

Université de Montréal

Le problème de la souveraineté politique chez Thomas Hobbes  
par Renaud Picard

Philosophie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A. en Philosophie, option recherche

Juillet, 2011

© Renaud Picard, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Le problème de la souveraineté politique chez Thomas Hobbes

présenté par :  
Renaud Picard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Ryoa Chung  
présidente-rapporteure

Christian Nadeau  
directeur de recherche

Daniel Marc Weinstock  
membre du jury

## Résumé

Sur le rapport de Hobbes au monarchisme, les études hobbesiennes font largement consensus : tout au long de sa vie, le théoricien du *Léviathan* aurait été, disent-elles, un monarchiste convaincu, fidèle à la dynastie anglaise des Stuart. Or le présent travail cherche à ébranler la rigueur de cette thèse traditionnelle. Acquis aux recherches contextualistes de J. Collins, qui ont déjà montré les affinités hobbesiennes à l'égard des politiques anticléricales de Cromwell, il souhaite montrer que de telles affinités dissimulent une intention politique beaucoup plus profonde, celle de la réalisation politique des principes moraux de la loi naturelle. Dans cette perspective, Hobbes serait, sous l'impulsion de la méthode résolutive-compositive, non seulement l'inventeur du premier droit naturel subjectif dans l'histoire de la philosophie politique, mais aussi le théoricien d'une loi naturelle inédite, édifiée sur la rationalité des volontés individuelles. Ainsi, par la publication du *Léviathan* en 1651, Hobbes n'aurait pas exprimé ses affinités politiques pour la monarchie anglaise renversée : il aurait plutôt dévoilé son projet politique d'instituer une souveraineté politique qui repose sur le consentement rationnel de tous les sujets. Monarchiste dans sa jeunesse, Hobbes serait alors devenu, en élaborant sa science politique, partisan d'un régime politique que l'on pourrait nommer démocratie de la raison positive.

Mots clés : Hobbes, souveraineté politique, loi naturelle, droit naturel, méthode résolutive-compositive, intention politique, démocratie, monarchie, rationalité.

## **Abstract**

On Hobbes's relationship to the monarchy, Hobbes Studies make a general consensus: throughout his life, the theorist of the Leviathan would have been a convinced monarchist, faithful to the English dynasty of the Stuart. This work seeks to undermine the rigor of this traditional thesis. Inspired by the contextualist research of J. Collins, which have already shown the Hobbesian affinities towards the anticlerical policies of Cromwell, it wants to show that such affinities hide a much deeper political intention: the political realization of the moral principles of natural law. In this perspective, Hobbes would be, at the instigation of the resolute-compositive method, not only the inventor of the first subjective natural right in the history of political philosophy, but also the theorist of a new natural law, built on the rationality of all individual wills. So, with the publication of the Leviathan in 1651, Hobbes would not have expressed his political affection for the overthrown English monarchy: he would rather have revealed his political project to establish a political sovereignty based on the rational consent of all subjects. Monarchist in his youth, Hobbes would then have become, with the elaboration of his political science, a supporter of a political system that could be named democracy of the positive rationality.

Key words: Hobbes, political sovereignty, natural law, natural right, resolute-compositive method, political intention, democracy, monarchy, rationality.

## Table des matières

RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	vi
INTRODUCTION.....	1
1. Sur le rapport entre la philosophie naturelle et la philosophie politique.....	9
1.1 La déduction de la philosophie philosophique.....	10
1.2 La fondation méthodologique.....	13
1.3 La fondation analogique.....	16
1.4 L'autonomie de la philosophie politique.....	21
1.5 L'intention politique.....	25
2. L'intention politique du <i>Léviathan</i> .....	35
2.1 La nature humaine.....	36
2.2 Droit naturel et loi naturelle.....	44
2.3 Autorisation et représentation.....	58
2.4 Le <i>Léviathan</i> et la tradition républicaine.....	73
3. L'interprétation des <i>Écritures</i> .....	79
3.1 Âme et esprit matériels.....	80
3.2 Magie et prophétie.....	86
3.3 Le Royaume de Dieu.....	89
CONCLUSION.....	98
BIBLIOGRAPHIE.....	102

## Références bibliographiques

### Citations

Nous citerons les œuvres de Hobbes à partir de l'édition électronique *The English Works of Thomas Hobbes* (dir. par Mark C. Rooks, InteLex Corporation, Charlottesville, 1992). Les références comprendront, en italique, l'abréviation de l'œuvre, ainsi que le chapitre et la pagination de cette édition. La préface de *Eight Books of the Peloponnesian War* sera cependant citée à partir de l'édition *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (dir. par W. Molesworth, John Bohn, London, 1841). À quelques rares occasions, nous citerons directement, en traduction libre, l'édition latine *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia* (dir. par W. Molesworth, John Bohn, London, Vol. 1, 1839).

### Abréviations

<i>Ci</i>	<i>De Cive</i>
<i>Co</i>	<i>De Corpore</i>
<i>El</i>	<i>The Elements of Law: Natural and Politic</i>
<i>Ho</i>	<i>De Homine</i>
<i>Lev</i>	<i>Leviathan</i>
<i>Ol</i>	<i>Thomas Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia</i>
<i>Si</i>	<i>Six Lessons to the Professors of the Mathematices</i>
<i>Th</i>	<i>Eight Books of the Peloponnesian War written by Thucydides the Son of Olorus, interpreted with Faith and Diligence immediately out of the Greek by Thomas Hobbes</i>

## Remerciements

Je veux remercier :  
mon directeur, pour le précieux temps qu'il sut m'accorder ;  
mes parents, pour leur écoute infatigable ;  
ma copine, ma sœur, ma belle-mère et mes amis, pour leur présence inestimable.

## Introduction

Dans les études hobbesiennes, le contextualisme méthodologique est sans doute l'un des acquis les plus heureux des dernières décennies. C'est qu'il ne s'agit plus, pour l'érudition contextualiste, de considérer le *Léviathan* comme un système philosophique pur, désincarné des débats politiques de son temps, mais comme un écrit idéologique qui réalise des actes de langage par l'expression d'un véritable projet politique. Contre les principes méthodologiques du commentaire traditionnel, il faut alors comprendre l'intention politique du philosophe pour interpréter le contenu de sa philosophie politique : il faut identifier sa position sur l'échiquier politique de l'époque pour éclairer la lecture de l'œuvre.

À en croire certains commentaires contextualistes, Hobbes exprimerait ainsi ses convictions monarchistes dans le *Léviathan* de 1651, c'est-à-dire son soutien idéologique à la monarchie renversée des Stuart. Certes, le *Léviathan* suscita, selon ces commentaires, nombre de résistances dans le camp des royalistes, mais ce conflit s'expliquerait par les vues hostiles que Hobbes cultivait à l'égard des autorités ecclésiastiques. Ce ne serait donc pas un différend sur la légitimité de la monarchie qui opposait Hobbes à plusieurs royalistes ; ce serait plutôt d'un profond désaccord sur la nature d'une telle monarchie : tandis que la plupart des royalistes participaient à la défense d'une monarchie mixte, Hobbes soutenait que seule une monarchie, une et absolue, pouvait assurer la paix et l'ordre<sup>1</sup>.

Mais une telle thèse ne renouvelle guère, on s'en doute, les interprétations traditionnelles de Hobbes. Pour ne prendre que l'exemple le plus célèbre, Léo Strauss soutient aussi que le *Léviathan* est une théorie monarchiste du pouvoir politique artificiel<sup>2</sup> ; et d'une manière encore plus significative, la plupart des

---

<sup>1</sup> Voir Steinberg, 1988 ; ou mieux, Sommerville, 1992.

<sup>2</sup> Quoiqu'il admette une démocratisation de son monarchisme en 1651, qui découle de sa dénaturalisation. Voir Strauss, 1952, 60 et suivantes.

biographes de Hobbes relaient depuis longtemps l'idée selon laquelle il fut un partisan inaltérable de la monarchie anglaise jusqu'à la fin de ses jours<sup>3</sup>.

Or, dans cette perspective, il n'est d'autres choix que d'accepter la défense de Hobbes au moment de la restauration pour expliquer le mystère de sa déclaration d'allégeance à la République de Cromwell lors de la publication du *Léviathan*<sup>4</sup> ; et paradoxalement, il faut y croire alors que ses contemporains monarchistes ne lui accordèrent jamais un réel crédit<sup>5</sup>.

Se résoudre naïvement à cette thèse traditionnelle, c'est cependant ce que semble refuser Quentin Skinner quand il soutient que l'intention politique du *Léviathan*, en 1651, était plutôt de défendre la légitimité du pouvoir *de facto* dans le cadre des débats idéologiques qui suivirent la révolution anglaise de 1649<sup>6</sup>. Car les faveurs politiques de Hobbes auraient pu, selon une telle lecture, basculer vers le républicanisme à la suite de la prise du pouvoir par Cromwell : hier fidèle au pouvoir *de facto* de la monarchie, Hobbes serait ainsi devenu fidèle au nouveau pouvoir *de facto* du républicanisme<sup>7</sup>. Mais à lire attentivement Skinner, il est malheureusement évident que son commentaire n'avalise pas cette interprétation de la philosophie hobbesienne. Au contraire, Hobbes n'abandonnerait pas pour autant, pense Skinner, ses positions monarchistes dans le *Léviathan* : quoiqu'il fût bel et bien un théoricien de l'obligation politique du pouvoir *de facto*, Hobbes s'opposerait toujours à la conception républicaine de la liberté<sup>8</sup> ; et sa nouvelle théorie de la représentation serait aussi une réponse monarchiste aux théories, démocrates et parlementaires, de la représentation du peuple<sup>9</sup>.

De toute façon, force est d'admettre que la thèse skinnérienne est, à quelques égards, impuissante à confirmer un quelconque changement réel dans

---

<sup>3</sup> Voir Samuel Mintz, 1962, 45-46 ; M. Reik, 1977, 113-32 ; A. Martinich, 1999, 319-22.

<sup>4</sup> *Mr Hobbes Considered in his Loyalty, Religion, Reputation, and Manners, by way of a Letter to Dr Wallis* (1662).

<sup>5</sup> D'où, par exemple, son interdiction de publication sur la politique et la religion lors de la restauration royale en 1660.

<sup>6</sup> Thèse défendue au début des années 70, et qu'on peut lire dans Quentin Skinner, vol. 3, 2002.

<sup>7</sup> Voir ici K. Hoekstra, 2004, note 39.

<sup>8</sup> Voir Quentin Skinner, 2008.

<sup>9</sup> Voir Quentin Skinner, 2007.

l'orientation politique de Hobbes. Tout d'abord, celui-ci développa sa théorie de l'obligation politique dans des œuvres publiées sous le règne de la monarchie : de sorte qu'il est fort possible qu'il n'ait pas pris la pleine mesure des implications politiques de cette théorie sous la République de Cromwell<sup>10</sup>. D'autre part, il était commun parmi les royalistes de l'époque de faire allégeance à la République, ne fut-ce que pour conserver leurs propriétés et leurs domaines : de sorte qu'il est aussi possible que par sa théorie du pouvoir de *facto*, Hobbes eût alors comme intention de légitimer l'acte d'allégeance d'un nombre important de monarchistes convaincus<sup>11</sup>.

Et, de fait, le seul commentateur contextualiste qui, à notre connaissance, refuse catégoriquement d'accepter la défense de Hobbes lors de la restauration, et qui rompt de la sorte avec le commentaire traditionnel, c'est J. Collins : celui-ci explique en effet l'allégeance politique à la République de Cromwell par une affinité réelle du philosophe à l'égard de cette République et de ses politiques d'hostilité envers les autorités ecclésiastiques<sup>12</sup>. Mais l'adhésion à cette thèse nous engage, avertit Collins, à ébranler notre compréhension traditionnelle de la révolution anglaise : celle-ci ne serait plus, dès lors, un simple conflit entre royalistes et républicains, mais plus fondamentalement une lutte pour redéfinir la place de l'autorité religieuse à l'intérieur de l'État moderne. C'est ainsi à l'intérieur de cette lutte que Hobbes se serait rapproché des Républicains : 'In that fight, the proto-liberal Hobbes and the neo-roman republicans (...) were essentially on the same side. Opposite them were those, fatefully including Charles I, devoted to a dualist and corporatist model of the Christian polity' (2005:278). De telle sorte que même le retour de Hobbes en Angleterre, lors de la publication du *Léviathan*, serait moins une décision personnelle qu'un geste politique : 'that gesture, announced and justified by Leviathan, moved Hobbes away from the royalist cause and implicitly allied him with the central project of the English

---

<sup>10</sup> Voir G. Burgess, 1990, 675-702.

<sup>11</sup> Certains royalistes avaient même la permission royale de déclarer allégeance à la République de Cromwell. Voir E. Vallance, 2001, 64.

<sup>12</sup> Voir J. Collins, 2005.

Revolution' (2005:4). Si les monarchistes manifestèrent autant d'hostilité à l'endroit du *Léviathan*, et si le pouvoir politique de la restauration royale lui interdit toute publication sur la religion et la politique, c'est donc qu'ils surent déchiffrer l'intention politique de Hobbes, républicaine et révolutionnaire, lors de ce retour politique en Angleterre.

L'échec des études hobbesiennes à percevoir cette intention politique se comprendrait alors, dit Collins, depuis leur tendance à marginaliser le sujet de la religion dans le projet politique du *Léviathan* ; et à notre avis, Collins avance ici un argument de taille : le commentaire traditionnel n'a en effet que très rarement souligné les nombreuses affinités entre, d'une part, les politiques de Cromwell envers les autorités ecclésiastiques et, d'autre part, la théorie de la souveraineté politique du *Léviathan* qui subordonne tout pouvoir ecclésiastique à la puissance de la République civile. Mais dans son livre *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Collins s'assure seulement de l'existence de ces affinités par une mise en relief des nombreuses relations républicaines qu'entretint Hobbes sous le régime de Cromwell<sup>13</sup> ; et en ce sens, il ne se soucie guère de sonder les raisons philosophiques qui poussèrent Hobbes à défendre une théorie séculaire de la souveraineté politique, sinon en soulignant ses solides fondations érastiennes, communes à de nombreux discours républicains de l'époque<sup>14</sup>.

Or notre mémoire vise à souligner que cette théorie de la souveraineté politique, qui subordonne tout pouvoir ecclésiastique à l'autorité politique d'une République laïque, tire avant tout ses racines les plus profondes de critères épistémiques immanents au développement de la philosophie hobbesienne. Par là, il ne s'agit pas de réfuter les thèses contextualistes de Collins qui comprennent l'érastianisme de Hobbes depuis les traditions protestantes et humanistes dans lesquelles baignent les discours politiques de l'époque. Il s'agit plutôt de compléter ses thèses d'une genèse de l'œuvre philosophique : de montrer que l'hostilité de Hobbes à l'égard de tout pouvoir politique ecclésiastique dissimule

---

<sup>13</sup> Voir Collins, 2005, 183 et suivantes.

<sup>14</sup> Voir par exemple, Collins, 2005, 58.

une intention politique beaucoup plus profonde, encore plus susceptible de le rapprocher de la tradition républicaine, celle de la réalisation politique des principes moraux de la loi naturelle.

Le cadre directeur de notre thèse est tout d'abord que la philosophie politique hobbesienne fut fortement influencée par sa philosophie naturelle. Monarchiste dans sa prime jeunesse, Hobbes abandonna tendanciellement la cause royaliste quand il découvrit la méthode résolutive-compositive des scientifiques de l'époque. Cette méthode avait déjà permis à Galilée de rompre avec la cosmologie aristotélicienne de la scholastique et Hobbes l'importa, avec un génie sans pareil, dans l'univers de la philosophie politique : cela lui permit d'inventer le premier droit naturel subjectif dans l'histoire de la philosophie politique et d'élaborer une théorie entièrement nouvelle de la loi naturelle. À l'égal de la révolution galiléenne dans le domaine de la philosophie naturelle, Hobbes dépassa ainsi la cosmologie aristotélicienne de la scholastique dans le domaine de la philosophie politique<sup>15</sup>.

Notre dessein est donc de montrer que la méthode résolutive-compositive impose un nouveau cadre épistémologique à la philosophie politique. Car à l'intérieur de la science politique du *Léviathan*, le droit naturel n'est plus une déduction de la loi naturelle, mais une déduction de la nature individuelle, subjective, des êtres humains : il est, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie politique, un droit naturel subjectif. Aussi, la loi naturelle n'est plus une déduction de la structure ontologique du monde, mais une déduction de ce droit naturel subjectif inédit : elle est, pour la première fois, une loi naturelle à laquelle les êtres humains consentent pour assurer la conservation de leur nature individuelle. Si bien que cette nouvelle loi naturelle repose, nous le verrons, sur le consentement rationnel de tous les sujets ; et qu'à titre de fondement moral de la loi civile, elle circonscrit la légitimité de celle-ci à ce consentement quasi-démocratique.

---

<sup>15</sup> Voir Spragens, 1973 ; Verdon, 1982.

Dans cette perspective, Hobbes est alors hostile au pouvoir politique des autorités ecclésiastiques, parce qu'il pense qu'un tel consentement rationnel à la loi naturelle est conditionnel à son abolition. En effet, la légitimité du pouvoir politique spirituel ne repose jamais, croit-il, sur le raisonnement rationnel des sujets de la souveraineté ; et pour cette raison, un tel pouvoir participe toujours à la propagation de modes de pensée irrationnels, telle la doctrine des essences séparées, qui écartent les êtres humains des principes moraux de la loi naturelle.

Notre mémoire repose, on le voit, sur l'idée que les concepts du droit naturel et de la loi naturelle forment le cœur de la théorie hobbesienne de la souveraineté politique. Sans leur juste intelligibilité, il est, pensons-nous, impossible de saisir la grande originalité philosophique de Hobbes et d'estimer le fondement moral sur lequel repose la légitimité de la souveraineté politique. Il est également difficile d'apprécier les raisons profondes, philosophiques, de son hostilité envers le pouvoir politique des ecclésiastiques et de son allégeance à la République de Cromwell. Pourtant, la tendance dominante dans le commentaire traditionnel à considérer Hobbes tel un théoricien infatigable de l'absolutisme a longtemps marginalisé le rôle de ces concepts : tantôt ceux-ci furent subordonnés à une théorie de l'égoïsme rationnel<sup>16</sup>, tantôt assimilés à une théorie du commandement divin<sup>17</sup>. Dans les dernières années, seul P. Zagorin insista, en fait, sur le rôle essentiel des concepts du droit naturel et de la loi naturelle dans la philosophie politique hobbesienne, en montrant combien ils forment le fondement moral des actes de la souveraineté politique<sup>18</sup>. Dans ce cadre interprétatif, le souverain politique est alors obligé par les principes moraux de la loi naturelle, et son pouvoir politique rencontre des frontières réelles dans le droit naturel de chaque individu<sup>19</sup>. Parce qu'elle a guidé notre lecture personnelle de Hobbes, cette interprétation sera ainsi au centre de notre étude.

---

<sup>16</sup> Voir Gauthier, 1968 ; Hampton, 1986 ; Kavka, 1986.

<sup>17</sup> Voir Warrender, 1957 ; Taylor, 1997.

<sup>18</sup> Voir Zagorin, 2009 ; ou encore dans le commentaire français, voir Lessay, 1988.

<sup>19</sup> Voir *Le* 28.359; *Le* 29.367; *Le* 30.376.

Quant à notre démarche, elle souhaite avant tout réaliser une étude de l'œuvre philosophique, mais elle espère aussi s'instruire du contextualisme méthodologique. De la sorte, nous éclaircirons la nature de la méthode résolutive-compositive dans la philosophie politique, mais nous mesurerons sa portée réelle en observant la transformation qu'elle fait subir à l'intention politique de Hobbes ; de même, nous parcourrons la déduction philosophique des théories du droit naturel, de la loi naturelle et de la représentation, mais nous évaluerons leur sens à la lumière du contexte intellectuel, linguistique et politique de l'époque ; enfin, nous étudierons la théologie hobbesienne en elle-même, mais nous essayerons aussi de retrouver le poids rhétorique de son contenu. Nous croyons en ce sens que l'histoire de la philosophie politique ne peut se réduire à la seule analyse du système philosophique, ni à la seule étude du contexte historique ; comme discipline, elle doit plutôt conjuguer les deux démarches.

Dans notre premier chapitre, il sera principalement question du rapport entre la philosophie naturelle et la philosophie politique. Nous défendrons que l'agenda politique du jeune Hobbes a sans doute gouverné ses préférences théoriques en philosophie naturelle, mais qu'en retour, celles-ci ont transformé, sinon incliné dans une autre direction, son intention politique en déterminant les principes méthodologiques de sa philosophie politique. Suivant une telle interprétation, cette transformation de l'intention politique ne résulte pas d'une déduction des principes de la philosophie politique depuis les principes de la philosophie naturelle, mais d'une fondation méthodologique de la philosophie politique dans la philosophie naturelle. La philosophie naturelle procure en effet à la philosophie politique une méthodologie philosophique, la méthode résolutive-compositive ; et par là, Hobbes rompt avec la tradition aristotélicienne mais revoit aussi ses opinions politiques sur la guerre civile anglaise.

Dans notre deuxième chapitre, nous expliquerons pourquoi les implications les plus profondes de cette nouvelle méthodologie ont lieu au niveau de la déduction des concepts du droit naturel et de la loi naturelle. Nous montrerons tout d'abord que leur déduction est suspendue à une nouvelle théorie de la nature

humaine selon laquelle les êtres humains ne sont pas des êtres naturellement sociaux ; et nous montrerons ensuite que Hobbes invente ainsi le premier droit naturel subjectif et qu'il crée une loi naturelle qui oblige les êtres humains à s'incliner devant l'impératif du bien commun. À la suite de quoi, nous verrons que la double théorie de l'autorisation et de la représentation, inédite au *Léviathan*, élève cette nouvelle théorie de la loi naturelle à la hauteur des débats politiques de son temps et suggère que la théorie hobbesienne de la souveraineté politique renferme certains éléments démocratiques; enfin, nous terminerons en présentant les affinités qu'il est possible de tracer entre la tradition républicaine et le *Léviathan*. Tous ces développements auront pour but de défendre que la méthode résolutive-compositive a contribué à transformer l'intention politique de Hobbes et à le convaincre de faire allégeance à la République de Cromwell.

Enfin, dans notre troisième chapitre, il sera question de la théologie hobbesienne, et plus particulièrement, de sa critique de la doctrine des essences séparées. Notre thèse ici est que Hobbes réalise une lecture matérialiste de *Écritures* dans le but de convaincre ses concitoyens que seule une souveraineté politique civile et rationnelle est juste et légitime. C'est pourquoi nous montrerons que sa critique de l'âme immatérielle vise à ce que tous les êtres humains consentent rationnellement au pouvoir politique ; que sa critique de la magie et la fausse prophétie souhaite déloger les intégristes religieux du pouvoir politique ; et en définitive, que sa réinterprétation matérialiste du Royaume de Dieu cherche à défendre que la nature du pouvoir ecclésiastique n'est pas politique.

D'après notre interprétation, l'ensemble du *Léviathan* participe alors à la défense d'une souveraineté politique, rationnelle et sans doute démocratique, qui repose sur les principes moraux de la loi naturelle.

## 1. Sur le rapport entre la philosophie naturelle et la philosophie politique.

Problème considérable dans l'œuvre de Thomas Hobbes, le rapport entre la philosophie naturelle et la philosophie politique partage depuis fort longtemps les études hobbesiennes. Dans le commentaire traditionnel, il est en ce sens possible de dégager deux écoles qui se disputent l'interprétation de ce rapport: l'une qui défend l'autonomie de la philosophie politique à l'égard de la philosophie naturelle, et l'autre qui soutient, au contraire, l'idée d'une fondation de la première dans la deuxième. Or, depuis quelques années, ce partage rigide des études hobbesiennes s'est vu dépassé par l'émergence d'une nouvelle lecture, impulsée à plusieurs égards par le projet contextualiste de Quentin Skinner<sup>20</sup>, et dont l'effort consiste à mesurer l'influence de l'intention politique, et plus généralement de toute la philosophie politique, sur la philosophie naturelle. Selon le récent commentaire de Stephen J. Finn<sup>21</sup>, c'est alors l'agenda politique du jeune Hobbes (en 1629<sup>22</sup>) qui détermine ses thèses en philosophie naturelle.

Il est de notre avis que, pour évaluer l'importance colossale de Hobbes en histoire de la philosophie politique, cette nouvelle lecture est incontournable. Car, en suspendant la philosophie naturelle à l'intention politique, elle redonne à Hobbes le statut dominant de philosophe politique sans pour autant nier une certaine unité à son système philosophique, et nous permet de comprendre pourquoi son héritage en philosophie naturelle est marginal par rapport à son héritage en philosophie politique<sup>23</sup>. Mais peut-être devrions-nous aussi, pour dépasser une simple compréhension unilatérale de ce rapport, mesurer combien le contact de Hobbes avec la philosophie naturelle a bouleversé, sinon incliné dans une autre direction, sa philosophie politique et éventuellement son intention

---

<sup>20</sup> Voir Quentin Skinner, 2002. Les trois volumes.

<sup>21</sup> Stephen J. Finn, 2006.

<sup>22</sup> C'est-à-dire dans l'introduction et la traduction anglaise de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide, publiée par Thomas Hobbes en 1629.

<sup>23</sup> Voir aussi la thèse de Shapin et Schaffer (1985), selon laquelle le plénisme de Hobbes (ou son monisme matérialiste) rencontra de nombreuses conditions sociales défavorables à son émergence et à son développement, au sein du libéralisme de la restauration.

politique. Dans cette perspective, le rapport de détermination entre la philosophie politique et la philosophie naturelle serait mutuel : Hobbes aurait certes élaboré la deuxième à partir d'un agenda politique dont les origines remontent à 1629, mais aurait aussi élaboré les traits les plus constitutifs et les plus définitifs de la première au contact de la deuxième. Il y aurait alors eu une certaine fondation méthodologique de la philosophie politique dans la philosophie naturelle, mais aussi, comme effet de cette fondation, une évolution de l'intention politique entre les œuvres de jeunesse et les œuvres de maturité.

Nous voulons ici explorer cette hypothèse de lecture, d'une part en comparant les intentions politiques de 1629 et de 1651, et d'autre part en essayant de comprendre ce qui explique leur différence<sup>24</sup>. Mais situons tout d'abord, dans ce premier chapitre, notre interprétation par rapport à celles qui la précèdent. Nous commencerons par exposer les arguments en faveur d'une fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle. Nous exposerons ensuite les arguments en faveur d'une autonomie de la philosophie politique. Enfin, nous présenterons les arguments en faveur des nouvelles interprétations, édifiées autour de l'intention politique de Hobbes.

### **1.1 La déduction de la philosophie politique**

Dans le commentaire traditionnel, la thèse de la fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle se décline en plusieurs versions. Il y a tout d'abord les partisans d'une « fondation rigide », entièrement déductive ; il y a aussi les partisans d'une « fondation méthodologique » ; et enfin, il y a les partisans d'une « fondation analogique ». Or, la thèse d'une fondation rigide, déductive, se heurte à de nombreuses difficultés épistémologiques ; et s'il faut ici exposer brièvement ces difficultés, c'est pour mieux comprendre les arguments en faveur d'une fondation méthodologique ou analogique.

---

<sup>24</sup> C'est-à-dire en comparant l'intention politique de l'introduction à la traduction anglaise de *La guerre du Péloponnèse* avec celle du *Léviathan*.

Selon les partisans de cette fondation rigide, les principes politiques sont les conclusions d'une déduction qui repose, en dernière instance, sur les principes physiques des corps naturels. C'est donc parce que Hobbes déduit d'abord les principes psychologiques des mouvements physiques qu'il peut ensuite déduire les principes politiques :

'From the definitions and explications of the fundamental principles of science (place, motion, cause, etc.), the effects of the various motions are deduced (mechanics). This is followed by an investigation of sense and its cause. Next come the science of human passion and action – psychology in the widest sense – and finally civil philosophy, the science of natural justice' (Goldsmith, 1966:10-11)<sup>25</sup>.

Au sens strict, la philosophie politique est alors un aboutissement de la philosophie naturelle. Mais ce rapport unilatéral entre philosophie politique et philosophie naturelle opère, faut-il déjà le préciser, dans le cadre d'une méthode dite résolutive-compositive : il s'agit de réduire la société à ses éléments les plus essentiels, c'est-à-dire aux individus et aux mouvements physiques de leur corps naturel (à leur « conatus »<sup>26</sup>), et par la suite de recomposer (ou de déduire) une République à partir des principes physiques ainsi découverts.

Quand Hobbes écrit dans le *De Corpore* : '[the motions of the mind, namely, appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, etc.,] have their causes in sense and imagination, which are the subject of physical contemplation' (*Co* 6.73), il semble en effet valider l'idée d'une déduction de la psychologie à partir de la physique. Et quand il écrit : 'the principles of politics consist in the knowledge of the motions of the mind' (*Co* 6.74), il semble aussi valider l'idée d'une déduction de la politique à partir de la psychologie. La déduction de la philosophie politique depuis les prémisses de la philosophie naturelle serait donc une idée authentiquement hobbesienne.

<sup>25</sup> Pour une telle interprétation, voir aussi Alan Ryan, 1970, 102-103 ; Gary Herbert, 1989.

<sup>26</sup> Nous ne pouvons développer ici sur la question du conatus, mais il s'agit littéralement, selon Hobbes, du principe de tout mouvement physique. Voir *Co* 15.206 ; *Le* 6.118-19. Dans le commentaire récent, voir C. Leijenhorst, 2007, 88-89.

Cependant, quelle que puisse être la valeur philologique d'une telle interprétation, elle ne peut tenir qu'à la faveur d'un cloisonnement de la philosophie politique dans les paramètres de la philosophie naturelle. Car les débats qui passionnent les protagonistes de cette dernière ont alors pour enjeux les conclusions de la première : de sorte qu'une remise en question des conclusions de la philosophie politique est un débat sur les principes physiques de la philosophie naturelle. Et à proprement parler, il s'agit moins ici d'une fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle que d'une *dissolution* de celle-là dans celle-ci par l'entremise d'une méthode déductive.

Or, la réalisation d'une telle dissolution rencontre, nous l'avons déjà souligné, de sérieux problèmes d'ordre épistémologique. Il est en premier lieu contestable de déduire une psychologie depuis des prémisses physiques: 'the fact that psychological egoism is a theory about human motives is sufficient to make it impossible for it to be derived from any mechanical theory, including Hobbes's' (Gert, 1965:341)<sup>27</sup>. Il est en outre impossible de déduire les principes normatifs de la philosophie politique depuis les prémisses factuelles de la philosophie naturelle: 'as many philosophers have pointed out since Hume, it is not possible to derive an "ought" from an "is"' (Finn, 2006:15). Et en ce sens, la déduction est ici factice parce que les concepts aussi bien psychologiques que politiques ne se déduisent pas à partir du contenu des concepts physiques : 'each new level [of deduction] required the introduction of concepts which were simply not contained in the subject-matter of the previous level' (Malcolm, 2002:147)<sup>28</sup>.

Si fidèle soit-elle aux exigences du système philosophique, la thèse de la fondation rigide se bute ainsi aux écueils de la métaphysique hobbesienne ; et, malheureusement, elle échoue alors à comprendre la réelle fécondité de l'héritage

---

<sup>27</sup> Et c'est là, entre les prémisses physiques et les prémisses psychologiques, que Macpherson voit les postulats sociaux implicites de la société de marché dans la philosophie hobbesienne. Voir Macpherson, 1962, 79.

<sup>28</sup> Ainsi, il existerait peut-être un écart entre la méthode déclarée dans le *De Corpore* et la méthode réelle dont Hobbes fait usage dans le *Léviathan*. Voir F. S. McNeilly, 1968, 90. D'où une autonomie de la philosophie politique selon quelques commentateurs. Voir Sorrel, 1986:24. Kavka, 1986, 15 et suivantes. Nous reviendrons sur ce problème.

de la philosophie naturelle sur la philosophie politique. Car elle ne cherche pas à savoir quels sont les éléments de la philosophie naturelle qui ont participé à la constitution de la philosophie politique : elle ne voit plutôt que la dissolution de l'espace politique du savoir dans celui de la physique. Comme si la philosophie politique consistait à résoudre le problème de la justice à partir des problèmes de la philosophie naturelle. Et dans une telle perspective, on peut se demander s'il existe encore un problème politique dans le système philosophique de Thomas Hobbes.

Si l'on veut sauver la philosophie politique, si l'on ne veut pas qu'elle se réduise au problème de la philosophie naturelle, on ne peut ainsi avaliser cette thèse de la fondation rigide. On doit plutôt favoriser une autre version, plus souple, de la fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle, celle de la fondation méthodologique ou analogique.

## 1.2 La fondation méthodologique

Dans la perspective d'une fondation méthodologique, la philosophie naturelle est rejetée dans l'univers de la métaphysique ou de la cosmologie<sup>29</sup>, et la fécondité de son héritage sur la philosophie politique s'explique par la transmission de la méthode résolutive-compositive. Si les principes de la politique n'acquièrent pas ainsi une autonomie complète, il y a tout de même un abandon sans équivoque de la thèse de la « fondation rigide » : 'some of his political ideas are implied by some of his philosophical ideas, [but] (...) his political *thinking* [was not] governed by his philosophical *thinking*' (Watkins, 1965:22)<sup>30</sup>.

Depuis un tel point de vue, il est donc nécessaire de comprendre les sources et la nature réelle de cette méthode pour élucider la fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle.

Quand Hobbes écrit : 'There is therefore no method, by which we find out the causes of things, but is either resolutive or compositive, or partly compositive,

<sup>29</sup> Voir Watkins, 1965, 21-22.

<sup>30</sup> Les idées philosophiques sont ici le contenu métaphysique de la philosophie naturelle. Voir Watkins, 1965, 17-22.

and partly resolute.’ (Co 6.66), il se situe tout d’abord, selon une telle interprétation, dans le sillon de Galilée quand celui-ci résout le problème de la vitesse des boules sur un plan incliné, en réduisant l’expérience à ses principes les plus élémentaires et en la recomposant ensuite à l’aide d’une synthèse logique<sup>31</sup>. Ou encore dans les pas de William Harvey, quand ce dernier cherche à reconstruire la motricité et la génération des animaux par la dissection et la découverte des principes biologiques élémentaires<sup>32</sup>.

Mais la version hobbesienne de la méthode résolutive-compositive s’élabore aussi, disent les partisans d’une fondation méthodologique, à partir de la méthode démonstrative d’Euclide : elle emprunte à celle-ci non seulement son exposition purement synthétique ou compositive<sup>33</sup>, mais aussi l’idée selon laquelle la démonstration synthétique est parfaite à la seule condition d’être génétique : à la seule condition de créer elle-même, comme en géométrie, les objets de connaissance<sup>34</sup>.

C’est donc cette méthode, d’héritage à la fois galiléenne et euclidienne, qui fonde ici la philosophie politique dans la philosophie naturelle. Mais c’est aussi à partir d’elle que la première devient, dans l’ordre du savoir et de la *mathesis* hobbesienne, une science qui se distingue de la deuxième : car à la différence de la physique, la science politique crée elle-même son objet de connaissance à partir d’une démonstration *a priori*<sup>35</sup>. En effet, alors que la valeur explicative de la démonstration physique est déterminée suivant une procédure qui va des effets aux causes<sup>36</sup>, la science politique modèle, à l’inverse, le savoir géométrique *a priori* parce qu’elle est une science qui fonde l’artifice: figure géométrique abstraite ou État artificiel, il y a production dans un cas comme dans l’autre de l’objet de

<sup>31</sup> Macpherson, 1962. Watkins, 1965. Pour une lecture critique de cette thèse, voir Prins, 1987.

<sup>32</sup> Watkins, 1965, 47 et suivantes.

<sup>33</sup> En cela, Hobbes s’oppose à l’induction, donc à toute forme d’expérimentation, et se distingue de Galilée et de Harvey, selon lesquels l’exposition devrait être à la fois analytique (résolutive) et synthétique (compositive). Voir toujours J. Watkins, 1965, 47 et suivantes.

<sup>34</sup> Ho 5.93 ; Le 4.23. Dans le commentaire, voir Zarka, 1999, 160.

<sup>35</sup> Voir Watkins, 1965, 69 ; D. Jesseph, 1996, 87.

<sup>36</sup> Ho 5.93 ; Si, 184. Cela dit, Hobbes, fervent opposant à la méthode expérimentale, soutient aussi, et sans tomber dans quelques contradictions, que la science physique est un savoir *a priori*. Sur cette tension dans la philosophie naturelle, voir Zarka, 1999, 162 et suivantes.

connaissance. ‘The skill of making, and maintaining commonwealths, consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not (as tennis-play) on practice only (...)’(*Le* 20.261). L’objectif de Hobbes est alors transparent : il s’agit de privilégier une science politique dont la démonstration est génétique aux dépens d’une science politique inductive, qui repose seulement sur l’expérience, donc sur l’analyse des différentes formes de gouvernement dans l’histoire (‘on practice only’).

Mais depuis un tel point de vue, le problème de la réalisation déductive de la démonstration demeure entier. S’il est vain de croire à une déduction des principes psychologiques ou politiques depuis les principes physiques, il est encore plus risible d’élaborer une démonstration déductive, génétique et *a priori* depuis des principes connus *a posteriori*, donc depuis l’expérience.

Or, selon les partisans d’une fondation souple, méthodologique, de la philosophie politique dans la philosophie naturelle, la résolution d’un tel problème ne peut être que métaphysique.

Ou bien, selon une première explication, la philosophie politique répond ici aux impératifs généraux de la mathesis hobbesienne, élaborée depuis un nominalisme radical qui rompt, en opposition à la cosmologie aristotélécienne, avec toute connaissance de la structure ontologique du monde. Consistant seulement en une analyse sémantique des notions les plus complexes, le versant résolutif de la méthode trace alors la voie jusqu’à la définition nominale des principes universels, depuis lesquels on recompose une science de l’État artificiel qui remédie à la perte de consistance ontologique<sup>37</sup>.

Ou bien, selon une autre explication, plus simple, certaines thèses métaphysiques de la philosophie naturelle autorisent ici l’égoïsme psychologique depuis lequel on déduit les principes de la philosophie politique. La méthode résolutive-compositive permet alors l’élaboration d’une science politique, nouvelle

---

<sup>37</sup> Zarka, 1999.

et révolutionnaire, mais à partir d'une théorie des passions dominée par des principes métaphysiques<sup>38</sup>.

De la sorte, la réelle fécondité de l'héritage de la philosophie naturelle sur la philosophie politique est, on le voit dans les deux cas, moins à rechercher dans les principes physiques que dans la transposition de la méthode résolutive-compositive au problème de la justice. La grandeur de la philosophie politique de Thomas Hobbes procède ainsi d'une méthode dont la tradition est avant tout scientifique ; et l'on peut avancer sans crainte que ses traits les plus constitutifs et les plus essentiels se sont élaborés au contact de cette tradition.

### 1.3 La fondation analogique

Or, si Hobbes s'exulte devant la méthode résolutive-compositive au point d'élaborer une philosophie politique déterminée par ses principes, c'est avant tout parce que cette méthode a déjà bouleversé le champ de la philosophie naturelle sous l'égide de Galilée. 'Galileus in our time (...) was the first that opened to us the gate of natural philosophy universal, which is the knowledge of the nature of motion. So that neither can the age of natural philosophy be reckoned higher than to him.' (*Co* viii).

On ne s'étonnera pas, dès lors, si quelques commentateurs, toujours partisans d'une fondation souple, méthodologique, défendent aussi l'idée d'une fondation *analogique* de la philosophie politique dans la philosophie naturelle<sup>39</sup>. L'unité du système philosophique ne tient plus ici des implications politiques de la physique mécanique, mais plutôt de la rupture intégrale de la philosophie hobbesienne, aussi bien naturelle que politique, à l'égard des vestiges scholastiques de la cosmologie aristotélicienne. La révolution du savoir en philosophie politique est alors analogique à la révolution du savoir qui a déjà eu lieu en philosophie naturelle : elle rompt avec le legs millénaire de la cosmologie

---

<sup>38</sup> Macpherson, 1962 ; Watkins, 1965.

<sup>39</sup> Spragens, 1973 ; Verdon, 1982.

aristotélicienne, parce qu'elle reconstruit le savoir de l'État à partir d'un modèle méthodologique qui a déjà permis à la philosophie naturelle, à la fois galiléenne et hobbesienne, de s'en arracher. 'While it is true that Hobbes's natural philosophy cannot provide the content of his political theory, then, it serves as a source of heuristic models which shape and limit his political theory analogically' (Spragens, 1973:167).

Selon cette interprétation, on doit donc comprendre jusqu'à quel point la méthode résolutive-compositive se dresse chez Hobbes contre la cosmologie aristotélicienne, pour qu'il puisse être possible de mesurer la profondeur de son originalité en histoire de la philosophie politique.

Sur son versant résolutif, soulignons tout d'abord que cette méthode s'oppose explicitement à l'induction aristotélicienne. Au lieu de connaître les prémisses universelles par induction de ce qui est perçu<sup>40</sup>, elle les connaît, disons-le de nouveau, par une réduction sémantique des concepts perçus les plus complexes<sup>41</sup> en leurs prémisses les plus élémentaires. 'For example, if there be propounded a conception or *idea* of some singular thing, as of a *square*, this square is to be resolved into a *plain, terminated with a certain number of equal and straight lines and right angles*' (Co 6.68).

On peut alors constater des similitudes : aussi bien au niveau de l'induction qu'au niveau de la résolution, les prémisses universelles sont des définitions et leur connaissance est assurée par la sensation. Mais quoiqu'il existe des persistances, la substitution de la méthode aristotélicienne par la méthode résolutive transforme néanmoins les fondamentaux métaphysiques de la connaissance: alors que la première va jusqu'à l'essence des choses, la deuxième n'accède jamais, de son propre aveu, à la connaissance d'une telle structure ontologique : 'For definition is not the essence of any thing, but a speech signifying what we conceive of the essence thereof; and so also not whiteness itself, but the world whiteness, is a genus, or a universal name' (Co 5.60). La radicalité du nominalisme hobbesien

---

<sup>40</sup> Voir Aristote, *Seconds Analytique*, trad. J. Tricot., 2000.

<sup>41</sup> *Le* 1.85.

engage donc une « métaphysique de la séparation<sup>42</sup> » depuis laquelle Hobbes rompt entièrement avec la scholastique :

‘What is clear is that Hobbes’s account of definition of compound names (and most of definitions would be of this sort) is a direct reflection of his ontological departure from the Aristotelian tradition: namely, to ask for the nature of a thing means to ask for its *component parts* rather than for the *formal whole* it represents’ (Spragens, 1973:141).

Or, sur le versant synthétique (compositif) de la méthode, un nominalisme aussi radical transforme également la démonstration aristotélicienne d’une double façon : il y a avant tout abolition de toute cause finale (*telos*), et donc réduction de la force causale de l’universel à une cause purement efficiente ; mais il y a en outre ajout dans l’exposé démonstratif d’une sorte de reconstruction du savoir (d’une recomposition) qui opère à partir de prémisses universelles (au lieu d’un simple enchaînement de syllogismes depuis les causes premières jusqu’aux effets particuliers)<sup>43</sup>.

À l’époque, c’est effectivement pareille méthode<sup>44</sup> qui permet à Galilée de rompre avec la cosmologie physique d’Aristote. Quand il isole le mouvement des boules sur un plan incliné pour le comprendre en lui-même, Galilée réduit analytiquement plutôt qu’il induit. Au lieu de rechercher les causes ontologiques de cette expérience, il la décompose en ses éléments les plus élémentaires : le mouvement n’occupe alors plus une place naturelle prédéterminée par une cause finale. Et il est possible d’isoler le mouvement horizontal et de conclure que celui-ci serait inerte dans un univers sans friction.

Or, la rupture hobbesienne avec la cosmologie aristotélicienne dans le domaine de la philosophie politique est sans doute analogue à cette rupture galiléenne dans le domaine de la philosophie naturelle:

---

<sup>42</sup> Il y a alors une séparation entre les Universaux ontologiques et la vérité métaphysique des prémisses universelles ; et à ce titre, le nominalisme hobbesien est une radicalisation du nominalisme d’Ockham. Voir Zarka, 1999, 134.

<sup>43</sup> Ce qui ne veut pas dire que la composition hobbesienne n’opère pas à partir de syllogismes. Voir *Co* 6.81. Dans le commentaire, voir Spragens, 1973, 149 ; D. Jesseph, 1996, 92 et suivantes.

<sup>44</sup> Nous disons pareille méthode, mais il y a bien entendu, nous l’avons déjà souligné, des profondes différences méthodologiques entre Hobbes et Galilée.

‘ Galileo had conceived of motion in a physical vacuum in order to discover the first laws of dynamics and thus to read physical nature’s mathematical language ; Hobbes similarly imagined the motion (behavior) of individuals in a social vacuum (the state of nature, which can be contemplated if the observer has achieved an emotional vacuum) to discover the first laws of human nature.’ (Verdon, 1982:657).

L’analogie est frappante: quand Galilée imagine le mouvement des boules sur un plan incliné dans un vide physique, Hobbes imagine l’individu civilisé dans un vide social. Chez l’un et chez l’autre, il s’agit de la même méthode qui procède par abstraction ; il s’agit aussi de la même méthode qui rompt avec la tradition aristotélécienne : si le mouvement n’occupe plus une place prédéterminée dans le cosmos, l’individu ne loge plus désormais à une enseigne naturelle dans la hiérarchie sociale<sup>45</sup>. De sorte qu’il est possible de déterminer une nature humaine devant laquelle tous les humains sont égaux, et de reconstruire le sens du juste à partir de celle-ci.

Ainsi l’interprétation analogique participe-t-elle à l’interprétation d’une fondation méthodologique : car elle convainc les plus sceptiques qu’il existe bel et bien un héritage méthodologique fécond de la philosophie naturelle (aussi bien galiléenne que hobbesienne) sur la philosophie politique. Il est en effet manifeste qu’il y a alors transmission d’une méthode par laquelle on isole abstraitement une composante essentielle (en l’idéalisant) de telle sorte que l’on découvre sa nature intrinsèque. Toute cause finale est dorénavant abolie de l’explication scientifique et le savoir se reconstruit (se recompose, voire se déduit) à partir des aboutissements de cette résolution.

Mais, d’autre part, une telle analogie attire aussi notre attention sur le rapport qu’il est possible d’entrevoir entre le concept galiléen de mouvement inerte et la thèse hobbesienne de l’égoïsme psychologique. En effet, si Hobbes s’est évertué avec une aussi grande vigueur à défendre l’égoïsme psychologique, si les humains sont, selon lui, des êtres aux désirs insatiables et infinis, donc des êtres en perpétuel mouvement, c’est peut-être par souci de rigueur avec la physique de

---

<sup>45</sup> Voir Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, 1993.

son temps. ‘Physically, linear nonfinite motion replaces circular eternal motion ; and in the human realm the transformation is formally identical. (...) Hobbes’s fundamental psychological model is a human equivalent of the law of inertia’ (Spragens, 1973:189)<sup>46</sup>. Partie prenante d’une métaphysique de la séparation, l’égoïsme psychologique est donc un vain effort pour plaquer les principes de la justice sur le concept de mouvement inerte. Il s’agissait ainsi de sauver l’unité de la mathesis, du système philosophique, et de retrouver une nouvelle consistance ontologique avec une science de l’État artificiel<sup>47</sup>.

Mais quelles que puissent être ses motivations, cette psychologie restera toujours l’assise métaphysique de la philosophie politique de Thomas Hobbes. Car le seul rapport possible entre philosophie politique et philosophie naturelle est, nous espérons l’avoir exposé, méthodologique ou analogique. Il n’est donc guère étonnant si plusieurs commentateurs défendent l’autonomie de la philosophie politique : ils souhaitent par là déloger la philosophie politique de son assise métaphysique, et nous convaincre que l’égoïsme psychologique repose plutôt sur une preuve empirique. Mais cette thèse repose, nous le verrons, sur peu d’arguments et ne réussit pas à extraire l’égoïsme psychologique de ses fondations métaphysiques.

#### **1.4 L’autonomie de la philosophie politique**

D’après l’interprétation largement répandue qui défend l’autonomie de la philosophie politique, la psychologie n’est pas déduite d’une philosophie naturelle aux implications métaphysiques ; elle dérive plutôt de l’expérience ou de l’introspection personnelle. Or, quelle que soit sa valeur philologique, une telle

---

<sup>46</sup> Or, Verdon ajoute que ce n’est pas le mouvement circulaire inerte de Galilée qui explique la guerre de tous contre tous à l’état de nature, mais plutôt le mouvement rectiligne inerte de Descartes. Voir Verdon, 1982, 663.

<sup>47</sup> Zarka, 1999 ; Malcolm, 2001, 155.

interprétation repose sur quelques arguments que l'on ne peut passer sous silence. Au premier chef, elle soulève bien entendu le problème de la réalisation déductive de la démonstration. Mais plusieurs commentateurs insistent aussi sur le fait qu'il est possible de connaître les principes de la psychologie par l'introspection. À l'appui d'un tel argument, encore une fois le *De Corpore* :

‘Civil and moral philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed. For the causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself.’ (Co 6.73)

Il semble alors manifeste que la philosophie politique jouit d'une certaine autonomie par rapport à la philosophie naturelle. Certes, on peut connaître les principes psychologiques par la méthode scientifique de la résolution et de la composition, mais on peut aussi bien les connaître par l'introspection : il s'agit en effet de lire en soi-même (*nosce teipsum, read thyself* (Le xi)) pour connaître les pensées et les passions communes à tous les humains.

‘Civil philosophy may seem to depend on the other sciences, but that is an impression created by approaching civil philosophy by the synthesis method. Anther, [introspection] (...) provides a shorter route, through the experience of certain passions, to the principles of civil philosophy. This shorter route bypasses the science.’ (Sorrel, 1996:55)

Ainsi vue et comprise, l'introspection court-circuite la science ; mais il n'en demeure pas moins qu'elle n'abolit pas l'unité du système philosophique. Elle n'offre tout au plus qu'une seconde voie, contigüe au sens commun et accessible à tous, pour atteindre le contenu du savoir sur la nature humaine. Or, d'après les tenants d'une autonomie de la philosophie politique, cette unité n'est qu'une construction trompeuse, réalisée après coup dans les œuvres de vieillesse, et suspendue aux impératifs de la mathesis. Il s'agissait de plier, fut-ce de force, l'ensemble du savoir dans un seul système philosophique cohérent. Que Hobbes fût conscient des limites de ce système, cela s'illustre facilement par le fait qu'il élaborait, en raison de la situation politique de son temps, sa philosophie politique avant sa philosophie naturelle et qu'il écrivit dans la préface du *De Cive* :

‘Therefore it happens, that what was last in order, is yet come forth first in time. And the rather, because I saw that, grounded on its own principles sufficiently known by experience, it would not stand in need of the former sections’ (*Ci xx*)<sup>48</sup>. C’est par la force des choses que Hobbes écrit la philosophie politique avant la philosophie naturelle, mais cela fut possible, avoue-t-il, parce que la philosophie politique reposait sur ses propres principes.

Ainsi, faut-il éviter, selon T. Sorrel, de faire un lourd contresens quand nous interprétons le passage de la même préface où Hobbes précise les traits de sa méthode en philosophie politique :

Concerning my method, I thought it not sufficient to use a plain and evident style in what I had to deliver, except I took my beginning from the very matter of civil government, and thence proceeded to its generation and form, and the first beginning of justice. For everything is best understood by its constitutive causes. For as in a watch, or some such small engine, the matter, figure, and motion of the wheels cannot well be known, except it be taken insunder and viewed in parts; so to make a more curious search into the rights of states and duties of subjects, it is necessary, (I say, not to take them insunder, but yet that) they be so considered as if they were dissolved; that is, that we rightly understand what the quality of human nature is, in what matters it is, in what not, fit to make up a civil government, and how men must be agreed among themselves that intend to grow up into a well-grounded state. (*Ci xiv*)

Traditionnellement lu comme une comparaison qui milite en faveur de l’identité des méthodes pour connaître les corps naturels et les corps politiques, ce passage argumente, au contraire, dit Sorrel, en faveur de leur dissemblance : il s’agit de remarquer que Hobbes ne compare pas ici une montre et un corps politique, mais bien une montre et une série de droits et de devoirs. Les méthodes en philosophie naturelle et en philosophie politique ne sont donc pas les mêmes : l’une démonte en parties des corps naturels, l’autre dissout les droits et les devoirs en entités juridiques par la pensée. Mais dans une telle perspective, la philosophie politique ne repose plus, ajoute aussitôt Sorrel, sur des principes psychologiques ou sur une théorie des passions ; elle imagine seulement les hommes, sans droits ni

---

<sup>48</sup> Léo Strauss, 1952, 6.

devoirs, à l'intérieur d'une fiction, celle de l'État de nature, de telle manière à pouvoir reconstruire la société juste et idéale:

'Very little of what Hobbes actually does in civil philosophy conforms to the pattern of decomposing things in thought and putting them back together again. Instead, things as experienced are dissolved in thought, and something new is constituted out of the residue of dissolution, something not as yet experienced, namely an ideal distribution of rights and duties.' (Sorrel, 1986:21)

Cependant, outre qu'une telle interprétation ne s'articule pas avec le *Léviathan*, elle n'est viable que dans la traduction anglaise du *De Cive*. Car, selon le texte latin, il s'agit bel et bien d'une comparaison entre les méthodes pour connaître une montre (« horlogio automoto ») et une République (« civitas »)<sup>49</sup>. Et, comme le précise Malcolm : 'In the one case, (...) we have to examine the material, shape, and motion of [each parts of the Watch]; in the other case, we have to consider human nature, the ways in which it makes men draw into a state (...)' (2001:149). De telle sorte que la philosophie politique s'édifie, bien entendu, sur une théorie des passions, sur une théorie de la nature humaine, et que la thèse de l'autonomie de la philosophie politique repose sur bien peu, sinon sur l'argument que le système philosophique serait le fruit d'une construction trompeuse.

Mais si cette thèse ne rencontre pas l'intention fondamentale de Hobbes, elle participe, en revanche, à lui déceler une certaine validité épistémologique. En tout cas, force est de penser, dès lors, que la psychologie égoïste n'est seulement pas fondée sur une métaphysique, mais aussi sur des observations empiriques, ou pour être plus précis, sur l'introspection personnelle de Hobbes. Or, ne disions-nous pas que c'était une déduction factice qui sapait les fondations épistémologiques de sa psychologie égoïste ? Ainsi ne pourrions-nous pas la sauver des pièges de la métaphysique en lui procurant un matériel empirique ? C'est du moins l'avis de G.

---

<sup>49</sup> En exposant les différences entre les textes anglais et latin, Malcolm précise que le texte anglais n'a pas été traduit par Hobbes. Voir Malcom, 2001, 149.

Kavka, selon lequel les thèses de la variation des désirs<sup>50</sup> et de leur insatisfaction permanente<sup>51</sup> survivent à la réfutation de la théorie métaphysique du mécanisme. D'abord, l'expérience nous enseigne, dit-il, la variation des désirs : 'our desires are altered through our lives by learning, as experience teaches us more about effect of various objects and actions' (1986:15). Ensuite, un savoir empirique est, ajoute-t-il, sous-jacent à la thèse de leur insatisfaction permanente : 'from certain general biological and psychological facts about human beings that would not challenge, we can derive, without any appeal to mechanism, his conclusion about unsatisfied desires' (1986:16)<sup>52</sup>. Encore qu'il doive être possible ici d'élaborer une psychologie, ou une théorie de la nature humaine, depuis un matériel empirique. S'il est fort probable que nous puissions arriver à quelques conclusions psychologiques à partir des faits de l'expérience, il persiste cependant un danger épistémologique : celui de confondre le fait naturel et le fait culturel (ou social) chez les humains que nous observons<sup>53</sup>.

Ici l'interprétation marxiste de Macpherson conserve peut-être une actualité inattendue : la théorie hobbesienne des passions s'est bien sûr élaborée, dit-elle, depuis quelques observations empiriques, mais cela incline également à penser qu'elle est chargée de postulats sociaux spécifiques à l'Angleterre du XVIIe siècle<sup>54</sup>. Une défense aussi radicale de l'égoïsme psychologique est donc, selon Macpherson, contingente aux balbutiements capitalistes de la société anglaise de l'époque. Or, sans doute le coup de génie de Hobbes fut-il alors de concilier ses observations empiriques avec les plus récentes thèses en philosophie naturelle. Par là, il devint l'un des premiers philosophes à prendre le pouls de la société

---

<sup>50</sup> Voir *Le* 6.40-41.

<sup>51</sup> Voir *Le* 6.51.

<sup>52</sup> Et plus précisément, ce serait, selon Kavka, le souci pour le futur et la curiosité humaine, universelle et intarissable, que l'on pourrait prouver empiriquement.

<sup>53</sup> Rappelons seulement ici ce que nous avons déjà dit : on ne peut déduire ce qui doit être de ce qui est. Cela vaut aussi bien, selon nous, pour le fait naturel, physique, que pour le fait empirique de l'expérience.

<sup>54</sup> Plus explicitement, Hobbes passerait, dans les chapitres X et XI du *Léviathan*, d'une définition neutre de la puissance humaine à une définition selon laquelle la puissance s'exerce sur autrui et s'accroît sans cesse. Or, cette transition n'est possible, selon Macpherson, qu'à partir de deux postulats implicites, se rapportant à la société de marché généralisé qui se développe dans l'Angleterre de l'époque. Voir Macpherson, 1962.

capitaliste naissante, sans que la cohérence de son système philosophique n'en soit le moins affectée. Mais par la même occasion, il se rendit aussi coupable de défendre une thèse métaphysique : celle qui consiste à déduire la philosophie politique de la philosophie naturelle.

S'il persiste pourtant un intérêt à interroger le rapport entre philosophie politique et philosophie naturelle, c'est parce que, nous l'avons déjà souligné, la fondation méthodologique, analogique, de la première dans la deuxième, transformera l'intention politique de Hobbes entre sa traduction de Thucydide en 1629 et la rédaction finale du *Léviathan* en 1651. Mais pour comprendre la pertinence de cette thèse, il faut tout d'abord expliquer les objectifs philosophiques du contextualisme méthodologique de Quentin Skinner. Nous verrons alors pourquoi il est si important de s'intéresser à l'intention politique de Hobbes pour interpréter le sens de sa philosophie politique, et aussi pourquoi une transformation de son intention politique peut contribuer à éclairer son parcours philosophique. À la suite de quoi, nous pourrions présenter son intention politique de 1629, et le comparer avec celui de 1651.

### **1.5 L'intention politique**

Malgré leurs divergences et leurs interminables débats, il reste cependant un dénominateur commun, manifeste et tout compte fait étroit, entre tous les commentaires traditionnels, partisans ou non de la fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle : il s'agit toujours, ici et là, de comprendre le texte hobbesien depuis son autonomie par rapport au contexte historique, social et politique de son époque<sup>55</sup>. En effet, selon les uns et les autres, le système philosophique de Hobbes se comprend en lui-même, parce qu'il contribue à l'élaboration d'idées, universelles et pures, qui posséderaient la faculté particulière de s'arracher aux conflits idéologiques. Et dans une telle perspective, Hobbes n'a

---

<sup>55</sup> Cependant, Watkins (1965) insiste déjà sur le fait que nous ne comprenons Hobbes que si nous prenons acte de son hostilité envers les puritains.

jamais eu, on le voit, l'intention de participer aux débats politiques de son temps : il a seulement construit une science de l'État dans le refuge de la vie contemplative.

Quand Macpherson impute à la société capitaliste de l'époque la thèse de l'égoïsme psychologique, il réfute indubitablement cette pureté que l'on attribue au système philosophique de Hobbes. Cependant, il ne cherche pas de la sorte à retrouver l'intention politique qui a dominé l'ensemble de son œuvre ; il cherche plutôt à exposer les déterminations économiques et sociales qui ont traversé, consciemment ou non, ses idées philosophiques. De sorte que, si Macpherson assure qu'il bat en brèche les interprétations traditionnelles, il ne prend en réalité que leur contre-pied : il s'enferme dans un contextualisme radical et simplifie à outrance le rapport entre la philosophie politique et son contexte historique. Et en lieu et place d'une défense de l'autonomie du texte philosophique, il ne fait que clouer celui-ci sur des déterminations historiques à l'aide d'une inversion facile de la méthode<sup>56</sup>.

Or, c'est devant de tels carences méthodologiques que Quentin Skinner développa un contextualisme plus souple, laissant ainsi place à l'intention politique des auteurs, donc à leur liberté d'action (à leur liberté d'agir par le langage) dans un contexte social donné. Ni pures, ni déterminées au sens strict par un contexte économique ou politique, les idées en philosophie politique sont, dès lors, certes le produit d'une société, mais aussi, en retour, l'une des causes de sa transformation. 'The social context (...) helps to cause the formation and change of ideas; but the ideas in turn help to cause the formation and change of the social context' (1969:42). Un énoncé en philosophie politique est alors vu comme un acte de langage ; il produit un effet sur la société et participe à sa transformation. La méthodologie en histoire des idées politiques est donc revue à la lumière des théories contemporaines sur le langage<sup>57</sup> : comprendre ici le sens d'un texte en

---

<sup>56</sup> C'est pourquoi il y aurait ainsi, à la fin des années soixante, deux orthodoxies concurrentes en histoire des idées. Voir Skinner, 1969, 3.

<sup>57</sup> Voir J.L. Austin, *How to do Things with Words*, 1975.

philosophie politique, c'est tout d'abord comprendre son acte illocutoire. Et de cette nouvelle méthodologie, il résulte deux choses :

'First, this further question about what a given agent may be *doing* in uttering his utterance is not a question about meaning at all, but about a force co-ordinate with the meaning of the utterance itself, *and yet* essential to grasp in order to understand it. And second, even if we could decode what a given statement must mean from a study of its social context, it follows that this would still leave us without any grasp of its intended illocutionary force, and so eventually without any real understanding of the given statement after all. The point is, in short, that an unavoidable lacuna remains: even if the study of the social context of texts could serve to *explain* them, this would not amount to the same as providing the means to *understand* them.' (Skinner, 1969:46)

On doit ainsi s'intéresser à la force de l'acte illocutoire du texte philosophique pour comprendre son sens. Mais rechercher cet acte illocutoire — sa force — ne se confond pas ici avec une recherche immédiate du sens. C'est qu'il faut d'abord élucider l'acte illocutoire en lui-même de telle façon à pouvoir par la suite comprendre le sens du texte. De même, s'il faut aussi élucider le contexte social pour comprendre celui-ci, il ne s'agit pas de suspendre l'acte illocutoire à ce contexte : sans quoi il serait peut-être possible d'expliquer le texte, mais jamais de le comprendre réellement.

Les conclusions de Skinner sont donc les suivantes: '[We must know] *how* what was said was meant, and thus what *relations* there may have been between various different statements even within the same general context' (Skinner, 1969:47). Ou dit plus simplement : 'The essential question which we therefore confront (...) is what its author, in writing at the time he did write for the audience he intended to address, could in practice have been intending to communicate by the utterance of this given utterance' (Skinner, 1969:48-49).

En ce sens, rechercher la force illocutoire revient à rechercher l'intention politique qui guidait le philosophe quand il a écrit son texte<sup>58</sup>. Mais une telle recherche ne se confond pas non plus avec une recherche sur les motivations du philosophe: il ne s'agit pas de connaître les motivations — la haine, l'envie, le

---

<sup>58</sup> Voir Skinner, 1972, 402.

ressentiment, etc. — qui l'ont poussé à réaliser tel acte de langage<sup>59</sup>. Il s'agit plutôt de connaître quel acte de langage, *comme tel*, il a réalisé en écrivant son texte<sup>60</sup>. 'It does seem, that is, that an agent's motives for writing (though not his intentions in writing) can be said to stand "outside" his works, in such a way that their recovery does seem to be irrelevant to the determination of the meaning of the works.' (Skinner, 1972:402).

De là deux règles méthodologiques qui puissent, selon Skinner, nous aider à retrouver l'intention perdue d'un philosophe politique. Tout d'abord : 'focus not just on the text to be interpreted, but on the prevailing conventions governing the treatment of the issues or themes with which that text is concerned' (1972:406). Et d'autre part: 'focus on the writer's mental world, the mental of his empirical beliefs' (1972:407).

Ces règles, ce sont elles que suivront, avec plus ou moins de rigueur, nombre de commentateurs. Au premier chef, il y a bien entendu Skinner lui-même : il arrive ainsi à la conclusion que Hobbes cherchait, en 1651, lors de la publication du *Léviathan*, à défendre une théorie de la légitimité du pouvoir *de facto* dans le cadre d'un débat public sur l'obligation politique<sup>61</sup>. Mais Skinner n'est pas le seul : aussi bien Jules Steinberg que David Johnston partirent, selon des méthodologies qui leur sont avant tout personnelles, à la recherche de l'intention politique. De telle sorte en effet que, chez le premier, Hobbes est un penseur traditionnel, anti-individualiste et antidémocratique, dont l'intention politique, conservatrice, est la défense rhétorique des principes de l'absolutisme des Stuart<sup>62</sup>, et que, chez le deuxième, Hobbes est avant tout un rationaliste, dont

---

<sup>59</sup> Voir Skinner, 1972, 400-401.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Skinner s'oppose ici à la thèse Taylor-Warrender, selon laquelle l'obligation politique de Hobbes repose sur l'obéissance aux commandements de Dieu. Voir ici Quentin Skinner, vol. 3, 2002. Ou encore, Skinner, 1996.

<sup>62</sup> Voir Steinberg, 1988.

l'intention est d'initier une transformation culturelle profonde en persuadant ses contemporains qu'une république forte repose sur la raison<sup>63</sup>.

Parmi les commentateurs qui partagent un intérêt pour l'intention politique, une unanimité est donc difficile à dégager<sup>64</sup>. Mais au niveau du rapport entre la philosophie politique et la philosophie naturelle, cette recherche de l'intention politique est le principe de lecture d'une nouvelle thèse, selon laquelle l'agenda politique du jeune Hobbes aurait influencé l'élaboration de la philosophie naturelle. Sans doute S. Shapin et S. Schaffer sont-ils les premiers à avoir orienté leur recherche dans une telle direction. Selon leur lecture, le monisme matérialiste de Hobbes avait une vocation politique : il s'opposait aux scholastiques, aux puritains et aux ecclésiastiques qui, tous, défendaient la division hiérarchique entre matière et esprit de manière à légitimer le pouvoir spirituel<sup>65</sup>. 'Hobbes recommended his materialist monism because it would assist in ensuring social order. He condemned dualism and spiritualism because they had in fact been used to subvert order.' (1985:99) Mais la perspective qu'emprunte ici Shapin et Schaffer n'attaque pas de plein front, faut-il le préciser, la thèse de l'agenda politique. Elle appartient plutôt à la sociologie holistique de la connaissance : il s'agit de démontrer que des aires hétérogènes de la vie intellectuelle et sociale s'interpénètrent sans qu'il n'y ait de direction spécifique aux influences<sup>66</sup>.

De fait, c'est avant tout W. Lynch qui fera œuvre de pionner quant à cette thèse de l'agenda politique. En effet, son intention est la suivante : 'I will show that a preexisting political agenda influenced the position that Hobbes would take

---

<sup>63</sup> Voir Johnston, 1986. La reconnaissance d'une quelconque dette envers Skinner est ici absente. Pourtant, Johnston arrive aux mêmes conclusions que Skinner au sujet de la rhétorique : alors que celle-ci était absente des *Elements of Law* et du *De Cive*, elle devient un enjeu incontournable dans le *Léviathan*.

<sup>64</sup> Dans la mosaïque des interprétations sur l'intention politique de Hobbes, notons aussi celle de J. Martel, selon laquelle Hobbes serait un démocrate radical (2007). Et celle de J. Collins, selon lequel Hobbes se rapprocherait des républicains de Cromwell en 1651 (2005).

<sup>65</sup> Dans leur perspective, Hobbes s'opposait aussi, d'un point de vue scientifique, à l'expérimentation de Robert Boyle. Mais s'il s'opposait à celui-ci, c'était parce que le savoir factuel était, selon lui, un savoir de l'expérience subjective. La République devait, au contraire, se fonder sur la certitude objective d'une connaissance *a priori*, génétique et déductive. Shapin et Schaffer, 1985, 101 et suivantes.

<sup>66</sup> Shapin et Schaffer 1985, 15.

in mechanical issues by enabling him to develop a fruitful approach against the background of available approaches' (1991:298). C'est ici l'agenda politique de 1629, que l'on retrouve essentiellement dans l'introduction à la traduction anglaise de Thucydide, qui a influencé le mécanisme de Hobbes.

Mais depuis lors, Lynch n'est plus le seul à défendre cette thèse : car dans les dernières années, S. J. Finn l'a approfondi et la transposa au cadre général de la philosophie naturelle de Hobbes : 'The fundamental aim of the present work is to show that Hobbes's political ideas play an influential role in his natural philosophy, to point where non-epistemic factors must be used to better understand Hobbes's natural philosophy' (2006:24).

Quel était alors cet agenda politique de 1629? D'abord, une opposition sans équivoque à la démocratie, comme revers d'une vigoureuse défense de la monarchie des Stuart. Selon toute vraisemblance, Hobbes considérait en effet la traduction de Thucydide comme un acte politique contre la 'Petition of right' de 1628, qui favorisait les droits du peuple au détriment des prérogatives de la souveraineté monarchique<sup>67</sup>. Hobbes ne fait nulle autre chose que confirmer cette intention politique quant il écrit dans son autobiographie : '[the goal of publishing Thucydides was to] pointed out how much wiser one man is than the multitude' (*Ol xxxviii*)<sup>68</sup>. C'est pourquoi il présente ainsi les arguments de Thucydide contre la démocratie dans l'introduction à sa traduction:

For his opinion touching the government of the state, it is manifest that he least of all liked the democracy. And upon divers occasions he noteth the emulation and contention of the demagogues for reputation and glory of wit; with their crossing of each other's counsels, to the damage of the public; the inconsistency of resolutions, caused by the diversity of ends and power of rhetoric in the orators; and the desperate actions undertaken upon the flattering advice of such as desired to attain, or to hold what they had attained, of authority and sway amongst the common people. Nor doth it appear that he magnifieth anywhere the authority of the few: amongst whom, he saith, every one desireth to be the chief; and they that are undervalued, bear it with less patience than in a democracy; whereupon sedition followeth, and dissolution of the government. (*Th xviii*)

<sup>67</sup> Voir aussi A. P. Martinich, 1999, 77 ; M. Reik, 1977, 36-37.

<sup>68</sup> Traduction libre de Lynch (1991) depuis l'édition latine.

L'enchantement de Hobbes pour la critique thucydienne de la démocratie est donc tangible. Mais à tout bien considérer, on se rend à l'évidence que cette critique n'est pas seulement contre la démocratie comme forme de gouvernement qui dérive inévitablement vers la dissolution, mais aussi contre la démagogie rhétorique de ses dirigeants. Ceux-ci ne cherchent, est-il écrit, que réputation et gloire ; ils usent du pouvoir de la rhétorique de manière à dominer le commun des mortels. Et manifestement contre le pouvoir de la rhétorique en 1629, Hobbes salue aussi Thucydide d'avoir su éviter cette démagogie<sup>69</sup>.

Il existe, en outre, une autre preuve du penchant hobbesien pour la monarchie des Stuart à la même époque: une lettre que Hobbes reçut d'un dénommé Aglionby, datée du 18 novembre 1629. Dans cette lettre, l'auteur parle d'un manuscrit présenté à la Chambre des Lord, qui est pour la liberté des sujets et contre les prérogatives du Roi. Et comme le commente Lynch : 'Aglionby then relates the response of the Lords and the actions taken with a tone that suggest that he and Hobbes were in agreement regarding the appropriateness of action taken against such a subversive position' (1991:303). À preuve, l'auteur de la lettre parle avec dédain d'un partisan de la 'Petition of Right' : 'a certain seditious physician called Dr. Turner one who disputes all rule, but obeys none'<sup>70</sup>. Le mépris partagé par Hobbes et Aglionby pour les partisans de cette pétition est alors sans équivoque<sup>71</sup>.

Mais l'agenda politique de Hobbes contenait aussi une opposition au dogmatisme religieux. Toujours dans l'introduction de 1629, il note : 'by the light

---

<sup>69</sup> Hobbes écrit : 'It need not be doubted, but from such a master Thucydides was sufficiently qualified to have become a great demagogue, and of great authority with the people. But it seemeth he had no desire at all to meddle in the government (...)' (*Th* xvi).

<sup>70</sup> Lettre publiée dans Ferdinand Tonnies, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1975), pp. 143-144. Cité dans Lynch, 199, 303.

<sup>71</sup> Un deuxième exemple historique de la même envergure, et qui incite Lynch et Finn à penser que Hobbes était alors favorable à la monarchie des Stuart, est son rapport de proximité avec la famille Cavendish, qui défendait, financièrement et politiquement, la cause royaliste. C'est par ailleurs un membre de cette famille, William Cavendish ('the Third Earl of Devonshire') qui soutint la candidature Hobbes à la Court Parlementaire en 1640 (the Short Parliament). Voir Lynch, 1991, 303-305.

of natural reason [Thucydide] might see enough in the religion of these heathen, to make him think it vain and superstitious' (*Tu xv*). Thucydide condamne alors la ferveur religieuse de certains dirigeants politiques : 'he taxeth Nicias for being too punctual in the observation of the ceremonies of their religion, when he overthrew himself and his army, and indeed the whole dominion and liberty of his country, by it' (*Tu xv*). Ce qui ne veut pas dire, pour autant, que Thucydide est, selon Hobbes, un athéiste convaincu : 'yet he commended him in another place for his worshipping of the gods (...). So that in his writings our author appeareth to be, on the one side not superstitious, on the other side not an atheist' (*Tu xv*). Et comme le soulignent Lynch et Finn, le but de Hobbes est plutôt de montrer ici que la religion n'est répréhensible que dans la mesure où elle devient dogmatique et qu'elle participe ainsi à la ruine du système politique.

Dès lors, l'agenda politique de 1629 semble contenir trois grandes idées : 1) d'abord, Hobbes défend la monarchie, et plus particulièrement la monarchie héréditaire des Stuart; 2) d'autre part, il condamne la démagogie des rhéteurs; 3) et enfin, il est contre l'intégrisme religieux. Mais ce n'est pas tout : il est important de souligner que Hobbes lit aussi Thucydide en 1629 parce qu'il croit possible de tirer des leçons de l'histoire : 'the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future' (*Tu vii*). Hobbes est donc encore partisan, en 1629, de la méthode inductive<sup>72</sup>.

Or, selon Finn, l'abandon de cette méthode inductive à la faveur de la méthode résolutive-compositive altère peut-être la philosophie politique, mais jamais son intention politique<sup>73</sup>. Si Hobbes abandonne la méthode inductive dans les années 30, c'est au contraire, dit Finn, parce que la méthode résolutive-

---

<sup>72</sup> Léo Strauss, 1952, 79 ; Watkins, 1965, 27 et suivantes ; Zarka, 1999 ; Goldsmith, 1966. L. Borot défend aussi que dans le *Léviathan* la preuve historique n'est pas tant effacée que suspendue à la démonstration génétique de la science politique. Voir L. Borot, 1996, 325. Et pour un aperçu complet de la question, voir Rodgers et Sorrel, 2000.

<sup>73</sup> C'est en tout cas ce que dit clairement Finn quand il écrit : 'I argue that Hobbes's political agenda formed early in his philosophical career and remained fairly consistent throughout his life.' (2006:25).

compositive lui permet d'élaborer une science politique objective, scientifique, à l'image du savoir géométrique, qui légitime la monarchie absolue ; c'est parce que cette méthode élimine tous les facteurs subjectifs, ou démocratiques, du procès de connaissance et se marie parfaitement avec le matérialisme métaphysique, qui combat la doctrine des essences séparées des intégristes religieux. Bref, si Hobbes épouse la méthode résolutive-compositive, c'est donc parce qu'elle contribue, sur le plan de la connaissance, à réaliser son agenda politique de 1629.

Or, nous défendrons ici le contraire : nous défendrons l'idée selon laquelle la transposition de la méthode résolutive-compositive au problème de la justice transforme, sinon incline dans une autre direction, sa philosophie politique et, par conséquent, son intention politique. Nous pensons en effet que, par l'entremise de cette méthode, Hobbes édifie une théorie inédite de la loi naturelle, dont les traits les plus essentiels sont, à bien des égards, rationnels et démocratiques. Car en imaginant l'individu civilisé dans un vide social, Hobbes reconstruit non seulement la loi naturelle depuis un droit naturel subjectif, mais participe aussi à l'élaboration d'une théorie de la souveraineté politique qui repose sur les volontés individuelles de tous et chacun.

Que Hobbes fût conscient dans le *Léviathan* qu'il s'éloignait ainsi de son intention politique de 1629, nous le défendrons en deux temps.

D'une part, nous parcourrons, dans le deuxième chapitre, la démonstration génétique de la méthode résolutive-compositive, et soulignerons le caractère inédit de ses concepts de droit et de loi naturels. Par là, nous verrons que si Hobbes s'oppose aux démocrates de son temps, il n'est pas davantage, en 1651, partisan d'une monarchie héréditaire : il est plutôt partisan d'une démocratie rationnelle.

D'autre part, nous montrerons dans le troisième chapitre que la critique de la doctrine des essences séparées, impliquée par les conclusions matérialistes de la méthode résolutive-compositive, participe moins à la défense de la monarchie absolue qu'à la défense de la loi naturelle. De telle sorte que l'interprétation hobbesienne des *Écritures*, exposée dans la deuxième moitié du *Léviathan*, exprimerait un souhait politique sans équivoque : celui de voir se réaliser une

souveraineté politique qui repose sur les volontés, individuelles et rationnelles, de tous les êtres humains.

La méthode résolutive-compositive serait ainsi le point d'appui depuis lequel il y aurait basculement de l'intention politique de Hobbes, entre sa traduction de Thucydide en 1629 et la rédaction finale du *Léviathan* en 1651.

## 2. L'intention politique du *Léviathan*

Tout d'abord tenant d'une méthode inductive qui tire des leçons de l'histoire pour l'élaboration d'une future souveraineté politique, Hobbes découvre la philosophie naturelle durant les années trente<sup>74</sup> et épouse alors la méthode résolutive-compositive ; il abandonne du coup l'induction à la faveur d'un savoir déductif, d'une démonstration génétique qui construit elle-même l'objet de connaissance. Or, s'il existe bel et bien un système philosophique cohérent chez Hobbes, une mathesis qui unifie tous les espaces du savoir, on sait maintenant que la déduction des principes de la philosophie politique depuis les principes de la philosophie naturelle est le lieu métaphysique de ce système.

À vrai dire, la fondation de la philosophie politique dans la philosophie naturelle est seulement une fondation méthodologique, ou analogique : Hobbes emprunte la méthode résolutive-compositive à la philosophie naturelle de son temps, et la jumelle à la méthode démonstrative d'Euclide ; et par là, il souhaite rompre avec la cosmologie sociale des scholastiques aristotéliens, par analogie avec la rupture de Galilée à l'égard de leur cosmologie physique<sup>75</sup> ; ou plus précisément, il souhaite arracher l'individu au fait naturel de la communauté politique, de la même façon que Galilée isole le mouvement physique de toute cause finale.

Or, nous voulons défendre dans ce chapitre qu'une telle rupture s'exprime par une profonde redéfinition des concepts de droit et de loi naturels. Car par une telle fondation de la science politique dans la méthode résolutive-compositive, Hobbes invente non seulement le premier droit naturel subjectif dans l'histoire de la philosophie politique, mais aussi une nouvelle théorie de la loi naturelle ; et nous le verrons, les êtres humains adhèrent alors à la loi naturelle, parce qu'ils assurent ainsi leur propre conservation. De telle sorte que, partisan de la monarchie, héréditaire et absolue, des Stuart en 1629, Hobbes serait devenu, en

---

<sup>74</sup> Pour l'histoire de cette découverte, voir Lynch, 1991.

<sup>75</sup> Voir Verdon, 1982.

1651, partisan d'une souveraineté politique qui repose sur les volontés individuelles, sur le consentement de tous les êtres humains à la loi naturelle. En une vingtaine d'années, son intention politique se serait donc démocratisée du fait de l'introduction de la méthode résolutive-compositive dans l'univers de la philosophie politique.

Pour étayer cette thèse, nous parcourons la démonstration génétique de la science politique, et interpréterons ses théories de la nature humaine, du droit naturel, de la loi naturelle et de la représentation à la lumière du contexte intellectuel et politique de l'époque. Contre les interprétations qui réduisent la loi naturelle à un égoïsme de la règle, ou à un commandement de Dieu, nous verrons alors que la loi naturelle est une loi morale, déduite d'un droit naturel subjectif, et qu'elle irrigue, en 1651, la double théorie hobbesienne de l'autorisation et de la représentation ; nous verrons aussi que la souveraineté politique du *Léviathan* participe peut-être à la défense de ce que l'on pourrait nommer une démocratie de la raison positive ; et qu'ainsi, Hobbes partage sans doute certaines affinités philosophiques avec la tradition républicaine.

Dans cette perspective, son abandon soudain de la cause royaliste et son allégeance politique à la République de Cromwell ne seraient pas étrangers aux principes fondamentaux de sa théorie de la justice ; au contraire, ils en seraient le résultat le plus naturel.

## **2.1 La nature humaine**

Eu égard à la méthode résolutive-compositive, il a déjà été dit que le concept de souveraineté politique doit se construire à partir d'une théorie de la nature humaine de manière à rompre avec l'idée scholastique que la communauté est un fait naturel qui prime sur l'individu. Depuis la nature de l'individualité, il s'agit alors de reconstruire une République (ou une communauté politique) qui est

dorénavant artificielle, comme aboutissement politique de la volonté humaine<sup>76</sup>. Certes, la grande mathesis hobbesienne commande que cette nature humaine soit réglée par une physique mécaniste, et que le concept de conatus — compris ici comme le plus petit mouvement du corps humain — soit à la racine de son contenu philosophique. Mais dans le *Léviathan*, une telle théorie de la nature humaine prend plus précisément la forme d'une théorie des passions, ou d'une théorie du mouvement des affects. Car, devant l'objet de l'expérience individuelle, le mouvement du conatus génère toujours, est-il écrit, deux passions fondamentales : 'this [conatus], when it is toward something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE (...). And when the [conatus] is fromward something, it is generally called AVERSION.' (*Le* 6.119).

Appétit et aversion sont donc les passions les plus essentielles des êtres humains, ou encore les premiers mouvements de leurs corps naturels au contact des objets. Or, il s'agit ici de passions simples, de passions qui naissent de la vie passionnelle des individus isolés : elles sont constitutives de leur individualité avant toute ouverture à autrui. Et d'elles-mêmes, elles peuvent certes se dédoubler en d'autres passions ; mais celles-ci ne deviennent pas complexes pour autant : elles deviennent peut-être amour ou haine, plaisir ou douleur, mais jamais gloire ou crainte.

S'il existe alors des passions que l'on pourrait dire naturelles ou innées, la plupart des passions n'interviennent, selon Hobbes, que dans le rapport à autrui. Ainsi, des passions telles la gloire ou la crainte dérivent peut-être de l'appétit ou de l'aversion, mais n'apparaissent seulement qu'à l'intérieur des relations humaines : 'Of appetites and aversions, some are born with men; as appetite of food, appetite of excretion (...). The rest, which are appetites of particular things, proceed from experience, and trial of their effects upon themselves or other men.' (*Le* 6. 119). Une telle nuance est décisive, parce qu'elle conteste la validité d'un nombre important d'affirmations sur la théorie hobbesienne de la nature humaine

---

<sup>76</sup> Dès lors, Hobbes rompt la tradition aristotélicienne et avec son concept d'animal politique. Voir ici *De* 1.42.

dans le commentaire traditionnel. L'aspiration à la puissance sur toute chose n'est pas le fruit de l'appétit naturel<sup>77</sup> ; il est plutôt le corollaire des relations humaines : il est l'appétit naturel qui rencontre autrui.

Dès lors, cette volonté de puissance est peut-être l'inclination la plus générale de l'humanité, mais elle n'est pas à proprement parler une inclination naturelle, innée, inscrite au cœur de chaque individu. Ce qui est naturel ou originel, c'est plutôt un désir de se conserver, « un désir de soi qui se dédouble, précise Zarka, en désir de ceci et en aversion de cela dans son rapport aux objets » (1999, 262)<sup>78</sup>. En ce sens, la volonté de puissance n'apparaît, elle, que dans le rapport à autrui : elle procède de la vie passionnelle immanente aux relations humaines et sociales. C'est en tout cas ce que suggère Hobbes quand il écrit au chapitre 13 du *Léviathan* :

'If any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one another' (*Le* 13.184).

Ainsi, la peur de ne pouvoir se conserver est ici l'une des passions à la source de la volonté de puissance, mais elle n'apparaît, on le voit, que dans les relations humaines. Car sans autrui, le désir de se conserver n'est jamais lésé, et l'objet de désir toujours sous la main. Cependant, force est de concéder que Hobbes concourt lui-même au contresens du commentaire traditionnel quand il écrit quelques lignes plus loin : 'in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory. The first, maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation.' (*Le* 13.185). Pourtant, ce qui est naturel à l'individu solitaire chez Hobbes, c'est

<sup>77</sup> Voir, par exemple, Hampton, 1986, 14 ; P. King, 1974, 190.

<sup>78</sup> C'est en ce sens que Gert (2010) défend qu'il n'existe pas d'égoïsme psychologique chez Hobbes, mais seulement un égoïsme tautologique. Alors que dans le premier cas, l'être humain agit seulement selon son propre intérêt, ne connaissant ni morale ni souci pour autrui, dans le deuxième cas, il agit seulement selon ses propres désirs. Cette distinction est en effet importante, dans la mesure où nombre de commentateurs semblent réduire la psychologie hobbesienne à une volonté de puissance naturelle. Mais le désir d'un objet est toujours désir de soi, et non désir pour les autres ; et en ce sens il persiste, nous semble-t-il, une forme d'égoïsme psychologique chez Hobbes. Pour une position semblable à la nôtre dans le commentaire, voir P. Zagorin, 2009, 101.

moins la compétition, la méfiance et la gloire que son mouvement perpétuel — son conatus — qui entre en conflit sur la scène interindividuelle des relations sociales. Au sens strict, cela ne veut pas dire que Hobbes affirme l'un et son contraire : cela veut dire que la compétition, la méfiance et la gloire sont seulement naturelles aux humains qui vivent en société.

Pour le dire simplement, c'est donc le rapport compétitif entre les humains qui les pousse à la méfiance. Toutefois, ce n'est pas la seule peur de manquer à sa conservation qui crée la guerre de tous contre tous à l'état de nature : sans quoi les humains, comme les abeilles et les fourmis, finiraient par coopérer et n'auraient nul besoin d'un contrat social pour établir une République artificielle<sup>79</sup>. C'est plus fondamentalement les passions de la gloire, de la dignité et de l'honneur qui créent cette guerre<sup>80</sup> : 'men are continually in competition for honour and dignity (...) and consequently amongst men there ariseth on that ground, envy and hatred, and finally war' (*Le* 17.225). Or, la force de ces passions varie d'un individu à un autre<sup>81</sup>, mais dérive aussi, pour une grande part, de la rationalité humaine : 'as long as they be at ease, [irrational creatures] are not offended with their fellows: whereas man is then most troublesome, when he is most at ease: for then it is that he loves to shew his wisdom' (*Le* 17.226). Créatures rationnelles, les humains ne peuvent en effet se satisfaire en société de posséder l'objet de leur désir : il leur importe également d'exposer leur sagesse et de rechercher gloire et reconnaissance.

En partie, cela s'explique sans doute par le conatus. L'être humain est perpétuel mouvement, éternel désir de soi. De sorte que sa félicité ne se trouve pas dans le repos d'un esprit satisfait : 'Felicity is a continual progress of the desire,

---

<sup>79</sup> Voir *Le* 17.225.

<sup>80</sup> Voir Slomp, 2007:187 et suivantes. Au contraire, Gauthier avance seule la peur de ne pouvoir se conserver suscite cette guerre. Voir Gauthier, 1969, 16.

<sup>81</sup> Dans cette perspective, Macpherson défend que seuls certains individus précipitent la société dans un état de guerre totale (1962), et Strauss avance aussi la possibilité d'une puissance rationnelle aux frontières modestes, mais qui ne survivrait pas au désir de puissance irrationnel (1952). Dernièrement, G. Slomp (2007) défend, plus précisément, que la gloire, passion commune à tous les hommes dans les *Elements of law* et le *De Cive*, varie selon les individus dans le *Léviathan*. Voir ici *Le* 13.184-85.

from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the latter' (*Le* 11.160). Mais pareil mouvement perpétuel est commun à toutes les créatures. Ce qui explique que ce mouvement se transforme en volonté de puissance et en désir de gloire chez l'être humain socialisé, c'est avant tout sa conscience inquiète et rationnelle du futur : 'the cause whereof is, that the object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire' (*Le* 11.160). Sa volonté de puissance s'accroît ainsi à la hauteur de son souci pour le futur : 'because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more' (*Le* 11.161).

Mais quiconque cherche à accroître sa puissance aurait tort de croire qu'il s'agit simplement d'accroître sa force physique ou militaire. Au contraire, il s'agit plutôt de conquérir gloire et réputation : '*Instrumental* are those powers, which acquired by these, or by fortune, are means and instruments to acquire more: as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck' (*Le* 10.150). Augmenter sa puissance, c'est en ce sens augmenter sa valeur aux yeux des autres. Autrement dit, c'est recevoir honneur et dignité de la part des autres membres de la société. '*Honourable* is whatsoever possession, action, or quality, is an argument and sign of power' (*Le* 10.155).

À la recherche de la gloire et de la réputation, de l'honneur et de la dignité, les humains à l'état de nature sont ainsi en état de guerre totale. Tous à la conquête de puissances pour garantir leur prospérité future, ils entrent dans un conflit généralisé. Mais quelques soient les causes rationnelles de ce conflit, sa source la plus profonde est toujours passionnelle : elle se loge toujours dans la vanité humaine, celle par laquelle chaque individu se juge supérieur à ses semblables. 'That which may perhaps make such [superiority credible] is but a vain conceit of one's own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree, than the vulgar' (*Le* 13.183).

Une telle conviction de sa supériorité est en effet une chimère de la vie passionnelle en société. Car les êtres humains sont tous égaux : 'nature hath made

men (..) equal, in the faculties of body, and mind' (*Le* 13.183). Mouvements perpétuels, êtres de passions et de raison, les humains ne peuvent prétendre à une domination éternelle sur leurs semblables : 'if one plant, sow, build, or possess a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty' (*Le* 13.184). Ce qui précipite alors l'humanité dans un état de guerre infernale, c'est l'écart entre l'aspiration vaniteuse à la supériorité et la réalité frappante de l'égalité entre tous les humains. Aussi puissant qu'il puisse être, un être humain, s'il est seul, ne réussira jamais à fixer sa puissance sur ses semblables : car ces derniers finiront toujours par la renverser, qu'un tel renversement s'accomplisse par la ruse ou l'alliance.

Avec sa théorie de la nature humaine, Hobbes participe donc à la création d'un principe d'égalité entre les humains, mais dresse aussi un portrait fort sombre de l'état de nature, ou de l'état naturel de l'homme en société. Quand la souveraineté politique de la République est inexistante, les humains luttent toujours pour leur survie ; pire, l'activité de leur conservation sombre inexorablement dans une guerre sans merci. Si bien que les êtres humains ne sont pas des êtres naturellement sociaux ; ils ne le deviennent au contraire que par l'institution d'une République artificielle : ils ne le sont donc qu'artificiellement<sup>82</sup>.

Or, ce conflit naturel de la société minimale forge l'un des traits les plus originaux de la philosophie politique hobbesienne. Car la singularité de cette dernière n'est pas à rechercher dans la fiction de l'état de nature, familière aux autres théories politiques de l'époque, mais plutôt à localiser dans sa théorie de la nature humaine, selon laquelle les êtres humains sont fondamentalement égoïstes, repliés sur leur désir de se conserver.

---

<sup>82</sup> C'est seulement en suivant les lois naturelles, nous le verrons, que les êtres humains deviennent sociables : 'The observers of [the fifth law of nature], may be called SOCIABLE, (the Latins call them *commodi*)' (*Le* 15.210). C'est donc en suivant ces lois d'origine rationnelle, devenues civiles avec le pouvoir de la souveraineté, que l'être humain va à l'encontre de sa nature asociale, compétitive et méfiante.

Effectivement, l'école de Salamanque de la philosophie scholastique espagnole usait déjà de la fiction de l'état de nature au 16<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>. De même, Hugo Grotius et Richard Hooker, prédécesseurs immédiats de Hobbes, avaient aussi imaginé, pour les fins de leur théorie politique, les êtres humains dans une fiction similaire, celle de la société primitive. Mais selon l'école de Salamanque<sup>84</sup>, selon Grotius<sup>85</sup> ou selon Hooker<sup>86</sup>, les êtres humains quittent cet état de nature parce qu'ils sont des êtres naturellement sociaux : et plus précisément, ils le quittent pour le seul motif qu'ils éprouvent un désir naturel d'association en communauté politique<sup>87</sup>. De l'injustice de la société minimale, ils passent ainsi à la justice de la communauté politique naturelle. L'empreinte de la scholastique aristotélicienne et de la tradition stoïcienne est ici manifeste<sup>88</sup> : la sociabilité est constitutive de la nature humaine et la communauté politique semble toujours un fait naturel qui prime sur celui de l'individu.

On voit ainsi que l'originalité philosophique de Hobbes se loge peut-être dans la rupture qu'il réalise à l'égard de cette tradition. Car, en important la méthode résolutive-compositive de la philosophie naturelle dans l'espace du savoir de la philosophie politique, Hobbes ne procède pas seulement à une seule abstraction, celle de l'état de nature, mais bien à une double abstraction.

1) Selon les principes de la résolution, il abstrait tout d'abord l'individu de tout rapport à autrui et découvre que l'être humain est naturellement conatus, mouvement perpétuel et désir de se conserver dans son rapport individuel aux objets. 2) Et depuis cette nouvelle théorie de la nature individuelle des êtres humains, il reconstruit, dans un deuxième temps et selon les principes de la

---

<sup>83</sup> Pour cette thèse, voir Skinner, 1978, 155.

<sup>84</sup> Voir ici, par exemple, Suarez, *Tratatus De Legibus ac Deo Legislatore*, Vol. 2, livre 3, chap. 1, 2-3. Si l'on remonte encore plus loin, voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, édition du Cerf, Paris, 1984, deuxième partie, premier volume, troisième section, question 94, article 2, p. 592.

<sup>85</sup> Pour la société primitive, voir Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad., Pradier-Fodéré, PUF, Paris, 1999, p. 179. Pour la thèse de l'être humain naturellement social, voir aussi *Ibid.*, p. 13-14. Voir aussi les paragraphes VI et VII des prolégomènes du même livre.

<sup>86</sup> Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical polity*, Everyman's Libray, 1907, p. 188.

<sup>87</sup> Dans le commentaire, voir Zagorin, 2009, 36 et suivantes.

<sup>88</sup> On pense ici à la thèse aristotélicienne du *zoon politikon*, mais aussi à la thèse stoïcienne selon laquelle l'homme devient naturellement vertueux. Sur cette thèse du stoïcisme, voir Michael Frede, 1999, p. 71.

composition, un nouveau concept d'état de nature, toujours entendu comme l'abstraction qui sépare les rapports sociaux de toute communauté politique.

Mais par cette double abstraction, l'état naturel des êtres humains en société n'est plus la fondation originaire d'une communauté naturelle : elle est au contraire la rencontre guerrière entre les multiples désirs de se conserver<sup>89</sup> ; pire, elle est la guerre de tous contre tous. Dès lors, les êtres humains ne sont plus des animaux sociaux ou politiques. Ils sont plutôt en compétition éternelle ; ils cultivent méfiance et soupçon contre leur semblable ; ils recherchent gloire et honneur pour des fins de puissance et de domination. Ici la communauté politique, ou plus précisément la République, n'est plus un fait naturel : elle est artificielle, produit de la volonté rationnelle de tous les individus. Or la naturalité que perd ainsi la société n'est pas égarée ou tout simplement perdue ; elle est plutôt relogée dans l'individualité. La République repose alors sur la naturalité des individus ou sur leur appétit naturel de se conserver.

En ce sens, la philosophie politique hobbesienne se fonde sur un concept inédit de la nature humaine. L'être humain est avant tout désir de soi, mais aussi être rationnel et vaniteux qui mettra tout en œuvre, fut-ce par la guerre de tous contre tous, pour assurer sa conservation dans le futur. Un tel concept n'est cependant envisageable, faut-il le répéter, qu'à partir de l'introduction de la méthode résolutive-compositive dans le champ de la philosophie politique. Car la réduction de la société à ses éléments les plus essentiels est, nous espérons l'avoir montré, la condition nécessaire d'une telle conception de la nature humaine.

Nous verrons maintenant que c'est depuis cette théorie de la nature humaine que la démonstration génétique de la science politique déduit les concepts de droit et de loi naturels. Hobbes invente ainsi le premier droit naturel subjectif dans l'histoire de la philosophie politique ; et par là, il bascule le rapport historique entre le droit et la loi : ce n'est plus dès lors le droit qui se fonde dans la loi, comme chez les scholastiques, mais celle-ci qui se fonde dans celui-là. La loi naturelle n'est donc plus un commandement de Dieu, comme l'ont cru quelques

---

<sup>89</sup> Voir *Le* 13.186.

commentateurs ; mais elle n'est pas davantage une maxime de prudence, comme le défendent d'autres lecteurs de Hobbes. La loi naturelle est plutôt une loi morale (et même un impératif catégorique), qui oblige les êtres humains à s'incliner devant l'impératif du bien commun; et en ce sens, elle constitue le fondement moral de toute loi civile créée par le souverain politique.

## 2.2 Droit naturel et loi naturelle

Quelques historiens de la philosophie politique assurent aujourd'hui qu'Hugo Grotius est le fondateur du droit naturel moderne<sup>90</sup>. Mais à nos yeux, pareille interprétation néglige le profond basculement que réalise la philosophie politique via la méthode résolutive-compositive. Car quoique Grotius participe sans doute à l'invention moderne du droit subjectif, du droit de la personne, il est aussi l'héritier méthodologique de la scholastique, et plus particulièrement de sa confusion entre le droit et la loi<sup>91</sup>. Ainsi, quand il théorise le droit subjectif, il ne le déduit pas de la nature individuelle des êtres humains, et encore moins de leur nature asociale : il le déduit plutôt de la loi civile de la communauté politique naturelle. Le droit subjectif « est, selon Grotius, une qualité morale [facultas] attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose<sup>92</sup> ». Or, une telle qualité morale est toujours, pour lui, une création de la loi civile; et tout droit subjectif se limite alors au potentiel d'une personne qui agit dans les limites légales de sa communauté politique naturelle<sup>93</sup>.

Bien entendu, il existe chez Grotius une loi naturelle, déduite de la droite raison, qui sert de fondement moral à la loi civile créée par le souverain. Mais la

---

<sup>90</sup> Voir Richard Tuck, 1979 ; K. Haaksonssen, 1996, 25 et suivantes. D. Baumgold, 1988, 134.

<sup>91</sup> Zagorin, 2009:24 et suivantes. Soulignons ici que la qualité morale est ici en latin une *facultas*. Et en ce sens, Grotius s'inspire sans doute de la loi romaine. Voir ici Tuck, 1979, 6.

<sup>92</sup> Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, p. 35.

<sup>93</sup> Pour le détail de cette thèse, voir Peter Haggemacher, 1997. Comme l'écrit Zagorin, en citant Haggemacher : 'As treated by Grotius, subjective rights have no affiliation with natural rights but are creation of law, part of juridical order (...), and ultimately traceable to natural law' (2009:25).

déduction de cette loi naturelle doit avant tout être conforme à l'ordre naturel du monde ; elle n'implique en tout cas aucun concept de la nature de l'individu :

« La loi naturelle est, écrit Grotius, une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne.<sup>94</sup>»

De sorte que si le droit acquiert chez Grotius une certaine autonomie par rapport à la loi, s'il devient soudainement subjectif, ou droit de la personne, il reste un droit qui est assujéti à un fait naturel qui dépasse l'individualité. Il est le droit subjectif d'un être humain qui est naturellement social ; ou plus profondément, il est le droit d'une personne qui est partie prenante de l'ordre naturel du monde.

En cela, Grotius rompt, il est vrai, avec l'habitude scholastique qui consiste à comprendre exclusivement le droit comme un concept objectif. Quand Saint-Thomas d'Aquin parle, par exemple, du droit, il ne s'agit jamais d'un droit subjectif, ni d'un droit de la personne : il s'agit toujours d'un droit qui se confond avec une loi naturelle, depuis laquelle il est possible de tracer la frontière ontologique entre le Bien et le Mal<sup>95</sup>. Et comme le dit Tuck au sujet d'Aquin: 'the *ius naturale* is neutral in the areas of personal servitude and private property, and that cuts both ways. There is no *prima facie* right to either servitude or liberty, either private property or common possession' (1979:19). Dans la philosophie scholastique, il n'y a de droits, on le voit, que dans la mesure où il y a des lois. Il n'existe ainsi aucun droit au sens moderne du concept : jamais le droit ne se dresse contre la loi, ni ne se rapporte à une quelconque forme de liberté individuelle.

Mais Grotius n'est pas le premier à attaquer les fondements épistémologiques de la philosophie politique scholastique. Déjà Francisco Suarez,

<sup>94</sup> Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, p. 38. Nous modifions ici la traduction. La vieille traduction de Pradier-Fodéré (1867) traduit systématiquement *ius* par droit. Or, comme le défend Francis Kelsey, traducteur anglophone de Grotius en 1925, celui-ci use du concept de *ius* à de nombreuses reprises pour parler de la loi, et non seulement du droit. Ceci est, bien entendu, le fruit d'une confusion, encore manifeste chez ce penseur, entre le droit et la loi. Pour une solide défense de cette traduction, voir Zagorin, 2000, p. 30 et suivantes.

<sup>95</sup> Voir ici Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 592.

membre de l'École de Salamanque, jongle avec le concept de droit subjectif quand il écrit dans son *Tratatus De Legibus ac Deo Legislatore* : « Selon la dernière signification la plus stricte du droit [ius], on attribue, en toute légitimité, ce nom à un pouvoir moral particulier [facultas] que chacun possède sur ce qui est sien ou sur ce qui est dû <sup>96</sup> ».

En ce sens, Grotius approfondit une idée qui le précède dans l'histoire de la philosophie politique<sup>97</sup> ; et à la limite, peut-être procure-t-il ainsi une consistance inédite au droit subjectif. Mais c'est seulement, disons-le de nouveau, dans la stricte mesure où celui-ci est suspendu au concept de la loi naturelle. À proprement parler, le droit subjectif de Grotius est donc l'espace de liberté qui est consenti par la loi de l'ordre naturel du monde; et un tel droit ne s'enracine pas dans le fait naturel de l'individu, mais plutôt dans celui de la communauté politique<sup>98</sup>.

On comprend alors Hobbes d'insister sur la différence entre le droit et la loi : 'for though they that speak of this subject, use to confound *jus*, and *lex*, *right* and *law*; yet they ought to be distinguished; because RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them' (*Le* 14.189). Par cette séparation, Hobbes procure au droit une autonomie sans précédent par rapport à la loi. Le droit naturel n'est plus une déduction de la loi naturelle ; il est compris comme la liberté d'agir selon les principes d'une nature humaine inscrite en chaque individu<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> F. Suarez, *Des lois et du Dieu Législateur*, trad. Jean-Paul Coujou, Dalloz, Paris, Livre 1, chap. 2, 5, p. 104. Ainsi Finnis défend-il qu'entre Aquin et Suarez il y a eu naissance du droit subjectif. (1980:206). De son côté, Tuck décèle plutôt l'apparition du droit subjectif chez un certain Jean Gerson en 1402 (1979:26). Cela dit, il y a encore confusion chez Suarez entre *ius* et *lex*. Pour s'en convaincre, on peut citer un passage de la page suivante : « Si nous prêtons attention à l'autre étymologie qui fait dériver le mot *ius* du verbe *iubere*, il semble que ce terme désigne la loi, car la loi consiste en un ordre ou en un commandement » (Suarez, *Des lois et du Dieu Législateur*, 105).

<sup>97</sup> Selon Finnis, la conception du droit chez Grotius se confond même avec celle de Suarez. Voir Finnis, 1980, 207; aussi, Zagorin, 2009, 24.

<sup>98</sup> Tuck tente, à l'inverse de montrer qu'il existe déjà chez Grotius un désir de conservation de soi à l'origine de la loi naturelle. Voir R. Tuck, 1987. Or, comme il a déjà été montré, ce désir, s'il existe chez Grotius, n'implique jamais la réfutation de la thèse de la naturelle sociabilité de l'être humain ; et il en suit qu'il n'y a pas, comme tel, de droit naturel de l'individu, au sens spécifiquement moderne.

<sup>99</sup> Voir par exemple Strauss, 1952,155.

Édifiée selon les impératifs de la méthode résolutive-compositive, la nature humaine de l'individu, son désir de se conserver, est ainsi une véritable pièce maîtresse de la philosophie politique de Hobbes. C'est à partir d'elle que le droit naturel est dorénavant déduit : 'the RIGHT OF NATURE (...) is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life' (*Le* 14.189). Et quant à la loi naturelle, c'est seulement depuis ce droit naturel qu'elle est comprise : 'a LAW OF NATURE, (*lex naturalis*) is a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same' (*Le* 14.189).

Mais plus encore : la reconstruction de la philosophie politique depuis les impératifs de la méthode résolutive-compositive engage ici un basculement décisif entre le droit et la loi. Et ainsi que Strauss le regrette, le droit de l'individu acquiert aussitôt une primauté ontologique sur le commandement de la loi<sup>100</sup>. Ce n'est plus le droit subjectif qui rencontre ses limites dans la loi ; c'est la loi qui les rencontre dans le droit subjectif de chaque individu<sup>101</sup>.

Or, ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'un tel renversement procède d'une reconstruction de la souveraineté politique depuis une nature qui n'appartient plus qu'aux individus. Suivant la méthode résolutive-compositive, Hobbes rejette, rappelons-le, toute connaissance de la structure ontologique du monde au nom d'un nominalisme radical. La connaissance ne repose plus sur l'essence des choses, mais plutôt sur leurs noms universels, ou plus généralement, sur les possibles du langage. Ce qui implique un bouleversement capital dans le champ de la philosophie politique : la communauté politique ne peut plus appartenir à un ordre naturel ou ontologique, mais doit reposer sur ses éléments nominaux les plus essentiels, sur ses individus et sur leurs conatus. On voit alors l'enjeu d'imaginer les êtres humains dans un vide social : Hobbes reconstruit par là le savoir de la philosophie politique depuis un profond souci nominaliste où il y a séparation

---

<sup>100</sup> Voir L. Strauss, 1953.

<sup>101</sup> C'est pourquoi Curran soutient que Hobbes n'est plus un théoricien de la loi naturelle, bien qu'il use encore de ce concept. Voir Curran, 2007:148.

entre la connaissance et la structure ontologique du monde. Par ce geste, il rompt certes radicalement avec la tradition scholastique ; mais il arrache aussi les êtres humains au fait naturel de la société, et plus profondément, à l'ordre naturel de l'univers. Il s'ensuit que leur nature n'est plus comprise qu'à partir de leur individualité. Et d'une manière encore plus décisive, il découle de cette séparation une profonde redéfinition du fait naturel. Celui-ci n'est plus social ou cosmologique : il est avant tout mouvement physique, ou encore conatus.

Ainsi la nature humaine n'est-elle plus déduite de la société ou de l'ordre naturel du monde : elle dérive d'une connaissance du conatus, qui devient mouvement des affects au contact des objets de l'expérience. Et de ce renversement, il y a une conséquence logique au niveau du droit naturel : auparavant compris depuis la structure ontologique du monde, celui-ci devient, sous la plume de Hobbes, une déduction du mouvement des affects de l'individu. Et pour les mêmes raisons, la loi naturelle devient seconde dans l'ordre de la déduction des principes de la philosophie politique : elle n'intervient qu'à la suite de l'échec accablant des rapports interindividuels à l'état de nature. L'individu rationnel se soumet alors à l'autorité de la loi naturelle parce qu'il assure ainsi son désir de soi, son caractère naturel le plus essentiel.

De sorte que le sens de la loi naturelle chez Hobbes n'est plus affaire d'universaux comme chez les scholastiques : il n'est intelligible que si l'on mesure l'épaisseur du paradoxe logique de la condition humaine à l'état de nature. Car, quoique l'être humain ait alors un droit naturel sur tous les objets de l'expérience, il ne vit pourtant que dans un état misérable où la société est, en toutes lettres, le contrepieds de la civilisation moderne :

'In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society (...).' (*Le* 13.186)

Se côtoient alors à l'état de nature le droit naturel sur toute chose et la misère la plus décadente qui soit ; pire encore, l'être humain est susceptible de manquer à la tâche de sa propre conservation : 'as long as this natural right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be,) of living out the time, which nature ordinarily alloweth men to live' (*Le* 14.189).

Le paradoxe de l'état de nature est donc transparent : alors qu'il y exerce en toute liberté son droit naturel, l'être humain est aussi exposé aux dangers de la mort violente. Ce qui fait naître en lui une puissante passion, la crainte de la mort violente ('continual fear, and danger of violent death' (*Le* 13.186)). Or, c'est cette crainte qui le force, pour sa propre conservation, à abandonner la rationalité négative, conflictuelle, de l'état de nature, et qui, d'un même souffle, le pousse à épouser la rationalité positive de la loi naturelle<sup>102</sup>.

La profonde transformation de la rationalité, celle qui habilite les humains à fonder le contrat social, est ainsi suspendue au jeu des affects : seule une passion plus virulente, celle de la crainte de la mort violente, supplante la dangereuse vanité qui est sous-jacente à la guerre de tous contre tous<sup>103</sup>. Quand l'être humain vaniteux s'engage dans l'expérience de l'état de nature, il aspire tout d'abord à une puissance infinie ; mais suivant le principe de l'égalité parmi le genre humain, il est tôt ou tard confronté à la crainte de la mort violente, victime de la ruse de ses adversaires, ou de leur alliance. 'The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them' (*Le* 13.188).

La loi naturelle est alors comprise comme l'issue rationnelle de ce paradoxe : elle offre la possibilité d'échapper à cette crainte par l'établissement d'une paix et d'un ordre artificiels, qui créeront les conditions de la civilisation.

---

<sup>102</sup> Pour cette distinction entre deux rationalités, voir Raymond Poulin, « Introduction au *De Cive* » In *De Cive*, Sirey, Paris, 1981, p. 38. Cette distinction est aussi reprise par Lessay (1988). Reposant sur la parole, la rationalité est donc à la fois l'une des sources du conflit, mais aussi la possibilité de sa résolution par le contrat civil. Voir *Le* 4.100.

<sup>103</sup> Voir Strauss, 1952 ; Watkins, 1965.

Mais la loi naturelle n'est pas suspendue à n'importe quelle espèce de rationalité : il s'agit d'une rationalité positive, parce qu'elle souscrit à la démonstration génétique de la science politique.

Or, malgré son apparente simplicité, la loi naturelle n'est pas un concept qui tombe sous le sens. Il s'agit plutôt d'un concept complexe, aux multiples facettes, dont la disposition, souvent rhétorique dans le système hobbesien, est susceptible de créer des lectures diverses. Et pour cette raison précise, cette loi est depuis longtemps le nœud d'un profond clivage parmi les lecteurs de Hobbes.

Une première lecture, fort partagée, affirme que les lois naturelles ne sont ni lois morales ni obligations politiques : elles sont, dit Watkins, des maximes de prudence, des conseils analogues à des prescriptions médicales. Selon la terminologie kantienne, elles sont des impératifs hypothétiques assertoriques : elles prescrivent des actions qui ne sont nécessaires qu'en vue d'une fin pratique, en l'occurrence ici la conservation de soi<sup>104</sup>. Pour reprendre l'expression de Kavka, toute obligation de la souveraineté politique se réduit ici à un égoïsme de la règle<sup>105</sup>. Nul bien commun n'existe ainsi chez Hobbes ; nul souci de l'autre, non plus. Les lois naturelles n'indiquent que les moyens pour parvenir à la fin subjective de l'appétit naturel : elles sont conseils de la droite rationalité exposée dans la science politique<sup>106</sup>.

Cette lecture connut, par ailleurs, une fortune si prodigieuse que quelques commentateurs ont cru bon de reconstruire le calcul rationnel de l'intérêt particulier, qui force l'individu à se plier aux lois naturelles<sup>107</sup>. Or, que l'on puisse ainsi plaquer la théorie des jeux sur la philosophie politique de Hobbes, nous pouvons sérieusement en douter : il s'agit là d'une exégèse désincarnée, sans souci pour le contexte intellectuel de l'époque. Il n'empêche cependant qu'une telle interprétation souligne, à bon droit, qu'il n'est jamais rationnel d'adhérer aux lois

---

<sup>104</sup> Voir Watkins, 1965, 82-85.

<sup>105</sup> Voir Kavka, 1986, 358-59.

<sup>106</sup> Outre Kavka, soulignons que la thèse de Watkins est suivie par Gauthier (1968), Hampton (1986), ou encore Petit (2008).

<sup>107</sup> Voir Gauthier, 1968 ; Hampton, 1986 ; Kavka, 1986.

naturelles à titre d'obligations politiques. Car les lois naturelles obligent, précise-t-elle, *in foro interno*, et non *in foro externo* : 'the laws of nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always' (*Le* 15.215). Autrement, il y aurait danger pour celui qui respecte les lois naturelles qu'autrui ne les respecte pas :

'For he that should be modest, and tractable, and perform all he promises, in such time, and place, where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature, which tend to nature's preservation.' (*Le* 15.215).

De ce point de vue, si l'on comprenait les lois naturelles comme des obligations politiques, il y aurait omission, selon Gauthier, aussi bien des passions de la vanité et de la gloire que de la rationalité négative<sup>108</sup>. Il y aurait aussi négligence, selon Hampton, de la faible lucidité des autres membres de la société quant aux bénéfices à long terme de la coopération<sup>109</sup>. S'obliger *in foro externo* à respecter la loi naturelle est donc irrationnelle aussi longtemps qu'il n'existe aucune souveraineté politique. C'est pourquoi il n'y a aucun contrat qui puisse tenir à l'état de nature : 'if a covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of mere nature, (which is a condition of war of every man against every man,) upon any reasonable suspicion, it is void' (*Le* 14.196). Ici, les lois ne deviennent commandements que si une souveraineté politique, une et indivisible, crée des lois civiles qui s'assurent que tous les respectent par la peur que suscite sa puissance : 'in a civil estate, where there is a power set up to constrain those that would otherwise violate their faith, that fear is no more reasonable; and for that cause, he which by the covenant is to perform first, is obliged so to do' (*Le* 14.196). Suivant une telle interprétation, la souveraineté politique est donc seule à pouvoir transformer les conseils de la raison en impératifs catégoriques. Maximes de prudence à l'état de nature, les lois

---

<sup>108</sup> Voir Gauthier, 1968, 86-87.

<sup>109</sup> Voir Hampton, 1986, 91.

naturelles deviennent commandements politiques, ou lois civiles, sous la puissance de cette souveraineté<sup>110</sup>. Il y a ainsi un réductionnisme manifeste : l'obligation politique de la souveraineté est réduite à la simple expression du désir naturel de la conservation de soi, et la justice politique se fonde, en dernière instance, sur l'égoïsme psychologique.

Mais pareille lecture ne rencontre pas qu'accueils favorables. Contre ses prémisses les plus fondamentales, la thèse Taylor-Warrender fait valoir que si la loi naturelle oblige déjà *in foro interno*, c'est qu'elle est commandement ou obligation avant l'édification de toute souveraineté politique. Ainsi comprise, cette loi est peut-être une maxime de prudence comme principe de la raison, mais aussi commandement en tant qu'elle est transmise par la parole de Dieu. C'est en tout cas ce que semble défendre Hobbes en un instant précis du chapitre XV :

'These dictates of reason, men use to call by the name of laws; but improperly: for they are but conclusions, or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas law, properly, is the word of him, that by right hath command over others. But yet if we consider the same theorems, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then are they properly called laws.' (*Le* 15.216)

Au sens strict, la loi naturelle est alors un commandement de Dieu ; et la souveraineté politique, traductrice de la volonté divine, n'a pour seul rôle que la réalisation effective de ce commandement. De sorte que Warrender écrit :

'[The] ground of obligation is not always fully operative in the State of Nature, since the validating conditions of obligation are not always satisfied. But it is *always* true that if the atheist knew God (...), the laws of nature would oblige [him].' (1957:100).

Mais l'erreur de la thèse Taylor-Warrender est ici de prendre à la lettre des formulations à teneur rhétorique : dispersés dans le *Léviathan*, les passages qui réduisent la loi naturelle au commandement de Dieu ne participent jamais, comme le souligne Gert, à la démonstration génétique. Aussi sont-ils étrangers au matérialisme métaphysique de Hobbes. Et en ce sens, force est de penser qu'ils ne

---

<sup>110</sup> Dans quelques pages, nous reviendrons sur le rapport entre la loi naturelle et la loi civile.

servent qu'à persuader le lecteur chrétien de la légitimité de la loi naturelle déduite depuis la nature individuelle des êtres humains. 'Hobbes thinks it important that the laws of nature can be regarded as commands of God for practical reasons. (...) He could not hope to persuade people to accept his view unless he showed that it was endorsed by scripture' (Gert, 2010:82). Et comme le dit Kavka : 'In the end, we must infer the content of God's commands from our knowledge of the contents of the laws of nature, not vice versa' (1986:362).

La loi naturelle procède en effet d'une démonstration génétique. Et plus généralement, les être humains n'épousent cette loi naturelle, rappelons-le, que sous la force d'une rationalité positive qui n'apparaît qu'à titre de conséquence logique de la peur de la mort violente. Mais si Hobbes insiste pour qu'elle soit aussi, fut-ce contre les principes de la démonstration génétique, commandement de Dieu, c'est que le *Léviathan* est écrit sous l'impulsion d'une intention politique. Il s'agit, pour Hobbes, de convaincre le plus grand nombre de ses contemporains par l'arme de la rhétorique. Mais il subsiste alors un risque : celui de susciter des interprétations inexactes sur le sens de la philosophie politique. La thèse Taylor-Warrender repose, on le voit, sur un tel contresens : elle s'élève en tout cas sur une confusion entre l'argumentation rhétorique et l'argumentation de la démonstration génétique.

Et pourtant, si l'on doit quand même considérer une telle thèse, c'est que celle-ci soulève, du moins sous la plume de Warrender, un élément de la philosophie politique occulté par une part considérable du commentaire : elle met en lumière la coexistence chez Hobbes d'un double système des motifs et des obligations. Alors que le système des motifs est suspendu à la conservation de soi, celui des obligations est plutôt suspendu à la conservation de la société. Et dans une telle perspective, la réduction de la justice politique à la simple expression de l'intérêt particulier est un contresens manifeste : la conservation de soi est peut-être le motif qui nous pousse à épouser la loi naturelle, mais la conservation de la société est ce qui nous oblige à la respecter. Certes, l'erreur malheureuse consiste

ici à suspendre l'obligation politique à la volonté divine<sup>111</sup>. Mais la loi naturelle échappe ainsi à un égoïsme de la règle et introduit aussitôt une idée du bien commun. La loi naturelle n'est plus déduite d'un simple calcul rationnel de l'intérêt individuel. Elle n'est pas non plus fondée sur le seul désir naturel de soi. Il s'agit d'une loi qui, si elle fait appel à l'intérêt de chacun, promeut l'intérêt universel et le sens de la justice en société.

Ainsi, si nous récapitulons un instant notre raisonnement, la loi naturelle n'est ni un commandement de Dieu, ni une maxime de prudence comme simple expression rationnelle du désir de soi<sup>112</sup>. Elle n'est pas non plus, à elle seule, une obligation politique. Mais elle inclut en revanche un souci pour la conservation de la société, qui dépasse le souci pour la conservation de soi. C'est pourquoi la loi naturelle est peut-être un impératif catégorique de la rationalité positive<sup>113</sup>, une obligation morale comme aboutissement de la démonstration génétique ou de l'expérience de la crainte de la mort violente<sup>114</sup>. En tout cas, elle est une loi morale qui assure la réalisation du bien commun. Et comme le dit Zagorin : 'The character of these laws shows plainly that despite their appeal to self interest, they are genuine moral principles intended to promote and facilitate peaceable social and other-regarding behavior between people' (2009:43)<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Warrender, 1957, 213.

<sup>112</sup> Quand Gert écrit : 'if laws of nature are taken as prudential maxims, they have considerably more force than prudential maxims are normally taken to have' (2010:78), il pointe, selon nous, le problème d'une telle interprétation des lois naturelles. Si ces lois ne sont pas des commandements politiques au sens fort, elles sont tout de même le fondement moral et rationnel de ce commandement. C'est pourquoi Hobbes écrit dans le *De Cive* : 'The law of nature (as hath been said in chap. 3. art. 2) commands us to keep *contracts*; and therefore also to perform obedience, when we have covenanted obedience, and to abstain from another's goods, when it is determined by the civil law what belongs to another.' (*De* 14.173).

<sup>113</sup> Bien sûr, Kant refuse de réduire l'impératif catégorique à la loi naturelle de Hobbes. Voir « Contre Hobbes » dans l'article de Kant *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* (1793). Mais comme le souligne O. Höffe (1993), la deuxième loi naturelle du Leviathan « défend un principe moral fort proche du critère kantien de la législation universelle » (p. 95). Pour une critique de cette thèse, voir M. Pécharman, 2005, 33-54.

<sup>114</sup> Rappelons ici que tous les êtres humains rationnels parviennent aux conclusions de la science politique quand ils font la douloureuse expérience de la mort violente.

<sup>115</sup> Dans le sens de cette interprétation, Zagorin écrit aussi : 'While his laws of nature do, of course, have an instrumental value in being conducive to peace and security, they are not maxims of prudence but genuine moral principles that make people who strive to live by them both just and

En ce sens, si la loi naturelle ne se réduit pas à la pure expression de l'égoïsme humain, si elle n'est pas un égoïsme de la règle au sens strict, c'est qu'elle ne dérive pas de cette rationalité négative dont tous les êtres humains font usage à l'état de nature. Au contraire, c'est parce qu'elle dérive d'une rationalité positive : d'une rationalité qui naît en chacun de nous lors de l'expérience de la crainte de la mort violente. L'obéissance à la loi naturelle signifie ici l'abandon d'une rationalité repliée sur le seul calcul de l'intérêt personnel immédiat; ou encore mieux, elle signifie l'adhésion à une autre rationalité, à celle que nous appelons positive, selon laquelle la conservation de soi, ou la réalisation de soi<sup>116</sup>, coïncide avec le bien commun d'une juste souveraineté politique ('a common power, to keep [men] in awe, and to direct their actions to the common benefit' (*Le* 17.226)).

Ce que notre lecture tient ainsi à souligner, c'est qu'il faut abandonner son intérêt personnel immédiat, sinon l'ouvrir au souci de l'autre, pour adhérer à la première loi naturelle : c'est-à-dire pour rechercher la paix et s'y conformer ('to seek peace, and follow it' (*Le*, 14:190)). Et qu'il faut, de la même façon, faire preuve d'une forte sympathie envers autrui, étrangère à l'égoïsme du calcul d'intérêt, pour adhérer à la deuxième loi naturelle, ou en tout cas pour se plier à sa conception mutuelle de la liberté :

'That a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.' (*Le*, 14:190)<sup>117</sup>

On ne s'étonnera guère alors si nombre de lois naturelles font ensuite appel à des vertus morales. Pour maintenir la paix et la justice sociale, la quatrième loi naturelle fait appel, par exemple, à la gratitude : 'that a man which receiveth benefit from another of mere grace, endeavour that he which giveth it, have no

---

good' (2009:109). Quant à Gert, il parle plutôt, au sujet des lois naturelles, de 'very strong prudential maxims' (2010:78).

<sup>116</sup> *Le* 15.216.

<sup>117</sup> Dans le commentaire, voir ici Zagorin, 2009:105.

reasonable cause to repent him of his good will' (*Le* 15.209). De même, la cinquième loi naturelle fait aussi appel à la complaisance : 'that every man strive to accommodate himself to the rest' (*Le* 15.209). C'est pourquoi l'abrégé de toutes les lois naturelles tient dans un principe de réciprocité, où le souci pour autrui est au cœur d'un raisonnement qui élabore l'idée du bien commun : 'do not that to another, which thou wouldest not have done to thyself' (*Le* 15.214)<sup>118</sup>.

Ainsi vues et comprises, les lois naturelles sont donc des devoirs moraux de la conscience<sup>119</sup>: elles obligent toujours *in foro interno* à être vertueux, à s'incliner devant l'impératif du bien commun. Mais si, à l'inverse, elles n'obligent pas *in foro externo*, c'est parce qu'elles ne sont pas des obligations politiques. Ou autrement dit, c'est parce qu'elles ne sont pas, à elles seules, des lois civiles. Et comme le souligne Zagorin, 'it is not until [the laws of nature] are promulgated as commands of the Commonwealth that they actually become laws, being then civil laws which the sovereign power obliges men to obey' (2009:90). Si bien que les lois naturelles sont en quelque sorte le fondement moral des lois civiles : c'est certes la puissance souveraine qui crée les lois, mais celles-ci ne doivent jamais contredire, selon Hobbes, les lois naturelles, morales, de la science politique. Car si le souverain n'est pas sujet de ses propres lois civiles, il est cependant sujet des lois naturelles : 'sovereigns are all subject to the laws of nature; because such laws be divine, and cannot by any man, or commonwealth be abrogated' (*Le* 29.367). Le rapport entre la loi civile et la loi naturelle est donc tendu : le souverain politique est peut-être le seul législateur, le seul qui puisse créer l'artifice de la justice légale, mais il est toujours obligé par le cadre moral, impératif, de la loi naturelle<sup>120</sup>. Et Zagorin de conclure : 'Hobbes remains a legal positivist in his

---

<sup>118</sup> M. Dietz parle de la doctrine hobbesienne de la loi naturelle comme d'une science de la vertu. Et de ce point de vue, le sujet de la souveraineté politique est alors un véritable citoyen. Voir Dietz, 1990, 103.

<sup>119</sup> Voir *De* 3.73.

<sup>120</sup> Voir aussi *Le* 28.359 ; *Le* 30.376.

concept of law, but he is far from denying the relevance of moral standards in appraising the sovereign's government and legislation' (2009:95)<sup>121</sup>.

Ainsi, si nous résumons maintenant notre raisonnement, on peut voir toute l'importance de la loi naturelle impliquée par la méthode résolutive-compositive. Comme aboutissement d'une déduction sans précédent qui s'amorce dans une théorie inédite de l'individu, le contenu de cette loi rompt, on le voit, avec toute la tradition scholastique : on n'y adhère plus parce que l'on se conforme à l'ordre naturel du monde ; on y adhère plutôt, dit Hobbes, parce que l'on dépasse ainsi le paradoxe de l'état de nature. Mieux, les êtres humains épousent la loi naturelle parce qu'ils se rendent à l'évidence, à la suite de l'expérience de la peur de la mort violente, que leur propre conservation passe par la réalisation du bien commun. Sous la férule de Hobbes, la loi naturelle devient alors une loi morale, ou un impératif catégorique : elle oblige à la conservation de la société. Mais elle ne devient commandement politique, répétons-le de nouveau, que si une souveraineté politique crée une loi civile qui ne contrarie pas ses principes fondamentaux. C'est pour cette raison que le fonds moral de la loi civile se trouve toujours dans la loi naturelle : une souveraineté politique n'est juste, dit Hobbes, que si elle participe à la conservation de tous les êtres humains par la réalisation du bien commun.

On voit ainsi qu'une telle loi naturelle circonscrit l'exercice de la puissance souveraine aux limites du droit naturel subjectif de chaque individu. De sorte que le commandement politique n'est nullement arbitraire : toute sa légitimité repose sur la conservation des êtres humains. Car auquel cas où une souveraineté politique manquerait à cette tâche, ses sujets disposeraient, nous le verrons, d'une légitimité pour se rebeller. Ce qui signifie, si cela s'avère une juste interprétation de la science politique, que la souveraineté politique repose toujours sur le consentement rationnel, démocratique, de tous les sujets.

Or, nous pensons que la double théorie de l'autorisation et de la représentation, inédite au *Léviathan*, procure de sérieux arguments à une telle

---

<sup>121</sup> Hobbes appartiendrait ainsi à la fois à la tradition du positivisme juridique et à la tradition de la loi naturelle. Voir aussi Zagorin, 2009, 54. Au contraire, Lessay (1988) réfute la possibilité que Hobbes puisse appartenir à la tradition du positivisme juridique.

interprétation de la souveraineté politique. Nous le verrons, elle suggère tout d'abord qu'il y a une participation citoyenne à l'origine de la République d'institution ; elle force aussi à penser que la légitimité de la représentation politique est toujours suspendue aux impératifs de la loi naturelle ; et à la lumière du contexte intellectuel et politique de l'époque, elle semble enfin élever la théorie de la loi naturelle à la hauteur des débats politiques de l'époque.

### 2.3 Autorisation et représentation

Par l'expérience de la crainte de la mort violente, l'être humain adhère à une rationalité positive, à celle par laquelle il raisonne jusqu'à la déduction des lois naturelles. Il s'ensuit qu'il abandonne le versant négatif de sa rationalité et consent à se démettre de son droit naturel sur toute chose. Mais s'il est rationnel de se démettre de ce droit, c'est seulement à la condition, faut-il le rappeler ici, que les autres membres de la société s'en démettent aussi. Abandonner son droit naturel selon Hobbes, c'est donc le transmettre à une personne qui incarnera la souveraineté politique et qui s'assurera de la sorte que tous respectent la loi. 'The mutual transferring of right, is that which men call CONTRACT' (Le 14.192). Ici, l'acte par lequel on transfère son droit naturel est aussi celui par lequel on fonde le contrat social de la République. En tout cas, seulement ainsi pouvons-nous être sûrs que la troisième loi naturelle sera respectée par tous : '*that men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war*' (Le 15.201).

Or, quoique seule la souveraineté politique puisse transformer les lois naturelles en lois civiles et s'assurer de leur exécution au moyen de sa toute puissance, il n'en demeure pas moins que, dans le *Léviathan*, sa légitimité repose toujours sur l'autorisation de tous. Ce n'est pas seulement le transfert du droit naturel qui doit être réciproque — comme dans les *Elements of Laws* et le *De*

*Cive*; c'est aussi, dit Hobbes en 1651, son autorisation. Chaque individu autorise alors ce transfert à la condition que ses concitoyens l'autorisent aussi :

'This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner.*' (Le 17.227)

Mais qui autorise par sa rationnelle volonté une souveraineté politique à user de son droit naturel souhaite aussi qu'elle le représente. Dans le *Léviathan*, Hobbes devient pleinement conscient de ce lien indissoluble entre l'autorisation de la souveraineté politique et la représentation des volontés individuelles. C'est pourquoi il y développe une théorie de la représentation, et plus particulièrement une théorie de la personne artificielle qui représente les volontés individuelles de la multitude.

Dans le chapitre où il expose cette théorie — le chapitre 16, Hobbes commence ainsi par une définition du concept de personne :

'A person, is he, *whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction.* When they are considered as his own, then is he called a *natural person*: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a *feigned or artificial person.*' (Le 16.217)

Comme le souligne Skinner, une personne est ici essentiellement définie par Hobbes selon sa capacité à représenter ou à être représentée<sup>122</sup>. Ou plus précisément, une personne est quelqu'un qui, par ses paroles ou ses actes, se représente lui-même, ou qui représente une autre personne, voire une autre chose. Si cette personne représente une autre personne, c'est qu'elle est une personne artificielle. Mais si, à l'inverse, elle se représente elle-même, c'est qu'elle est tout simplement une personne naturelle.

---

<sup>122</sup> Skinner, 2007, 158.

La personne artificielle est donc la pierre angulaire du problème de la représentation; c'est elle en tout cas qui est la représentante d'une ou plusieurs personnes naturelles. 'Of persons artificial, some have their words and actions *owned* by those whom they represent. And then the person is the *actor*; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority.' (*Le* 16.218). Comme acteurs, les personnes artificielles représentent alors des personnes naturelles qui se reconnaissent dans leurs paroles et gestes ; mais par cette reconnaissance, ces personnes naturelles deviennent aussitôt les auteurs de ces paroles et gestes. Mieux, leur volonté multiple devient une ; et par là, la multitude des individus isolés à l'état de nature parvient à former une seule et même personne :

A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude. (*Le* 16.220)

Sitôt qu'elle reçoit l'autorisation de représenter une multitude de personnes naturelles, la personne artificielle, ou la souveraineté politique, a pouvoir d'autorité sur ces personnes naturelles : 'so that by authority, is always understood a right of doing any act: and *done by authority*, done by commission, or licence from him whose right it is' (*Le* 16.218).

Mais il s'agit, soulignons-le immédiatement, d'une autorité légitime et autorisée : ou en tout cas d'une autorité dont la nature est bien moins arbitraire ou despotique que ne le laisse croire le commentaire traditionnel. La personne naturelle qui autorise la personne artificielle à la représenter souhaite ainsi que la loi naturelle soit respectée par tous. Il s'agit d'autoriser une personne artificielle à prendre possession de la puissance politique, pour qu'elle puisse imposer, fut-ce par la force et la terreur, la réalisation du bien commun conditionnel à la conservation de soi, voire à la réalisation de soi :

‘For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad.’

C’est pourquoi chaque personne, naturelle et individuelle, doit porter la plus grande attention à l’autorité qu’elle autorise : ‘he that maketh a covenant with the actor, or representer, not knowing the authority he hath, doth it at his own peril. For no man is obliged by a covenant, whereof he is not author.’ (*Le* 16.218). Ce que Hobbes veut dire ici, c’est en toute lettre que, si une personne naturelle réalise une convention avec n’importe quel acteur ou souverain politique, elle court alors le risque d’être l’auteur d’actions contraires à la loi naturelle, ou contraires à sa propre conservation : ‘when the actor doth any thing against the law of nature by command of the author, if he be obliged by former covenant to obey him, not he, but the author breaketh the law of nature’ (*Le* 16.218). Il y a donc une réelle participation citoyenne à l’origine de la République : une participation par laquelle tous les citoyens doivent s’assurer que la souveraineté politique agira en vue de la réalisation de la loi naturelle. D’où l’idée que les citoyens participent, du moins lors de son institution, à définir les limites de la souveraineté politique et de son autorité :

‘Every man giving their common representer, authority from himself in particular; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint: otherwise, when they limit him in what, and how far he shall represent them, none of them owneth more, than they gave him commission to act.

Bref, aussi considérable est la concentration de sa puissance — aussi terrifiants sont les moyens dont elle use pour obliger ses sujets à la réalisation du bien commun, la souveraineté politique n’est instituée, on le voit, que pour réaliser la loi naturelle. Elle procède d’une rationalité positive qui n’a d’autres fins que la réalisation de soi. Et la théorie de la représentation sur laquelle elle s’installe s’inscrit à l’intérieur d’une démonstration génétique dont la pierre de touche est la déduction de la loi naturelle.

Mais il faut ici pousser notre raisonnement plus loin, et se demander pourquoi cette double théorie de l'autorisation et de la représentation est inédite au *Léviathan*. Gauthier avance que Hobbes résout ainsi des difficultés ou des contradictions inhérentes au système philosophique et, plus précisément, qu'il remédie au problème de la coopération citoyenne. 'By representation, every man is then evidently involved in society in a positive manner, for the acts of the sovereign may be considered his own acts.' (1968:127). Quoiqu'elle partage la même thèse<sup>123</sup>, H. Pitkin ajoute cependant qu'il s'agit seulement d'un vain effort dont les conséquences philosophiques sont presque vaines : 'The solution is as formal and fictive as before (...), but it enables Hobbes to avoid the previously troublesome issues : non-résistance, and the transfer of rights or power' (1964:911). Aucune réelle participation politique n'est impliquée, selon elle, par la théorie de la représentation : 'Behind the formal problem lies the real need to enlist the capacities of citizens for positive political action (...)' (Ibid.). De sorte que cette théorie implique au contraire que le souverain possède dorénavant un droit qu'il n'avait pas à l'état de nature : celui d'user, avec autorisation des sujets, de leur droit naturel sur toutes choses<sup>124</sup>.

Toutefois, de telles interprétations négligent, à nos yeux, non seulement la participation citoyenne — déjà évoquée — qui est nécessaire à l'institution d'une souveraineté autorisée, mais aussi le fondement rationnel qui lui est essentiel : c'est-à-dire la légitimité de la souveraineté politique qui ne peut être comprise qu'à travers les lois naturelles. Si le souverain est autorisé à user du droit naturel de tous les sujets, c'est seulement parce qu'il peut ainsi réaliser le bien commun que commandent de telles lois. Si bien que s'il n'use pas de cette autorisation pour mettre en œuvre celles-ci, il se peut, selon Hobbes, que les citoyens n'aient pas choisi, par défaut de rationalité positive, le juste souverain lors de l'institution de

---

<sup>123</sup> Voir aussi Polin, 1953.

<sup>124</sup> Bien qu'il n'insiste pas, comme tel, sur l'échec de Hobbes, Gauthier interprète sensiblement la théorie de la représentation comme Pitkins. Voir Gauthier, 1968, 124 et suivantes. Voir aussi C. Orwin qui interprète la théorie de la représentation à la faveur de la thèse Taylor-Warrender (1975:26-44).

la République. Mais il se peut aussi qu'il ne soit plus légitime : qu'il ne gouverne plus en vue de ce pourquoi ses sujets le firent souverain — la réalisation du droit naturel. Et dans un tel cas de figure, le souverain s'expose, avertit Hobbes, aux dangers d'une rébellion légitime s'il allait jusqu'à mettre en danger la conservation de ses propres sujets<sup>125</sup>.

Ainsi, la double théorie de l'autorisation et de la représentation implique manifestement une nouvelle participation politique des citoyens lors de l'institution de la République<sup>126</sup>. Par là, Hobbes ne cherche pas à résoudre un problème d'ordre philosophique ; il souligne plutôt qu'il y a un enjeu politique à choisir non seulement le juste souverain, celui qui met en œuvre les lois naturelles, mais aussi à établir les limites de son autorité. Car, une fois en place, la souveraineté politique, une et indivisible, doit être, insiste Hobbes, d'une puissance terrifiante : sans quoi elle ne pourrait combattre les passions guerrières qui ressurgissent sans cesse parmi les êtres humains.

Or, Baumgold et Skinner signalent aussi que cette double théorie de l'autorisation et de la représentation résulte d'une stratégie rhétorique. Il s'agit moins alors de résoudre un problème intrinsèque à la démonstration génétique que de participer à un débat politique contemporain sur le 'resembler'. Et plus précisément, il s'agit de donner la réplique aux écrivains démocrates de l'époque.

Malgré quelques profonds désaccords, ces démocrates s'entendent tous sur une thèse, somme toute commune à l'époque, selon laquelle les associations politiques, quelles qu'elles soient, naissent de communautés naturelles. De sorte que leur conception de la démocratie repose sur l'idée que la souveraineté politique doit représenter le corps du peuple, entendu ici comme communauté qui émerge naturellement entre tous les êtres humains. Une juste souveraineté politique est donc celle qui, au mieux qu'elle le peut, représente ce corps naturel du peuple, cette communauté d'humains qui, déjà à l'état de nature, forme une

---

<sup>125</sup> Lessay, 1988, 238 ; S. Sreedhar, 2010, 137 et suivantes. Nous explicitons cette thèse dans la suite de notre chapitre.

<sup>126</sup> Le commentaire français insiste manifestement davantage sur cette idée d'une démocratie originelle. Voir Goyard-Fabre, 1975, 192 ; Lessay, 1988, 221 ; ou encore, Zarka, 1999.

puissante unité universelle. Le parlementaire Henry Parker écrit ainsi en 1642 : ‘Power is but secondary and derivative in Princes, the fountaine and efficient cause is the people, and from hence the inference is just, the King, though he be *singularis Major*, yet he is *universis minor*’ (1642:2)<sup>127</sup>. Autrement dit, le Roi est, selon les parlementaires, plus grand que chacun pris individuellement, mais plus petit que le tout universel du peuple. «*Rex est major singulis, minor universis.*»<sup>128</sup>

Hobbes ne peut adhérer, on s’en doute, à une telle théorie de la représentation. Et l’espace d’un paragraphe, il règle ses comptes avec les théoriciens parlementaires de la représentation :

‘This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by *all together*, they mean not the collective body as one person, then *all together*, and *every one*, signify the same; and the speech is absurd. But if by *all together*, they understand them as one person, (which person the sovereign bears,) then the power of all together, is the same with the sovereign's power; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough, when the sovereignty is in an assembly of the people; but in a monarch they see it not; and yet the power of sovereignty is the same in whomsoever it be placed.’ (Le 18.237)

Comme il le fut déjà souligné, la méthode résolutive-compositive procède à une double abstraction depuis laquelle Hobbes conclut qu’il n’existe rien de pareil à un corps naturel du peuple, ou à une sociabilité naturelle des êtres humains. À l’état de nature, il n’y a à l’inverse qu’une multitude d’êtres humains dissociés, impliqués dans une guerre totale de tous contre tous. On s’en souvient : l’être humain est par là un être naturellement asocial. C’est donc la personne artificielle, ou la souveraineté dite artificielle, qui crée au sens fort l’unité de la

<sup>127</sup> Plus précisément, il s’agit ici de son livre *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses*, London, 1642.

<sup>128</sup> Outre Parker, les parlementaires John Goodwin, Charles Herle et Philip Hunton défendent aussi, selon Skinner, qu’il y a une association civile naturelle, préexistante, à la souveraineté politique. Voir Skinner, 2007, 165 et suivantes.

multitude<sup>129</sup>. C'est elle qui, par l'autorisation de tous les individus de la société, bâtit artificiellement l'universel qui réalise la loi naturelle.

Par sa double théorie de l'autorisation et de la représentation, Hobbes participe ainsi, en 1651, à une sérieuse critique des démocrates de son temps. Son intention politique est-elle pour autant monarchiste ou antidémocratique, comme elle l'était en 1629? Selon la lecture de Baumgold, Hobbes semble en effet critiquer les démocrates pour étayer une théorie de l'autorisation monarchiste et condamner la révolution anglaise de 1649 :

‘In a monarchy, Hobbes notes very specifically, subjects may not change the form of government or transfer the monarchy to another person; that is, they may not depose or put a ruler to death. It was to defend this latter, strong, proposition, obviously pertinent after the execution of the king in 1649, that Hobbes devised the authorisation covenant. At issue, it should be said, was the legitimacy of rebellion, as opposed to the legitimacy of a (Cromwell's) postrebellion government.’ (1988:41)

Davantage prudent, Skinner reconnaît que la théorie de l'autorisation contribue à éloigner Hobbes des monarchistes et de leur théorie de droit divin<sup>130</sup>. Mais s'il défend clairement dans d'autres textes, moins récents il est vrai, que la théorie hobbesienne de l'obligation politique range Hobbes parmi les théoriciens du pouvoir *de facto*<sup>131</sup>, il n'est plus aussi catégorique quant à l'intention politique impliquée par cette théorie de l'autorisation, inédite au *Léviathan* de 1651. Au mieux, il défend que Hobbes critique ici les démocrates pour leur obstination à ne vouloir percevoir Charles I comme le représentant de ses sujets. ‘What the democratical writers completely fail to acknowledge, Hobbes is claiming, is that the act of instituting the monarchy of which king Charles I was the eventual inheritor was already the act of authorising a representative.’ (2007:171). Mais à mots couverts, Skinner suggère aussi que Hobbes épaulé alors une intention véritablement monarchiste. Hobbes revisite, dit-il tout d'abord, la théorie démocratique de l'autorisation pour qu'elle puisse être soulagée de ses

---

<sup>129</sup> Voir *Le* 16.220.

<sup>130</sup> Voir Skinner, 2007, 173.

<sup>131</sup> Voir Skinner, vol. 1, 2002.

implications radicales, pour ne pas dire de ses implications démocratiques<sup>132</sup> ; et, pour développer sa théorie de la représentation, Hobbes s'inspire aussi, sous la lecture de Skinner, d'un traité monarchiste *The Unlawfulness of Subjects taking up Arms* (1644), écrit par Dudley Digges<sup>133</sup>. On ne sera ainsi guère surpris si le droit de résistance devient, dans une telle perspective, d'une absurdité d'autant plus frappante qu'il y a une double théorie de l'autorisation et de la représentation : 'Hobbes recurs to his rival analysis of authorisation to show that resistance is the greatest absurdity of all'. (Skinner, 2007:165) Et la raison d'une telle absurdité est, dit Skinner, fort simple : 'Given that every subject is author of the actions of his sovereign, any subject seeking to punish his sovereign will be condemning, even more ludicrously, for actions committed by himself.' (*Ibid.*)

On voit cependant qu'une telle interprétation marginalise le concept de la loi naturelle et, par là, soustrait fâcheusement la double théorie de l'autorisation et de la représentation de l'ensemble de la démonstration génétique. Autoriser le souverain à nous représenter, c'est avant tout se démettre, selon Hobbes, de son droit naturel pour se plier à l'obligation morale de la loi naturelle. Autoriser, c'est donc consentir à l'autorité d'une souveraineté politique qui crée des lois civiles en harmonie avec cette loi naturelle. En ce sens, l'autorisation n'est jamais sans réserves. Ou encore mieux, la représentation n'est jamais susceptible d'une représentativité sans failles. On peut dire alors, pour être juste et précis, qu'il est certes d'une absurdité manifeste de résister à une souveraineté politique qui, contre vents et marées de la vie passionnelle, réalise la loi naturelle, mais qu'il est par contre d'une rationalité assumée de résister à un souverain qui met en danger la conservation de soi, c'est-à-dire le droit naturel le plus essentiel :

'There be some rights, which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned, or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life; because he cannot be understood to aim thereby, at any good to himself. The same may be said of wounds, and chains, and imprisonment; both

---

<sup>132</sup> Voir Skinner, 2007, 161.

<sup>133</sup> Voir Skinner, 2007, 169.

because there is no benefit consequent to such patience; as there is to the patience of suffering another to be wounded, or imprisoned: as also because a man cannot tell, when he seeth men proceed against him by violence, whether they intend his death or not.' (*Le* 14.192)

Suivant un tel raisonnement, il persiste toujours chez Hobbes une profonde interpellation à la rationalité positive des sujets pour qu'ils avalisent chaque fait et geste de la souveraineté. Et auquel cas où il y aurait une conduite irrationnelle de la souveraineté, non conforme à ses fins, en l'occurrence la réalisation des lois naturelles, ses sujets ont la liberté de lui résister, sinon de lui désobéir :

'The obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign to execute any dangerous, or dishonourable office, dependeth not on the words of our submission; but on the intention, which is to be understood by the end thereof. When therefore our refusal to obey, frustrates the end for which the sovereignty was ordained; then there is no liberty to refuse: otherwise there is.' (*Le* 21.269)

L'enjeu de la loi naturelle est donc immense. Toute souveraineté, royale ou parlementaire, est en permanence redevable de sa rationalité positive. Et comme le dit Lessay, « il est clair que l'édifice de la République repose tout entier sur la prédominance constante de la raison dans le comportement de chaque individu » (1988:129). Ou mieux encore, il devient évident que « la souveraineté est légitime, en tant qu'elle est le signe d'une rationalité positive et agissante parmi les hommes » (1988:194). De sorte qu'il ne suffit pas de faire grand cas de l'autorisation originelle pour épuiser l'intelligibilité de la légitimité de la souveraineté hobbesienne ; il faut aussi bien la comprendre depuis l'obligation, sans cesse à renouveler, du souverain à l'égard de la loi naturelle. 'The office of the sovereign, (be it a monarch, or an assembly,) consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of *the safety of the people*; to which he is obliged by the law of nature' (*Le* 30.376). La souveraineté est obligée, on le voit, à la sûreté de tous, à la conservation de toutes les personnes naturelles du peuple, mais aussi à leur réalisation personnelle : 'by safety here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of

life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself” (Ibid.).

Par sa double théorie de l’autorisation et de la représentation, Hobbes hisse alors la théorie de la loi naturelle à la hauteur des débats politiques de son temps. Incontestablement, il insiste ainsi sur la participation citoyenne (ou sur l’autorisation) inhérente à l’institution d’une souveraineté politique. Mais par là, il résout aussi le problème politique de la représentation, d’une actualité alors évidente, en l’inscrivant à l’intérieur de la démonstration génétique<sup>134</sup>. Ce qui lui permet, il est vrai, de clarifier ses différends théoriques avec les écrivains démocratiques ; mais ce qui ne fait pas de lui, pour autant, un monarchiste avéré dans le contexte politique de l’époque.

Sur le thème de la loi, les monarchistes, radicaux ou modérés, sont en effet catégoriques : il n’existe aucun argument valable qui puisse attester, selon eux, d’une loi civile dont la fondation morale est la rationalité positive de tous les citoyens.

Monarchiste radical et partisan du droit divin, Sir Robert Filmer est, dans son livre *Patriarcha*<sup>135</sup>, d’une opinion sans ambiguïté sur le sujet : ‘For as kingly power is by the laws of God, so it hath no inferior law to limit it. The father of a family governs by no other law than by his own will, not by the laws or wills of his sons or servants’ (1991:35)<sup>136</sup>. Le Roi, seul dépositaire de la loi de Dieu, gouverne alors avec un pouvoir sans limite, et la souveraineté politique ne rencontre nul droit naturel qui puisse lui exiger un quelconque horizon rationnel.

Si les monarchistes modérés sont, pour leur part, moins tranchés, il leur est manifestement difficile d’imaginer une souveraineté royale au pouvoir limité.

<sup>134</sup> Ce n’est donc pas un pur hasard si Hobbes loge la théorie de la représentation à la suite de la déduction des lois naturelles dans le Léviathan.

<sup>135</sup> Publié seulement en 1680 à titre posthume, ce livre a cependant circulé, sous la forme de manuscrits, entre 1635 et 1642. Voir Tuck, 1993, 262 ; Curran, 2007, 28.

<sup>136</sup> Il existe certes un concept de la loi naturelle chez Filmer, mais celui-ci se confond avec la loi divine, selon une déduction qui n’est pas sans rappeler celle de la scolastique. C’est pourquoi il écrit contre les vues démocratiques de son temps : ‘[This view] contradicts the doctrine and history of the Holy Scriptures, the constant practice of all ancient monarchies, and the very principles of law of nature’ (1991:3). E. Curran est donc catégorique : ‘On the subject of law, Filmer stresses that king are above the law (...)’. (2007:30).

Certes, ils n'avalisent pas le droit divin<sup>137</sup> et participent sans aucun doute à la défense de certaines prérogatives du parlement<sup>138</sup>. Mais fut-ce au préjudice de la clarté philosophique de leur texte, ils reconduisent, malgré tout, les éléments les plus fondamentaux du royalisme radical sur la question de la loi. Contre Hobbes, Edward Hyde écrit par exemple :

‘No Eminent Lawyer hath ever said that the two Arms of a Common-wealth are Force and Justice, the first whereof is in the King, the other deposited in the hands of Parliament; but all lawyers knows, that they are equally deposited in the hands of the King, and that all justice is administered by him, and in his name: and *all men acknowledge that all the Laws are his Laws; his consent and authority only giving the power and name of a Law (...)*.’ (Hyde, 1676:72)<sup>139</sup>

Quoique le parlement semble ici dépositaire de la loi civile, celle-ci n'a d'autorité, nous enseigne une lecture attentive, que par l'assentiment du Roi. C'est pourquoi E. Curran commente ce texte de la manière : ‘[Hyde] declares, like Filmer, that the word of the King is law but makes it clear that, unlike Filmer, he does not mean this literally. He support a more constitutional form of law-making by the sovereign with consultation of experts (...)’ (2007:36). Et Zagorin de conclure : ‘the laws passed by parliament required the royal consent, which alone made them laws, [Hyde] pointed out. But once the law was made, the sovereign could not repeal it except in the same form in which it had been passed’ (2007:472-73).

Sur le thème de la loi, il y a donc une différence marginale entre Hyde et le monarchisme radical: il s'agit de la consultation toute relative des experts et des parlementaires. Car en dernière instance, c'est toujours le Roi qui décide de la loi civile. De la sorte, quand Hyde ou Dudley Digges, tous deux monarchistes

---

<sup>137</sup> ‘[Hyde] rejected theories of divine right, of Kings or Bishop, and was critical of the conduct of the laudarian hierarchy’ (Hill, 1967:202).

<sup>138</sup> Ils participent donc à la défense d'une monarchie mixte que Hobbes combattrait sans cesse et qu'il affrontera par son idée d'une souveraineté une et indivisible. Voir ici Sommerville, 1996:259). Ou encore, voir Curran qui insiste, par exemple, sur l'importance du parlement chez Hyde. Voir Curran, 2007, 35.

<sup>139</sup> On fait ici référence à son livre *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes's Book, Entitled Leviathan*, 1676.

modérés, défendent l'existence d'un droit subjectif, c'est sans surprise qu'ils l'assujettissent aussitôt à la loi impérieuse de la souveraineté politique, s'inspirant par là des théories de Hugo Grotius<sup>140</sup>.

On voit ainsi que la double théorie hobbesienne de l'autorisation et de la représentation ne poursuit pas le projet des théories monarchistes de son temps, pour cette raison cruciale qu'elle repose sur une loi naturelle qui limite l'exercice de la puissance souveraine au droit naturel de chaque individu. En effet, si le Roi représente ses sujets, cette représentation n'est nullement suspendue, selon les monarchistes, à leur volonté rationnelle. Mais soulignons-le de nouveau : cette théorie hobbesienne n'est pas non plus une théorie qui endosse les théories démocratiques qui ont cours à la même époque. Car, outre la conception hobbesienne de la communauté artificielle, ces théories démocratiques ne partagent pas, loin s'en faut, sa conception rationnelle de la loi civile.

Tantôt, leur conception de la loi civile se fonde en effet sur la vieille Common Law anglaise, de telle sorte que l'historien des idées G. Burgess écrit au sujet du parlementaire Edward Coke : 'although it was not the only type of law that made up *lex terrae*, common law was, for Coke, the original and the archetype of law. It was the fundamental law of England, and consisted of unwritten immemorial customs.' (1996:166-67)<sup>141</sup>. Tantôt, cette conception démocratique de la loi dérive plutôt de leur théorie de la souveraineté parlementaire, et la loi civile est alors une création de la volonté du corps naturel du peuple : '[Henry Parker] was making Parliament sovereign in the sense of having that word on the law, without appeal' (Curran, 2007:41)<sup>142</sup>. Tantôt encore, elle fait enfin appel, du moins sous la plume des Niveleurs, aux lois qui existaient avant la Conquête Normande.

---

<sup>140</sup>Voir Curran, 2007, 37.

<sup>141</sup> Le parlementaire Philip Hunton semble aussi faire une place favorable à la Common Law. Il écrit par exemple : 'The very Being of our Common and Statute Laws and our Kings acknowledging themselves bound to govern by them, doth prove and prescribe them limited' (Hunton, 1643, part. II, Ch. 1:32). Sur cette question, voir Sanderson, 1989, 30-31 ; F. D. Dow, 1985, 16 et suivantes).

<sup>142</sup> Et Burgess de souligner, avec raison, le fossé qui sépare Coke de Parker : 'When Coke wrote of the "absolute" authority of parliament he was not advancing a theory of "parliamentary sovereignty" (...)' (Burgess, 1996:180).

Comme si renouer avec ces lois ancestrales participait alors à redonner au peuple anglais la liberté qu'il perdit sous le pouvoir Normand :

'[The Levellers] regarded the law itself as part of the Norman bondage, and despite appeals to Magna Carta and other enactments they believed the mainstream of the common law had been corrupted and that wide-ranging legal as well as political reform would be necessary to restore the lost rights and the liberties of the people.' (Dow, 1985, p. 38)<sup>143</sup>

On voit ainsi qu'il existe plusieurs théories de la loi civile chez les démocrates de l'époque. Mais leur dénominateur commun par rapport à Hobbes est clair : aucune d'entre elles ne fonde la légitimité morale de la loi civile sur une loi naturelle qui est déduite d'un droit naturel de se conserver. Mieux, aucune de ces théories ne repose sur la rationalité, positive et agissante, de chaque individualité. Ou bien leurs lois civiles doivent se mouler sur des lois anciennes et traditionnelles, ou bien elles sont créées par le parlement qui représente moins les individus que le corps naturel du peuple.

Ce que Hobbes condamne alors dans les théories démocratiques de la loi civile, c'est pour les unes, l'usage inductif de l'histoire pour définir la loi, et pour les autres, l'arbitraire d'une loi créée par le seul parlement. Plus fondamentalement, c'est donc leur profonde carence scientifique qu'il critique, ou leur profonde ignorance de la démonstration génétique de la science politique. Si bien que la double théorie de l'autorisation et de la représentation hobbesienne se distingue de ses analogues démocratiques parce que son assise fondamentale est la rationalité positive de chaque individualité. Alors que, chez les démocrates de l'époque, il n'existe ni souci pour la fondation scientifique de la représentation, ni égard pour son enracinement dans les volontés individuelles, la science politique hobbesienne soutient que seule l'autorisation de l'individu rationnel avalise la représentation de la souveraineté politique.

Mais, nonobstant ces profonds désaccords avec les théories démocratiques de l'époque, la théorie hobbesienne de la souveraineté politique repose, on le voit

---

<sup>143</sup> Pour la conception de la loi chez les niveleurs, voir aussi Wolfe, 1967, 17 et suivantes ; Sanderson, 1989, 110 ; Curran, 2007, 44 et suivantes.

maintenant, sur le consentement rationnel, voire démocratique, de tous les individus. Tout d'abord, elle affirme qu'il y a une participation citoyenne à l'origine de la république d'institution, où les individus choisissent le souverain politique le plus susceptible de gouverner selon les principes moraux de la loi naturelle. D'autre part, elle défend que, par leur conscience rationnelle, les sujets de cette souveraineté examinent sans cesse ses actes politiques, et plus précisément leur conformité avec la loi naturelle. Et enfin, Hobbes s'assure de la diffuser dans les débats politiques de l'époque et de souligner ses principes démocratiques, en l'augmentant d'une double théorie de l'autorisation et de la représentation. Au sens large, la république hobbesienne est donc démocratique tant et aussi longtemps que tous les individus font preuve d'une rationalité positive ; mais si les êtres humains retombent dans les abîmes de l'irrationalité passionnelle (ou de la rationalité négative) — contre les principes de la loi naturelle, la souveraineté politique pourrait user d'une puissance terrifiante pour défendre le bien commun. On comprend alors les hésitations hobbesiennes au sujet de la nature de la souveraineté politique dans le *Léviathan* : il importe peu que celle-ci soit parlementaire ou monarchiste<sup>144</sup>. Ce qui importe en revanche — et ce qu'il faut souligner, c'est qu'elle commande relativement à la rationalité positive de toutes les individualités qui ont fondé le contrat social.

Or, nous montrerons maintenant, pour clore ce chapitre, que la souveraineté politique de Hobbes, ainsi interprétée, partage quelques affinités avec la tradition républicaine. En édifiant sa théorie de la loi naturelle, Hobbes développe en effet une conception de la citoyenneté et de la liberté qui ne peut être comprise que par le consentement de tous les individus à la loi civile ; et en ce sens, Hobbes n'est sans doute plus un partisan de la monarchie héréditaire.

---

<sup>144</sup> Bien entendu, Hobbes déclare, encore dans le *Léviathan*, sa préférence pour la monarchie. Mais soulignons que la préférence pour la monarchie est alors bien moins dogmatique que dans le *De Cive*. Sur ce sujet, voir Collins, 2005, 149.

## 2.4 Le *Léviathan* et la tradition républicaine

Avec prudence, on peut alors avancer que Hobbes est peut-être partisan de ce que l'on pourrait appeler une démocratie de la raison positive. Effectivement, que la souveraineté politique soit incarnée par un Roi ou un parlement, elle repose toujours sur la rationalité positive, agissante, de tous ses sujets<sup>145</sup> ; et ses lois civiles doivent sans cesse être conformes aux commandements moraux de la loi naturelle.

Au sens strict, on peut dire que la souveraineté politique du *Léviathan* n'est pas arbitraire. Car la fondation rationnelle de sa légitimité est, soulignons-le encore une fois, d'une transparence sans équivoque : d'une part, cette souveraineté procède d'une participation civique qui décide de sa nature et des limites de sa puissance<sup>146</sup> ; et, d'autre part, elle est obligée, une fois instituée par la volonté populaire, de créer des lois civiles qui non seulement contribuent au bien commun, mais aussi façonnent le caractère vertueux de ses sujets. C'est pourquoi l'être humain vertueux, agissant selon les lois civiles, n'est pas seulement sujet sous le joug d'une souveraineté politique, mais aussi citoyen d'une République qui concourt à la réalisation de sa propre personne. D'où l'idée d'une démocratie de la raison positive : le citoyen, celui qui collabore à la réalisation du bien commun, adhère de son propre gré aux lois civiles de la République ; mieux, il autorise sans cesse son autorité politique par un désir continu de citoyenneté<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> C'est pourquoi Strauss admet qu'il y a une démocratisation du monarchisme de Hobbes en 1651. Voir Strauss, 1952, 60 et suivantes.

<sup>146</sup> En tout cas, ceci est vrai dans le cas de la République d'institution. Il n'en demeure pas moins que la république d'acquisition doit, elle aussi, respecter la loi naturelle. Sans quoi elle risque de perdre sa légitimité et de se faire remplacer par une autre république d'acquisition. Nous ne pouvons le faire ici, mais il serait alors pertinent d'explorer les liens étroits entre le droit à la résistance, s'il existe, et la légitimité de la république d'acquisition

<sup>147</sup> Voir Dietz, 1990. Cependant, beaucoup de commentateurs défendent la thèse inverse : Hobbes évacue, selon eux, le problème de la citoyenneté, et plus particulièrement de la citoyenneté républicaine classique (le *vir civilis*), en même temps qu'il rejette la rhétorique de l'humanisme civique. Voir Skinner, 1996, 284 et suivantes ; K. Herb, 200, 219. Mais dans le *Léviathan*, Hobbes s'attaque moins, selon nous, à la citoyenneté qu'à la thèse selon laquelle celle-ci serait naturelle aux êtres humains. Et en ce sens, l'abandon du concept de citoyenneté révèle peut-être une opposition manifeste au républicanisme classique (qui reconduit la thèse de la naturelle sociabilité

Mais ce n'est pas tout : on peut également défendre, dès lors, que la définition de la liberté naturelle n'épuise pas, comme le soutient Skinner<sup>148</sup>, l'ampleur et la complexité du concept hobbesien de liberté. Quoique le début du chapitre XXI semble le suggérer : 'LIBERTY, or FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition; (by opposition, I mean external impediments of motion;)' (*Le* 21.261), agir librement ne se réduit pas, selon Hobbes, à agir en l'absence d'obstacles. Agir librement quand on est citoyen hobbesien, c'est bien plus agir dans les limites de la loi civile d'une République qui gouverne selon les principes de la loi naturelle. Et, comme le souligne Van Mill : 'the liberty of the subject actually has very little to do with the absence of external obstacles. (...) Clearly Hobbes thinks that civil society limits absolute freedom, but that this is necessary for a more worthwhile bounded liberty' (2001:70). Car, quoiqu'à l'état de nature les être humains ont une liberté absolue (un droit naturel sur toute chose), ils sont aussi susceptibles de perdre leur liberté la plus fondamentale, la plus naturelle, celle d'assurer leur propre conservation. Adhérer à la loi civile d'une juste souveraineté politique, c'est donc souscrire, librement et rationnellement, au commandement moral de la loi naturelle à la suite de la douloureuse expérience de la crainte de la mort violente.

À coup sûr, la liberté civile dépend alors, pour une part, du silence de la loi : 'in cases where the sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do, or forbear, according to his own discretion' (*Le* 21.271). Mais à un niveau encore plus fondamentale, cette liberté est déjà incluse dans l'obligation politique : 'For in the act of our *submission*, consisteth both our *obligation*, and our *liberty*' (*Le* 21.268). Ainsi l'être humain n'est-il jamais aussi libre, selon Hobbes, que sous la puissance d'une loi civile qui, par la peur ou même la terreur de la souveraineté, oblige tous les êtres humains à vivre selon l'impératif catégorique de la loi naturelle. 'Fear of oppression, disposeth a man to anticipate,

---

de l'être humain), mais jamais une évacuation des volontés individuelles, citoyennes, au sein du processus rationnel qui légitime la souveraineté politique.

<sup>148</sup> Voir Skinner, 2008, 124 et suivantes ; ou encore, Watkins, 1965, 128.

or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty' (*Le* 11. 163).

Parce qu'elle fixe notre liberté naturelle, ou notre liberté négative, à l'intérieur de limites précises, la souveraineté politique, oppressive et terrifiante, procure une liberté civile. Non seulement assure-t-elle ainsi la conservation de tous les êtres humains, mais participe-t-elle aussi à leur félicité, à leur réalisation personnelle. C'est pourquoi Flathman est juste quand il écrit :

'Human being can give up freedom to do this or that, submit to unfreedom in this or that respect, only to obtain or preserve freedom to do something else that they judge more important to their felicity. Insofar as entering a Commonwealth and submitting to the authority of the Sovereign involves a loss of freedoms of action, human beings can agree to do so only in the expectation that they will thereby acquire or secure other freedoms that they value more highly.' (Flathman, 1993:102)

Être citoyen de la République hobbesienne, c'est donc acquérir une liberté artificielle qui dépasse le paradoxe de la liberté naturelle. Ou plutôt, c'est s'assurer de sa propre conservation, ou de sa propre réalisation personnelle, par la réalisation du bien commun<sup>149</sup>. Par là, Hobbes ne se porte pas à la défense, il est vrai, d'une citoyenneté qui participe à la délibération sur les affaires communes. Car le problème de la justice n'est pas scellé, selon lui, par la délibération politique de tous les citoyens, mais plutôt par la démonstration génétique de la science politique. S'il existe pourtant des affinités profondes entre la théorie hobbesienne de la justice et la tradition républicaine, c'est parce que la souveraineté politique du *Léviathan* n'est pas une puissance arbitraire. Ou encore, c'est parce qu'il s'agit de la puissance souveraine à laquelle consentent tous les citoyens animés d'une rationalité positive. Si bien que ce consentement aux lois civiles ne signifie ni une

---

<sup>149</sup> Nulle surprise alors si Hobbes insiste aussi sur la liberté ('the true liberty') de désobéir à la souveraineté politique qui ne gouverne plus selon les principes de la loi naturelle. De même que la loi civile repose sur la loi naturelle (et plus fondamentalement sur le droit naturel), la liberté civile repose toujours sur la liberté naturelle. C'est parce que cette liberté civile dépasse le paradoxe de l'état de nature que l'on doit, rationnellement, l'épouser. Mais si une souveraineté politique n'assure plus le droit le plus naturel aux êtres humains, la conservation de soi, ses sujets ont nécessairement la liberté de lui désobéir. Pour une analyse minutieuse de la 'true liberty', voir Sreedhar, 2010, 53 et suivantes.

pleine sujétion à la puissance de l'État, ni une absence intégrale de liberté : il indique plutôt un désir de citoyenneté rationnelle dont la motivation est la recherche du bien commun et l'acquisition d'une liberté civile garante de la réalisation personnelle de tous les sujets.

On ne peut ainsi opposer bêtement la philosophie politique de Hobbes et la tradition républicaine, comme s'il s'agissait d'antagonistes sur la scène de la philosophie politique. Pour être précis, il faut plutôt dire que Hobbes reconstruit l'idée toute républicaine du bien commun sur les assises d'une théorie du droit naturel subjectif. Certes, la citoyenneté est par là plus passive que la citoyenneté du Republicanisme classique, mais elle est en revanche coordonnée à la défense du droit naturel de tous les individus. Certes aussi, la liberté civile ne se définit plus, ou si peu, par la participation active aux affaires communes, mais elle se conjugue avec la liberté individuelle de tous les citoyens. La théorie hobbesienne de la justice est alors, à nos yeux, la toute première rencontre entre la tradition républicaine et le libéralisme politique : la toute première articulation entre les idées du bien commun et du droit naturel subjectif.

Dans tous les cas, et quel que soit le statut précis d'une telle rencontre, une chose est sûre : entre la traduction de Thucydide et la rédaction finale du *Léviathan*, l'intention politique de Hobbes s'est transformée, sinon inclinée dans une autre direction. Car, parmi les trois grandes idées que contient son agenda politique en 1629, il y en a au moins une qui n'est plus la même.

Dans la mesure où le *Léviathan* fait appel à la rationalité positive de tous les citoyens, Hobbes condamne toujours, on n'en doute point, la démagogie des rhéteurs (2); et comme nous le verrons, nul ne doute aussi qu'il est encore un ennemi de l'intégrisme religieux (3). Mais il n'est plus, en 1651, partisan de la monarchie des Stuart, comme il le fut en 1629 (1). Au contraire, ses concepts de droit et de loi naturels et leur déduction scientifique d'une théorie de la nature l'ont entre temps orienté, on l'a déjà vu, vers une théorie de la justice qui interpelle la conscience rationnelle de tous les sujets de la souveraineté. Devenir citoyen, ou être libre, c'est alors épouser une loi naturelle qui oblige à s'incliner devant les

impératifs du bien commun. Et dans un tel cadre épistémologique, nulle monarchie héréditaire n'est possible; nulle souveraineté arbitraire, ou irrationnelle, ne l'est non plus. Car, en important la méthode résolutive-compositive dans l'univers de la philosophie politique, Hobbes élaborait une philosophie politique qui repose entièrement sur les volontés individuelles; et, du coup, il ne pouvait, on le devine, que s'éloigner tendanciellement du monarchisme, héréditaire et moyenâgeux. Du moins, il ne pouvait que tendre vers une théorie de la souveraineté politique qui était beaucoup plus démocratique que celles des monarchistes de son temps.

Sans doute Hobbes eut-il longtemps, il est vrai, pour projet de reconstruire la légitimité de la monarchie des Stuart depuis des fondations rationnelles. Il s'agit néanmoins d'un échec accablant, non seulement parce que nombre de monarchistes tenaient obstinément au droit divin, mais aussi parce qu'ils prônaient, dans leur grande majorité, une monarchie mixte où se côtoyaient les pouvoirs royal, parlementaire et ecclésiastique<sup>150</sup>. Ainsi, quand survint la révolution anglaise de 1649, Hobbes se rendit peut-être à l'évidence que sa conception rationnelle de la souveraineté politique trouvait dans le républicanisme révolutionnaire de Cromwell une terre d'accueil favorable. Si, de toute évidence, ce républicanisme ne reconnaissait pas son concept inédit de droit naturel subjectif, s'il n'était pas non plus démocratique, il bannissait, pour le moins, le pouvoir ecclésiastique et enterrait, par la même occasion, le droit divin. En tout cas, il n'est guère étonnant si Hobbes se rangeât, comme le défend Collins, du côté de Cromwell (et de sa faction 'the Independents') dans la grande lutte révolutionnaire pour redéfinir la place de l'autorité religieuse à l'intérieur de l'État moderne<sup>151</sup> : une politique érastienne, qui subordonne le pouvoir ecclésiastique sous la puissance de l'État, est effectivement, nous le verrons dans le prochain chapitre, le premier pas vers l'institution d'une République dont les fondations sont les volontés rationnelles de tous les citoyens.

---

<sup>150</sup> Sur la monarchie mixte, voir Sommerville, 1992.

<sup>151</sup> Collins, 2005.

L'allégeance de Hobbes à la République révolutionnaire procède donc, du moins en partie, de critères épistémiques, immanents au développement de sa philosophie politique. Mais cette allégeance politique en était une de circonstances. Car Hobbes savait parfaitement que la République de Cromwell ne correspondait que très partiellement à sa conception de la souveraineté politique, c'est-à-dire à une démocratie de la raison positive. C'est pourquoi son intention politique de 1651 ne se bornait pas à défendre son allégeance politique postrévolutionnaire ou sa conception séculière de la République, mais souhaitait aussi convaincre ses contemporains d'épouser la rationalité positive de la science politique. Non que la peur de la mort violente ne suffît plus, selon Hobbes, à faire culbuter les consciences dans l'hémisphère positif de la rationalité, mais qu'elle n'eût d'efficace à ses yeux que si les êtres humains connaissaient les causes naturelles du monde, que s'ils adhéraient au matérialisme métaphysique. Mais fort conscient que la démonstration génétique ne pouvait convaincre que les plus savants, il tenta de convaincre le commun des mortels d'adhérer à ce matérialisme par une interprétation rationnelle des *Écritures*.

Dans notre troisième chapitre, nous verrons que cet exercice rhétorique est l'enjeu fondamental de la deuxième moitié du *Léviathan*. Nous montrerons ainsi que, selon Hobbes, une critique de la doctrine des essences séparées est indispensable à l'institution d'une République qui s'élève sur le fondement moral de la loi naturelle ; et nous confirmerons par là que ce sont bel et bien les critères épistémiques de sa théorie de la justice qui l'ont poussé à faire allégeance à la République de Cromwell.

### 3. L'interprétation des *Écritures*

En introduisant la méthode résolutive-compositive dans l'univers de la philosophie politique, Hobbes a élaboré une théorie de la souveraineté politique aux assises rationnelles et démocratiques. En effet, quand le juste souverain crée les lois civiles, on sait maintenant que celles-ci ne doivent pas contrarier le contenu moral de la loi naturelle, auquel consentent tous les individus doués de rationalité positive. On sait aussi que ces derniers deviennent, comme dans la tradition républicaine, d'autant plus libres qu'ils sont citoyens de cette souveraineté politique. Dans le *Léviathan*, Hobbes aurait donc abandonné sa défense de la monarchie héréditaire des Stuart, et défendrait dorénavant une démocratie de la raison positive. Ce qui signifie alors une chose importante : à la condition que tous les sujets fassent preuve d'une rationalité qui embrasse le bien commun, la république hobbesienne, du moins en 1651, est démocratique.

Or, nous avons déjà dit que cette rationalité positive s'impose à la suite de la douloureuse expérience de la peur de la mort violente. Car dans le jeu des affects, c'est une telle peur qui supprime la dangereuse vanité, la passion à l'origine de la guerre de tous contre tous à l'état de nature, et qui incline l'être humain à abandonner la rationalité négative. Cependant, Hobbes est fort conscient que pour consentir à la loi naturelle, il faut aussi croire au matérialisme métaphysique : sans quoi les êtres humains pourraient malheureusement croire à la vie après la mort, et ainsi avaliser un pouvoir politique spirituel pour assurer leur félicité éternelle. C'est pourquoi il s'évertue, dans la deuxième moitié du *Léviathan*, à réfuter la doctrine des essences séparées par une lecture matérialiste des textes bibliques. Il s'agit alors de combattre scholastiques, intégristes religieux et ecclésiastiques chrétiens, qui tous défendent, selon lui, cette doctrine à la défaveur d'une souveraineté politique rationnelle. L'enjeu politique est donc considérable : Hobbes veut démontrer la matérialité du monde naturel par une herméneutique sur les *Écritures*, et défendre ainsi que la juste souveraineté politique doit abolir tout pouvoir politique spirituel.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à cette critique hobbesienne de la doctrine des essences séparées. Nous verrons tout d'abord sa critique de l'âme et de l'esprit immatériels ; nous verrons ensuite sa critique de la magie et de la fausse prophétie ; et enfin, nous chercherons à comprendre l'enjeu rhétorique derrière l'interprétation hobbesienne du Royaume de Dieu. Nous souhaitons ainsi montrer que, par sa lecture matérialiste des *Écritures*, Hobbes use d'une rhétorique religieuse pour favoriser la réalisation des conclusions politiques commandées par la méthode résolutive-compositive.

### 3.1 Âme et esprit matériels

Ni arbitraire ni approximative, l'interprétation hobbesienne des *Écritures* est systématique, rigoureuse : elle repose sur une méthode de lecture qu'elle respecte soigneusement. Avant de s'initier à son contenu, il faut donc souligner, à la suite de Johnston, qu'elle tient essentiellement à deux principes rationnels, qui l'inscrivent dans la tradition érastienne de la théologie minimale<sup>152</sup>.

*Premier principe.* Hobbes nie que le contenu de la *Bible* puisse contrarier les conclusions de la démonstration génétique. Certes, la parole de Dieu outrepassé toujours le pouvoir de la raison naturelle : 'for though there be many things in God's word above reason; that is to say, which cannot by natural reason be either demonstrated, or confuted' (*Lev* 32.409). Mais il semble clair que cette parole divine ne peut contredire un raisonnement bien construit : 'yet there is nothing in God's word contrary to natural reason; but when it seemeth so, the fault is either in our unskilful interpretation, or erroneous ratiocination' (*Lev* 32.410). Si la démonstration génétique de la science politique construit un savoir géométrique, si elle est en ce sens un raisonnement bien construit, il faut qu'une juste interprétation des *Écritures* puisse s'harmoniser avec ses conclusions les plus fondamentales. C'est pourquoi les lois divines sont toujours identiques, écrit

---

<sup>152</sup> Cette thèse, qui n'est pas sans rappeler celle de Collins (2005), est celle que de Johnston quand il parle de la théologie hobbesienne. Voir Johnston, 1986, 141.

Hobbes, aux lois naturelles de la démonstration génétique : ‘as far as they differ not from the laws of nature, there is no doubt, but they are the law of God, and carry their authority with them, legible to all men that have the use of natural reason’ (*Le* 33.425). Que l’on ne s’étonne pas alors de la thèse de Poulin : la théologie hobbesienne se superpose effectivement sur les conclusions de la philosophie politique<sup>153</sup>. Mais il faut ajouter, pour éviter tout raccourci, que pareilles conclusions ne sont également valides que si elles rencontrent les textes bibliques. Bref, quand Hobbes interprète les *Écritures*, il élabore ainsi la forme théologique de l’expression de son intention politique.

*Deuxième principe.* Les *Écritures* ont moins pour but, aux yeux de Hobbes, de délivrer la connaissance du monde naturel que de préparer les êtres humains au Royaume de Dieu et à la rédemption :

‘The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God; and to prepare their mindes to become his obedient subjects ; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason.’ (*Le* 8.145)

À proprement parler, les *Écritures* ne sont pas, dit Hobbes, des textes philosophiques ; et l’on doit éviter une lecture trop littérale de leur contenu. Écrits dans un langage vulgaire, les textes bibliques veulent influencer sur le commun des mortels : ils sont, pour cette raison, hautement métaphoriques. Pour élaborer leur juste interprétation, il faut donc prendre en considération cette qualité littéraire, qui influe considérablement sur leur sens.

Ainsi ces deux principes guident-ils, répétons-le, l’ensemble de l’interprétation hobbesienne de la *Bible* ; et au premier chef, ils dominent toute son interprétation du terme « esprit », dont l’on ne s’aurait trop insister ici sur son importance dans l’économie générale des textes bibliques.

Dès lors, nulle surprise si Hobbes écrit : ‘the word *spirit* in the [biblical] text signifieth (...) properly a real *substance*, or metaphorically, some extraordinary

---

<sup>153</sup> Poulin écrit : « dans la pensée de Hobbes, la théologie se superpose à la philosophie et à la politique, sans s’intégrer à elles, sans en constituer ni l’âme, ni la substance ». Voir Poulin, 1981, 61.

*ability or affection of the mind, or of the body*' (Le 34.433). En effet, Hobbes défend que le terme « esprit » n'évoque jamais, dans les *Écritures*, une substance immatérielle. Et à la défense de cette lecture, il brosse certes un portrait de son usage dans la *Bible*, mais invoque aussi un argument de la philosophie naturelle, ou si l'on veut, de son monisme matérialiste : 'the *universe*, being the aggregate of all bodies, there is no real part thereof that is not also *body*; nor any thing properly a *body*, that is not also part of (that aggregate of all *bodies*) the *universe*' (Le 34.428). Ce rapprochement entre *Bible* et philosophie est fort simple à comprendre : nous l'avons déjà dit, l'une et l'autre ne peuvent se contredire, et une juste interprétation de la première s'harmonise inévitablement avec les conclusions d'un raisonnement bien construit.

Ainsi, quand les exégètes chrétiens soulèvent, à l'inverse, l'existence d'un esprit immatériel dans les *Écritures*, ils tombent peut-être, selon Hobbes, dans le piège du sens commun : 'in the sense of common people, not all the universe is called body, but only such parts thereof as they can discern by the sense of feeling, to resist their force, or by the sense of their eyes, to hinder them from a farther prospect' (Le 34. 429). Mais il se peut aussi que ces exégètes commettent tout simplement l'erreur d'interpréter littéralement le sens du terme « esprit » ; et leur faute est alors de confondre les *Écritures* avec un texte rationnel ou philosophique qui délivre la connaissance du monde naturel.

Si bien qu'au moins une chose est certaine : entre connaissance du monde naturel et interprétation des *Écritures*, Hobbes voit une différence de registre, mais nulle discontinuité ; et peut-être l'un des enjeux d'une telle réconciliation entre philosophie et théologie est-il de combattre la philosophie scholastique sur un terrain qui lui est propre, celui des *Écritures* :

'From [the Aristotelian] metaphysics, which are mingled with the Scripture to make school divinity, we are told, there be in the world certain essences separated from bodies, which they call *abstract essences, and substantial forms*. [But] the world (...) is corporeal, that is to say, body; (...) and that which is not body, is no part of the universe: and because the universe is all, that which is no part of it, is *nothing*; and consequently *no where*. Nor does it

follow from hence, that spirits are *nothing*: for they have dimensions, and are therefore really *bodies*.' (*Le* 46.689)

Là où la scholastique fondait sa doctrine des essences séparées dans les textes bibliques, Hobbes fonde celle du matérialisme métaphysique<sup>154</sup>. De là, bien entendu, une interprétation matérialiste des anges : 'to believe the angels be in no place, that is to say, no where, that is to say, nothing, as they (though indirectly) say, that will have them incorporeal, cannot by Scripture be evinced' (*Le* 34.440). De là aussi la réduction du terme « inspiration » à une simple métaphore : 'that word therefore is used in the Scripture metaphorically only: as (*Gen.* 2. 7) where it is said that God *inspired* into man the breath of life, no more is meant, than that God gave unto him vital motion' (*Ibid.*).

Mais plus important encore : Johnston souligne à juste titre que ce matérialisme métaphysique signifie aussi que l'âme humaine des *Écritures* est dorénavant comprise comme une substance corporelle : 'according to this unorthodox, though not wholly unprecedented interpretation, the soul, like any spirit, is an ordinary, corporeal substance' (1986:147). Certes, il s'agit peut-être par là de convaincre le commun des mortels des fondations du nominalisme hobbesien, ou de la véracité du conatus, comme élément essentiel de la démonstration génétique. Mais plus fondamentalement, il s'agit avant tout de les persuader que l'âme n'est pas immortelle, et que la doctrine du purgatoire, diffusée par l'Église Romaine, n'est qu'illusion au service du pouvoir ecclésiastique.

C'est que cette croyance en l'âme immortelle et en la doctrine du purgatoire est un riche terreau de la désobéissance à la loi naturelle. Quand un être humain croit à l'immortalité de l'âme, s'évanouit effectivement sa peur de la mort violente ; et quand il croit à la doctrine du purgatoire, il peut même aller jusqu'à considérer sa mort comme une étape vers la rédemption. De sorte qu'il n'en vient jamais à épouser la rationalité positive, celle qui le pousse à adhérer à la loi naturelle : il demeure plutôt un être vaniteux, qui participe sans cesse à la guerre

---

<sup>154</sup> Mais Hobbes ne serait pas le premier à critiquer la doctrine des essences séparées. G. Paganini défend que Lorenzo Valla est la principale source d'inspiration de Hobbes. Voir G. Paganini, 2007.

de tous contre tous, et n'exerce malheureusement que le versant négatif de sa rationalité.

On voit alors nettement l'intention politique qui se cache derrière cette théorie de l'âme corporelle :

'It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by them, that by this doctrine of *separated essences*, built on the vain philosophy of Aristotle, would fright them from obeying the laws of their country, with empty names (...). For it is upon this ground, that when a man is dead and buried, they say his soul (that is his life) can walk separated from his body, and is seen by night amongst the graves. Upon the same ground they say, that the figure, and colour, and taste of a piece of bread, has a being, there, where they say there is no bread. And upon the same ground they say, that faith, and wisdom, and other virtues are sometimes *poured* into a man, sometimes *blown* into him from Heaven, as if the virtuous and their virtues could be asunder; and a great many other things that serve to lessen the dependence of subjects on the sovereign power of their country.' (*Le* 46.691)

Par son monisme matérialiste et sa critique des essences séparées, Hobbes combat ici les doctrines, scholastiques ou chrétiennes, qui contribuent à la désobéissance des sujets envers la souveraineté politique<sup>155</sup>. Mais pour éviter tout contresens, il faut aussi préciser un point de détail : ces doctrines exaltent avant tout une désobéissance envers les souverainetés politiques rationnelles qui gouvernent selon les principes de la loi naturelle<sup>156</sup>. Car la cause de cette désobéissance est évidente : c'est l'évanouissement de la peur de la mort violente par la dupe croyance d'une vie après la mort. Si les sujets violent les lois civiles en vertu de cette irrationnelle foi en la vie éternelle, c'est qu'ils font preuve d'une faible rationalité positive, et qu'ils ne soupçonnent guère les bénéfices d'un mariage entre leur intérêt personnel et le bien commun d'une juste société.

On comprend alors que Hobbes écrive : 'it is impossible a commonwealth should stand, where any other than the sovereign, hath a power of giving greater rewards than life; and of inflicting greater punishments, than death' (*Le* 38.478). Quand l'Église propage la rumeur d'une vie éternelle, quand elle persuade les

<sup>155</sup> C'est la thèse que défend aussi G. Paginini, 2007, 339.

<sup>156</sup> Et Johnston (1986) semble oublier ce point de détail.

sujets de la véracité de sa doctrine du Purgatoire, elle ébranle à dessein le motif qui les pousse à fonder le contrat social d'une souveraineté politique rationnelle ; et de la même façon, quand celle-ci est déjà instituée, elle participe tantôt à son affaiblissement, tantôt à sa ruine. Cette doctrine du Purgatoire renforce du coup le pouvoir ecclésiastique ; et celui-ci n'ignore pas les lourds avantages politiques qu'il tire à la cultiver dans les consciences chrétiennes :

‘The doctors of the Church doubted a long time, what was the place, which the souls were to abide in, till they should be reunited to their bodies in the resurrection; supposing for a while, they lay under the altars: but afterward the Church of Rome found it more profitable to build for them this place of purgatory.’ (*Le* 44.638-39)

Mais Hobbes nie l'existence d'une telle doctrine dans les *Écritures* : ‘I see evident Scripture, to persuade me, that there is neither the word, nor the thing of purgatory, neither in this, nor any other text; nor any thing that can prove a necessity of a place for the soul without the body’ (*Le* 44.651-52). Dans les faits, elle n'est qu'une pure invention de l'Église, et son abolition favoriserait l'institution d'une souveraineté politique rationnelle, ou d'une démocratie de la raison positive.

On est alors devant une lourde évidence : l'institution d'une souveraineté politique, dont le fondement moral est la loi naturelle, passe non seulement par une lecture matérialiste des *Écritures*, mais aussi par un effacement tendanciel du pouvoir politique des ecclésiastiques. Par là, la théorie hobbesienne de la souveraineté politique s'inscrit déjà, on s'en doute, dans la tradition érastienne de la théologie minimale ; et ses affinités avec la République de Cromwell, avec sa politique d'hostilité envers les autorités ecclésiastiques, ne sont qu'encore plus compréhensibles.

### **3.2 Magie et Prophétie**

Avec cette lecture vigilante des *Écritures*, Hobbes réinterprète aussi ce qu'il faut entendre par magie et prophétie. Mais il ne s'agit pas, pour lui, de réfuter leur

existence ; il s'agit plutôt de critiquer les intégristes religieux qui altèrent leur sens initial pour étioiler l'obéissance des sujets à la loi naturelle. Hobbes réconcilie alors le matérialisme métaphysique et les phénomènes surnaturels à la faveur d'une plume rhétorique qui plie les deuxièmes sous les impératifs du premier : il souhaite ainsi convaincre les chrétiens d'adhérer à la loi naturelle, sans pour autant les implorer de rompre avec leur foi religieuse.

Que les événements surnaturels puissent donc exister, Hobbes ne semble point le remettre en question dans son interprétation des *Écritures*; mais il faut savoir, affirme-t-il aussitôt, que Dieu est toujours leur cause première : 'miracle is the effect of the immediate hand of God; that is to say, God hath done it, without using the prophet therein, as a subordinate cause' (*Le* 37.473). Et cela signifie qu'aucun esprit corporel, créé par Dieu, n'est susceptible de réaliser un quelconque miracle : 'no devil, angel, or other created spirit, can do a miracle' (*Le* 37.474).

Or, Hobbes est parfaitement conscient qu'à des moments précis du texte biblique, il semble écrit, au contraire, que certains êtres humains possèdent la puissance de réaliser des miracles par quelques tours de magie. Ainsi, à chaque fois que les *Écritures* racontent les miracles du prophète Moïse, il suit systématiquement l'énoncé suivant : « *les magiciens d'Égypte firent la même chose par leurs enchantements* <sup>157</sup> ». Mais, comme le souligne Hobbes, il n'est jamais précisé en un quelconque point des mêmes textes ce que l'on entend par « enchantement ». C'est pourquoi il ne faut pas lire cet énoncé au sens littéral :

'If therefore enchantment be not, as many think it, a working of strange effects by spells, and words; but imposture, and delusion, wrought by ordinary means; and so far from supernatural, as the impostors need not the study so much as of natural causes, but the ordinary ignorance, stupidity, and superstition of mankind, to do them; those texts that seem to countenance the power of magic, witchcraft, and enchantment, must needs have another sense, than at first sight they seem to bear.' (*Le* 37.475).

---

<sup>157</sup> Hobbes discute de ces passages dans *Le* 37.474. Et pour les *Écritures*, les références de Hobbes sont les suivantes : Exode 7.11 ; Exode 7.22 ; Exode 8.7.

Ce qui apparaît à première vue comme magie ou sorcellerie est donc escroquerie de quelques-uns, qui repose sur l'ignorance et la superstition du commun des mortels. Si divers sujets de la souveraineté suivent les intégristes religieux sous la forte impression de leurs fallacieux miracles, c'est en effet qu'ils ignorent les mécanismes du monde naturel ; et s'ils projettent parfois de renverser la République rationnelle sous le commandement de ces faux prophètes, c'est qu'ils croient à la fâcheuse théorie des essences séparées et ainsi aux vains pouvoirs magiques de certains êtres humains.

Hobbes nie moins ici, on le voit, la possibilité métaphysique de phénomènes surnaturels que l'existence d'êtres humains qui puissent en créer à leur guise. Celui qui provoque des phénomènes surnaturels, ou celui qui réalise des miracles, en l'occurrence le prophète, est toujours un subalterne de Dieu ; il ne crée jamais de miracles selon l'arbitraire de sa volonté individuelle. De telle sorte que les vrais prophètes existent à n'en point douter, mais qu'il faut savoir les partager des nombreux imposteurs qui pullulent en temps de guerre civile.

Pour reconnaître les prophètes de Dieu, la *Bible* procure alors deux critères rationnels : tout d'abord, ceux-ci doivent bien entendu réaliser des miracles. Mais d'autre part, il faut aussi qu'ils professent une doctrine religieuse qui n'entre pas en conflit avec les principes de la souveraineté politique : 'that how great soever the miracle be, yet if it tend to stir up revolt against the king, or him that governeth by the king's authority, he that doth such miracle, is not to be considered otherwise than as sent to make trial of their allegiance' (*Le* 32.412)<sup>158</sup>. Or, si le second critère est facilement vérifiable, le premier l'est, en revanche, beaucoup moins. Pour savoir si quelqu'un réalise un miracle, il est en effet nécessaire de savoir ce que l'on entend par miracle ; et sur cette question, Hobbes use, avec beaucoup de talent, d'une plume rhétorique pour convaincre son lecteur chrétien du matérialisme métaphysique, sans pourtant le confronter sur la fausseté de la révélation chrétienne.

---

<sup>158</sup> Pour soutenir cette affirmation, Hobbes cite *Deut.* 13.1-5. De sorte qu'ici une révolte contre Dieu est une révolte contre le souverain : 'For these words, *revolt from the Lord your God*, are in this place equivalent to *revolt from your king*.' (*Le* 32.412).

Ainsi, sans grande surprise, Hobbes écrit qu'un miracle procède d'un événement surnaturel<sup>159</sup>. Mais il ajoute aussitôt : 'if when the miracle is produced, we cannot imagine it to have been done by natural means, but only by the immediate hand of God' (*Le* 37.470). Il faut donc que l'on ne puisse imaginer de causes naturelles à un événement pour qu'il soit considéré comme un miracle. En ce sens, notre juste reconnaissance du miracle repose entièrement sur notre savoir du monde naturel : alors que les ignorants peuvent conclure que tel événement est miracle de la prophétie, les savants peuvent, à l'inverse, prouver qu'il n'en est rien<sup>160</sup>. D'où l'incalculable nécessité de connaître la matérialité du monde naturel : il s'agit par là d'identifier les imposteurs qui, confondant leurs rêves avec des visions surnaturelles, souhaitent ébranler la rationalité des consciences subjectives, ou les fondations d'une légitime souveraineté politique :

'Therefore he that presumes to break the law upon his own, or another's dream, or pretended vision, or upon other fancy of the power of invisible spirits, than is permitted by the commonwealth, leaveth the law of nature, which is a certain offence, and followeth the imagery of his own, or another private man's brain, which he can never know whether it signifieth any thing, or nothing, nor whether he that tells his dream, say true, or lie.'  
(*Le* 27. 344)

Par ignorance et superstition, par une vaine croyance à la doctrine des essences séparées, les sujets de la République suivent trop souvent, on le voit, la fausse prophétie d'imposteurs qui enfreignent la loi naturelle ; sans le savoir, ils agissent alors contre la justice et le bien commun, contre la raison positive et leur propre conservation. L'intention politique de Hobbes est donc sans équivoque : il s'agit ici de convaincre ses contemporains, pour la plupart chrétiens, qu'une juste interprétation des *Écritures*, instruite du matérialisme métaphysique, les pousse non pas à devenir disciples d'intégristes religieux, mais à épouser les principes de la loi naturelle. Si tous lisaient les textes sacrés avec un tel souci, la souveraineté politique serait effectivement légitimée par la conscience rationnelle de tous les

---

<sup>159</sup> *Le* 37.470.

<sup>160</sup> *Le* 37.471.

sujets, et le pouvoir ecclésiastique remisé aux oubliettes. Nous vivrions sous la férule d'une démocratie de la raison positive.

Or, nous verrons maintenant comment Hobbes réussit à faire une lecture matérialiste du Royaume de Dieu ; et comment cette lecture participe, à l'aide d'une plume rhétorique, à la défense de cette démocratie de la raison positive.

### 3.3 Le Royaume de Dieu

Le plus outrageux contresens des exégètes chrétiens sur le contenu des Écritures ne concerne, dit Hobbes, ni le terme « esprit », ni davantage la prophétie ; il porte plutôt sur le sens que l'on confère au Royaume de Dieu :

'The greatest and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent or subservient, is the wresting of it, to prove that the kingdom of God, mentioned so often in the Scripture, is the present Church, or multitude of Christian men now living, or that being dead, are to rise again at the last day. (*Le* 44.629)

Hobbes est en effet catégorique : le Royaume de Dieu n'est ni incarné par l'Église actuelle, ni circonscrit au monde spirituel. Dans quelques textes, il s'agit plutôt d'une simple figure métaphorique qui désigne l'omnipotence de Dieu sur le monde naturel :

'To call this power of God, which extendeth itself not only to man, but also to beasts, and plants, and bodies inanimate, by the name of kingdom, is but a metaphorical use of the word. For he only is properly said to reign, that governs his subjects by his word, and by promise of rewards to those that obey it, and by threatening them with punishment that obey it not.' (*Le* 31.395)

Mais le plus souvent, il s'agit avant tout d'un royaume prophétique, réel, qui fut constitué par le contrat entre Dieu et le peuple juif au début des temps :

'I find the KINGDOM OF GOD, to signify in most places of Scripture, a *kingdom properly so named*, constituted by the votes of the people of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their king by covenant made with him, upon God's promising them the possession of the land of Canaan; and but seldom metaphorically; and then it is taken for *dominion over sin*;

(and only in the New Testament;) because such a dominion as that, every subject shall have in the kingdom of God, and without prejudice to the sovereign.’ (*Le* 35.442-43)

Le premier Royaume de Dieu découle alors du fameux contrat entre Dieu et Abraham dans *l’Ancien Testament*. Abraham et ses descendants s’obligent, par cette alliance, à obéir à la loi positive de Dieu, et celui-ci leur promet, en retour, la possession éternelle du pays de Canaan<sup>161</sup>. Or, c’est ce contrat, poursuit Hobbes, que Moïse renouvelle et consolide au mont Sinaï ; de telle sorte que lorsqu’il interprète les lois de la volonté divine, Moïse achève la transformation d’Israël en Royaume de Dieu. Dans la *Bible*, celui-ci est donc, on le voit, ou bien une simple métaphore de l’omnipotence divine, ou bien un Royaume réel qui eut lieu au commencement des temps.

Et, de cette interprétation matérialiste des *Écritures*, Hobbes infère une prémisse tacite aux lourdes conséquences théoriques : s’il est favorable de comprendre le Royaume de Dieu comme une réalité historique, comme un Royaume créé par des êtres humains, à la fois prophètes et réels, c’est que, dit-il, la souveraineté politique instituée par Abraham et Moïse constitue un modèle de perfection pour toutes les autres Républiques<sup>162</sup>. S’il est certes étonnant de retrouver ici une telle thèse à l’aune de sa philosophie politique, elle ne suggère essentiellement que deux choses : elle rappelle tout d’abord qu’une juste souveraineté politique est une et indivisible : ‘from the first institution of God’s kingdom, to the Captivity, the supremacy of religion was in the same hand with that of the civil sovereignty’. Dans ce Royaume, Moïse, le souverain civil, est aussi le lieutenant de Dieu ; et pour cette raison, aucun pouvoir ecclésiastique ne défie les lois naturelles de la souveraineté politique.

---

<sup>161</sup> Hobbes insiste aussi sur l’alliance des œuvres entre Dieu et Adam. F. Lessay défend que cette insistance rapproche Hobbes de la théologie de l’alliance, propre au protestantisme de l’époque. Voir F. Lessay, 2007, 250 et suivantes.

<sup>162</sup> C’est du moins la thèse qui se trame tout au long du chapitre 40 du *Léviathan*. C’est pourquoi Johnston écrit : ‘the forms of government instituted by Abraham an Moses provided a model for all subsequent commonwealths’ (1986:169). Voir aussi pour la défense de la même thèse, Martel, 2007, 70.

Mais une telle thèse insiste aussi sur le caractère démocratique de cette souveraineté : ‘the KINGDOM OF GOD (...) [is] constituted by the votes of the people of Israel in peculiar manner’ (*Le* 35.442). En ce sens, Moïse n’est nullement un médiateur passif de la volonté divine : s’il interprète ses lois, il ne les inflige pas au peuple juif. C’est au contraire celui-ci qui consent à les épouser. Dans le premier royaume de Dieu, l’autorité est donc un phénomène essentiellement humain ; et elle est démocratique, parce qu’elle représente la volonté du peuple juif.

Or, on devine que cette thèse n’est pas sans susciter débat dans le commentaire sur Hobbes. A. Botwinick conclut alors qu’il y a une deuxième généalogie de la souveraineté politique dans le *Léviathan*, et que cette généalogie théologique autorise, par son adéquation avec les *Écritures*, la généalogie séculière et civile que l’on rencontre dans la première moitié du livre<sup>163</sup>. À l’inverse, J. R. Martel défend que celle-là subvertit totalement celle-ci : ‘the authority of Moses serves as a ground to defy and subvert the authority of subsequent sovereigns’ (2007:73) ; et dans une telle perspective, c’est le concept hobbesien de souveraineté politique qui s’effondre totalement.

Mais de tels commentaires amplifient, à notre avis, le poids philosophique, sinon épistémologique, que Hobbes concède véritablement aux textes bibliques. Par l’interprétation des *Écritures*, Hobbes exprime, on s’en souvient, l’intention de sa philosophie politique sous une forme théologique. De sorte qu’il ne s’agit ni d’autoriser la philosophie politique, ni non plus de la subvertir : il s’agit plutôt de retrouver dans les *Écritures* les conclusions politiques de la démonstration génétique. Quand Hobbes souligne le caractère démocratique de ce premier Royaume de Dieu à l’intérieur de sa grande interprétation matérialiste de la *Bible*, il exprime donc son profond désaccord avec toutes les formes de gouvernement qui ne fondent pas leur légitimité sur la rationalité positive ; et il s’attaque alors aussi bien aux royalistes, partisans du droit divin et de la monarchie mixte, qu’aux démocrates de l’époque, sans égard pour la fondation rationnelle de la

---

<sup>163</sup> Voir A. Botwinick, 1997, 139 et suivantes.

souveraineté politique. Et de la même façon, quand Hobbes insiste sur le caractère indivisible de la souveraineté politique du Royaume de Dieu, il attaque tous ses contemporains qui, en défendant la doctrine des essences séparées, avalisent le pouvoir politique de l'Église.

Par son interprétation du Royaume de Dieu, Hobbes crée donc une analogie entre le contrat civil de sa philosophie politique et le contrat théologique de la *Bible* ; et son intention politique semble claire : il souhaite ainsi défendre une forme de gouvernement dont les traits les plus essentiels sont ceux d'une démocratie de la raison positive.

Mais contre une telle interprétation, E. Curley pourrait encore répliquer que cette analogie, entre le contrat civil et le contrat théologique, n'est pas opératoire : si l'on prend au sérieux l'omnipotence de Dieu sur le monde naturel, l'on ne peut envisager, dit-il, la possibilité d'un transfert des droits humains vers Dieu : 'The model of God's absolute sovereignty implies that God's rights are not contingent on anything man does or can do. If God's rights follow from his omnipotence, then they cannot come and go depending on what man does.' (2004:208). Si bien que la puissance de Dieu ne peut provenir, selon Curley, de l'autorisation démocratique des êtres humains, et que le contrat théologique peut difficilement être compris comme l'expression de l'intention politique de Hobbes<sup>164</sup>.

On peut néanmoins répondre à cette objection de diverses façons. A. P. Martinich soulève tout d'abord que le contrat hobbesien n'implique nullement que le souverain acquiert des droits : 'when a subject transfers his right to kill his fellow man to his sovereign, the subject loses a right but the sovereign does not get a right that he did not previously have. The sovereign already had the right to kill (...) in the state of nature' (2004:239). Et d'autre part, F. Lessay fait valoir qu'à la même époque, les théologiens de l'alliance, calvinistes pour la plupart,

---

<sup>164</sup> Dans une telle perspective, Hobbes aurait donc souhaité qu'à la lumière de sa philosophie politique, son lecteur puisse déduire l'impossibilité de ce contrat théologique. C'est pourquoi Curley défend que E. Hyde (Carendon) avait vu juste en relevant chez Hobbes une critique de ce contrat : 'Clarendon did not see clearly why Hobbes could not allow a covenant between God and man. But his instinct were right. No such covenant is possible in Hobbes's philosophy'. (2004:215-216).

avaient déjà réconcilié l'omnipotence de Dieu avec le contrat théologique. Ainsi, le théologien H. Witsius assurait que la perfection et la bienveillance de Dieu expliquait la possibilité d'un tel contrat : 'God's perfection and his desire to be glorified by a peculiar nation or part of mankind devoted to the celebration of his greatness, together with man's natural attraction to his own good, suffice to legitimize the institution of the covenant' (Lessay, 2007:254).

Mais à notre avis, le sens profond de cette analogie ne peut être saisi qu'au regard de l'interprétation hobbesienne de l'eschatologie chrétienne. C'est que le contrat théologique n'est modèle de perfection, selon Hobbes, que dans la mesure où il prépare les êtres humains à la seconde venue du Christ et ainsi au retour du Royaume de Dieu :

There are three worlds mentioned in Scripture, the *old world*, the *present world*, and the *world to come*. Of the first, St. Peter speaks, (2 Pet. 2. 5) *If God spared not the old world, but saved Noah the eighth person, a preacher of righteousness, bringing the flood upon the world of the ungodly, &c.* So the *first world*, was from Adam to the general flood. Of the present world, our Saviour speaks (John 18. 36) *My kingdom is not of this world*. For he came only to teach men the way of salvation, and to renew the kingdom of his Father, by his doctrine. Of the world to come, St. Peter speaks (2 Pet. 3. 13) *Nevertheless we according to his promise look for new heavens, and a new earth*. This is that WORLD, wherein Christ coming down from heaven, in the clouds, with great power, and glory, shall send his angels, and shall gather together his elect, from the four winds, and from the uttermost parts of the earth, and thenceforth reign over them, (under his Father) everlastingly.

Par ces quelques lignes, Hobbes réfute, on le voit, les fondations du calvinisme : la première résurrection du Christ n'a pas restauré, dit-il, le royaume de Dieu ; elle a plutôt eu pour mission d'enseigner aux êtres humains les chemins de la rédemption qui prépare à cette restauration<sup>165</sup>. Or, une telle thèse est forte de sens : elle indique effectivement que le monde actuel n'a de médiations avec Dieu qu'à travers les enseignements des *Écritures*<sup>166</sup>. Ou mieux, elle invite à penser que réaliser un contrat civil, démocratique, à l'image du contrat théologique de la

---

<sup>165</sup> Voir Johnston, 1986, 171 et suivantes ; Lessay, 2007, 261.

<sup>166</sup> Voir R. Farneti, 2007, 294.

*Bible*, c'est préparer les êtres humains au retour du royaume de Dieu sur terre. On voit alors le tour de force rhétorique : par cette interprétation de l'eschatologie chrétienne, Hobbes réconcilie l'autorité des *Écritures*, et plus particulièrement l'idée d'un Royaume de Dieu, avec le matérialisme métaphysique qui fonde sa philosophie politique :

‘Spiritual commonwealth there is none in this world: for it is the same thing with the kingdom of Christ; which he himself saith, is not of this world; but shall be in the next world, at the resurrection, when they that have lived justly, and believed that he was the Christ, shall (though they died *natural* bodies) rise *spiritual* bodies; and then it is, that our Saviour shall judge the world, and conquer his adversaries, and make a spiritual commonwealth. In the meantime, seeing there are no men on earth whose bodies are spiritual, there can be no spiritual commonwealth amongst men that are yet in the flesh; unless we call preachers, that have commission to teach, and prepare men for their reception into the kingdom of Christ at the resurrection, a Commonwealth.’ (*Le* 604.42)

Parce qu'il est seulement naturel, le monde actuel ne connaît pas les corps spirituels, les prophètes ou les esprits immatériels. De sorte que l'Église, représentante de Dieu à notre époque, ne peut être la médiatrice de la volonté divine ; elle peut seulement préparer les êtres humains à la seconde résurrection du Christ : ‘we see how the power ecclesiastical was left by our Saviour to the apostles; and how they were endued with the Holy Spirit, which is therefore called sometime in the New Testament *paracletus* which signifieth an *assister*’ (*Le* 42.524)<sup>167</sup>. D'où une thèse sans équivoque sur le rôle des ecclésiastiques, sur la fonction non coercitive, non politique, de leur pouvoir, et qui, à coup sûr, inscrit Hobbes dans la tradition érastienne :

‘there is no coercive power left them by our Saviour; but only a power to proclaim the kingdom of Christ, and to persuade men to submit themselves thereunto; and by precepts and good counsel, to teach them that have

---

<sup>167</sup> Et l'église n'a pas de rapport direct à Dieu pour une autre raison : le Saint-Esprit ne peut être, selon la théorie hobbesienne de l'Esprit, que matériel. C'est pourquoi Springborg (1996:362 et suivantes) soutient que l'interprétation hobbesienne de la trinité est fondamentalement incohérente : cette interprétation proclame que le père, représenté par la personne de Moïse, et le fils, représenté par la personne de Jésus, sont bel et bien en contact avec la volonté divine, mais que le Saint-Esprit, représenté par les personnes des apôtres, n'est jamais en contact avec cette volonté.

submitted, what they are to do, that they may be received into the kingdom of God when it comes.' (Le 42.525)

Par sa lecture matérialiste des *Écritures*, tout le dessein de Hobbes est donc de convaincre ses contemporains d'instituer une souveraineté politique rationnelle, non spirituelle ; il veut les persuader qu'il s'agit de la seule forme de gouvernement légitime dans un monde qui a perdu toute médiation avec la volonté divine<sup>168</sup>. Si telle souveraineté politique était instituée, le pouvoir politique reposerait alors, dit-il, entre les mains d'un monarque ou d'un parlement qui gouvernerait selon les principes de la rationalité positive ; et le pouvoir ecclésiastique, s'il en était toujours un, se verrait abaissé à la tâche d'enseigner la parole de Dieu transmise par les *Écritures*.

Or, pour qu'ils perçoivent le lien ténu entre leur intérêt personnel et le bien commun, pour qu'ils consentent ainsi aux lois naturelles de la rationalité positive et aux lois civiles de la juste souveraineté politique, les êtres humains doivent rompre, rappelons-le, avec leurs habitudes de pensée millénaires : ils doivent tout d'abord désavouer la séparation entre l'âme et le corps pour que la peur de la mort violente puisse les obliger à épouser les impératifs liés à la réalisation du bien commun ; ils doivent aussi accroître leur connaissance du monde naturel pour qu'ils sachent reconnaître les faux prophètes ; ils doivent enfin se convaincre que le royaume de Dieu n'est pas le propre du monde actuel pour qu'ils rappellent aux ecclésiastiques la nature réelle, non politique, du pouvoir de l'Église. En un mot, ils doivent rompre toute attache avec la doctrine des essences séparées.

Mais les ennemis politiques de Hobbes sont nombreux : catholiques et des protestants, scolastiques et cartésiens, tous reconduisent cette métaphysique des essences spirituelles. Dans la grande guerre des idées, Hobbes est bien seul, et il le sait. C'est pourquoi il s'aventure dans une interprétation des *Écritures* : il veut ainsi séduire le commun des mortels, et les inciter à penser que le matérialisme métaphysique s'harmonise avec une lecture rigoureuse de la *Bible* ; et plus particulièrement, il souhaite les convaincre que le Royaume de Dieu est une

---

<sup>168</sup> Voir Farneti, 2007, 295.

réalité historique, mais qu'il n'est plus une réalité effective : qu'il renaîtra seulement avec la seconde venue du Christ. De telle sorte que notre rapport à Dieu est aujourd'hui bien limité : il n'est plus, dit Hobbes, dans l'ordre épistémologique de la prophétie ; à vrai dire, il existe seulement par les enseignements des *Écritures*. D'où une double thèse qui favorise la théorie hobbesienne de la souveraineté politique rationnelle : d'une part, le monde actuel est seulement un monde matériel, plein, mécanique ; et d'autre part, pour se préparer au retour du Christ, il est impératif de prendre pour modèle de perfection la souveraineté politique, une, indivisible et démocratique, du premier Royaume de Dieu. L'enjeu est ici moins scientifique que rhétorique ; mais Hobbes convainc, par ce tour de force, le commun des mortels là où la science politique les garde dans l'incompréhension.

On voit alors que l'interprétation hobbesienne des *Écritures* milite en faveur d'une réalisation des conclusions politiques commandées par la méthode résolutive-compositive : c'est pour la réalisation politique des principes moraux de loi naturelle que la doctrine des essences séparées doit être vertement combattue. Ou plus généralement, c'est pour la réalisation réelle, pratique, du bien commun et de la justice que Hobbes use d'une plume rhétorique dans la deuxième moitié du *Léviathan*. Importée dans l'univers de la philosophie politique, la méthode résolutive-compositive fait alors sentir sa présence jusque dans le détail des thèses théologiques.

Avec une plus grande netteté, on peut aussi comprendre que Hobbes fût charmé par les politiques d'hostilité de la République de Cromwell à l'égard des autorités ecclésiastiques : abolir le pouvoir politique de l'Église était, on le voit, le premier pas vers l'institution d'une souveraineté politique qui respecte les principes du matérialisme métaphysique ; et pour cette raison, il s'agissait d'une première victoire politique contre la doctrine des essences séparées. Collins a donc raison : c'était son hostilité envers le pouvoir ecclésiastique qui motivait Hobbes à joindre le camp des Républicains. Mais il faut aussi ajouter, pour être précis, que cette hostilité trouvait ses sources les plus profondes dans son désir

d'instituer une république qui interpelle sans cesse la conscience rationnelle de tous ses sujets.

Ainsi, la théologie hobbesienne exprimait sans doute le souhait d'instituer une démocratie de la raison positive, qui repose sur les conclusions politiques de la méthode résolutive-compositive.

## Conclusion

Les motivations profondes de notre mémoire s'élevèrent sur un soupçon : à la lecture de Hobbes, et tout particulièrement du *Léviathan*, nous doutions de ses profondes convictions monarchistes, et remarquions, en introduction, que Collins avait fort raison de souligner les affinités entre sa théorie séculière de la souveraineté politique et les politiques de Cromwell à l'égard des autorités ecclésiastiques. Car de telles affinités pouvaient expliquer, pensions-nous, l'honnêteté politique de Hobbes quand il fit allégeance à la République de Cromwell. Mais, à la différence notable de Collins, nous défendions aussi que son hostilité envers le pouvoir politique spirituel dissimulait peut-être une intention politique plus fondamentale, encore plus susceptible de l'éloigner du monarchisme, celle de la réalisation politique des principes moraux de la loi naturelle.

Or, on sait maintenant que le jeune Hobbes était, hors de tout doute, un partisan convaincu de la monarchie héréditaire ; quoiqu'il fût déjà hostile à l'intégrisme religieux, Hobbes défendait alors la dynastie des Stuart contre les rhéteurs de l'époque, démocrates et parlementaires. Mais on sait aussi qu'il y a eu transformation progressive de son intention politique, qui culmina avec la rédaction finale du *Léviathan* en 1651. À la lumière de notre mémoire, on peut donc reconstruire l'histoire de cette transformation.

Quand il abandonna la méthode inductive à la faveur de la méthode résolutive-compositive, Hobbes souhaitait tout d'abord élaborer une science objective, qui reposait sur les principes du matérialisme métaphysique ; et comme le souligne Finn<sup>169</sup>, il est probable qu'il cherchât ainsi à procurer une fondation scientifique à ses idées politiques. Mais, en reconstruisant les concepts du droit naturel et de la loi naturelle depuis une théorie des passions, ou plus généralement depuis un nominalisme radical, il se vit obligé de renverser leur rapport

---

<sup>169</sup> Finn, 2007.

traditionnel. En l'absence de toute connaissance de la structure ontologique du monde, ce n'était plus la loi naturelle qui fondait le droit naturel ; c'était plutôt le droit naturel, déduit d'une théorie inédite du mouvement des affects, qui fondait la loi naturelle. Les être humains devaient alors consentir à cette loi naturelle parce qu'ils pouvaient par là se conserver, voire se réaliser ; et tel consentement était rationnel, positif, parce qu'il reposait sur l'idée que la conservation individuelle passait par la réalisation du bien commun. Avec la méthode résolutive-compositive, la loi naturelle se trouvait donc déduite du premier droit naturel subjectif dans l'histoire de la philosophie politique ; et à titre de fondement moral de la loi civile, elle traçait les frontières du pouvoir politique dans le respect de ce nouveau droit subjectif inaliénable.

Or, c'est depuis cette redéfinition de la loi naturelle que Hobbes rompit les amarres avec les monarchistes de son temps. Alors que la souveraineté monarchiste s'exerçait toujours en l'absence de limites ou d'obligations, la souveraineté politique hobbesienne, qu'elle fût royale ou parlementaire, était obligée de respecter le droit naturel subjectif de tous les êtres humains. Cependant, et malgré cet abandon des principes fondamentaux du monarchisme, Hobbes ne devint pas non plus un penseur que l'on peut ranger parmi les démocrates de l'époque : sa souveraineté politique reposait sur les volontés individuelles, rationnelles, de tous les sujets, alors que leur souveraineté parlementaire reposait sur la représentation du corps naturel du peuple. Aussi, sa loi civile trouvait son fondement moral dans une loi naturelle, déduite depuis une théorie de la nature individuelle des êtres humains, alors que leur loi civile s'enracinait dans la Common Law anglaise, ou se moulaient aux vieilles lois anglaises qui existaient avant la Conquête Normande.

Et pourtant, s'il existait bel et bien des éléments démocratiques dans la théorie hobbesienne de la souveraineté politique en 1651, c'est tout d'abord parce que Hobbes défendait qu'une participation citoyenne à l'origine de la république d'institution devait permettre aux futurs sujets d'élire le souverain le plus susceptible de gouverner selon les principes moraux de la loi naturelle ; et c'est

d'autre part parce qu'il affirmait que les mêmes sujets devaient, par leur conscience rationnelle, avaliser et légitimer chaque fait et geste de ce souverain, pour qu'il s'assurent ainsi de leur conformité morale avec la loi naturelle. Que Hobbes fût alors conscient de cette démocratisation de sa théorie de la souveraineté politique, nous pouvons enfin le confirmer par l'argument rhétorique de sa théologie, selon lequel nous devrions aujourd'hui prendre pour modèle de perfection la souveraineté politique, une, indivisible et démocratique, du premier Royaume de Dieu.

Ainsi, cette théorie de la souveraineté politique partageait-elle des affinités particulières avec la tradition républicaine. Certes, elle réduisait la participation citoyenne à une activité passive, à la seule évaluation des faits et gestes de la juste souveraineté politique. Mais quand les êtres humains adhéraient de leur plein gré aux lois civiles de cette souveraineté, ils exprimaient, jugeait-elle, un véritable désir rationnel de citoyenneté : ils manifestaient une volonté individuelle de se plier aux impératifs du bien commun. Aussi, quand ils se pliaient à ses commandements politiques, ils faisaient l'acquisition d'une liberté civile qui dépassait le paradoxe de la liberté naturelle : ils assuraient leur propre conservation et collaboraient à leur propre réalisation personnelle.

Il est vrai que ce double caractère démocratique et républicain de la souveraineté politique hobbesienne était toujours suspendu au degré de rationalité de ses sujets. Mais quand Hobbes écrivit sa théologie matérialiste dans la deuxième moitié du *Léviathan*, son souhait le plus évident était de convaincre ses contemporains d'épouser la rationalité positive de la loi naturelle. S'il argumentait en faveur de la matérialité de l'esprit humain, c'était ainsi pour faire basculer les consciences dans l'hémisphère positif de la rationalité ; s'il démystifiait la magie et la fausse prophétie, c'était afin d'éviter que les intégristes religieux se retrouvent un jour à la tête du pays ; enfin, s'il défendait que le Royaume de Dieu n'était plus de ce monde, c'était en vue de dépolitiser la nature réelle du pouvoir ecclésiastique.

Si bien que son intention politique la plus essentielle était peut-être d'instituer une sorte de démocratie de la raison positive : d'édifier une souveraineté politique qui reposait sur le consentement rationnel, positif, de tous les sujets. On comprend alors son allégeance politique à la République de Cromwell : il souhaitait par là créer les conditions sociales et politiques favorables à la rationalisation des modes de pensée<sup>170</sup>. Abolir le pouvoir politique des ecclésiastiques à la manière de Cromwell, c'était en effet mettre à mal la croyance populaire en la doctrine des essences séparées ; mieux, c'était à long terme disposer ses contemporains à consentir à une souveraineté politique rationnelle qui réalisait les principes moraux de la loi naturelle et gouvernait dans le respect d'un droit naturel subjectif.

Or, force est aujourd'hui de constater que Cromwell ne réussit guère à rationaliser les consciences subjectives. La monarchie des Stuart reprit effectivement les rênes du pouvoir en 1660 et les ecclésiastiques retrouvèrent ainsi nombre de leurs anciennes prérogatives politiques. Il n'empêche que la théorie hobbesienne de la souveraineté politique influença profondément la philosophie politique qui lui succéda. On reconnaît ainsi que Locke fonda le libéralisme politique depuis la redéfinition hobbesienne du droit et de la loi naturelle. Ce qu'on reconnaît moins en revanche, c'est à quel point les discours révolutionnaires du 18<sup>e</sup> siècle trouvèrent leur possibilité épistémologique dans les implications politiques de sa méthode résolutive-compositive. Pourtant, une rhétorique « des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme » n'est concevable qu'à la condition qu'il y ait une primauté ontologique du droit individuel sur la loi souveraine ; et en ce sens, le projet politique de Hobbes trouve peut-être ses échos les plus lointains dans les grandes révolutions libérales de la modernité démocratique.

---

<sup>170</sup> Johnston dit en ce sens que Hobbes veut initier une transformation culturelle. Voir Johnston, 1986.

## Bibliographie

- Aquin, T., *Somme Théologique*, 4 tomes, Cerf, Paris, 1984.
- Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 1993.
- , *Organon, tome 4. Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 2000.
- Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- Baumgold, D., *Hobbes's Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Borot, L. 'History in Hobbes's Thought', In *The Cambridge Companion to Hobbes*, dir. par T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 305-328.
- Botwinick, A., *Skepticism, Belief, and the Modern : Maimonides to Nietzsche*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.
- Burgess, G., *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- , 'Contexts for the Writing and Publication of Hobbes's Leviathan', *History of Political Thought*, vol. 11, 1990, pp. 675-702.
- Collins, J. R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Curley, E., 'The Covenant with God in Hobbes's Leviathan' In *Leviathan after 350 years*, dir. par T. Sorell et L. Foisneau, Oxford University Press, Oxford, pp.199-216.
- Curran, L., *Reclaiming the rights of the Hobbesian subject*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2007.
- Dietz, M. G., 'Hobbes's Subject as Citizen', In *Thomas Hobbes and Political Theory*, dir. par M. G. Dietz, University Press of Kansas, Lawrence, 1990, pp. 91-119.
- Dow, F. D., *Radicalism in the English Revolution, 1640-1660*, Basil Blackweel, New York, 1985.

- Farneti, R., 'Hobbes on Salvation' In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 291-308.
- Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Finn, S. J., *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum, London, 2006.
- Finnis, J., *Natural Law and Natural Right*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Flathman, R., *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Sage publications, Newbury park, 1993.
- Frede, M., 'On the Stoic conception of Good', In *Topics in Stoic Philosophy*, dir. par K. Ierodiakonou, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 71-94.
- Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon press, Oxford, 1979.
- Gert, B., *Hobbes*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- , 'Hobbes, Mechanism, and Egoism', *Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No 61, 1965, pp. 341-349.
- Goldsmith, Maurice M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York, 1966.
- Goyard-Fabre, Simone, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Édition Klincksieck, Paris, 1975.
- Grotius, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, trad., Pradier-Fodéré, PUF, Paris, 1999.
- Haaksonsen, K., *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Haggenmacher, P., « Droits subjectifs et système juridique chez Grotius », In *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, dir. par L. Foisneau, Kimé, Paris, 1997.
- Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- Hebert, G., *Thomas Hobbes : The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989.
- Hill, C., *Society and Puritanism in pre-revolutionary England*, Schocken Books, New York, 1967.
- Hobbes, T., *De Cive* (1642), In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *De Corpore*, In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *De Homine*, In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , (trad.) *Eight Books of the Peloponnesian War written by Thucydides the Son of Olorus, interpreted with Faith and Diligence immediately out of the Greek by Thomas Hobbes* (1629), In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, dir. par W. Molesworth, John Bohn, London, 1841.
- , *Léviathan* (1651), In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *Mr Hobbes Considered in his Loyalty, Religion, Reputation, and Manners, by way of a Letter to Dr Wallis* (1662), In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *Six Lessons to the Professors of the Mathematiques. One of Geometry, the other of Astronomy: In the Chaires set up by the Noble and Learned Sir Henry Savile* (1656), In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *The Elements of Law: Natural and Politic* (1640), In *The English Works of Thomas Hobbes*, dir. par Mark C. Rooks, IntelLex Corporation, Charlottesville, 1992.
- , *Thomas Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*, dir. par W. Molesworth, John Bohn, London, Vol. 1, 1839.

- Hoekstra, K., 'The De Facto Turn in Hobbes's Political Philosophy' in *Leviathan after 350 Years*, dir. par T. Sorell and L. Foisneau, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 33-73.
- Höffe, O., *Principes du droit*, trad. J.-C. Merle, Cerf, Paris, 1993.
- Hooker, R., *Of the Laws of Ecclesiastical polity*, Everyman's Libray, London, 1907.
- Hyde, E., *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan*, Theater, Oxon, 1676.
- Hunton, P., *Treatise of Monarchy*, London, 1643.
- Jesseph, D., 'Hobbes and the Method of Natural Science', In *The Cambridge Companion to Hobbes*, dir. par T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 86-107.
- Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan : Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Kahn, V., *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca, 1985.
- Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- King, P., *The Ideology of Order. A Comparative Analyse of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Frank Cass, Londres, 1999.
- Leijenhorst, C., 'Sense and nonsense about sense: Hobbes and the Aristotelians on sense perception and imagination', In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 82-108.
- Lessay, F., 'Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications' In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 243-270.
- , *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Presses universitaires de France, Paris, 1988.

- Lynch, W. T., « Politics in Hobbes's Mechanics : The Social as Enabling », *Studies in the History of the Philosophy of Science*, 22 (2), pp. 295-320.
- Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Malcom, N., *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Martel, J. R., *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, Columbia university press, New York, 2007.
- Martinich, A. P., *Hobbes : A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , 'The Interpretation of Covenants in Leviathan' In *Leviathan after 350 years*, dir. par T. Sorell et L. Foisneau, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 217-240.
- McNeilly, F. S., *The Anatomy of Leviathan*, St. Martin's Press, London, 1968.
- Mintz, S., *The Hunting of Leviathan : seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
- Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*. University of California Press, Berkeley, 1975.
- Orwin, C., 'On the Sovereign Authorization', *Political Theory*, Vol. 3, No. 1, 1975, pp. 26-44.
- Paganini, G., 'Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources' In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 337-357.
- Parker, H., *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses*, London, 1642.
- Pécharman, M., « Le problème du principe des jugements pratique » In *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, dir. par L. Foisneau et D. Thouard, Vrin, Paris, 2005, pp. 33-54.
- Pitkin, H., *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1967.

- Polin, R., « Introduction au *De Cive* » In Thomas Hobbes, *De Cive*, Sirey, Paris, 1981.
- , *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1977.
- Pocock, J. G. A., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought in History*, Atheneum, New York, 1973.
- Prokhovnik, R., *Rhetoric and Philosophy in Hobbes's Leviathan*, Garland, New York, 1991.
- Prins, J., 'Kepler, Hobbes and Medieval Optics', *Philosophia Naturalis*, Vol. 4, No 3, 1987, pp. 287-310.
- Reik, M. M., *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Wayne State University Press, Detroit, 1977.
- Rogers, G. A. J. et Ryan, Alan (dir.), *Hobbes and History*, Routledge, London, 2000.
- Ryan, A., *The Philosophy of Social Science*, Macmillan, London, 1970.
- Sanderson, J., '*But the people's creatures*' : *the philosophical basis of the English Civil War*, St-Martin's Press, New York, 1989.
- Shapin, S. et Shapiro, S., *Leviathan and the Air-Pump : Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Skinner, Q., 'Hobbes on Persons, Authors and Representatives', In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 157-180.
- , *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- , 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, Vol. 8, No 1, 1969, pp. 3-53.
- , 'Motives, Intentions and the Interpretation of Texts', *New Literary History*, Vol. 3, no 2, 1972, pp. 393—408.
- , *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- , *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- , *Visions of Politics : Regarding Method*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *Visions of Politics : Renaissance Virtues*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *Visions of Politics : Hobbes and Civil Science*, Vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Slomp, G., ‘Hobbes on Glory and Civil Strife’, In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 181-198.
- Sommerville, J. P., *Thomas Hobbes : Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, London, 1992.
- Sorell, T., *Hobbes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1986.
- , ‘Hobbes’s Scheme of the Sciences’, In *The Cambridge Companion to Hobbes*, dir. par T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 45-61.
- Spragens, T., *The Politics of Motion : The World of Thomas Hobbes : Its Basis and Genesis*, University of Kentucky Press, Lexington, 1973.
- Springborg, P., ‘Hobbes on Religion’, In *The Cambridge Companion to Hobbes*, dir. par T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 346-379.
- Sreedhar, S., *Hobbes on Resistance : Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Steinberg, J., *The Obsession of Thomas Hobbes : The English Civil War in Hobbes’s Political Philosophy*, Peter Lang, New York, 1988.
- Strauss, L., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- , *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, trad. E. M. Sinclair, Clarendon press, Oxford, 1952.
- Suarez, F., *Des lois et du Dieu Législateur*, trad. J.-P. Coujou, Dalloz, Paris, 2003.
- Taylor, A. E., *Thomas Hobbes*, Thoemmes press, Bistol, 1997.

- Tuck, R., *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- , *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- , *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- , ‘The Modern Theory of Natural Law’ In *The languages of Political Theory in Early Modern Europe*, dir. par A. Pagden, Cambridge University Cambridge, 1990, pp. 99-120.
- Vallance, Edward, ‘Oaths, Casuistry and Equivocation: Anglican Responses to the Engagement Controversy’, *Historical Journal*, vol. 44, no 1, 2001, pp. 59–77.
- Van Mill, D., *Liberty, Rationality and Agency in Hobbe's Leviathan*, SUNY press, New York, 2001.
- Verdon, M., ‘On the Laws of Physical and Human Nature: Hobbes' Physical and Social Cosmologies’, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No 4, 1982, pp. 653-663.
- Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, London, 1965.
- Zagorin, P., ‘Clarendon against Leviathan’, In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. par P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 460-470.
- , *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Zarka, Y. C., *La décision métaphysique de Hobbes*, VRIN, Paris, 2000.