

Deux interprétations de Hobbes Hobbes et la pensée politique moderne

Yves Charles Zarka

DANS **LE DÉBAT** 1997/4 (N° 96), PAGES 92 À 100
ÉDITIONS **GALLIMARD**

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070749850

DOI 10.3917/deba.096.0092

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1997-4-page-92.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Deux interprétations de Hobbes

Yves Charles Zarka

Hobbes et la pensée politique moderne

Plutôt que de me livrer à un long discours académique d'un seul tenant qui risquerait de neutraliser le débat plutôt que de l'ouvrir, je préfère présenter mon ouvrage *Hobbes et la pensée politique moderne* en développant quatre thèses qui mettront en perspective mon propos.

Je ferai cependant précéder l'énoncé et l'explicitation de ces quatre thèses par un préambule dans lequel je souhaite souligner le type de démarche que je mets en œuvre dans ma lecture de Hobbes.

Ma manière personnelle, qui n'est évidemment pas celle de Quentin Skinner, vise à considérer l'œuvre de Hobbes comme une œuvre proprement philosophique. La chose peut paraître aller de soi et ne présenter aucune difficulté de principe. Or, nous savons bien qu'il n'en a pas toujours été ainsi et que l'œuvre de Hobbes a le plus souvent été prise comme un prétexte plutôt que comme un texte. Un prétexte pour développer une lecture au deuxième, troisième ou quatrième degré selon l'humeur et, souvent, l'arbitraire du commentateur. Lire l'œuvre de Hobbes comme une œuvre philosophique impliquait d'abord de s'attacher au texte et à ce qui y est explicitement dit, et de n'aller en deçà, au-delà ou à côté du texte que lorsque celui-ci nous appelait à le faire.

Pour suivre ce principe, et savoir jusqu'où il pouvait nous mener dans la compréhension de l'œuvre, c'est plutôt par rapport à la logique et à la philosophie première que j'ai essayé d'évaluer la signification et la portée de la philosophie politique que par rapport à la rhétorique. Pour rendre compte de l'ampleur des enjeux philosophiques de l'œuvre de Hobbes, il fallait tenter d'élucider le projet de refondation rationnelle du savoir qui l'anime et dont la politique constitue l'un des moments. Il m'est alors apparu clairement que cette philosophie comportait des ressources insoupçonnées concernant les positions métaphysiques qui soutenaient les conceptions politiques. Le projet hobbesien de refondation rationnelle comporte en effet deux aspects : une reconstruction rationnelle de la science de la nature, d'une part, et une reconstruction rationnelle de l'éthique et de la politique, d'autre part. Toute la question était donc de savoir si cette double reconstruction, qui réduit le réel à de la matière en mouvement, mais qui, en même temps, promeut l'homme en acteur décisif dans l'édification de son propre monde social et politique, pouvait être pensée à partir d'un principe unique. Or tel m'a semblé être le cas : la logique et la philosophie première fournissent en effet une critique du vocabulaire et des concepts de la métaphysique¹ qui permet de rendre compte de l'établissement d'un nouveau rapport de l'homme au monde.

1. Cf. Yves Charles Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987 ; et *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction d'Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992.

Yves Charles Zarka
Deux interprétations

J'ai essayé de montrer récemment à nouveaux frais dans un article paru dans le volume *The Cambridge Companion to Hobbes*, édité par Tom Sorell², que les concepts et les opérations mis en place dans la philosophie première de Hobbes subissaient plusieurs déplacements dans la théorie politique (transposition, achèvement, discontinuité) et que, en dernière instance, les notions de droit naturel, de loi naturelle, de convention sociale, etc., ne sont concevables que parce que, implicitement, l'éthique de Hobbes a opéré un renversement fondamental : celui d'une philosophie du corps en une philosophie de l'esprit. J'entends par là une doctrine de la vie mentale, dominée par une théorie de l'apparition (le phantasme) et du langage, qui a tendance à s'émanciper de ce dont elle est en principe dépendante : l'ontique du corps.

Ce type de lecture ne suppose nullement que nous devons rester aveugles à l'inscription de la philosophie politique dans l'histoire de l'époque, ni que nous devons ignorer ses aspects littéraires. Il suppose seulement que ces aspects doivent être étudiés en fonction de son statut prépondérant d'œuvre philosophique rationnelle.

Une telle démarche implique, bien entendu, la définition de principes de lecture des œuvres de philosophie politique du passé. Ces principes, j'ai essayé de les définir en soulignant leur caractère à la fois historique et philosophique. Historique, parce que les textes qu'il s'agit de comprendre sont des textes du passé, dont l'étude doit se soumettre à des critères d'exactitude historique, de réinscription dans les préoccupations sociales, politiques, juridiques et religieuses d'une époque, ainsi que dans le contexte doctrinal du temps. Philosophique, parce que ces textes ne sont pas simplement des vestiges d'une époque révolue, mais sont porteurs d'interrogations qui élèvent au concept des déterminations concernant la nature, la valeur et la fin du politique, et engagent donc une compréhension du politique. En ce sens, l'intérêt historique que je porte aux philosophies politiques du passé ne peut être dissocié d'un intérêt philosophique. Toute tentative de réduire à une dimension purement historique l'étude de la philosophie politique revient, plus ou moins directement, plus ou moins habilement, à nier la spécificité (philosophique) de l'objet que l'on étudie et dont, pourtant, on prétend chercher à réactiver la signification. Toute tentative de retrouver le passé en s'arrachant complètement au présent me semble illusoire. Ce sont nos intérêts présents et nos moyens d'investigation présents qui nous guident dans l'étude des œuvres du passé. Ce qui veut dire que toute interprétation d'un texte consiste en la *reconstruction* plus ou moins complète, plus ou moins rigoureuse de sa signification, et que toute description du contexte est également une *reconstruction* plus ou moins complète, plus ou moins rigoureuse du réseau de significations et d'enjeux dans lequel le texte a été formé.

Voici donc pour le préambule, j'en viens maintenant à mes quatre thèses.

Première thèse : l'individu universel

Hobbes fonde sa doctrine politique sur une éthique de l'individu humain universel ou, plus exactement, sur une conception universelle de l'individu. Cela est parfaitement exprimé, d'une part, dans le principe d'égalité naturelle des hommes, qui concerne les qualités du corps aussi bien que les qualités de l'esprit, d'autre part, dans l'affirmation de l'existence dans toute l'humanité d'un désir universel de puissance, enfin dans l'égalité de droit naturel. Cette thèse de l'individu universel ouvre la voie de la modernité

2. Cf. Yves Charles Zarka, « First Philosophy and the foundation of knowledge », in *The Cambridge Companion to Hobbes*, édité par Tom Sorell, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 62-85.

politique contre les conceptions antiques (l'existence d'esclaves par nature), médiévales (la distinction des passions du concupiscible et des passions de l'irascible) et renaissantes (les doctrines de la singularité héroïque et les doctrines de la différence de degré, qui confine à une différence de nature, entre les hommes). Autrement dit, avec Hobbes, c'est l'homme ordinaire qui devient le sujet et l'objet de la théorie politique.

J'ai essayé de montrer cela en opposant la théorie de la singularité du héros chez Gracián à la conception de l'individu comme antihéros chez Hobbes et d'autres penseurs de l'époque. On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par le contraste entre la conception de la singularité individuelle – qui sous-tend le type héroïque – et la nouvelle notion de l'individu qu'élaborent les philosophes et les moralistes dès avant le milieu du XVII^e siècle et qui, précisément, efface cette singularité pour promouvoir une image universalisable de l'homme. Cette nouvelle notion de l'individu implique une réinterprétation de la primauté, de la supériorité et de l'excellence qui définissaient le héros, réinterprétation qui transforme celui-ci en une fiction dont le contenu n'est plus réel mais imaginaire. Le héros de Gracián cède le pas à une conception antihéroïque de l'individu.

C'est ce contraste que j'ai voulu interroger dans la mesure où l'on ne peut le ramener à une opposition pure et simple. En effet, tant les éléments constitutifs du monde dans lequel vit le héros de Gracián que les principes qui président à sa conduite se retrouvent dans les doctrines éthiques d'auteurs comme Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld, etc. Du côté du monde social, on retrouve la distinction, voire la séparation, entre l'être et le paraître, l'idée d'une inversion des valeurs, la conception d'un langage et de conduites chiffrées qu'il est indispensable de décoder. Du côté de la conduite de l'homme, on y retrouve cette nécessité d'être en retrait par rapport aux autres, de gouverner son apparence pour se placer dans une situation de supériorité. Pourtant le héros n'y a plus de place. Il faut donc qu'il se soit passé quelque chose, que les déterminations essentielles du héros aient disparu et que d'autres s'y soient substituées. Les règles que Gracián concevait dans le cadre d'un mode d'emploi des qualités et des capacités exceptionnelles du héros se sont trouvées intégrées dans l'analyse du comportement d'un individu qui n'a plus rien d'héroïque. Comment comprendre ce déplacement, c'est-à-dire à la fois cette reprise et cette rupture, qui fait que ce qui était valable pour un petit nombre est universalisé à l'ensemble des hommes en changeant profondément de sens ? Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que ce déplacement est sous-tendu par une modification qui intervient dans la conception de la tendance fondamentale du comportement humain. Cette modification va en outre avoir des conséquences déterminantes sur le plan politique. La conception moderne de l'État y puise en effet ses principes anthropologiques.

Je ne retiendrai que deux des conséquences politiques de l'effacement du type héroïque chez Hobbes. D'une part, il y a absence de toute précision susceptible de caractériser le souverain par des qualités naturelles ou par une forme d'éducation. La question est entièrement déplacée de l'institution (ou éducation) du prince à l'institution de l'État. La convention sociale fondatrice a pour fonction de fournir les conditions juridiques de l'existence du pouvoir, et nullement de désigner le type d'homme qui sera apte à l'assumer. D'autre part, dans la théorie de l'être artificiel de l'État, les concepts de souveraineté et de personne civile ne confèrent en définitive au souverain qu'une fonction de médiation dans la constitution juridique de l'ordre politique.

On peut ainsi dire que la destitution du héros dans les doctrines anthropologiques du XVII^e siècle figure parmi les conditions par lesquelles la théorie politique se déplace d'une considération du gouvernement et des vertus du prince vers une rationalisation des mécanismes du pouvoir et de l'institution de l'État.

Deuxième thèse : la sémiologie du pouvoir

On ferait une grave erreur en concluant à partir de l'ontique du corps que la doctrine politique de Hobbes doit être analysée selon les seuls principes de sa physique corporatiste. En vérité, le passage de la physique à la sphère éthico-politique réalise, comme je le disais antérieurement, une véritable inversion de la philosophie du corps en une philosophie de l'esprit, par la place prépondérante qu'occupent les doctrines du phantasme, de la parole et du signe. L'homme est constitué de deux déterminations fondamentales : il est être de désir et être de parole. Or la parole constitue la partie la plus importante d'une doctrine plus générale du signe qui fait intervenir une taxinomie, des régimes de fonctionnement et un code. Cela veut dire que tant l'éthique de la puissance d'un homme que la théorie du pouvoir politique font intervenir à différents niveaux une modalité spécifique d'une relation entre un signifiant et un signifié. On peut donc dire, sans le moindre anachronisme, que la politique de Hobbes n'est ni une physique du pouvoir ni une sociologie du pouvoir, mais une sémiologie du pouvoir.

Je souhaiterais souligner deux aspects de cette sémiologie hobbesienne : 1) elle me paraît susceptible de caractériser la spécificité de l'éthique de la puissance (*potentiel*) et de la politique du pouvoir (*potestas*) et ainsi faire obstacle à toute réduction physicaliste de la sphère éthico-politique telle que Hobbes la conçoit.

Toute puissance produit des effets, ainsi Hobbes met-il en parallèle la puissance motrice du corps physique et la puissance motrice de l'esprit : « Cette puissance de l'esprit qu'on appelle motrice diffère de la puissance motrice du corps, car la puissance motrice du corps est celle par laquelle il meut d'autres corps, c'est ce qu'on appelle la force (*strength*) ; mais la puissance motrice de l'esprit est ce par quoi l'esprit donne le mouvement animal à ce corps dans lequel il existe, les actes de cette puissance sont nos affections et nos passions³. » Cependant, si la puissance motrice du corps ou force (*strength*) et la puissance motrice de l'esprit (cette dernière constituant la puissance proprement humaine lorsqu'elle est jointe à la puissance cognitive) produisent toutes deux des effets et peuvent donc être mises en parallèle, leur différence est considérable aussi bien au niveau du statut de l'effet qu'à celui de son mode de production. Au point de vue physique, la puissance se mesure par ses effets futurs, lesquels sont d'autant plus grands que l'*impetus* d'un corps, c'est-à-dire la vitesse instantanée de son *conatus*, est plus grand. Or il y a deux sortes d'effets futurs : 1) l'impulsion qu'un corps est capable de donner à un autre corps par le choc ; 2) le travail qu'un corps est capable d'effectuer. À ce niveau il n'est donc pas question de signe.

Au point de vue éthique : « La puissance d'un *homme* (si l'on prend le mot dans son sens universel) consiste dans les moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur. Elle est soit *originelle*, soit *instrumentale*⁴. » La puissance humaine produit donc des effets futurs spécifiques, qui consistent dans l'obtention d'un bien apparent. Elle suppose donc le passage d'un premier seuil qui mène du quantitatif au qualitatif, du simple effet physique à l'obtention d'un bien. Ce seuil est celui de la représentation où toute réaction physiologique se transforme en une apparence subjective.

Cette puissance active de l'homme est donc productrice d'effets qui doivent permettre la conservation de la vie. Ainsi nos puissances naturelles (qualités du corps et de l'esprit) et nos puissances instrumentales (richesse, réputation, amis, chance) produisent-elles des effets directs qualitatifs. La puissance n'est

3. *The Elements of Law* (désormais cité *EL*), I, VI, 9, éd. F. Tönnies, Londres, Frank Cass, 1984, pp. 27-28.

4. *Léviathan* (désormais cité *Lev*), X, éd. MacPherson, Harmondsworth, 1968, p. 150/ trad. fr. Fr. Tricaud légèrement modifiée, Paris, Sirey, 1983, p. 81.

considérée ici, si l'on peut dire, que dans sa valeur d'usage sans référence à l'échange, et se mesure par ses effets directs.

Cependant, au seuil qualitatif s'adjoint un second seuil qui mène de la production d'effets qualitatifs à la production de signes. Cette fois, la puissance est envisagée au point de vue de l'échange (c'est-à-dire dans les relations interhumaines), ses effets ne sont plus directs mais indirects, médiatisés par les signes. Dans les relations interhumaines, c'est-à-dire dans la communication et l'échange, la puissance ne peut produire d'effets qu'en produisant des signes. Dès lors, toutes les passions et les comportements humains deviennent des échanges de signes par lesquels l'homme s'épuise à manifester sa puissance.

La mutation de l'usage à l'échange, de l'effet direct à l'effet médiatisé par les signes, modifie la définition de la puissance : « Et puisque la puissance d'un homme résiste aux effets de la puissance d'un autre homme et les entrave, la puissance simple n'est rien de plus que l'excès de puissance d'un homme sur celle d'un autre⁵. » Dans l'échange, la puissance d'un homme ne se mesure pas par ses effets directs mais relativement à la puissance d'autrui. Dès lors n'est puissance que l'excès signifiant, c'est-à-dire ce qui dans la puissance ou par quelque autre moyen est signe de puissance. La force elle-même est moins évaluée par ses effets physiques directs qu'indirectement en tant que ces effets sont des signes : « Les actions qui procèdent de la force du corps (*strength of body*) et de la violence ouverte (*open force*) sont honorables, comme signes qui sont la conséquence d'une puissance motrice ; telle est la victoire dans une bataille ou un duel ; *et à avoir tué son homme*⁶. »

Cette relation de la puissance aux signes est telle qu'une puissance réelle, mais qui ne se manifeste pas par des signes, n'est qu'une faible puissance réduite à ses effets directs (c'est le cas de la science, parce que ses signes ne peuvent être reconnus que par ceux qui la possèdent déjà et par rapport auxquels elle ne constitue pas une supériorité) et que, inversement, l'apparence d'une puissance à laquelle ne correspond pas la réalité de cette puissance est une puissance (c'est le cas de l'éloquence qui fournit les signes apparents de la science sans détention réelle de savoir).

Autrement dit, non seulement les signes signifient la puissance mais une puissance n'a de réalité – lorsqu'on la considère dans les relations interhumaines au niveau de ses effets indirects et non en elle-même au niveau de ses effets directs – qu'en tant que signifiée.

On peut prendre n'importe laquelle de nos puissances naturelles ou instrumentales, on verra qu'elle n'existe comme puissance que par les signes qui la signifient dans l'échange. À cet égard, l'exemple de la richesse est remarquable : « Les richesses sont honorables, comme signes de la puissance qui les a acquises. Et les dons, les dépenses, la magnificence des demeures, l'habit et les choses semblables sont honorables en tant que *signes* de la richesse⁷. » Hobbes ne dit pas que la richesse est par elle-même une puissance, mais en tant qu'elle est un signe de la puissance qui l'a acquise ou en tant qu'elle se manifeste par des signes comme les dons, les dépenses ou l'habit. La richesse est donc à la fois signifiant et signifié, c'est dans cette relation au signe qu'elle est une puissance. En revanche, lorsque la libéralité qui la transforme en signe fait défaut « elle vous expose à l'envie, comme une proie⁸ ».

5. *EL*, I, VIII, 4, p. 34.

6. *ibid.*, VIII, 5, p. 35.

7. *Ibid.*

8. *Lev*, X, p. 150/p. 82.

Sur le plan éthique, la puissance est bien le signifié des signes ou signifiants, signifiants qui la font exister comme puissance et produisent eux-mêmes du signifié puisqu'un signe de puissance est par lui-même une puissance.

De la même façon, lorsqu'on passe de l'éthique de la puissance (*potentia*) humaine à la politique du pouvoir (*potestas*) de l'Etat, ce pouvoir n'appartient au domaine politique que parce qu'il n'est ni seulement ni essentiellement violence ouverte, c'est-à-dire parce qu'il se fonde et se déploie dans un réseau de relations symboliques.

Ainsi le pouvoir de l'État est-il institué par la performance verbale du pacte social, et même lorsqu'il est acquis par la force : « Ce n'est pas le succès des armes qui donne le droit d'exercer la domination sur le vaincu, mais la convention passée par celui-ci », laquelle est exprimée par le vaincu « soit par des paroles expresses, soit par d'autres signes suffisants de sa volonté (*by other sufficient signs of the Will*)⁹ ».

Ce sont encore les signes qui régissent son fonctionnement.

2) Le second aspect de cette sémiologie hobbesienne que je voudrais souligner consiste dans la place qu'y tient le langage. En effet, le langage est constitué par une catégorie particulière de signes, les signes arbitraires, spécifiquement différents des signes naturels et des signes surnaturels. Ces signes forment un système de communication distinct des autres systèmes constitués par les signes naturels des passions et des comportements. Cependant, c'est dans sa spécificité même que le langage enracine le principe de son efficience générale.

A) Les signes du langage se distinguent par un trait fondamental : l'arbitraire de la relation du signifiant phonique au signifié mental. Or cet arbitraire fait toute l'ambivalence du langage. Car s'il permet d'un côté d'enregistrer et de communiquer la pensée, nous savons également qu'une fois constitué il peut fonctionner à vide ou être utilisé pour exprimer autre chose que ce qu'on pense. Hobbes résume cette ambivalence d'une phrase : « À mesure que les hommes disposent d'un langage plus riche, ils deviennent plus sages ou plus fous qu'on n'est ordinairement¹⁰. » Ainsi la parole a-t-elle un statut ambigu, parce que l'arbitraire de son rapport à la pensée en fait le lieu des contraires, c'est-à-dire de la vérité et de l'erreur, du sens et du non-sens, de l'aveu et du travestissement, du jeu et de l'offense. Aux quatre usages légitimes de la parole – l'enregistrement de la pensée, l'enseignement, l'expression de l'intention et de la volonté, la séduction – correspondent terme à terme quatre abus – le mauvais enregistrement de la pensée par l'abus de mots dont la signification est flottante, l'erreur qui suit l'emploi de termes métaphoriques, le fait de donner pour sa volonté ce qui ne l'est pas, le fait de blesser autrui : « Une tragédie bien jouée n'affecte pas moins qu'un crime¹¹ » Ainsi les signes verbaux sont-ils ceux qui peuvent être le plus facilement contrefaits. Mais il en va de même pour l'écriture : « Quoique les mots soient les signes que nous avons des opinions et des intentions les uns des autres, cependant, du fait qu'ils sont si fréquemment équivoques, selon la diversité des contextures du discours et l'ensemble dans lequel ils s'inscrivent (la présence de celui qui parle, le fait de voir ses actes et de conjecturer ses intentions doit nous aider à nous libérer de ces éléments) : il doit être extrêmement difficile de découvrir ce que pensaient et voulaient dire les hommes qui nous ont quitté depuis longtemps, et qui n'ont laissé d'autre signification de leurs pensées que leurs livres¹². »

9. *Ibid.*, XX, pp. 255-256/pp. 211-212.

10. *Ibid.*, IV, p. 106/p. 32.

11. *EL*, I, XIII, 7, p. 68.

12. *Ibid.*, 8, p. 68.

Or, c'est dans sa spécificité même que le langage enracine le principe de son efficience générale. Cette ambivalence interne au signe linguistique proféré ou écrit rend en même temps compte de son efficience générale.

B) Cette efficience générale du langage affecte d'abord le signe naturel. En effet si les passions introduisent de nouvelles inflexions dans la parole, en retour la parole modifie les passions : « Ces façons de parler, disais-je, sont des expressions de nos passions ou des manières volontaires de les signifier. Mais elles ne sont pas des signes certains, car on peut les utiliser à son gré, que les utilisateurs éprouvent ou non ces passions¹³ »

La parole instaure dans les passions et les rapports interhumains la dimension de la comédie. Ainsi, les faits et les gestes, bien qu'ils se prêtent plus difficilement à la contrefaçon, deviennent équivoques. La parole introduit donc sa propre ambivalence dans les signes naturels des passions. Elle affecte le signe naturel d'arbitraire et introduit dans la nature même l'incertitude. On comprend dès lors que « le langage ne fait pas l'homme meilleur, mais plus puissant¹⁴ ». La parole jouera un rôle fondamental dans la dynamique inflationniste des signes dans l'état de nature.

Mais si la parole introduit l'incertitude dans le signe naturel, elle seule permet l'instauration de l'ordre politique : « Car sans lui [le langage], il n'y aurait aucune société humaine, aucune paix, et, par conséquent, aucune éducation¹⁵. »

En outre, l'institution de l'État opère une mutation dans le langage en nous faisant franchir le seuil qui conduit de la parole équivoque et tronquée de l'état de nature à l'écriture adéquate et manifeste de l'état civil. Des signes arbitraires privés aux signes institués publics, la question du langage est reprise ici dans la problématique politique.

Autrement dit, en un sens, la considération de la sémiologie me paraît ouvrir une perspective plus large sur la place du langage dans l'œuvre de Hobbes que la considération de la rhétorique, puisque à la question des effets du langage elle ajoute une autre problématique du rapport entre l'apparence et la réalité qui est également présente dans les textes éthico-politiques de Hobbes. En un autre sens, la sémiologie permet de relativiser les modifications qu'on est amené à souligner, sur le plan du langage, entre les deux premières œuvres de Hobbes et le *Léviathan*, parce que ses principes sont déjà parfaitement définis dans les *Elements of Law*. La mutation entre les deux premières œuvres de Hobbes et le *Léviathan* se fait sur un autre plan ; nous allons le voir à l'instant.

Troisième thèse : la volonté politique publique

L'une des innovations capitales introduite par le philosophe anglais consiste dans l'invention du problème spécifiquement moderne de la constitution d'une volonté politique *publique*. On sait que la doctrine de la formation de la volonté politique est centrée chez Hobbes autour de la problématique du passage du multiple à l'un. Comment une multitude d'individus peut devenir une personne civile unique ? Comment une multiplicité de volontés disparates peut devenir une volonté politique unique ? Ces deux questions sont dépendantes l'une de l'autre : la réponse à la première dépend de la réponse à la seconde. Pour savoir comment l'État ou la cité peuvent être constitués comme personne unique, il faut rendre compte de la constitution

13. *Lev.*, VI, p. 129/p. 57.

14. *De Homme* (désormais cité *DHo*), éd. Molesworth, Londres, 1839-1845, X, 4, p. 92.

15. *Ibid.*, 3, p. 91.

d'une volonté politique unique. Cela a été vu par les commentateurs. En revanche, ce qui n'a pas été vu, c'est que le passage du multiple à l'un définit une problématique au sein de laquelle va être inventée la dimension moderne du public. La volonté politique doit être à la fois unique et publique. Cette nécessité d'une émergence du public est déjà présente dans les *Elements of Law* et dans le *De cive*, lorsque Hobbes souligne le fait que la volonté politique unique, celle de l'État comme union, doit être tenue pour celle de tous. Mais elle ne sera pleinement opératoire que dans le *Léviathan*.

Voici une différence fondamentale entre les *Elements of Law* et le *De cive*, d'un côté, et le *Léviathan*, de l'autre. Cette différence est liée à l'introduction dans le *Léviathan* de la théorie de l'autorisation qui permet de rendre compte de la constitution d'un transfert de droit sur les actions irréductible au modèle du transfert de droit sur les choses. La doctrine de l'autorisation a une double conséquence fondamentale. Premièrement, elle permet de penser la constitution du pouvoir politique en des termes qui ne soient pas ceux de l'aliénation. Deuxièmement, elle permet de soustraire la doctrine du pouvoir politique et de la souveraineté à toute réduction à la propriété (pleine ou usufruitaire). Ces deux éléments sont essentiels à l'émergence de l'idée d'une volonté publique.

Cependant, si l'on peut donc dire que Hobbes fait émerger le concept d'une volonté politique publique, il ne parvient pas à lui donner une véritable effectivité. Reste que cette invention de la forme moderne du vouloir politique public est fondamentale parce qu'elle émancipe la théorie du pouvoir de la théorie de la propriété, et le droit public du droit privé.

Quatrième thèse : la discordance interne au droit de punir

Contrairement à ce que l'on croit souvent : ce qui est le plus difficile à penser dans la doctrine politique de Hobbes c'est la violence politique. Or cette difficulté affecte un moment clef de la théorie du droit de la souveraineté, puisqu'elle concerne le droit de punir. Pour résumer cette difficulté en une formule, je dirais qu'elle consiste en une impossible fondation juridique (dans la convention sociale) du droit pénal.

Précisons, nous ne discutons pas du fait : tout État prétend posséder le droit de punir, c'est-à-dire d'exercer un châtement sur un individu reconnu coupable au regard de sa législation interne. Cette prétention est même la condition nécessaire de sa viabilité. Nul peut-être n'a insisté plus que Hobbes sur ce point. En revanche, nous discutons du fondement de cette prétention. Pour atteindre ce fondement, il faut passer de la nécessité de fait à la justification de droit : exhiber le titre au nom duquel l'État peut légitimer sa prétention. Ce problème, Hobbes l'aborde de front dans le chapitre du *Léviathan* sur le châtement : « Il faut répondre à une question de grande importance, à savoir : par quelle porte s'introduit le droit, l'autorité qui habilite, dans quelque cas que ce soit, à châtier¹⁶. » Or, dans le système de Hobbes, c'est en principe dans la convention sociale, comme acte protofondateur¹⁷ de l'État, que doit être trouvé le titre recherché, puisque c'est de cette convention que « dérivent les *droits* et les *possibilités* (*the rights and faculties*) de celui ou de ceux à qui le pouvoir souverain est conféré par le consensus du peuple assemblé¹⁸ ». Le problème peut donc être précisé : la convention sociale permet-elle de donner un fondement *a priori* au droit pénal ? Mais la difficulté se précise également, car, dans le même chapitre sur le châtement, Hobbes affirme en guise de

16. *Ibid.*, XXVIII, p. 353/p. 331.

17. Sur la convention sociale comme acte protofondateur, cf. notre livre *La Décision métaphysique de Hobbes, op. cit.*, pp. 241-254 et pp. 325-356.

18. *Ibid.*, XVIII, p. 229/p. 179.

réponse : « Nul n'est réputé obligé par ses propres conventions à ne pas résister à la violence ; en conséquence, rien ne saurait permettre de conclure qu'un homme a abandonné à quelque autre le droit de lui faire violence en portant la main sur lui¹⁹. » C'est donc l'antinomie entre le droit pénal et le droit de résistance, au sein même de la conception hobbesienne de la convention sociale qui empêche de concevoir un fondement *a priori* du droit de punir. Le *Léviathan* fournit cependant le moyen de surmonter cette antinomie en la déplaçant : à l'introuvable fondement *a priori* du droit de punir il substitue un fondement *a posteriori*.

Plus profondément peut-être qu'aucun autre penseur politique, Hobbes, en refusant d'escamoter les difficultés inhérentes à la recherche d'un fondement du droit de punir dans le cadre d'une théorie du contrat, ouvre la voie d'une solution qui est sans doute encore la nôtre. Avons-nous aujourd'hui les moyens de fonder le droit pénal autrement que sur les modalités de son exercice ?

Yves Charles Zarka.

19. *Ibid*, XXVIII, p. 353/p. 331, souligné par nous.