans

⁵² «In the state of nature, the exercise of the right of nature can actually place external impediments upon action because everyone tends to hinder everyone else. The result is that more freedom is unlimited, the more we are in our pursuit of power, i.e., in our ability to attain future goods.» Ibid. p. 452

laquelle la faculté du langage déforme et accentue l'envergure des désirs et des passions de l'homme, si bien que les conflits deviennent réellement insolubles⁵³. L'état de nature de Hobbes n'est donc pas une situation dans laquelle les conflits potentiels sont exclusivement issus de désirs contestataires; l'état de nature hobbesien est également – et surtout – une mise en scène de la rationalité partielle des agents. Comme le formule Philip Pettit, l'état de nature est une situation qui présuppose l'impact des mots sur la conscience des hommes⁵⁴.

Effectivement, comme nous l'avons développé au chapitre précédent, Hobbes est fondamentalement sceptique quant aux facultés dont dispose l'homme pour asseoir un système de vérité, qu'il soit d'ordre moral ou autre. Selon lui, le langage entretient ce rapport d'ambiguïté épistémologique : au final, l'emploi du langage n'est pertinent que pour l'individu. En d'autres mots, le langage renforce le système éthique individualiste qui est présent à l'état de nature. En conséquence, sans pouvoir qui soit capable de tenir les hommes en respect, les revendications de vérités personnelles sont non seulement inévitables, mais la poursuite de leur accomplissement s'opère sans entrave. C'est pourquoi l'égalité de la condition épistémologique et la liberté totale de la conscience humaine font en sorte que la quête de chacun s'effectue de manière légitime et ce, au péril d'autrui. En effet, sans principe normatif commun capable de faire converger les

⁵³ « Speech enables people to express their desires, leading to difficulties in reaching reasoned agreement. But much more drastically, it expands the range of human desires, pitting people against one another in inextricable conflict», PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit. p. 149

⁵⁴ « This is what Hobbes calls the state of nature. It is a state of second nature because it presupposes the impact of words on minds, not the state of first nature, prior to the invention of speech. », Ibid, p. 150

désirs de chacun vers un bien collectif, les objectifs de chaque homme et les moyens pris pour les atteindre sont tous légitimes.

Philip Pettit résume bien l'effet du langage sur la conscience humaine et l'impact de cet effet dans l'état de nature. Le langage, nous l'avons vu, permet à l'homme de structurer sa pensée, de catégoriser les phénomènes, et d'apposer un système évaluatif sur les expériences vécues. Plus important encore, Pettit soutient que le langage procure à la pensée humaine une structure temporelle qui permet à l'esprit de faire des projections dans le temps. Il affirme effectivement que sans les structures logico-sémantiques du langage, l'esprit humain est condamné à ne prendre en considération que ce qui est immédiat et présent. Cette propension qu'acquiert la pensée humaine à se projeter dans le temps n'est pas sans conséquence.

C'est-à-dire que le langage introduit une controverse importante dans la mesure où le bien-être privé est désormais anticipé et projeté dans l'avenir par l'agent. Ce que nous indique Pettit est essentiellement que les individus peuvent former des désirs à propos d'évènements futurs et, ainsi, anticiper leurs acquisitions – ou appréhender certaines aversions – en effectuant certaines actions préventives. Ceci est problématique puisque ce qui est évalué par les individus comme étant néfaste ou souhaitable diffère largement d'une personne à l'autre. Plus encore, dans une optique de projection temporelle, ces évaluations auront tendance à différer davantage d'un individu à l'autre, puisque chacun anticipera d'une manière différente l'impact au long terme d'un évènement sur son bien-être.

Pour Hobbes, la poursuite de l'avancement personnel de l'agent (qui se résume à

la préservation de soi) devient non seulement conflictuelle, mais également insoluble. L'emploi du langage permet une complexification du problème fondamental à l'état de nature, celui de l'impossibilité d'asseoir un système de vérité commun à l'ensemble de l'espèce humaine. En ce sens, le langage est non seulement à l'image de « l'anarchie épistémologique » que nous avons identifiée précédemment, mais cet outil est également à l'origine d'une complexification et d'une intensification des problématiques épistémologiques inhérentes à la nature humaine.

L'état de nature est donc une situation de conflit épistémologique. Lorsque Hobbes stipule qu'à l'état de nature, les hommes sont dans une situation de guerre de chacun contre chacun, il ne fait pas référence à des combats effectifs, mais plus fondamentalement à une situation générale où le règne du scepticisme épistémologique est triomphant. Dans cette optique, l'égalité parfaite entre les hommes, la liberté absolue, et les effets pervers du langage sur les dispositions naturelles des hommes sont les causes de la situation conflictuelle dont Hobbes fait mention.

La convention naturelle est impossible

La discorde épistémologique entre les hommes et leur liberté absolue permettent aux passions de déferler sans entraves, potentiellement au détriment d'autrui. Le langage et la faculté de raisonner qu'il procure à l'homme ne font qu'amplifier les passions déjà porteuses de problématiques sociales considérables. En conséquence, l'homme ne peut espérer « naturellement » établir une convention capable de fournir à ses membres une

stabilité politique et une sécurité sociale.

À cet effet, il est intéressant ici d'évoquer le fruit des analyses de Davide Panagia, pour qui la théorie de la connaissance de Hobbes met en évidence la nature polémique de la connaissance humaine ⁵⁵, si bien qu'elle ne peut assurer l'institutionnalisation d'un ordre social digne de ce nom. Bien que le langage permette à l'homme de projeter sa conscience dans le temps ou encore de comprendre de manière causale les phénomènes qui meublent son quotidien, il ne permet pas à l'homme de transcender la finitude épistémologique hobbesienne. Le langage ne peut donc jamais accoucher de vérités morales universelles : « l'anarchie épistémologique » triomphe dans la condition humaine puisque celle-ci est fondamentalement subjective, et par ce fait même les capacités cognitives de l'homme ne sont pas assez fiables pour qu'il puisse établir un système de vérité morale et par extension un ordre politique stable commun à tous les hommes. C'est du moins ce qu'affirme Davide Panagia⁵⁶ dans son analyse de la théorie de la connaissance de Hobbes. Selon lui, l'état de nature de Hobbes ne fait que démontrer qu'il n'existe aucun « mécanisme fiable ⁵⁷» dans la structure de la connaissance humaine pour traduire la connaissance morale individuelle de chacun en une connaissance politique,

⁵⁵ « The polemical excursus on the nosce teipsum indicates his concern for the inadequacy of public opinion.», PANAGIA, Davide, « Delicate discriminations: Thomas Hobbes's Science of Politics », *Polity*, Vol. 36, no. 1, (octobre 2003), p. 105.

⁵⁶ « Given the proliferation of political agents who claim authority through their private knowledge and public actions and further, given that these same individuals claim authoritative knowledge by the mistaken assumption that they may generalize from their own thoughts, opinions, reasons, hopes, and fears, to the thoughts, opinions, reasons, and fears of others, to simply rely on these apparently authoritative claims without a scale by which to measure them is tantamount to self-destruction. » Ibid, p. 105

⁵⁷ « (...) not because it is an insufficient form of political knowledge but because there is no reliable mechanism that will translate it into something like a knowledge of political life. » Ibid, p. 105

c'est-à-dire collectivement valide et accessible à tous et chacun.

De fait, et Hobbes le mentionne, le seul « mécanisme » social qui soit universel dans son application est l'ensemble des lois de nature. C'est ici aussi que la naturalité de la condition humaine (intégrant *conatus*, raison et imagination) et celle de la morale divergent dans leur signification. Le philosophe souligne lui-même le caractère polémique de la loi naturelle : « D'elles-mêmes en effet, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce genre. » (LEV. 2, p. 173, (2)). Parallèlement, comme le souligne Michael C. Williams, bien que les lois de nature soient en principe universelles, la reconnaissance de leurs principes n'est pas suffisante pour cimenter des rapports sociaux stables: en l'absence d'une autorité souveraine pour fixer les significations, déterminer les faits contestés, et autres contentieux semblables, les lois de nature sont en elles-mêmes une fondation inadéquate sur laquelle construire et maintenir l'ordre social⁵⁸. Selon Williams, si les lois de nature sont insuffisantes, ce n'est pas parce que les hommes sont incapables de s'entraider ou même d'établir une forme de contrat social entre eux, mais plutôt parce que l'universalité et la domination de la « préservation de soi » n'est, au mieux, qu'une étape partielle ⁵⁹. Partielle, puisque même si les hommes pouvaient

⁵⁸ « In the absence of a sovereign authority to fix meanings, determine contested facts, and the like, the laws of nature in themselves are an inadequate foundation on which to construct and maintain social order. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 218

⁵⁹ « By themselves, the laws of nature are not enough, not because rational actors cannot trust each other to enter a social contract but because in the condition of epistemological indeterminacy that Hobbes portrays as natural, this universality is at best a partial step. » Ibid, p. 218

s'entendre sur le droit universel et inné de la préservation de soi, il semble douteux – suivant la théorie de la connaissance de Hobbes – qu'ils puissent s'entendre sur ce qui définit « préservation de soi » et sur ce qui représente spécifiquement une menace à cette préservation personnelle⁶⁰. En conséquence, toute convention sociale constituée sur la raison humaine seule est vouée à l'échec, et cet échec épistémologique est systémique puisqu'il se traduira nécessairement par l'impossibilité d'asseoir un système collectif qui soit fiable et capable de contenir les revendications personnelles des agents concernés.

La réponse de Hobbes tient essentiellement à ce qu'il n'existe aucune solution naturelle ou, comme le caractérise Williams, aucune solution directe pour résoudre objectivement les problèmes épistémologiques liés à la connaissance morale. Ainsi, la certitude rationnelle des agents – la vérité morale subjective acquise par le langage – et l'argumentation sceptique de Hobbes peuvent être, comme le souligne Williams, paradoxalement combinées à une solution pour la politique⁶¹.

La solution de Hobbes, nous le verrons, est fortement stimulée par son argumentation sceptique, si bien que la solution qu'il propose n'est pas irréversible : le contrat social demeure somme toute fragile et son fonctionnement repose sur la compréhension et l'acceptation des limites épistémologiques de la connaissance humaine. En effet, l'argumentation sceptique de Hobbes s'impose à tous les niveaux de son

⁶⁰ « en effet, leur opinion étant divisée au sujet du meilleur usage et de la meilleure application de leur force, loin de s'aider l'un l'autre, ils se font l'un à l'autre obstacle, et, par leur opposition mutuelle, ils annulent leur force. » LEV. 2, 17, 175, (1)

⁶¹ « (...) the answer lies in recognizing the problem: namely, the inability to resolve objectively the problem of knowing facts and morals in any straightforward manner. Once this is recognized, the stage is set for Hobbes's solution (...) how rational certainty and skepticism can be paradoxically combined into a solution for politics and a solution by politics. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 219.

analyse, si bien que l'homme – ou plutôt la théorie de la connaissance humaine – n'échappe jamais aux difficultés épistémologiques que nous avons établies au premier chapitre. La solution de Hobbes permet de palier aux difficultés qu'impose son analyse sur l'établissement d'un ordre social et politique, mais jamais de manière définitive.

2.2 Le *Léviathan* de Hobbes: la réponse de l'état de nature

Le passage de l'état de nature au politique

Par souci de se préserver lui-même et de pouvoir obtenir le fruit de son industrie sans entrave, l'homme comprend la nécessité du passage au politique :

« La cause finale, le but, le dessein, que poursuivent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui, lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen: autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est, je l'ai montré, la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes (...) » (LEV. 2, 17, p. 173, (1))

Que manque-t-il aux conventions entre les hommes à l'état de nature pour leur assurer cette finalité ? Réponse : un principe d'autorité aussi puissant que la somme des individus concernés. Effectivement, Hobbes souligne que sans « glaive » ou principe d'autorité, une convention sociale est vouée à l'échec⁶².

⁶² « et les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité. » LEV. 2, 17, 173, (2)

Pour instituer une stabilité sociale qui puisse garantir aux hommes une alternative à l'état de nature, il faut que ceux-ci consentent à coordonner certaines opérations collectives. De fait, il faut dépasser la dynamique des revendications individuelles et le gouvernement privé des individus qui accompagne cette dynamique; il faut de surcroît entériner certaines vérités morales communes pour asseoir un système politique capable de gérer l'ensemble des individus membres d'une même collectivité. Quelles opérations sociales peuvent permettre d'instiguer, comme le formulera Rousseau après Hobbes, une telle communauté d'intérêt et de volonté ?

La solution de Hobbes est claire : « La seule façon d'ériger une tel pouvoir commun, (...) c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. » (LEV. 2, 17, 177, (3)). Qu'est-ce que ce transfert implique ? Essentiellement, ce transfert stipule que les hommes doivent abandonner le privilège de se gouverner eux-mêmes; en devenant assujettis à la volonté de l'ensemble, ils abandonnent leur droit naturel sur toute chose ainsi que toute revendication de vérité individuelle. L'opération, semble-t-il, concerne les trois éléments problématiques que nous avons établis plus haut, à savoir la liberté absolue des individus, leur égalité généralisée et, plus important encore, les effets secondaires du langage sur les passions des hommes. Cette opération est seule capable de cimenter le désir imparfaitement commun des hommes de s'arracher de l'état de nature:

« Cela va plus loin que le consensus, ou concorde: il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passé de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet*

homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. » (LEV. 2, 17, 177, (3))

Dans cette optique, Hobbes ne peut considérer la comptabilité des multiples points de vue épistémologiques que si les individus abandonnent symboliquement et effectivement leurs droits et libertés naturels au profit d'un seul souverain. En effet, pour pallier à la multitude des gouvernements privés existant naturellement et, par extension, toutes les difficultés insolubles dont nous avons fait mention, il faut instaurer au-dessus de la multitude (*multitudo*) des volontés naturelles une seule volonté artificielle, celle du souverain.

En ce qui concerne la motivation d'effectuer la dite opération, soit celle du transfert des droits et libertés de chacun à l'endroit du souverain, nous sommes de l'avis de Williams : les hommes comprennent que leurs dispositions naturelles, du point de vue de la connaissance morale, illustre un scepticisme indépassable collectivement, ce qui entraîne en retour certains périls pour leur préservation personnelle. Selon Williams, en effet, les hommes sont amenés à s'engager dans un contrat social en vue d'établir le Léviathan puisqu'ils réalisent leur incapacité à asseoir un système de vérité morale collective. La solution de Hobbes permet de mettre un terme à l'ambiguïté naturelle de « l'anarchie épistémologique » qui caractérise l'état de nature.

Le rôle du souverain selon le point de vue épistémologique

En ce qui concerne le pouvoir du souverain, Williams souligne ce qui nous semble être un point important lorsqu'il indique que les individus ne font pas simplement aliéner leurs droits sur toute chose au profit d'une autorité politique. Plus fondamentalement, le souverain est autorisé à trancher sur une « multitude d'irrémediables vérités » présentes à l'état de nature⁶³. Le souverain a donc pour mandat essentiel de procurer à ses sujets une base épistémologique sur laquelle un système de vérité puisse émerger.

En imposant par la contrainte politique un ordre épistémologique commun, le souverain est en mesure de prévenir toute tentative de sédition que pourraient entretenir certaines prétentions à la vérité appuyées sur d'insupportables revendications individuelles. Effectivement, si les questions fondamentales de bien, de mal, de juste et d'injuste appartiennent aux seuls individus à l'état de nature, il en est tout autrement à l'état civil : le souverain, puisqu'il est détenteur du glaive, soit le principe d'autorité absent à l'état de nature, devient la seule source légitime sur les questions morales. Pour Hobbes, toute forme de jugement repose sur le dépositaire de l'autorité suprême, le souverain.

La centralisation du pouvoir est un élément clé de la philosophie politique de Hobbes, et bien que l'on pourrait traiter longuement de la nécessité ou de la pertinence d'une telle centralisation⁶⁴, en ce qui nous concerne, l'essentiel n'est pas la question de l'absolutisme ou de la légitimité du pouvoir constitué, sa forme, sa matière et ses modes

⁶³ « More fundamentally, what is granted to that authority is the right to decide among irresolvable contested truths: to provide the authoritative criteria for what is and thus to remove people from the state of epistemic and ethical anarchy that form the basis of the state of nature. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 219

⁶⁴ Voir, entres autres: VANDERSCHRAFF (2007), GERALD (1988), HANSON(1984), PITKIN (1964).

de gouvernance. Ces questions pratiques de la théorie politique sont secondaires à la dimension anthropologique bien plus radicale du projet de Hobbes. En effet, l'enjeu de la souveraineté chez Hobbes, soit le principe d'un pouvoir suprême, central et commun, est d'assurer la stabilité épistémologique par laquelle l'ensemble du système de vérité collective peut être érigé. Comme le soutient Hobbes : « (...) c'est un droit rattaché à la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix. » (LEV. 2, 18, 184, (3)).

Comment le souverain de Hobbes assure-t-il cette stabilité épistémologique ? Le philosophe soutient que c'est en exerçant un contrôle sur le langage – et ainsi, sur toutes les définitions qui sous-tendent les concepts d'ordre moral – que le souverain parvient à cimenter une base de significations communes pour parvenir à enrayer « l'anarchie épistémologique » qui caractérise l'état de nature. La fonction langagière – et par extension épistémologique – du souverain hobbesien permet de mieux cibler l'importance de la fragilité du rapport originaire qui existe entre le sujet politique et l'autorité étatique.

La force sémantique du souverain

Selon Philip Pettit, le rôle du souverain est d'instiguer une base épistémologique sur laquelle un système de vérité collective plutôt qu'individuel peut voir le jour⁶⁵. Pour

⁶⁵ « The commonwealth itself is characterized in great part, as we shall see, by the order of words that it sets up. It is associated with the appearance of the words just and unjust, with the invention of property and the definition of the words mine and yours, and more generally with the ordering of words, such as good and bad, that typically drive people to blows. All such words come to have in every mouth the single, uncontentious meaning that is authorized by the sovereign : the arbiter, as the sovereign becomes, of all ambiguity and discord. » PETTIT, Philip, *Made with words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. Cit.p. 115

lui, cette assise épistémologique collective s'effectue par une prise en charge intégrale du langage par le pouvoir souverain : l'exercice de son pouvoir devient manifeste par la création d'un nouvel ordre de définition commune⁶⁶.

Il faut comprendre que pour Pettit, l'état de nature hobbesien est d'abord le lieu où les passions exacerbées des hommes s'opposent. Par contre, cette opposition est grandement stimulée et entretenue par l'effet du langage sur la conscience humaine. Pettit n'a pas tort, puisqu'après tout, selon la théorie de la connaissance de Hobbes, le langage occupe un rôle prépondérant : aux antipodes du système épistémologique d'Aristote, où le langage communique une pensée déjà existante, selon un rapport de vérité suffisant et nécessaire, chez Hobbes le langage est ce qui permet la pensée. Toute forme de connaissance est, comme le souligne Pettit, contenue dans un espace sémantiquement contingent⁶⁷. Selon la lecture de Pettit, il apparaît donc d'une importance capitale pour Hobbes de justifier l'institutionnalisation d'un souverain qui soit capable de maîtriser les débordements que le langage permet sur les passions des hommes. En d'autres mots, la force souveraine offre les conditions nécessaires et suffisantes d'un langage *public*, et donc de la possibilité même de toute *institution*.

La souveraineté chez Hobbes est donc intimement reliée à son analyse épistémologique de la nature humaine. Le souverain a en effet le mandat d'imposer un

⁶⁶ « The regulative role of the sovereign authority supports this new order of common meanings (...) », Ibid, p. 132

⁶⁷ « One crucial example is the truths of natural law. These are "dictates of reason" for how people should lead their lives; "conclusions or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves ". Hobbes thinks of these theorems as derivable only for creatures who have terms in which to spell out axiomatic notions like those of self-preservation, contract, and obligation (...) » Ibid. p. 46

ensemble de définitions communes, pour ainsi procurer aux sujets les bases langagières nécessaires et suffisantes pour orienter leurs pensées vers un acte communicationnel commun capable de réaliser l'unification politique.

Avec une mainmise sur le langage, le souverain procure de nouveaux concepts par lesquels ses sujets peuvent interagir avec le monde réel : le vocabulaire moral, tel que *bien* et *mal*, devient institutionnalisé pour établir un usage collectif. Plus encore, avec le contrôle du langage, les mots comme *juste* et *injuste* font leur apparition sur la scène sociale. En effet, selon Pettit, la stabilité épistémologique que le souverain procure au langage permet à l'esprit humain de dépasser sa perspective subjective et idiosyncrasique : dorénavant, par l'entremise d'un langage fixe, toute comparaison ou échange social s'opère selon une base de valeur commune. Le raisonnement humain s'affranchit de sa nature fondamentalement subjective ⁶⁸.

Essentiellement, pour Pettit « l'anarchie épistémologique » disparaît avec l'avènement du contrat social. Par l'instauration d'un souverain, celui-ci est en mesure d'établir une stabilité sociale à même l'instabilité structurelle du langage. Selon la lecture de Pettit, le concept de « glaive hobbesien » n'est que très peu présent; son rôle est plutôt d'insister sur le contrôle du langage, ce qui revient à dire qu'il exerce un contrôle éditorial sur les pensées de ses sujets. Par la convention ainsi établie, « les hommes deviennent une seule entité, ce qui leur permet de transformer leur pensée et la rendre

⁶⁸ « The regulative and constitutive roles of sovereign authority explain why, for Hobbes, Leviathan is such a great boon to humankind. The constitutive role means that the sovereign saves ratiocination from the problems deriving from the indexical, perspective-relative character of words like good and bad, and mine and yours. It establishes an order of public meanings in an area where such an order is not spontaneously available, restoring the power of words to provide people with common bearings and shared reasons. », Ibid., p. 132

compatible avec l'idée d'une société⁶⁹ ».

Bien que la piste de réflexion de Pettit soit précieuse pour comprendre les problèmes d'ordre épistémologique à l'état de nature, l'interprétation qu'il fait de la solution de Hobbes ne semble pas correspondre à l'argumentation sceptique du philosophe. En retour, si l'on tient compte du scepticisme probant dans l'argumentation de Hobbes, le Léviathan ne permet pas d'enrayer de manière définitive « l'anarchie épistémologique » qui caractérise l'état de nature.

Le scepticisme perdure même au sein du Léviathan

Si Pettit voit dans la figure du souverain les moyens de réduire à néant l'ambiguïté épistémologique de l'état de nature, il en est tout autrement pour Daniel Skinner, pour qui ce que nous décrivons comme étant « l'anarchie épistémologique » demeure indépassable, et ce même après l'instauration du Léviathan. Le souverain doit, selon Skinner, élaborer la question de la stabilité sociale, non pas en vertu de, mais plutôt malgré l'instabilité structurelle du langage⁷⁰. Dans cette optique, son pouvoir repose nettement plus sur un compromis social que sur une restructuration sémantique de la pensée de ses sujets.

⁶⁹ « The words that waver too much to facilitate ratiocination are regimented appropriately, releasing the capacity of reason to bring people to a common mind. And the words that lack the backing to make them tokens of credible contract are given a power that unblocks people's potential to personate and incorporate to mutually beneficial, even transformative, effect. » Ibid, p. 132

⁷⁰ « Hobbes's political argument requires finding a way to derive stability, not from but in spite of the unstable structure that language yields ». SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric-Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order » op. Cit. p. 573

D'emblée, Skinner est du même avis que Pettit sur la nature « indéterminée⁷¹ » du langage; par contre, il ne croit pas qu'une solution d'ordre rationnel ou encore rhétorique puisse venir à bout des limites importantes de la structure langagière, laquelle est, rappelons-le, fondamentalement subjective. En effet, l'interprétation de Pettit à l'endroit de la solution apportée à ce problème par Hobbes est, selon Skinner, biaisée : la centralisation sémantique que le souverain impose sur la sphère sociale n'est valide qu'au niveau théorique. En pratique, Hobbes considérerait plutôt que les problèmes épistémologiques liés au langage sont « fondamentalement irrémédiables⁷² ».

De fait, Skinner suggère que le concept de liberté de Hobbes soutient son affirmation quant au caractère irrémédiable des problèmes liés à la nature du langage : même si l'individu abandonne son droit sur toute chose, « sa volonté n'est jamais réellement obstruée⁷³ », elle reste toujours et exclusivement déterminée par l'expérience

⁷¹ « When one follows Hobbes's argument from his theory of mind to the "war of all against all," we see that a unified theory of language runs through his argument, from the early epistemological chapters of *Leviathan* to his prescriptions for the Christian commonwealth. Noticing these common threads can help us to clarify the role that language plays in Hobbes's pursuit of political order, which is informed by the limits posed by the indeterminate nature of language and the inability and failure of rhetoric to correct for that nature. », *Ibid*, p. 573

⁷² « In particular, I am arguing that Hobbes's solution to political disorder is less the establishment of Pettit's "common meanings" or Wolin's "political universe of unequivocal meaning" than a solution that takes the problem of rhetoric and semantic contention to be both basic and structurally irresolvable. ». *Ibid*, p. 574

⁷³ « Political solutions seeking semantic stability will, indeed, take on a tragic character for those theorists who undertake projects dependent on ordering the disorderly nature of language. This inherent limitation of linguistic solutions to problems of political order becomes clear when we consider Hobbes's position that only when we are "restrained with natural impediments" can we be said to be unfree. » *Ibid*, p. 574

de l'individu lui-même⁷⁴. Même en exerçant un contrôle sur le langage, le souverain n'arrache pas l'individu à sa réalité épistémologique profondément subjective. Effectivement, la volonté d'un homme, étant causalement déterminée par l'expérience empirique et sensorielle – laquelle est entièrement particulariste par nature – ne peut jamais subir d'entrave venant de « l'extérieur » qui soit capable de lui enlever sa liberté de volonté. Les lois de nature en sont un témoignage : leur puissance de contrainte ne s'exerce que de manière interne, conformément aux expériences sensorielles d'un individu.

Comme Hobbes le mentionne, le langage, puisqu'il s'attache nécessairement au vécu d'un individu, demeurera, au final, d'un emploi subjectif: « Car quoique la nature de ce que nous concevons soit la même, cependant les diverses façons dont nous la recevons en fonction de nos constitutions corporelles différentes, et les différentes façons dont notre opinion est prévenue, donnent à toute chose une teinture de nos différentes passions. » (LEV. 1, 4, 35, (4)). Si le souverain est capable, de par le pouvoir qui lui est confié, d'asseoir un système langagier capable d'unir les hommes socialement – par l'institution d'un vocabulaire moral collectif par exemple –, il demeure néanmoins fondamentalement incapable de contrôler la structure sémantique du langage. C'est du

⁷⁴ Nous avons traité cette question plus tôt dans ce chapitre. Selon David Van Mill en effet, la volonté d'un individu n'est jamais « non-libre »: « Hobbes is saying that there is nothing to be achieved by drawing the line between freedom and unfreedom according to different states of mind. Instead he classes all motives of the will as free and defines the limits of liberty in terms of things external to our consciousness. Any movement, therefore, whether the line of causality runs through the mind or from an external force, is a free movement if it is unimpeded. » (Van MILL, 1995, p. 445)

moins l'argument que Skinner souhaite établir comme la meilleure interprétation⁷⁵. Le regard que pose Skinner à l'endroit de la structure du langage au sein de la théorie de la connaissance de Hobbes nous semble mieux correspondre à l'argumentation générale du philosophe.

Malgré l'institution d'un langage commun et de l'apparition d'un vocabulaire moral collectif, pour Skinner « la sphère de délibération interne, laquelle est représentée par le langage d'un individu, n'est pas une source fiable pour instituer le Léviathan, c'est plus fondamentalement un mécanisme d'entrave de liberté extérieure qui peut le permettre⁷⁶ ». Le Léviathan est dans cette optique le fruit d'un compromis social, bref d'un contrat collectif qui, à défaut d'être capable d'enrayer définitivement les effets pervers de « l'anarchie épistémologique » tente plutôt de les repousser, de les contenir. Si cette approche est une interprétation correcte de la philosophie de la connaissance de Hobbes et de son application en politique, au final, qu'est-ce que l'on peut établir sur le Léviathan en tant qu'entité politique ?

Conclusion du second chapitre

⁷⁵ « Considering that no such impediment can be placed in the way of semantic movement, it becomes clear why Leviathan cannot stop the movements inherent in language and the ratiocination that it makes possible. This is true regardless of the fact that Leviathan's subjects acknowledge an obligation to obey whatever the sovereign declares to be law. » SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order » op. Cit, p. 574

⁷⁶ « Hobbes's concession to the rhetorical basis of language wisely leads him to defend the need for an arbitrary interpretation of laws that is backed up with the capacity for violence. External power, not internal semantic stability among Leviathan's subjects, purchases Hobbesian political order. » Ibid, p. 575

Autant Skinner que Pettit conçoivent que le langage est une invention de l'homme et que cette invention est d'emblée et ultimement « hors de contrôle pour son utilisateur.⁷⁷ » En effet le langage est une source permanente de distorsion épistémologique qui accentue les passions humaines. En revanche, l'existence de ces passions est un témoignage de la nature profondément libre et égale des hommes. L'état de nature de Hobbes est essentiellement le théâtre de ces passions et de l'effet du langage sur celles-ci. Il en résulte, aux yeux du philosophe, un état de guerre, entendu comme un lieu de conflits perpétuels sur des questions de nature épistémologique et morale. À l'aune des limites inhérentes aux dispositions naturelles des hommes pour asseoir un système de vérité commune, ils sont amenés à consolider un ordre social par voie contractuelle.

⁷⁷ « Even if language is a human invention, as not only Jacobson but Pettit also argues, it is an invention that is largely out of the control of the speakers who use it. » Ibid, p. 576

Par contre, contrairement aux affirmations de Pettit, lequel stipule que « l'anarchie épistémologique » peut être définitivement expulsée par l'institution du grand Léviathan, Skinner prête une oreille différente au discours de Hobbes. Selon son interprétation, les hommes comprennent que la nature fondamentalement subjective du langage est irréconciliable avec l'institution politique, mais également que « les enjeux relatifs aux désaccords fondamentaux qu'impose la structure sémantique sur la stabilité sociale sont trop importants pour qu'ils soient abandonnés⁷⁸ ». Cette analyse nous semble correspondre à la radicalité du scepticisme de Hobbes. En effet, même au sein du Léviathan, les sujets du souverain n'abandonnent jamais la capacité de juger par eux-mêmes les situations auxquelles ils sont confrontés. En dernière instance, comme Hobbes le souligne, « le droit qu'ont les hommes, par nature, de se protéger, lorsque personne d'autre ne peut le faire, est un droit qu'on ne peut abandonner par aucune convention. » (LEV. 2, 21, p. 233, (3)). Derrière l'artifice « archique » imposé par le souverain subsiste toujours l'an-archique nature.

Le Léviathan de Hobbes est donc essentiellement une entité politique où règnent conjointement le « glaive » et le besoin d'apposer des définitions, peut-être arbitraires certes mais communes, au sujet de l'expérience humaine. À cet effet, Skinner souligne que si le souverain n'est pas en mesure de contrôler les effets du langage sur l'entendement humain, il peut néanmoins « contrôler les conflits qui en émergent⁷⁹ ».

⁷⁸ « In covenanting to establish Leviathan, subjects agree that semantic agreement is both impossible to attain and the stakes of disagreement too high to accept. » Ibid, p. 575

⁷⁹ « Though Leviathans cannot stop semantic movement, they can stop the conflicts that arise from it » Ibid, p. 575

Parallèlement, selon Williams, « les forces coercitives du souverain, à elles seules, ne seront jamais suffisantes pour maintenir un ordre social⁸⁰ ». Le scepticisme de Hobbes ne réside pas seulement dans son élaboration de sa théorie de la connaissance, que nous avons présentée au premier chapitre, son scepticisme perdure même après l’instauration du Léviathan. De fait, comme le souligne Williams, l’argumentation de nature sceptique de Hobbes est intrinsèque à sa philosophie politique : sa science politique dit-il, n’est pas basée sur une science empirique du comportement humain, mais plutôt sur le fait que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que nous *connaissons réellement* des phénomènes⁸¹. Dans cette optique, la philosophie politique de Hobbes n’est pas le résultat d’une observation objective du comportement humain mais plutôt des frictions naturelles qui émergent de nos dispositions cognitives limitées. Si ces limites épistémologiques sont indépassables, elles peuvent être en retour employées pour fonder artificiellement les moyens de se prévenir collectivement contre leurs conséquences socialement perverses.

En somme, malgré la nécessité politique du Léviathan, le caractère équivoque du raisonnement humain persistera toujours en dépit des efforts déployés pour contrôler les discordes potentielles qui existent entre des agents rationnels. Effectivement, étant donné la nature indépassable des contingences sémantiques, les agents sont au demeurant toujours dans une situation où leurs jugements partiels sur les événements constituent

⁸⁰ « The coercive powers of the sovereign will alone, Hobbes argues, never be sufficient to maintain a political order. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit, p. 220

⁸¹ « Hobbes’s understanding of the problems of both domestic and international political relations is intrinsically bound with his skepticism. It is based not upon an empirical science of human behavior in the positivist sense but upon the impossibility of knowing with certainty *that* we know. » Ibid, p. 222

une source permanente de conflits. Dans cette optique, les individus, au sein du Léviathan, ne peuvent jamais quitter définitivement l'état de nature. La force du Léviathan tient donc à ceci : que les sujets reconnaissent cette réalité conflictuelle comme constitutive et conçoivent qu'il est préférable de vivre au sein d'une concorde artificielle imparfaite que de subir les préjudices et la conflictualité d'un état de nature encore plus imparfait. Le Léviathan, en dépit de son pouvoir politique irrésistible, demeure une entité relativement fragile, à l'image de la nature humaine.

Le constat philosophique de la fragilité du Léviathan a d'importantes répercussions sur la possibilité que l'on puisse transposer les analyses de Hobbes au niveau international. En retrouvant la radicalité du scepticisme et du nominalisme de l'anthropologie hobbesienne, il nous est aussi maintenant possible de remettre radicalement en question la prétention à la construction conceptuelle des relations internationales à partir de l'hypothèse de l'état de nature.

CHAPITRE 3

LA TRANSPOSITION ANALYTIQUE DE L'ÉTAT DE NATURE ET DU LÉVIATHAN AUX RELATIONS INTERNATIONALES: UNE INCOMPATIBILITÉ PHILOSOPHIQUE

D'illustres penseurs et philosophes se sont questionnés sur les enjeux éthiques et théoriques des relations internationales. Par contre, bien que ce domaine de la philosophie et de la pensée politique apparaisse être en effervescence, la méthode par laquelle on en fait l'étude nous semble néanmoins quelque peu problématique. Nous faisons référence ici aux méticuleuses analyses historiques de Hidemi Suganami⁸², pour qui l'essentiel des analyses des relations internationales s'effectuent selon « l'analogie domestique ». Pour reprendre les mots de l'auteur, l'analogie domestique est un raisonnement présomptueux à l'endroit des relations internationales puisqu'il y aurait certaines similarités entre le phénomène domestique et international en politique, notamment le fait que les conditions de l'ordre à l'intérieur des États sont similaires à celles qui caractérisent les rapports interétatiques. Ce qui permet à l'ordre d'être soutenu au niveau domestique devrait ainsi être « reproduit au niveau international. »⁸³.

Pour ce qui concerne notre étude, dans l'analyse des relations internationales, le nom de Thomas Hobbes revient sur une base régulière⁸⁴. Williams cerne bien le point qui nous intéresse lorsqu'il écrit que le nom de Thomas Hobbes et le concept d'anarchie semblent souvent être synonymes en ce qui concerne les discussions portant sur les

⁸² SUGANAMI, Hidemi, *The domestic analogy and world order proposals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 238

⁸³ « The 'domestic analogy' is presumptive reasoning which holds that there are certain similarities between domestic and international phenomena; that, in particular, the conditions of order within states are similar to those of order between them; and that therefore those institutions which sustain order domestically should be reproduced at the international level. » Ibid. p. 1

⁸⁴ Sur cette question spécifique, voir: HELLER (1980), SUGANAMI (1986), WILLIAMS (1996)

relations internationales.⁸⁵. Effectivement, d'éminents penseurs et philosophes ont repris à leur compte le concept d'état de nature de Hobbes en vue d'analyser les relations internationales et ainsi de formuler des solutions pour accroître une stabilité mondiale. La pensée de Hans Morgenthau, un des penseurs fondateurs du réalisme politique en théories des relations internationales, est largement fondée sur le concept d'anarchie hobbesien⁸⁶, et ses analyses sont en effet ouvertement inspirées du philosophe⁸⁷.

Morgenthau est loin d'être le seul à réanimer la pensée de Hobbes. Comme le souligne Williams, l'état de nature entendu comme une guerre de chacun contre chacun est une formule durable pour cerner l'essence des relations internationales chez tous ceux qui s'affichent comme étant réalistes⁸⁸. Sans vouloir remettre en question le fondement philosophique des tenants de l'approche réaliste, nous souhaitons plutôt remettre en question la référence à Hobbes et à son autorité philosophique pour penser les relations internationales. Il est bien possible que la théorie réaliste soit en mesure de fonder son approche sur un concept d'état de nature. Cependant, notre exégèse de Hobbes atteint ici sa finalité dans le cadre de ce mémoire : nous voulons démontrer que l'emploi de la

⁸⁵ « The name Thomas Hobbes and the concept of anarchy often seem virtually synonymous in discussions of international relations. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 214

⁸⁶ Voir MORGENTHAU, Hans, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, McGraw Hill, 7th edition, 1993

⁸⁷ « It is simply the Hobbesian principle applied to international relations. There can be no stable political order, there can be no permanent peace, there can be no legal order without a government. » MORGENTHAU, Hans, « International Law and International Politics: An Uneasy Partnership », *Proceedings of the Annual Meeting American Society of International Law*, Vol. 68, (avril) 1974 p. 333

⁸⁸ « In the traditional 'realist' vision, (en parlant de l'état de nature comme étant un lieu de guerre généralisé) this provides an enduringly powerful formulation of the essence of international relations. », WILLIAMS C. Michael, «Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 213

philosophie de Hobbes au niveau des relations internationales est problématique, autant pour la pensée de Hobbes elle-même que pour la compréhension des relations internationales qui en découle.

En revenant sur nos analyses effectuées aux chapitres précédents, nous établirons les trois points suivants: premièrement, que l'analyse épistémologique de Hobbes ne s'applique pas au niveau des relations internationales ; deuxièmement, par ce qui aura été établi au premier point, que l'état de nature chez Hobbes n'est pas celui qui caractérise les relations internationales ; et troisièmement, que l'analyse des relations interétatiques serait mieux servie en s'appuyant sur une autorité philosophique qui lui est propre.

3.1 La personnification de l'État est incompatible avec la théorie de la connaissance de Hobbes

L'épistémologie de l'homme naturel et de l'homme artificiel

Lorsque Hobbes dit que pour se sortir de l'état de nature les hommes doivent « (...) confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, (...) en une seule volonté. » (LEV. 2, 27, 177, (3)), ne dit-il pas que le souverain ainsi institué est une personne au même titre que l'est un homme ? Hobbes semble certainement aller dans ce sens lorsqu'il affirme la chose suivante : « Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule assemblée (...) Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la

personne. » (LEV. 1, 16, p.166, (2)). Il y a toutefois une différence fondamentale et déterminante entre le souverain et le sujet : le premier est une personne « *fictive* ou *artificielle*⁸⁹ », tandis que le sujet est une personne naturelle. Cette distinction est à l'origine de plusieurs controverses quant à l'application de l'état de nature au domaine des relations internationales.

Toute la théorie de la connaissance de Hobbes repose sur une prémisse fondamentalement matérialiste. Pour forger une vérité, les individus n'ont en guise de soutien que leurs sensations afin de s'orienter à travers le monde extérieur et asseoir un système de vérité pour interagir avec cette réalité. Au final, les sources de la connaissance de l'homme sont d'origines extérieures : ce n'est que par une interaction avec le monde extérieur, soit par les sensations, que l'homme peut établir des connaissances sur le monde. Peut-on transposer ce rapport sensitif au monde vers l'homme artificiel ?

Il semblerait que, si l'homme naturel s'appuie sur le monde extérieur pour l'appréhender, il en est tout autrement pour l'homme artificiel. Observons par exemple l'étude de Josepha Laroche à ce sujet : pour elle, l'institutionnalisation de l'État est en fait un processus de civilisation, qui fait d'ailleurs écho à Hobbes⁹⁰, et qui permet « une domestication des pulsions et une euphémisation des violences individuelles fondées sur

⁸⁹ Hobbes souligne d'entrée de jeu cette distinction au chapitre 16 : « Quand on les considère comme lui appartenant, on parle d'une *personne naturelle*, quand on les considère comme représentant les paroles et actions d'un autre, on parle d'une personne *fictive* ou *artificielle*.» LEV. 1, 16, 161, (2)

⁹⁰ Hobbes assure que dans l'état de nature la « civilisation » ne peut exister: « Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré: et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer; pas de construction commodes; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force; pas de connaissances de la face de la terre; pas de computation du temps; pas d'arts; pas de lettre; pas de société (...) » LEV, 1. 13, p. 124, (3)

une autocontrainte de tous les instants.⁹¹ ». Le processus de civilisation est à ses yeux un processus de rationalisation affectant les mentalités et l'ensemble du dispositif social. Selon elle, le développement de l'État et de son rôle centralisateur fournit à l'ensemble d'une société un système normatif commun. Le but de ce processus est de contrecarrer la situation de conflit qu'impose l'état de nature sur les individus, c'est-à-dire de fournir à ceux-ci les moyens nécessaires pour renverser le fait qu'il ne peut y avoir un système de vérité objective sur lequel peuvent naturellement s'entendre les hommes à l'état de nature. L'émergence d'un tel système doit s'appuyer sur l'individu, ou plutôt sur les limites de la connaissance de l'homme pour arriver à incorporer un système normatif commun durable. C'est essentiellement en s'appuyant sur les limites d'ordres épistémologiques des individus qu'un système social peut espérer contenir les débordements conflictuels inhérents à ces mêmes limites.

Le processus de civilisation s'appuie donc sur la réalité domestique d'une même communauté. Comme nous l'avons vu précédemment⁹², c'est en dernière instance la préservation de la vie mortelle des individus qui détermine la forme que prend un système normatif. La raison d'être de l'État est donc de subvenir à ce besoin vital et fondamental de l'expérience humaine: protéger la vie de ses sujets. Par contre, si l'État est une réponse suffisante et nécessaire pour repousser les dangers de l'anarchie de l'état de

⁹¹ LAROCHE, Josepha, «La brutalisation de monde, Du retrait des États à la décivilisation », *Liber*, Montréal, 2012. pp.183. p. 39

⁹² Nous avons discuté de ce point au premier chapitre, sous la section « *Les lois de nature au sein du Léviathan* » p. 30

nature, est-ce que l'État existe aussi dans un rapport de vulnérabilité analogue à celui de ses sujets?

Les lois de nature selon l'homme artificiel et l'homme naturel

Selon l'analyse de la théorie de la connaissance et de la morale développée par Hobbes, les lois de nature sont des préceptes à portée universelle qui ne concernent que la préservation de la vie mortelle. L'extension de la logique hobbesienne au niveau des relations internationales, notamment perceptible dans la personnification de l'État, repose en réalité sur une analogie confuse. En effet, comme le souligne Mark Heller, puisqu'il existe une vaste différence entre les hommes et les États, le concept d'anarchie pose différents problèmes selon qu'il s'applique à l'une ou à l'autre des deux entités⁹³. Les conditions d'existence qui concernent l'homme naturel et l'homme artificiel sont si différentes qu'elles exigent que l'on considère pleinement la conséquence logique de ce que nous avons appelé précédemment « l'anarchie épistémologique » : la signification de l'anarchie interindividuelle est si distincte de celle de l'anarchie interétatique qu'elle ne peut même pas faire figure d'analogie sémantique ; au mieux, elle peut servir de métaphore rhétorique.

Pour le démontrer, il faut reformuler le problème à partir de l'origine de l'analogie elle-même : si les lois de nature servent à affirmer la primauté de la protection de la vie

⁹³ « Because of vast differences between men and states, anarchy poses different kinds of dangers to them and requires different modes of deliberation and action. », HELLER, Mark. A., « The Use & Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations », *Polity*, Vol. 13, no. 1, (Automne 1980), p. 22

mortelle chez l'homme naturel, comment alors se transpose cette conception chez l'homme artificiel ? Puisqu'il n'existe aucun pouvoir capable de tenir les différents États en respect, ne sont-ils pas tous menacés de la même manière que le sont les individus ? Pour Heller, l'analogie ne se pose même pas : l'état de nature qui guette la condition des hommes naturels, la vulnérabilité physique ou biologique de la condition naturelle mortelle, n'a rien à voir avec celle qui afflige les rapports interétatiques. Pour comprendre la distinction, il faut interroger la « raison d'être » de l'État, d'une part pour cerner les distinctions majeures qui existent entre l'homme naturel et la création artificielle du Léviathan et, d'autre part, pour saisir adéquatement l'impact de la rivalité pseudo-anarchique entre les États.

Pour comprendre l'impact de l'anarchie épistémologique sur l'État, il faut d'abord considérer que les concepts de vie et de mort ont des significations différentes selon qu'ils s'appliquent aux hommes ou aux États. Les personnes naturelles sont des créatures mortelles et fragiles qui partagent un même état de vulnérabilité. Cependant, selon Hobbes, la « vie » ou le *conatus* d'un État ont une signification bien précise et également distincte de celle qui concerne l'homme naturel : « Le souverain est en effet l'âme publique, puisque c'est de lui que la République reçoit vie et mouvement. » (LEV. 2, 29, p. 355, (3)) Pour Hobbes, la vie de l'État se traduit par « (...) le maintien de la souveraineté⁹⁴ », pour reprendre les termes de Heller. Lorsque les hommes, en abandonnant leurs libertés et droits naturels sur toute chose, établissent un État par voie

⁹⁴ « In Hobbes's mechanistic philosophy, "life" for states has a very precise meaning. It is the maintenance of sovereignty (...) ». Ibid. p. 25

de convention, ils assurent la protection de leur vie mortelle et atténuent ainsi artificiellement une partie de la vulnérabilité de leur condition. Comme le souligne Heller, à l'état de nature, non seulement la souveraineté de l'individu ne garantit pas sa survie, mais les deux concepts sont même incompatibles⁹⁵. En revanche, la « survie » de l'État repose exclusivement sur sa souveraineté, si bien que le souverain doit demeurer indivisible : « Qu'est-ce que en effet que diviser le pouvoir d'une République, si ce n'est le dissoudre ? En effet, des pouvoirs divisés se détruisent l'un l'autre. » (LEV. 2, 29, p. 347, (3)). La mort de l'État n'est donc pas une question d'intégrité physique, mais plutôt la cohésion de son autorité : pour persévérer dans l'être, l'État doit seulement conserver l'autorité absolue qui lui a été conférée par ses sujets. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Heller insiste sur le fait que le pouvoir absolu ne peut tolérer des niveaux intermédiaires d'autorité interdépendante⁹⁶.

Suivant cette logique, à l'état de nature, il semble qu'en renonçant à ses « droits et libertés », l'État renoncerait à sa nature et donc à lui-même. Ainsi, Heller souligne que contrairement aux individus, l'État ne reçoit aucune garantie à se soumettre à l'autorité d'une autre personne artificielle⁹⁷. L'anarchie internationale implique une lutte perpétuelle entre les États. Mais celle-ci n'a donc pas la même signification existentielle

⁹⁵ « In the state of nature not only does a man's own sovereignty not safeguard his survival, but the two are *actually incompatible*. » Ibid. p. 29

⁹⁶ « For, from Hobbes's description it is clear that the rights of sovereigns, especially those of making rules, deciding the controversies, and making war and peace, are designed to ensure the indivisibility and absolute character of the sovereign's power. Absolute power cannot tolerate intermediate levels of independent authority. » Ibid. p. 28

⁹⁷ « In rendering itself subject to another, even to a world sovereign, it is renouncing its own sovereignty; but, unlike individuals, it does not receive an assurance of its security in exchange. On the contrary, by delivering its own subjects 'from their former obligation', it is committing formal suicide. » Ibid. p. 29

que l'anarchie naturelle des individus. Il semble donc que, aux antipodes de la situation qui existe à l'état de nature, l'État n'a d'autre choix que de demeurer à l'état d'anarchie puisque diviser son autorité sur ses sujets reviendrait à se néantiser comme personne artificielle. Pour un tel être artificiel, être autre chose que ce qu'il est serait toujours pire que d'exister au sein d'une anarchie internationale: cela reviendrait à abolir l'essence instituée de son conatus.

En somme, malgré les conflits inhérents à « l'anarchie épistémologique », l'équivalent de la société civile au niveau international est non seulement impossible, elle n'est pas une solution *désirable* pour les États. L'analogie homme-État n'est autre chose qu'une métaphore. Car l'enjeu existentiel de l'homme naturel, sa persévérance dans l'être, revient à maintenir sa vie corporelle puis de prospérer. Par comparaison, ce qui motive l'État, ce n'est pas sa survie corporelle, puisque l'État est potentiellement immortel. Sa longévité reposant sur sa force contraignante, elle est largement indépendante de la longévité et de la vulnérabilité *individuelles* de ses sujets. En revanche, et ce qui est primordial, c'est le maintien de son autonomie politique et donc de sa souveraineté : l'âme de l'État, ce dieu mortel-automate comme le présente Hobbes dans sa préface au *Léviathan*, est un *conatus* artificiel dont l'existence est indifférente à la mortalité humaine. C'est pourquoi la nature de l'État est si différente, voire même antinomique à la condition de l'homme naturel. Heller semble donc dire vrai lorsqu'il affirme que les analystes des relations internationales ne doivent pas confondre l'homme

naturel à l'État politique en s'appuyant sur une transposition hobbesienne de la personnification de l'État⁹⁸.

La théorie de la connaissance de Hobbes ne concerne pas l'homme artificiel

Le premier chapitre du Léviathan est consacré aux sensations et, plus spécifiquement, explique en quoi la perception sensorielle est la base de tout savoir. L'assentiment général de Hobbes à propos de cette perception – qui est d'ailleurs le fondement de tout savoir – constitue le point de départ de son scepticisme. Comme nous l'avons soutenu au premier chapitre, tout le système épistémologique de Hobbes repose sur sa conception de la « nature humaine » et de ses limites, c'est-à-dire les dispositions naturelles que les hommes ont pour asseoir un système de vérité. Suivant notre lecture de Hobbes, nous avons conclu que l'être humain est incapable *naturellement* (i.e. sans l'institution artificielle du Léviathan) d'établir sur une base collective un système de vérité capable de réguler des rapports sociaux pacifiques.

La recension sensorielle, l'imagination et la faculté du langage constituent l'ensemble des facultés qui permettent à Hobbes d'établir que l'homme entretient incontestablement et indubitablement un rapport subjectif à la vérité. L'institution de l'autorité politique est le moyen rationnel auquel parvient l'humanité pour atténuer le défaut naturel d'entente et de confiance mutuelles. Pour le développement de la morale,

⁹⁸ « Hobbes has been criticized for confusing the social man with the natural man. Analysts of international relations must not follow Hobbes into the equally serious fallacy of confusing the natural man with the political state. » Ibid. p. 32

la conséquence est lourde : sans l'accès à une vérité commune à l'état de nature, les hommes sont laissés à eux-mêmes, prisonniers des seules constantes que sont la mortalité et la lutte pour l'existence. L'incertitude originaire place les individus dans des rapports conflictuels insolubles à l'origine de « l'état de guerre ». L'étude épistémologique entreprise par Hobbes ne concerne que l'homme *naturel*. Les hommes sont des êtres mortels en vertu même de leur origine naturelle. Et parce qu'ils sont confrontés à leur mortalité à l'état de nature, ils seront enclins à entreprendre les mesures qui conviennent pour garantir une longévité plus durable. C'est le sens profond de l'égalité des personnes⁹⁹ naturelles : elles partagent la même certitude à l'égard de leur mortalité mais sont livrées aussi à une même incompréhension mutuelle qui, couplée à leur liberté naturelle (dont la limite est fixée par leurs puissances équivalentes), cause la rivalité et la défiance perpétuelles. L'anarchie originaire est donc enracinée dans un état d'incertitude originaire.

Or, comme Williams l'a suggéré, le scepticisme de Hobbes est l'argument décisif pour démontrer la nécessité de sa solution, le Léviathan.¹⁰⁰ Parallèlement à ce qu'a affirmé Williams, nous sommes d'avis que la solution de Hobbes, comme Skinner l'a aussi mentionné, permet d'établir l'ordre politique, sans toutefois régler de manière

⁹⁹ Nous avons discuté de la définition du terme «égalité» au second chapitre, sous la section « *L'égalité naturelle des hommes* » p. 38. L'égalité renvoi ici à un ensemble de dispositions épistémologiques qui est commun au genre humain.

¹⁰⁰ « Hobbes uses his skepticism both to show the necessity of his solution and to destroy (what he views as dogmatic) counterclaims to political authority based upon unsupportable (individual) claims to truth. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 219

absolue les difficultés épistémologiques présentes à l'état de nature ¹⁰¹. La nécessité du Léviathan tient donc à ceci : sortir les hommes naturels de leur situation d'anarchie en leur offrant l'alternative artificielle du Léviathan. Suivant ce raisonnement, on pourrait penser, suivant l'interprétation dominante, que la solution hobbesienne n'est que partielle, puisque la création de l'État souverain ne fait que reporter la double problématique de l'ignorance et de la violence anarchiques à l'échelle internationale. Cette interprétation est fondée sur le passage le plus explicite du *Léviathan* à ce sujet :

« Mais même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant à tous les moments les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre: je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes, et des espions qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre. Mais parce qu'ils protègent par là l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette misère qui accompagne la liberté des particuliers. »

LEV. 1, 13, p.126, (1)

¹⁰¹ « Among Hobbes's many important contributions to political thought was his ability to recognize that Leviathan solves the problem of political disorder, but not semantic indeterminacy. In this view, part of what makes him masterful is his grasp of the limitations of resolving political problems through language. Insofar as it fails in its attempt to control semantic movement, rhetoric poses crucial challenges to political order. But these challenges help Hobbes to distinguish what can be gained from manipulations of language (such as through rhetorical strategies of closure that can, of course, always be opened) from what can only be attained through economies of violence and external systems of power. » SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order » op. Cit. p. 576

La dernière phrase de ce passage célèbre est souvent négligée par les commentateurs ; elle nous semble pourtant la plus importante pour interpréter la signification de ce qui la précède. Le passage affirme que la guerre est réelle entre les États *comme* elle le fut de tout temps entre les hommes. Hobbes n'affirme jamais que la guerre entre les États est *identique* à l'état de guerre anthropologique. Au contraire, Hobbes précise justement que la liberté des États n'occasionne pas la misère de l'état de nature.

Hormis de brèves allusions métaphoriques, Hobbes ne théorise donc jamais l'international *comme* un état de nature : l'international est un type d'anarchie mais ne constitue pas un état *de nature*. La question mérite réflexion : pourquoi Hobbes donne-t-il autant d'importance à l'entreprise politique domestique alors qu'il se contente de quelques allusions à la sphère internationale ? A priori, la situation « d'anarchie épistémologique » semble aussi grave et criante au niveau international, et pourrait expliquer le nombre et l'intensité des guerres. Selon la lecture que nous proposons, la primauté de l'analyse de la nature humaine au sein de la philosophie de Hobbes nous indique que la situation « d'anarchie épistémologique » présente au niveau domestique est bien plus profonde et bien plus lourde de conséquences que celle qui caractérise les relations internationales. Et c'est pourquoi « l'état de nature international » ne constitue pas une analogie suffisante pour offrir un cadre théorique valide des relations internationales ; l'usage de l'état de nature n'est que métaphorique.

En réalité, comme Hedley Bull le souligne, Hobbes est bien plus concerné par le conflit civil que le conflit international¹⁰². Selon Bull, Hobbes aurait donné une priorité analytique aux problèmes de la politique domestique puisque pour lui, le conflit interne ou domestique est pire que le conflit international¹⁰³. Au final, l'anarchie violente est non seulement différente, selon qu'elle s'applique aux individus ou aux États, mais la rivalité des États est loin d'être aussi problématique que celle qui afflige les hommes naturels. En effet, même si Hobbes reconnaît l'état de guerre effective et virtuelle entre les États, celui-ci n'est jamais aussi grave et dramatique que l'état de guerre effective et virtuelle entre les individus naturels, par exemple lors d'une crise de souveraineté où l'autorité politique s'effondre¹⁰⁴.

La guerre interétatique est un fléau mais n'est pas intolérable, pour faire suite à l'analyse de Mark Heller. L'anarchie internationale n'est pas aussi intolérable que celle des particuliers parce que les concepts d'égalité et de liberté, qui occupent les rôles prépondérants dans la théorie de l'état de nature, n'ont pas du tout les mêmes significations, selon qu'ils s'appliquent à un individu fait de chair et d'os, ou à un État constitué artificiellement par voie d'un contrat social.

¹⁰² « The historical drama in relation to which Hobbes's political ideas have chiefly to be seen was, after all, not an international but a civil conflict ». BULL, Hedley, « Hobbes and the International Anarchy », *Social Research*, Vol. 48, no. 4, Politics: The Work of Morgenthau, (Hiver 1981) p. 718

¹⁰³ « The priority that Hobbes gave to pursuing the former even at the expense of the latter appears to reflect a belief he had that internal or domestic strife is more terrible than strife among states. » Ibid. p. 718

¹⁰⁴ Voir: HOBBS, Thomas, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From the Year 1640 to the Year 1660*, University of Chicago, Chicago, 1990.

Malgré ces distinctions apparemment évidentes, Mark Heller affirme néanmoins que la solution hobbesienne – l'autorité commune – continue à être d'un intérêt philosophique pour penser les relations internationales¹⁰⁵. Mais pour faire suite à l'argument de notre propre étude, il faudra revoir les concepts respectifs d'égalité et de liberté au sein du *Léviathan* de Hobbes et démontrer en quoi le sens de ces termes est incompatible avec la réalité des États au sein des relations internationales

3.2 L'« état de nature » international: un compromis acceptable

L'égalité parfaite est absente

Si les individus sont dans un état permanent de guerre les uns contre les autres, c'est d'emblée parce qu'il n'y a aucune entente naturelle possible sur les questions d'ordre moral d'une part, et d'autre part parce que cette « disposition épistémologique » est partagée par tous les hommes, ce qui explique pourquoi chaque individu se confinera dans un subjectivisme (que d'aucuns décrivent comme une forme d'égoïsme moral). Hobbes stipule que les hommes sont égaux, autant dans leurs capacités mentales que physiques. Il semble évident ici de dénoncer que cette réalité n'est pas partagée par les États.

¹⁰⁵ « In short, the Hobbesian solution -common authority- continues to appeal as an escape from the insecurity or the socioeconomic deficiencies of the international state of nature. It is the seductive power of the Leviathan's logic that accounts for its persistent influence on the theory of international relations. » Ibid. p.23

La vérité axiomatique que Hobbes a établie, celle concernant la parfaite égalité des hommes, est basée sur le fait que « l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort » (LEV. 1, 13, 121, (1)). Effectivement, pour Hobbes, que ce soit par une machination secrète ou par une alliance avec d'autres hommes, toujours est-il que le « plus fort », à tout bien considérer, n'est pas immunisé contre les assauts du plus faible.

En amont de la création du Léviathan, cette égalité de capacités physiques et mentales est une source abondante de conflits. En effet, comme nous en avons discuté précédemment, puisque les hommes sont égaux en capacités, aucun d'eux ne peut naturellement occuper le rôle d'arbitre et, ainsi, avoir l'autorité suffisante pour trancher les débats décisifs qui sont au coeur de la construction sociale, notamment les questions portant sur la morale. L'état de nature hobbesien est un état de guerre de chacun contre chacun pour aussi longtemps que la « volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée » (LEV. 1, 13, p.124, (2)), faute d'une absence d'autorité commune capable de tenir les entités concernées en respect. Autrement dit, la force et la faiblesse relatives de tous et chacun causent et aggravent les conflits. Mais au niveau international, l'absence d'autorité n'est pas nécessairement instigatrice de conflit. Selon Mark Heller, en effet, l'absence d'autorité ne signifie pas que la guerre demeure une menace permanente¹⁰⁶.

De fait, au niveau des relations internationales, le concept hobbesien d'égalité n'a jamais existé ni dans l'oeuvre, ni dans les conceptions « analogiques » de l'état de nature.

¹⁰⁶ « It does not follow that states are perpetually engaged in violence against one another, but the absence of common authority does not mean that war remains a permanent threat. » Ibid. p. 25

Dans la réalité politique et historique des relations entre États, les disparités matérielles en termes de ressources, de géographie, de démographie, d'organisation politique, et plus particulièrement de force militaire sont, comme Mark Heller le souligne, d'une telle asymétrie qu'elles ne peuvent soutenir l'analogie. De plus, l'insécurité universelle qui accompagne la condition des hommes à l'état de nature est totalement absente des relations internationales puisque les États offrent une médiation formidable entre le sujet et la menace qui, hormis les épisodes réels et effectifs de combat, demeure lointaine et purement virtuelle¹⁰⁷.

Bien entendu, l'argument analogique de l'état de nature est aussi fondé sur la réalité contemporaine des conflits internationaux. Par exemple, la présence de l'arme nucléaire. L'arme nucléaire est-elle « la grande égalisatrice »¹⁰⁸? (note sur lecture du débat) Nous croyons que non. La quantité et la qualité d'armes nucléaires étant inégalement réparties à travers le globe, il semble que le rapport asymétrique mentionné persistera. De plus, même équipé de l'arme nucléaire, le plus faible n'aura pas de force suffisamment grande pour mettre en péril la sécurité du plus fort. Nonobstant la richesse du débat portant sur l'arme nucléaire et plus spécifiquement son rôle au sein des relations internationales, Mark Heller formule un raisonnement intéressant : même armé de la plus puissante et la plus destructrice des armes, le plus faible n'instiguera pas de peur aux plus puissants, en l'occurrence, les États-Unis ou la Russie, pour faire en sorte que ceux-ci

¹⁰⁷ (...) and the universal insecurity of individuals in the state of nature has therefore been absent in international relations ». Ibid. p. 25

¹⁰⁸ Voir entre autres: KARTCHNER (2004), WALTZ (1979), ARON (1976)

croient nécessaire d'abandonner leurs droits et libertés naturels en échange d'une garantie mutuelle telle que la solution hobbesienne le promet¹⁰⁹.

Pour donner suite aux conséquences de l'asymétrie existant au niveau des relations internationales, il convient de dire que, loin d'être naturellement belligérants, les rapports interétatiques chercheront plutôt à se stabiliser. C'est du moins la proposition analytique que fait Randall L. Schweller dans son analyse des rapports internationaux. Selon lui, les États agissent nécessairement en vue de maximiser leurs intérêts vitaux¹¹⁰. En conséquence dit-il, les États ne seraient pas motivés à démultiplier les conflits avec leurs voisins, surtout si ceux-ci sont plus puissants. Aux antipodes de la cupidité naturelle des hommes, Schweller nous indique que les États seraient plus enclins à former des coalitions d'ordre économique ou autre, en vue de solidifier le système existant¹¹¹.

Ce phénomène, qu'il nomme « bandwagoning¹¹² », est selon lui un évènement récurrent de l'histoire qui, loin de soutenir une possible transposition analytique de l'anarchie naturelle hobbesienne à l'international, en infirme plutôt l'application. En effet, Schweller nous explique que les dynamiques de coalition ont pour but de générer

¹⁰⁹ « There is no reason, for example, to suppose that the acquisition by Nicaragua or Nepal of one or two atomic bombs would so frighten the United States and the Soviet Union that they would lay down their right of nature in exchange for the freedom from fear that the world Leviathan promises. » Ibid. p. 26

¹¹⁰ « In the parlance of international relations theory: do states tend to balance or bandwagon with a rising state or coalition? The answer to this question is critical to the formulation of grand strategy and the definition of vital interests. » SCHWELLER, Randall L., « Bandwagoning for Profit, Bringing the Revisionist state Back In », *International Security*, Vol. 19, no 1, (été 1994) p. 72

¹¹¹ « Other forms of bandwagoning may have varying effect on system stability. What all these forms of bandwagoning have in common, however, is that they are motivated by the prospect of making gains. » Ibid. p. 93

¹¹² Faute d'une traduction adéquate, nous avons préféré conserver le mot anglais tel quel.

des réactions positives, en vue d'obtenir plus de succès à partir des gains initiaux¹¹³. À cet effet, cette coalition internationale, loin de mettre en péril l'idée de souveraineté des États, en assure même la prospérité. Effectivement, c'est par la coordination de leurs intérêts que les États peuvent aspirer à procurer de meilleures conditions socio-économiques à leurs sujets. C'est par ailleurs dans le but de maintenir leur souveraineté que les États s'emploient à procurer à leurs sujets les outils de croissance personnelle et collective.

« L'intérêt vital » de l'État est loin de le porter vers le conflit armé. Schweller indique à cet effet que les coalitions aident les États les plus faibles à maintenir leur autonomie et leur cohésion à l'interne en repoussant certains rivaux et, par extension, certaines tentatives de subversion politique¹¹⁴. À cet effet, l'auteur met en valeur un point crucial : la transposition de l'anarchie de l'état de nature hobbesien néglige l'interdépendance qui existe entre les sphères de la politique domestique et internationale. Schweller souligne par ailleurs que les démocraties n'ont pas le luxe d'être belligérantes puisqu'il existe un système de contraintes internes qui met à l'écart les comportements les plus agressifs¹¹⁵.

¹¹³ « Bandwagoning dynamics move the system in the direction of change. Like a ball rolling down an incline, initial success generates further success, not greater resistance. In the language of systems theory, bandwagoning is a form of positive feedback. » Ibid. p. 92

¹¹⁴ (...) bandwagoning can help a weak regime retain authority by ending external subversion, undermining domestic rivals, and providing economic assistance and an "aura of invincibility" by association with the great power's victories. » Ibid.p. 77

¹¹⁵ « (...) democracies do not behave as balance-of-threat theory predicts because various domestic constraints imposed by the democratic process delay balancing behaviour and dilute its effectiveness. » Ibid. p. 76

L'anarchie internationale est donc loin de donner nécessairement lieu à une situation qui est intolérable pour les États et où l'insécurité domine les rapports interétatiques. L'égalité naturelle étant inexistante au niveau des relations internationales, il se trouve aussi qu'il existe déjà une forme de stabilité mondiale et il devient souhaitable, pour les plus faibles, de participer au système existant en vue de bénéficier eux aussi des gains collaboratifs. Si l'égalité est inexistante, il faut de surcroît souligner que les points que Heller et Schweller nous ont permis d'avancer indiquent que la liberté totale des hommes à l'état de nature hobbesien semble également absente au niveau des relations internationales.

La liberté totale est absente

La liberté totale qui définit la condition des hommes à l'état de nature, telle que nous l'avons définie au second chapitre¹¹⁶, est absente au niveau international. Pour cette raison, l'anarchie interétatique est d'une autre nature. Les individus sont à l'état de nature libres dans la mesure où aucune contrainte ne s'exerce sur leur conscience, si bien qu'ils sont totalement libres de formuler et d'entretenir des systèmes de croyances individuels et ainsi d'agir conformément à ceux-ci. En revanche, l'unité de l'État est tributaire de la reconnaissance commune à l'autorité que lui prêtent ses sujets. C'est donc dire que le

¹¹⁶ Au second chapitre, sous la section « *La liberté absolue des individus* », p. 41, nous avons effectivement traité de la question plus en détail.

fonctionnement et le comportement de l'État sur la scène mondiale reposent sur le consensus interne de ses membres.

Ce constat nous amène à considérer que le souverain déploie l'essentiel de ses ressources à consolider son pouvoir sur ses sujets, bien plus qu'il ne cherchera à étendre son influence sur le monde au détriment des autres souverains. En réalité, nous croyons que la personnification de l'État est une piste de réflexion qui contribue à rendre la transposition de la philosophie de Hobbes sur les relations internationales encore plus fallacieuse. De fait, pour comprendre la raison pour laquelle cette transposition est erronée, il faut d'abord étudier la nature de la souveraineté chez Hobbes. Il se trouve que le concept de liberté tel que présenté dans le *Léviathan* ne se transpose pas aux États, et que ceux-ci sont en fait plutôt limités dans l'exercice de leur autorité.

Comme piste de réflexion, nous proposons d'étudier un important contingent des études spécialisées, lequel indique que le travail philosophique de Hobbes est avant tout un projet d'éducation¹¹⁷. Hobbes est, après tout, bien plus concerné par les conflits d'ordre civil qu'international; à cet effet, il semble important de souligner que le projet de Hobbes est d'enseigner l'obéissance civile aux sujets¹¹⁸, d'une part et, d'autre part, de prêter main forte au souverain¹¹⁹ pour que celui-ci contribue à rendre le Léviathan ce qu'il devrait être : l'alternative et la solution à l'état de nature. Le but de l'État est de cimenter des rapports sociaux durables de paix en vue d'enrayer la catastrophe potentielle

¹¹⁷ Voir entres autres: WILLIAMS (1996), WATKINS (1973), WARRENDER (1957), JOHNSTON (1986)

¹¹⁸ Voir à cet effet MARA (1988), HANSON (1984), VANDERSCHRAAF (2005), BALL (1985)

¹¹⁹ Cette idée est particulièrement importante chez MARA (1988), voir aussi PITKIN(1964)

de la guerre civile. Il se trouve que ce projet contient plusieurs facteurs qui nous permettent d'avancer que le souverain de Hobbes, même s'il est en théorie tout puissant, est en fin de compte très limité. Pour des raisons qui ont à voir avec la nature de la souveraineté (*conatus* artificiel) ainsi qu'avec la prudence (les arts de gouverner), Hobbes invite le souverain à exercer son autorité avec précaution plutôt que sans restriction.

Selon Gerald M. Mara, le but de l'enseignement de Hobbes à l'endroit du souverain et de ce qui doit être véhiculé par la pratique du pouvoir politique est essentiellement de persuader les sujets que l'autorité du souverain doit être respectée et appréciée en tant qu'unité indivisible sans corruption¹²⁰. C'est en consolidant l'unité du pouvoir que la structure sociale sera cohérente et capable de contrôler les déviations de certains sujets. Alors, même si l'exercice du pouvoir se veut absolu, au demeurant, il est dépendant de la reconnaissance que lui prêtent les sujets, ce qui nécessite en retour un effort de la part du souverain pour consolider l'ordre social au sein de ses frontières.

Selon l'analyse de Mara, la visée de l'enseignement de Hobbes au souverain sert à protéger l'exercice du pouvoir en identifiant et en isolant certaines conceptions de la structure politique contestataire ainsi que des alternatives aux conceptions morales mises en place par l'État.¹²¹ Le souverain doit convertir l'ensemble de ses sujets à son système

¹²⁰ « Leviathan both identifies those pernicious doctrines which must be countered and outlines those positive teachings which will actively dispose the citizens to obey. Citizens should be firmly persuaded that the sovereign authority ought to be respected and cherished as an indivisible font of power and source of security (...) » MARA, Gerald, M., « Hobbes's Counsel to Sovereigns », *The Journal of Politics*, Vol. 50, no. 2, (mai 1988) p. 396

¹²¹ « Hobbes evaluates these challenges not as the understandable reactions of naturally free individuals but as the dangerous products of certain odious and destructive opinions. Most of these opinions argue for the restriction of sovereign authority. However, in the case of sovereigns, to limit is to destroy. Therefore, Hobbes's most basic teachings on sovereignty are intended to protect the exercise of sovereign power by *unmasking the intellectual and moral deficiencies of challenges to its supremacy.* » Ibid. p. 393

social, ou prendre le risque que se propagent certaines visions contradictoires sur l'exercice de son autorité. Et puisque, nous l'avons vu, une souveraineté partielle est aux yeux de Hobbes absurde, il est donc crucial pour le souverain de chercher à uniformiser les consciences, particulièrement sur les questions morales et de justice, dans le but de préserver son règne et par extension, la stabilité sociale que l'exercice de son autorité permet.

Hobbes lui-même le dit : « Toutes les lois, écrites ou non écrites, ont besoin d'interprétation.» (LEV, 2, 27, p. 294, (3)). C'est essentiellement parce que le philosophe est fondamentalement sceptique quant aux moyens dont disposent naturellement les hommes pour asseoir un système de vérité commun qu'il souligne l'importance pour le souverain d'uniformiser les interprétations des sujets à l'endroit du système des lois en place. Les inquiétudes de Hobbes sont aussi bien soulignées par Williams lorsque celui-ci insiste sur le fait que, malgré l'existence d'une stabilité sociale, les hommes n'abandonnent jamais la capacité de juger des phénomènes par eux-mêmes, et ils ne peuvent abandonner leur droit à préserver leur propre vie¹²² . En dernière instance, la figure du souverain est toute puissante en apparence et indivisible dans son application, mais elle repose tout de même entièrement sur l'adhérence volontaire des hommes qui composent sa totalité. Mara reprend cette idée et ajoute que le souverain consentira à régner de manière non-abusive et même responsable, puisque l'ordre social en place et

¹²² « Hobbesian individuals never give up their right to judge situations for themselves in the sense that if they believe their self-preservation to be threatened, they retain (via the right of nature) the right of rebellion against the sovereign ». WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 220

l'existence du souverain sont intimement liés¹²³. Ces points nous amènent à considérer que l'État de Hobbes n'est donc pas libre au même titre que l'homme naturel : le souverain n'a aucun intérêt à entretenir un caractère belligérant ; bien au contraire, il existe parce qu'il est en mesure de préserver « l'activité industrielle de ses sujets » (LEV. 1, 13, p. 178, (3)). Au final, si l'anarchie est pour l'individu source de conflit, il en est autrement pour l'État: pour conserver son autorité et ainsi préserver la légitimité que lui prêtent ses sujets, il est plus logique qu'il entretienne des liens d'interdépendances internationales plutôt que des liens de belligérance à l'endroit des autres acteurs internationaux.

3.3 L'international et la pertinence de l'analyse hobbesienne

L'international n'est pas l'état de nature hobbesien

Nous sommes donc d'avis qu'il existe une « anarchie épistémologique » au niveau des relations internationales. Par contre, cette anarchie ne donne pas lieu à un état de nature analogue à celui des hommes tel qu'élaboré dans le *Léviathan* de Hobbes.

« L'anarchie épistémologique » des relations internationales tient essentiellement à ce qu'il n'existe aucune instance d'autorité commune. Dans cette optique, chaque État est en théorie libre de promouvoir ses propres intérêts et ce, au détriment des autres

¹²³ «Hobbes proceeds to show the ruler that his own fate is inextricably tied to that of the commonwealth » MARA, Gerald, « Hobbes's Counsel to Sovereigns » op. cit. p. 400

entités étatiques. « L'anarchie épistémologique » des relations internationales est donc principalement caractérisée, d'une part, par l'absence de normes communes procurant à l'ensemble des États certaines lignes de conduite et, d'autre part, par l'absence d'une supra autorité qui serait capable de sanctionner les États déviants. Pour Hans Morgenthau par exemple, les relations internationales peuvent être qualifiées d'efforts constants de la part des États pour augmenter leur propre pouvoir et réduire ou surveiller celui de ses rivaux¹²⁴. Pour Morgenthau en effet, et tout les tenants de l'école de pensée « réaliste » des relations internationales, les États entretiennent une situation de conflit basée sur leurs intérêts et leurs représentations d'un monde à leur image¹²⁵.

Étant donné qu'aucune instance internationale suprême ne possède l'autorité et la capacité de tenir tous les acteurs étatiques en respect, plusieurs penseurs et écoles de pensée ont donc succombé à l'analogie domestique de l'état de nature¹²⁶. Par contre, l'absence d'autorité et la présence d'une « anarchie » internationale ne correspondent pas pour autant à l'analyse hobbesienne. Nos arguments exégétiques ont tenté de le soutenir et il est utile d'en faire maintenant la synthèse.

Premièrement, l'argument le plus évident est le suivant : dans le *Léviathan* de Hobbes, l'état de nature est un outil analytique, lequel a pour but, nous l'avons vu au

¹²⁴ « International politics can be defined as a continuing effort to maintain and to increase the power of one's own nation and to keep in check or reduce the power of other nations. » MORGENTHAU, Hans, « Twilight of International Morality », *Ethics*, Vol. 58, no 2 (janvier 1948) p. 80

¹²⁵ « (Nations) oppose each now as the standard-bearers of ethical systems, each of them claiming and aspiring to provide a supranational framework of moral standards which all the other nations ought to accept and within their international policies ought to operate. The moral code of one nation flings the challenge of its universal claim into the face of another which reciprocates in kind » Ibid. p. 96

¹²⁶ Voir à cet effet: SUGANAMI (1989)

premier chapitre, de permettre l'étude conceptuelle de la condition humaine. Or, au niveau international, l'anarchie est un état permanent et réel. Deuxième point important, au sein de l'état de nature hobbesien, les seules entités à l'étude sont les hommes puisque toute fondation politique repose exclusivement sur eux. En revanche, au sein des relations internationales, plusieurs acteurs et entités artificielles autres que les États doivent être pris en considération si l'on souhaite faire un portrait crédible des relations internationales. Troisièmement, les éléments d'analyses philosophiques de Hobbes qui permettent de conclure que l'état de nature est un état de guerre de chacun contre chacun, à savoir la parfaite égalité ainsi que la liberté totale des individus, est complètement absurde pour penser les relations internationales.

Les hommes et les États ne sont donc pas assujettis aux mêmes conditions d'existence, si bien que transposer l'anthropologie philosophique de Hobbes aux relations internationales constitue, au mieux, une métaphore et, au pire, un sophisme qui vise à naturaliser les rapports de force internationaux. En somme, si « l'état de nature » existe à l'international, c'est un autre animal que le dieu mortel et artificiel que Hobbes a décrit dans le *Léviathan*.

Tout d'abord, pour reprendre les mots de Heller, il est à noter que si l'anarchie est, dans l'argument du *Léviathan*, purement conceptuel, il constitue en revanche une réalité permanente et bien réelle au niveau des relations internationales¹²⁷. Heller décrit l'état de nature de Hobbes comme étant une reconstruction imaginée d'une récurrence

¹²⁷ « In relations among states, however, the absence of common authority has been a permanent condition ». HELLER, Mark. A., « The Use & Abuse of Hobbes: The state of Nature in International Relations ». op. Cit. p. 24

phénoménologique de l'expérience humaine, soit l'anarchie. Cette anarchie est, dans l'analyse de Heller, une possibilité récurrente, voire même un danger inhérent à la nature humaine¹²⁸. L'état de nature a donc une fonction philosophique : étudier la nature humaine et comprendre en quoi la stabilité domestique est un compromis nécessaire pour surmonter l'anarchie des hommes. Toutefois, l'anarchie internationale n'est pas simplement un instrument analytique et heuristique ; elle est bel et bien réelle. Qui plus est, si les hommes n'ont d'autre choix que de limiter leur liberté absolue pour obtenir la stabilité domestique, les États, eux, ne ressentent pas la même nécessité. Effectivement, les États rationnels n'auraient-ils pas déjà cherché à échapper à l'état de nature, si celui-ci était analogue à celui des hommes ? Essentiellement, penser « l'anarchie épistémologique » des relations internationales de manière analogue aux hommes contribue à mystifier, et non à clarifier, la réalité de l'anarchie internationale.

À cet effet, Laroche procure une piste de réflexion intéressante : dans l'état de nature hobbesien, les hommes sont les seules entités qui sont prises en considération puisque l'analyse de Hobbes concerne l'ordre politique domestique; en revanche, au niveau des relations internationales, il convient de ne pas limiter les relations internationales aux relations interétatiques, car « une telle approche semble aujourd'hui beaucoup trop restrictive, au regard de la montée en puissance des acteurs non étatiques (...)»¹²⁹. Selon elle, effectivement, une transposition directe de l'état de nature de

¹²⁸ « The state of nature has been described as an imaginative reconstruction of a recurrent human possibility, a reconstruction intended to illuminate the meaning of human events and to point out the desirable path of human action. Anarchy therefore is a recurrent possibility, a danger inherent in man's nature avoidable only by absolute submission to a common authority - the sovereign Leviathan » Ibid. p. 22

¹²⁹ LAROCHE, Josepha, «La brutalisation du monde à la décivilisation ». op. Cit p.13

Hobbes à l'échelle mondiale néglige le fond de l'analyse de Hobbes, qui est en fait tourné vers l'étude de la connaissance humaine et de ses conséquences sur le plan politique et social : le monde politique « artificiel » est composé d'une grande pluralité d'êtres dont l'hétérogénéité complexe se refuse à la simplification de la condition humaine à l'état de nature.

Pour leur part, non seulement les États interagissent entre eux selon une base asymétrique, mais ils doivent composer avec l'existence de plusieurs autres acteurs (qui ne sont ni des individus, ni des États), notamment plusieurs corporations puissantes, des organismes transnationaux et des organismes non gouvernementaux. À notre avis, cette variété d'acteurs, tous dotés de capacités différentes pour mener à bien leurs projets, compromet la transposition trop directe et simplificatrice d'un état de nature hobbesien sur la scène internationale. Comment est-il possible de transposer l'état de nature de Hobbes, lorsque celui-ci fait l'étude d'individus tous dotés de capacités et d'objectifs symétriques, sur les relations internationales, caractérisées par des acteurs variés en formes, matières, capacités et objectifs ? Si les humains sont égaux dans la quête de leur conservation, il n'en va pas de même de la diversité politique inventée par ces mêmes humains.

Ce qui est le plus négligent à l'endroit de l'héritage philosophique de Hobbes dans l'opération de transposition de l'état de nature est, sans doute, la limitation épistémologique que l'analogie impose. D'entrée de jeu, puisque les États sont faits d'une constitution entièrement différente de celle des individus qui les composent, ils ne coexistent pas dans la même « anarchie épistémologique » que les hommes.

Conformément à ce que nous avons établi plus haut, à savoir que les concepts d'égalité et de liberté tels que présentés dans le *Léviathan* ne sont applicables aux États, il convient de souligner que l'anarchie qui guette la condition des hommes ne sera jamais la même que celle qui s'est manifestée, selon Hobbes, dans la longue et ancienne construction historique de l'organisation politique.

En effet, nous avons souligné que pour les États, l'anarchie n'est jamais intolérable. Pourquoi? Puisque les États ne sont pas assujettis aux mêmes conditions que les hommes, telles que la mortalité, les besoins physiologiques de base, et plus fondamentalement l'égalité et la liberté des hommes ; cela signifie que les États peuvent transcender certaines caractéristiques anarchiques de l'état de nature international en vue de former une plus grande stabilité mondiale.¹³⁰

En réalité, comme le souligne Williams, au niveau des relations internationales, « l'anarchie » ne détermine pas les rapports qui existent entre les entités concernées sur la scène mondiale. Pour lui, en effet, les États sont dotés d'une dynamique de pacification supplémentaire, à savoir la relation qui existe entre le souverain et ses sujets¹³¹. Cette question est selon l'auteur largement négligée dans l'étude réaliste des relations internationales, malgré qu'elle soit déterminante dans la philosophie de Hobbes. En effet, tel que nous l'avons vu à la section précédente, le souverain de Hobbes doit consolider

¹³⁰ « And since states are not subject to the same conditions as individuals - equality, sleep, mortality - they can transcend some of the more anarchic qualities of the state of nature and create more stable forms of coexistence among themselves ». Ibid. p.227

¹³¹ « Less well-recognized is the amelioration of conflict due to a second pacifying dynamic: the implications of the relationship between the sovereign and its own citizens. » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 232

l'essentiel de ses efforts en vue de stabiliser les rapports de ses sujets. Cette stabilisation assure au souverain la continuité de la société civile et avec elle, la préservation de la vie de tous les sujets, la sienne incluse. La souveraineté elle-même est tributaire de l'approbation des hommes. Alors, est-ce que cet ensemble de mécanismes de stabilisation, congénital à l'émergence historique de l'État, se manifeste au niveau des relations internationales par le même effet pacificateur ?

On peut y répondre en invoquant des faits évidents de l'histoire moderne. Par exemple, Heller souligne que même à l'état d'anarchie, les échanges commerciaux, la navigation, le développement de l'art et de la culture sont entretenus par les États, signifiant alors que leurs rapports d'échange et de croissance économique et culturel présupposent une forme d'interdépendance et, par extension, de pacification¹³².

Une analyse réaliste des relations internationales conforme et attentive à la philosophie politique de Hobbes ne permet donc pas de comprendre les États comme étant analogues aux individus dans l'état de nature. Chercher à comprendre les relations internationales à travers une dynamique caractérisée par les capacités des acteurs étatiques et portée par leurs intérêts personnels est trop limité. Parallèlement, s'appuyer sur la philosophie de Hobbes pour comprendre les enjeux des relations internationales est également problématique en ceci que les analyses du philosophe ne portent pas sur les États mais bien sur la nature humaine qui est leur cause nécessaire et efficiente. Bien que pour les penseurs réalistes des relations internationales, certains rapprochements

¹³² « This condition (état de nature), however, is very different from the terrifying war of every man against every man. Even states in an overt 'posture of gladiators', like the United States and the soviet Union, industry, navigation, arts, culture, and commerce go on. » HELLER, Mark, « The Use & Abuse of Hobbes: The state of Nature in International Relations », op. Cit. p. 25

intéressants entre la situation d'anarchie internationale et celle qui est illustrée dans le *Léviathan* puisse contribuer à la compréhension de la rationalité des conflits, en dernière instance les analyses de Hobbes traitent d'enjeux totalement différents que ceux qui concernent les relations internationales.

Les relations internationales selon Thomas Hobbes

Le discours philosophique de Hobbes, nous l'avons démontré, est traversé d'un profond scepticisme. En effet, pour Hobbes, tout le problème épistémologique radical de la condition humaine se résume à ceci : il n'existe aucune manière *naturelle* d'établir une vérité conventionnelle, toute forme de discours de vérité se résume à des revendications individuelles. De fait, toute la philosophie de Hobbes est dans cette optique dédiée à répondre à ce scepticisme prononcé. Le rôle du Léviathan est précisément de parvenir à régler les problèmes d'ordre épistémologique qui caractérisent la condition naturelle des hommes telle qu'illustrée dans la vision de l'état de nature du philosophe. C'est précisément pour cette raison que le Léviathan doit demeurer à tout prix absolu dans l'exercice de son autorité : pour procurer une stabilité épistémologique pour ses sujets grâce à la contrainte. Sans cette stabilité, ou si elle devient menacée, les hommes sont à risque de replonger dans l'état de nature c'est-à-dire le règne de « l'anarchie épistémologique ».

Comme le souligne Williams, le souverain doit demeurer absolu dans son autorité ou il ne pourra pas exercer son rôle nécessaire¹³³. Ainsi, assujettir le souverain hobbesien à des entités ou à des normes supranationales reviendrait à mitiger son autorité et, par extension, à mettre en péril la stabilité qu'il assure et réalise à l'intérieur de ses frontières. C'est essentiellement pour cette raison que dans l'analyse de Hobbes, l'État ne peut abdiquer sa souveraineté, ou une partie de celle-ci, au profit d'un système normatif ou pénal international. En fait, il est inconcevable qu'un État puisse volontairement adhérer à un système supra-national ou transnational si ce système cherchait à imposer certaines contraintes et restrictions sur son autodétermination de l'État.

La souveraineté chez Hobbes représente en effet un effort d'autodétermination collective : elle fait office d'émancipateur collectif, prend vie par le contrat social et persiste à travers l'institution du souverain¹³⁴. Le concept de souveraineté et l'autodétermination collective qui l'accompagne sont, chez Hobbes, indivisibles pour cette raison que la conservation et la protection du tissu social constituent leur être, leur vie. Ce n'est que par une souveraineté absolue, donc sans compromis externe ou interne, que le Léviathan de Hobbes peut jouer son rôle fondamental : conserver les hommes hors de l'état de nature et ainsi freiner les symptômes de la dissidence sociale et de la guerre¹³⁵.

¹³³ «The sovereign must remain absolutely authoritative or it cannot perform its necessary role. »
Ibid. p. 229

¹³⁴ Voir à cet effet, HOEKSTRA (2006), HANSON (1984), MARA (1988)

¹³⁵ Nous avons traité de ce sujet au second chapitre sous la section « *Le passage de l'état de nature au politique* » p. 49

C'est précisément parce que Hobbes est fondamentalement convaincu des limites des facultés naturelles des hommes que son analyse philosophique ne repose pas sur une science exacte. Selon les termes de Williams, « Hobbes ne bâtit pas sa vision politique selon une analyse de faits empiriques ou sur un calcul rationnel du comportement humain en vertu de leur condition objective¹³⁶ ». Hobbes est en revanche plus intéressé à contrôler les dégâts sociaux qui surviennent en raison de l'incertitude épistémologique caractérisant la condition naturelle des hommes. Étant donné la force du scepticisme dans le discours de Hobbes, ce dernier nous semble effectivement plus poussé vers la prudence lorsqu'il s'agit de penser l'organisation humaine, ce qui nous indique en retour une posture fortement opposée à toute forme de discours dogmatique. En effet, comme le formule Williams, « le scepticisme de Hobbes lui permet de soupçonner et d'attaquer toute forme de discours à saveur dogmatique¹³⁷ ». Pour Hobbes en effet, la condition humaine prévient toute possibilité d'asseoir un système de vérité universel. L'État est le fruit d'un compromis qui prend racine dans la reconnaissance de ce problème fondamental.

En vue de parvenir à contrôler les dégâts de « l'anarchie épistémologique » qui guette la condition naturelle des hommes, nous croyons que pour Hobbes, « l'anarchie internationale » est le prix à payer pour la stabilité domestique. En effet, comme le stipule

¹³⁶ « Hobbes does not build his political vision upon a correct analysis of the empirical facts or upon the straightforward rational calculations of rational actors responding to the objective conditions in which they find themselves. » Ibid. p. 230

¹³⁷ « This fits clearly with both Hobbes's strictures on the claims to religious knowledge and his attacks on militaristic or destructive ideologies of honour. Skepticism leads to a suspicion of, and attack against, dogmatism and (in Hobbes's sense) irrationalism. » Ibid. p. 231

Donald W. Hanson, puisque le Léviathan est constitué de sorte à établir une paix au niveau domestique, plusieurs Léviathan se comporteraient de manière paisible au niveau international¹³⁸. N'est-ce pas ce que Hobbes affirme lorsqu'il écrit: « Mais parce qu'ils (les États) protègent par là l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette misère qui accompagne la liberté des particuliers » (LEV. 1, 13, p. 126, (2)) ? Les relations internationales, si elles s'opéraient selon la pensée hobbesienne, seraient plutôt centrées sur le bon fonctionnement d'États souverains isolés les uns des autres. Comme le mentionne Heller, le modèle étatique de Hobbes, s'il est appliqué aux relations internationales, ne repose pas sur une quelconque forme d'adhésion à des standards internationaux ou encore sur une science objective des comportements étatiques, mais plutôt sur la conséquence de l'exercice juste de la souveraineté¹³⁹. Le Léviathan de Hobbes est alors entièrement dédié à la politique domestique. Au niveau des relations internationales, la philosophie de Hobbes ne peut qu'avoir une portée limitée. Vouloir extrapoler une conception hobbesienne des relations internationales à partir de sa pensée politique invite donc, à notre avis, à la controverse.

¹³⁸ « (...) that states designed in the manner of Leviathan might themselves be, at the least, consistent with the general peace of mankind, at the most, provide some hope of securing it. » HANSON, donald, W. « Thomas Hobbes's "Highway to Peace" », *International Organization*, Vol 38, no. 2 (printemps 1984), p. 334

¹³⁹ « Hobbes's own solution to the problems of international order is (...) grounded less in reliance upon such norms and more upon the consequences of well-ordered sovereignties. » Ibid. p. 229.

CONCLUSION

Les interprétations infinies de la philosophie de Hobbes

Une des relectures les plus notoires de la pensée politique de Hobbes est propre aux domaines des théories des relations internationales et des études portant sur la guerre. Suivant une certaine interprétation familière de la pensée de Hobbes, en grande partie tributaire de l'appropriation de Hans Morgenthau dans sa propre conception du réalisme politique, les États sont plus souvent qu'autrement personnifiés et comparés aux individus à l'état de nature hobbesien. Arnaud de La Grange illustre d'ailleurs bien cette

appropriation de la pensée politique de Hobbes : « Un monde américain «hobbesien», imprégné d'une culture de violence internationale, où tout État est un loup pour un autre État¹⁴⁰ ». C'est par ailleurs en entretenant une telle vision des rapports interétatiques - particulièrement chez les tenants de la position dite « réaliste » des relations internationales - que l'appropriation de Hobbes prend tout son sens.

Pour tenter de cerner l'essence des conflits internationaux en effet, Hobbes a été et demeure encore un penseur de premier ordre; c'est du moins ce que nous indique une lecture de Benedict Kingsbury et Benjamin Straumann, lesquels soulignent l'importance de l'impact de Hobbes dans l'histoire récente des débats philosophiques sur les relations internationales. Selon eux, « l'état de nature » est un élément d'analyse des relations internationales encore déterminant dans les débats portant sur ce domaine philosophique¹⁴¹. Cependant que la pensée politique de Hobbes connaît un nouveau souffle de vie à travers la philosophie des relations internationales, il convient de souligner qu'une importante quantité de littérature secondaire s'intéresse aux incohérences présentes dans les différentes interprétations de la philosophie de Hobbes. À

¹⁴⁰ *Les guerres bâtarde, Comment l'Occident perd les batailles du XXIe siècle*, DE LA GRANGHE, Arnaud, Perrin, Collection Tempus, Paris, (2009), p. 181.

¹⁴¹ « Grotius, Hobbes and Pufendorf each took distinctive approaches to the problems of whether and how there could be any legal or moral norms between states in their emerging forms. They differed in their views of obligation in the state of nature, in the extent to which they regarded these sovereign states as analogous to individuals in the state of nature, and in the effects they attributed to commerce as a driver of sociability and of norm-structured interactions not dependant on an overarching state. », KINGSBURY, Benedict, STRAUMANN, Benjamin, « State of Nature Versus Commercial Sociability as the International Law : Reflections on the Roman Foundations and Current Interpretations of the International Political and Legal Thought of Grotius, Hobbes, and Pufendorf », *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2010. p 34

cet effet, les interprétations sur l'état de nature en tant que tel varient en fonction de qui les emploie laissant place à plusieurs controverses philosophiques¹⁴².

Dans son texte intitulé « The Difficulties of Hobbes Interpretation¹⁴³ » Deborah Baumgold insiste sur le fait que les standards d'écriture, de production de manuscrits et de publications à l'époque de Hobbes, combinés aux manques de matériel autobiographique de l'auteur contribuent à rendre les interprétations de Hobbes plus délicates, sinon difficiles et contentieuses¹⁴⁴. Son invitation à la prudence en ce qui concerne une relecture de Hobbes fait d'ailleurs écho à notre propos. L'exportation de sa pensée politique sur la scène internationale, particulièrement en ce qui concerne le concept « d'anarchie internationale », nous paraît éminemment problématique et controversée.

Pour elle, les différentes traductions existantes - dont celle que nous utilisons - ainsi que la continuité de la pensée de Hobbes à travers les ouvrages précédents le Léviathan, le contexte historique du philosophe, les standards de rédaction de son époque, la méthodologie rhétorique qu'il emploie sont tous des facteurs qui invitent les erreurs d'interprétations de la pensée originale du philosophe. Si tous ces éléments sont effectivement source de controverse pour ce qui est de réactualiser la pensée hobbesienne, Baumgold explique que dans son contexte originel tumultueux l'écriture du

¹⁴² Sur les différentes interprétations de l'état de nature hobbesien, voir CHAPMAN BROWN (1916), MERRIAM (1906)

¹⁴³ BAUMGOLD, Deborah, « The Difficulties of Hobbes Interpretation », *Political Theory*, vol. 36, no 6, (décembre 2008)

¹⁴⁴ « Idiosyncrasies of Hobbes's composition process, together with a paucity of reliable autobiographical materials and the norms of seventeenth-century manuscripts production, render interpretation of his political theory particularly difficult and contentious ». Ibid. p. 829

Léviathan était problématique et invitait davantage d'incohérences¹⁴⁵. Les disputes interprétatives au sujet des ouvrages ainsi que les relations entre les ouvrages philosophiques de Hobbes ont certainement contribué, à notre époque contemporaine, à démultiplier les différentes interprétations de l'héritage philosophique de Thomas Hobbes.

Baumgold emprunte une idée à notre avis fort intéressante de Kinch Hoekstra, laquelle souligne que si les interprétations sont variées selon qu'elles sont effectuées par des historiens, des politologues ou encore des philosophes, il est encore plus intéressant de constater qu'à l'intérieur même de chacune de ces disciplines, il n'y a aucun consensus au sujet de la pensée du philosophe. Baumgold souligne qu'il peut exister un nombre indéfini d'interprétations, toutes aussi valides les unes que les autres à l'endroit de la pensée de Hobbes.

Pour sa part, Hoekstra endosse l'idée que les philosophes ont repris les idées fortes de Hobbes, rejetant les ouvrages précédant le Léviathan et les incohérences entre les œuvres en général¹⁴⁶. Ce faisant, il affirme que les philosophes ont de manière générale rejeté l'essentiel de la pensée hobbesienne, sélectionnant ainsi les éléments les plus favorables à l'avancement de leurs différentes thèses. En revanche Hoekstra préfère donner de l'importance, d'une part à la totalité des ouvrages de Hobbes et d'autre part à

¹⁴⁵ « The elements of law (1640), De Cive (1642, with a second edition in 1647), and Leviathan (1651) were produced in several languages over the course of the long Civil War decade, and publication of related works continued through 1668. For any author, such a publication history could be expected to breed problems of inconsistency between works as the author's thinking changes and develops over time. In Hobbes's case, the tumultuous context, to which many changes in his argument responded, only increased the occasions for inconsistency ». Ibid. p. 828

¹⁴⁶ « Philosophers, on the other hand, ascribe to Hobbes the view they take to be the strongest, and regard the others as more or less unfortunate utterances ». Ibid. p. 831

la continuité et au développement de l'incohérence qui existe entre les ouvrages. Son idée est de formuler une assise philosophique cohérente capable de prendre en compte les apparentes incohérences entre les différentes œuvres du philosophe¹⁴⁷.

Sa conclusion est fort intéressante et fait écho aux propos qui ont été mis de l'avant dans le cadre de ce mémoire: Hoekstra avance que la pensée philosophique de Hobbes est avant tout motivée par l'avancement de la condition humaine, bien plus que par la recherche de vérité¹⁴⁸. Ce point nous apparaît crucial en ceci qu'il cadre bien avec notre propos général à l'endroit de la pensée philosophique de Hobbes et plus spécifiquement le scepticisme présent tout au long de son ouvrage. Nous croyons que si Hobbes est d'emblée plus intéressé par le bénéfice humain que par la recherche de vérité, c'est parce que sa philosophie est fondamentalement imbue d'un profond scepticisme. Il est de notre avis que ce scepticisme parcourt l'ensemble de la pensée politique de Hobbes, si bien que sa transposition sur la scène internationale est inadéquate.

Résumé de notre argumentation

Dans le cadre de ce mémoire nous avons souhaité démontrer le point suivant: la pensée politique de Hobbes ne peut se transposer sur la philosophie des relations

¹⁴⁷ « Hoekstra plumps for a third approach to interpretation, one in which the goal is to uncover an underlying conceptual consistency that ties together apparently divergent arguments - a doctrine of doctrines. At root, Hoekstra shares with Nauta the assumption that hobbesian inconsistency must have a substantive, intellectual explanation. » Ibid. p. 831

¹⁴⁸ « I argue that Hobbes has a distinctive conception to philosophy, the highest value of which is not truth, but human benefit » HOEKSTRA, Kinch, « The End of Philosophy (The Case of Hobbes) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 106 (2006), p. 25

internationales sans que la philosophie de Hobbes soit fortement dénaturé . Pour attester notre point de vue, nous avons effectué une exégèse de la pensée du philosophe, pour ensuite démontrer en quoi la transposition de l'authentique pensée politique de Hobbes est inadéquate pour se prêter à une étude des relations internationales.

Au premier chapitre, nous avons établi que l'argumentation générale de Hobbes porte sur une étude des limites de la connaissance humaine. Il se trouve alors que l'état de nature hobbesien est en quelque sorte le « laboratoire conceptuel » dans lequel ses analyses sont effectuées. En effet, Hobbes cherche à isoler la nature humaine de son contexte social et politique en vue d'en faire l'étude. Essentiellement, son étude de la nature humaine l'amène à conclure que l'homme ne dispose naturellement d'aucun moyen pouvant le conduire à établir hors de tout doute une vérité quelconque.

Pour démontrer son point, Hobbes bâti son argumentation sur une prémisse fortement matérialiste. Pour lui il n'existe rien en dehors de la matière. Dans ses analyses donc, l'homme doit reposer exclusivement sur la sensation pour asseoir un système de vérité. Cet empirisme sensoriel n'est pas sans problème toutefois puisque les organes de la sensation sont eux-mêmes fortement limités dans ce qu'ils peuvent obtenir comme information. À cet assentiment sceptique général s'ajoute un nominalisme radical: pour Hobbes, le langage - qui est d'emblée une invention technologique plutôt qu'une caractéristique innée chez l'humain - ne peut que représenter des objets particuliers, c'est-à-dire que l'homme n'a pas accès ou ne peut invoquer de concept universel: chaque mot, même ceux à caractère universel, font nécessairement référence à un objet particulier dans l'esprit d'un homme particulier, au sujet d'une expérience particulière. Comment

alors Hobbes réussi t-il à consolider la tradition philosophique entreprise par Aquinas des lois de nature avec le subjectivisme épistémologique accru présent dans ses analyses? Hobbes stipule que le dénominateur moral commun à l'espèce humaine est la préservation de soi. C'est-à-dire que tous les hommes partagent cette prémisse morale, mais celle-ci est par nature fondamentalement individualiste.

À l'état de nature donc, l'homme est situé dans un contexte que nous avons qualifié « d'anarchie épistémologique », c'est-à-dire une situation dans laquelle aucun consensus sur l'expérience humaine n'est envisageable. Ce scepticisme probant à l'endroit de la connaissance humaine amène Hobbes à conclure que l'état de nature est fondamentalement conflictuel.

Au second chapitre, nous avons vu plus spécifiquement en quoi l'état de nature est un lieu de conflit, et également en quoi il possède les germes de la solution hobbesienne, le Léviathan. Il se trouve que dans l'œuvre philosophique de Hobbes, l'état de nature est une « anarchie épistémologique » persistante. Effectivement, bien plus qu'un simple point de départ analytique, l'anarchie règne sur la condition naturelle des hommes pour deux raisons majeures: l'égalité parfaite des dispositions épistémologiques des hommes et la liberté totale qui accompagne le subjectivisme épistémologique de la nature humaine.

En effet, nous avons vu que les hommes sont principalement égaux par leurs dispositions mentales. C'est-à-dire que pour Hobbes, non seulement la pensée de chaque homme est inmanquablement subjective par nature, mais cet isolement épistémologique confère à chacun une liberté et une légitimité naturelle d'agir selon son désir. À l'état de

nature, il n'existe naturellement aucune justice, aucun bien, ni aucun mal: tous sont libres de percevoir le monde selon leurs expériences personnelles, et aucun d'eux ne peut espérer dépasser cette condition. À l'état de nature donc, les hommes sont contraints de veiller à leur préservation personnelle sans entrave, même au profit du corps d'autrui. De fait, dans un contexte où le vocabulaire moral n'a qu'une signification individuelle, les hommes seront naturellement amenés à faire la promotion de leur situation personnelle. « L'anarchie épistémologique » isole les hommes et instigue un état perpétuel de méfiance où l'avancement de chacun doit se faire au détriment d'un autre.

C'est essentiellement dans le but d'assurer leur préservation individuelle que les hommes chercheront à contractualiser entre eux et ainsi dépasser l'état de méfiance généralisée de l'état de nature. Les lois de nature sont cependant insuffisantes pour fonder l'édifice politique. Effectivement, étant donnée la nature humaine, les hommes ne pourraient jamais s'entendre naturellement sur ce qui caractérise la préservation de soi, tous étant limités par le subjectivisme épistémologique que Hobbes a identifié. C'est donc par le désir de consolider la préservation de soi et par la reconnaissance rationnelle des limites de leurs capacités à formuler un système de connaissances que les hommes opteront pour le contrat social.

Nous avons ensuite étudié l'essence du contrat social. Il se trouve que pour se sortir de l'état de nature, les hommes doivent abandonner leur prétention à la vérité et également la liberté d'agir selon celle-ci. C'est effectivement en renonçant à leur liberté naturelle et le droit naturel sur toute chose que l'ensemble d'une communauté peut s'organiser politiquement. Le contrat social est par nature un transfert symbolique de tous

les droits et libertés de chaque homme vers un seul, le souverain. C'est effectivement en centralisant l'autorité d'une communauté que le souverain peut exercer son rôle pacificateur: établir une prémisse épistémologique pour l'ensemble de la collectivité. C'est-à-dire que le souverain, avec l'appui de chaque sujet, peut établir un système de vérité commune à la société par l'établissement d'un système de définition commune. Ainsi, les mots tels que bien, mal, justice, injustice, propriété, prennent une signification collective, et cessent de n'avoir qu'un sens individuel. Les périls de l'état de nature sont alors repoussés lorsque le souverain assure son rôle de stabilisateur épistémologique.

Cependant, nous avons également vu en quoi l'homme ne quitte jamais définitivement l'état de nature. En effet, la solution de Hobbes repose sur l'adhésion volontaire de ses sujets et donc de leur reconnaissance en vertu du rôle qu'exerce le souverain. Le transfert est donc symbolique puisqu'au final, les hommes ne peuvent jamais abandonner totalement leurs droits et libertés, ils seront en dernier recours toujours à même de juger des situations selon leur point de vue individuel. Ce que Hobbes nous dit alors, c'est que les limites de la condition naturelle des hommes demeurent toujours une réalité, même une fois que le Léviathan est institué. Cela amène Hobbes à considérer que l'État est une entité relativement fragile, puisqu'elle repose sur une constante reconnaissance de ses sujets. Le souverain siège sur un trône de verre.

Finalement, au troisième chapitre, nous avons vu en quoi l'essentiel de l'exégèse qui a été effectuée est complètement absente lorsque la philosophie de Hobbes, plus spécifiquement l'état de nature du philosophe, est transposé au niveau des relations internationales. En résumé, la personnification de l'État ne peut se prêter aux analyses

hobbesiennes de la connaissance humaine. En conséquence, la situation d'état de nature dans laquelle se trouve l'État n'est pas analogue à celle des individus et finalement, ce qui motive les hommes à contractualiser entre eux ne reflète en rien la réalité internationale.

Si le projet politique de Hobbes s'appuie d'abord sur une étude des limites de la connaissance chez l'homme, nous avons convenu de dire que cet aspect de la pensée de Hobbes, pourtant crucial et fondamental, est complètement absent des analyses portant sur l'État. Si tous les hommes sont égaux et libres, il en est tout autrement pour les États. Les différences en termes de capacités, de grandeur géographique et de moyens économiques dont disposent les États contribuent à mettre en évidence que les États ne sont vraisemblablement pas égaux. Outre l'égalité, les États ne sont pas libres de manière analogue aux hommes: les États sont d'emblée portés à assurer une stabilité domestique et de réactualiser constamment leur souveraineté au sein de leurs frontières. La réalité des États n'est donc en rien similaire à celle des hommes.

Nous avons ensuite vu en quoi le concept de préservation de soi est complètement différent selon qu'il s'applique aux hommes ou aux États. Pour les hommes, c'est la vie mortelle qui compte, pour les États, c'est la continuité de leur souveraineté. En somme, les États ne peuvent abandonner leurs droits et libertés puisque ceci reviendrait à dissoudre leur autorité et avec elle, leur existence.

L'état de nature est au final différent selon qu'il s'applique aux hommes ou aux États. Effectivement, « l'anarchie épistémologique » est pour les hommes une situation intolérable, en revanche, en vue des différentes dispositions qui existent chez les États, il

convient de dire que l'état d'anarchie n'est pas intolérable de manière égale pour tous les États. Il se trouve donc que l'état de nature n'est pas le même animal selon qu'il se prête à la réalité des hommes ou celui des États.

En somme, l'état de nature de Hobbes n'est applicable qu'à une étude des conditions naturelles des hommes, non des États. Si ces derniers existent dans ce qui pourrait être qualifié d'un « état de nature », il semblerait plus prudent d'en faire une distinction philosophique plutôt qu'une transposition directe ou même partielle. Williams et Heller partagent à cet effet notre opinion sur l'abus de l'utilisation de Hobbes pour ce qui est de l'étude des relations internationales. Pour Heller, la personnification des États est une grossière erreur qui ne peut que semer plus de confusion dans les analyses interétatiques qu'éclairer le débat¹⁴⁹ sur ce domaine d'analyse. Pour sa part, Williams soutient qu'une lecture de Hobbes peut apporter des questions importantes et pertinentes au niveau des relations internationales, sans toutefois être une source fiable pour en faire l'étude¹⁵⁰.

Derniers mots sur notre mémoire

¹⁴⁹ « Hobbes has been criticized for confusing the social man with the natural man. analysts of international relations must not follow Hobbes into the equally serious fallacy of confusing the natural man with the political state.» HELLER, Mark. A., « The Use & Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations », *Polity*, Vol. 13, no. 1, (Automne 1980), p. 32

¹⁵⁰ « His political vision is intimately intertwined with epistemological and ethical issues at the heart of current debates. If Hobbes's view is held to be inadequate (which in many ways I would argue it is, though that is another question), such judgements must come to terms with the sophisticated and difficult questions around which his thought resolves » WILLIAMS C. Michael, « Hobbes and International relations: A Reconsideration » op. Cit. p. 233

Nous n'avons pas souhaité faire une analyse approfondie des relations internationales, d'abord parce qu'une telle entreprise aurait empiété sur notre travail exégétique à l'endroit de la philosophie de Hobbes et ensuite parce qu'un tel effort d'analyse mérite son propre espace. Ce que nous avons espéré avoir accompli cependant, c'est de démontrer que malgré la popularité de Hobbes au sein des relations internationales, sa philosophie n'est pas en mesure de se prêter à ce niveau d'analyse.

À cet effet, nous ne croyons pas que Hobbes est dépassé, son questionnement sur la nature humaine et plus spécifiquement sur la nature de la morale dans l'expérience humaine et en politique pose encore aujourd'hui d'importantes questions. Par contre, nous croyons qu'il faut accorder à la jeune discipline des relations internationales une analyse qui lui est propre, c'est-à-dire exempte d'une analogie domestique comme l'a identifié Suganami.

Si l'anarchie est une réalité au niveau des relations internationales, force est d'admettre que beaucoup de penseurs appuient leurs analyses sur une transposition de la philosophie de Hobbes. Il est de notre avis que l'avenir de la philosophie des relations internationales serait plus assuré si elle était épuré de toute forme de transposition domestique comme celle qui repose sur la philosophie de Thomas Hobbes.

BIBLIOGRAPHIE

Articles

BAUMGOLD, Deborah, « The Difficulties of Hobbes Interpretation », *Political Theory*, vol. 36, no 6, (décembre 2008), pp. 827-855

BLACK, Sam « Science and Moral Skepticism in Hobbes », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 27, no 2 (juin 1997), pp. 173-207

BULL, Hedley, « Hobbes and the International Anarchy », *social research*, Vol. 48, no. 4, Politics: The Work of Morgenthau, (Hiver 1981), pp. 717-738

CALLAGHAN, G.K., « Nominalism, Abstraction, and Generality in Hobbes », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 18, no. 1, (janvier 2001) pp. 37-55.

CHABOT, Dana, « Thomas Hobbes : Skeptical moralist », *The American Political Science Review*, Vol. 89, no. 2, (juin 1995), pp. 401-410

HANSON, donald, W. « Thomas Hobbes's "Highway to Peace " », *International Organization*, Vol 38, no. 2 (printemps 1984), p. 334

HELLER, Mark. A., « The Use & Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations », *Polity*, Vol. 13, no. 1, (Automne 1980), pp. 21-32

HOEKSTRA, Kinch, « The End of Philosophy (The Case of Hobbes) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 106 (2006), pp. 25-62

MARA, Gerald, M., « Hobbes's Counsel to Sovereigns », *The journal of Politics*, Vol. 50, no. 2, (mai 1988), pp. 390 - 411

MORGENTHAU, Hans, « International Law and International Politics: An uneasy Partnership », *Proceeding of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, Vol. 68, pp. 331-33

MORGENTHAU, Hans, « Twilight of International Morality », *Ethics*, Vol. 58, no 2 (janvier 1948) p. 80

MURPHY, Mark, «The Natural Law Tradition in Ethics», *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, (hiver 2011): <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>

OWEN, Judd, « The Tolerant Leviathan: Hobbes and the Paradox of Liberalism », *Polity*, Vol. 37, no. 1, Fashion for democracy, (janvier 2005), pp. 130-148

PANAGIA, Davide, « Delicate discriminations: Thomas Hobbes's Science of Politics », *Polity*, Vol. 36, no. 1, (octobre 2003), pp. 91-114

PODGE, Th. et HORTON, K., « Issues in Philosophy », *Global Ethics: Seminal Essays*, Paragon House, Vol. I et II, 2008

SCHWELLER, Randall L., « Bandwagoning for Profit, Bringing the Revisionist state Back In », *International Security*, Vol. 19, no 1, (été 1994) pp. 72-107

SKINNER, Daniel, « Political Theory beyond the Rhetoric–Reason Divide: Hobbes, Semantic Indeterminacy, and Political Order », *The Review of Politics*, Vol. 73 (2011)

SUGANAMI, Hidemi, « Reflections on the domestic analogy: the case of Bull, Beitz and Linklater », *Review of International Studies*, (1986), pp. 145-158

VAN MILL, David, « Hobbes's Theories of Freedom », *The journal of Politics*, Vol. 57, no. 2 (Mai 1995)

WATKINS, J.W.N, « *Philosophy and Politics in Hobbes* », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, no. 19, (Avril 1955), pp. 125-146.

WILLIAMS, C. Michael. « *Hobbes and International relations: A Reconsideration* », *International Organization*, Vol. 50, no. 2, (printemps 1996), pp. 213-236.

Monographies

BEITZ, Charles, R., *Political Theory and International Relations* , Princeton, Princeton University Press, 1979

DE LA GRANGHE, Arnaud, *Les guerres bâtarde, Comment l'Occident perd les batailles du XXIe siècle*, Perrin, Collection Tempus, Paris, (2009)

HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986

HIRSCHMAN, Nancy J And WRIGHT, Joanne H. (éds), *Feminist Interpretation of Thomas Hobbes*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012

HOBBS, Thomas, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From the Year 1640 to the Year 1660*, University of Chicago, Chicago, 1990

HOBBS, Thomas, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Dalloz, Paris, 1999. traduction de l'anglais par François Tricaud.

KINGSBURY, Benedict, STRAUMANN, Benjamin, *State of Nature Versus Commercial Sociability as the International Law : Reflections on the Roman Foundations and Current Interpretations of the International Political and Legal Thought of Grotius, Hobbes, and Pufendorf*, The Philosophy of International Law, Oxford University Press, Oxford, 2010

LAROCHE, Josepha, *La brutalisation de monde, Du retrait des États à la décivilisation*, Liber, Montréal, 2012.

MORGENTHAU, Hans, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, McGraw Hill, 7th edition, 1993

PETTIT, Philip, *Made with Words, Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

SUGANAMI, Hidemi, *The Domestic analogy and World order proposals*, Cambridge Studies in International relations, Cambridge University Press et British International Studies Association, vol. 6, 1989.

WALTZ, Kenneth N., *Theory of International Politics*, Waveland Press, Long Grove, (1979)