

La nécessité vitale du passage de l'état de nature à l'état politique dans le *Léviathan* de Hobbes

Cette question sera traitée à partir de l'explication¹ d'un extrait du chapitre 13 du Livre I du *Léviathan*

« La nature a fait les humains si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit que, bien qu'il soit parfois possible d'en trouver un dont il est manifeste qu'il a plus de force dans le corps ou de rapidité d'esprit qu'un autre, il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable que l'un d'eux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait tendre aussi bien que lui. En effet, en ce qui concerne la force du corps, le plus faible a force pour tuer le plus fort, soit par une manœuvre secrète, soit en s'alliant à d'autres qui sont avec lui confrontés au même danger.

Je trouve que parmi les humains, l'égalité est plus grande en ce qui concerne les facultés de l'esprit qu'en ce qui concerne la force (je laisse de côté les arts fondés sur les mots, et en particulier cette aptitude à suivre des règles générales et infaillibles, qu'on appelle science ; aptitude dont très peu disposent et pour quelques objets seulement, car il ne s'agit pas d'une faculté innée, qu'on a de naissance, ou qu'on acquiert - comme la prudence - alors qu'on s'occupe d'autre chose). Car la prudence n'est rien que l'égale expérience que tous les hommes ont, en un temps égal, de ces choses dans lesquelles ils s'impliquent également. Ce qui, peut-être, peut faire qu'on ne puisse croire à une telle égalité, n'est que la vaine idée que chacun se fait de sa propre sagesse, sagesse dont presque tous pensent qu'ils en disposent à un degré supérieur aux gens ordinaires - autrement dit tout le monde à l'exception d'eux-mêmes, et de quelques autres qui sont populaires ou avec qui ils sont d'accord. Car telle est la nature humaine que, quel que soit le nombre de ceux que l'on estime être plus intelligents ou plus éloquents ou plus savants, on aura pourtant du mal à croire qu'il y en a beaucoup de plus sages que soi-même ; en effet, chacun voit sa propre intelligence de près et celle des autres de loin. Mais cela prouve que, sous ce rapport, les humains sont égaux plutôt qu'inégaux. Car il n'existe pas d'ordinaire de meilleur signe d'égalité dans la distribution de quelque chose que le fait que chacun soit satisfait de sa part.

Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans l'espérance que nous avons de parvenir à nos fins. Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. C'est pour cela que, si un attaquant n'a rien d'autre à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si l'un plante, sème, bâtit ou possède un lieu qui lui convient, il est probable que d'autres peuvent surgir, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et le priver non seulement des fruits de son travail, mais aussi de sa vie et de sa liberté. Et, à son tour, l'attaquant sera confronté au même danger de la part d'un autre.

A cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger. Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert - ce qui, généralement, est permis.

[...] En sorte qu'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire. »

HOBBS, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, 1651, I, « De l'homme », Chapitre 13, « De la CONDITION du genre humain à l'état de NATURE, concernant sa félicité et sa misère », traduction de Gérard Mairet, Editions Gallimard, Folio Essais, 2000, pp. 220-224.

¹Travail fait dans le cadre du stage de formation de l'Académie de Versailles « L'explication de texte de philosophie » le 11 mai 2017 au Lycée Galilée de Gennevilliers.

I. Le sens de la recherche du « siège de la puissance » politique dans le *Léviathan*

Le *Léviathan* est un « discours sur l'Etat », dit Hobbes dans la *Lettre à mon très honoré ami, M. Francis Godolphin* des 15/25 avril 1651, auquel est dédié l'œuvre. Or il ne peut le tenir, affirme-t-il, qu'en renvoyant dos à dos les protagonistes qui se battent, dans le conflit entre le roi et le Parlement anglais et par conséquent dans la guerre civile² qui l'accompagne. Cette lutte, selon lui, n'a pas pour but la défense de l'Etat en tant que tel, mais la satisfaction des intérêts propres à chaque camp et donc seulement l'augmentation de leur quantité respective de pouvoir, ce que chacun appelle de manière confuse « justice ». C'est pourquoi le sens de son propos s'articule à la position qu'il prend : il dit vouloir passer « entre les deux camps », non par peur, mais justement en prenant le risque de « prendre des coups » en se dirigeant sur un autre terrain de discours que le leur. Quel est le sens du discours annoncé ? Car il s'agit effectivement selon lui de « l'effort pour faire avancer la puissance civile »³. Pour définir un tel « effort », il en vient à se comparer à ces « créatures impartiales du Capitole », ces oies « qui, par leur tintamarre, défendirent ceux qui étaient à l'intérieur non parce que c'étaient eux, mais parce qu'ils étaient là »⁴.

1°) Que désigne ce « lieu » à défendre exactement ?

La lutte entre ces camps a déclenché une guerre civile atroce, dont Hobbes est le témoin, et elle reste une référence continuellement à l'œuvre dans la réflexion qu'il mène dans le *Léviathan*. Son travail théorique, le « discours sur l'Etat », commence par ce fond concret et il a donc, pour lui en même temps, une finalité pratique. Et c'est à partir de cette situation conflictuelle de l'Etat monarchique anglais qu'il inaugure ce discours, tout en expliquant qu'il ne peut pas remplir sa fonction d'Etat puisque justement chaque camp réduit son problème à une fausse alternative : il a « ceux qui combattent d'un côté pour une liberté trop grande, et de l'autre pour trop d'autorité ». Il apparaît, dans cette *Lettre* inaugurale, qu'aucun des protagonistes de cette situation, pris individuellement, comme regroupés en camps, ou partis, ne sont en place de pouvoir énoncer une solution quelconque qui fasse « l'effort pour faire avancer la puissance civile » : tous évaluent la crise politique par rapport à deux options qui ne relèvent que de leurs intérêts et par conséquent cette position d'évaluation partisane les dissocie les uns des autres et entraîne nécessairement la guerre. Ce qui met l'Etat dans cette situation où il n'« avance » pas.

Hobbes doit donc « passer » entre ces deux camps est donc poser le problème autrement : « D'ailleurs, je ne traite pas des hommes mais (dans l'abstrait) du siège de la puissance ». Ce que désigne le « lieu » dont se préoccupe le texte n'apparaît qu'en déplaçant toutes les questions initiales qui relèvent des positions partisans bloquées dans cette situation historique. Ce qui impose non pas de comprendre comment des hommes la bloquent, mais la nature et le sens des actes qu'ils devraient faire pour la débloquent. C'est pourquoi Hobbes parle de cet « effort » comme un physicien : il s'agit d'appliquer une force suffisante à un corps pour lui permettre de se mouvoir en tenant compte de ce qui fait obstacle à son mouvement et donc en trouvant le bon point d'appui⁵. Et donc ici seul cet effort permettrait de lever les obstacles qui empêchent le mouvement d'« avancement » de la puissance civile. Or pour le réaliser, il faut passer par la définition du « lieu » de la puissance civile pour savoir où faire porter cet effort. C'est là l'objet du « discours sur l'Etat ».

Autrement dit, la condition pour sortir de la guerre civile est de penser l'Etat en posant la question préalable de savoir où le trouver en tant qu'Etat, c'est-à-dire ce qu'il est et de ce qui le fonde. Ainsi il faut s'extraire des questions qui supposent les objectifs particuliers « des hommes » dans des rapports de pouvoir eux-mêmes particuliers : les acteurs de la situation ne sont pas en position de penser le sens et la nature des événements dans lesquels ils s'inscrivent. Il ne s'agit donc pas, pour Hobbes, de rendre compte de l'état de fait de la guerre comme événement dans l'Angleterre de son époque, mais de ce qu'il en est du « siège de la puissance » en tant que son mouvement a été et est empêché par tous les conflits qui émaillent une histoire où la guerre est récurrente : les monarques qui ont été décapités ou renversés, les papes qui ont voulu et veulent s'emparer du pouvoir, ou qui déposent les rois récalcitrants, et les catholiques qui tuent les protestants, et l'inverse, pour la plus grande gloire de

² Il ne s'agit donc pas pour Hobbes de neutralité, il rappelle les dangers qu'il encoure à vouloir renvoyer dos à dos les positions des deux camps. Prendre un autre « chemin » que celui des protagonistes, c'est s'éviter de poser les questions en termes de « trop » ou « trop peu ». La question des limites des prérogatives respectives des deux instances institutionnelles de pouvoir en Angleterre, à propos de la levée des impôts, à partir de 1627, a été l'origine d'une tentative de Charles Ier, se proclamant de droit divin, et justifiant ainsi ses prérogatives, de gouverner sans le Parlement entre 1629 et 1640. Ce qui a provoqué l'amplification démesurée des querelles politico-religieuses, suscitées par les intérêts des églises et des sectes dans ce conflit, attisant les partis opposés à faire échouer toutes les réformes constitutionnelles. En même temps, se déclare la rébellion de l'Ecosse catholique à partir de 1638. En voulant lever les fonds nécessaires pour mener la guerre contre l'Ecosse, le roi entre à nouveau en conflit avec le Parlement à qui il tente d'imposer ses décisions. Ce qui entraîne une guerre civile sanglante sur tout le territoire en 1642 - qui a eu des échos en France avec la Fronde parlementaire de 1648 -. Or si le pouvoir royal en France en est sorti vainqueur, la guerre civile en Angleterre a pris une autre tournure puisque, malgré les réformes constitutionnelles du Parlement, le roi Charles Ier a poursuivi l'affrontement jusqu'à sa défaite et sa décapitation en 1649. Cette guerre s'est poursuivie néanmoins. Ce qui a suivi a été une révolution : abolition de la monarchie en 1649, instauration d'une république, prise de pouvoir de Cromwell en 1653. Ce clivage dans la société anglaise de 1621, ne se terminera pas en 1658 par la mort de Cromwell et la restauration de la monarchie par Charles II.

³ *Léviathan, Lettre*, p. 60. Nous utiliserons l'édition et la traduction de Gérard Mairet aux éditions Gallimard, Coll. Folio Essais, 2000, pour ce travail, avec, pour clarifier certains points de traduction la référence à celle de F. Tricaud, aux éditions Vrin, et la traduction originale et ses commentaires du vocabulaire et des deux traductions précédentes de M. Philippe Folliot, 2002, Adresse web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

⁴ Ibidem. Et citations suivantes. C'est nous qui soulignons.

⁵ Nous reviendrons plus loin sur cette présence des concepts de la physique galiléenne dans le texte du *Léviathan*.

Dieu et du roi et même l'assurance de leur salut, etc. Cela signifie bien qu'aucun pouvoir politique n'a pu, en fait, dans une histoire, qui se répète indéfiniment sans progresser selon Hobbes, se présenter comme assez puissant pour s'imposer comme tel. Le sens de toute cette « histoire » est donc pessimiste : il n'y a sans doute jamais eu que des **Etats imparfaits et voués à retomber dans le désordre**⁶ et toujours en conflit des camps défendant leurs intérêts.

Ce fond historique concret, sur lequel Hobbes fonde sa réflexion, implique qu'on ne doit pas prendre la définition de la puissance politique selon ce que font les hommes dans des Etats qui ne vivent que de la guerre, mais selon **son principe** posé « dans l'abstrait ». Et seul cet effort de remonter au « lieu » principiel de l'Etat - « **le siège de la puissance** » - permettra de le faire avancer : tel est l'enjeu théorique et pratique en même temps du *Léviathan*. C'est pourquoi, pour le réaliser, Hobbes doit s'engager à redéfinir le concept de la **souveraineté** de l'Etat.

2°) Comment traiter du « siège de la puissance » ?

- **Comment la pensée politique a-t-elle traité la question de l'Etat avant Hobbes ?**

On peut dégager quelques lignes de force dans cette pensée. Elle n'a abordé l'idée d'Etat qu'à partir du principe qu'un **gouvernement** des hommes selon des lois est nécessaire, mais ces hommes ont toujours été, depuis l'Antiquité, définis par leur tendance à **la sociabilité** et donc par leur appartenance naturelle à une cité/*polis* déjà organisée selon des structures et des finalités communes. L'institution de l'Etat n'a de sens que pour apporter des règles d'harmonisation, ou tout au moins de fonctionnement, selon l'idée que la « politique » est d'abord la représentation d'une certaine manière de vivre et d'échanger ensemble pour réaliser un bien ou **bonheur commun**. La capacité de se mettre d'accord, comme le définit la *Politique* d'Aristote sur des « notions en commun » comme le bien et le mal, le juste et l'injuste, et sur la valeur des biens échangés est propre à chaque cité, mais elle relève fondamentalement de la question de savoir **comment** associer les hommes entre eux dans **le meilleur régime politique possible**. Il y a donc un principe supérieur du Bien qui fonde cette pensée de l'Etat selon un **idéal** politique

C'est par là qu'a fonctionné le mythe antique de l'ordre de la cité dont le principe final est de tendre à concorder avec l'harmonie cosmique. Puis s'est développée, sur les ruines de l'antiquité, la doctrine chrétienne que l'Eglise a développée, à partir de Constantin et surtout Augustin⁷, selon laquelle Dieu est le principe sacré, spirituel et transcendant qui institue les monarques selon le Bien et le Juste dont il est le législateur. Mais, nous allons le voir plus loin, les hommes sont plus tentés à suivre leur choix des biens terrestres selon leurs passions, et donc le Mal, que d'entendre ce principe. C'est par cette position d'une « cité terrestre » livrée au Mal et d'une église ou « cité céleste » exilée dans ce monde pour défendre la loi divine qui sauve les hommes que **la papauté** a fondé son **droit d'instituer le pouvoir temporel sur son pouvoir spirituel**⁸. Les monarques ne tirent leur pouvoir que de la puissance de Dieu relayée dans ce monde par l'Eglise. Et, à l'époque de Hobbes, cette conception règne encore assez pour qu'il consacre les deux parties finales sur les quatre qui composent le *Léviathan* à la remettre frontalement et radicalement en question. Ce qui suppose que les deux parties inaugurales en tracent les raisons puisqu'il s'agit d'y définir « le siège de la puissance ».

- **La pensée de la souveraineté**

C'est pourquoi Hobbes reprend ici la tâche, inaugurée par **Marsile de Padoue** dans *Le Défenseur de la paix* en 1324. Il a eu l'idée de définir l'autorité de l'Etat par sa puissance propre. Il a introduit l'idée que la pensée politique devait s'émanciper de toute référence mythologique païenne, ou d'inspiration chrétienne, à un principe du Bien supérieur.

⁶ Cf. II, 30, pp. 476 sqq.

⁷ Constantin est devenu empereur en 305 et il arrête les persécutions des chrétiens par les romains. Il est baptisé et meurt en 337.

⁸ Pierre-François Moreau, *Le Saint-Empire*, in *Histoire des idéologies*, Tome 2, I, 3, p. 67. Il rappelle le rôle déterminant des **Empereurs germaniques ottoniens** dès le IX^e siècle, imposant de nommer les évêques et entrant dans « la querelle des investitures » avec le Pape Grégoire VII, conflit qui s'est poursuivi jusqu'au XIII^e siècle. Ou l'affirmation par les rois de France depuis **Philippe le Bel** de leur autonomie et la querelle gallicane qui s'en est suivie ; de même les rois d'Angleterre avec la rupture de l'Eglise anglicane avec Rome par **Henri VIII**. C'est pourquoi la réponse de l'Eglise de Rome s'est faite par l'instauration officielle de la doctrine de la « *plenitudo potestatis* » du pape qui lui donne le droit d'instituer les monarques et empereurs. Elle est formulée par le *Dictatus Papae* de 1075 qui constitue de manière doctrinale la conception théocratique du pouvoir engagée dans la réforme grégorienne. Il y est affirmé la prééminence de l'Eglise et du Pape sur tout pouvoir spirituel et temporel surtout celui de l'Empereur.

En voici quelques extraits :

« Art. I : L'Eglise romaine a été fondée par le Seigneur seul.

Art. VII : Seul il peut user des insignes impériaux.

Art. X : Le pape est le seul homme dont les princes baisent les pieds.

Art. XII : Il lui est permis de déposer les empereurs.

Art. XVII : Sa sentence ne doit être réformée par personne et seul il peut réformer la sentence de tous.

Art. XX : Il ne doit être jugé par personne.

Traduction de M. Pacaut : *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen-Age*, Paris, 1957, cité dans *Histoire des idéologies*, par Gérard Mairret, *La genèse de l'Etat laïque de Marsile de Padoue à Louis XIV*, p. 286.

On peut remarquer que Hobbes consacre le chapitre 42 du Livre III du *Léviathan* à argumenter longuement contre les principes du *Dictatus Papae* que le « champion de la Papauté », le cardinal Bellarmin - l'accusateur de Galilée -, dans *De Summo Pontifice, Troisième controverse du corps*, publiée en 1593, a réaffirmé pour rappeler le pouvoir infaillible de l'Eglise à être compétente tant sur le plan religieux, politique, que scientifique. Mais Hobbes vise aussi toutes les églises qui auraient la même prétention.

Par conséquent c'est moins la conception antique qu'il affronte - elle est devenue historiquement caduque -, que la **doctrine théocratique** de l'Eglise qui domine les représentations du politique en son temps. Or elle n'a fait que générer des conflits, voire des guerres, entre la papauté et les empereurs, ou les rois, qui ont tenté continuellement, mais toujours en vain, d'affranchir leur pouvoir d'une autre puissance que la leur.

Marsile a cette solution simple, et pourtant décisive, à cette situation et pour toute l'histoire de la pensée politique : il s'agit de placer la question de l'origine de l'Etat dans le cadre du monde **profane** et d'un gouvernement purement **laïc** sans rapport à une transcendance morale, ou juridique, ou divine quelconque. Pour ce faire, il intuitionne **l'idée de la souveraineté** puisque seul **un principe inhérent à l'exercice du pouvoir** peut le fonder dans ce monde. La loi est donc une prescription profane et laïque liée à des problèmes profanes et laïques. La puissance politique a la capacité d'assurer les liens sociaux et de les maintenir dans la structure totale, autonome, indépendante de la société et donc de défendre les liens d'échanges entre les hommes ; ce que la loi établit comme juste ou délictueux, du fait du pouvoir du prince, l'est donc par rapport à **l'unité sociale qu'elle garantit**, et c'est là le seul Bien.

Or Marsile inaugure une **question à résoudre** pour toute la pensée politique de la souveraineté : comment assigner **l'origine** de la puissance/*potentia* qui donne l'autorité au gouvernant d'exercer son pouvoir/*potestas*, c'est-à-dire la question de **sa légitimité à l'exercer comme souverain** ? A partir de quelle **source profane** la fonder ? La réponse la plus simple est d'affirmer que cette source est l'acte même de l'exercer et donc que seul est souverain celui qui a la force de prendre le pouvoir et de tenir la place de l'exercer. La réponse donnée par **Machiavel** se trouve dans la définition de la *virtu* du *Prince* comme cette force au principe de l'action lui permettant de gagner sa légitimité d'exercer le pouvoir quand il s'en rend maître. **Jean Bodin** reprend cette réponse et tente de comprendre comment l'acteur de la force peut fonder **le droit de la puissance** à s'exercer souverainement et donc **l'obéissance** à ce droit. Il suppose que la liberté naturelle des hommes ne les a menés, avant que les cités n'existent, qu'à l'affrontement, donc à des rapports transitoires de maître à esclave. Néanmoins c'est en comprenant **progressivement** qu'il fallait abandonner « la pleine et entière liberté que chacun avait de vivre à son plaisir, sans être commandé de personne », puisque « celui qui ne voulait quitter quelque chose de sa liberté, pour vivre sous les lois et commandement d'autrui, la perdait du tout », que la conscience humaine du devoir d'obéir a émergé au sein des rapports de dominations pour devenir **monarchie héréditaire** : « Ainsi le mot de Seigneur, et de serviteur, de Prince, et de sujet auparavant inconnus, furent mis en usage. La raison et la lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence a donné source et origine aux Républiques »⁹.

- **Les arguments de La Boétie contre tout pouvoir politique pensé comme tyrannie**

Il peut apparaître paradoxal que les arguments de La Boétie, dans *Le Discours de la servitude volontaire*¹⁰, ou *Contr'un*, ait permis à Hobbes de trouver une autre réponse que celles de Machiavel et de Bodin à cette question de la souveraineté. Car il s'agit pour La Boétie de condamner tout Etat qui voudrait s'affirmer souverain et surtout qui prétendrait incarner **l'idéal** du Bien auquel la philosophie l'a jusque-là voué. Son analyse pointe que tout ce qu'on peut invoquer comme principe interne à l'autorité - la force, l'hérédité, l'incarnation, l'action du prince, l'institution divine - est en fait une justification a posteriori. Dire que les hommes ont besoin d'être gouvernés suppose qu'ils ne soient pas libres naturellement (être l'auteur de son savoir, de sa volonté et de ses actes). Et dire qu'on est gardien de l'ordre suppose que cet ordre préexiste au pouvoir, mais est-ce vraiment le cas ?

Et ce que Machiavel et Bodin proposent révèle leur postulat : ils ne font qu'**idéaler** le pouvoir et l'ordre qu'ils placent comme principe de toute souveraineté comme si cela pouvait se placer antérieurement à toute réflexion sur la nature du rapport des hommes au politique. C'est même le cœur de l'accusation de La Boétie : car, à l'origine, c'est **la représentation que les hommes se font du pouvoir qui leur rend nécessaire de le subir**. Avec La Boétie, la question du politique se déplace du seul exercice de la puissance à ce qui mène les hommes à se soumettre à un pouvoir sur lequel ils n'ont pas de maîtrise. La révolution intellectuelle opérée par La Boétie est que la tyrannie, c'est l'Etat lui-même **parce qu'il n'y a aucune obéissance naturelle** à une quelconque autorité quelle qu'elle soit. La souveraineté procède toujours d'une mystique de type religieux où s'échange entre le souverain une prétention à incarner mystérieusement une unité sous son nom et la croyance métaphysique des hommes en la valeur supérieure de l'Unité. C'est que *Le Discours* appelle « **le charme** » porté par « **le nom d'Un** »¹¹.

⁹ Jean Bodin, *République*, cité par Gérard Mairet dans son éclairante Introduction au *Léviathan*, *Hobbes, matérialisme et finitude*, p. 37-38.

¹⁰ La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, 1557-1563. C'est nous qui soulignons. Le texte, paru de manière pirate en 1574 contre la volonté de Montaigne qui le destinait aux *Essais*, fut réédité plusieurs fois ensuite par les milieux calvinistes. Les références viennent du manuscrit de Mesmes sans doute le plus proche de l'original, mais publié en 1853. Hobbes n'a pu lire qu'une des éditions tronquées de 1574, 1577 ou 1578. Voir la remarquable présentation de Miguel Abensour et de Marcel Gauchet, *Les leçons de la servitude et leur destin*, dans la réédition dans la Petite Bibliothèque Payot en 2002.

¹¹ La Boétie fait l'hypothèse d'un **fantasme**, c'est-à-dire la structure désirante qui amène à ce que chacun abandonne la donnée naturelle des rapports humains libres, « l'entre-nous », pour faire un « nous » une unité artificielle : « La Nature ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns », idem, p. 135. Par conséquent : « Grand chose certes et toutefois si commune qu'il s'en faut de tant plus doulouir et moins s'ébahir, voir un million d'hommes servir misérablement ayant le col sous le joug non pas contraints par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) **enchantés et charmés par le nom seul d'un**, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, ni aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage », Idem, p. 129. C'est nous qui soulignons. « En ce sens [La Boétie] fonde tout pouvoir sur la soumission des hommes par l'abandon illégitime de leur désir de liberté, puisque motivé par **l'illusion de l'enchantement, le charme de la séduction**. Il s'agit ici pour La Boétie de montrer que pour les hommes se donner le nom d'Un, c'est en même temps pouvoir se donner l'image d'un corps sans égal [...]. Image du pouvoir séparé, surplombant la masse des sans-pouvoir, maître de l'existence de tous et de

Reste, en effet, incompréhensible ce « monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait, et la langue refuse de nommer »¹². C'est par cette relation purement irrationnelle à un « charme » « de l'Un » qu'apparaît « **l'opiniâtre besoin de servir** » ; mais il ne se comprend que s'il se constitue sur l'articulation surnoise entre la nature humaine et l'obéissance au tyran qui devient objet d'amour. Car s'y dévoile en même temps « **la complicité secrète** »¹³ qui les lient. S'organise en effet la pyramide des tyrannies descendantes qui forme la structure des rapports humains : chacun devient le tyran de ceux qui sont en dessous de lui, et eux-mêmes deviennent tyrans, etc. Il y a une jouissance qu'offre le tyran à tous ceux qui l'honorent.

Or, explique La Boétie, cette relation complice fait que tout pouvoir politique est tyrannique parce qu'il suppose comme **préalable** ce renoncement de chacun à sa **liberté**. Il lui oppose donc : « pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer »¹⁴. Et il constate amèrement que ce seul retour du désir suffirait à abattre toute tyrannie. Il faut donc qu'une sorte d'aliénation mentale, voire une perversion, soit à l'origine de cet abandon sans nécessité par l'homme de « **son droit naturel** ».

C'est cette leçon qu'entend Hobbes. Il entend bien que la question de la souveraineté se trouve dans ce renoncement des hommes à leur droit naturel lorsqu'ils se soumettent à une puissance absolue, mais il exclut le sens critique de l'analyse de La Boétie. Le *Léviathan* répond ainsi point par point à cette critique pour résoudre les éléments de faiblesse de la théorie de la **souveraineté** qu'elle met en évidence. On pourrait même dire que Hobbes écrit à **l'inverse** exacte du *Discours sur la servitude* : il s'agit de fonder effectivement la souveraineté sur le renoncement des hommes à leur droit naturel pour en faire apparaître toute la positivité parce qu'obéir les **sauve**.

3°) La redéfinition de la question du « siège de la puissance » dans le *Léviathan*

Cette réflexion sur le *Discours* amène en effet Hobbes à comprendre que les difficultés à trouver une solution à tous les conflits qui émaillent l'histoire proviennent des faiblesses de l'idée de souveraineté. C'est, selon lui, une raison pour exclure de la pensée du politique toute idée de la puissance où pourrait se mêler en quoi que ce soit un quelconque élément de mystique, ou de spiritualité, ou de croyance illusoire en la personne du souverain, ou de principe d'ordre transcendant, ou de force qui agrègerait la multitude, ni donc d'un « charme ». Ce qui fait donc obstacle chez tous les penseurs du politique depuis l'Antiquité y compris chez Machiavel et Bodin, à l'idée de la souveraineté, est que personne, sauf justement La Boétie mais de manière critique, n'a donné toute sa positivité à l'idée de la puissance de rassemblement de l'Un et donc n'est remonté au principe laïc de la souveraineté elle-même. C'est pourquoi Hobbes annonce, dans la *Lettre* de dédicace, qu'il lui faut définir le « **siège de la puissance** »¹⁵.

Or, comme l'avait montré Marsile de Padoue, il s'agit, pour réaliser ce projet du *Léviathan*, de fonder toute pensée de la souveraineté dans l'ordre profane et donc, en même temps, ne pas suivre La Boétie sur son chemin qui ne peut mener qu'à la perpétuation des guerres entre les hommes tout en retravaillant son idée de la puissance de l'Un.

C'est pourquoi il lui déloger l'obstacle qu'est la place intellectuelle, sociale et politique de la prétendue puissance de l'Eglise qui profite « des bénéfices des ténèbres »¹⁶ à brouiller toute réflexion sur le politique. Pour cela elle répand **la tromperie mystico-religieuse qui institue le pouvoir politique** sur la croyance qu'elle est la seule institution capable d'incarner le principe spirituel supérieur permettant de réguler les actions et pensées des hommes. C'est en particulier à **la doctrine de l'augustinisme politique** dominant depuis des siècles que Hobbes s'oppose parce qu'il vient, au nom d'une lecture d'autorité des textes sacrés, justifier cette entreprise de domination. Car c'est sur cette confusion complète de leur lecture que se constitue le noyau métaphysique et spiritualiste de la doctrine de la *plenitudo potestatis*¹⁷. La papauté a pu prétendre, grâce à elle, être la dépositaire de la puissance, dite immatérielle, de Dieu. Et, pour ce faire, elle crée et exploite en même temps les craintes des hommes sur tout ce qui pourrait imaginativement menacer leur vie, sur terre et après leur mort, en leur indiquant la seule voie du salut : obéir à son pouvoir et ses dogmes. Or c'est sur cette tromperie que l'Eglise tient, pour Hobbes, **une place usurpée** en influençant les monarques et en confisquant les institutions du savoir pour répandre sa doctrine. La condition pour qu'elle maintienne son pouvoir est donc bien de répandre « les ténèbres de l'esprit ».

Ainsi replacer le « siège de la puissance » dans le profane va donc de pair, dans le *Léviathan*, avec la critique de l'utilisation politique et morale de **l'interprétation des Ecritures** par l'Eglise et donc avec la **relecture méthodique** et, nous le verrons, **matérialiste**, que Hobbes y propose. Et par là il peut construire sa réponse à La Boétie : il fait la généalogie de la représentation aliénante du pouvoir mystique et illusoire de l'Un dans l'intrusion du sens moral et des ténèbres religieuses dans le politique par la papauté. Il faut donc penser **l'Etat dans ce qui le fait Etat** et en conclure

chacun ; mais aussi image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique », explique Claude Lefort, *Le nom d'Un*, in idem. p. 292.

¹² Idem, p. 132.

¹³ Expression très éclairante d'Hélène Védrine, in *Les philosophies de la Renaissance*. p. 105.

¹⁴ La Boétie, ibidem.

¹⁵ *Léviathan, Lettre*, p. 60.

¹⁶ Titre du chapitre 47 du Livre IV du *Léviathan* et conclusion de l'œuvre.

¹⁷ Cf. Idem, note 9, pp. 2-3.

que son institution ne met pas en danger de soumission, et donc d'illusion, les hommes. Il faut au contraire montrer que si l'homme abandonne quelque chose, et même perd son droit naturel, cela doit être compensé par **un gain d'ordre supérieur**. Car la nature de l'homme ne peut lui permettre d'accéder au salut sans passer par l'obéissance au pouvoir souverain de l'Un qu'est l'Etat.

Hobbes ne réitère donc pas en même temps les questions posées depuis l'origine de la pensée politique sur l'imperfection des Etats au nom de l'idée d'un Etat idéal et d'un régime politique parfait, à laquelle son œuvre donnerait une nième mouture en traçant une idée de Bien. Au contraire, dans une **redéfinition du champ même de la pensée du politique**, il place la question du siège de la puissance hors de tout cadre « réel » ou historique, mais aussi de tout cadre qui supposerait un corps social et politique préalablement constitué. Comme La Boétie, il considère que c'est de la définition de **la nature de l'homme** qu'il faut partir, mais il le fait « **dans l'abstrait** », **pour reconstituer le point originnaire** à partir duquel il est possible de penser ce qui peut se fonder comme ordre politique, c'est-à-dire là où peut se placer son « siège ». Le *Léviathan* se constitue donc sur la connaissance du rapport inhérent entre ce qu'est l'homme conçu selon son **genre** et ce qui fait le principe de l'Etat, c'est-à-dire la **légitimité** de sa souveraineté.

Or quelle autre réponse donner aux critiques de La Boétie contre la force illusoire de l'Un et les ténèbres du religieux comme source de l'Etat que, selon le titre de l'œuvre, définir dans l'abstrait « la matière, la forme et le pouvoir de l'Etat ecclésiastique et civil » comme « Léviathan » à partir de l'acte producteur même du genre humain pensé comme technicien, **autrement dit l'« artisan »¹⁸ de la souveraineté**. Si l'homme obéit, il ne le peut que si ce n'est qu'à lui-même, et s'il abandonne son droit naturel à se gouverner lui-même, ce n'est que par son consentement. Seule l'union consentie de chacun avec chacun, en tant qu'il appartient au genre humain, apparaît être la solution à la question de l'origine profane de la souveraineté. La formule décisive de la **convention** qui fonde « l'un », l'Etat ou « unité réelle de tous en une seule et même personne », si elle n'est pas une aliénation à un principe illusoire, ne peut donc être énoncée que sous **la formule** : « J'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière »¹⁹.

C'est dans cette **convention d'abandon, par chaque homme en accord avec tous les autres, de son droit naturel à « se gouverner soi-même »** que réside le fondement de la puissance souveraine. C'est la raison de la place que nous donnons aux premiers paragraphes du chapitre 13 du Livre I que de permettre d'éclairer cette origine du siège de la puissance dans une telle aliénation. Or, si ce moment de l'œuvre a trouvé chez **Rousseau** un critique redoutable, c'est parce qu'il a fait apparaître que le problème posé par cette convention est de savoir comment les hommes peuvent consentir à abandonner leur indépendance naturelle sans obtenir en contrepartie un équivalent puisqu'il lui semble bien que l'Etat souverain hobbesien se fait obéir d'eux à partir de leur aliénation entière et tient de là tout pouvoir de leur imposer son gouvernement. Ainsi, demande-t-il dans *Du Contrat social*, n'est-ce pas pour justifier les pouvoirs illégitimes en place, c'est-à-dire « la force », que Hobbes affirme avec les autres « fauteurs du despotisme »²⁰ que les hommes peuvent se livrer « gratuitement » comme « esclaves » à une puissance qui leur fait perdre ce qui les constitue originnairement : être nés « homme et libre »²¹ ?

Néanmoins, il apparaît que Hobbes veut reconstituer la possibilité d'une souveraineté légitime parce qu'elle est bafouée dans tous les Etats qui se sont succédé dans l'histoire, que les Eglises, tant romaine que presbytérienne, trament leurs intrigues pour inféoder le temporel au spirituel, et qu'il ne cherche en rien à justifier les guerres civiles qui ensanglantent son pays. C'est pourquoi les enjeux politique de ce chapitre 13 nous semblent décisifs : ils se placent dans la logique générale du *Léviathan* où la légitimité d'une convention originaire fondant l'Etat souverain n'a de sens que pensée à partir du sens entièrement **rationnel** que prend sa **nécessité** absolue pour **le genre humain**, en tant qu'il est défini par ses **passions**. Ce qui place l'argumentation de Hobbes sur la légitimité du souverain dans un cadre où ce n'est pas la liberté de la volonté ne se soumettant qu'à « la volonté générale »²², comme le pensera Rousseau, qui en en jeu dans l'idée de convention originaire. En effet l'abandon du droit de se gouverner eux-mêmes relève pour les hommes essentiellement du **salut de leur vie**.

II. Faire œuvre de science pour définir la souveraineté de l'Etat amène Hobbes à récuser toute intrusion de la religion et de la morale dans la pensée du politique

1°) « Déchiffrer le genre humain » en faisant des passions le moteur de l'exercice de la raison.

¹⁸ *Léviathan*, Introduction, p. 65.

¹⁹ Idem, I, 17, p. 288.

²⁰ Rousseau, *Du Contrat social*, I, 5, « Qu'il faut toujours remonter à une première convention ».

²¹ Idem, I, 4 « De l'esclavage » et quelques lignes plus loin : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger ? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car, quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ? »

²² Cf. idem, I, 7, « Du souverain ».

- **La dé-moralisation des passions suppose la redéfinition de leur place dans le genre humain**

A l'origine des conventions qui légitiment le « siège de la puissance », il faut remonter à ce que toute la pensée politique ignore ou refuse depuis Platon : **la trame amoralisée et calculatrice qui fait que le genre humain** n'a de vie politique que s'il peut obtenir un bénéfice dans l'institution de l'Etat. Ce n'est donc pas en l'inscrivant dans une sociabilité préalable, ou en lui donnant une faculté politique, ou en supposant qu'il a besoin d'être gouverné, qu'on peut le comprendre, mais il faut définir sa nature indépendamment de tout état politique pour savoir en quoi le contrat par lequel il s'engage peut correspondre à ce que sa nature peut en espérer. Comme le montre Robert Dérathé, « la théorie contractuelle est inséparable de l'hypothèse de l'état de nature et donc chez [tous les théoriciens du contrat] la théorie [...] dépend étroitement de l'idée qu'ils se font de l'état de nature »²³. C'est pourquoi la tâche de Hobbes, annoncée dans l'*Introduction*, de « **déchiffrer le genre humain** »²⁴ est aussi difficile puisqu'elle vise à élaborer un discours rationnel sur l'Etat à partir d'une convention humaine qui les fait passer d'un état originaire à un état politique. Or on ne peut l'opérer que si on s'extrait des événements qui font la vie réelle des hommes et qu'on remonte par la pensée à cet état originaire sur lequel Rousseau dira : « **écartons de là tous les faits** »²⁵ comme préalable à tout questionnement sur l'état politique.

C'est ce que fait Hobbes sous le concept de « **condition du genre humain** » : « On peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci »²⁶. Mais il ne le fait certainement pas sur le mode de Rousseau²⁷, l'accusant de n'avoir fait qu'observer que les hommes, tels que des millénaires de civilisation les avaient modifiés, et donc de n'avoir fait que transposer cette expérience sur « l'homme sauvage » par illusion rétrospective. Car justement Hobbes ne s'en tient absolument pas aux **observables** et ne se place pas du point de vue de la société pour juger du naturel.

Il s'agit d'abord pour lui de penser l'état de nature des hommes hors de tout concept **moral** - tel qu'Augustin l'a défini et que Rousseau lui-même n'évitera pas - qui pourrait le vouer au Mal du fait de ses passions et donc l'obliger à une rédemption par la condamnation de ses tendances égoïstes, charnelles, envieuses, méchantes. C'est pourquoi, dans les premiers paragraphes du chapitre 13, Hobbes insiste, pour **définir l'état de nature**, sur la seule place des passions et des raisonnements qui soutiennent naturellement les stratégies vitales des hommes, et que quelques pages après ce texte, il invoque avoir « une opinion sur ses semblables » qui ne condamne pas les passions. Car si chacun, dans l'état social, se défie des autres qu'il croit menacer sa vie et ses biens, on pourrait croire qu'il accuse la nature humaine et ses passions : « **Quelle opinion se fait-il de ses semblables** quand il voyage tout armé, de ses concitoyens quand il boucle ses portes, et de ses enfants, de ses domestiques quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas autant le genre humain par ses actes que je le fais par mes mots ? **Pourtant ni lui ni moi n'accusons ainsi la nature humaine. Les désirs et les passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés.** Pas plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir. Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne qui le fera »²⁸.

Le scandale provoqué par Hobbes est cette dé-moralisation des passions qui n'apparaissent jugeables que dans l'état politique à partir d'une loi souveraine et jamais en elles-mêmes comme péché. Leur naturalité n'est pas un fait qui relèverait de la morale, au contraire il fait bien s'écarter ici du jugement de valeur qui les pose traditionnellement comme expression de la soumission des hommes aux impératifs d'**un corps mu par sa sensibilité** c'est-à-dire de leur essence corruptible. Augustin en a fait le produit d'un choix qui soumet l'homme au matériel et le rend responsable du Mal. Cette doctrine de la culpabilité appliquée au **corps** s'accompagne ainsi de son contrepoint : l'homme aurait en lui le remède à cette maladie et elle consiste à vouloir choisir le Bien selon un principe d'élévation, de progrès, d'amélioration. C'est ce qu'on appelle communément **une âme**, elle seule peut lui faire apercevoir la loi du Bien comme objet de son vouloir. Hobbes se place donc par là à l'encontre de tous ceux qui ont pensé le politique - comme Platon, mais aussi Bodin et les églises - à partir de l'idée morale que l'Etat a pour signification d'amener l'homme à s'améliorer

Car si chacun adopte le principe « **lis en toi-même** »²⁹, il comprendra qu'il n'est pas fait différemment des autres et donc « **la similitude même des pensées et des passions d'un homme avec les pensées et les passions d'un**

²³ Robert Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, p. 130.

²⁴ *Léviathan*, Introduction, p. 67.

²⁵ Cf. *Discours sur l'inégalité*, Préface, GF, pp. 149 sqq.

²⁶ *Léviathan*, I, 13, p. 227.

²⁷ « Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ? Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire », Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, pp. 149 sqq.

²⁸ *Leviathan*, I, 13, p. 226. C'est nous qui soulignons.

²⁹ Idem, Introduction, p. 65.

autre »³⁰. Il s'agit de parler de ce qui est « identique » chez tous les hommes et donc penser le genre humain, sans recourir à l'accusation de méchanceté des passions, ni recourir à l'hypothèse d'un progrès qui les rendrait « meilleurs »³¹. Il s'agit plutôt de montrer que les passions sont à comprendre comme un **élément déterminant** de leur nature corporelle pour concevoir le « **bénéfice** » que les hommes obtiennent en renonçant à leur droit de se gouverner eux-mêmes. « Déchiffrer le genre humain » est ainsi un programme de pensée permettant d'établir quel gain obtiendront des contractants à convenir avec les autres et donc comment, à partir de là, il faudra qu'une autorité veille à ce que leurs passions soient réglées pour que le corps politique ne soit pas menacé par elles. C'est pourquoi Hobbes offre à « celui qui gouverne une nation entière », par son œuvre, les pistes « ardues »³² qu'il aura à suivre pour pouvoir « lire » en lui-même ce qu'est le « genre humain » afin de lui imposer des lois souveraines, c'est-à-dire lui faire gagner son salut.

- **La redéfinition des passions suppose une réévaluation de leurs rapports avec la raison**

C'est pour quoi Hobbes s'écarte là résolument de l'idée de la « **droite raison** » [*recta ratio*], admise depuis l'Antiquité, thématifiée par les stoïciens et surtout par **Cicéron**. Tous les philosophes admettent sa puissance pour en chacun lui permettant d'échapper aux passions parce qu'elle lui permet d'atteindre le Souverain Bien, les lois morales éternelles et naturelles du monde avec lesquelles elle consonne³³. Et Augustin, comme tous les théologiens, n'a pas manqué de souscrire à cette idée. Le *Léviathan* répond par l'idée qu'est illusoire la croyance au **libre arbitre** d'un homme raisonnable et capable, selon le principe d'une volonté autonome, d'une droiture morale le faisant chercher à s'élever contre la détermination de son corps sensible. Il s'agit d'y penser les passions comme les appétits qui mènent les hommes selon **une définition non-contradictoire de sa nature** qui ne met pas en lui deux principes opposés - la volonté et les passions - et donc deux substances antinomiques.

Hobbes inscrit au contraire l'homme dans l'unité de sa corporéité et en fait un être de sensibilité donc de passions qui déterminent en fait l'usage de sa raison sans faire intervenir un moyen spirituel d'y échapper ; seule la loi du souverain le permet. Cette négation du libre arbitre par la détermination de l'appétit soumet donc l'usage de la raison à l'effort de chacun pour préserver sa vie. Comme le montre Michel Malherbe, « le mouvement passionnel de la vie éveille la raison, cette puissance naturelle dont l'homme naturel est pourvu. Mais c'est une puissance exceptionnelle qui se caractérise par ceci que, dans ses opérations, elle enveloppe une conscience d'universalité. Tout calcul, même privé, est universel dans sa forme »³⁴.

Ainsi Hobbes réfléchit à partir de l'amoralité de la nature en tant qu'elle détermine tout fait humain par **l'impératif de vivre**. Il oriente, selon sa nécessité impérieuse, tous les appétits, ou désirs, ou passions de l'être à trouver des stratégies dans le monde pour se réaliser. La passion, comme le désir, est définie, dans le chapitre 6 du Livre I, comme « **le mouvement animal** » d'« aimer » ou de « haïr » les objets du monde ; elle est ainsi la forme que prend « l'appétit » qui relève de « l'effort » mécanique permettant de satisfaire « **le mouvement vital** »³⁵. Les hommes tendent naturellement à éviter ce qui est douloureux parce qu'ils tendent à ce qui est « bon » pour eux et éviter ce qui est « mauvais » du point de vue vital³⁶. Et c'est en identifiant **volonté et désir**, et même en en faisant « le dernier appétit », que Hobbes rompt radicalement avec l'idée de libre arbitre. La délibération ne relève pas de la liberté de choix. Si elle implique la volonté, et donc permet de juger de l'action à mener, il faut faire attention au vocabulaire : **juger** n'est que l'acte final par lequel l'individu dit en parole³⁷ son dernier appétit, ou sa volonté, qui peut être désir ou aversion, mais ce n'est pas une **décision** qu'il prend par son libre arbitre. **Délibérer** n'est donc pas la représentation d'un bien ou du Bien préalablement à l'acte, c'est seulement le moment où il y a encore une élaboration interne de la résolution d'un problème vital et donc du chemin stratégique que peuvent prendre les appétits. Il y a là donc seulement une « liberté de faire ou de ne pas faire en suivant notre appétit ou notre aversion » et donc la raison est convoquée comme moyen de calculer les gains et les pertes obtenus dans nos actes.

- **La curiosité est la passion fondatrice de l'exercice de la raison dans son usage du langage**

³⁰ Idem, Introduction, p. 66.

³¹ Ibidem.

³² Idem, Introduction, p. 67.

³³ Elle est l'idée, développée en particulier dans le *De Republica* et le *De Legibus* de Cicéron, qui porte sur le principe que la raison est « droite » nécessairement en ce qu'elle se distingue des lois positives toujours relatives et conventionnelles car « suivant l'avis des plus sages, la loi n'est point une invention de l'esprit humain ni un règlement établi par les différents peuples, mais quelque chose d'éternel, qui gouverne le monde entier par la sagesse de ses décrets, ordres ou défenses. Cette loi, disaient les sages, première et dernière tout à la fois, est l'esprit de Dieu, qui sait ordonner ou défendre en toute sagesse. [...] Cette loi (qui nous porte au bien et nous détourne du mal) a non seulement précédé l'origine des peuples et des sociétés civiles, mais elle est aussi ancienne que la Divinité même dont la providence gouverne le ciel et la terre ». Cicéron, *De Legibus*, Livre II, § 4, cité par R. Déraathé, op. cit. p. 153.

³⁴ Michel Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, 2000, Chapitre IV, « Les calculs de la raison », p. 113, cf. aussi Chapitre I, « L'œuvre de la philosophie », pp. 35 sqq.

³⁵ *Léviathan*, I, 6, pp. 123-125.

³⁶ Idem, I, 6, p. 127. Cette appréciation est primitivement individuelle tant que l'Etat ne fait pas de « sa sentence la norme du bon et du mauvais ».

³⁷ Cf. idem, I, 7, p. 142.

La raison, en effet, est redéfinie par Hobbes comme une faculté, propre à l'homme, seulement opératoire de « l'esprit » : elle est la faculté de calculer selon des règles formelles soit des sommes par additions, soit des restes par soustractions pour les nombres, soit « la suite allant des noms des parties au nom du tout, ou des noms de toutes les parties au nom du tout »³⁸. Elle travaille donc toujours sur la matière du **langage**. « Car la RAISON [...] n'est rien que le calcul (autrement dit l'addition et la soustraction) des conséquences des noms généraux acceptés pour *consigner* et *signifier* nos pensées. Je dis consigner quand nous élaborons nos pensées pour nous-mêmes, et signifier quand nous en faisons la démonstration ou la preuve pour les autres ».

La raison applique ainsi au « **discours mental** », « enchainement ou suite de pensées »³⁹ produit selon l'ordre des images des sensations et de leurs souvenirs, des dénominations pour les fixer puisque les mots leur donnent une signification pour établir des suites de propositions et donc aussi pour les communiquer. Raisonner est établir par calcul les conséquences nécessaires de ces propositions et en tirer des savoirs et savoir-faire généraux pour résoudre les problèmes vitaux.

Ce travail de la raison a pour fonction, selon Hobbes, de faire effort pour satisfaire sa **curiosité**. Sans démonstration, mais en la posant comme concept opératoire, il en fait la passion qui distingue l'homme de l'animal en ce qu'elle est la source qui motive les actes de la raison opérant sur les discours mentaux et s'articulant donc au mode humain spécifique de résolution des problèmes vitaux. Car elle extrait l'homme de la seule recherche de l'instant de la jouissance. « La curiosité » est « le *désir* de savoir pourquoi et comment. On ne la trouve chez aucune créature vivante, excepté chez les *humains*, de telle sorte que c'est non seulement par la raison, mais aussi par cette passion particulière que les humains se distinguent des autres *animaux* chez qui l'appétit de nourriture et les autres plaisirs des sens prédominent, ce qui leur enlève le souci de connaître les causes - qui est la luxure de l'esprit : celle-ci, par la permanence de la jouissance due à la production continue et infatigable des connaissances, supplante la brève intensité du plaisir du corps »⁴⁰. Cette passion est fondamentale en ce qu'elle distingue **le rapport de l'homme à son expérience** de l'attrait purement immédiat du besoin, et donc du simple désir vital et animal, et le pousse à constituer un savoir des causes et des effets qu'il pourra mettre au service de la projection de ses désirs et actions futurs. Selon Hobbes la curiosité cause **la dilatation des discours mentaux hors du présent** et donc aussi la spécification du désir humain en le faisant sortir de la seule satisfaction immédiate de l'effort pour vivre. Cet effort d'investigation que cette dilatation provoque en associant les marques mémorielles aux anticipations provoque l'acte de la raison humaine. Car - et alors même que « le présent seul existe dans la nature »⁴¹ - elle implique une pensée qui exploite la mémoire du passé pour faire « l'investigation des causes d'un effet quelconque présent ou passé, ou bien des effets d'une cause quelconque présente ou passé »⁴².

C'est donc à partir de cette spécification du rapport de l'homme et de sa raison par la curiosité à la visée de la préservation de la vie que Hobbes semble constituer son anthropologie matérialiste : la projection vers le futur de toute connaissance des causes et des effets sont l'objet de la préoccupation de tout homme qui en tire « l'avantage » de pouvoir **anticiper** - en opérant sur les suites des noms des choses pour en tirer les conséquences -, à partir des causes établies dans les événements expérimentés, des événements semblables dans l'avenir - ce qui est **la prudence** pour les savoirs pratiques et **la science** pour les théoriques - .

En cela on peut comprendre que pour Hobbes **l'homme est un être de langage**.

2°) Le moyen pour démontrer qu'il faut dé-moraliser la politique est de fonder une science qui comprend la nature humaine de manière purement matérielle et mécanique et donc sans principe final ni spirituel

Au centre de l'analyse de Hobbes apparaît, comme nous venons de le voir, la place qu'il accorde dans la constitution de la pensée, et encore plus spécifiquement de la science, au **langage**. Nous aurons à revenir sur l'importance de cette relation, en particulier dans l'explication de notre texte où la science est définie comme un des « **arts fondés sur les mots** » (l. 8), mais ce qui apparaît ici est que toute science suppose que ses catégories de langage soient fondées sur des définitions précises et qu'elles soient exploitées dans les raisonnements à fin d'en extraire des conséquences **valides c'est-à-dire non absurdes**. Le rôle dévolu par Hobbes à cet usage des définitions, pour obtenir des raisonnements valides, nous apparaît être la condition pour comprendre comment la science, comme « art fondé sur les mots », peut satisfaire la passion de la curiosité chez les hommes. Or il apparaît qu'il s'agit dans le *Léviathan* de constituer une science du politique où les passions, du fait qu'elles sont dé-moralisées, prennent un sens nouveau en venant fonder la souveraineté elle-même par un **acte de langage : la convention fabricatrice du corps politique**. Il s'agit donc de promouvoir une voie par laquelle le discours qui déchiffre le genre humain soit constitué de manière sensée et par contraste montre que tout autre discours est absurde.

Le principe de ce positivisme logique de Hobbes est que nous ne disposons que de la rigueur des actes de la raison et des mots que nous employons pour prétendre connaître quelque chose. Par rapport donc à l'idée traditionnelle de la

³⁸ *Léviathan*, I, 5, p. 111.

³⁹ *Idem*, I, 3, p. 85.

⁴⁰ *Idem*, I, 6, p. 132.

⁴¹ *Idem*, I, 3, p. 90.

⁴² *Idem*, I, 3, p. 88-89.

« droite raison », qui est en même temps la faculté de la connaissance vraie parce qu'en accord avec les lois du monde, Hobbes réduit **la vérité à la validité** des raisonnements et des définitions et ne fait pas de l'accord avec la réalité son critère. Il s'agit en effet de tenir compte de la position empiriste déclarée dans le premier chapitre du *Léviathan* où toute source de savoir se ramène à **la sensation**. Par conséquent les « discours mentaux » ne sont que des perceptions propres à l'individu et seul un langage défini rigoureusement permet de les nommer et de les communiquer. Pour l'empirisme hobbesien, puisque la vérité des choses est inaccessible seul l'accord qu'on obtient entre les raisonnements, construits grâce à un vocabulaire qui fait sens pour tous, constitue la validité d'un discours. Par conséquent parler « dans l'abstrait » permet effectivement de faire acte de science à la condition de suivre des procédures de calcul ordonnant les mots selon des règles logiques. « Le vrai et le faux sont des attributs de la parole, non des choses. Et là où il n'y pas de parole, il n'est ni vérité, ni fausseté. [...] Nous voyons que **la vérité consiste en l'exacte mise en ordre des noms dans nos affirmations**, en sorte que celui qui cherche une vérité certaine est dans l'obligation de se souvenir de ce que chacun des noms qu'il utilise veut dire et conformément à cela, de le ranger à sa place, sans quoi il se retrouvera piégé dans les mots, **comme un oiseau pris dans la glu**, et, plus il se débattrait, plus il s'engluerait »⁴³.

C'est ce partage de ce qui fait sens à partir des définitions nominales qui permet d'éviter la « glu » des mots. Et cela amène Hobbes à distinguer entre **les usages de la raison - valides et invalides, c'est-à-dire sensés ou nonsensiques** - selon les rapports logiques féconds qui « rangent » à leur place des significations établies précisément. C'est ce critère qui en fait la vérité et distingue les discours entre eux. La « glu » des mots correspond ainsi à un usage des règles logiques appliquées à des mots aux significations incompatibles entre elles et donc à l'incapacité d'éviter le nonsense. De ce point de vue, que nous allons analyser, les discours de l'Eglise ne produisent que du vide et politiquement ils n'aboutissent qu'au « **Royaume des ténèbres** »⁴⁴, parce qu'ils exploitent et renforcent les peurs des hommes et ne mènent qu'à une souveraineté qui ne correspond en rien à ce qu'elle doit signifier. Par là le *Léviathan* se place dans le sens de la souveraineté, comme Hobbes le revendique, et mène à une science du politique qui fait sens pour les hommes et fonde « **l'Etat chrétien** »⁴⁵.

Cette distinction entre discours sensé et nonsensique, qui oriente le *Léviathan* de l'Introduction à son dernier chapitre, ouvre en effet le champ du politique à la science par la construction d'une nouvelle rationalité qui, au cœur de ses procédures, construit une théorie, qui passe par le langage, mais en articulant les significations des mots entre elles pour obtenir d'eux une validité relevant de **ce qui fait sens** pour tous les hommes⁴⁶. En cela la place du langage dans les raisonnements sur le politique suppose qu'il faut mettre en opposition un discours capable de parler au désir des hommes de vivre au futur et satisfaire leur curiosité - ce qui lui donne un sens valide - et un discours qui trompe ce désir en utilisant les mots pour exploiter et renforcer leurs peurs. C'est pourquoi d'emblée le *Léviathan* pose que le socle fondateur de cette science du politique doit donner au souverain les moyens de « déchiffrer » **la matière humaine** c'est-à-dire débord le sens de ce désir pour établir un Etat qui soit organiquement en accord avec son salut.

Par conséquent savoir de quoi on parle pour opérer des raisonnements valides ne peut que prendre pour socle **la machine qu'est l'homme** sur le seul plan de sa nature générique en visant par là la constitution de l'Etat souverain en tant qu'il est « conçu pour [sa] défense et [sa] protection »⁴⁷.

Hobbes développe donc sa réflexion dans le *Léviathan* à travers une constante vigilance aux champs sémantiques qu'ouvrent les mots « homme », « passions », « corps », « matière », « causalité », « action mécanique », « guerre », « inquiétude » en particulier, pour examiner comment ils peuvent être féconds dans les raisonnements visant à éclairer le souverain quand on les met en rapport avec « bien », « mal », « juste » ou « injuste » « état », « souveraineté », et donc aussi à « âme », « essence », « parole de Dieu »⁴⁸, « église », « vie éternelle », « enfer », « salut », « monde à venir », « rédemption »⁴⁹.

C'est pourquoi cette science du politique n'a de sens pour tous les hommes qu'en orientant la pensée par ces mots définis et « rangés » à leur « place » **sous le seul point de vue de la causalité physique et organique**. C'est la condition pour qu'ils couvrent de manière sensée la totalité de cet objet à « déchiffrer » pour établir comment un discours sur « la matière humaine », posée comme principe d'ordre, peut établir qu'en tant que corps elle peut devenir elle-même **partie du corps politique**. « Il y a des principes qu'on peut trouver par **une « réflexion ingénieuse** », afin

⁴³ Idem, I, 4, p. 102. C'est nous qui soulignons. Hobbes ajoute plus loin : « On voit par là combien il est nécessaire, à quiconque aspire à la connaissance vraie, d'examiner les définitions des anciens auteurs et, soit de les rectifier quand elles sont établies avec inattention, soit de les produire soi-même. [...] C'est là ce qui arrive aux humains qui se fient aux livres ; ils font comme ceux qui additionnent plusieurs petites sommes pour en former une plus grande, sans examiner si ces petites sommes avaient été ou non correctement calculées et, pour finir, voyant apparaître l'erreur, et sans mettre en doute leur premières bases, ne savent pas par quel moyen ils vont se corriger, si ce n'est en perdant du temps à survoler leurs livres, tout comme les oiseaux entrés dans la cheminée qui, se trouvant enfermés dans une pièce, virevoltent dans la lumière trompeuse de la vitre d'une fenêtre, privés comme ils sont de l'intelligence grâce à laquelle ils se représenteraient la voie par laquelle ils sont entrés », idem, p. 103.

⁴⁴ Titre et objet de la Quatrième partie du *Léviathan*.

⁴⁵ Titre et objet de la Troisième partie du *Léviathan*.

⁴⁶ M. Malherbe fait apparaître que la théorie du langage que Hobbes expose dans le *Léviathan* est une première ébauche mais qu'elle trace les lignes de force. « L'argumentation de Hobbes n'est vraiment systématisée que dans le *De corpore* (par conséquent tardivement) », op. cit. p. 41.

⁴⁷ Cf. *Léviathan*, Introduction, p. 64.

⁴⁸ Cf. idem, III, chap. 37.

⁴⁹ Cf. idem, III, chap. 38.

de rendre leur constitution (sauf violence extérieure) perpétuelle »⁵⁰. Seuls donc les mots d'un discours sensé permettent de concevoir ce principe et l'accorder à une théorie du politique et de la souveraineté conçue selon la fabrication conventionnelle du corps politique - ou « homme artificiel » -. Ce qui implique que le modèle de la création du monde par Dieu et de la place que l'homme y tient s'accorde lui-même à cette « fabrication » : « Enfin les *pactes* et *conventions* à partir desquels les parties de ce corps ont été originellement fabriquées, mise ensemble et réunies, sont pareils au *fiat* ou à ce *faisons l'homme* que Dieu prononça lors de la création »⁵¹.

Ce projet de science a donc pour objectif de constituer la signification du concept de genre humain du point de vue de sa nature matérielle hors donc de toute définition morale des passions, ni de métaphysique spiritualiste, ni surtout d'interprétation délirante des mots des Ecritures, comme l'ont fait les églises romaines et presbytériennes.

- **Les positions anti-métaphysiques et anti-religieuses de la « science nouvelle »**

La révolution matérialiste, que Hobbes extrait de la science nouvelle, se place donc en référence à ce qu'il a appris grâce à sa coopération avec Bacon⁵², et à la science galiléenne : le concept de genre humaine n'a de sens que s'il est signifié à partir de sa place dans ceux qui définissent la nature comme une grande **machine** aveugle composée par des corps aux mouvements universellement définis par des lois - en cela les passions humaines appartiennent à cette mécanique nécessaire -. Les concepts, permettant de raisonner de manière valide et d'énoncer ces lois mathématiquement, renvoient à une causalité à laquelle aucun phénomène, y compris les hommes, ne peut donc échapper. Par cette idée-force, Hobbes souscrit aux principes des savants de son époque qui veulent rompre avec les croyances qui se sont imposées depuis Aristote en particulier et qui définissent une **idée de la nature** fondée sur la séparation des mondes, sur les lois du mouvement selon les lieux naturels et des vitesses proportionnées au poids, sur l'absence du vide, sur le géocentrisme, etc., donc sur l'axe d'une pensée de la causalité qui se construit sur le rapport substantiel entre la forme, la matière l'efficience et surtout la **finalité**.

Ainsi la volonté de Hobbes, énoncée dès la première phrase de l'Introduction du *Léviathan*⁵³, de définir « le monde » comme effet de la « **fabrication** » par « l'art pratiqué par Dieu » inscrit donc bien le mécanisme au cœur de la science du politique qu'il veut établir. Par là il fait de la « **res extensa** » cartésienne, où « tout se fait par figure et mouvement », le principe de définition de la matière même de ce monde. Car s'il n'y a pour lui aucune **démonstration** possible d'un quelconque « *esprit incorporel* »⁵⁴, c'est parce que la nature de tous les corps du monde exclut tout ce qui ne serait pas démontrable par ses causes matérielles. La « **res cogitans** »⁵⁵, autant que le **Dieu** de Descartes, garant de la vérité des idées innées et de l'atteinte des choses par un esprit désincarné, n'appartiennent pas à la science de la nature où les causes sont inscrites dans un **mécanisme** intégrant tout qui existe.

Par conséquent s'il utilise l'idée cartésienne d'un Dieu mécanicien fabricant de la machine du monde et des mouvements de la vie, il l'appuie sur une « réflexion » matérialiste qui redéfinit le rapport entre ce Dieu et la nature humaine de manière à définir le socle de son œuvre politique comme science. En effet, comme nous venons de l'apercevoir, le « *faisons l'homme* » et donc aussi le gouvernement du monde de Dieu sont posés comme les modèles que « **l'art de l'homme** » doit « **imiter** » pour « **fabriquer l'animal artificiel** » qui, seul, peut le gouverner sur terre et lui sauver la vie. Or qu'il appelle cet « animal » est l'« Etat chrétien » sur lequel il vise à constituer le seul discours scientifique possible, c'est-à-dire la seule construction des mots accordant la nature humaine à la souveraineté politique.

C'est exactement là que le discours sur l'Etat rejoint la mécanique du corps en tant qu'il est **vie**, c'est-à-dire « machine mue par des ressorts et des roues comme dans une montre » « automate » en cela. Ce qui amène Hobbes à envisager être attaqué « violemment » de l'« extérieur ». Il prend donc la science nouvelle telle que **Galilée** l'a constituée comme référence, et sa condamnation en 1633. En cela sans doute leur rencontre en 1636 a-t-elle été décisive pour lui. Il a bien conscience des empêchements qu'il risque de subir, lui aussi, de la part de l'Eglise et des universités à vouloir constituer une telle **œuvre de science**⁵⁶ « **perpétuelle** ». Car de même que Galilée a renouvelé la conception des mouvements apparents du monde par un travail de renouvellement des concepts et des raisonnements définissant les

⁵⁰ Dérathé, op. cit. p. 497. C'est nous qui soulignons.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Entre 1617 et 1620, Hobbes a collaboré avec William Cavendish, lui aussi ami de Bacon, aux travaux du *Novum organum* qui est paru en 1620. Le principe de Bacon est : « La science et la puissance humaine se correspondent dans tous les points et vont au même but ; c'est l'ignorance où nous sommes de la cause qui nous prive de l'effet ; **car on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant** et ce qui était principe, effet ou cause dans la théorie, devient règle, but ou moyen dans la pratique. » Bacon, *Novum organum*. C'est nous qui soulignons.

⁵³ *Léviathan*, Introduction, p. 63.

⁵⁴ *Léviathan*, I, 12, p. 203.

⁵⁵ Cf. *Objection seconde sur la Seconde Méditation, De la nature de l'esprit humain*, 1641 : « Il est très certain que la connaissance de cette proposition : « *j'existe* », dépend de celle-ci : « *je pense* », comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où nous vient la connaissance de celle-ci : *je pense* ? Certes, ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène.

Et de là il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matière, comme il a lui-même montré un peu après, par l'exemple de la cire, laquelle, quoique sa couleur, dureté, sa figure, et tous ses autres actes soient changés, toujours conçue être la même chose, c'est-à-dire la même matière sujette à tous ces changements. »

⁵⁶ Travail qu'il a entamé dans les *Elements of Law Natural and Politic* en 1640 où il fait se rejoindre la connaissance des lois de la nature avec celle de l'Etat, qu'il poursuit dans le texte préparatoire au *Léviathan*, la *Physique de l'Etat* en 1650, et qu'il prolongera avec le *De corpore*, en 1655, et le *De homine*, en 1658.

lois de structure de la nature, Hobbes cherche à renouveler la conception de l'homme et du politique en employant les concepts et les lois de cette nouvelle physique.

C'est pourquoi en se plaçant dans la perspective de la « science nouvelle », Hobbes fait apparaître qu'il peut placer la science de l'homme et du politique en position contraire à ce que dispensent les pouvoirs intellectuels dominant en Europe où « l'histoire intellectuelle devient une histoire des ténèbres »⁵⁷. Ils ont pris le droit de diffuser comme savoir ce qu'ils institutionnalisent comme « vrai » - ce qui est une position de pouvoir qui institue donc leur savoir comme vrai et non l'inverse -. Et ils tiennent leur pouvoir de la prétendue conformité de leurs discours aux dogmes qu'ils tirent eux-mêmes des textes sacrés. Or justement, c'est ce que Hobbes conteste en écrivant une accusation des plus virulentes de ces interprétations dans le *Léviathan* parce qu'elles viennent s'agglutiner dans des mots qui vident les textes sacrés de leur sens aux « ténèbres » des entreprises politiques des églises. Hobbes vient opposer par là l'« Etat chrétien » au « Royaume des ténèbres ». « Etant donné que le fondement de tout raisonnement vrai réside dans la signification constante des mots, laquelle, dans les développements qui vont suivre ne dépend pas (comme dans la science de la nature) de la volonté de l'auteur non plus que de l'usage courant (comme dans la conversation ordinaire), mais du sens qu'ils ont dans l'écriture, il est nécessaire, avant d'aller plus loin, de déterminer la signification de ces mots qui, dans la Bible, à cause de leur ambiguïté, [ainsi les mots esprit, ange, inspiration, royaume de Dieu, saint, sacré, etc.] peuvent obscurcir ou rendre discutables les conclusions que je vais tirer »⁵⁸.

- **La physique de l'Etat hobbesienne et le *Léviathan* s'érigent contre l'absurdité de toute idée d'existence immatérielle pour répondre à la foi naturelle des hommes**

Il semble donc important à Hobbes de faire en sorte que sa « physique de l'Etat » lui permette un acte de rupture avec les interprétations admises des textes sacrés et il relit cette accumulation de commentaires de commentaires à **l'aune de la science** de manière à redonner aux Écritures leur sens originel. Et, pour cela, il se place dans l'exact prolongement de la critique par Galilée de l'autorité des universités et de l'Eglise et de ses tentatives de concilier les Écritures avec la théorie nouvelle des corps naturels soumis aux lois du mouvement mécanique⁵⁹. Tâche difficile, et dangereuse à cette époque, que de se placer en exégète plus compétent que les ecclésiastiques eux-mêmes pour comprendre les Écritures mais, comme nous l'avons évoqué plus haut, que Hobbes réaffirme comme un acte salvateur : en faire émerger une idée de la souveraineté que personne n'y a aperçu avant lui en contrecarrant la position de l'augustinisme politique fondé sur l'imposition aux hommes d'un dogme qui leur fait craindre continuellement l'empire du Mal et espérer un autre monde que le seul dans lequel ils vivent, et donc du **droit d'instituer le pouvoir temporel sur pouvoir dit spirituel du pape**⁶⁰ puisque les monarques sont le bras armé du gouvernement des hommes et donc de leurs corps.

Hobbes reprend ainsi, dans le *Léviathan*, ce droit de revenir aux textes et de constituer un discours où les mots du politique peuvent s'y articuler de manière à développer le sens de cet Etat accordé à la nature humaine, ce qui s'érige à l'encontre de toute intervention des églises dans l'ordre temporel au nom de sa prétendue interprétation canonique des textes sacrés. Revenir à leur lettre, c'est faire apparaître que l'idée même de souveraineté de l'Etat doit être repensée dans le cadre du **mécanisme des corps**, c'est-à-dire à partir d'une conception de la nature où aucune substance incorporelle n'existe et donc à celle d'un Dieu artisan, lui-même corps, qu'il s'agit de relire les prophéties bibliques elles-mêmes. C'est pourquoi Hobbes donne une place déterminante à la redéfinition de la signification de l'« esprit divin » comme « nature de Dieu [...] incompréhensible ».

Ce n'est pas le lieu ici d'exposer toute cette analyse, dont sauront se rappeler tous les théoriciens de la religion naturelle et les critiques des religions du siècle des Lumières, mais retenons que Hobbes y pointe la différence entre la foi et la religion. L'interrogation inquiète des hommes sur leur origine et leur fin, que la curiosité les pousse à poser, rend possible, voire même inéluctable, une **foi naturelle**, intérieure, car ils ont là « l'idée d'une divinité et des

⁵⁷ Ainsi Hobbes systématise l'idée baconienne de penser « le rapport de signification et de détermination entre doctrines et histoire civile, et notamment entre fictions religieuses et métaphysiques et projet politique de domination ». Elles leur apparaissent comme les entraves majeures au développement des sciences dans l'histoire. « Pour lui [Bacon] la connaissance de l'institution de la connaissance - ce qu'il faut connaître -, c'est le moyen, toujours politique, de faire adhérer les sujets aux « vérités » scientifiques - serait plus importante que la vérité (inaccessible au demeurant) d'une doctrine »⁵⁷. Nicolas Dubos, *Le passage de Bacon à Hobbes : remarques sur la question de l'histoire*, in *Philosophical Enquiries - Revue des philosophies anglophones*, « Hobbes et Bacon », n° 4, juin 2015, pp. 72-73.

⁵⁸ *Léviathan*, III, chap. 34, pp. 565-566.

⁵⁹ Cf. la *Lettre de Galilée à Christine de Toscane* de 1612 qui revendique cette relecture des textes bibliques selon la science et la révolution copernicienne et qui va jusqu'à donner des leçons d'interprétation aux docteurs de l'Eglise de Rome. En cela l'amitié de Hobbes avec Mersenne l'amène à fonder en 1634 avec lui et Gassendi l'*Academia Parisiensis*, qui défend les thèses nouvelles de la physique et tout l'engagement des savants à évacuer le contrôle de l'Eglise romaine et des Universités à son service dans les recherches. Ainsi Mersenne publie le 22 juillet 1633, les *Mechaniques*, une œuvre d'inspiration pro-galiléenne, un mois après la condamnation du *Dialogue des deux systèmes du monde de Ptolémée et de Copernic*, par le Saint-Office et l'abjuration de Galilée de sa croyance dans les thèses coperniciennes, le 22 juin 1633. Et en 1639, il traduit les *Nouvelles Pensées de Galilée* qui réaffirment sa défense des thèses de Copernic.

⁶⁰ Cf. I, 12, pp. 213 sqq. et le chapitre 42 du Livre III « Du pouvoir ecclésiastique » où Hobbes réinterprète les textes des Écritures pour montrer : « que les ministres du Christ dans ce monde-ci n'ont aucun droit de commander, on peut encore le démontrer par l'autorité légitime que le Christ a laissée aux princes, **tant chrétiens qu'infidèles** », p. 703. On ne sait pas si Hobbes croit ou pas dans la divinité de Jésus-Christ, mais il utilise la stratégie d'utiliser ce qui semble être le lieu même de la compétence des églises pour leur renvoyer à la face leurs erreurs d'interprétation.

puissances invisibles et surnaturelles, principes qui ne peuvent jamais être extirpés de la nature humaine »⁶¹, puisqu'ils ne trouvent pas de réponse à leur curiosité⁶².

C'est donc un moment décisif dans l'œuvre, que de donner à « celui qui gouverne une nation entière » les moyens d'accéder à l'ancrage de la foi naturelle des hommes dans leurs passions. Car employer les mots d'« esprit divin », c'est constituer une signification sur une existence immatérielle apparemment référentielle, mais ne faut-il pas plutôt voir, dans la genèse de l'expression, la nature des hommes eux-mêmes projetant sur Dieu leurs interrogations sans réponse ? Ainsi, en donnant au mot « esprit » la valeur dénotative « immatériel », alors même que cela est un non-sens, les hommes révèlent que le véritable référent de cette expression est leurs passions. En effet « nous n'entendons rien à *ce qu'il [Dieu] est*, mais seulement *qu'il est* », et donc « les attributs dont nous le dotons » n'ont rien à voir avec « *ce qu'il est*, mais **marquent le désir où l'on est de l'honorer à l'aide de ces mots que nous estimons, parmi nous, être les plus élevés** »⁶³.

Redéfinir Dieu en relisant la lettre de la « Genèse » semble bien plus propre à satisfaire la curiosité des hommes : établir une signification compatible avec le texte relève donc pour Hobbes de « l'église licite »⁶⁴. Elle est celle qui dispense une lecture matérialiste des textes sacrés accordée à la nature corporelle de tout ce qui existe. Ainsi - pour ne prendre que la première étape de la relecture qu'opère Hobbes - si « l'esprit de Dieu planait à la surface des eaux », n'est-ce pas là reconnaître qu'on peut lui attribuer « le mouvement », donc « le *lieu* », c'est-à-dire la corporéité ? Car « cela n'a de sens que pour les corps et non les substances incorporelles »⁶⁵.

Au cœur de ce retravail des significations, il s'agit donc pour Hobbes de pointer l'absurdité de cette pensée immatérialiste, mais dont le statut est aussi d'être instrumentalisée par les églises **pour** asseoir leur pouvoir en trompant les hommes, la position de **l'existence immatérielle**. Grâce à la science et à la relecture des textes sacrés Hobbes parvient donc fondamentalement à contester la construction de l'idée d'un Dieu incorporel c'est-à-dire celle d'un pur esprit comme effet des inquiétudes humaines devant son incompréhensibilité mais aussi comme un moyen pour l'Eglise de renforcer cette inquiétude du fait même qu'un non-sens ne peut pas satisfaire la curiosité. Ils cherchent à s'assurer de leur vie, à identifier « les causes de leur bonne ou mauvaise fortune », d'un côté, et, de l'autre, une cause première de toutes ces causes. Redonner à Dieu sa signification vise donc à libérer les hommes du pouvoir des **religions** institutionnelles qui renforcent, par ce développement de l'inquiétude, leur ignorance de leur origine et des causes de ce qui peut leur arriver dans l'avenir.

L'opposition, pour Hobbes, entre « fausse religion », et donc du « bénéfice tiré des ténèbres » résultant d'une mauvaise interprétation de l'Écriture, et « vraie religion »⁶⁶ de « L'Etat « chrétien »⁶⁷ renvoie à cette interrogation inquiète fondatrice du genre humain et dont l'exploration de l'état de nature qui fait l'objet de notre extrait tirera des conséquences pour comprendre comment elle entraîne la raison à fonder un Etat souverain, **laïque**, dont les lois sont **civiles**, mais qui est aussi « **ecclésiastique** » comme l'indique le titre de l'œuvre. , c'est en cela aussi que le Léviathan est monstrueux, mais d'abord pour la papauté. Car il donne au souverain la charge d'autoriser la croyance privée, tout comme l'incroyance. Ce sont là des actes de foi et non de savoir⁶⁸. Il en tire que le pouvoir de l'Eglise doit se réduire à celui d'« enseigner » le dogme, et de « conseiller » et non de se faire obéir⁶⁹, alors que définir le dogme et imposer la loi divine est réservé au souverain par la détermination des vrais et faux prophètes⁷⁰. Par là se comprend l'expression scandaleuse : « **L'église licite, c'est-à-dire son chef licite** »⁷¹. La science nouvelle, son matérialisme et l'Etat comme le rapport qu'il entretient avec la foi naturelle et les passions humaines – en particulier la curiosité - sont donc liés entre eux organiquement dans le corps politique.

⁶¹ Idem, I, 12, p 214.

⁶² Idem, p. 205 : « ces quatre choses sont les germes naturels de la *religion* : l'idée qu'il y a des esprits, l'ignorance des causes secondes, la vénération de ce qui fait peur, et la prédiction de l'avenir à partir de choses accidentelles ».

⁶³ *Léviathan*, III, 34, pp. 568-569. C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ *Léviathan*, III, 37, p. 633

⁶⁵ Idem, III, 34, p. 569.

⁶⁶ Cf. idem, I, 6, p. 132 : « La peur d'une puissance invisible simulée par l'esprit ou imaginée à partir de récits autorisés, elle se nomme SUPERSTITION. Et quand la puissance imaginée est véritablement telle qu'on l'imagine, on l'appelle VRAIE RELIGION ».

⁶⁷ Cette traduction de Gérard Mairet de « *ecclesiastical* » indique que pour Hobbes en relisant les Ecritures il cherche à redéfinir le sens du christianisme d'un point de vue matérialiste pour l'intégrer au pouvoir de l'Etat et déposséder l'Eglise de son droit de l'incarner.

⁶⁸ Cf. *Léviathan*, III, 43, pp. 815-818.

⁶⁹ En définissant le sens du royaume de Dieu annoncé par le Christ, Hobbes montre qu'en tant que Fils il représente comme Moïse la même personne, Dieu (cf. idem, III, 41, p. 693), mais que son « royaume n'est pas en ce monde ; donc ses ministres non plus (sauf s'ils sont rois) ne peuvent exiger l'obéissance en son nom. En effet, si le roi suprême n'a pas la puissance royale en ce monde, selon quelle autorité ses commis pourraient-ils exiger l'obéissance ? » idem, III, 42, p. 701. D'ailleurs Hobbes insiste pour dire que le Christ laisse à César ce qui est à César ! Cf. idem, pp. 703-704.

⁷⁰ « Il faut laisser au souverain, comme ceux [qui] l'ont fait avec Moïse, le soin de soutenir ou d'interdire les prophètes, selon son jugement. Si le souverain les désavoue, alors il ne faut plus obéir à leurs paroles ; et, s'il les approuve, il faut leur obéir comme à ceux à qui Dieu a donné une part de l'esprit souverain. En effet quand les chrétiens ne tiennent pas leur souverain chrétien pour un prophète de Dieu, ils doivent ou bien prendre leurs propres rêves pour les prophéties selon lesquelles ils entendent être gouvernés, et l'orgueil de leur propre cœur pour l'esprit de Dieu ; ou bien, ils doivent supporter d'être dirigés par un prince étranger, ou encore par tel de leurs congénères, capable de les ensorceler en calomniant le gouvernement, jusqu'à la rébellion, sans autre miracle pour justifier leur mission qu'un succès extraordinaire, parfois, et l'impunité, détruisant de la sorte toutes les lois divines et humaines, réduisant tout ordre, tout gouvernement, toute société à la violence du chaos originare et à la guerre civile», *Léviathan*, III, « De l'Etat chrétien », chap. 36 « De la parole de Dieu ». En définissant le sens du royaume de Dieu annoncé par le Christ, il montre qu'en tant que fils il représente comme Moïse la même personne, Dieu (cf. idem, III, 41, p. 693), mais que son « royaume n'est pas en ce monde ; donc ses ministres non plus (sauf s'ils sont rois) ne peuvent exiger l'obéissance en son nom ».

⁷¹ Idem, III, 37, p. 633, et « Et quand la puissance imaginée est véritablement telle qu'on l'imagine, on l'appelle VRAIE RELIGION », idem, I, 12, pp. 202-206.

- **La subversion de la doctrine démonologique de l'Eglise**

C'est pourquoi la critique acerbe des religions qui exploitent cette foi naturelle en inventant **une réponse surnaturelle** et en transformant l'inquiétude en **peur** des forces invisibles, et des existences immatérielles, donc en **superstition**, tient une place si importante dans le *Léviathan*. Car il faut faire apparaître qu'elles ne consistent en réalité qu'en un culte extérieur qui a un pouvoir social du fait de l'exploitation de la peur à travers des « récits », des « rituels » et des cérémonies cultuelles. L'analyse de Hobbes consiste ainsi à montrer que les religions - mais, pour lui, c'est plus spécifiquement la papauté et sa puissance sociale, culturelle et politique qu'il vise - ont pris le pouvoir sur les hommes en transposant, par un usage nonsensique des mots, leur interrogation inquiète sur celle d'« agents » inconnus et « invisibles » qui causeraient les aléas des événements et qui rendent la conservation de leur vie à venir incertaine. C'est là la source, depuis la plus haute antiquité, d'une fantasmagorie d'« esprits incorporels et immatériels »⁷², absurdités totales qui semblent régir les aléas des événements, et elles les « impriment » dans l'esprit des hommes pour les amener à leur obéir et obtenir sa protection. L'Eglise chrétienne a transcrit ainsi, selon la Quatrième partie du *Léviathan*, un ensemble de démons des religions païennes dans son bestiaire pour affirmer son pouvoir conjuratoire, ce qui lui fait comparer le « Royaume des ténèbres » de la papauté au « **Royaume des fées** »⁷³ ! Entre les anges et les démons, ou suppôts du Diable, elle vient opposer les valeurs du Bien et du Mal, et elle en a tiré un pouvoir sur les Etats en leur demandant d'être les bras armés de sa chasse aux démons et donc aux sorcières accusées de pactiser avec eux⁷⁴.

Hobbes se livre ici à une **subversion** entière des Ecritures et il l'articule à cette fantasmagorie de la démonologie en exploitant une des figures majeures qui a servi au Moyen-Age à représenter Satan en tant que « **singe** » de la puissance de Dieu et donc figure de la monstruosité présente sur terre⁷⁵. Relisons donc le Livre de Job et les Psaumes⁷⁶, demande-t-il : Dieu donne au Léviathan pour fonction d'être le **modèle** de toute puissance terrestre telle qu'elle doit apparaître aux hommes pour s'en faire obéir. L'Etat est « **Léviathan** », il a un corps et il se définit par **sa puissance monstrueuse** s'imposant aux hommes nécessairement et lui donnant le statut de **la souveraineté** même : « Il n'y a rien [...] sur terre qui lui soit comparable. Il est fait de telle sorte que rien ne l'effraie. Tout ce qui est grand, il le voit sous lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil »⁷⁷. Si la Bible donne le modèle de cette puissance souveraine qui s'impose comme un corps inattaquable et qui se fait craindre par **la visibilité de son autorité** ce n'est donc pas pour justifier la crainte de puissances invisibles et maléfiques, affirme Hobbes dès le titre de l'œuvre. Par cette dénomination qui tire sa signification des Ecritures elles-mêmes, Hobbes prétend extraire la politique de toute référence à la finalité du Bien que la présence du Mal contrecarrerait et donc aux ténèbres de l'esprit développées par les églises.

- **La philosophie des corps contre « la philosophie surnaturelle »**

En même temps il trouve là le moyen le plus radical pour dénoncer frontalement le relai universitaire de cette doctrine qui donne une apparence rationnelle à cette idée d'existence immatérielle. Il en fait l'absurdité, ou la nullité de la scolastique, qu'il appelle « **l'aristotélité** »⁷⁸. Cette « **la vaine philosophie** » des Universités et des Ecoles en ce qu'elle

⁷² Idem, I, 12, p. 203.

⁷³ Idem, IV, 47, pp. 950-951 : « Car ce qui fonde son pouvoir est de reposer sur du **vide** : elle est le «**Royaume des fées**», [et] il peut être ajouté que, de même que les **fées** n'ont pas d'existence, sauf dans l'**imagination des ignorants** suscitée par les traditions de vieilles femmes et d'anciens poètes, de même le pouvoir spirituel du **pape** (en dehors de son propre domaine civil) consiste seulement dans l'excommunication dont les gens ont peur, eux qui écoutent de **faux** miracles, de **fausses** traditions et des interprétations de l'Ecriture ». C'est nous qui soulignons.

⁷⁴ La **démonologie** a été développée de manière systématique par les plus hautes autorités théologiques chrétiennes et des papes. Mais les juges comme Jean Bodin, ont participé à ce développement avec *De la démonomanie des sorciers* et par les multiples procès en sorcellerie dont il a été un des juges civils attitrés. **Michelle Escure**, dans *Le diable singe de Dieu, aspects de la démonologie dans la seconde moitié du XVIème siècle*, juin 1975, en explique lumineusement les ressorts et en explore le détail pour montrer en quoi ce traité représente le paroxysme des représentations des démons et de l'application des méthodes, c'est-à-dire interrogatoires et tortures, pour prouver leur présence dans le corps des personnes accusées. Par conséquent son travail nous permet de penser qu'il est possible d'associer le titre et la démarche du livre de Hobbes à sa volonté de reprendre le travail majeur entrepris par Bodin dans *La République* sur la souveraineté en lui rétorquant que sa croyance aux démons - moquée aussi par Montaigne - l'empêche de penser la nature profane et laïque de l'Etat et les intérêts de l'Eglise dans l'invention de telles croyances.

⁷⁵ Cf. le chapitre 45 du Livre IV du *Léviathan*, « De la démonologie et autres résidus de la religion des gentils ». Hobbes met en place une analyse du travestissement opéré par l'Eglise des « esprits », que le paganisme avait démultipliés, pour en faire les esprits du Mal. Ce que rappelle Michelle Escure est que Le *Traité sur le mal* de **Thomas d'Acquin**, en 1272, donne son armature théorique à cette chasse au Diable et aux sorcières qui commence au XIIIème siècle. Ce texte affirme que le diable est un hérétique, la sorcellerie un crime d'hérésie. Les théologiens qui ont suivi ont tenté de recenser et classer les différents démons, dont Bérulle en particulier, et ils vont se pencher sur les entités du Mal où l'interprétation diabolique du Léviathan et du monstrueux tient une place majeure. La question de la monstruosité est abordée, dans le cadre d'une transformation de la connaissance du vivant, par **Ambroise Paré** qui essaie de distinguer ses causes divines, naturelles, psychologiques, en n'accordant qu'une petite place au Diable alors que son époque pensait le contraire. Et surtout il en fait une manifestation de l'infinie créativité de la nature - contre l'erreur qu'il était chez Aristote - ce qui lui permet d'expliquer la normalité de l'être vivant selon une physiologie régulatrice et innovatrice et non selon les images de la fixité des êtres depuis la création. On peut supposer que Hobbes a lu Paré et que son monstre a les caractères d'un corps vivant « normal », « incomparable » aux autres, mais de même nature. C'est pourquoi les hommes en fabriquent la structure interne sur le modèle de leur propre corps et que l'Etat/Léviathan est un « homme artificiel », selon l'« Introduction », pp.63-64. Ce caractère d'être vivant « normal » lui donne aussi la mortalité qui le rend dépendant des passions humaines.

⁷⁶ Le Léviathan est monstre marin créé par Dieu selon la **Bible**, émergeant de l'élément primitif, l'eau, tellement effrayant que les hommes le craignent, tellement invincible qu'ils n'osent pas lutter contre lui, et tellement puissant qu'ils sont tenus de lui obéir. Cf. Livre de Job, 40 : 25-32, et 41 : 1-26, et Psaumes, 104 : 25-26.

⁷⁷ *Léviathan*, II, 28, p. 475.

⁷⁸ *Léviathan* IV, 46, p. 915, le chapitre est entièrement consacré à sa dénonciation.

a développé et systématisé l'intégration des concepts d'Aristote à la théologie chrétienne opérée par Thomas d'Acquin jusqu'à obtenir un salmigondis englué dans des mots qui en font une parodie de pensée. C'est là le sens qu'il donne la « **métaphysique** »⁷⁹ qu'il appelle aussi une « **philosophie surnaturelle** ».

Poser arbitrairement que les mots « existence » et « immatériel » forment une expression sensée aide à donner cette apparence rationnelle à l'interprétation des Ecritures par l'Eglise qui en tire les « bénéfiques des ténèbres de l'esprit ». C'est ce que n'ont pas aperçu les penseurs précédents de la souveraineté. C'est pourquoi l'analyse âpre, à laquelle se livre Hobbes dans le *Léviathan*, consiste à montrer que cette « vaine philosophie » vient s'accorder aux prétentions des églises parce que toutes s'appuient centralement sur **une absurdité majeure** : « On nous dit qu'il y a dans le monde certaines essences séparées des corps, ce qu'ils appellent *essences abstraites* et *formes substantielles* »⁸⁰. Cette distinction, qui n'a d'autre validité que d'exister dans les mots, vient fonder les catégories de langage de **l'esprit** auxquelles Hobbes oppose les catégories de langage de **la matière** comme seul moyen de constituer un discours valide sur le politique. Il fait ainsi, dans le chapitre 46, la **généalogie** des catégories du langage de l'esprit ; elles relèvent d'un mode de pensée qui se constitue à partir d'un usage non critique des possibilités d'associer des significations entre elles. Cette « glu » où il est « piégé » n'est qu'une ratiocination sur des mots vidés de leur sens, des **sons** seulement, et elle les unit entre eux selon des règles purement formelles pour en tirer cette métaphysique de l'existence immatérielle. Or, comme l'union des mots et du raisonnement ne peut avoir lieu de manière valide que lorsque leur accord produit du sens, l'aristotélité produit des discours vides « qui ne passent qu'en latin afin de masquer leur vacuité ». Si elle faisait attention à ce que l'on peut ou pas relier logiquement - essence, incorporel et lieu, vie et éternité, par exemple⁸¹ - elle n'irait pas jusqu'à séparer deux réalités : l'âme et le corps, l'esprit et la matière, le temporel et le spirituel. Au fond, tout le vocabulaire de la métaphysique s'appuie sur cette croyance en **l'Être** - et de toutes les catégories des choses essentielles qui ne dérivent que du verbe « *esse* » -. Car elle opère une substantialisation purement imaginaire du **verbe « être »**⁸² qui n'a pour sens que de servir de copule dans la formation des propositions dans les raisonnements. Hobbes ironise donc en montrant que les ténèbres dispensées par l'Eglise trouvent appui sur cet ensemble d'absurdités métaphysiques produites par la croyance non critiquée dans les mots et la grammaire - comme le dira Nietzsche sur le même sujet⁸³ - et donc dans la valeur substantialiste du langage.

On peut donc dire que l'aristotélité et l'interprétation admises des Ecritures sont en même temps posées comme un véritable « **obstacle épistémologique** » que doit affronter Hobbes pour donner sens à la légitimité des procédures rationnelles de la science du politique ; et cela au même titre que la physique et le finalisme issus d'Aristote était les obstacles à dépasser pour constituer la physique pour Galilée. C'est pourquoi il revendique, comme nous l'avons vu plus haut, constituer sa définition de la souveraineté de l'Etat dans un matérialisme mécaniste et anti-finaliste qu'il tire d'une science de la nature où tout est pensé comme **corps**. « Le monde (par ce mot je n'entends pas seulement les choses terrestres, d'où le nom de *mondains* pour **désigner** ceux qui les aiment, mais *l'univers*, **c'est-à-dire** la totalité de toutes les choses qui sont) est corporel, c'est à dire corps [tout corps a les trois dimensions spatiales] [...] Et puisque l'univers est le tout, ce qui n'est pas une partie de lui n'est *rien* et donc ne se trouve *nulle part*. Il ne s'ensuit pas non plus que les esprits ne soient rien, car ils ont des dimensions et sont donc des corps réels, **bien que ce nom de corps, dans le langage courant**, ne soit donné qu'à des corps visibles et palpables, autrement dit qui sont opaques à un quelconque degré. En revanche, en ce qui concerne les esprits, ils les **disent** incorporels, ce qui est un nom marquant plus d'honneur et qui peut être attribué plus pieusement à Dieu lui-même dont nous ne considérons pas tant quel est l'attribut **exprimant** le mieux sa nature, laquelle est incompréhensible, que ce qui exprime le mieux notre désir de l'honorer »⁸⁴.

- **L'anti-finalisme de la science nouvelle et l'Etat « ecclésiastique et civil »**

Il se place donc dans un **monisme** qui intègre Dieu dans l'ordre des corps, et même si, comme nous l'avons vu plus haut, notre curiosité essaie de se satisfaire en lui attribuant le statut d'« esprit » « incorporel » sa nature reste « incompréhensible » et donc même le nom de « corps » invisible et éternel n'est qu'un pis-aller pour le désigner. **Cette redéfinition matérialiste de Dieu** permet en réalité à Hobbes d'extraire le sens de **la souveraineté** d'une quelconque institution divine, ou d'un principe final et transcendant du Bien pour la placer dans le cadre d'une **physique de l'Etat soumis aux lois de la matière** telles que la physique les établit : les hommes sont des corps animés par la force des passions qui leur imposent l'inertie de leurs mouvements en vue de réaliser leur effort naturel de vivre, par conséquent **l'Etat souverain** est la seule instance capable de leur donner les lois qui calculent rationnellement l'interférence de leurs mouvements pour les régler. En même temps, Hobbes donne ici un coup de pied radical dans les principes qui ont fondé **la pensée politique depuis l'Antiquité et jusqu'à son époque**.

⁷⁹ Idem, p. 916.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Idem, p. 921.

⁸² Idem, pp. 918-919.

⁸³ En particulier dans *Le livre du philosophe*, III, *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, en 1873

⁸⁴ *Léviathan*, IV, 46, pp. 916-917. C'est nous qui soulignons.

Sa relecture matérialiste des Ecritures prend là tout son sens. Si la science politique parvient à démontrer que l'Etat souverain est un **corps politique** qui s'applique à des corps définis par les lois de la matière c'est qu'il est la seule solution rationnelle que les hommes instituent par convention pour assurer leur mouvement vers la vie, et donc pour réaliser leur **salut**. Et ce salut n'est donc ni moral, ni spirituel, ni incorporel, c'est-à-dire qu'il n'a pas lieu dans un autre monde, mais il est politique et il ne peut qu'être placé dans le monde terrestre : « **Le Royaume de Dieu est un Etat civil** »⁸⁵ ! Ce n'est pas un Etat théocratique. Exclure la distinction du spirituel et du matériel du champ de la pensée politique, c'est donc annuler la crainte des choses invisibles ou occultes ou démoniaques ou souterraines, etc. qui sont exploités par les églises pour assurer leur pouvoir.

Relier la science du politique à la science nouvelle apparaît comme **sensé** parce que se trace là la réponse par la connaissance des causes aux inquiétudes humaines. Nous pourrions faire l'hypothèse que c'est l'idée même de raison d'être de l'homme, sa finalité, et le sens de sa vie, qui sont replacées dans le champ de la science nouvelle : le connaître comme corps dans un univers matériel et donc soumis à des lois. Par conséquent l'analyse politique de l'institution du souverain par une convention doit s'intégrer à la connaissance des hommes selon la nécessité des causes matérielles, ses passions, qui déterminent leurs actes sans que l'idée d'un choix libre, ni la finalité d'un progrès de sa raison, ni une aspiration de son âme au Bien soient en jeu, puisqu'il s'agit pour eux d'assurer le mouvement mécanique qu'est la vie. **Hobbes pense que la convention de souveraineté entre les hommes doit pouvoir se définir à partir de la seule nécessité vitale de calculer et déduire par la raison les moyens d'anticiper les causes leur permettant dans l'avenir d'obtenir les moyens de préserver leur vie.**

3°) La « réflexion ingénieuse » se réalise sous la forme d'une expérience de pensée

- **Comment une causalité mécanique peut-elle rendre nécessaire un contrat ?**

C'est pourquoi **la raison**, telle que le *Léviathan* en définit l'œuvre, fonde le principe de l'Etat sur aucune finalité, ni Dieu, ni aspiration au progrès ou au Bien, mais sur **la nécessité vitale du passage de l'état de nature à l'état politique**. Michel Malherbe exprime ce principe de manière éclairante : « La vie précède la raison et la raison ne peut interroger la légitimité des déterminations vitales, au nom d'un principe pratique qu'elle tirerait d'elle-même. [...] Le concept de nature perd sa dimension téléologique : il ne faut pas chercher dans la détermination originaire de la vie un procès de perfectibilité ou la puissance active d'un sens ou d'une providence. La loi naturelle n'est donc pas introduite comme la structure de finalité du développement de l'état de nature, mais comme un de ses moments internes, comme un moyen salvateur »⁸⁶.

Le contrat n'est pas l'aboutissement historique d'une trame progressive qui orienterait l'état de nature vers un Etat politique ; c'est l'inverse : c'est parce que l'état de nature est défini par une certaine « condition du genre humain » que l'on doit pouvoir établir **la cause mécanique qui produit le contrat de souveraineté comme son effet nécessaire**. Et cela de même que des conditions initiales d'un système physique on peut en déduire les effets selon des lois. Il faut par conséquent, pour Hobbes, établir ces lois qui rendent nécessaires le contrat et donc montrer que la raison accède à l'idée de lois telles qu'elles impliquent l'institution de l'Etat non pas parce que ce serait sa finalité de se les représenter comme le pense la tradition, mais parce qu'elle accède à l'idée que ce sont **par ces lois mêmes** qu'elle doit concevoir le contrat. Seule la causalité motrice du **mouvement de la vie** doit l'entraîner à anticiper par calcul la **nécessité** de se représenter le passage de l'état de nature à l'état politique selon ces lois. Or si ces lois de la raison procèdent de la nature vitale pour l'homme, elles doivent être elles-mêmes fondées sur la même nature vitale.

C'est pourquoi, dans **l'ordre d'exposition du Léviathan**, Hobbes se place d'abord - entre le **chapitre 1 et 12** - dans l'analyse des fondements de son anthropologie sur le plan seulement individuel pour montrer que c'est à partir de chaque être qu'il faut penser le passage et non dans un collectif qui formerait une raison supérieure parce que c'est la vie de chacun qu'il s'agit toujours de préserver. Or le **chapitre 13** est décisif en ce qu'il introduit **la question de la vie au sein des interrelations** entre ces individualités. Ce qui entraîne la définition de « la condition de l'homme à l'état de nature ». C'est d'elle que procède l'exposé des modalités d'énonciation du **contrat** au chapitre 16, d'où est tirée la seconde partie « De l'Etat ». A l'intermédiaire, dans les chapitres 14 et 15, est placé l'énoncé des « lois naturelles » et du contenu du contrat d'abandon et de transfert de droit. Hobbes suit par là le mouvement la raison de chacun qui procède de deux usages à partir du rapport à la vie, d'une part, dans la condition initiale du genre humain, où **chacun** juge selon **sa** « raison propre », et, d'autre part, dans la fondation de l'Etat, où **chaque** « personne » contractante conçoit par **la raison**, la distinction entre **les définitions de « loi de nature », « liberté » et « droit naturel »**. C'est là que chaque raison tire la conséquence de la **contradiction** - centrale pour la convention de la souveraineté - entre **loi/lex**, qui « détermine et contraint », et **droit/jus**, qui « consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire » : elle est la **charnière** du passage de l'état de nature à l'idée de souveraineté. Cette distinction majeure est fondée sur l'idée que la **liberté** est « l'absence d'entraves extérieures et, en cas d'entrave, la possibilité d'utiliser la puissance restante,

⁸⁵ Idem, III, 38, p. 643

⁸⁶ Michel Malherbe, op. cit. chapitre IV, pp. 114 et 117.

conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison », ce qui, à l'état naturel « où chacun est gouverné par sa propre raison », fonde son droit ou « liberté [...] à user de sa propre puissance comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de **sa propre vie** et, par conséquent de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin ». La contradiction avec la loi ne peut donc porter que **sur le même objet : la vie**. Mais, dans l'état de nature, il s'agit pour chacun de « sa propre vie », alors que « la LOI DE NATURE est un précepte, ou une règle générale **trouvée par la raison** selon laquelle chacun a interdiction de faire ce qui détruit **la vie**, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée »⁸⁷.

Or rien ne peut préexister à cette « trouvaille » de la raison dans l'expérience concrète des hommes : **elle est a priori**. Pierre Manent nous indique, pour expliquer la position de Hobbes, que penser le principe premier de l'institution politique suppose qu'il soit posé « **logiquement antérieur à sa naissance et supérieur à ses particularités** : le projet, le vouloir, le but des individus qui la composent. A la justification *a posteriori* d'une action - par le succès - doit se substituer une justification *a priori*, dans l'*intention* droite de l'agent. Mais cette intention droite ne vise pas un bien moral ou une qualification particulière du fait social (régime légitime, institution juste, action conduite par des moyens humains et modérés), elle vise le fait social lui-même, le fait univoque de l'institution et les moyens de l'établir et de la maintenir »⁸⁸.

L'objectif de Hobbes est donc d'établir cette **antériorité logique** et elle consiste dans cette « **réflexion ingénieuse** » qui consiste à démontrer la nécessité du processus naturel qui amène à cette « intention droite », autrement dit l'usage de la raison droite, sans qu'il y ait la moindre trace d'expérience du fait social et politique dans la volonté des contractants, mais seulement **un calcul a priori de la raison**, opérable par tous les hommes, sous le principe de la détermination de la vie, des effets à pouvoir opérer le passage à l'Etat en tant qu'il est là « logiquement antérieur à sa naissance ».

- **La solution hobbesienne : faire une expérience de pensée sur le modèle galiléen**

Ainsi ce n'est pas en recourant à des motifs ou les expériences concrètes des Etats malades, des pouvoirs en crise et de l'ordre social déchiré, que Hobbes procède : cela ne donnerait lieu qu'à une reconstitution conjecturale et une légitimation *a posteriori* qui donneraient à nouveau raison à La Boétie⁸⁹. La raison doit par conséquent se donner **en droit** l'idée d'un Etat, qui pourrait être expérimenté comme Etat souverain et légitime, s'il existait concrètement **en fait**. Or cette possibilité implique que chacun puisse passer de la représentation de son seul bien par sa « propre raison », et donc de sa liberté à le réaliser, à celle de la prescription de la contrainte de la loi « faisant de sa sentence la norme du bon et du mauvais »⁹⁰, c'est-à-dire se représente la valeur d'un contrat sous la détermination de la raison⁹¹. Le sens de cette « réflexion ingénieuse » nous semble consister en une « **expérience de pensée** » proposée par Hobbes dans le *Léviathan* à partir du chapitre 13 sous le concept de la « condition du genre humain ». Et il le fait sur le modèle exemplaire de Galilée qui comprend, en effet, que le mouvement naturel des corps n'est arrêté ou ralenti que si une résistance s'y oppose, ce qui est l'intuition du principe d'inertie. Mais pour le démontrer, il pense qu'il faudrait pouvoir montrer que les corps tomberaient à la même vitesse sur terre si on pouvait faire l'expérience de l'absence de la résistance de l'air. Or cette expérience est impossible puisqu'on ne peut observer le vide nulle part à son époque. Seule donc **l'expérience de pensée de la chute des corps dans le vide** permet de construire un modèle théorique de cette égalité des vitesses. Elle ne se réalise que si l'existence du vide dans la nature est **possible**. Or, même si **en fait**, on ne peut pas trancher sur cette existence effective sur terre, on peut penser qu'il peut exister **en droit**, c'est-à-dire qu'on peut penser l'expérience possible d'un espace vide de matière qui rendrait cohérente l'hypothèse que les corps tombent à la même vitesse. Ce qui permettrait en même temps de rendre cohérents tous les mouvements des corps. Ainsi ce que Hobbes inaugure dans le chapitre 13 est la tentative de démontrer que l'Etat peut être posé *a priori* par la raison au cœur même de l'état de nature et en tant qu'il concerne la vie elle-même des hommes lorsqu'on analyse ce qui se produit mécaniquement dans leurs interrelations. **L'Etat doit être en droit la puissance permettant d'accomplir le mouvement même de la vie, non comme sa fin, mais comme ce que pose a priori, par anticipation, la raison**. De même que Galilée pense le mouvement des corps physiques sans obstacle dans le vide comme principe de tout mouvement, Hobbes pense le mouvement sans entrave des corps dans la nature comme principe de leur liberté d'accomplir leur vie, il lui faut démontrer en quoi l'Etat rend possible l'accomplissement de ce mouvement de telle manière qu'il apparaît à la raison comme **l'instance par laquelle la « loi de nature » peut être réalisée**.

⁸⁷ *Léviathan*, I, 14, pp. 229-230. C'est nous qui soulignons.

⁸⁸ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Machiavel, Hobbes, Rousseau, pp. 61-62. C'est nous qui soulignons.

⁸⁹ Rousseau reprendra l'argument anti-tyrannique de La Boétie en faisant de l'expérience de pensée de Hobbes le récit d'une histoire qui aurait mené les hommes à vouloir aliéner leur liberté dans *Du Contrat social*, I, 6, « Du pacte social » : « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être. »

⁹⁰ *Léviathan*, I, 6, p. 127.

⁹¹ Les hommes tendent naturellement à éviter ce qui douloureux parce qu'ils tendent à ce qui est « bon » pour eux et éviter ce qui est « mauvais » du point de vue vital et cette appréciation est primitivement personnelle tant que l'Etat ne fait pas de « sa sentence la norme du bon et du mauvais », *Léviathan*, idem, p. 123-128.

Par conséquent un Etat souverain et légitime doit apparaître aux hommes **par** sa nécessité d'être institué comme une réalité inscrite dans l'ordre de la nature et par là capable d'assurer le salut de leur vie. C'est pourquoi, puisque aucun Etat souverain n'a jamais existé concrètement, et qu'il semble impossible pour chaque raison humaine de sortir de ses propres raisons de vivre, il semble que la constitution de l'idée de la « condition du genre humain » rende collective en quelque manière la question. Comment penser que la logique de la vie, c'est-à-dire l'effectuation de son mouvement sans entrave, puisse amener **en droit** à en faire le sens du mouvement de l'Etat ? Car s'il existait **en fait** que serait-il d'autre que son propre mouvement en tant qu'Etat ? L'expression « **faire avancer la puissance civile** » de la *Lettre* de dédicace prend tout son sens ici. Il s'agit bien dans l'expérience de pensée de **rapporter le mouvement de l'Etat au mouvement de la vie** dans la possibilité qui lui est donnée de la laisser s'accomplir sans obstacle. L'Etat et le contrat sont le vide !

Car cet Etat, ne serait-il pas comme tous les corps de la nature, animé de son mouvement propre et par quoi serait-il entravé s'il accomplissait son mouvement naturel ? Par là se pose la question novatrice de l'expérience de pensée : **l'idée de Hobbes est qu'il faut identifier la nécessité causale et donc vitale** qui amènerait **nécessairement** les hommes à découvrir, par leur raison, la « loi de nature » comme « précepte » pour la représentation de l'Etat. Il faut donc penser cette structure causale sous la forme de « **l'empire universel de la nécessité** »⁹² et la concevoir, comme nous l'avons noté plus haut avec Michel Malherbe, selon l'idée que « le mouvement passionnel de la vie éveille la raison, cette puissance naturelle dont l'homme est pourvu »⁹³.

Or cet éveil de la raison à partir des passions suppose, comme nous l'avons dit, la gageure de se dire que l'homme puisse rationnellement se donner la loi de nature **dans le mouvement même de la détermination de sa propre vie**, et d'autant plus il faut que ce soit a priori non par une finalité supérieure, ni une essence du Bien, ni une aspiration au progrès par sa liberté. Tout se joue alors sur l'idée que la force passionnelle puisse faire **naturellement** se représenter aux hommes que la préservation de leur vie passe par le contrat de transfert unilatéral de leur puissance à un Etat souverain. Donc seul un contrat se donnant pour objet d'obtenir **l'effet par anticipation** est pensable. C'est ce que Michel Malherbe appelle de manière lumineuse « **l'effet souverain** »⁹⁴ : la raison peut déterminer l'effet (la société civile) dans sa réalité nécessaire par la seule puissance génératrice de calcul. « Ce raisonnement est tenu par chacun, animé par le souci de sa propre vie. A sa source le calcul est empirique : il considère les forces en présence, les situations respectives, le degré relatif d'assurance qu'on peut obtenir, etc. Et c'est dans la mesure où chaque raison particulière s'attache à prendre la mesure de son bien le plus grand et cherche une garantie suffisante, que toutes finissent par converger dans la conception d'une garantie, unique parce qu'extrême, celle de l'établissement d'une société civile. [...] **Mais l'artifice n'efface pas la nature, car il est suscité par la pression de celle-ci et ne se conserve que sous l'urgence des fins vitales.** [...] L'état civil est un effet suscité par la nécessité concrète où chaque particulier se trouve, de conserver sa vie, individuellement, et d'assurer la paix collectivement »⁹⁵.

- **Penser selon la seule causalité naturelle la nécessité à calculer le bénéfice vital de faire une convention**

L'expérience de pensée doit par conséquent faire apparaître la continuité naturelle qui mène des passions qui enferment chacun dans ses raisons à l'anticipation d'une convention qui ait pour effet de conserver la vie de tous. Cette continuité peut-elle se penser autrement qu'en définissant la nature de cette nécessité par la force du mouvement de la vie en tant qu'elle tend toujours à maintenir sa constance de mouvement - son inertie - ? Ce que Hobbes tente, dans notre texte, est de penser d'abord l'homme dans **le cadre « abstrait » de « la condition du genre humain »** elle-même, à partir de son dénuement originaire, selon la seule distinction pour chacun entre ce qui lui apparaît bon et ce qui lui apparaît mauvais, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, le rapport entre les objets de ses appétits et l'effort pour préserver les « mouvements vitaux » du corps. Or qu'est-ce qui pourrait expliquer que ce mouvement cherche à trouver une voie qui ne soit pas seulement celle de **ma** vie mais celle de **la** vie ? Ce qui se résume à : quel pourrait être **l'obstacle qui s'opposerait à la vie de chacun de telle manière que tous aient comme volonté de se donner une puissance qui l'assure.**

Il est donc nécessaire que la raison trouve **la seule solution à un problème** tel qu'il serait la cause de ce que les hommes n'aient pas d'autre issue vitale que de calculer les effets à en attendre par **son anticipation a priori** ; elle doit être cet effet d'être la seule **solution** possible sous la raison trouvant la loi de nature comme moteur de son calcul. Par là est fondée l'idée nécessaire d'un contrat de souveraineté. C'est donc bien un « **calcul empirique** » d'un bénéfice, ou profit - ce qui relève encore de la passion - qu'ils peuvent obtenir par anticipation d'un bien vital plus grand que celui qu'ils obtiennent dans leur situation originaire. Par là on pourrait penser qu'ils soient amenés nécessairement à converger ensemble vers la constitution d'une société civile sous le gouvernement d'un Etat souverain par contrat. En ce sens Hobbes pose, pour que l'expérience de pensée aboutisse à la nécessité du contrat, que la nécessité est un problème produit dans l'état de nature lui-même des hommes, **mais qui met en danger à tel point leur vie** qu'il

⁹² Michel Malherbe, op. cit. p. 104.

⁹³ Idem, p. 113.

⁹⁴ *Léviathan*, titre du chapitre V.

⁹⁵ Michel Malherbe, op. cit. p. 114.

impose la nécessité de calculer le bénéfice de « l'effet souverain ». Par là seule **la menace permanente de la mort violente** apparaît logiquement être cette cause.

C'est pourquoi il faut remonter à cette idée que les hommes sont incapables naturellement de vivre ensemble parce que si « la nature dissocie ainsi les humains »⁹⁶, et que seul l'effet souverain en est la solution rationnelle a priori, il faut faire **l'hypothèse méthodologique de l'état de guerre naturelle** - sur le modèle de l'hypothèse de la chute des corps dans le vide par Galilée -. Il apparaît qu'on ne peut pas penser une force de dissociation plus puissante qu'une guerre où chacun serait ennemi de chacun. Seule cette hypothèse d'une tendance nécessaire et naturelle à la guerre rend compte de son effet : la crainte absolue de la mort violente. Elle permet de mettre en place **une causalité naturelle** qui amène de la dissociation permanente à la nécessité pour les hommes de se regrouper sous la forme de l'existence civile par un artifice fabriqué sur le seul modèle possible d'unité « raisonnable », leur propre corps, et qui prend la forme du seul être de la nature qui peut leur imposer la paix par la terreur : le « Léviathan ». « **Nature et loi circulent dans le corps du Léviathan, le monstre froid pour lui donner vie** », explique Gérard Mairet⁹⁷.

III. Les premiers paragraphes du chapitre 13 comme pivot de l'hypothèse méthodologique de l'état de guerre

1°) **Quelle place les premiers paragraphes du chapitre 13 ont-ils dans la réflexion sur « la condition du genre humain à l'état de nature » ?**

- **De l'égalité des facultés à la condition du genre humain**

Si c'est seulement à partir de **la construction abstraite** d'un homme à l'état apparaissant dans le monde comme produit par « la nature » - ou « l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner »⁹⁸ -. Il est donc un corps mécanique⁹⁹ qui est pourvu seulement des moyens et nécessaires d'assurer sa vie. Le chapitre 13 introduit une conjonction de cet homme avec les autres hommes, corps à corps les plaçant sur le plan de cette construction abstraite comme « **égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit** » (l. 1).

Si l'hypothèse de l'état de nature est cohérente, que peut-il y avoir d'autre en tous les hommes que cette **égalité** puisqu'ils doivent tous satisfaire la même orientation de leurs désirs et passions impulsée par leur **effort à conserver leur vie** ? Tel est le commencement de notre texte. La nature humaine est définie par son **genre** dans l'ordre des animaux et non par une place particulière qui le mettrait immédiatement en situation de différence ou de surnature, mais comme présence d'humains au monde radicalement mis dans la nécessité de vivre avec les mêmes facultés pour l'accomplir. Par conséquent s'il y a guerre, elle ne peut être pensée que par cette orientation de l'effort de vivre dans **les interrelations entre hommes égaux**.

Ce que veut faire apparaître Hobbes dans ces premiers paragraphes du chapitre 13 est une **continuité** de la nature et de la loi : la guerre est placée, hors de toute société donc de toute morale¹⁰⁰, dans l'ordre d'une causalité naturelle. Ce qui interdit tout jugement d'une nature perverse, faillible, égoïste ou méchante à l'état de nature. La place de notre texte dans l'hypothèse méthodologique est fondamentale : il y fait apparaître, à partir de l'égalité des facultés, que leur conséquence nécessaire dans l'effort naturel de chacun à conserver sa vie entre en contradiction avec lui-même puisque ce qui en sort est la crainte de la mort violente. Ainsi **déduire une telle contradiction permet de réaliser la valeur de l'hypothèse** que l'état de nature est logiquement pensable comme état de guerre, ce qui est la cause naturelle du calcul anticipateur d'une solution artificielle qui reste en prolongement avec la nature.

- **Le sens de l'idée d'une « condition du genre humain » définie par la tendance à la guerre**

La fonction de ce texte est donc de nous placer à la racine de la guerre. Hobbes dit plus loin qu'il fait « **une telle déduction à partir des passions** »¹⁰¹. C'est là qu'apparaît tout le sens de cette « condition » : notre texte montre non seulement qu'elle procède primitivement de l'égalité des données naturelles et de la tendance à préserver sa vie, mais aussi qu'elle s'inscrit dans **le vécu passionnel** propre des hommes dans la dynamique de leurs confrontations naturelles. Hobbes se place ici au point d'engendrement des trois passions qui est **la résultante d'une configuration de causes** où émergent des passions lors de la rencontre entre l'égalité naturelle des aptitudes, l'effort égal de chacun

⁹⁶ *Léviathan*, I, 13, p. 225.

⁹⁷ Gérard Mairet, *La genèse de l'Etat laïque de Marsile de Padoue à Louis XIV*, in *Histoire des idéologies*, Tome 2, IV, 4, p. 315.

⁹⁸ *Léviathan* « Introduction », p. 63.

⁹⁹ Cf. *ibidem* : « La vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne », par conséquent, sur ce modèle, les automates, « ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre », « ont une vie artificielle » : « Car qu'est-ce que le *cœur*, sinon un ressort, les *nerfs*, sinon autant de courroies et les *articulations* autant de *roues*, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? » Hobbes, proche de la théorie des « animaux-machines » de Descartes en cela, rappelle que la théorie physique de la matière intègre les processus de la vie. L'organisme est un automate naturel dont les structures sont seulement plus complexes, mais de même nature, que celles des machines non-vivantes. Ce qui suppose le recours à l'idée qu'un artisan a eu l'intention de fabriquer le monde et les être selon des structures mécaniques - des rouages - qui « impriment le mouvement à tout le corps ».

¹⁰⁰ Cf. *idem*, I, 15, p. 267 : « Car la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui est bon et mauvais dans la communication et la société du genre humain »

¹⁰¹ *Idem*, I, 13, p. 226.

pour préserver sa vie et les obstacles extérieurs à sa liberté. L'argumentation consiste ainsi à analyser comment chacun recherche des moyens pour survivre et se donne, par sa puissance propre et égale aux autres, un espace et un temps de réalisation de ses **désirs**, et comment en même temps les **interrelations** nécessaires avec les autres peuvent aboutir, malgré l'égalité originaire, à la nécessité à calculer leur mort comme le « moyen » le plus « raisonnable » (l. 29). Ainsi il s'agit de comprendre comment cet homme peut être amené naturellement à développer (l. 21) **trois passions** qui sont à l'origine de la guerre elle-même et donc la crainte de la mort violente : « dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire » (l. 34-35).

Hobbes ne parle pas ici de **l'animal**, la guerre est un concept spécifique au genre humain. On pourrait lui rétorquer que les animaux, eux aussi, sont mus par un souci de conservation de leur vie et qu'ils luttent entre eux. Il répondrait que la guerre ne provient pas d'une simple concurrence momentanée entre deux appétits, ou que, tout au moins, même si l'animal connaît la violence, ce n'est pas la guerre et qu'il utilise d'autres voies pour assurer sa survie, alors que **la guerre est le problème même de l'homme** parce qu'elle suppose qu'à partir de l'égalité naturelle et de la nature des désirs, on puisse mettre en évidence que le **problème pour l'homme de préserver sa vie aboutit à une corrélation entre les trois passions amenant à la guerre**.

Or ce qui apparaît spécifique à la guerre est qu'elle émerge comme une dynamique temporelle. Elle se définit, non par des affrontements **ponctuels** auxquels les hommes se livreraient occasionnellement, ou même quelques batailles, ou conflits de forces, elle apparaît, dans la suite du texte au chapitre 13, comme un « **temps** », un phénomène qui relève d'une « **volonté** », d'une « **tendance** »¹⁰², d'une « **disposition** » « au combat » qui dure assez pour tenir dans « **un espace de temps** »¹⁰³. Il s'agit de faire apparaître que ces combats ont lieu, comme une nécessité inéluctable, du fait que c'est la répétition des mêmes causes passionnelles qui la rendent **tendancielle**. « En effet, la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue, et donc, la notion de *temps* doit être prise en compte dans la nature de la guerre, comme c'est le cas dans la nature du temps qu'il fait. Car, de même que la nature du mauvais temps ne consiste pas en une ou deux averses, mais en une tendance au mauvais temps, qui s'étale sur plusieurs jours, de même, en ce qui concerne la nature de la guerre, celle-ci ne consiste pas en une bataille effective, mais en la disposition reconnue au combat, pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps est la PAIX »¹⁰⁴.

C'est le sens même de « la condition du genre humain concernant sa misère » : l'état de nature n'est pas, contrairement à l'étymologie d'« état »/*status*, une statique, mais une **dynamique**. La physique ici est convoquée pour s'articuler à la définition des trois passions comme puissance de mouvement qui donnent leur direction à l'usage des facultés et au mode de réalisation de l'effort de vivre. La source de cette condition est l'œuvre des passions humaines et c'est à partir d'elle que la contradiction dans la tendance à la guerre entre l'effort pour vivre et la crainte de la mort violente peut se concevoir comme une dynamique **temporelle**. -. Or elle est abstraitement établie, rien de tel n'apparaît dans l'expérience de la vie, on attribue toujours les faits de violence, les guerres, les modalités sociales de la compétition, ou de la haine, ou des dominations, etc. soit à l'inégalité, soit à la perversité, soit aux contraintes des situations, mais jamais à **une structure cachée**. Or Hobbes montre ici que c'est sous « la condition » de cette **structure générative** constituée par la dynamique des trois passions que la condition de l'ensemble des hommes se **définit génériquement** : l'état social et politique ne se définit que comme l'assurance de la paix parce qu'il se constitue sur un contrat par lequel les hommes calculent l'effet souverain sous la loi rationnelle de la préservation de la vie. Notre texte, et nous le verrons dans l'analyse de son argumentation, a donc pour fonction de montrer comment, alors même que c'est pour vivre dans la « **félicité** » que chacun s'engage dans le monde, ces trois passions se produisent dans les interrelations humaines et génèrent la tendance à la guerre, la « **misère** », et donc en quoi la généalogie de la constitution contractuelle de l'Etat s'appuie sur leur **sacrifice** et impose la **contrainte** de la loi¹⁰⁵.

- **La recherche de la félicité est contredite par la nécessité de la misère**

¹⁰² Le texte anglais dit « *inclination* ».

¹⁰³ Idem, p. 224.

¹⁰⁴ *Léviathan*, I, 13, p. 224-225.

¹⁰⁵ On ne peut que remarquer la grande attention de Freud à la pensée hobbesienne en ce que sa propre doctrine se constitue sur ce sacrifice de la jouissance asociale, violente, destructrice, agressive des désirs infantiles qu'il attribue à la pulsion de mort et l'imposition de la puissance du surmoi comme instance de la loi qui les condamne au refoulement pour que la vie soit possible. « Dans nos désirs inconscients, nous supprimons journellement, et à toute heure du jour, tous ceux qui se trouvent sur notre chemin, qui nous ont offensés ou lésés. « Que le diable l'emporte ! », disons-nous couramment sur un ton de plaisanterie, destiné à dissimuler notre mauvaise humeur. Mais ce que nous voulons dire réellement, sans l'oser, c'est : « que la mort l'emporte », et ce souhait de mort, notre inconscient le prend plus au sérieux que nous ne le pensons nous-mêmes et lui donne un accent que notre conscience est prête à désavouer. Notre inconscient tue même pour des détails ; comme l'ancienne législation athénienne de Dracon, il ne connaît pas d'autre châtiment pour les crimes que la mort, en quoi il est assez logique, puisque tout tort infligé à notre moi tout-puissant et autocratique est, au fond, un *crimen loesoe maiestatis*. C'est ainsi qu'à en juger par nos désirs et souhaits inconscients, nous ne sommes nous-mêmes qu'une bande d'assassins. », Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1915, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque, Payot p. 263. Cf. aussi *Malaise dans la civilisation*, chapitre VI.

Or Hobbes place à la racine de la dynamique des passions le désir comme mouvement de « persévérance » vitale. Michel Malherbe rappelle que « le » bien pour chacun est « en fait la série de ces biens par lesquels le vivant se conserve et assure le progrès de son existence »¹⁰⁶. Il réfère notre texte à cette idée que la **félicité n'existe que par le passage sans repos du désir d'un objet à un autre : tout en lui est tendu vers l'avenir**. « Par MŒURS, je n'entends par ici que la bonne conduite. [...] J'entends ces qualités du genre humain qui concernent le fait de vivre dans la paix et l'union. A cette fin, nous devons considérer que la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite. En effet il n'existe rien de cette *finis ultimus* (fin dernière) ou de *summum bonum* (bien suprême) comme on dit dans les livres de la morale vieillie des philosophes. Nul ne peut vivre non plus si ses désirs touchent à leur fin, non plus que si ses sensations et son imagination s'arrêtent. **La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre**, de telle sorte que parvenir au premier est la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir humain n'est jamais de jouir une fois seulement, et pendant un instant, **mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur** »¹⁰⁷.

Hobbes fait du mouvement lui-même de désirer encore d'autres objets dans l'avenir le moyen de récuser la moralisation de leur condition : il n'y a pas d'idée de « fin dernière », ni de « bien suprême » définissable, ni de bonheur dans la cessation de toute tension. Au contraire **le désir entraîne les facultés à s'instruire de l'expérience acquise et calculer les moyens d'atteindre d'autres fins. Il est le mouvement vital qui se temporalise** chez l'homme et fait qu'il ne se contente jamais de l'instant de la jouissance parce que **vivre est en fait résister au repos : vivre c'est désirer pouvoir encore désirer**, parce que « la fin ultime serait la fin mortelle », selon l'expression de Michel Malherbe.

2°) Le problème des premiers paragraphes du chapitre 13

- **La curiosité entraîne la temporalisation du désir**

En même temps, on l'a vu plus haut à propos de la foi, Hobbes construit l'idée de l'homme sur l'inquiétude radicale à ne pouvoir donner une réponse aux questions sur son origine et sur son avenir. Or cette conception présuppose que les passions ou désirs humains ne sont pas simplement orientés vers la conservation animale de soi ? Car si l'objet du désir est défini par la « progression ininterrompue allant d'un objet à un autre », il faut admettre que « cette projection de soi au-delà de soi-même est ce qui le tient en vie [...] Telle est peut-on dire sa finitude : lui qui cherche la satisfaction est nécessairement toujours insatisfait »¹⁰⁸. La félicité est-elle alors possible ? Selon Pierre-Yves Zarka, s'il faut comprendre « **comment se constitue la forme spécifique du désir humain** »¹⁰⁹ dans son rapport à **la curiosité**, c'est, comme nous l'avons dit plus haut (p. 8), parce que la curiosité dilate le rapport des hommes au temps et les fait échapper au présent, c'est-à-dire à l'effort purement biologique. L'enjeu, pour Hobbes, selon cette analyse, **pour un homme qui est son corps et qui est mu par la curiosité** à s'enquérir de la connaissance des moyens de s'assurer de désirer encore dans l'avenir, est de montrer qu'il est par là limité aux seules sensations et à l'imagination pour que sa raison puisse établir les conséquences de ses expériences et connaître quelque chose. « **L'inquiétude des temps à venir** conduit les humains à s'interroger sur les causes des choses, parce que la connaissance de celles-ci les rend plus capables d'ordonner le présent dans le sens de ce qui leur est plus avantageux »¹¹⁰. Or, à la différence de Descartes¹¹¹, la raison n'a pas ce pouvoir d'extraire l'homme de sa nature corporelle pour atteindre par l'idée pure une vérité. Pierre-Yves Zarka montre ainsi l'articulation profonde entre la détermination par la curiosité à connaître pour obtenir son avantage dans l'avenir, et en même temps du fait de ses limites indépassables à la corporéité, elle produit l'inquiétude propre à la finitude humaine : « **la temporalisation spécifique du désir humain [...]. Elle fait de l'homme un être inquiet**. En effet, la curiosité comme désir de connaissance élargit le champ de l'expérience. La réflexion [selon Hobbes] de ce désir en joie de l'esprit explique que l'homme ne soit pas exclusivement dominé par des affections présentes de soif ou de faim, mais s'éveille à la considération des causes de leur satisfaction passée et se ménage la possibilité de les utiliser à nouveau pour renouveler cette satisfaction dans le futur. [...] **Le désir de l'homme devient ainsi moins soucieux du présent qu'inquiétude de son état futur** »¹¹².

Alors cette joie de connaître permet de calculer les avantages des actions à mener dans le monde pour assurer l'avenir, mais l'inquiétude émerge dans cette joie et exige de « la prudence » (cf. l. 11-12) : elle provient de la

¹⁰⁶ Michel Malherbe, op. cit. pp. 107-108.

¹⁰⁷ *Léviathan*, I, 11, pp. 186-187. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁸ G. Mairet, in *Léviathan*, I, 11, note 1, p. 187.

¹⁰⁹ Pierre-Yves Zarka, *Figures du pouvoir*, « La curiosité entre désir de connaître et désir de pouvoir chez Hobbes », PUF, p. 29.

¹¹⁰ *Léviathan*, I, 11, p. 196. C'est nous qui soulignons.

¹¹¹ Cf. les *Objections* de Hobbes à la *Seconde Méditation* : il n'y a pas d'intuition du vrai qui serait claire et distincte et la raison ne dispose d'aucune structure innée lui permettant de constituer les idées vraies par un travail hors de toute expérience voire même d'atteindre l'essence des choses par delà toutes les images. Le *Léviathan* insiste aussi sur ce fait indépassable de la nécessité de la constitution de tout objet de pensée par l'imagination et donc il subit les limites indépassables de cette faculté : « tout ce que nous imaginons est fini. Donc il n'y a pas d'idée ou de conception de quoi que ce soit que nous disons *infini* », I, 3, p. 92.

¹¹² P.-Y. Zarka, op. cit. p. 30. C'est nous qui soulignons.

tension à connaître, pour donner au désir « l'avantage » de se garantir **le profit d'une satisfaction future**, et de la constatation que le savoir n'est jamais clos, et en reste aux « **conjectures** », à l'incertitude et au probable.

- **L'inquiétude fondamentale de l'être humain est au centre de la théorie du désir de puissance**

Une telle inquiétude de l'avenir est au cœur de l'anthropologie hobbesienne et elle constitue l'armature des chapitres 1 à 12 du Livre I qui a pour objet de montrer que l'homme se définit spécifiquement, parmi les autres animaux, à partir de la nature de l'objet de son désir. C'est là que le souci de vivre résulte de cette finitude absolue à connaître le pourquoi et le comment et donc à maîtriser la connaissance des causes de **ce qui arrive** à chacun. C'est une inquiétude fondamentale parce que la connaissance porte seulement sur les faits physiques du monde, mais aussi sur l'ordre temporel des événements de la vie, qui est celui de la bonne ou de la mauvaise fortune. **Cette inquiétude est existentielle et est radicalement insurmontable selon Hobbes** : « Et d'abord, c'est une particularité de la nature des hommes que de rechercher les causes des événements qu'ils voient, les uns plus les autres moins ; **mais tous ont assez de curiosité pour chercher les causes de leur bonne et de leur mauvaise fortune.** [...] En effet, de même que Prométhée (nom signifiant l'*homme prudent*) était attaché sur le mont Caucase, un lieu où l'on a une large perspective, où un aigle se nourrissait de son foie, dévorant le jour le morceau réparé la nuit, de même, les humains qui regardent trop loin en avant, par souci de l'avenir, ont le cœur rongé pendant le jour, par la peur de la mort, la pauvreté ou d'autres calamités ; et leur inquiétude est sans repos ni répit, sauf dans le sommeil »¹¹³.

Nous avons plus haut comment les religions exploitent de manière superstitieuse cette tentative de conjurer l'inquiétude, mais qu'elle ne le fait que sous la forme de la peur et de la conjuration de forces invisibles. Dans le chapitre sur la religion, Hobbes introduit la référence à **Prométhée** enchaîné parce qu'elle est révélatrice du sens du vécu même de l'inquiétude de l'avenir : elle déploie le désir vers pouvoir désirer encore en l'accompagnant de la crainte en chacun que sa connaissance des causes ne lui permette pas d'assurer que l'avenir ne détruira pas systématiquement tout ce qu'il a acquis. Par conséquent cette conscience de la nature radicalement aléatoire de ce qui peut arriver, fait que, pour chaque être, c'est sa vie qui est toujours en jeu. Par conséquent désirer pouvoir encore désirer entraîne mécaniquement une nécessité inquiète de trouver le moyen de le garantir dans l'avenir. Pour conforter cette inquiétude, le désir se tend vers l'acquisition de toujours plus de **puissance** : « Chez un humain, la PUISSANCE (considérée universellement) consiste en ses **moyens actuels pour acquérir dans l'avenir** un bien apparent quelconque. Elle est soit originelle, soit instrumentale »¹¹⁴. Naturellement chacun dispose de moyens pour garantir son avenir : facultés physiques, la force, et intellectuelles, la sensation, l'imagination et la raison, et éventuellement il peut y ajouter des moyens extérieurs. Mais il doit mobiliser tous ses moyens, sa puissance, pour réaliser le désir, sans savoir s'il pourra désirer encore dans l'avenir. Cette ignorance est sa **fragilité** - et sans doute est-ce un concept qui parcourt le Léviathan même si Hobbes ne le thématise pas – et c'est ce qui le pousse à désirer toujours s'assurer en accroissant sa puissance : « C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. Et la cause de cela n'est pas toujours que l'on espère une jouissance plus grande que celle qu'on vient d'atteindre, ou qu'on ne peut se contenter d'une faible puissance, **mais qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent sans en acquérir plus** »¹¹⁵.

- **La rencontre problématique des facultés et des inquiétudes égales**

Or il nous semble que notre texte vient s'articuler à cette inquiétude existentielle de l'homme en posant le problème : **comment la rencontre des autres vient-elle s'articuler à cette inquiétude ? C'est-à-dire comment produit-elle nécessairement les passions qui mènent à la guerre ?**

La nature de l'objet du désir humain est donc placée, dans les premiers paragraphes du chapitre 13, dans le champ d'affrontement avec autrui comme son terrain d'exercice véritable. **Car que se passe-t-il lorsqu'apparaît un autre que soi**, doté, également à soi, des mêmes facultés et de la même tension inquiète à accroître sa puissance, et donc qui tend au même « profit » de pouvoir désirer encore ? C'est ce que fait apparaître P-Y. Zarka : « C'est à partir de la transformation de l'objet du désir qu'il sera possible de comprendre le devenir conflictuel de la vie relationnelle des hommes »¹¹⁶.

Les questions de notre texte sont donc : la seule **inquiétude** de l'avenir peut-elle se maintenir à l'identique ou se transforme-t-elle ? Est-ce seulement la bonne ou la mauvaise fortune qu'il faut craindre ou est-ce aussi la menace

¹¹³ *Léviathan*, I, 12, p. 201. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁴ *Idem*, I, 10, p. 170. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁵ *Idem*, I, 11, p. 187-188. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁶ P.Y. Zarka, op. cit. p. 33.

que représentent les **autres** ? Et par là comment concevoir les rapports avec cette nouvelle source de crainte autrement qu'à travers « **la compétition** », « **la défiance** » et « **la gloire** » (l. 34-35) ?

C'est pourquoi, pour répondre à ces questions, notre texte explore l'émergence de ces trois passions et analyse comment les hommes se représentent la présence des autres dans les conflits originaires qui font leurs rencontres. **Ou plutôt il examine pourquoi le désir de puissance amène les rencontres inter-humaines à se constituer sous la forme de conflits auxquelles répondent en chacun les trois passions causes de la guerre.** Et Hobbes parle ici de leur « **misère** » en en faisant une « **condition** » : s'il prend donc la figure de Prométhée comme archétype de la condition humaine, ce serait donc pour dire d'abord l'extrême fragilité de l'homme à l'état de nature confronté à sa **solitude radicale** par la crainte d'un avenir menacé par la mort qui peut arriver du fait de son imprévisibilité, mais aussi des désirs de puissance des autres hommes. Dans sa vie relationnelle, en effet, l'homme cherche là encore à vivre dans la « **félicité** », ce qui est le mouvement de sa liberté à vivre sa vie sans obstacle, mais, s'il reste seul et inquiet, à tendre à le réaliser en augmentant sa puissance, il n'est pas tout seul pour le faire. Il entre dans une logique passionnelle dont la préservation de sa vie elle-même devient dépendante alors même que cette logique le soumet à la crainte permanente de la mort violente.

Ainsi **l'idée centrale de notre texte** est de montrer que « la condition humaine » est celle d'hommes qui, pour cauteriser leur inquiétude de vivre dans l'avenir, ne peuvent qu'entrer dans la logique des rapports de puissances opposées et donc se rapporter les uns aux autres que sous la force des **trois passions qui animent leur raison et leurs actes**. Car chacun, dans la solitude de sa fragilité et dans l'égalité de ses facultés qui sont ses seuls moyens d'assurer sa vie, cherche alors non seulement à prouver, en les tuant, qu'il a un droit égal aux autres au profit, c'est-à-dire à entrer en compétition en désirant pouvoir désirer encore dans l'avenir, mais aussi à faire en sorte que, malgré l'égalité naturelle, il peut, du fait de « la vaine idée qu'il se fait de sa propre sagesse » (l. 13), rivaliser en tentant d'inférioriser les autres sur le plan intellectuel, mais encore, puisque l'égalité des facultés le rend égal en « **espérance de parvenir à [ses] fins** » (l. 21), à attaquer l'autre avant que de l'être parce que, par cette défiance mutuelle, il leur « **permis** » (l. 33) « **de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre** » (l. 24), et, pour s'assurer de l'augmentation de sa puissance dans l'avenir, l'anticiper en intimidant les autres par la réputation de puissance que lui donnent ses actes.

La contradiction qui jaillit de ces rapports de puissance est qu'ils transforment la seule crainte permanente du lendemain en **crainte permanente de la mort violente** chez chacun puisqu'il met chacun en danger du même mouvement d'accroissement chez les autres. Cette liberté de mouvement « **sans entraves extérieures** »¹¹⁷ est ainsi contredite par ces « **entraves** » du jeu des puissances équivalentes réclamant la même « **permission** » qu'elle. Ainsi ce conflit entre libertés produit une revendication d'une liberté sous la forme du « **droit naturel** » de vivre. Car si **la raison** de chacun peut concevoir la première « **loi de nature** » qui lui fait « **interdiction de faire ce qui détruit la vie** »¹¹⁸, lors de l'interrelation avec les autres, que peut calculer la raison comme autre stratégie que celle de sa défense et de l'attaque pour préserver **sa vie** ?

Par là le conflit entre puissances implique que toutes les stratégies, comme tuer ou dominer les autres, s'appuient sur ce droit naturel qui autorise à augmenter sa puissance contre celle des autres pour se préserver. « **Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert - ce qui est permis -** » (l. 32-33). La formule de notre texte est lapidaire, mais elle rend compte de ce droit qui permet à chacun de se préserver quel que soit le moyen employé. Or cette stratégie est vitale, ce qui suppose que la question « **la fin justifie-t-elle les moyens ?** » n'a pas lieu de se poser. Du point de vue du droit naturel tout est permis a priori. C'est là le nerf de la guerre !

Mais la conséquence de ce droit, qui est au cœur du problème posé par ces paragraphes, est qu'il n'existe que dans la prétention d'affirmer sa liberté d'augmenter sa puissance sous la menace permanente du même droit et donc de **la permission égale** pour les autres d'user de tous les moyens à leur disposition pour réaliser la leur. Car **le problème** que Hobbes fait émerger dans notre texte dans ce conflit des droits est d'engager la réflexion sur son caractère absolument **insoluble** et donc la nécessité d'un autre calcul de stratégie opéré par toutes les raisons pour en sortir : **car qu'est-ce qu'un droit qui n'existe que dans le risque d'être annulé de manière permanente ?**

Notre texte organise sa réflexion sur la fausse solution originaires : la guerre d'où va s'instaurer la crainte de la mort violente donc la cause de la convention d'abandon de sa puissance par chacun au profit du souverain. Car cette solution originaires semble logique - « **raisonnable** » - pour chacun enfermé dans son droit et donc se voyant lui « **de près** » et les autres « **de loin** » (l. 18) : chacun doit trouver les meilleurs moyens - « **manœuvres secrètes** », « **s'allier à d'autres** » (l. 6), « **la force ou les ruses** » (l. 30) - d'augmenter sa puissance au détriment des autres puissances ; **affaiblir pour gagner de la puissance**, c'est-à-dire user de sa raison pour trouver les moyens les plus efficaces pour satisfaire sa conservation. Or seule **l'attaque** est ce moyen ; voire même attaquer avant d'être attaqué, c'est-à-dire par « **l'anticipation pour se mettre en sécurité** » (l. 30) d'autres attaques possibles.

¹¹⁷ *Léviathan*, I, 14, p. 230.

¹¹⁸ *Idem*, p. 231. C'est nous qui soulignons.

L'argumentation du texte suit cet **usage de la raison tel que trois passions** orientent ses calculs. Car il faut calculer quelles modalités stratégiques des actions permettent d'obtenir pour chacune l'effet qu'elles en attendent : la compétition, ou « **attaquer pour le profit** » - ce que les deux premiers paragraphes du texte analysent -, la défiance, ou **attaquer « pour la sécurité** » - dans le troisième paragraphe, et la gloire ou **attaquer pour « la réputation** »¹¹⁹ - dans le quatrième paragraphe -. Ces trois passions créent donc une synergie dans leur combinaison telle qu'elles deviennent alors les causes - dans le quatrième paragraphe - de trois objectifs d'attaques et donc de la « guerre de chacun contre chacun ».

C'est pourquoi la nécessité de la guerre suppose **une dynamique passionnelle des calculs de puissance** où les hommes sont entraînés à s'attaquer les uns les autres quoi qu'ils tentent pour y échapper : la condition du genre humain est **une temporalité tragique de la cruauté**. Une phrase dans le texte est essentielle : « pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre » (l. 23-24). Car chaque homme pour, au moins, assurer sa vie - et même, pour la « jouissance » (l. 24) [*delectation*] d'affirmer qu'il détient assez de puissance pour éliminer les autres - n'existe que dans ce mouvement dynamique où le désir d'augmenter sa puissance s'intègre dans la temporalisation de son objet par l'affrontement nécessaire avec les autres puissances. Apparaît là dans cette émergence de cette dynamique temporelle, dans notre texte, la définition même de la guerre comme la temporalité propre de la condition du genre humain.

Ce concept de la tendance à la guerre se constitue ainsi sur **la temporalisation originnaire des désirs humains par la persévérance de la vie au sein des interrelations de chacun avec chacun**. Et cette persévérance est la direction qui oriente le vecteur du mouvement du temps à répéter en vain **la même tendance à la félicité**, qui, en même temps rive l'homme au **temps de la misère**.

Le Léviathan/Etat, en ce qu'il a « la puissance commune » de donner l'assurance d'arrêter « la disposition reconnue¹²⁰ au combat », instaure un autre **temps, celui de l'Etat** et donc d'une possibilité au moins d'arrêter la misère : « Par cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est la guerre de chacun contre chacun »¹²¹, écrit Hobbes quelques pages après notre texte. Cette opposition entre guerre et paix comme entre la misère et la félicité, implique les deux modes du sentiment de vivre : la félicité n'est que dans la paix, comme le dit le chapitre 11, et elle est la tension immanente au désir, mais naturellement elle ne provoque que la misère. Car la félicité est qu'elle serait **libre** si elle se réalisait comme mouvement, jamais interrompu par un obstacle, et ne rencontrait que des objets à désirer. Or elle entre en contradiction avec les autres mouvements qui tendent eux-mêmes à ne pas être interrompus. Ces rapports avec les autres, où ces trois passions viennent s'articuler et deviennent motrices de la tendance à la guerre, apparaît exactement comme une « **machine infernale** » - selon l'expression de Cocteau - d'un **système de causes et d'effets en cascade qui se clôt sur lui-même** et enferme les hommes dans leurs passions qu'il « engendre » (l. 21) de telle manière que naît une contradiction tragique : ils désirent tous vivre et ils se font la guerre, donc sont soumis à la négation de toute félicité possible : la misère de la crainte perpétuelle de la mort violente.

C'est pourquoi, au lieu de reprendre le vieil adage des rapports des forts sur les faibles pour définir l'état de nature, Hobbes en montre ici les limites et énonce **une thèse qui s'accorde en plein** avec l'hypothèse qu'il fait dans le cadre mécanique de son expérience de pensée : c'est à partir de **l'égalité naturelle** des facultés humaines et de **l'inquiétude** qui résulte de la temporalisation de l'objet de leur désir qu'il faut comprendre ce qui produit ce déchaînement des désirs de puissance qui s'opposent tous à égalité. Il n'existe pas des rapports de force dans la condition de l'homme dans l'état de guerre, mais des dynamiques d'attaques et d'anticipation fondées sur le fait indépassable de l'égalité, et donc, au bout du compte, personne ne maintient assez durablement son pouvoir pour gagner la guerre : « **l'attaquant, à son tour, sera confronté au même danger de la part d'un autre** » (l. 27-28). La tragédie est entièrement cette **clôture sur elle-même de la structure causale** et la morale n'a strictement plus à y intervenir, seule la politique en est l'issue. C'est *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, comme structure permanente !

Notre objectif, dans l'analyse de ce texte, de montrer comment la structure qui articule les données initiales de l'état de nature - l'égalité des facultés des hommes et leur désir de puissance fondé sur l'inquiétude radicale du lendemain - produit des effets qui n'y sont pas donnés au départ mais qui sont causés naturellement à partir d'elle. Son articulation avec l'interrelation avec les autres entraîne les trois passions à faire usage des facultés, et plus particulièrement la raison, à réaliser la tendance à se conserver soi-même sous la forme d'un **déni de cette égalité**. Car cette domination des passions va jusqu'à tenter de **transformer, voire même inverser, l'égalité à l'autre** - qui apparaît seulement comme le même désir de puissance que soi, donc dangereux -. On entre de plain-pied dans **la constitution imaginaire de soi et de l'autre**. L'autre n'est pas seulement un compétiteur, mais il prend aussi la forme de l'« **ennemi** » à abattre auquel il faut donc montrer, par l'augmentation de sa réputation, qu'on est **soi-même** supérieur, le plus glorieux, c'est-à-dire redoutable à « se rendre maître, par la force [ou/or dans le texte anglais] les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens » (l. 30-31). Chacune des trois passions est une forme que prend la tension inquiète de

¹¹⁹ Idem, I, 13, p. 224.

¹²⁰ Ou « connue » selon les traductions de « *recognized* » au sens qu'on sait on reconnaît dans ses manifestations extérieures la nature de ce qu'on voit.

¹²¹ *Léviathan*, I, 13, p. 224.

l'homme vers l'avenir dans les interrelations cruelles avec les autres et elle correspond donc à une **stratégie** d'attaque pour rechercher à augmenter sa puissance en refusant d'entendre le droit égal des autres à y prétendre.

La guerre est donc causée par la forme immédiate de la tension à la « propre conservation de la vie » par chacun : elle « requiert » naturellement la « permission » de tuer l'autre et la même permission pour l'autre. La contradiction passe donc entre attaquer, tuer et prendre le risque d'être tué à son tour. Par conséquent **l'hypothèse de l'expérience de pensée** permet de poser que le mode originaire du rapport aux autres interdit de réaliser la visée de la **sécurité** de la vie parce qu'il entraîne nécessairement la crainte de la mort violente fondée sur les conflits de puissances ; ce qui rend raison du principe de la souveraineté par le calcul de la **forme politique de l'assurance de la sécurité sous la condition de la raison de la loi de nature amenant à l'abandon de la puissance de chacun au souverain**. « La vie conduit à la mort. [...] Contradiction non pas de la raison, mais de la vie elle-même ; contradiction qui induit donc la nécessité réelle de sortir de l'état de guerre », explique Michel Malherbe¹²².

Il ne s'agit pas d'une genèse de l'Etat réel ici, mais de l'explication de l'impossibilité pour le genre humain d'éviter cette condition qui fait son état de nature et en même temps comment **les trois passions forment une combinaison structurale** telle que nécessairement la guerre est le soubassement sur lequel tout état social et politique émerge comme sa négation, voire même son **sacrifice**. De l'égalité naturelle à l'égalité à la représentation de chacun comme « je » contractant reconnaissant, en même temps, l'égalité des autres « je » contractants, seule la crainte de la mort violente de l'état de guerre peut être la médiation.

Tel est donc **l'objet de notre texte** que de définir l'origine des trois passions qui cristallisent le sens des oppositions des dynamiques de désirs entre hommes et donc il examine comment ces oppositions se mettent en place : car chaque passion correspond à une modalité de leurs rapports et ne sont pas inscrites naturellement dans la nature des hommes. Au contraire la condition de la **dé-moralisation des passions** est bien de montrer qu'il faut penser les passions sous la raison de la temporalisation de l'objet du désir qui tend à **s'assurer dans l'avenir** de la puissance à conserver la vie. C'est pourquoi seule **la mécanique** des passions qui s'articulent à l'inquiétude humaine permet de comprendre que, dans les interrelations humaines, chacun « veuille » affronter les autres. Notre texte fait apparaître ainsi que les volontés de chacun ne déterminent de finalité aux actes qu'en tant qu'elles sont « les derniers appétits » qui supposent que les trois passions en soient les causes. L'homme ne réalise pas un ordre final - celui de la vie - qu'il se représenterait et donc voudrait réaliser. C'est à l'inverse que notre texte nous invite de réfléchir : mettre en évidence la mécanique passionnelle de détermination des fins qui font que la raison suit toujours « leur tendance », et ne pas recourir à **la responsabilité** d'un agent moral les choisissant selon une fin supérieure de la raison. Suivons à nouveau l'explication qu'en donne Michel Malherbe : « La finalité est réductible à l'efficience : la nature humaine est une cause réellement déterminante qui suscite les fins de la vie, **antérieurement à toute représentation d'un ordre final**. [...] La nature est le jeu des causes ou des mouvements que sont les passions ; celles-ci, lorsqu'elles sont laissées à leur diversité particulière, conduisent à un désordre mortel ; lorsqu'elles sont composées dans un calcul rationnel, elles engendrent le corps politique, au service de la paix »¹²³. Et donc la tâche de notre texte est bien de montrer comment émergent les volontés d'attaquer les autres à partir des trois passions fondamentales en inscrivant leur émergence dans la mécanique de la temporalisation de l'objet du désir sous la force de l'inquiétude suscitée par la puissance de l'autre.

3°) L'argumentation du texte montre comment les trois passions viennent se constituer sur la logique des conflits entre les puissances

a) L'analyse de l'émergence de la compétition dans les deux premiers paragraphes

1. Comment la passion de la compétition émerge-t-elle ?

- **Les éléments de fondation de la passion de la compétition par la ré-égalisation possible de toute inégalité dans les facultés (l. 1-3)**

Les deux premiers paragraphes du texte, qui commencent le chapitre 13, introduisent ainsi à la compréhension de la passion de la **compétition** dans le genre humain à partir des seules données naturelles de l'égalité des aptitudes physiques et intellectuelles que la nature a incluses dans sa structure organique.

Or Hobbes fait ici la description du processus par lequel tous les hommes, confrontés à quelques occurrences d'inégalités de forces ou de rapidité d'esprit, les **replacent dans la globalité de l'égalité**.

La pensée de l'état de guerre naturel dans l'expérience de pensée dépend de manière décisive de la position de cette égalité. Car l'objet des deux premiers paragraphes est de montrer que nous devons abandonner ce **préjugé** de ne pouvoir « croire à une telle égalité » (l. 12-13) parce que nous sommes soumis aux apparences des hommes tels qu'ils

¹²² Op. cit. p. 113.

¹²³ Idem, p. 104-105. C'est nous qui soulignons.

apparaissent dans le monde social avec toutes les hiérarchies, statuts dominants, ou signes extérieurs de pouvoir qui le définissent. C'est paradoxal si on s'en tient à l'idée que la guerre, ou tout conflit entre les hommes, est l'affrontement de forces inégales qui déterminent les causes, le déroulement et l'issue des événements et donc que tout rapport de pouvoir politique entre les hommes dérive de la force ou de la conquête, à partir donc d'une inégalité primitive, où les plus forts imposent leur loi aux plus faibles parce qu'ils gagnent la guerre, ce que Grotius a pensé, dans *Du droit de la guerre et de la paix*, comme nous l'avons vu précédemment.

Il faut, pour Hobbes, détacher le lecteur de toute référence à son expérience habituelle de notre nature qui est « une expérience déjà constituée psychologiquement et politiquement [...] toujours une réalité composée qui est l'effet de notre histoire propre et de l'histoire de la société politique à laquelle nous appartenons ; bref un champ phénoménal. Et cette réalité composée demande à être analysée. Or, nous l'avons vu, l'analyse peut être ici menée à son terme, c'est-à-dire reconduite à ses causes ; elle est suffisante, **quand elle atteint l'évidence, phénoménale mais originelle, que l'homme a de l'homme.** [...] Les causes, auxquelles elle régresse, sont immédiatement confirmées, dans leur réalité et leur pertinence, par l'expérience originaire que chacun a de la détermination élémentaire de sa propre vie »¹²⁴.

Cette remise en question du préjugé d'inégalité suppose qu'on ne conçoit pas spontanément que les rapports entre les hommes ne se donnent tels qu'ils sont que sous la construction d'une épure abstraite de leur rencontre selon des principes d'un rapport entre **corps naturels et semblables** appartenant au même genre.

Hobbes suit **une méthode**, qu'on pourrait appeler régressive, de l'expérience - abstraite et corrigée de tout contexte ou psychologie - que chacun peut faire de l'autre dans la nudité d'un état abstrait qui n'a peut-être jamais existé mais qui est la structure à partir de laquelle les phénomènes spécifiques appelés humains se constituent. Et le texte le présente donc seulement comme corps engagé dans l'effort de préserver sa vie puisque mu par l'inquiétude du lendemain rencontrant d'autres corps égaux dans les facultés de réaliser le même effort. Il semble que si la première phrase commence par cette référence à « la nature a fait les hommes si égaux », cela ne soit pas un postulat indémontrable pour Hobbes, mais la seule description possible de l'homme pensé comme corps issu de la nature et donc machine complexe et raisonnable parce que faits surtout selon les schémas de l'organisation de son corps et donc des moyens dont il dispose pour préserver sa vie : ses « facultés du corps [*body*] et de l'esprit [*mind*] ». **Cette machine vivante naturelle** est donc **normée**, c'est-à-dire qu'elle suppose des fonctionnalités identiques et donc également réparties en tous ses exemplaires pour produire les effets que cette machine peut réaliser.

La norme de fonctionnement de son corps est donc l'expérience primitive de ce que chacun est pour lui-même et c'est sous cette forme qu'il a aussi l'expérience des autres. Si le corps est mécanique, chacun doit pouvoir définir, par sa raison, en comparant et en regroupant son cas aux autres cas des hommes, une **norme** de fonctionnements des facultés selon la moyenne des **opérations qu'elles font** et qui renvoient par leur **quantification** à une égalité globale ; ce qui lui permet de prendre en compte les variations éventuelles que nous intégrons sous la dénomination générale de **genre humain**.

C'est pourquoi la suite de la phrase montre comment les hommes traitent des variations que les hommes **perçoivent** comme des cas d'inégalité « de force dans le corps ou de rapidité d'esprit » (l. 2). C'est le principe méthodologique qui permet à Hobbes de pouvoir analyser cette observation d'une variation à cette mécanique et d'en tirer le rééquilibrage à l'égalité opérée par chacun : aucune machine corporelle humaine ne dévie assez de ses normes pour apparaître essentiellement différentiable des autres.

Au cœur du développement du premier paragraphe apparaît donc l'idée d'une fonction de la curiosité à **pousser la raison aux comparaisons et d'en tirer des conséquences**. Car il faut souligner que l'expérience de cette inégalité n'est pas productrice d'effets par elle-même, mais dépend de sa « **pesée** » - « tout bien pesé » (l. 3) -. L'inégalité n'a de **sens** que par les effets qu'elle produit sur la curiosité qui interroge sur le pourquoi et le comment celui qui les « pèse » -. La comparaison porte sur un « **plus de force** » **ou** « **de rapidité** » pour l'un et un **moins** pour l'autre. C'est « un homme » [*one man* dit le texte anglais] qui a l'expérience d'« un autre » [*another*] et constate qu'il « manifeste » une occurrence assez rare [*sometimes*] d'inégalité : cette exceptionnalité apparaît dans la force corporelle [*stronger in body*] **ou** la rapidité d'esprit [*quicker mind*] (l. 2). Et s'il faut insister d'abord sur l'incise du « **ou** », c'est que, pour Hobbes, jamais une inégalité des deux facultés ensemble n'est envisageable. ; ensuite si cette quantification des opérations des facultés sont **mesurables** par la raison - force et vitesse -, et que leur mesure a lieu par rapport à la norme - calcul des différences qui soustrait une quantité à une autre : la force ou la vitesse variante moins la force ou la vitesse moyenne -, elles permettent de comparer **les performances relatives des facultés des êtres**. Par conséquent chaque opération « pèse » les différences de poids. Or Hobbes montre que chacun peut aboutir au même résultat : « les humains » sont « si égaux » que la variation produite par cette **inégalité quantitative**, aboutit par **soustraction** à un reste : « la différence entre les deux n'est pas aussi considérable » (l. 3).

C'est pourquoi chacun peut « peser » les différences de poids et en tirer **l'idée qu'aucune inégalité ne produit un effet de pouvoir en faveur de l'un plutôt que l'autre**. C'est le résultat du « tout bien pesé » (l. 3) et elle est sans appel. La variation, indique le texte, est trop inconsistante pour ne pas perturber l'ordre naturel de l'égalité et elle n'est

¹²⁴ idem, p. 105. C'est nous qui soulignons.

donc qu'un écart mesurable et **rectifiable par ré-égalisation** à la norme globale de l'égalité. L'intérêt de cette réévaluation est de montrer que pour qu'un homme puisse « se prévaloir » d'un pouvoir et « obtenir un profit quelconque pour lui-même », il faudrait que sa force ou sa rapidité d'esprit soit beaucoup plus grande que ce qu'elle est en réalité, or, au contraire, « la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable », du fait de cette ré-égalisation, que l'un d'eux puisse « se prévaloir » d'une quelconque inégalité et prétendre obtenir un profit auquel l'autre ne puisse prétendre « aussi bien que lui » (l. 4-5). On obtient donc une **égalité de droit** à partir de la ré-égalisation et une négation de tout droit fondé sur l'inégalité.

- **La passion de la compétition pour prouver son droit à prétendre au même profit que tout autre**

Mais, en faisant référence à l'expérience d'une occurrence de variation et de sa ré-égalisation dans la norme globale, Hobbes construit la logique qui va mener chacun **de la comparaison à la compétition avec tous les autres**.

Ainsi la force, comme le dira Rousseau¹²⁵, ne crée pas de droit, elle n'a d'action que ponctuelle et jamais durable. Mais Rousseau suppose que le plus fort est effectivement tel même s'il ne tire la durée de sa force que de l'instant de son application et donc de l'obligation morale d'obéir par celui qui en reconnaît illusoirement la valeur et se pense obligé d'obéir. Si elle s'arrête avec son instantanéité, il n'en demeure pas moins que la distinction fort-faible implique que les rapports de force existent.

Hobbes propose une analyse apparemment proche¹²⁶ sur cette question, mais en réalité radicalement différente : il s'agit, selon lui, d'autre chose que d'un rapport de force, c'est un **calcul arithmétique raisonnable** qui « pèse » la force propre de l'individu à l'aulne de celle de l'autre. C'est par comparaison de leurs « poids », ou pouvoirs, que les êtres existent ; ils sont en relativité comparative dans leurs appréciations et évaluations réciproques en ce que **la temporalisation de l'objet de leur désir devient anxieuse** « sur le plan de la vie relationnelle » comme le montre P.-Y. Zarka¹²⁷ et que la curiosité tente d'y répondre - s'enquérir du calcul du poids de la force et de la vitesse que représente l'autre -.

C'est ce dont Rousseau ne tient pas compte et dont Hobbes fait un moteur du rapport entre les hommes : la mesure de la différence effective des forces n'est pas limitée au moment ponctuel où elle s'exerce, elle n'est pas pour lui seulement un fait ; car si elle n'est pas efficiente par elle-même, c'est que l'anxiété face à la variation implique le temps de la pesée. Elle ne prend donc son sens, selon Hobbes, que dans **le temps** des interrelations entre hommes : il s'agit toujours, dans **la comparaison des forces relatives** qui amène à **cette ré-égalisation, de se prouver et de prouver qu'on a autant de prétention possible à un « profit »** [*any benefit*] (l. 4) quel qu'il soit, mais on y a autant droit que tout autre y compris celui qui pourrait se « manifester » plus fort ou plus rapide d'esprit. Car Hobbes ne se place pas dans une statique d'un face à face force contre force, mais d'une interrelation dynamique des êtres en **mouvements relatifs et temporels** les uns avec les autres et qui **évaluent** en permanence les forces ou les rapidités d'esprit qu'ils représentent.

S'il existe une inégalité de fait, même peu « considérable », elle met néanmoins « le plus faible » (l. 5) en « danger » (l. 6) d'être confronté à son inquiétude radicale ne pas pouvoir assurer les conditions de l'augmentation de sa puissance dans l'avenir, donc de ne plus pouvoir désirer encore - ce qui est assurer son « profit » (l. 4) -. Mais cette inquiétude est la force du faible, pourrions-nous dire, qui le pousse à raisonner sur ce qu'il peut tirer de son expérience passée et à poser que la globalité - « tout bien pesé » (l. 3) - de l'égalité naturelle lui donne un droit naturel de prétendre au « profit » « aussi bien que » (l. 5) le plus fort ou le plus rapide. S'il s'agit de tout/*any* profit, c'est que ce qu'il faut gagner est aussi l'augmentation de la possibilité à venir de **vivre**. Car s'il n'y a pas de reconnaissance de la valeur de l'inégalité, ou même de la force, ni même de véritables rapports naturels inégaux, c'est parce que le raisonnement de ré-égalisation chez « le plus faible » - relativement s'entend - semble être, pour Hobbes, l'indice de l'enjeu de la compétition : chacun cherche à montrer du fait des évaluations à quel point il est égal en prétention à tous les autres et donc qu'il peut être compétiteur. Ce qui est **la preuve de la ré-égalisation des forces** à la fin du paragraphe par la possibilité pour le plus faible de tuer le plus fort (l. 5-6) -.

Or par cette rectification, Hobbes fait apparaître une des causes passionnelles de l'état de guerre lui-même : **chacun revendique son égalité de droit à obtenir « un profit quelconque »**, mais il le fait sous la forme de l'interrogation du comment et du pourquoi et pas seulement sous la seule détermination de l'effort biologique. C'est à partir de l'inquiétude provoquée par la curiosité lorsque se manifeste une inégalité que « le plus faible » considère les causes de cet effet d'inégalité. Or il n'y trouve rien d'une prééminence quelconque de cette force ou de cette rapidité d'esprit dans l'ordre moyen de la distribution des facultés par la nature ; par là ce qu'il ramène à l'égalité est d'abord la puissance de l'autre.

¹²⁵ Cf. *Du contrat social*, I, III « Du droit du plus fort » : « car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort ». Cf. idem, I, V.

¹²⁶ Or, Hobbes s'oppose ici à Grotius, et c'est sans doute là l'erreur de Rousseau que de les avoir mis dans le même sac en affirmant que « leurs principes sont exactement les mêmes », dans *l'Emile*, Livre V, Œuvres, II, p. 430.

¹²⁷ Op. cit. p. 32.

Alors s'il faut trouver un **contenu au « profit »** dont il s'agit ici, il semble que ce ne soit pas un bien quelconque mais que ce soit ce qui risque de manquer à chacun et qui se révèle dans l'expérience de l'inégalité relative : **des moyens**. C'est l'hypothèse que fait P.-Y. Zarka à propos de l'exacerbation de l'« inquiétude de son état futur »¹²⁸ : « sur le plan de la vie relationnelle [...] le désir va désormais changer d'objet. [...] L'objet du désir portera désormais moins sur les choses susceptibles d'apporter une satisfaction présente que sur celles qui sont susceptibles de garantir la poursuite dans le futur d'une satisfaction présente. Or il n'y a qu'un seul objet qui soit susceptible de remplir cette fonction : la puissance »¹²⁹.

Ce qu'il fait apparaître c'est au moins cette inquiétude supplémentaire sur les moyens dont on dispose provoquée par l'interrelation. Et donc la nécessité de viser à accroître encore les moyens qui nous manque pour assurer son désir dans l'avenir. Par conséquent c'est là qu'apparaît ce qui peut provoquer que **chacun entre dans la logique de la passion de la compétition** - attaquer pour le profit - et cela alors même que c'est à l'égalité que la raison aboutit. C'est justement ce que souligne Michel Malherbe en commentant ces paragraphes qui confirme l'hypothèse de P.Y. Zarka : « L'inégalité relative et momentanée des pouvoirs conduit à une égalité d'espérance, ou plutôt, à cette terrible égalité de la crainte mutuelle »¹³⁰.

Cette explication qu'ils proposent de notre texte nous indique le sens de l'appréciation rectificatrice de l'inégalité et de la prétention d'un homme plus faible à obtenir un profit « aussi bien que lui ». Car justement du fait même de la ré-égalisation des forces et des vitesses **l'inquiétude renaît et se renforce** : personne ne s'en sortira jamais vainqueur et il est nécessaire d'attaquer pour obtenir le profit auquel on a droit. Le passage de la comparaison à la compétition et donc la recherche du profit montre ce qui se cache sous notre préjugé sur l'inégalité qui fait que nous croyons aux rapports de force : **tout se ramène à l'égalité et du fait même de cette égalité il y a rapports de puissance**.

C'est pourquoi Hobbes explique que la compétition qui amène chacun à pouvoir « **attaquer pour le profit** » exprime la crainte du lendemain que produit l'égalité et donc que la preuve [« en effet » (l. 5)] est bien donnée par les deux exemples, où « le plus faible » se manifeste plus fort de fait sur le plan physique que « le plus fort » ; il lui suffit pour cela d'user de « manœuvre secrète », de ruser en fait, ou de « s'allier » momentanément « à d'autres » (l. 5-6) -. La force ne peut donc se prévaloir d'un quelconque privilège et donc sa conséquence qu'est l'attaque pour le profit **prouve l'égalité**. L'acte de tuer un autre semble logique en ce qu'il permet d'obtenir le profit, calculé par la raison d'avoir les moyens pour soi d'assurer son avenir.

C'est cette preuve d'égalité que chacun peut donner par le meurtre de l'autre qui peut étonner : nous partons tous avec **les mêmes chances** par conséquent nous ne pouvons pas le **prouver** positivement en solidarité avec les autres, **mais seulement négativement, contre les autres** en tentant de les supplanter¹³¹. C'est ce **modèle** qui est donné par la ruse ou l'alliance. La force du faible est de pouvoir se rendre plus fort même si c'est momentané, la tendance à la guerre suppose que ce **temps des preuves** soit continûment recommencé.

Car si le plus faible, ou les plus faibles alliés un moment, ré-égalisent la situation, cela signifie aussi que **d'autres plus faibles** éventuellement peuvent eux aussi user des mêmes subterfuges pour les attaquer à leur tour pour leur profit au nom de la même ré-égalisation : elle peut se faire dans les deux sens. Un plus faible qui ruse ou qui s'allie à

¹²⁸ Idem, p. 30.

¹²⁹ Idem, p. 32.

¹³⁰ Michel Malherbe, op. cit. p. 112.

¹³¹ Alexandre Matheron, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, II, 5, p. 88, ramène la pensée hobbesienne à la simple soumission du mouvement animal au mouvement vital dans le projet de montrer toute la différence de l'Etat pour Spinoza. Mais sa lecture a la valeur de montrer que Hobbes n'a pas d'autre solution que la souveraineté absolue : « Tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à la simple dérivation de l'instinct de conservation ; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment de l'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose : vivre le plus longtemps possible. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental. Aussi l'existence politique dans un Etat absolutiste ». En ce sens A. Matheron pointe, idem, p. 89, ce que Spinoza repère comme faiblesse de la pensée hobbesienne, qui est une anthropologie de « **l'égoïsme biologique** », et c'est donc, pour lui, un moyen de redéfinir le « *conatus* » comme « ce qui se confond » avec notre essence individuelle et rend possible son dépassement ultérieur dans la connaissance du troisième genre. Il note que la grande différence de pensée entre Hobbes et Spinoza de l'« effort »/*conatus* pour vivre tient à la distinction entre « mouvements vitaux » et « mouvements animaux » chez Hobbes (idem, pp. 87-88) amenant à dissocier le *conatus* des moyens de le satisfaire et donc en rendant l'individu solitaire il devient incapable d'éviter que sa raison échappe à la nécessité de calculer les moyens d'assurer sa survie à venir, ce qui rend impossible la générosité. Par opposition le *conatus* spinoziste, comme « effort pour persévérer dans son être », récuse la séparation entre l'effort et le désir qui réduit la raison à se soumettre à l'impératif vital, et il affirme l'unicité du désir et son articulation à la conservation l'ensemble de l'individualité. Ce qui donne à la raison un autre rôle que de calculer les moyens de vivre et d'être soumise aux passions, elle a pour tâche indépendante d'élaborer des idées adéquates. Ce qui permet à Spinoza de distinguer entre les affects actifs et les passions : « Je ramène à la Force d'âme les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Âme en tant qu'elle connaît, et je divise la Force d'âme en Fermeté et Générosité. Par Fermeté j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison. Par Générosité j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui. La Tempérance donc, la sobriété et la Présence d'Esprit dans les périls, etc., sont des espèces de Fermeté ; la Modestie, la Clémence, etc., des espèces de Générosité », *Ethique*, III, Proposition 59, scolies. La « force d'âme » est pour Spinoza un ensemble d'affects actifs qui se distinguent des passions, en ce qu'ils relèvent de la raison et donc de l'articulation désir-joie alors que les passions, la majorité des affects, proviennent de connaissances inadéquates et donc de l'articulation désir-joie-tristesse. Ainsi le couple fermeté-générosité appartient aux actions qui augmentent la puissance selon une idée adéquate et ont pour but, l'une « l'utilité de l'agent seulement », l'autre « l'utilité d'autrui », *Ethique*, idem. A. Matheron ramène donc par là la pensée hobbesienne à la simple soumission du mouvement animal au mouvement vital dans le projet de montrer toute la différence de l'Etat pour Spinoza qui s'appuie sur une autre théorie de « l'effort pour persévérer dans son être. Mais sa lecture a la valeur de montrer que Hobbes n'a pas d'autre solution que la souveraineté absolue : « Tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à la simple dérivation de l'instinct de conservation ; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment de l'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose : vivre le plus longtemps possible. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental. Aussi l'existence politique dans un Etat absolutiste » idem, p. 88.

d'autres devient lui aussi un danger pour les autres qui peuvent en tirer l'idée de l'attaquer et le tuer pour leur profit. Il faut donc prouver qu'on est l'égal des autres tout en étant menacé par le même danger de tous les autres égaux en droit qui peuvent avoir la force de le prouver.

Or, sans doute, est-ce là un présupposé majeur de Hobbes, il faut comprendre que si tout le monde a le même droit de préserver sa vie, tout le monde est inquiet à l'idée qu'il ne peut pas arriver nécessairement à le réaliser du fait du **droit égal de préserver sa vie par tous les moyens qu'ont tous les autres**. Et il le fait dans les deux premiers paragraphes sans référence à une situation de rareté des biens, ce sera l'occurrence analysée au troisième paragraphe, mais dans le cadre de l'augmentation de la puissance.

Hobbes place donc la question de la compétition dans le cadre de l'inquiétude induite par l'égalité elle-même qui renforce **la crainte de la probabilité de l'avenir**. L'égalité des chances n'est pas un concept pacifique. Les hommes s'attaquent pour le profit non pour gagner maintenant mais pour se ménager les moyens à venir de pouvoir désirer encore ; prétendre au même profit que l'autre fait qu'il devient un rival potentiel et un danger d'attaque dans l'avenir au nom du droit égal à obtenir du profit que soi¹³².

- **Comment la passion de la compétition est-elle la première cause de la tendance à la guerre ?**

Il n'y a pas de solidarité naturelle entre les hommes, mais de la compétition parce que l'effort pour vivre autorise l'attaque comme moyen de préserver ce droit naturel égal de vivre. Hobbes ne pense pas l'attaque dans un individualisme égoïste et méchant, même s'il est cruel, mais seulement à partir de la crainte permanente d'avoir à accomplir par ses propres forces la « lutte pour la conservation de sa vie ». Le principe de la pensée de la vie humaine naturelle pour Hobbes est cet enfermement de chacun sur ses propres forces, cela le rend **solitaire**. Par là il est naturellement égal aux autres par ce souci et cette crainte d'avoir à assurer par lui-même et pour lui-même seul cette finalité en utilisant ses facultés. Ainsi, dans notre texte, les conditions initiales, données par la nature, de quantités de facultés physiques et intellectuelles « **si** » **égales** dans chaque corps, ne peuvent produire dans les rencontres entre ces corps que de l'opposition et de la dispersion et donc renvoyer constamment chacun à l'inquiétude de la conservation de sa vie et donc à l'atteinte de la vie des autres.

Ce qui signifie bien que la prudence sert d'abord à évaluer sa propre puissance, c'est-à-dire s'**estimer soi-même** selon l'affirmation de ses capacités naturelles du corps et de l'esprit à « acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque »¹³³. Mais cette estime de soi se fait dans la **crainte** que tout autre puisse prétendre **également** à un profit équivalent dans l'avenir. La mesure de l'écart inégal comme peu « considérable » sert ici à montrer comment **le profit de l'augmentation de la puissance est au cœur de la ré-égalisation et de la preuve qu'on lui donne en attaquant l'autre**.

C'est dans cette expérience des autres que se trame donc **l'absurdité et la tragédie de la tendance à la guerre**: « La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse et brève »¹³⁴. C'est la logique même de l'hypothèse de l'état de guerre que de montrer que seule cette absurdité de l'impuissance naturelle doit pouvoir être posée, comme cause du calcul de l'effet souverain et de la toute-puissance de l'Etat.

2. La compétition du point de vue des facultés de l'esprit

- **L'égalité des facultés de l'esprit et leurs différents usages**

Par là se comprend que commencer l'exposé des causes de la tendance à la guerre par la compétition est décisif pour Hobbes : il s'agit de montrer que la compétition naît de la comparaison entre ce dont chacun dispose comme moyens ou facultés pour affronter la vie et **tirer de la seule égalité** ou même de la ré-égalisation après pesée d'une variation, la passion de la compétition qui, dans le cadre de la force peut prouver l'égalité par la mort de l'autre. Alors même si le texte montre que la défiance, dans le troisième paragraphe, apparaît selon la même cause, sous la forme de « l'égalité dans l'espérance de parvenir à nos fins » (l. 21), elle est pensée dans la concurrence entre deux hommes par la médiation d'un bien extérieur, dans une situation de rareté. Alors que, dans les deux premiers paragraphes, qui commence logiquement ce texte, se trame l'idée que la compétition est engendrée dans la seule comparaison des forces et donc qu'elle est ancrée dans la situation humaine semblable à Prométhée enchaîné : toute puissance est toujours menacée par la puissance des autres du fait de l'égalité. Il faut

¹³² Gageons que cette introduction à l'idée politique montre que Hobbes a compris, à la lecture de La Boétie, que l'inégalité n'a pas de place déterminante dans l'analyse de l'origine du pouvoir politique. Elle n'est rien devant les appréciations de chacun et elle ne donne donc aucun droit à celui qui l'exerce. Rappelons les termes méprisant qu'il emploie pour qualifier le tyran seulement par sa faiblesse et pourtant capable de susciter chez les hommes l'illusion de sa puissance : « un seul homme, et le plus souvent le plus lâche et femelin de la nation [...] Ce monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couraïse, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait, et la langue refuse de nommer », *Le Discours de la servitude volontaire*, pp. 130-132.

¹³³ *Léviathan*, I, 10, p. 170.

¹³⁴ *Idem*, I, 13, p. 225.

donc réaffirmer continuellement par tous les moyens, contre les autres, son droit naturel de la prouver et de l'augmenter pour se préserver.

Par là le second paragraphe se comprend par la constitution d'une prétention à être plus sage que les autres, alors même que l'égalité des facultés d'esprit est encore « plus grande » (l. 7) que les facultés physiques. Il n'y a plus de trace de la manifestation d'une inégalité ici, même si elle était énoncée dans le premier paragraphe sous la forme de la « rapidité d'esprit » (l. 2). Il semble que Hobbes veuille plutôt insister ici sur l'annulation imaginaire de l'**angoisse** de chacun à vivre à égalité de faculté avec les autres. Pour le cerner, il faut analyser quelle est la source de « la vaine idée que chacun se fait de sa propre sagesse » (l. 13) ? Et donc quel est le **profit** tiré de ce déni ? L'**imaginaire** prend donc une place sur le plan des facultés de l'esprit.

La réponse à cette question semble pouvoir se faire partir de l'opposition, indiquée par Hobbes, entre **deux modes d'usage de la raison, la science et la prudence**, d'une part, qui relèvent de l'estimation véritable de la valeur de ses facultés d'esprit, et de leur capacité ou leurs limites à satisfaire sa curiosité, et « **la vaine idée de sa sagesse** », d'autre part. Préalablement, il faut rappeler ce qu'est la vanité pour Hobbes : « les vaniteux [qui sont] conscients de ne pas avoir de grandes capacités, [qui] **se font plaisir** en feignant de se croire courageux, et sont portés à l'ostentation plutôt qu'à entreprendre, parce que, quand le danger ou les difficultés surgissent, ils ne craignent que de voir leur incapacité découverte »¹³⁵. « La vaine idée de sa sagesse » relève donc de l'acte de « se faire plaisir » en se donnant le change, or en **déniant l'égalité**, chacun la prouve à travers son « plaisir » à masquer ses petites « capacités », qu'il est comme tous les autres « satisfait de sa part » (l. 20).

Car ce déni suppose qu'on croie de manière vaniteuse en sa supériorité et donc si réellement on est égal aux autres, **il apparaît que la réalisation de son droit à vivre passe par l'amoindrissement de l'autre**. Si c'était de l'estime de soi elle se constituerait sur la crainte de l'autre mais aussi sur l'affirmation de sa propre valeur, et elle demanderait une reconnaissance qui l'honore, alors que la vanité se constitue sur la dénégation de ce que l'on est - pas de grandes capacités - et l'affirmation de mauvaise foi qu'on est supérieur. Par là elle entre dans une rivalité absurde avec les autres.

Le second paragraphe poursuit donc l'analyse de la compétition opérée dans le premier paragraphe mais il le fait en la plaçant en contrepoint de l'estime de soi. Il s'agit bien de la crainte suscitée par l'autre à s'assurer l'augmentation de sa puissance dans l'avenir, et le cadre de la rivalité par **la vanité** en donne l'illustration : écraser l'autre en lui faisant croire qu'il n'a pas assez de facultés d'esprit pour connaître le pourquoi et le comment est le démoraiser d'avance à toute lutte pour assurer son propre avenir alors même qu'il est à égalité sur le plan des facultés et de son droit naturel avec soi. On entre là sur le terrain de **la guerre psychologique** que l'on retrouvera dans la stratégie de la terreur engendrée par la défiance.

C'est pourquoi ce paragraphe fonctionne sur le sens que Hobbes donne au **travail de la raison dans la science et la prudence** pour renvoyer le **rationnel** à la face de l'usage **raisonnable** de leur raison par les vaniteux. Ce qui implique que ce paragraphe montre qu'il se soucie ici d'affronter les hommes qui prétendent savoir mieux que les autres. Mais de quel autre **monde** que celui où nous vivons parle-t-il ? C'est là que les mots vides de sens dominant les universités et les églises, mais aussi la multiplicité dissociante des opinions que les hommes confondent avec une sagesse. Par conséquent, Hobbes parle ici d'un rapport naturel des hommes avec l'usage de leurs facultés et il apparaît nettement que s'il parle d'état de nature ce n'est strictement pas sur le plan d'une genèse historique des sociétés, mais bien pour mettre au jour **la structure générative des actes** par lesquels les hommes se font la guerre et qu'elle se maintient en quelque manière au sein même des sociétés. On peut tous faire l'expérience de cette guerre absurde dans les concours entre intelligence, les jeux d'adresse intellectuelle, les pontifes qui se prétendent philosophes, les gens qui invectivent les autres sur les réseaux sociaux en se prétendant plus « sages », etc. et même, ceux qui sont placés en position de pouvoir et prétendent savoir le vrai en déniant toute voix à des savants comme Copernic ou Galilée ou Hobbes lui-même. Lorsque l'Etat entretient la compétition, la raison, sous le poids des passions asociales et désordonnées, a tendance à provoquer des conflits de vanités.

Alors, s'il est vrai que la raison montre toujours sa dépendance aux passions, il faut, pour Hobbes expliquer néanmoins le passage d'un usage raisonnable - c'est-à-dire pour ses propres raisons y compris vaniteuses - de ses facultés, à leur usage rationnel par des hommes anticipent le contrat. Ce qui est énoncé à la fin du chapitre 13 : « **la raison suggère les articles de paix adéquats**, sur lesquels ils se mettent d'accord. Ces articles sont ceux qu'on appelle encore lois de nature »¹³⁶. Ce second paragraphe fait la distinction entre ces deux usages, pour que, dans le cadre de l'expérience de pensée, on puisse distinguer entre **les actes de la raison** selon les passions qui les initient.

- **L'usage de la raison et du langage dans la science et dans la vanité**

¹³⁵ Idem, I, 11, p. 192. C'est nous qui soulignons.

¹³⁶ Idem, I, 13, p. 228. C'est nous qui soulignons.

Or le texte met en place cette distinction en ne faisant que l'évoquer - « je laisse de côté les arts fondés sur les mots, et en particulier cette aptitude à suivre des règles générales et infaillibles, qu'on appelle science » (l. 8-9). Il trace ici en filigrane une réponse et même un début d'explication de l'origine même de l'usage de la raison qui mène à la loi de nature en l'opposant à celui qu'en fait la vanité dans une finalité de pure mauvaise foi à se cacher, et à masquer face aux autres par là les **limites de ses capacités d'intelligence**. Or cette vanité généralisée a pour contrepoint « l'aptitude à suivre des règles générales et infaillibles », aptitude propre à quelques-uns - « dont très peu disposent » -, les savants.

Hobbes veut-il nous indiquer une voie d'approche des différences d'intelligence entre les hommes dans l'égalité globale des facultés ? Si l'on se reporte en effet au chapitre 8, « **Des vertus intellectuelles** », on peut avoir quelques éléments de réponse. S'il existe deux types de « vertus intellectuelles », ou « dons de l'esprit », Hobbes distingue les « naturelles » et les « acquises ». Pour « l'intelligence naturelle », elle consiste dans « **la vivacité de l'imagination** » et « **l'orientation constante en direction de quelque but donné** »¹³⁷. Hobbes insiste sur la seconde, utilisée pour diriger son étude, est « bonne » quand elle « distingue », « discerne » et « juge », et donc parce qu'elle oriente l'usage de l'imagination vers des successions continues de pensées où « il n'y a rien à observer »¹³⁸, c'est-à-dire où les images ne sont pas prégnantes. On aperçoit là que « l'aptitude à suivre des règles générales et infaillibles » suppose bien que **la science** soit « un des arts fondés sur les mots » (l. 8), au même titre que la philosophie ou l'histoire, et donc qui travaille sur des significations définies, et « une méthode juste et ordonnée » de leurs articulations selon des raisonnements comme les « syllogismes »¹³⁹ et non des images indéfinies et multivoques. Ce qui est le cas de la première, « la vivacité de l'imagination », qui entraîne l'esprit « **dans un sens** » ou « **dans un autre** »¹⁴⁰ parce qu'elle tombe dans les délires des imaginations débridées. Ceux qui suivent ainsi leurs passions qui les poussent à confondre **penser** quelque chose et « **aimer** » **penser** à telle ou telle chose ou « **ne pas aimer** » le faire, en réalité, « ils sont attirés différemment par les choses qui traversent leur imagination et ils les observent différemment ». Par conséquent leur usage de la raison est soumis à l'imagination.

Or **l'imagination est nécessaire**, puisque toute connaissance provient des images que l'on se fait à partir des sensations, « mais sans constance et sans orientation vers un but, une grande imagination est une sorte de maladie ». Et c'est sans doute cette limite de leurs capacités - égales naturellement, mais que cette forme d'intelligence menée par l'amour des images, que se cachent les vaniteux : ils perdent l'aptitude à orienter leurs pensées et limitent eux-mêmes l'usage de leur raison en suivant l'attraction des images, et ils sombrent ainsi dans « la sottise ».

Cette **mauvaise foi**, Hobbes l'appelle aussi « la VAINÉ GLOIRE qui consiste à simuler des capacités ou à feindre d'en disposer, alors qu'on sait qu'elles n'existent pas »¹⁴¹. C'est pourquoi les vaniteux imaginent que c'est cela la sagesse. S'il y a bien un exemple de **la dépendance de la raison aux passions et donc à la compétition** à donner, on le trouve ici, dans cette **course, par déni de la réalité**, à affirmer que sa sagesse est plus grande que celle des autres. Cette lâcheté à se masquer sa faiblesse apparaît donc en même temps comme vecteur d'une compétition où l'on se donne le change de se croire courageux – ce qui conforte sa prétention à obtenir un profit plus que les autres – alors qu'en réalité on est satisfait également aux autres de sa lâcheté. On pourrait parler ici d'un portrait au vitriol des humains dont l'équivalent en littérature pourrait être Flaubert !

Par opposition, la science est donc l'aptitude de la raison - qui ne peut être motivée que par **la curiosité et le courage** - à orienter sa pensée selon des règles, et elle est rare parce qu'attitude de l'esprit plus difficile, exigeante, rigoureuse, que de suivre son imagination. Mais, alors même qu'on pourrait croire que Hobbes réitère l'idée de son siècle sur l'imagination comme puissance trompeuse et la raison comme puissance de vérité, il prend bien soin de remarquer qu'elle ne produit de science que si elle assume les limites de ses prétentions à savoir : « **pour quelques objets seulement** » (l. 9-10).

Car la science, comme nous l'avons vu plus haut est fondée « **sur les mots** ». Et penser dans les mots suppose, comme nous l'avons vu plus haut, que le savant admette que la réalité ne se donne pas ailleurs et que la prétention au vrai n'est d'abord que **la validité des raisonnements sur des mots définis rigoureusement, mais sans la certitude que la réalité elle-même soit atteinte**¹⁴². Cet « usage légitime » de la raison est nécessairement accompagné de la

¹³⁷ Idem, I, 8, pp. 147-148.

¹³⁸ Idem, p. 148.

¹³⁹ Idem, I, 5, p. 118.

¹⁴⁰ Idem, I, 8, p. 148. Et citations suivantes.

¹⁴¹ Idem, I, 6, p. 133.

¹⁴² Cf. sur la question des prétentions à connaître dans les *Objections secondes* : DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, II : « Il faut donc que je demeure d'accord que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive. » Objection de HOBBS : « Il y a grande différence entre imaginer, c'est-à-dire avoir quelque idée, et concevoir, de l'entendement, c'est-à-dire conclure, en raisonnant, que quelque chose est ou existe ; mais Monsieur Descartes ne nous a pas expliqué en quoi ils diffèrent. Les anciens Péripatéticiens ont aussi enseigné assez clairement que la substance ne s'aperçoit point par les sens, mais qu'elle se collige par la raison.

Que dirons-nous maintenant, si peut-être le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot « est » ? **D'où il s'ensuivrait que, par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations**, c'est-à-dire que, par elle, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs

conscience à devoir éviter la propension à croire dans le réalisme des mots, et à concevoir la finitude radicale de toute connaissance¹⁴³. C'est pourquoi prétendre connaître suppose d'abord qu'on puisse passer par des mots pour **l'enseigner**¹⁴⁴, le signe de la vérité de la science est d'abord l'accord sur des raisonnements et le partage d'un langage commun avec les autres hommes. Or en s'opposant dans leur sagesse, les hommes ne peuvent jamais s'accorder et s'entendre sauf avec quelques-uns éventuellement¹⁴⁵ (l.15-17). Mais sans doute Hobbes veut-il aussi pointer que le sens n'est partageable que dans l'accord avec les autres sur quelques connaissances ; par là son sarcasme par rapport au **désir de posséder individuellement « la » vérité**.

Si « chacun voit son intelligence de près et celle des autres de loin » (l. 17-18), c'est par l'impossibilité naturelle de sortir de soi, sa solitude, qui l'enferme sur sa persévérance à vivre, que commence l'incapacité de penser en la place de l'autre, et donc l'estimer à sa juste valeur, seule source de la convention. C'est même là l'inscription naturelle de chacun dans son intelligence, et elle le dissocie, le désunit, l'éloigne des autres. Par là ils croient spontanément en la réalité de leurs discours mentaux et à l'accord du sens des mots qu'ils emploient avec les choses. Ce **retranchement de chacun en soi** procède de la situation empirique naturelle où toute sensation et image correspondent à l'usage spontané de ses facultés d'intelligence, et elle fait que jamais une expérience¹⁴⁶ n'est effectivement partageable avec les autres. « Car même si la nature de ce que nous nous représentons est la même, il reste que la diversité des façons que nous avons de la recueillir, diversité qui est fonction de la différence de constitution de nos corps et des préventions de notre pensée, donne à chaque chose une teinture de nos différentes passions »¹⁴⁷. En ce sens se prépare ici la formule de la guerre qui oppose « **chacun avec chacun** ».

Si la question du langage dans la science apparaît alors dans le texte, c'est pour rendre compte de la possibilité même de l'usage rationnel et réglé du langage dans le contrat qui impose que chacun sache de quoi il parle et sur quoi il s'engage sans qu'aucune métaphore, ou usage imagé des mots n'intervienne. C'est le sens même de la conclusion du chapitre 13 que nous avons évoquée plus haut : « **la raison suggère les articles de paix adéquats**, sur lesquels ils se mettent d'accord ». Seule la curiosité, le courage ou « l'espoir d'éviter » une « blessure que l'on craint en résistant », la confiance ou « l'espoir constant » en soi et dans les autres¹⁴⁸, « la magnanimité face au danger de mort ou de blessures » ou « valeur et force d'âme »¹⁴⁹ sont les conditions passionnelles du renoncement aux raisonnements fondés sur les passions asociales et l'amour des images, et elles sont les commencements de l'usage de la raison pour produire l'accord aux « signes » « exprès » ou « par inférence »¹⁵⁰ dans les mêmes mots employés par tous et donc dans les paroles qui engagent des personnes par des conventions et non des individus dissociés qui croient en leur propre sagesse donc aux mots qui n'ont de sens que pour eux-mêmes¹⁵¹. Ce qui fait plaisir aux vaniteux : croire savoir dans les mots qu'ils emploient et donc être « piégé » dans leur glu. Par là ils croient en la supériorité de leur sagesse. Les oppositions de compétitions sont aussi celles dans la prétention à posséder la vérité : l'égalité des facultés rend incapable d'assurer la certitude de son savoir, donc la croyance en **l'inégalité des facultés de l'esprit**. Ce qu'il ne faut pas confondre avec leur usage.

- **L'usage prudent de la raison dans la prudence et la guerre psychologique menée par la vanité**

Le contrepoint de la rationalité scientifique face aux prétentions vaniteuses, est donc à mettre en parallèle avec l'égalité de la prudence que Hobbes constitue contre la prétendue sagesse de chacun. Or Hobbes insiste ainsi sur la rigoureuse égalité dans la prudence que « tous les hommes » acquièrent par leur « égale expérience » « en un temps égal » à travers leurs divers vécus où « ils s'impliquent également » (l. 11-12). Pour clarifier son sens, le même chapitre 8, en fait une expression de **l'intelligence acquise** : elle correspond à un usage réglé, selon les buts poursuivis par l'individu, des expériences acquises, ce qui en fait le symétrique de « l'orientation constante en direction de quelque but donné » de l'intelligence naturelle : « Quand les pensées d'une personne ayant un objectif à atteindre couvrant un grand nombre de choses, et qu'elle observe comment celles-ci lui permettent d'atteindre ce but ou

significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels ; et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique. » C'est nous qui soulignons.

¹⁴³ Cf. *Léviathan*, I, 3, p. 92-93.

¹⁴⁴ Cf. idem, I, 5, p. 121 : « Parmi les signes de la science, quelques-uns sont certains et infaillibles, d'autres sont incertains. Les signes sont certains quand celui qui prétend posséder la science d'un objet quelconque peut enseigner la même chose, c'est-à-dire en démontrer avec précision la vérité à un autre ».

¹⁴⁵ La papauté et les intellectuels de renom qui ont leur chaire dans les universités semblent être désignés par les « quelques autres qui sont populaires » et « ceux avec qui ils sont d'accord » ou « ceux que l'on estime être plus intelligents ou plus éloquents ou plus savants ».

¹⁴⁶ « On appelle *expérience*, beaucoup de mémoire, ou le souvenir de quantités de choses », idem, I, 2, p. 78.

¹⁴⁷ Idem, I, 4, p. 109.

¹⁴⁸ Idem, I, 5, p. 131.

¹⁴⁹ Idem, p. 132.

¹⁵⁰ Idem, I, 14, p. 236.

¹⁵¹ Idem, I, 4, pp. 108-109 : « Les noms des choses qui ont la propriété de nous affecter, c'est-à-dire de celles qui nous procurent du plaisir ou du déplaisir, ont, dans la conversation courante des hommes, une signification changeante parce que tous les hommes ne sont pas affectés de la même façon par la même chose, ni le même homme à des moments différents. Etant donné en effet que tous les noms sont donnés pour signifier nos représentations, lorsque nous avons des représentations différentes des mêmes choses, nous ne pouvons pas facilement éviter de leur donner des noms différents. Car même si la nature de ce que nous nous représentons est la même, il reste que la diversité des façons que nous avons de la recueillir, diversité qui est fonction de la différence de constitution de nos corps et des préventions de notre pensée, donne à chaque chose une teinture de nos différentes passions ».

quel but elle peut atteindre par elles, si ces observations sont telles qu'elles ne sont ni faciles ni habituelles à faire, l'intelligence dont elle fait preuve s'appelle PRUDENCE, et dépend de l'étendue de son expérience et de la mémoire de choses semblables et de leurs conséquences jusqu'à cet instant »¹⁵².

La prudence est donc un travail rationnel mais pratique et les expériences ne sont pas traitées, dans les discours de la raison, par « des règles générales et infaillibles » parce qu'elle a « un objectif à atteindre » qui concerne l'utilité que la science n'a pas. S'il existe des règles générales de la raison non infaillibles qui organisent la pensée prudente, c'est qu'elle est d'abord poussée par la curiosité à dépasser le présent pour se représenter les probabilités de l'avenir et donc elle a affaire constamment à **l'inquiétude**, tant de ne pas prévoir les aléas des événements, que de ne pas connaître assez les causes des événements passés pour les projeter sur l'avenir. Car chacun se demande si ce qu'il a vécu dans le passé - une satisfaction ou une douleur - peut ou non se reproduire dans l'avenir. C'est pourquoi la prudence est de savoir que, face à la perception d'une action présente, **l'investigation ne peut devenir qu'anticipation du probable** : « l'homme pense à une action identique ayant eu lieu dans le passé et les événements qui s'y déroulèrent les uns après les autres, en supposant qu'aux mêmes événements succéderont des actions semblables ». Les relations de causalité sont transposables dans l'avenir par **présomptions toujours incertaines** : « cette espèce de pensée est appelée *prévision* et *prudence*, ou *prévoyance*, et quelquefois *sagesse* »¹⁵³. Ainsi il faut être comme un prophète biblique, selon Hobbes, qui « dispose de plus de signes par lesquels il devine l'avenir ; et par conséquent, il est le plus prudent »¹⁵⁴.

Par conséquent la raison y éprouve ses limites infranchissables. On assiste là comme à **une genèse de la conscience humaine dans l'inquiétude** - dont Locke saura se souvenir - produite par la curiosité jamais satisfaite à maîtriser les pourquoi et les comment. Elle ne peut être infailliblement source de savoir, et dans la prudence elle fait l'expérience douloureuse parce qu'inquiétante de ses limites. **Il semble donc que dans la prudence l'égalité des facultés de l'esprit soit aussi l'égalité de l'inquiétude.**

C'est ainsi l'inquiétude de l'improbabilité de l'avenir par sa prudence qui est égale chez tous. Et il semble même que la compétition naisse de **l'inquiétude jamais annulée dans la prudence**. Car il en va directement ici d'assurer sa vie en présupposant de l'augmentation de sa puissance dans l'avenir par la connaissance des causes, or les présomptions que l'on fait sont toujours incertaines. Si l'inquiétude trouve son articulation avec la compétition - c'est à dire en même temps toutes les passions de l'orgueil, de l'amour-propre, de la haine, du mépris, etc. - c'est que domine en l'homme la peur de ne pas pouvoir assurer les présomptions des moyens à venir pour réaliser son droit à profiter - réaliser son désir de pouvoir désirer encore - parce que **l'autre représente le danger de pouvoir exercer le même droit à égalité** et donc d'augmenter sa propre puissance dans l'avenir au détriment de soi. En ce sens tous les autres - sauf quelques-uns - peuvent éventuellement avoir des savoirs sur le comment et le pourquoi plus performants et utilisables plus efficacement dans les stratégies vitales. Toute sagesse extérieure à la sienne limite donc **la tendance du désir au « profit »** à pouvoir encore désirer dans l'avenir.

Par conséquent entrer en compétition pour au moins faire croire qu'on est plus sage est un moyen de décourager les autres concurrents. Comme pour attaquer par la force pour tirer du profit, il faut en effet ici entrer en compétition avec les autres pour leur montrer, dans **une guerre psychologique**, qu'il existe une hiérarchie des intelligences, c'est-à-dire agir de telle manière qu'ils croient dans l'infériorité de leur propre sagesse. Et d'ailleurs si certains sont admirés (l. 15-17) ne sont-ils pas convoqués aussi pour justifier qu'on admet qu'une inégalité existe réellement ?

Les jeux des apparences compétitives entre sagesse n'existeraient pas si les hommes en restaient à la prudence et donc à la conscience de leurs limites et de l'improbabilité de l'avenir. Mais ils les cachent et donnent l'image fautive de leur inégalité de sagesse. Or, de même que la force ne crée pas le droit, de même l'intelligence n'est pas inégalement répartie et donc les hiérarchies sociales ne peuvent prétendre se fonder sur elle sauf par apparence. Ainsi l'expression, employée par Hobbes, montre que c'est exactement cette égalité qui est masquée sous l'inégalité des vanités sociales : « ce qui, peut-être, peut faire croire qu'on ne puisse croire en une telle égalité » (l. 12-13). **Il faut regarder les rivalités intellectuelles pour ce qu'elles sont : des stratégies sur les apparences dans la guerre psychologique que mènent les hommes qui ne fonctionnent que si elles masquent la réalité de l'égalité.**

- **Quel décentrement par rapport à son point de vue chacun peut-il obtenir ?**

Comment penser ces stratégies qui produisent imaginairement de l'inégalité contre la réalité de l'égalité ? La vanité donne une satisfaction utile pour augmenter sa puissance au détriment des autres. C'est la jouissance de se croire supérieur aux autres et de tenter de leur faire perdre confiance en eux pour profiter des bienfaits auxquels on a le droit naturel de prétendre. « Mais cela prouve que, sous ce rapport, les hommes sont égaux plutôt qu'inégaux » : tous font la même attaque pour le profit dans cette guerre psychologique pour se distinguer des autres. Ici aussi le droit égal débouche sur la compétition comme dans la compétition des forces physiques. Or c'est ce jeu des apparences qui révèle en fait, à celui qui observe son sens, la réelle égalité des facultés d'esprit. Mais elle n'existe que sous la pression de la réelle inquiétude à assurer son avenir parce qu'en définitive, selon

¹⁵² Idem, I, 8, p. 152.

¹⁵³ Idem, I, 3, p. 91.

¹⁵⁴ Idem, p. 91.

Hobbes, la satisfaction éprouvée est imaginaire. Et c'est sur cette égalité de satisfaction qu'il conclut le second paragraphe : elle est égale pour tous - « **chacun y est satisfait de sa part** » (l. 20) - : la vanité conforte la croyance en chacun « qu'il n'y en a [pas] beaucoup de plus sages que soi-même » (l. 17) et donc elle lui renvoie l'image d'une dissociation réelle avec les autres qui justifie son seul objectif de profiter pour lui. **L'écueil majeur** est donc bien l'enfermement sur son point de vue où chacun rapporte tout à son intelligence. Il n'y a là aucun égoïsme ni égocentrisme, mais une nécessité naturelle qui rend les hommes égaux en **absurdité** - si nous sommes égaux alors montrons que nous sommes inégaux - est la preuve de l'égalité de la **bêtise** : ne jamais se décentrer de soi-même.

Cette **généalogie de la vanité** relève donc de l'enfermement sur soi, et de la conservation de sa vie solitaire, et même si elle ne semble concerner qu'une rivalité purement intellectuelle, elle procède de la peur du danger de l'autre qui renforce le manque de courage à affronter son inquiétude. Ce qui met en évidence que l'usage de la raison en tant qu'elle se représente la loi de nature suppose à son fondement **un décentrement par rapport à soi**. Si l'homme ne sort pas de lui-même - question de l'empirisme qui met chacun dans son corps sensible de manière irréductible -, la solution politique a-t-elle pour fonction d'être, sous la nécessité de la crainte de la mort violente, **la sortie de son enfermement en lui-même** ? Car la description de la vanité montre que cette sortie a pour condition la rupture de l'ordre naturel de l'enfermement dans l'intériorité par l'accession de l'individu à sa représentation extériorisée en tant que de personne : un « je » qui contracte. On reste là dans la nature - le même être - sous deux formes, ce qui suppose un passage de la conscience de soi séparée comme différente de l'autre à la conscience de soi qui se représente extérieurement comme même que l'autre.

Mais le paradoxe qu'affronte ici Hobbes est de montrer, encore plus clairement que dans le premier paragraphe, qu'au lieu de s'associer pour prévoir ensemble l'avenir et donc mieux le maîtriser, les hommes se dissocient naturellement et que c'est même ce **déni de la réalité** de l'égalité des facultés intellectuelles, par « la vaine idée que chacun se fait de sa propre sagesse », que commence véritablement plus encore que par la comparaison des forces physique, les prémisses de « la guerre de chacun contre chacun ». Il y a dans le principe de la séparation des intelligences **une compétition qui prépare la passion du regard des autres : la gloire, ou attaquer pour la réputation**. Cette forme externalisée en apparence de la conscience de soi repose elle aussi sur le déni de l'égalité et la recherche du profit solitaire. Par là seule la conscience de l'égalité réelle rend possible le contrat. L'hypothèse de l'état de guerre trouve dans ce second paragraphe le moyen terme qui met en place l'idée de l'émergence de la figure de l'autre comme ennemi. C'est cette figure qui est à sacrifier dans le renoncement à son droit naturel dans **la révolution mentale** qui préside à la convention de l'Etat : prévoir l'avenir suppose que chacun abandonne sa puissance propre et la confie à un souverain qui l'assure pour tous.

b) L'analyse de l'émergence de la défiance dans le troisième paragraphe

- **La défiance rend visible la contradiction de l'affirmation par tous de son droit naturel**

C'est pourquoi justement cette égalité d'« aptitude »/ability (l. 21), qui est le potentiel d'action des facultés du corps et de l'esprit, est une puissance qui devient problématique non pas seulement en déterminant les rapports qui mènent à la passion de la compétition, mais elle « conduit à une égalité d'espérance que nous avons de parvenir à nos fins » (l. 21). Car, comme l'a montré le paragraphe précédent, chacun peut développer également en un temps égal sa prudence et donc déterminer les savoir du pourquoi et du comment dans son expérience qui lui permettent d'avoir la puissance de se projeter dans l'avenir ; En ce sens ce moment du texte s'appuie lui aussi sur l'idée que cette espérance est inquiète. Aucun savoir ne rend l'avenir déterminable, il n'est que probable. C'est pourquoi Hobbes parle d'« espérance » et donc de projection inquiète vers la réalisation de nos fins. C'est la raison même de la compétition, mais ici « **la défiance** » apparaît en parallèle avec elle pour former la structure causale des passions qui amènent à la tendance à la guerre. Il s'agit, pour Hobbes, d'étaler dans l'espace de l'écriture du texte **la synchronie réelle des causes**. Mais ici il s'agit de faire apparaître comment le désir humain se temporalise par « cette terrible égalité de la crainte mutuelle »¹⁵⁵ qu'est la défiance. Cette passion place la question de la réalisation du désir dans l'interrelation réciproque des espérances et plus exactement dans celle des comparaisons des égalités de forces ou d'esprit. Ici c'est l'idée de **l'autre comme celui dont on doit se défier** qu'il s'agit de penser et elle est un second creuset, encore plus intense, de la tendance à la guerre parce qu'elle trame la possibilité d'entrer dans la logique de la **gloire** étudiée au paragraphe suivant. Ce qui apparaît en effet dans ce paragraphe est que la défiance donne le sens aux actes des hommes : **assurer leur sécurité** et qu'elle procède d'une autre vanité. Chacun tente de l'assurer en attaquant avant d'être attaqué, comme si cela lui donnait une avance de sécurité. Or l'échec de cette prétention est l'objet même de ce paragraphe : les puissances humaines se placent ainsi mutuellement en confrontation parce que l'autre est aussi un attaquant : il y a « le danger de la part d'un autre » (l. 28) qui reste insoluble.

¹⁵⁵ Michel Malherbe, op. cit. p. 112.

L'autre par conséquent « **défie** » au sens où il invite à se mesurer à lui comme adversaire. Mais si l'autre défie chacun, l'autre se défie donc de chacun, c'est-à-dire se méfie de lui parce qu'il a à aussi le craindre. C'est un **cerce vicieux** ! Comment le désir, qui définit ce qui est bon ou mauvais pour chacun, peut-il nécessairement entrer en conflit avec celui des autres puisque, à ce moment-là, cet autre va, lui aussi, tenter d'imposer ce qui est mauvais pour lui ? L'effort vital, dans l'interrelation, se transforme en défiance réciproque et il se temporalise en ce qu'il faut projeter un avenir qui passe par « s'éliminer ou s'assujettir l'un l'autre » (l. 24). Alors si cette réciprocité l'emporte, chacun doit viser ce qui est mauvais pour l'autre pour obtenir son bien.

Ce qui place cette seconde passion au cœur de la réflexion de Hobbes, parce qu'elle rend compte de **la constitution de l'autre non pas seulement comme rival dans une compétition, mais aussi comme « ennemi » dans une défiance mutuelle et donc il s'agit en même temps de savoir comment cette contradiction entre les désirs de chacun est l'expression même de la contradiction des droits naturels qui mène à la crainte de la mort violente.**

- **Pourquoi la défiance entraîne-t-elle tous les hommes dans sa mécanique ?**

La défiance mutuelle fait ainsi qu'on craint pour sa vie non pas seulement parce qu'on ne peut maîtriser dans sa prudence les causes de ce qui peut arriver, mais du fait même du danger potentiel de l'action de l'autre contre sa vie (l. 23), ce qui fait qu'on est nécessairement poussé à « attaquer pour sa sécurité »¹⁵⁶.

Cette transformation du désir, en recherche réciproque du mauvais pour l'autre, double de l'inquiétude naturelle pour l'avenir. Chacun fait un deuxième « **effort** » qui devient la condition de possibilité de l'effort vital : « ils s'efforcent de s'éliminer et de s'assujettir l'un l'autre » (l. 24). C'est pourquoi même si le thème de la **rareté** des biens est évoqué au début du paragraphe (l. 21-22) et la simultanéité possible du même désir en deux hommes - « deux humains désirent la même chose » (l. 22) - et que la satisfaction de l'un exclut celle de l'autre - dont ils ne peuvent jouir l'un et l'autre (l. 22) -, la question porte d'abord sur **le droit absolu, revendiqué par tous, à « parvenir à leur fin »** (l. 23). La mécanique vitale est absolument déterminante et donne tous les droits d'employer les moyens d'assurer sa sécurité et donc d'« éliminer » tout obstacle. On a là une autre perspective sur ce droit, qui était peut-être moins lisible dans le premier paragraphe à propos du droit égal à profiter, qu'il s'agit d'imposer aux autres par la compétition, mais où la réciprocité n'apparaissait pas. Ici la défiance est la passion qui implique que cette situation soit globale et se répète indéfiniment parce qu'elle ne concerne pas les rapports seulement interindividuels mais **l'ensemble des rapports réciproques** entre les hommes qui sont dans la crainte d'être toujours attaqués et **donc qui attaquent avant que de l'être.**

D'où l'exemple de celui qui essaie de vivre en n'attaquant pas, mais en essayant d'aménager pour lui un espace propre - il « plante, sème, bâtit ou possède un lieu qui lui convient » (l. 25-26) - isolé de la dynamique de la défiance d'ensemble. Mais alors que celui qui attaque n'a à craindre que la réponse de « la puissance individuelle d'un autre homme » (l. 24-25) seulement, cet homme qui n'attaque pas doit craindre d'être attaqué parce qu'« il est probable que d'autres peuvent surgir [...] pour le déposséder et le priver non seulement des fruits de son travail, mais aussi de sa vie et de sa liberté » (l. 26-27). Par conséquent cette dynamique de la défiance est une **mécanique tragique à laquelle personne n'échappe.** Par là apparaît que le seul ordre politique peut répondre à cette intention de vie tranquille et pacifique. Le temps de guerre ne repose donc pas sur une volonté libre, mais sur la temporalisation de l'objet du désir. Ainsi, de même que dans le moment précédent, il n'y avait de solution à l'égalité de droit au profit que d'être poussé à agir par la compétition avec les autres jusqu'à désirer être le contraire de sa nature en affirmant que l'autre est ne mérite pas le même profit, de même la défiance est une solution aux conséquences de « l'égalité des facultés » puisque « espérer parvenir à nos fins » passe par le désir d'attaquer l'autre en tant qu'ennemi. L'autre par la défiance devient l'objet mauvais, **celui que l'on hait**, à éliminer au nom de ce qui est bon pour soi.

- **La physique du ré-équilibrage des forces explique la nécessité du système de la défiance**

Le texte met donc en évidence ici qu'il s'agit effectivement d'une « condition concernant la misère ». Car c'est le fait même de l'humain entrant dans le monde, avec la seule égalité de ses facultés et mu par son effort pour préserver sa vie, qui, dans ses interrelations avec ses égaux, devient autre qu'un animal et fait l'expérience de l'empêchement continu de son droit à vivre. Or comme chacun est l'égal de l'autre, personne ne gagne. On avait aperçu cette idée de ré-équilibrage à terme des inégalités momentanées dans le premier paragraphe par la ré-égalisation que chacun peut opérer. Ici c'est l'hypothèse méthodologique de l'état de nature qui prend forme puisque seule la souveraineté peut exiger le sacrifice de son droit naturel à tuer. Mais cette misère ne se comprend que sous la nécessité d'une **liberté** - au sens où elle est le mouvement sans entrave du corps et qu'elle est vécue proprement et également en chacun dans son « espérance même de parvenir à [ses] fins » qui en vient à faire passer sa vie avec celle des autres. Par là, hors de toute considération morale sur le Mal que pourrait porter en elle la nature humaine, l'égalité réellement réalisée n'est pas un Bien, mais un « **bénéfice** » : la paix exclut la logique de la compétition

¹⁵⁶ *Léviathan*, I, 13, p. 224.

et de la défiance - où l'égalité se réduit à ce que chacun est « confronté au même danger de la part de l'autre », c'est-à-dire **la crainte égale et réciproque de la mort violente** toujours du fait de l'autre et de son fait puisqu'on est soi-même **l'autre de l'autre**.

C'est pourquoi cette condition a pour **mécanisme le ré-équilibre continu, par la compétition et la défiance, de l'égalité de tous**, qui relance le danger de mort comme sa résultante. « Peu d'objections sont possibles à l'intérieur d'une telle hypothèse. En effet, si l'on suppose une domination des violents sur ceux qui sont « modérés par nature », des forts sur les faibles, elle reconduirait nécessairement à la guerre naturelle de forts et de violents entre eux, ce qui ne ferait que réaffirmer plus fortement encore **la réversibilité de la menace et l'universalité de la crainte** - et par conséquent l'égalité naturelle. La physique hobbesienne paraît bien ici être sans faille : étant donné **l'égalité de la force**, tout élément du système est également sujet à l'exercer et à la subir », explique Patrick Tort¹⁵⁷ à propos de l'exposé préparatoire au *Léviathan, Le Corps politique*, de cette dynamique des relations humaines.

Alors si la nécessité de la temporalisation de l'objet du désir dans cette égale distribution de la force à « parvenir à nos fins » explique l'émergence de cette passion de la défiance, c'est que la raison est amenée à calculer l'effet d'attaquer avant que de l'être soi-même puisque cette égalité ne se concrétise que dans « la réversibilité de la menace et l'universalité de la crainte » et donc totalité temporelle et close sur elle-même. Et elle fait apparaître de manière plus crue encore, que dans les paragraphes précédents, que chaque **conscience humaine**, qui ne peut envisager de siège pour échapper à la réversibilité, doit éprouver son échec à régler définitivement son « espérance » « de parvenir à ses fins ». Il nous semble décisif ici de faire l'hypothèse que la référence au modèle exemplaire de Prométhée, que nous avons évoqué plus haut, prend toute sa place dans l'analyse de cette « **espérance** » **vaine** soumise à la logique des passions qui font qu'il semble raisonnable de calculer les effets de la compétition tant physique qu'intellectuelle, comme de la défiance qui rend nécessaire l'élimination et l'assujettissement des autres donc le « même danger » pour soi-même. La conscience de la vie s'articule là à celle de la mort de manière indissoluble sous l'idée de la fragilité de la vie d'un homme.

C'est pourquoi, comme le suggère Patrick Tort, « Toute l'histoire des philosophies politiques incluant en elles la nécessité du pacte ou du contrat renferme l'idée d'un échange dont le moteur pourrait se définir négativement comme le refus de la mort. Ainsi chez Hobbes, tout pourrait commencer par cette constatation qu'« **il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme** ». Dans l'acte de donner la mort, la dépense de l'individu est si modique qu'elle met cet acte à la portée de tous, forts ou faibles »¹⁵⁸. Ce que Hobbes fait apparaître par la constitution d'une conscience égale chez tous de la fragilité de sa vie d'un homme comme source de la possibilité de tuer l'autre, mais aussi d'une inquiétude absolue pour soi. Ainsi la défiance renforce cette conscience et donc l'inquiétude de vivre.

c) Analyse des éléments qui expliquent l'émergence de la gloire à partir de la défiance dans le quatrième paragraphe

- **La défiance permet à la guerre d'utiliser des signes de puissance**

Assurer sa sécurité est donc l'objectif de la défiance, mais ses limites dans les seules relations réciproques implique - « **à cause de** cette défiance [...] l'homme n'a pas d'autre moyen aussi **raisonnable** de se mettre en **sécurité** » (l. 29-30) - que chacun calcule par sa raison l'effet sécurité en recherchant les moyens de l'assurer. On est, semble-t-il, à un moment intermédiaire entre « la réversibilité de la menace » qui est la défiance telle que le paragraphe précédent l'analyse, et la gloire qui suivra dans les paragraphes suivants. Mais il nous a semblé intéressant d'insister sur ce moment charnière où la gloire - qui est d'« attaquer pour la réputation » - est présente en filigrane comme la conséquence logique de cette élaboration du moyen le plus « raisonnable » pour sortir de « la réversibilité de la menace », et donc de la seule physique des rapports d'attaque et de défense, pour espérer désirer encore dans l'avenir : il entre ainsi dans **la temporalité propre aux rapports humains** qui initialisent la tendance à la guerre elle-même en ce qu'elle a lieu aussi sur le plan de l'imaginaire et du spectaculaire.

En cela le déni de l'égalité naturelle ordonne la temporalisation des actes par lesquels au lieu d'attaquer avant que de l'être, chacun opère une « **anticipation** » (l. 30) qui n'a pas pour but d'empêcher l'attaque possible des autres mais leur envie de le faire. Il s'agit là d'une seconde forme - après celle du second paragraphe - de **la guerre psychologique**. Car la raison calcule, pour obtenir la sécurité recherchée, ce que la défiance seule n'« engendre » pas. Il faut « **l'anticipation pour se mettre en sécurité** » parce que chacun entre dans la nécessité de **faire démonstration de sa puissance**. Il faut anticiper en agissant avant que d'être attaqué, mais d'abord pour produire un effet passionnel sur les autres : les intimider et donc leur faire passer l'envie d'attaquer en provoquant un sentiment de **respect** forcé face à ce que représente sa puissance. C'est là que **la gloire** commence à apparaître comme la passion de la **réputation**, en ce qu'elle est la croyance que chacun peut avoir de sa valeur propre qui est définie par la puissance

¹⁵⁷ Patrick Tort, *Physique de l'Etat. Examen du Corps politique de Hobbes*, Vrin, p. 12. C'est nous qui soulignons.

¹⁵⁸ Idem, p. 7 ; la référence au *Corps politique* : chap I, p. 2, trad de Samuel de Sorbière, 1652.

qu'il peut manifester. Elle est entièrement une vanité parce que « chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même »¹⁵⁹.

De la défiance à la dissuasion, en effet, il faut passer par le spectaculaire de l'image qu'on veut donner de sa puissance et donc il faut cette vanité d'y croire dans les jeux de démonstration de sa puissance où chacun exige des autres qu'ils admettent qu'il a plus de valeur. Car il s'agit de « se rendre maître, par la force [ou] les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens » [*by force, or wiles, to master the persons of all men he can*] l'image de la gloire qu'on veut faire respecter aux autres. Le texte anglais indique « *the persons* » que Gérard Mairet traduit par « la personne » à juste titre puisqu'il faut apparaître pour chacun sous la représentation de sa puissance et donc l'unité de toutes ces personnes qu'on a vaincues, rassemblées sous le singulier de **la** personne, est pensé comme une image finale de puissance qui a accumulé l'élimination de tant de « gens », ce qui est une opération arithmétique de sommation. **Il s'agit pour chacun d'accumuler le plus grand nombre possible de signes de la supériorité de menace qui représentent sa puissance.**

Ces signes indiquent que la guerre passe par **une forme de vocabulaire** qui tend à démontrer ostensiblement la supériorité de sa puissance par rapport à celle des autres. Se joue donc sans doute ici la première forme de parole qu'échangent les hommes dans la représentation des signes de leur puissance par rapport à celle des autres. C'est donc dans le spectaculaire et l'imaginaire en même temps que se joue **la vanité de chacun** qui cherche à diriger le regard des autres sur ce qu'il veut représenter, c'est-à-dire l'image de puissance à laquelle il veut être associé. Le sens de cette représentation est d'obtenir le respect de la **réputation de cruauté qu'il y vise, ce qui est le but de la gloire**. En ce sens « le discours de la guerre » est cette temporalité que révèle ce moment du passage de la défiance à la dissuasion et donc à la gloire.

- **La terreur est le moyen le plus radical pour obtenir la dissuasion**

C'est en ce sens qu'on peut parler, comme André Glucksmann d'un « **discours de la guerre** ». Dans son livre éponyme, qui est une réflexion remarquable sur la nature de la guerre, après avoir introduit une réflexion remarquable sur le sens du bouleversement produit dans l'ordre de la guerre par Hiroshima, il revient au « deux discours qui dévoilent la bombe avant que les physiciens ne la découvrent, [...] en ont parrainé la conception, et [...] gouvernent encore son utilisation guerrière et pacificatrice »¹⁶⁰ : Hegel et Clausewitz. Ils en ont ainsi préparé la logique voire même la raison d'Etat stratégique. Mais il lui apparaît qu'il faut remonter à Hobbes pour penser la rationalité de la guerre.

C'est ce que fait le quatrième paragraphe en ce qu'il inaugure une idée novatrice dans la pensée de la logique de la guerre. Elle n'est pas donnée dans l'engendrement premier des deux autres passions à partir de l'égalité des facultés, mais elle est produite par **la nécessité de trouver un moyen définitif d'attaquer pour éviter d'avoir encore à se défendre**. Cette temporalisation vers un avenir pacifié parce qu'obtenu en terrorisant tous les autres est ce que Hobbes invente ici : **le concept de dissuasion**.

Et il le fait en montrant qu'une guerre ne peut avoir lieu que si ce sont des puissances qui s'affrontent et non des individus. C'est par conséquent sous la forme de **la représentation de la puissance** que se jouent les guerres en ce que l'on peut **signifier par des signes extérieurs** sa capacité à mobiliser et mettre en œuvre des moyens pour combattre tels que les autres doivent abandonner, **par la terreur que l'on inspire**, la volonté d'attaquer. C'est pourquoi, le chapitre 13 énonce que « la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue »¹⁶¹. Le temps de la guerre est donc d'abord un « espace de temps » où se déploient nécessairement les **démonstrations** représentatives des puissances qui s'affrontent.

Glucksmann, en commentant la doctrine hobbesienne de la guerre, fait remarquer : « les illustrations historiques de l'état de nature Hobbes les emprunte toutes aux relations internationales »¹⁶²; mais il fait surtout référence aux menaces de **guerre civile** dont il « universalise le modèle et par là [il montre qu']une même intelligibilité gouverne l'usage des forces et la menace d'en user. La notion de puissance/*power* condense en conséquence différentes significations auparavant tenues séparées : elle est force en puissance aussi bien que force en exercice, plus encore **elle ne dit pas seulement la menace de la force, mais la force de la menace** ; si les individus préfèrent abandonner tout moyen de se défendre à un Etat de ce fait, absolu (le nouveau Léviathan), ce renoncement n'est pas l'effet d'une force réelle exercée sur eux ; l'Etat n'a de force que par ce renoncement même, « avant » lui nul n'a dans l'état de nature la force absolue de contraindre tous les autres »¹⁶³.

- **La dissuasion du temps de paix est l'œuvre du souverain**

¹⁵⁹ *Léviathan*, I, 13, p. 223.

¹⁶⁰ André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, Introduction, p. 36.

¹⁶¹ *Léviathan*, I, 13, p. 224.

¹⁶² Glucksmann, op. cit. p. 163. Il fait référence aussi au chapitre 18 du Livre I du *Léviathan* consacré aux dangers de guerre et plus particulièrement de guerre civile que le souverain doit éviter.

¹⁶³ Idem, p. 163-164. Glucksmann fait référence pour appuyer son explication à l'égalité naturelle des hommes de notre texte. C'est nous qui soulignons.

Néanmoins, pour Hobbes, ce concept de **dissuasion** est le sol sur lequel le souverain se constitue parce que c'est par elle qu'il **arrête** l'état de guerre naturel et instaure la **paix**. Car lui seul est placé en position de détenir la puissance suffisante pour dissuader vraiment toute velléité de rompre l'engagement contractuel et de revenir à l'état de guerre. C'est là que réside sa légitimité et donc que peut s'éclairer l'idée, qui fait l'objet du *Léviathan* selon la *Lettre de dédicace* : « **le siège de la puissance** » politique. Par là, selon lui, la guerre peut effectivement être un fait dans l'histoire des Etats¹⁶⁴, mais elle est plutôt le symptôme des « de ce qui affaiblit l'Etat ou tend à sa dissolution¹⁶⁵, car il ne pense pas que ce soit dans la rationalité de son pouvoir même que réside la guerre, mais s'il y a guerre il faut en trouver la cause dans la résurgence de l'état de nature. S'il s'inspire des guerres historiques pour penser l'état de nature, ce n'est donc pas par transposition, au contraire, elles expriment leur structure d'origine : les trois passions ? Et en cela les Etats ont été assez imparfaits pour ne pas assurer la paix. Hobbes inverse d'avance la position de Clausewitz et de Hegel, et ce que Glucksmann affirme à leur suite : « La guerre est le moyen, la politique fixe la fin, la guerre n'est que la continuation de la politique, c'est un instrument subordonné »¹⁶⁶. Or ils se placent tous dans la continuité de l'analyse de Rousseau : « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat »¹⁶⁷.

C'est pourquoi, il faut comprendre que si Hobbes peut établir une continuité entre les stratégies de guerre naturelles et celle des guerres internationales et civiles, ce n'est pas pour en faire un moyen aux mains des souverains, mais pour poser la différence entre la dissuasion telle que l'Etat l'instaure et la guerre psychologique dans l'état de nature. Il s'agit de penser l'ordre de la temporalité de la vie humaine : les limites des **rapports de puissance** dans l'état de nature sont relatives au **temps** où chacun peut exercer la menace de sa puissance - c'est-à-dire « aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger » (l. 31-32). Vouloir faire la preuve définitive de sa puissance est toujours démenti parce qu'on n'obtient qu'une dissuasion temporaire : la tendance à la guerre est donc la temporalité de l'échec, ou de « la misère », des trois passions qui n'aboutissent jamais à une inégalité suffisante pour qu'un seul gagne. La crainte de la mort violente est donc la conséquence de ces accumulations primitives de puissance par chacun, limitées au temps de l'inégalité qu'elles introduisent, le temps de la guerre est celui où rien ne dure. Cette « condition du genre humain » est toujours en fait ramenée à un ré-équilibre par **ré-égalisation face au danger**. Par conséquent l'hypothèse de l'état de guerre naturelle permet de fonder l'idée du calcul rationnel de « l'effet souverain ». L'Etat en effet ne peut pas être institué rationnellement pour assurer seulement la sécurité de la paix, mais comme le détenteur de toute la puissance de dissuasion possible et donc le temps de la vie possible.

Conclusion : dans le cinquième paragraphe, les trois passions, qui sont causes de la guerre, marquent la nécessité de la ré-égalisation de tous face au danger comme « condition du genre humain »

Le texte nous demande si, sous cette forme propre du désir de l'homme de s'assurer de l'avenir, ne réside pas la **nature radicalement conflictuelle de toute relation à l'autre** : attaquer par compétition pour le profit, attaquer par défiance, attaquer pour dominer et tout cela dans la réciprocité la plus totale. Or cette relation ramène toujours à la crainte et à chaque fois l'anticipation (l. 30) est relancée. « Car la crainte, qui finit par tout envelopper, déchaîne la violence : par anticipation d'autrui, chacun prend les devants »¹⁶⁸. Les quatre paragraphes précédents montrent donc à l'œuvre comment s'instaure la **dynamique temporelle de la tendance à la guerre** qu'anime la configuration des trois passions - la compétition, la défiance et la gloire -. Chacun rencontre l'obstacle de la dynamique vitale et de la temporalisation de l'objet des désirs des autres ayant le même droit naturel de se réaliser à **égalité** avec lui.

¹⁶⁴ Hobbes évoque cette question non pour faire l'apologie des guerres menées par les Etats mais plutôt pour affirmer la nécessité pour tout sujet en tant que soldat d'obéir à son souverain, Cf. *Léviathan*, II, 21, pp. 347 sqq. par exemple. Mais dans ses analyses des guerres historiques, il prend soin d'expliquer que les guerres menées par les Etats - monarchiques ou républicains - relèvent des « infirmités » de leur institution, en tant que corps politique « malades », « qui viennent de leur institution imparfaite » et, par exemple, laissent aux rois la licence de gouverner selon « leur bon plaisir » - II, 29, pp. 477-478 - ou leur *boulimie* d'agrandissement - idem, p. 490 - ; mais il pointe surtout « le venin » des Eglises, comme la papauté qui fomentent la rébellion et donc les guerres civiles - les guerres les plus dangereuses selon lui - des doctrines qui « installent une éminence en face de la souveraineté » et donc invoquent « un autre royaume, (invisible selon certains), un royaume de fées marchant pour ainsi dire dans l'ombre » et qui divisent le pouvoir et le royaume selon « cette distinction, qui ne veut rien dire, entre *temporel* et *spirituel* » - idem, pp. 485-488 -.

¹⁶⁵ C'est le titre du chapitre 29 du Livre II, p. 477.

¹⁶⁶ Glucksmann, op. cit. p. 52.

¹⁶⁷ Selon Rousseau Hobbes justifie les monarques qui font illusoirement croire qu'ils assurent à leurs sujets la sécurité, alors qu'ils les utilisent pour faire les guerres servant les intérêts de leur Etat et il récuse l'idée que la paix obtenue par le contrat puisse annuler un état de guerre, car les guerres sont politiques : « On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit : mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères ? On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien ? Les Grecs enfermés dans l'ancre du cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vint d'être dévorés. [...] »

C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre ; et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister, ni dans l'état de nature, où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social, où tout est sous l'autorité des lois. [...]

La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque état ne peut avoir pour ennemis que d'autres états, et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures, on ne peut fixer aucun vrai rapport. » *Du Contrat social*, Livre I, Chapitre IV, « De l'esclavage ».

¹⁶⁸ Michel Malherbe, op. cit. p. 112.

Par conséquent chaque passion est une tentative **vaine** de produire de l'inégalité lors même que tout revient à l'équilibre de manière systématique. Ce qui fait la **misère** de la condition du genre humain à l'état de nature. Car cette condition est **la manière dont le genre humain fait sa propre vie par l'affrontement des passions suscitées par la temporalisation de ses désirs**. Il aboutit à la ré-égalisation de tous par la conscience de devoir articuler la vie vers lequel chacun tend et « la mort risquée » comme « facteur égalisant dans l'état de nature », comme le dit Patrick Tort¹⁶⁹.

Or c'est là que réside, nous semble-t-il le sens même de l'hypothèse méthodologique permettant d'identifier sous forme d'une expérience de pensée la nécessité de poser la crainte de la mort violente à la source du calcul de la raison anticipant « l'effet souverain » comme sa solution. Car il semble, si l'on suit l'analyse de Patrick Tort, que se joue, dans cette abstraction du retour immuable à la ré-équilibration qui ramène toujours tous les hommes à égalité dans l'état de nature, une « résorption dans la totalité », et donc que Hobbes trace ici la possibilité de faire apparaître **une structure isomorphe dans laquelle on peut penser aussi l'Etat politique** : « La notion d'égalité par nature de tous les hommes sera chez Hobbes le résultat de cette abstraction - qui est résorption dans la totalité - des différences négligeables entre les forces, qui lui permet de construire un système physique de l'état présocial dans lequel des forces idéalement égales s'opposent entre elles, assurant ainsi déjà virtuellement la stabilité, le statisme, ou l'équilibre qui seront effectifs dans la société contractuelle. De la sorte, par rapport à l'état de nature, le passage à l'état social pourra être compris comme un passage de la puissance à l'acte »¹⁷⁰.

C'est pourquoi on a pu constater que la temporalité de la condition du genre humain est établie sur cette **structure de rapports** entre la nature égale des facultés, les rencontres entre humains, la tendance solitaire à assurer sa vie, et donc les passions qui produisent la tendance au conflit. Si « **la nature dissocie les humains** »¹⁷¹, selon Hobbes dans la suite du chapitre, ce n'est pas pour les accuser d'un quelconque péché, mais plutôt pour faire le constat de leur solitude. Cette anthropologie matérialiste trouve le sens de s'inscrire dans la logique qui mène de l'hypothèse méthodologique de l'état de guerre au contrat d'institution de l'Etat. La raison prend donc ici une signification **politique**.

Il faudrait dire que la dissociation naturelle des hommes est au fond la trame qui explique la temporalisation de leur vie sous la forme nécessaire de la tendance à la guerre. Mais, en même temps, l'égalité, comme le dit Patrick Tort, est le concept qui inscrit la tendance à la ré-égalisation comme structure fondatrice de la convention. Elle constitue la temporalité de la vie humaine originaire et donc elle est, de fait, **une structure sans échange** parce qu'elle n'a que le « discours de la guerre », c'est-à-dire la menace des signes de force comme rencontre originaire avec les autres. Il y a donc un acte de paroles où des « je » contractent rationnellement au sens où ils échangent des signes communs sur lesquels ils sont d'accord et qui est le vecteur par lequel les sociétés se forment. Car c'est sur le renoncement aux effets de guerre produits par les trois passions qu'elle a lieu, mais elles-mêmes elles ne disparaissent pas. Ce sont elles qui forment **le fond sacrifié**, sur lequel les hommes font silence, mais c'est sur lui que se définit le siège de la puissance, et même que **ce siège est ce sacrifice même** sur lequel s'édifie la convention de l'Etat politique¹⁷². Selon Patrick Tort, cette édification permet de « caractériser l'acte inaugural sur lequel se réalise la situation contractuelle telle qu'elle se définit chez Hobbes. Il faut alors recourir à une autre version du sacrifice [que le sacrifice traditionnel par « une destruction rituelle de son avoir vital » validée par le dieu qui dispense le resserrement du lien social], à celui dans lequel le sacrifiant immole pour se préserver d'un mal infiniment redoutable, d'un péril de mort. Contre ce qu'il aliène et le signe qu'il donne de sa soumission, le sacrifiant - c'est-à-dire tous et chacun - ne sollicite que la possibilité, non immédiatement d'accroître, mais de préserver sa vie et de voir s'éteindre pour lui-même le risque de la mort. C'est sur un tel sacrifice que procède pour chacun le contrat qui institue la société politique »¹⁷³.

Les exemples donnés en particulier dans le second paragraphe de notre texte, mais aussi dans le reste de l'œuvre, rendent compte de cette continuelle **présence de l'origine de la guerre sous le social chez Hobbes**. Mais s'il entre dans la logique de son sacrifice, c'est que la crainte de la mort violente produit par le temps de la guerre, rend raison de l'aspiration même à l'autre temps, la paix. Il faut pour cela que la conscience humaine se constitue au nom du désir de vie contre le désir de mort de l'autre. La notion de possession pour soi de biens comme expression de sa liberté dans une situation de rivalité et de rareté, qui est celle de Locke, n'est pas fondatrice pour Hobbes et il ne veut surtout pas poser l'idée d'un Etat régulateur des intérêts. Il s'agit bien de placer, pour que l'expérience de pensée puisse se déployer logiquement, la contradiction entre félicité recherchée et misère obtenue, et donc que la tension vers la

¹⁶⁹ Patrick Tort, op. cit. p. 11.

¹⁷⁰ Idem, pp. 10-11.

¹⁷¹ Idem, *Léviathan*, I, 13, p. 225.

¹⁷² Monique Dixsaut expliquait dans son cours, *La fonction politique de l'idée de nature* - Université de Paris VII, STD 1971-72 - que Freud rend compte de sa lecture de Hobbes en définissant l'inconscient comme le **désir** auquel on impose le **silence** parce que, comme le souligne Lacan, il n'entre dans aucune « **demande** ». Il devient alors ce qui demeure le primitif qui fait retour sous les formes symboliques et socialisantes qui le refoulent mais en même temps lui donnent une forme. Freud fait ainsi de la haine l'objet sacrifié à partir duquel se constitue le lien de l'amour interindividuel, mais aussi de la vie des foules amoureuses d'un chef - cf. *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, ou toutes les formes valorisées socialement de « la sublimation », et donc aussi des formes sociales qui lèvent la culpabilité à donner la mort et lui donnent droit de parole comme la guerre. Néanmoins la haine de l'autre comme ennemi qui fait de chacun « un assassin en puissance » menace toujours l'ordre social parce que justement la culture, le social, le politique ne se constituent que sur l'interdit qui fait silence sur son origine. C'est pourquoi, Monique Dixsaut insistait sur ce travail de mise en évidence de **l'origine de la loi elle-même** - opéré par Hobbes et Freud, mais aussi Nietzsche - qui révèle qu'elle est une **fiction**, et même une **illusion**, en tant qu'elle n'existe que de **masquer** le chaos originel dont elle exige le sacrifice pour que la loi soit admise.

¹⁷³ Patrick Tort, op. cit. p. 6-7.

félicité est sans doute à 'œuvre d'emblée dans la nature du désir mais que l'homme n'a pas la compréhension de ses conditions de réalisation naturellement.

C'est en cela que **l'hypothèse méthodologique** de l'état de guerre à partir de l'égalité naturelle est la seule plausible pour rendre compte du pacte de souveraineté. Le « Léviathan » est bien un être vivant qui intimide, du fait de sa puissance irrésistible, les hommes et leur impose sa loi, qui est celle de la vie, et, en même temps, ils sont la matière de ce corps politique qui les unit dans une totalité vivante où leur sécurité est assurée ? Si cela a lieu au détriment de leur droit naturel, en quelque manière, l'Etat est plus en continuité de l'effort à préserver sa vie que l'état de nature. Donc l'artifice de sa fabrication assure mieux **la continuité de la nature et de la loi** que celle de la nature et du droit naturel !

En conséquence, on pourra alors comprendre la nature des causes cachées des guerres que les hommes s'infligent. Ce qui ne veut pas dire que Hobbes ait grand espoir dans l'histoire à venir, mais qu'il essaie au moins de fonder théoriquement la connaissance qui, si elle rencontre un jour éventuellement un monarque qui l'entendra, pourra être une auxiliaire à sa politique.

Ainsi, dans l'« Introduction », il est ainsi conscient que son livre introduit une conception de l'homme qui ne peut que choquer ses contemporains. Il s'oppose en effet à l'humanisme de la liberté de la conscience et de la sociabilité naturelle au nom d'un humanisme de la finitude et de l'insociabilité. En ce sens il fonde sa réflexion sur l'idée qu'il faut redéfinir l'homme par l'expérience naturelle de son égalité de puissance de vivre et donc de son conflit originaire avec les autres. Par là il se joue l'idée que si l'ordre politique est ce que les hommes fabriquent c'est que c'est à eux de trouver, **par leur œuvre propre**, l'accord qui les sauvent de la guerre naturelle. C'est pourquoi Hobbes sans doute dépossède les hommes de la fondation démocratique¹⁷⁴ de l'Etat pour leur imposer un souverain. Mais cette solution n'est pas de le justifier contrairement à ce que Rousseau en a dit, mais de faire correspondre une idée pessimiste de la nature du genre humain à ce qu'il peut espérer en cette vie et sur cette terre. C'est sans doute cette dimension de sa philosophie qui a été entendue au siècle suivant et sans doute autant que Rousseau : il n'existe pas d'autre royaume pour les hommes que celui qu'ils se donnent. En ce sens aussi « l'homme est un dieu pour l'homme ».

Hobbes sait donc que son œuvre ne sera, pour son époque, utile que dans « le cercle de ses connaissances qui sont peu nombreuses »¹⁷⁵. Et, il reprend plus loin cette question de l'utilité de la philosophie politique en mettant en parallèle *La République* de **Platon** et son *Léviathan* dont il espère, un peu ironiquement, que le niveau intellectuel et doctrinal inférieur que celui de son prédécesseur, pourra peut-être « tomber dans les mains d'un souverain qui l'examinera par lui-même (car il est court et je pense qu'il est clair) [...] et, en protégeant son enseignement public, [...] *il convertira cette vérité de la spéculation en l'utilité de la pratique* »¹⁷⁶. La vérité n'a de sens que pour cette utilité là et elle s'appuie sur cette rencontre potentielle du philosophe et du souverain, de la spéculation et de l'action. Or ce n'est pas pour aujourd'hui, mais peut-être pour demain, puisqu'il suffirait qu'il « se donne la peine » de « lire en lui-même » pour « déchiffrer le genre humain », « ce qui est une tâche ardue, plus ardue que celle consistant à apprendre quelque langue ou science que ce soit »¹⁷⁷.

Or cet espoir mitigé donne en même temps à l'œuvre son projet, mais aussi sa violence : **remonter à la racine qui fait que l'homme est homme** permettrait d'expliquer le principe de la souveraineté et établir les conditions d'une solution politique à la misère des hommes.

Mais Hobbes sait en même temps que la reconnaissance publique de son œuvre dépend aussi de la place institutionnelle que le souverain lui donnera dans les universités¹⁷⁸. Il indique en effet l'obstacle à déloger : toutes les doctrines institutionnellement reconnues et répandues qui viennent maintenir les hommes dans l'ignorance des causes de leur propre situation dans le monde et exploitent leurs craintes pour instaurer leur pouvoir. C'est vraisemblablement dans l'idée qu'il faut appuyer **la reconnaissance du savoir et donc des sciences** sur l'éviction de « l'enseignement public de ces livres qui doivent être soumis immédiatement aux censeurs qui, avec discernement, leur appliqueront les correctifs propres à en extraire le venin » qu'il pose vraisemblablement l'idée de la souveraineté d'un monarque de la puissance du Léviathan. Seul celui qui ne partage pas son pouvoir temporel avec aucune autre puissance - et surtout pas une instance spirituelle - peut déchiffrer assez le genre humain pour lui assurer l'enseignement des connaissances qui éloignent de lui ses craintes et l'éclairent dans son usage de la raison.

Michel Cardin, Professeur agrégé honoraire de philosophie

¹⁷⁴ Comme le fait remarquer Gérard Mairet dans son introduction au *Léviathan*, op. cit. p. 42.

¹⁷⁵ *Léviathan*, II, 31, p. 536.

¹⁷⁶ Ibidem. C'est nous qui soulignons.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Hobbes a eu à subir les condamnations multiples de ses œuvres par les universités anglaises et il a dû s'enfuir sur le continent de nombreuses années avant de pouvoir revenir en Angleterre, et inversement revenir en Angleterre pour s'y protéger des partis politiques qui s'opposent en France à ses thèses dans le *De Cive*, paru en 1642, qui en plus mis à l'Index par Rome, mais en exil à nouveau en France en 1651 après la publication du *Léviathan* jusqu'à la prise de pouvoir de Cromwell en 1652. Les menaces politiques se poursuivent après la mort de Cromwell puisque le Parlement l'accuse d'athéisme et d'hérésie. Il n'obtient ensuite la protection du roi Charles II revenu sur le trône en 1660 qu'à la condition où il renonce à écrire des livres sur la politique et la religion. Néanmoins, dans son œuvre de 1666, *Béhémot ou Le Long Parlement*, interdit par le roi et menacé de procès pour athéisme, il suit précisément les épisodes de la guerre civile. Il y montre comment les clercs religieux ont tenté de prendre un pouvoir en poussant la part animale des hommes du peuple, Béhémot, l'autre monstre du livre de Job avec Léviathan. Leur stratégie : par leur usage des textes prophétiques, c'est-à-dire en donnant libre cours à leurs interprétations, ils manipulent le peuple. Ce qui l'amène à se retirer en 1675 chez des amis à la campagne jusqu'à sa mort en 1679. Ce livre n'est publié qu'en 1681.

Bibliographie

- Hélène Védrine, *Les philosophies de la Renaissance*, PUF, Que sais-je ? 1971.
- Pierre-François Moreau, *Le Saint-Empire*, in *Histoire des idéologies*, Tome 2, Hachette Littérature, 1978.
- Gérard Mairet, *La genèse de l'Etat laïque de Marsile de Padoue à Louis XIV*, in *Histoire des idéologies*, Tome 2, Hachette Littérature, 1978.
- Michelle Escure, *Le diable singe de Dieu, aspects de la démonologie dans la seconde moitié du XVIème siècle*, juin 1975, Bibliothèque de l'Université de Paris-Est Créteil.
<http://www.sudoc.abes.fr/DB=2.1/SET=3/TTL=1/PRS=HOL/SHW?FRST=1>,
- La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, 2005.
- Miguel Abensour et de Marcel Gauchet, *Les leçons de la servitude et leur destin*, in édition de La Boétie.
- Claude Lefort, *Le nom d'Un*, in édition de La Boétie.
- Galilée, *Lettre à Christine de Toscane*.
- Hobbes et Descartes *Objection seconde sur la Seconde Méditation, De la nature de l'esprit humain, et réponses*, Garnier Classiques.
- Spinoza, *Ethique*, GF.
- Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Le sens commun, 1969.
- Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF.
Du contrat social, GF.
- Robert Déraillé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1974.
- André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, UGE, 10/18, 1974.
- Nicolas Dubos, *Le passage de Bacon à Hobbes : remarques sur la question de l'histoire*, in *Philosophical Enquiries - Revue des philosophies anglophones*, « Hobbes et Bacon », n° 4, juin 2015, pp. 72-73.
- Michel Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, 2000.
- Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Gallimard, Tel, 2007.
- Patrick Tort, *Physique de l'Etat. Examen du Corps politique de Hobbes*, Vrin, 1978.
- Pierre-Yves Zarka, *Figures du pouvoir*, PUF, 2001.