



PANTHÉON-ASSAS
UNIVERSITÉ
PARIS

BANQUE DES MEMOIRES

**Master de Droit Public parcours Philosophie du droit
et droit politique**

Dirigé par Olivier Jouanjan

2024

***Le souverain et les sciences politiques.
Essai sur la place du législateur dans le Léviathan.***

Lune Bousselmania.

Sous la direction de Elodie Djordjevic

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	3
INTRODUCTION.....	5
PARTIE I – CONSTRUCTION, STATUT ET CONDITIONS DE DEPASSEMENT DES ARTIFICES DANS L’ETAT DE NATURE	15
CHAPITRE 1 : LE MODELE DE L'ARTIFICE AU SERVICE DE LA CONNAISSANCE CERTAINE.	15
<i>Section I – L'archétype de la transition du naturel à l'artificiel.</i>	15
I – Le fondement naturel de la marque : la curiosité.....	16
II – La marque : finalisation de l'élan naturel par un accord commun	18
III - L'artifice : un premier point de passage du naturel à l'acquis	20
<i>Section 2 – Certitude des sciences politiques et incertitude dans l'état de nature.</i> 23	
I – Un principe artificiel au fondement des sciences certaines.....	23
II – Les sciences politiques comprises comme des sciences certaines et rationnelles	26
III – Les limites de la certitude des sciences politiques dans l'état de nature.....	27
CHAPITRE 2 : PENSER LES DEFIS DU SOUVERAIN A PARTIR DE LA LOGIQUE NATURELLE : CONSTRUIRE L'INSTITUTION ET L'AUTORITE	32
<i>Section I – Des artifices relatifs néanmoins ébauches d'un modèle institutionnel.</i> 32	
I – La fixité de l'artifice : un possible non garanti dans l'état de nature	32
II – Les puissances, unique soutien de l'artifice dans l'état de nature.....	34
III – L'artifice, un modèle réduit au pré-institutionnel	36
<i>Section II – Construire un régime de l'autorité relativement à celui des puissances.</i>	39
I – Dépasser les puissances au profit de l'autorité.	39
II – La puissance comme principe de l'autorité	40
III – Sortie de l'autorité du régime commun des puissances	42
PARTIE II – LES ARTIFICES DE LA REPUBLIQUE COMME DETERMINATIONS DU SOUVERAIN	45
CHAPITRE 1 : LA DOUBLE ARTIFICIALISATION DE LA REPUBLIQUE : LE SOUVERAIN ET LE PEUPLE.....	45

<i>Section 1 – Reprise de l'archétype naturel pour la construction du souverain.....</i>	45
I – Le fondement naturel de l'artifice de la République : le premier désir de l'homme	46
II – Le contrat : continuité de l'élan naturel par un accord commun.....	48
III – L'artifice conventionnel : premier point de passage de l'état de nature à la République.....	50
<i>Section 2 – Perfectionnement de l'archétype naturel dans la construction du peuple</i>	54
I – Le fondement naturel de l'artifice du peuple : le masque de la personne	54
II – La représentation : continuité de l'élan naturel par un accord particulier....	59
III – L'artifice du peuple : le passage de l'homme au sujet.....	62
CHAPITRE 2 : LA POSITION D'EXCLUSIVITE DU SOUVERAIN POUR UNE DETERMINATION IDEALISTE.....	65
SECTION 1 – L'ENCADREMENT FORMEL DU POUVOIR LEGISLATIF.	65
I – Première visée par la formalisation de la volonté souveraine.....	65
II – La volonté du souverain : une liberté non spoliée par la nécessité.....	69
III- Publication de la loi naturelle en loi civile.....	70
SECTION 2 – LA CONNAISSANCE DES SCIENCES POLITIQUES PROPRE AU SOUVERAIN. ..	71
I – La figure du conseiller face aux sciences politiques dites a priori.....	72
II – Une rupture dans la connaissance de l'objet politique.....	73
III – Tentative de réconciliation par la raison naturelle.....	76
CONCLUSION	P.81
BIBLIOGRAPHIE	P.83

INTRODUCTION

*Imposer un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le changer, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qu'ils l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre reçu au registre de l'ordre voulu - avec de très considérables incidences sur la représentation de ses auteurs et de ses fondements.*¹

De la pratique à la norme, de la valeur à la validité, de la puissance à l'autorité, de l'état de nature à la République, Thomas Hobbes, va, penser tout au long de son œuvre, des passages transformateurs, propres à la redéfinition du paradigme politique de son temps.

Hobbes, philosophe au tournant du XVII^{ème} siècle (1588 – 1679) et fervent défenseur de la monarchie anglaise, a pour objectif de reconstruire les sciences morales et politiques à partir de la volonté souveraine. Il naît sous l'âge élisabéthain et connaît le règne de Jacques Ier, puis Charles Ier, et publie le *Léviathan* en 1651, dans la période trouble qui suit l'exécution de Charles Ier, période d'installation de la « Commonwealth » sous Cromwell. Anglican, il s'affirme comme un auteur très critique envers l'autorité de l'Église, et ce, au profit de la réaffirmation d'un pouvoir souverain monarchique fort. Le *Léviathan* ou le *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*² paraît à la fin de la première révolution anglaise (1642 – 1651) et témoigne de l'orientation du philosophe vers la recherche d'une théorie politique permettant la stabilité civile. L'ouvrage, dédié au poète et parlementaire royaliste Sidney Godolphin³, est conçu pour « tomber entre les mains d'un souverain » afin qu'il

¹ GAUCHET (M.), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Edition Gallimard, 1985, p. 31.

² HOBBS (T.), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile.*, Paris, 1999, traduction de François Tricaud. Sera cité tel que « Lévi. ».

³ Lévi, Epître dédicatoire, p. 1.

convertisse « cette vérité spéculative en utilité pratique »⁴. Cela parce que « ni Platon, ni, jusqu'ici, aucun autre philosophe, n'ont mis en ordre, et prouvé d'une façon adéquate ou seulement probable tous les théorèmes de morales propres à apprendre aux hommes à gouverner ou à obéir »⁵. Le travail du philosophe est ainsi avant tout celui d'une nouvelle justification, il faut « prouver » les théorèmes moraux, assoir ces derniers sur un fondement tangible, accessible, en somme, faire descendre la vérité politique du ciel des idées.

Philosophe politique mais aussi mathématicien, géomètre et physicien, Thomas Hobbes va suivre un tracé systématique de ses prémisses à ses conclusions sans faillir à une logique répétée tout au long de son œuvre ; tracé dont la base principielle n'est jamais effacée au profit de la solution construite. De la première marque signalant un récif marin dangereusement caché sous les eaux, au dernier artefact du contrat de paix entre les hommes, nous verrons que le modèle hobbesien inscrit la volonté humaine au sein d'un système constamment réitéré. Ce système place l'artifice - produit de la volonté humaine - comme démarcation entre ce qui est, et ce qui va conditionner la connaissance d'un devoir-être.

Chaque construction humaine est une mise au visible d'un principe interne, d'une sensation ou d'un désir fondateur, mise au visible qui elle-même rend possible une forme du commun. De ces objets fondés par des accords entre les hommes, dériveront des lois naturelles et nécessaires. Dans le cadre de la connaissance certaine, des sciences exactes que Hobbes nommera « *a priori* », l'artifice de l'objet non naturel créé par l'homme, va constituer l'objet des lois. Les figures artificielles seront conditions de possibilités de l'apparition des lois qui en dérivent. Si le *Léviathan*, comme son nom l'indique est avant tout une étude de « l'homme artificiel »⁶ qui compose la République, nous nous intéresserons particulièrement pour notre part au phénomène de double artificialisation qui se joue dans la formation de l'État. En effet, le souverain n'est pas le seul artifice de la République. Il se forme en lui, un second artifice : le peuple. En suivant pas à pas, la construction des objets artificiels, d'abord dans l'état de nature puis dans l'état politique, il apparaîtra que tout objet artificiel est construit selon un processus systématique, sorte d'algorithme liant son principe à sa fin. Comme tout algorithme, celui-ci détermine ses entrées, et c'est la détermination du dernier artifice de la République qui constituera le sujet de notre travail. Chaque artifice sera le résultat d'un

⁴ *Lév.*, II, XXXI, p. 392.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Lév.*, Intr., p. 5.

premier appui naturel, dépassé par la volonté de l'homme pour transformer cette base subjective en un outil commun (intersubjectif), qui à son tour deviendra artifice de l'objet prochain. C'est ainsi par le pouvoir de création et d'inauguration dont dispose l'homme que celui-ci sera en mesure de s'extraire de sa condition primaire qu'est l'état de nature.

L'état de nature est l'état dans lequel se trouve l'homme avant l'institutionnalisation d'un pouvoir souverain. Il est une perspective théorique de ce que seraient les rapports humains dès lors que seulement tenus par leurs désirs et craintes respectifs. Les hommes y sont égaux⁷, solitaires et condamnés par leur nature belliqueuse⁸ à un état de « guerre de chacun contre chacun »⁹.

Cependant, cet état de nature n'est pas un état animal, la raison est nécessaire aux fins d'auto-préservation qui animent l'homme. L'homme a en effet comme désir premier l'accumulation de puissances¹⁰, garantie de sa survie. Or, pour accéder à des formes de puissances, l'homme use de sa raison, elle-même définie comme la capacité à calculer¹¹ des chaînes de conséquences. Ainsi, bien que dans son état primaire, l'homme raisonne, calcule, et crée des artifices nécessaires à sa survie. Il n'y a en somme, plus d'animaux politiques (ou alors aucun autre que l'homme lui-même) dès lors que le politique n'est pas naturel. Il est artificiel et, en cela, à construire.

Le politique, chez Hobbes, paraît n'être rien d'autre que le souverain lui-même, tout objet politique l'est, car soumis et relié à l'autorité politique. Le philosophe distingue ainsi les organisations privées des organisations politiques :

Les organisations *politiques* (appelées également corps *politiques* et *personnes juridiques*) dont celles qui sont établies de par l'autorité du pouvoir souverain de la République. Les organisations *privées* sont celles qui sont constituées par les sujets entre eux, ou de par l'autorité reçue d'un étranger.¹²

⁷ Lévy, I, XIII, p. 121.

⁸ Lévy, I, XIII, p. 123. Nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement la fierté.

⁹ Lévy, I, XIII, p. 124.

¹⁰ Lévy, I, XI, p. 96 : « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement. »

¹¹ Lévy, I, V, p. 38 : « la RAISON n'est que le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences des dénominations générales ».

¹² Lévy, II, XXII, p. 238.

Ce qui est politique est distinct du privé et le privé est entendu comme exclu de l'autorité souveraine. Si leur licéité dépend de la permission donnée par l'autorité souveraine, le domaine d'exercice du pouvoir est lui exclusif : « en effet, là où s'exerce l'empire d'un pouvoir donné, aucune autorité émanée d'un pouvoir étranger n'est publique : elle reste du domaine privé »¹³. Il n'y a pas de corps politique pensable en dehors de la force publique qui constitue le souverain, celui-ci constitue l'essence de l'état pour lequel chaque homme contracte, mettant fin à l'état de nature.

En lui réside l'essence de la République, qui se définit : *une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense.*¹⁴

Le processus créateur du souverain est le résultat produit par l'art humain, qui, à l'instar de l'art divin, se voit octroyer, faute d'une république naturelle, une capacité propre à la construire.

La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel.¹⁵

Or, l'art de fonder des Républiques n'est pas arbitraire, il repose sur des règles, au moins formelles et nécessaires.

Même si en tous les endroits du monde les hommes établissaient sur le sable les fondations de leurs maisons, on ne pourrait pas inférer de là qu'il doit en être ainsi. L'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie sur des règles déterminées ; et non comme le jeu de paume sur la seule pratique.¹⁶

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Lév*, II, XVII, p. 178.

¹⁵ *Lév*, Introduction, p. 5.

¹⁶ *Lév*, II, XX, p. 219 - 220.

Thomas Hobbes, à qui l'on doit selon Leo Strauss notamment la rupture avec la Tradition et le tournant politique de la modernité¹⁷, semble garder de son héritage antique (pourtant si décrié par celui-ci), la base nécessaire à la construction de ce nouveau politique, qui, conservera quelque chose de malgré tout platonicien. La dette que Hobbes doit aux Anciens se confond à la dette que le souverain de la République devra aux préceptes éthiques que sont les « lois de nature ». Celles-ci semblent être des lois, non au sens juridique, mais au sens scientifique du terme ; elles tendent ainsi à être des conclusions nécessaires dérivant de l'objet du peuple en la République. Ces lois de nature que Paul Ricoeur nomme « préceptes paraéthiques » sont, tout à la fois, la clef de la sortie de l'état de nature et néanmoins pleinement dépendantes du pouvoir institué pour être perçues comme contraignantes, dotées d'un pouvoir normatif. C'est dans les conditions formelles qui encadrent la loi hobbesienne que tend à se jouer une certaine rénovation ou instauration de ce qui sera plus tard subsumé sous le concept de normativité. Le philosophe pose les fondements d'un souverain à même de faire advenir la norme, dès lors qu'une norme voit sa validité dépendre de sa source. Si ce n'est, non plus le contenu de la loi qui la justifie - alors même que ce contenu idéal existe - mais bien sa source, c'est alors la détermination de la volonté de cette source que nous tendrons à circonscrire.

Comme évoqué précédemment, tout artifice suit un modèle de construction systématique naissant dans l'état de nature. Ce modèle met en jeu la capacité humaine à convenir avec autrui de l'existence de la signification ou de la construction d'un objet. De cet accord commun possible, émergeront les premières « marques », les premiers noms et enfin le langage. Premiers artifices qui fonderont ceux à venir. Cette chaîne ininterrompue des artifices qui aboutira à celui du souverain, mettra en exergue le cadre déterminant dans lequel la volonté de celui-ci s'inscrit.

Pour autant, l'artifice de la République sera particularisé, il constituera une sorte de cassure dans la construction des artifices jusqu'ici en jeu. L'artifice républicain n'est, en somme, pas du même ordre que les artifices construits dans la condition naturelle des hommes. L'enjeu auquel Hobbes fait face consiste à opérer ce saut allant de la valeur factuelle à la validité du normatif, et ceci bien qu'il n'évince pas, pour autant, ce qui contredit l'idée d'une autorité : la puissance. Le but étant ici de déterminer comment ce passage des valeurs subjectives à une validité objective propre à la loi, a pu s'opérer non

¹⁷ STRAUSS (L.), *History of political philosophy*, Third Edition, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago, The university of Chicago Press, 1987, ISBN 0-226-77710-3 (pbk.), p. 396 – p. 420.

seulement sans heurts mais surtout grâce à une logique systématique qui part de la nature de l'homme pour en organiser sa sortie via l'artifice. L'artifice suit un mouvement d'extériorisation ou de mise en visibilité des principes internes à l'homme (fondements de tout geste).

Néanmoins, la différence susmentionnée demeure propre au contexte de création et non à la création en elle-même (un triangle peut tout aussi bien être construit dans l'état de nature que dans la République). La distinction se jouera quant au statut de reconnaissance de l'objet, celui-ci sera-t-il en mesure d'être reconnu communément ou universellement ? L'objet tient-il par son constructeur ou par lui-même ? Paradoxalement à la thèse politique hobbesienne qui doit tout à son souverain, il semblerait - et peut-être est-ce ici que se joue le tournant moderne de sa théorie politique - que Hobbes mette en place les moyens pour faire tenir l'objet législatif, artifice du souverain, aussi par lui-même. Il octroie à la loi civile une normativité propre, une normativité qui dépend de sa validité en tant que loi et non (seulement) de la domination qui l'impose. En redéfinissant le pouvoir de celui qui *ordonne* à partir d'une position nouvelle, soit en redéfinissant le souverain comme une force publique, Hobbes octroie, dans le même geste qu'il fait dépendre la juridicité de la loi à la volonté du législateur institué, une certaine immanence à cette loi civile. Si l'apparition de celle-ci comme règle coercitive dépend du souverain, ce ne sera pas le cas de sa capacité à être connue. Et en déliant la connaissance de l'application de la loi, Hobbes octroie à la loi reconnue, la loi civile, un nouvel aspect de légitimité.

Hobbes écrit dans le *De Cive*¹⁸, paru neuf ans avant le Léviathan en 1642 :

*La LOI est une ordonnance de cette personne (soit d'un seul homme qui gouverne, ou d'une cour) dont le commandement tient lieu de raison suffisante pour y obéir.*¹⁹

L'ouroboros consiste en ce que la loi contienne par elle-même la raison de son obéissance, tout en ne pouvant prétendre au statut de loi que grâce à cette raison qui l'a préalablement proclamé.

Si le cheminement qui sera celui suivant l'élaboration parallèle de la raison souveraine à celle du citoyen, nous permettra in fine de penser une jonction commune à la *summa ratio*, il contribuera aussi à mettre en lumière l'isolement de la raison souveraine. Peut-être en viendra-t-on à voir chez Hobbes une utopie, ou plutôt une

¹⁸ HOBBS (T.), *Le Citoyen ou Les Fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982.

¹⁹ *Ibid.*, I, XIV, I, p. 242.

contre-utopie, irréalisable faute d'un accès privilégié - voir même possible – aux vérités parfaites des sciences politiques. Néanmoins, cette trajectoire sera aussi celle de l'identification d'un domaine politique, possiblement non abouti, mais novateur.

Afin de déterminer ce tour de force dans la pensée hobbesienne, nous reviendrons sur les conditions de possibilité de la connaissance. Il apparaîtra que en conditionnant la science à l'étude de l'objet et ainsi à la position du savant, Hobbes place le souverain dans une position exclusive quant à tout autre sujet de la République instituée. La lecture de *La crise de la culture*²⁰ de Hannah Arendt, ouvrage qui accompagnera ici notre étude, nous portera vers une identification du souverain hobbesien comme une figure paradoxalement détachée du domaine politique qui, pourtant, le conditionne et l'érige comme politique.

La position de l'extérieur du domaine du politique - à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs – est clairement caractérisée comme l'un des différents modes de l'être seul. Éminents parmi les modes existentiels du dire-la-vérité sont la solitude du philosophe, l'isolement du savant et de l'artiste, l'impartialité de l'historien et du juge, et l'indépendance du découvreur de fait, du témoin et du reporter.²¹

En effet, la transition de l'état de nature à la République qui se fera par l'exclusion du souverain de la logique des puissances pour en faire une autorité publique, aura pour conséquence de renvoyer celui-ci à une place à la fois privilégiée quant à la connaissance de l'objet commun des lois (le peuple) et à sa capacité à les appliquer, mais semble-t-il, aveugle face au domaine de l'action des citoyens. Cet angle mort quant à la connaissance empirique du souverain aboutira à la remise en question de son essence en tant que « politique ».

La réconciliation finale qui s'opéra à partir de la raison naturelle sera la condition de l'indépendance puis de dépendance de la loi.

Indépendance d'abord, car l'information du sujet de sa place en tant que citoyen de la République rendra la loi obligatoire par elle-même. Du fait du basculement politique opéré, c'est bien ce qui est déjà désir interne à l'homme qui deviendra commandement²².

²⁰ ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, France, Gallimard, 1972.

²¹ *Ibid.*, VII, p. 331.

²² *Lév*, II, XXV, p. 271 : « Il y a COMMANDEMENT quand on dit *Fais ceci* ou *Ne fais pas ceci* et qu'il n'y a pas à attendre d'autre raison que la volonté de celui qui parle ainsi ».

Les lois de nature obligent *in foro interno* ; autrement dit : nous sommes tenus par elles de désirer qu'elles prennent effet ; mais elles n'obligent pas toujours *in foro externo*, c'est à dire à les mettre en application.²³

La connaissance des lois de nature, découvertes dans la raison de chaque homme témoigne à la fois de la difficulté de l'auteur à se détacher absolument d'une éthique politique donnée, mais elle lui permet, dans un même temps, de rendre ou d'octroyer à la loi, toute sa force propre.

Dépendance ensuite car cette force dépendra néanmoins toujours du paradigme législatif et républicain. Julie Saada, dans l'ouvrage *Hobbes et le sujet de droit*²⁴, écrit :

L'obligation procède de l'acte de promettre. La déduction des lois naturelles, des théorèmes, même énoncés comme des préceptes, n'oblige pas par elle-même. Si les lois de nature sont les déductions qui constituent la science morale et civile, l'obligation juridique requiert nécessairement l'acte de promettre, de limiter son droit naturel. Déduire, ce n'est pas s'obliger.²⁵

Si la déduction n'oblige en effet jamais l'homme dans l'état de nature, sujet visé ici, en sera-t-il de même du souverain ? *In fine*, notre problématique se portera sur la part de contrainte que comporte le « connu » ou le « déduit », afin de déterminer dans quelle mesure le souverain détient toujours une liberté de légiférer lorsque confronté à des lois qui, si elles ne s'imposent pas à lui par la voie du commandement, comportent néanmoins une nécessité propre à leur objet.

Le cheminement partant des « ressources »²⁶ et allant au statut d'objet législatif, se prépare dès le premier artifice de l'état de nature : la marque ; car c'est dans un même geste que la théorie politique de Hobbes va à la fois tirer ses fondements de l'état de nature et s'en extraire. Dès lors, la première partie de notre travail traitera de ce premier artifice de la marque, dont les dénominations sont une forme et un appui au contrat

²³ *Lév.*, I, XV, p. 159, p. 158.

²⁴ SAADA, Julie. *Hobbes et le sujet de droit*. Nouvelle édition (en ligne). Paris: CNRS Éditions, 2010., ISBN: 978-2-271-14202-3.

²⁵ *Ibid.*, Chapitre 5 « Les lois naturelles ou la rationalité juridique hobbesienne », p. 22.

²⁶ Reprise du lexique juridique tel que proposé par : BARANGER (D.), *La Constitution. Sources, interprétations, raisonnements.*, Dalloz, 2022, p. 55 : « Les ressources ne sont pas normatives, mais elles sont néanmoins utiles au raisonnement juridique. Elles opèrent comme des boussoles qui orientent le travail juridique en direction des solutions auquel il parvient ».

instituant la République. Le mouvement est traçable - si ce n'est prévisible - dès le premier *saut* de l'homme hors de ce que Hobbes décrit comme la nature animale. C'est à partir de l'anthropologie hobbesienne que se mettent en place de premiers phénomènes prénormatifs. Du processus de construction du langage (puis de tout objet dont il existe un usage commun dans l'état de nature) sourdent déjà les conditions du contrat spécifique qui accomplira le franchissement de cet espace de relativité qu'est l'état de nature à l'institution d'un pouvoir stable. Parce que les mots constituent la première convention, ils posent dès la première expression, les fondements du possible dans l'état de nature. Point de passage à la fois institué et pré-instituant, Hobbes fait de ce premier artifice un marchepied dont le modèle sera réutilisé jusqu'à celui de la convention politique. Nous verrons que les dénominations suivront certes un tel modèle « positif », condition d'une progression des désirs et de la raison humaine jusqu'à la résolution de la soumission sous un pouvoir commun. Cependant, elles constitueront aussi un modèle négatif : les défauts attachés à la stabilité de leur statut permettront de révéler, en creux, ce qui distingue la domination de la puissance de celle de l'autorité.

C'est à partir de la dette qu'une part de la connaissance doit aux conventions nominales qu'il convient de traiter du rapport de l'homme à une certaine objectivité si ce n'est à une certaine vérité. Dans une seconde partie, nous verrons qu'à l'instar des mots, souverain comme peuple sont des objets artificiels, et que la position de surplomb qu'occupe le premier sur l'autre aboutira à faire de lui une figure savante solitaire et distincte de toute autre position de connaissance. Ce rôle qui avoisinera l'idée d'un souverain apolitique sera néanmoins nuancé en dernière instance par la raison naturelle, transcendante des logiques artificielles.

PARTIE I – Construction, statut et conditions de dépassement des artifices dans l'état de nature.

Lorsque Hobbes définit les sciences politiques, il intègre celles-ci aux sciences certaines. Nous verrons dans un premier temps que toute science prétendant à la certitude ne peut l'être qu'à la condition de la formation d'une figure préalable, figure artificielle qui doit elle-même sa possibilité d'existence au premier artifice de l'état de nature : la marque (Chapitre 1). L'archétype tiré de ce processus systématique à la construction de tout objet trouvera ses limites quant à la garantie de la stabilité de l'artifice dans l'état de nature et quant à sa reconnaissance en tant qu'objet universel. Ses défauts constitueront les défis à relever pour penser le changement de paradigme politique que doit constituer la République (Chapitre 2).

Chapitre 1 : Le modèle de l'artifice au service de la connaissance certaine

La construction de tout objet suit un modèle type. Nous identifierons, dans un premier temps, la distinction et la transition que Hobbes trace entre les domaines naturel et artificiel (Section I). Dès lors ce passage achevé, d'abord au sein même de l'esprit de l'homme, entre esprit naturel et esprit acquis, nous verrons comment celui-ci est en mesure d'appréhender un certain type de sciences que sont les sciences politiques (Section II).

Section I – L'archétype de la transition du naturel à l'artificiel

Le modèle de formation de l'artifice suivra un développement fixe. Il partira d'un fondement naturel (I), pour être ensuite marqué efficacement grâce à un accord commun entre les hommes (II), et constituera en cela un point de passage du naturel à l'artificiel (III).

I – Le fondement naturel de la marque : la curiosité

Hobbes opère une distinction dans l'esprit humain entre l'esprit naturel et l'esprit acquis. L'esprit naturel de l'homme - qui ne peut être confondu avec l'esprit animal - est le lieu de ses désirs et passions, désirs parmi lesquels se manifeste notamment la curiosité.

Le *désir* de connaître le pourquoi et le comment est appelé CURIOSITÉ. Son pareil n'existe chez aucune autre créature vivante autre que *l'homme*. [...] [Elle est] cette passion particulière, des autres *animaux*, auxquels l'appétit de la nourriture et des autres plaisirs sensibles enlève, par sa prédominance, le désir de connaître les causes.²⁷

Or, c'est à partir de la curiosité, ce « désir de connaître »²⁸, que se développe le langage. En effet, la curiosité qui demeure du « côté » de l'esprit naturel joue - indirectement mais nécessairement - le rôle de fondement du langage. L'homme porté par son désir, désir de connaissance dépassant ses appétits primaires, se met à remarquer les comportements qui l'entourent. Il constate et lie les *signes* au sein de son discours mental et est bien vite pris par le besoin d'extérioriser ses conclusions. Les signes sont définis tels que « l'événement antécédent à l'événement consécutif ; ou, inversement, le consécutif de l'antécédent »²⁹. C'est certainement dans les *Éléments de loi* (parut en 1640)³⁰, que Hobbes expose de la manière la plus significative le déroulement s'opérant de la curiosité à la marque prémisses du langage :

²⁷ *Lév*, I, VI, p. 52.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Lév*, I, III, p. 24.

³⁰ HOBBS (T.), *Éléments de loi*, Paris, Editions Allia, 2006.

L'expérience nous en est donné par les animaux sauvages qui, assez prévoyants pour cacher les superflus de leur repas, manquent néanmoins de se souvenir de l'endroit où ils les ont cachés, et, par-là, n'en tirent aucun bénéfice, quand vient la faim. Mais un homme, qui en ce point commence à s'avancer au-dessus de la nature des animaux, a observé et s'est souvenu de la cause de ce défaut, et pour s'en amender, a imaginé et décidé de poser une marque visible, ou sensible d'une autre manière, laquelle, lorsqu'il la revoit, peut lui rappeler la pensée qu'il avait lorsqu'il l'a posée. Une MARQUE, par conséquent, est un objet sensible qu'un homme érige volontairement pour lui-même, afin de se souvenir, grâce à elle, de quelque chose de passé, quand cette même marque sera à nouveau objectée à sa sensation, comme des hommes passés près d'un récif en mer posent une marque pour se souvenir d'un danger rencontré auparavant, et l'éviter.³¹

L'homme, suivant son désir de connaissance des causes, les observe, se souvient, et inaugure au sein de la nature. Un pouvoir qui le distingue de l'animal, lui permet de marquer les endroits et ainsi de créer par lui-même des signes. Ces marques sont les prémisses des dénominations, désignations d'un objet par un symbole, un artifice.

Au nombre de ces marques, on compte les vocables humains (qu'on appelle « noms », ou « appellation », des choses), sensibles à l'oreille, par lesquels on rappelle à l'esprit quelque conception des choses auxquelles on a donné ces noms ou appellations. Par conséquent, un NOM, ou APPELLATION, est un vocable qu'un homme impose arbitrairement comme marque destinée à lui rappeler une conception relative à la chose à laquelle ce nom a été imposé.³²

On note, par soucis de clarté, que ce que la traduction nomme « appellation » est ce qui correspond, dans le texte anglais³³ aux « dénominations » du *Léviathan*. L'aboutissement du désir interne (et naturel) de curiosité se manifeste dans l'apposition d'une marque par l'homme. Dominique Weber, qui consacre un chapitre intitulé « Passions et Raison. Hobbes et le calcul de la puissance » dans l'ouvrage dirigé par

³¹ *Ibid*, I, V, p. 51.

³² *Ibid*.

³³ Autre traduction de *Elements of Law* : HOBBS (T.), *De la nature humaine*, Paris, Vrin 1991, V, P. 52 : « Au nombre de ces marques sont les vocables humains (que nous appelons dénominations ou appellations des choses) perceptibles à l'oreille [...]. Une DENOMINATION ou APPELLATION est donc le vocable qu'un homme impose arbitrairement comme marque destinée à lui rappeler une conception ayant trait à la chose à laquelle il l'impose ».

Pierre-François Moreau et Ann Thomson *Matérialisme et Passions*³⁴, note cet enracinement naturel qui est à la fondation des premiers artifices :

Le propre de l'homme, c'est-à-dire sa puissance à produire de l'artifice, va consister en ceci, que l'homme va s'exclure de la nature tout en y étant d'abord, et sans reste, intégré de part en part.³⁵

II – La marque : finalisation de l'élan naturel par un accord commun

Fin du naturel et début de l'artifice, la marque qui se fait aussi vocable, marque le point de passage entre esprit naturel et esprit acquis³⁶. Cet artifice transitoire est le résultat de deux éléments fondateurs : il relève à la fois de la volonté de l'homme et de l'accord de cette volonté avec autrui. En effet, parce que si « l'usage générale de la parole est de transformer notre discours mental en discours verbal », autrement dit « d'enregistrer les consécutives de nos pensées »³⁷, elle a pour seconde fonction, la communication avec autrui par l'intermédiaire la reconnaissance commune que les hommes font des mots.

L'autre usage consiste quand beaucoup se servent des mêmes mots, en ce que ces hommes se signifient l'un à l'autre, par la mise en relation et l'ordre de ces mots, ce qu'ils conçoivent ou pensent de chaque question, et aussi ce qu'ils désirent, ce qu'ils craignent, ou qui éveille en eux quelque autre passion. Dans cet usage, les mots sont appelés des *signes*.³⁸

La marque, devenue mot ou signe, est dès lors rendue efficace par la reconnaissance d'autrui, elle reste sinon un objet valable uniquement pour un seul homme, une seule perception³⁹. Elle est alors assimilable à une sensation verbalisée.

³⁴ MOREAU (P.-F.), & THOMSON (A.) (dir). (2004). *Matérialisme et passions* (1□). ENS Éditions.

³⁵ WEBER (D.) (2004). « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », in MOREAU (P.-F.) & THOMSON (A.) (dir), *Matérialisme et passion.*, *Op. Cit.* P. 14.

³⁶ *Lév*, I, VIII, p. 69 : « Quant à l'*esprit acquis* (j'entend[s] acquis par la méthode et par l'instruction, ce n'est rien d'autre que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit des sciences ».

³⁷ *Lév*, I, IV, p. 28.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Lév*, I, IV, p. 35. : « Les dénominations des choses qui nous affectent, c'est-à-dire qui nous plaisent et nous déplaisent, sont, dans les entretiens ordinaires des hommes, d'une signification flottante, parce que la même chose n'affecte pas de même tous les hommes, ni le même homme en des moments différents ».

Or, lorsque Hobbes définit l'esprit acquis⁴⁰, il note bien que son usage résulte de communs accords sur l'usage des mots. Il renvoie notamment au chapitre V⁴¹ qui définit la raison :

La RAISON n'est que le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences des dénominations générales dont nous avons convenus pour *noter* et *signifier* nos pensées.⁴²

Ainsi, nous *convenons* des « dénominations générales ». Volontaire puis conventionnelle, la marque est d'abord décision lors de son apposition sur un objet, puis convention pour que celle-ci puisse prétendre à une quelconque valeur d'usage. La raison fonctionne ainsi à partir des artifices, au moins nominaux. Hobbes pose dès les premiers gestes de l'homme cette organisation duale – du naturel à l'acquis, du subjectif au commun - qui passe par l'artifice conventionnel pour que se mette en place une première forme de stabilité dans le langage. Le modèle vise à lier le pouvoir de s'accorder avec autrui avec la création d'un premier instrument de fixation du réel perçu. En somme, l'accord est producteur d'un appui nominal sur lequel peuvent s'appuyer les communications humaines. Convention qui peut être appréhendée comme porteuse de vérité nouvelle, artificielle et propre à l'art humain imitant le divin⁴³. Cet art « qu'imité » l'homme fait de lui, à son tour, le créateur d'objets nouveaux. Il est une sorte de traitement signifiant qui permet de voir les premiers accords communs entre les hommes. En effet, s'il ne ressort pas de cet accord un objet nécessairement nouveau, il produit néanmoins un instrument de désignation, une signification, en bref, un mot, et donc une vérité propre à la communauté qui partage la même langue. Dès lors, le modèle voit se succéder : sensation particularisée puis artifice, et enfin, entente commune.

⁴⁰ *Infra*, Partie I, Section 1, III.

⁴¹ *Ibid* : « Mais de la raison et de la science, j'ai déjà traité dans les chapitres V et ».

⁴² *Lév*, I, V, p. 38.

⁴³ *Lév*, Intr., p. 5 : « la nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imité par l'*art* de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses ».

III - L'artifice : un premier point de passage du naturel à l'acquis

L'esprit humain dispose ainsi d'un pan naturel et acquis, prudent et savant, dont la liaison tout comme la condition de possibilité de dépassement du premier pan naturel, s'opère grâce au premier artifice : les mots. D'une part, l'homme dispose d'un esprit naturel dans lequel sont représentées les réminiscences des sensations, que Hobbes nomme aussi « imaginations »⁴⁴. Ces représentations psychiques s'organisent dans un « discours mental » dont « l'enchaînement des pensées »⁴⁵ est « guidé » ou « non guidé » en fonction de la conscientisation d'un désir ou non⁴⁶. Cet esprit naturel, à force de corrélations, de l'observation de signes, développe la « prudence » qui n'est autre qu'une supposition, une présomption « que des résultats semblables suivront des actions semblables »⁴⁷.

L'homme dépasse l'esprit naturel dès lors qu'il use de cet acquis du langage. L'esprit naturel est, comme son nom l'indique, celui qui fonctionne à partir des attributs naturels de l'homme, soit ceux qui précèdent la parole et l'instruction (qui elle-même suppose un certain commun). Suivant l'ordre des chapitres du *Léviathan*, il s'agit donc « de la Sensation », « de l'Imagination » et « de la Consécution ou Enchaînements des Imaginations ». Après cela, c'est le passage « de la Parole » qui permettra « de la Raison et de la Science ». Cet esprit naturel va *s'associer* à l'esprit acquis par le biais des mots, il en est la condition de possibilité, d'émergence et de développement.

Quant à l'esprit acquis (j'entend[s] acquis par la méthode et par l'instruction), ce n'est rien d'autre que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit les sciences.⁴⁸

⁴⁴ *Lév*, I, II, p. 15. « Après que l'objet a été ôté, ou l'œil fermé, nous gardons encore une image de la chose vue [...]. Et c'est là ce que les Latins appellent *imagination* [...]. Mais les Grecs appellent cela *phantasme*, ce qui signifie l'apparition, et convient également bien à toutes les sensations. L'IMAGINATION n'est donc rien d'autre qu'une *sensation en voie de dégradation* ».

⁴⁵ *Lév*, I, III, p. 21 : « J'entends par consécution ou ENCHAINEMENT des pensées cette succession d'une pensée à l'autre qu'on appelle *discours mental* (pour le distinguer du discours verbal). »

⁴⁶ *Lév*, I, III, p. 22 : « La seconde espèce [l'enchaînement des pensées réglé suivant l'enchaînement des pensées non guidé] a plus de constance, car elle est *réglée* par quelque désir et quelque dessein. »

⁴⁷ *Lév*, I, III, P. 23.

⁴⁸ *Lév*, I, VIII p. 69.

En effet, l'esprit acquis, ne peut fonctionner qu'à partir d'un esprit naturel déjà là, efficace, en marche, et à même d'observer, de recevoir, et d'organiser l'information reçue, les mots ou signes volontaires. L'esprit naturel pourrait être assimilé à un certain « bon sens », tirant des conclusions non de façon savante mais logique⁴⁹. Dès lors, les mots, la parole, le langage, sont la condition de l'activité de l'esprit acquis, esprit acquis qui peut être compris comme un certain usage de la raison lorsque celle-ci use de l'artifice : celle-ci n'étant que « le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences des dénominations générales dont nous avons convenus »⁵⁰. Les mots sont ainsi autant artifices que de conventions en ce que leur signification est *convenue*. Dès lors, toute connaissance positive que l'homme construit ou atteint par son calcul raisonnable, soit toute connaissance qui n'est pas du ressort de la prudence, repose sur des fondements artificiels et conventionnels.

La marque, tout comme le langage qu'elle inaugure, font très sûrement partie de ces conventions les plus certaines dans l'état de nature. En ce qu'une langue est soutenue par des communautés entières qui la partagent, le risque de sa défaillance est minimisé. Pour que le mot - qui n'est rien d'autre que le symbole nominal attaché à l'objet réel - subsiste, il faut qu'il existe des puissances à son soutien, soit qui usent de ce mot et donc s'accordent sur une signification commune. La disparition de telles significations, soit la fin d'une langue ne pourra qu'être la conséquence de la fin de ses soutiens, soit l'abandon ou l'intervention d'une force plus grande (comme cela peut-être le cas si une communauté est assaillie par une autre qui impose une langue nouvelle). Elle est en cela une sorte d'esquisse préparatoire de ce que seront les lois dans la République en cas d'assujettissement de cette République à une domination extérieure⁵¹.

Il y a ici deux régimes de vérités qui se distinguent : la réalité ou nécessité naturelle (propre au ressenti de chaque homme) et la vérité humaine (fruit de conventions) qui dote cette nature de repères signifiants. Soit, une vérité interne, particulière à l'individu, sensible, et une vérité partagée, commune, et « sensibilisée ». Cette vérité partagée occupe une place ambivalente quant à sa connaissance par la raison naturelle ou artificielle. D'une part, parce-que les sciences supposent des artifices que sont les dénominations ou les figures, elles sont en cela artificielles, mais d'autre part, elles font aussi appel à la raison naturelle au regard de la nécessité des lois. Ainsi,

⁴⁹ Lév, I, VIII, p. 64 - 65 : « Cet ESPRIT NATUREL consiste principalement en deux choses : la *promptitude à imaginer* (c'est-à-dire le passage rapide d'une pensée à l'autre) et l'*orientation stable* vers quelque aboutissement qu'on s'est assigné ».

⁵⁰ Lév, I, V, p. 38.

⁵¹ Lév, II, XX, « Des dominations paternelles et despotiques ».

si l'artifice des mots est un passage de l'esprit naturel à l'esprit acquis, il est aussi condition de possibilité d'une certaine raison naturelle.

Néanmoins, lorsqu'un tel artifice n'est formé que par un accord, entre des volontés égales - situation des hommes dans l'état de nature⁵² - l'artifice n'est pas suffisant pour permettre une métamorphose complète du statut de l'objet signifié. Elle n'est pas encore, dans l'état de nature, une métamorphose permettant un passage du singulier à l'universel, de la valeur subjective à la validité objective, elle demeure restreinte à la communauté qui y consent. Si certains accords sont possibles, (à l'instar de ceux visant la signification des dénominations, soit l'accord sur le *lien* entre le nom et l'objet visé), la convention conclue dans l'état de nature subie elle aussi la relativité des forces en présence. Une telle convention n'est donc jamais valide en elle-même mais toujours d'une valeur relative à une autre. La relativité de la valeur de ces marques est donc conditionnée par le nombre d'hommes acceptant de se mettre d'accord sur de tels objets. Ces premiers artifices, solides mais néanmoins tangibles, mettent déjà en lumière l'absence - lors de la formation de conventions dans l'état de nature - d'un acteur ou arbitre établi octroyant non une valeur mais une validité.

⁵² *Lév*, I, XIII, p. 121 : « La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit, plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. En effet, pour ce qui est de la force corporelle, l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui ».

Section 2 – Certitude des sciences politiques et incertitude dans l'état de nature

Les sciences politiques devront leur fondement à la construction d'un artifice au préalable (I), de cela elles tireront leur prétention à la connaissance certaine (II). Pour autant, cette connaissance de l'homme trouvera ses limites quant au contexte naturel dans lequel il visera à les appréhender (III).

I – Un principe artificiel au fondement des sciences certaines

Les *signes* sont les premiers liens établis par la raison en activité. Ces signes peuvent être certains ou incertains selon qu'ils soient établis respectivement par l'esprit naturel ou par l'esprit acquis, par la prudence ou par la science. En effet, « les signes de la prudence sont tous incertains »⁵³. Il s'agit ici de l'activité de l'esprit naturel⁵⁴, en ce qu'elle ne requiert pas l'usage des mots.

Il arrive qu'on désire connaître le résultat d'une action : on pense alors à quelque action semblable du passé, et, l'un après l'autre, aux résultats de celle-ci, en supposant que des résultats semblables suivront des actions semblables [...]. Cette espèce de pensée est appelée *vue anticipée, prudence, prescience*, et quelque fois *sagesse*, quoiqu'une telle conjecture soit fort trompeuse, parce qu'il est difficile de prendre garde à toutes les circonstances.⁵⁵

Les signes de la prudence demeurent donc « tous incertains »⁵⁶ lorsque les « signes de sciences », pour leur part, peuvent prétendre à être « certains et infaillibles ». Ceux-ci sont établis par la raison usant des artifices nominaux :

On voit par là que la raison ne naît pas avec nous comme la sensation et le souvenir, et ne s'acquiert pas non plus par la seule expérience, comme la prudence, mais qu'on l'atteint par l'industrie, d'abord en attribuant correctement les attributions, et ensuite en procédant, grâce à l'acquisition d'une méthode correcte et donnée.⁵⁷

⁵³ *Lév*, I, V, p. 44.

⁵⁴ *Lév*, I, III, p. 25 : après avoir exposé « la conjoncture qui porte sur le passé » : « il n'y a, autant qu'il m'en souviennne, aucune autre activité mentale de l'homme qui lui soit naturellement inhérente, telle, autrement dit, qu'il ne faille rien d'autre, pour l'exercer, que d'être né homme et de vivre avec l'usage de ses cinq sens. Les autres facultés dont je vais parler, et qui semblent propre à l'homme, sont acquises [...], elles procèdent toutes de l'invention des mots et de la parole ».

⁵⁵ *Lév*, I, III, p. 23 - 24.

⁵⁶ *Lév*, I, V, p. 44.

⁵⁷ *Lév*, I, V, p. 44.

Une telle hiérarchie quant à la certitude peut être interrogée. En effet, s'il est aisément compréhensible que la prudence ne soit pas certaine, la science - qui semble n'être autre que l'usage de mots pour nommer la prudence⁵⁸ - tendrait difficilement à s'en distinguer sur le plan de la fiabilité.

Ainsi, une seconde distinction est opérée entre signes certains et incertains au sein même de la science⁵⁹, selon qu'ils soient respectivement démontrables ou déduits⁶⁰. En effet, au sein des sciences, Hobbes établit une distinction entre les sciences *a priori*, démontrables et les sciences *a posteriori*, déductives. Il expose cette distinction dans le *De Homine*⁶¹ (dont la première édition date de 1658). Le philosophe écrit à propos de la géométrie (science certaine) :

La raison pour laquelle il a été donné à la géométrie non seulement de passer pour démontrable, mais de l'être véritablement, c'est que nous créons nous-même les figures. A l'inverse, parce que les causes des choses naturelles ne sont pas en notre pouvoir, mais relèvent de la volonté divine, et que la plus grande partie d'entre elles (par exemple l'éther) est invisible, nous qui ne les voyons pas ne pouvons déduire leurs propriétés de leurs causes. Mais cependant, il nous est permis de pousser assez loin la déduction des conséquences tirées des propriétés mêmes que nous voyons, pour être en mesure de démontrer que leurs causes ont pu être telles ou telles. On dit de cette démonstration qu'elle est *a posteriori*, et on nomme *physique* la science en question. Et puisque dans les choses naturelles, qui sont des productions du mouvement, il est même impossible de remonter en raisonnant du postérieur à l'antérieur sans la connaissance des suites propres à chaque espèce de mouvement, et que la connaissance des conséquences des mouvements est impossible sans la connaissance de la quantité (en quoi consiste la géométrie), il ne peut pas se faire que le physicien n'ait lui aussi à démontrer certaines choses par une démonstration *a priori*.⁶²

Il ajoute :

⁵⁸ HOBBS (T.), *De la nature humaine, Op. Cit.* p. 64 : « il y a deux sortes de sciences ou de connaissances, dont l'une n'est que l'effet du sens ou de la science originelle et son souvenir [...] L'autre est appelée science ou connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses, et celle-ci vient de l'esprit. L'une et l'autre ne sont que l'expérience [...]. Il en faut en conclure que toute science est souvenir ».

⁵⁹ *Lév*, I, III, p. 44 « Parmi les signes de science, les uns sont certains et infaillibles, les autres sont incertains ».

⁶⁰ *Lév*, I, III, p. 44 « Ils sont certains quand celui qui prétend posséder la science de quelque chose peut enseigner cette science, c'est-à-dire en démontrer clairement la vérité à autrui. Incertains, quand seuls quelques événements particuliers, répondant à sa prétention, s'avèrent en beaucoup d'occasions être tels qu'ils le devraient selon lui ».

⁶¹ HOBBS (T.), *De l'homme*, Paris, Vrin, 2015.

⁶² *Ibid*, X, p. 381.

En outre, la science politique et éthique, c'est-à-dire la science du *juste* et de l'*injuste*, de l'*équitable* et de l'*inique*, peut être démontrée *a priori*.⁶³

La science est définie dans le *Léviathan* comme « la mise en relation d'une dénomination avec une autre ; et de là aux syllogismes, qui sont la mise en relation d'une assertion avec une autre ; pour en arriver à la connaissance de toutes les consécutives de dénominations qui concernent le sujet dont on s'occupe »⁶⁴. C'est ainsi de ses conditions de possibilités qu'une certaine science, en l'occurrence *a priori*, tire sa prétention à la certitude. Peut dès lors prétendre à la certitude, tout objet ou sujet étudié de manière scientifique dont l'homme pose lui-même les prémisses, aussi nécessaires que soient les lois qui dérivent de l'objet créé. Ces « consécutives de dénominations qui concernent le sujet dont on s'occupe » seront le résultat du tracé de l'objet. Il faut alors comprendre que s'il y a un théorème de Thalès, cela est parce qu'en premier lieu, il y a eu un triangle. Les lois et théorèmes ne peuvent être nécessaires que s'ils s'appliquent sur un objet préalablement tracé, décidé. En définitive, ce que pose l'homme c'est un contenu matériel aux lois formelles qui s'appliquent nécessairement aux objets qui les constituent. Des principes arbitraires bien compris, dépendra la vérité.

Puisque la *vérité* consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans nos affirmations, un homme qui cherche l'exacte vérité doit se rappeler ce que représente chaque dénomination dont il use, et la placer en conséquence : autrement il se trouvera empêtré dans les mots comme un oiseau dans des gluaux [...]. C'est pourquoi en géométrie, qui est la seule science que jusqu'ici il ait plu à Dieu d'octroyer à l'humanité, on commence par établir la signification des mots employés, opération qu'on appelle *définitions*, et on place ces définitions au début du calcul⁶⁵.

Ainsi, dès lors qu'il y aurait science certaine, il ne s'agirait non pas de la découverte d'une vérité mais plutôt de l'apposition de ses conditions d'émergence. Dans un passage relatif à l'arithmétique⁶⁶, Hobbes évoque la nécessité de faire appel à un arbitre en cas de désaccord entre les « parties ». Par conséquent, celui-ci ne trancherait donc pas sur le résultat (nécessité dérivant de l'objet) mais bien sur les fondements du calcul.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Lév.*, I, V, p. 42.

⁶⁵ *Lév.*, I, IV, p. 31.

⁶⁶ *Lév.*, I, V, p. 38.

Éric Marquer, dans un article intitulé « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes »⁶⁷ écrit à ce propos :

La consécution garantit la véracité des conclusions en fin de calcul, mais la certitude de la vérité de la conclusion ou de la somme finale du calcul repose en dernière instance, non pas sur la forme syllogistique qui produit un discours valide, mais sur la vérité des propositions premières et donc des signes institués arbitrairement.⁶⁸

Il faudrait dès lors comprendre que ces « signes institués arbitrairement » sont les conventions sur lesquelles les hommes ont réussi une première entente, l'arbitre ne viendra qu'apposer un saut de garantie sur leur véracité. Toute vérité scientifique est donc forgée à partir de bases subjectives dont l'objectivation ne sera rendue possible qu'à supposer que l'arbitre soit en mesure de confirmer ou infirmer les principes posés. L'arbitre est en somme, un premier acteur qui, dans l'état de nature assure ce qui ne peut se faire sans souverain, une sorte de pré-statut de validité des prémisses.

II – Les sciences politiques comprises comme des sciences certaines et rationnelles

Par suite, il semble émerger du système de Hobbes comme deux sortes de vérités géminées. Il y aurait, d'une part, la vérité de la nature, celle de la nécessité, perceptible par la prudence. Et, d'autre part, une vérité humaine, interprétative ou créatrice, dont découlerait la science, science qui elle-même tirerait ses lois non de la seconde mais de la première vérité. L'homme, bien que libre créateur, n'échappe pas au régime de la nécessité, bien qu'il semble que Hobbes, dans un premier temps, tente pour sa part, d'y échapper. Hannah Arendt dans *La crise de la culture* distingue vérité de fait et vérité de raison :

L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a, depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait.⁶⁹

⁶⁷ MARQUER (E.), « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Methodos*, n° 16.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁹ ARENDT (H), *La crise de la culture*, *Op. Cit.* VII, p. 294.

Pour autant, chez Arendt, la vérité de raison n'est pas le terrain de la politique⁷⁰. Or, chez Hobbes, le domaine des sciences politiques et morales, du juste et de l'injuste, est bien rangé au sein des sciences certaines et rationnelles. L'héritage platonicien dans lequel s'inscrit Hobbes selon Arendt, continuerait de restreindre le domaine politique à la vérité trouvée par le sachant, sortant de la caverne, mise à l'écart du domaine du mensonge ou de l'action⁷¹.

Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant, le philosophe opposa la vérité sur les choses qui sont dans leur nature même éternelles et d'où par conséquent l'on peut dériver des principes pour stabiliser les affaires humaines.⁷²

En plaçant ainsi la politique comme ayant à faire aux vérités de raisons, Hobbes fait de celle-ci une matière sujette non au risque de la « fausseté délibérée » ou du « mensonge vulgaire » pour reprendre les mots de Arendt⁷³ mais seulement sujette à : « soit l'erreur ou l'ignorance, comme dans les sciences, soit l'illusion ou l'opinion, comme en philosophie »⁷⁴. Ainsi, la distinction qu'opère Hobbes entre les sciences et la position qu'il donne aux sciences politiques, tend à préfigurer le rôle d'un souverain qui, lui aussi faiseur de vérité, n'en restera pas moins déterminé par les lois sous-jacentes à l'objet sur lequel il légifère.

III – Les limites de la certitude des sciences politiques dans l'état de nature

La certitude est, comme le langage, fondée à partir d'une marque, elle-même acquise du fait d'une décision première interprétant le réel pour lui donner une signification humaine : un récif dans la mer devient un danger, le chiffre deux signifie deux unités, le triangle est un polygone à trois côtés. Cette certitude néanmoins, est celle que nous enseigne les nécessités naturelles. C'est en effet la mise au visible de cette nécessité qui compose le certain. Le récif demeure dangereux que l'on y appose une

⁷⁰ *Ibid* : « La domination (pour parler le langage de Hobbes), lorsqu'elle s'attaque à la vérité rationnelle, outrepassa, pour ainsi dire, ses bornes, tandis qu'elle livre bataille sur son propre terrain quand elle falsifie et efface les faits ».

⁷¹ ARENDT (H.), *La Crise de la Culture, Op. Cit.*, VII, II, p. 295 – 305.

⁷² *Ibid.*, p. 296.

⁷³ *Ibid.*, p. 295.

⁷⁴ *Ibid.*

marque ou non, deux unités seront toujours différentes d'une seule et un polygone à trois côtés s'accordera toujours au théorème de Thalès. Éric Marquer écrit :

C'est le rôle de la marque que de fixer les pensées, et d'en faciliter le souvenir ou la réminiscence. Sans la marque, l'esprit est toujours inchoatif, tel celui qui, ne possédant pas l'usage des noms de nombres, répète « un, un, un » sans être capable de lire l'heure [...]. Ce n'est pas un hasard d'ailleurs si la marque, c'est-à-dire au fond l'écriture ou la trace écrite, finit par devenir le modèle général de la signification : de même que les hommes marquent les rochers à leur passage pour signaler le danger, ou pour se le rappeler, de même les mots sont les marques matérielles qui permettent de rappeler les conceptions, mais il s'agit bien ici d'un rapport entre deux types d'éléments matériels, la sensation et la marque.⁷⁵

Ainsi, si « la vérité est toujours produite par un raisonnement ou un discours »⁷⁶, ce raisonnement n'est que le déroulement logique des rapports des prémisses entre elles.

La problématique ne vient donc pas du fait qu'une dénomination particulière soit correcte ou incorrecte, vraie ou fausse. Ce ne serait être ici une question pertinente, car c'est l'homme qui décide, et ce de façon subjective, de nommer. Hobbes le rappelle, il n'existe pas, en soi, de telles qualités : « *vrai* et *faux* sont des attributs de la parole, et non des choses. Là où il n'est point de parole, il n'y a ni *vérité* ni *fausseté* »⁷⁷. Une fois de plus, la parole se fait préambule des lois civiles. Le vrai et le faux sont comme des formes dont le contenu sera lui, comblé par les décisions du ou des « nommeurs » ou dénominateurs. De même, le juste et l'injuste seront définis formellement pour être déterminés matériellement par le nommeur des lois : le législateur⁷⁸. Ces modèles en échos ricochent d'artifices en artifices : la marque fonde les mots et dénominations qui fondent la science qui, elle-même fonde ou se confond avec la raison, raison qui va fonder le contrat social, contrat qui va fonder le souverain qui enfin, fondera le peuple⁷⁹. Chaque artifice jouant le jeu du fondement naturel du suivant.

Deux remarques méritent d'être faites à ce sujet. En premier lieu, il faut noter que selon que l'on se situe à différents niveaux du modèle hobbesien – soit, pour reprendre le modèle classique, selon que l'on se trouve dans les parties concernant, l'homme naturel, la République, ou le Citoyen – les domaines « naturel » et « artificiel »

⁷⁵ MARQUER (E), «Le signe ou les fondements de la certitude chez Hobbes» *Op. Cit.*, p. 48.

⁷⁶ *Ibid*, p. 5.

⁷⁷ *Lév*, I, IV, p. 31.

⁷⁸ *Infra*, Partie II, Chapitre 2, Section 1.

⁷⁹ *Infra*, Partie II, Chapitre 1, Section 2.

évoluent. A titre d'illustration, si tout usage de nom requiert un esprit acquis et que toute dénomination est artificielle comme le suggère Hobbes, alors la connaissance des lois de nature exige une connaissance artificielle. Dans une certaine optique, précisément celle de l'homme dans l'état de nature, cela est vrai. Pour autant, cette distinction ne fonctionne pas du point de vue du citoyen, qui lui, use de sa raison naturelle pour connaître le droit, thèse que défend Hobbes dans la première partie du *Dialogue des Common Law*^{80 81}.

La seconde remarque est relative à la chaîne ininterrompue s'opérant du naturel aux artifices. Celle-ci, partant de la curiosité jusqu'aux dernières constructions politiques, va permettre une sorte de transmission des nécessités premières aux nécessités dernières, point sur lequel nous reviendrons⁸².

Ainsi, un artifice en fondant un autre, c'est par l'avancée dans l'artificiel que l'homme peut escompter parvenir à fonder des vérités d'autant plus diversifiées et ainsi progresser dans le domaine de la connaissance. Une avancée qui connaît ses limites dans l'état de nature du fait de l'absence d'un arbitre ou d'une puissance stable pour garantir la véracité des prémisses. Ces prémisses peuvent, dès lors, sans cesse être modifiées par les puissances les soutenant. Ainsi, une dénomination peut voir son contenu ou sa qualité modifiée : ce qui était dit « juste » d'une chose pourra être, par la suite, qualifié d' « injuste ». Cela arrive lorsque les rapports de forces se modifient en faveur d'un intérêt ou d'un autre.

L'ignorance des causes et de l'institution première du droit, de l'équité, de la loi et de la justice, dispose les hommes à faire de la coutume et de l'exemple la règle de leurs actions [...], ils en appellent de la coutume à la raison, et de la raison à la coutume, comme cela sert leur cause : récusant la coutume quand leur intérêt le requiert, et se dressant contre la raison chaque fois que la raison est contre eux. Et c'est pour cela que la doctrine du juste et de l'injuste est perpétuellement disputée [...] alors que la doctrine des lignes et des figures ne l'est pas ; dans ce domaine en effet, quelle peut être la vérité, les hommes n'ont en cure, car elle ne contrecarre l'ambition, le profit ou la concupiscence de personne. Mais je ne doute pas que s'il eût été contraire au droit de

⁸⁰ HOBBS (T.), *Dialogue des Common Laws*, Paris, Vrin, 1990.

⁸¹ MARQUER (E.), « " Je dis que grands maîtres des mathématiques se trompent moins souvent que les grands professionnels du droit" : Hobbes ou la réponse du philosophe au légiste », *Droit et Philosophie*, numéro 14, décembre 2022 ; p. 49 : « La science du calcul repose sur les nombres, qui sont des signes conventionnels et arbitraires, c'est-à-dire, en un sens artificiels, mais pas au sens de la raison artificielle de la Common Law, fondée sur l'expérience ou la prudence, qui elle relève donc de ce que Hobbes appelle dans le Léviathan "esprit naturel" »

⁸² *Infra*, Partie II, Chapitre 1, Section 1.

dominer de quelqu'un [...], que *les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré*, cette doctrine eût été sinon controversée, du moins étouffée, par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie.⁸³

En somme, ce qu'il se passe dans l'état de nature, c'est ce que Arendt compare à une « victoire à la Pyrrhus » :

Car la vérité devrait alors son triomphe non à sa propre essence contraignante mais à l'accord du nombre, qui pourrait changer d'idée le lendemain et s'accorder sur quelque chose d'autre ; ce qui avait été vérité philosophique serait devenu simple opinion.⁸⁴

Si la vérité demeure vraie en son essence, c'est son interprétation en tant que telle qui est noyée par les passions des hommes⁸⁵. Les sciences *a priori* (qui comprennent autant la géométrie que les sciences du juste et de l'injuste) sont construites sur un même modèle : prémisses artificielles puis, en cas de conflit, arbitrage. Si les vérités de raison demeurent nécessaires en elles-mêmes - comme peut l'être la géométrie euclidienne - mais que néanmoins ses conditions d'émergence dépendent de l'objet construit par l'homme - ici le triangle - c'est bien sa mise au jour qui sera directement corrélée à ce que cette même vérité représente en termes d'enjeu de domination. Ce qui diffère ce n'est pas la nature de la science mais uniquement sa propension à créer la discorde, soit, sa propension à voir ses fondements contestés. Une contestation qui consisterait à ignorer - ou à être dans une position suffisamment puissante pour ignorer- le pouvoir de l'arbitre instituant les principes de la loi. La logique d'intérêt conditionne l'objet de la connaissance. La capacité de connaître des hommes dans le domaine « du juste et de l'injuste » est donc, dans l'état de nature, doublement ardue (si ce n'est impossible) : pour peu que l'objet puisse jouer un rôle dans les relations de domination, il n'en sera que plus menacé. Si les sciences politiques sont bien *a priori*, soit connaissables car construites par l'homme (donc indépendantes dans leur contenu des nécessités naturelles), elles demeurent tributaires d'une mise au visible et de l'ajout d'une matérialité par un arbitre capable et compétent. Ainsi, toute loi dépend toujours de

⁸³ *Lév*, I, XI, P. 101.

⁸⁴ ARENDT (H), *La crise de la culture*, VII, p. 313.

⁸⁵ *Lév*, II, XVII, p. 175 : « Car si l'on pouvait imaginer un grand nombre d'hommes unanimes dans l'observation de la justice et des autres lois de nature en l'absence d'un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, on pourrait aussi bien imaginer toute l'humanité en faisant autant : aucun gouvernement civil, aucune espèce de République, n'existerait alors, et n'aurait besoin d'exister ; il y aurait en effet la paix, sans la sujétion ».

sa condition d'énonciation pour être connue, et ainsi appliquée. C'est donc une nouvelle forme d'arbitre qu'il faut construire, une puissance énonciatrice dont le pouvoir ne faiblit pas, soit une forme de puissance objective.

Chapitre 2 : Penser les défis du souverain à partir de la logique naturelle : construire l'institution et l'autorité

Le dépassement de l'état de nature va supposer de répondre à deux problèmes fondamentaux que sont la mise en place de l'institution (Section I) et celle de l'autorité (Section 2).

Section I – Des artifices relatifs néanmoins ébauches d'un modèle institutionnel

Nous verrons, dans un premier temps, dans quelle mesure l'existence de l'artifice est en capacité d'être garantie dans l'état de nature. Cette garantie sera impossible dans l'absolu (I), cela du fait que chaque objet posé par l'homme dans sa condition naturelle, doit sa valeur non à lui-même en tant qu'objet, mais à la puissance privée de son créateur (II), réduisant sa portée à ne pouvoir qu'esquisser une pré-institution et non une institution en tant que telle (III).

I – La fixité de l'artifice : un possible non garanti dans l'état de nature

L'état de nature, qui précède l'état politique, n'est pas un espace d'*impossibilité*, il est un espace de *relativité*. Il y est possible de fonder des artifices (comme le langage), ceux-ci demeurent néanmoins toujours relatifs aux rapports qu'ils entretiennent avec les puissances qui les soutiennent. Aucun signifiant n'y est valide, certain, positivement affirmé, institué. La rencontre des volontés des hommes, toujours égales, et de ce fait, en rivalité perpétuelle⁸⁶ ne peut prétendre à une autre valeur que celle de leurs puissances propres. Il est donc certes possible de se mettre d'accord, de communiquer, d'établir des conventions mais toute volonté, même commune, ne pourra-t-elle *in fine* que mise à l'épreuve par la puissance qu'autrui pourra y opposer.

⁸⁶ *Lév*, II, XVII, p. 176 : « les hommes sont dans une continuelle rivalité au sujet de l'honneur et de la dignité [...] ; et qu'en conséquence, chez les hommes, l'envie et la haine, puis enfin la guerre, prennent naissance sur ce fondement ».

Ainsi, les hommes peuvent communiquer dans l'état de nature mais - et c'est semble-t-il le drame hobbesien - rien ne *garantit* de manière *objective* leurs échanges. Hobbes décrit cet état de nature comme un état de guerre de chacun contre chacun, comme « un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée »⁸⁷ et en tire les conséquences néfastes pour toutes formes d'entreprise visant à la permanence.

Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré.⁸⁸

Néanmoins, si une telle activité ne pourrait en effet s'implanter durablement, elle n'en demeure pas moins réalisable ; bien qu'incertaine, elle n'est pas *nécessairement* impossible.

S'il y a chez le philosophe une opposition radicale entre les systèmes politiques de l'état de nature et celui de la République, ces deux formes d'états ne se confondent pas *absolument* avec la distinction entre état de guerre et état de paix comme climats politiques effectifs. L'état de nature tend à se confondre avec l'état de guerre⁸⁹, pour autant, celui-ci « ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs » ; et la République quant à elle, peut, ne jamais connaître la paix⁹⁰. Néanmoins, il ne peut y avoir de paix *que* dans la République. L'opposition demeurant donc celle entre incertitude, inquiétude et stabilité, garantie. Ainsi, rien n'empêche que dans l'état de nature le risque de la guerre court sans qu'il ne se réalise, de même qu'il est possible qu'une République ne connaisse pas de paix durable en cas de maladies internes ou externes⁹¹. Cela n'affaiblissant pas la distinction qui s'organise avec un principe de tiers exclu : en dehors de la République, l'homme se trouve, soit dans une autre République, soit dans l'état de nature ou de guerre⁹². En dehors de l'état de guerre, il s'agit d'un état de possibilité de la paix.

⁸⁷ *Lév*, I, XIII, p. 124.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Lév*, I, XIII, p. 124 : « il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre. »

⁹⁰ *Lév*, IV, XLVI, p. 679 : « La *philosophie* n'avait pas encore fait son apparition chez les *Grecs* et les autres peuples de l'Occident dont les *Républiques* (pas plus grandes, peut-être, que celles de *Lucques* ou de *Genève*) ne connaissaient jamais la paix ».

⁹¹ *Lév*, II, XXIX, p. 342, chapitre « Des choses qui affaiblissent la république ou qui tendent à sa dissolution ».

⁹² *Lév*, II, XXIX, p. 355 « Enfin, quand dans une guerre étrangère ou intestine l'ennemi remporte la victoire finale [...], la République est alors DISSOUTE, et chacun est libre de se protéger par toutes les voies que son propre discernement lui suggérera. Le souverain est en effet l'âme publique, puisque c'est

Dans un chapitre ultérieur, « Des Causes, de la Génération et de la Définition de la République », chapitre relatif à ce qu'est et ce que n'est pas une République, soit à ce qui correspond à l'état de nature ou de guerre, Hobbes ne supprime pas la *possibilité* de certains accords entre les hommes en dehors de la République. Le philosophe réfute, en effet, l'idée que certaines opérations politiques puissent être assimilées à une République lorsqu'elles correspondent en réalité toujours à un état de guerre. Il cite notamment : « les conventions, sans le glaive »⁹³, les « petites familles »⁹⁴, « observer la loi de l'honneur »⁹⁵, « s'abstenir de cruauté, laisser aux hommes la vie sauve, ainsi que les instruments agricoles »⁹⁶, « la réunion d'un petit nombre d'hommes »⁹⁷ « que les hommes désirent voir durer tout le temps de leur vie, qu'ils soient gouvernés et dirigés par un jugement unique pendant un temps limité, pendant telle bataille, par exemple, ou telle guerre »⁹⁸. Bien que le raisonnement s'opère ici *a contrario*, ces états qui ne permettent pas la paix sont néanmoins réalisables, du moins pensables dans l'état de nature.

II – Les puissances, unique soutien de l'artifice dans l'état de nature

Ainsi, le seul objet de certitude dans l'état de nature se résume à un objet : le fait. Le fait, parce qu'il ne dépend ni d'une prédiction, ni d'une conclusion et se pose toujours au présent. Il n'y a pas de nécessité d'*accord des volontés* sur le fait qui s'impose de lui-même. Visée qui s'accorde avec les mots d'Arendt relativement à la force des vérités de fait quant aux dispositions des pouvoirs en place :

Les faits s'affirment eux-mêmes par leur obstination, et leur fragilité est étrangement combinée avec une grande résistance à la torsion [...]. Dans leur opiniâtreté, les faits sont supérieurs au pouvoir ; ils sont moins passagers que les formations du pouvoir, qui adviennent quand des hommes s'assemblent pour un but, mais disparaissent dès que le but est atteint ou manqué.⁹⁹

de lui que la République reçoit vie et mouvement. Cette âme ayant quitté le corps, les membres ne sont pas davantage gouvernés par elle que la dépouille d'un homme ne l'est par l'âme qui [...] l'a abandonné.»

⁹³ *Lév*, II, XVII, p. 173.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Lév*, II, XVII, p. 174.

⁹⁷ *Lév*, II, XVII, p. 174.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ ARENDT (H.), *La crise de la culture*, *Op. Cit.*, VII, p. 329-330.

Il n'est besoin de nulle puissance convaincante ou nul arbitre convenu pour que le fait qui advienne soit reconnu comme tel, raison pour laquelle peu importe l'arbitre choisi celui-ci demeurera toujours soumis aux puissances factuelles s'affrontant dans l'état de nature. Or, la seule loi que suit le fait, dans un état sans autre devoir-être que la nécessité de se préserver soi-même, c'est bien le « droit » du plus fort, qui n'est rien d'autre que la nécessité naturelle elle-même. L'état de nature ou le règne des faits désormais se confond donc avec le règne des puissances, qui elles-mêmes se définissent par leur relativité les unes aux autres. Si le fait règne par lui-même, les actes de tout homme acquièrent réalité que par l'unique prisme du ressenti de cette puissance. En effet, l'unique phénomène factuel qui puisse être senti, soit mesuré - dans un état sans pouvoir législateur pour donner la mesure - est bien la force ou la puissance. La puissance étant toujours calculée à partir de celle qui tend à s'y opposer, elle repose en cela dans l'évaluation du regard d'autrui. La réalité de chaque homme étant jugée qu'à partir de sa puissance, il ne peut être perçu que relativement à autrui et par autrui.

La *valeur* ou l'IMPORTANTANCE d'un homme, c'est comme pour tout autre objet, son prix, c'est-à-dire ce qu'on donnerait pour disposer de son pouvoir : aussi n'est-ce pas une grandeur absolue.¹⁰⁰

Dès lors, tant que le droit de nature perdure, aucune puissance humaine ne peut prétendre à cette « grandeur absolue », permanente et universelle. Si arbitre il peut y avoir, sa décision ne dispose d'aucune autorité sur la chose jugée mais uniquement de la force que l'arbitre lui-même détient par l'accord des hommes qui ont décidé de l'instituer dans le conflit en cours. Une telle autorité, en somme, une *validité* propre à la décision, suppose un détachement entre le fait et sa puissance instantanée, un détachement médiat impensable pour les hommes dont la seule réalité est celle du fait au présent.

Enfin, si certaines valeurs sont détachables de l'immédiateté du fait (comme l'honneur) celles-ci ne demeurent qu'une valeur subjective, jamais objective, attachée à la représentation d'un fait qui, lui, est immédiat. Le pouvoir revient donc ici à la capacité dont dispose un homme de déployer directement sa force.

¹⁰⁰ Lév, I, X, p. 83.

Le POUVOIR d'*un homme* (si l'on prend le mot dans son sens universel) consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur. Il est soit *originel*, soit *instrumental*.¹⁰¹

Ainsi, qu'il soit originel ou instrumental, le pouvoir demeure un *moyen présent*. Comme cité précédemment, la valeur d'un homme n'est jamais une valeur intrinsèque, elle n'est pas une « grandeur absolue ». L'évaluation est inévitablement variable du fait de la situation d'égalité dans laquelle les hommes se trouvent et dans laquelle « chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre »¹⁰². L'égalité faisant obstacle à la supériorité durable d'un d'arbitre, cette instabilité permanente se déploie dans tous les interstices possibles de la vie humaine, à commencer par ce qui tend à l'encadrer en premier lieu, le corrélatif de l'idée de permanence : la durée.

On doit [...] tenir compte, relativement à la nature de la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte, relativement à la nature du temps qu'il fait.¹⁰³

III – L'artifice, un modèle réduit au pré-institutionnel

Si l'état de nature est un état de liberté où il est possible de communiquer, de bâtir et où le fait s'impose, il ne peut y avoir - en raison d'une part de la singularité des passions des hommes et d'autre part de leur situation d'égalité - de consensus durable faute de garantie à la durée de ce consensus.

Car si l'on pouvait imaginer un grand nombre d'hommes unanimes dans l'observation de la justice et des autres lois de nature en l'absence d'un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, on pourrait aussi bien imaginer toute l'humanité en faisant autant : aucun gouvernement civil, aucune espèce de République, n'existerait alors, et n'aurait besoin d'exister ; il y aurait en effet la paix, sans la sujétion.¹⁰⁴

L'arbitre est un agent situationnel et non universel : s'il peut être entendu comme un pouvoir commun, il n'est pas celui « qui les tienne tous en respect ». Toute force étant relative à une autre (y compris celle de l'arbitre), l'intérêt au consensus est limité par

¹⁰¹ *Lév*, I, X, p. 81.

¹⁰² *Lév*, I, XIII, p. 122.

¹⁰³ *Lév*, I, XIII, p. 124.

¹⁰⁴ *Lév*, II, XVII, p. 175.

l'inexistence de la confiance accordée à autrui. C'est du fait même de cette égalité entre eux que les hommes développent comme passion première la défiance, qui elle-même entraîne la guerre :

De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins [...]. Et de là vient que, là où l'agresseur n'a rien de plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, on peut s'attendre avec vraisemblance, si quelqu'un plante, sème, bâtit, ou occupe un emplacement commode, à ce que d'autres arrivent tout équipés, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et lui enlever non seulement le fruit de son travail, mais aussi la vie ou la liberté. Et l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur.¹⁰⁵

En somme, c'est l'institution en tant que telle qui est impossible dans l'état de nature. La propriété¹⁰⁶, l'industrie¹⁰⁷ ou la loi¹⁰⁸ n'y tiennent pas par elles-mêmes mais par la puissance qui les proclame¹⁰⁹. Contrairement au fait qui *s'affirme lui-même* d'après les mots de Arendt, l'institutionnalisation de tels intermédiaires se résume au support éphémère d'une puissance, toujours surmontable. Dans le cadre de ses cours au Collège de France, Maurice Merleau-Ponty notait :

On entendait [...] par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir¹¹⁰.

L'institution tend à incarner ce moment performatif, commun aux deux philosophes : elle est un nouveau point de passage qui crée un temps propre. Le moment instituant crée une durée nouvelle – si ce n'est première - dans laquelle les actions des individus prennent un sens nouveau et collaboratif, on ajoutera ici *objectif*.

¹⁰⁵ Lév, I, XIII, p. 122.

¹⁰⁶ Lév, I, XIII, p. 126 : « Cet état a une dernière conséquence : qu'il n'y existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit [...], pas de distinction du *mien* et du *tien* ; cela seul dont il peut se saisir appartient à chaque homme, et seulement pour aussi longtemps qu'il peut le garder ».

¹⁰⁷ Lév, I, XIII, p. 124 : « Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré ».

¹⁰⁸ Lév, I, XV, p. 160. « On a coutume d'appeler du nom de *lois* ces prescriptions de la raison ; mais c'est impropre ».

¹⁰⁹ *Ibid*, « la loi est proprement la parole de celui qui de droit commande aux autres ».

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY (M), *Résumé des Cours*, Collège de France, 1952 – 1960, Paris, Gallimard, 1968, P. 61.

Merleau-Ponty ajoute qu' « il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité (il y a une imprégnation de l'animal par les vivants qui l'entourent au début de sa vie) »¹¹¹. L'idée pourrait s'accorder une nouvelle fois au point de vue hobbesien. Le philosophe anglais écrivait que « les mots doivent leur naissance à une institution humaine »¹¹². En effet, le langage qui s'exerce dans l'état de nature, participe en tant qu'artifice au sein d'un modèle dans lequel il permet d'établir une première stabilité en tant que fixateur commun des signifiants. Il est en cela une forme de pré-institution permettant donc une pré-stabilité (si les hommes communiquent, il y a au moins accords, bien que relatif, sur l'usage des mots employés). Artifice imparfait, il n'en pose pas moins les prémisses de ce qui permet aux hommes d'asseoir les premières bases de rapports qui se détachent - sommairement – de la violence des forces pures. Nous revenons ici à l'idée du langage comme pré-modèle et marchepied des artifices politiques à venir.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² HOBBS (T.), *De l'homme*, *Op. cit.*, X, P. 375.

Section II – Construire un régime de l'autorité relativement à celui des puissances.

Le règne des puissances en cours dans l'état de nature, s'il n'est pas obstacle à l'élan créateur de l'homme, ne permet néanmoins pas de penser des artefacts qui puissent s'identifier en dehors du lien de soutien que supporte l'artisan. Penser la stabilité du statut d'un objet supposerait dès lors de penser une nouvelle forme de puissance, qui ne subissent la relativité de celles en confrontation dans l'état de nature, il faudra donc penser non plus une puissance mais une autorité (I). Néanmoins, autant qu'elle s'en distinguera, la compréhension de l'autorité prendra racine dans le jeu des puissances, empruntant en cela sa symbolique (II), pour s'en extraire de par son régime propre (III).

I – Dépasser les puissances au profit de l'autorité.

Hannah Arendt, toujours dans *La crise de la Culture*, au chapitre intitulé « Qu'est-ce que l'autorité ? »¹¹³, écrit :

L'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation [...]. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments. (La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée).¹¹⁴

Posé en ces termes, le problème hobbesien - relatif à l'instauration d'un certain pouvoir permanent et commun dont l'action ne saurait se soumettre à des enjeux de puissance - devient celui de la construction d'une autorité. Il faut dès lors édifier un pouvoir dont la supériorité ne serait plus due à l'unique chose de valeur connue des hommes : la puissance factuelle des individus. Il y a volonté de s'exclure de « l'ordre

¹¹³ ARENDT (H.) *La crise de la culture*, Op. Cit. III, p. 121-185.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 123.

égalitaire » des puissances pour s'en distinguer par une autorité démesurée, précisément parce que d'une autre nature que la force pure. Une autorité face à laquelle aucune puissance ne peut rivaliser sur le plan de la force comme sur le plan de la légitimité, en somme, une autorité dont l'arbitrage n'est plus accepté de manière subjective, mais imposé car objectivement reconnue. Enfin, une autorité dont l'arbitrage serait valide en lui-même et non plus persuasif du fait de sa valeur. Hobbes lance ici le défi du souverain moderne, construire une nouvelle force qui ne joue plus au sein de l'espace des puissances, qui se distingue d'une domination simple. Il faut une force d'une nouvelle nature, autoritaire au sens d'Arendt, objective au sens de l'enjeu normatif.

La difficulté de la résolution de ce passage entre un droit du plus fort et un droit s'auto-légitimant se joue bien dans l'artifice. Point de passage nécessaire à tout changement de statut, il sera une fois de plus la résolution appelée par l'auteur. L'artifice du *contrat social* constituera ce même point de passage entre état de nature et état politique que l'était les mots pour passer de l'instabilité de la connaissance prudente à celle de la science.

Pour autant, il ne peut s'agir d'artifices semblables à ceux érigés entre et par les hommes dans l'état de nature. En effet, si ceux-ci peuvent permettre de relatifs états de stabilité, cela n'est toujours que grâce aux puissances qui les supportent. Or, précisément la société civile est celle qui ne calcule plus la valeur des objets par les puissances en jeu mais par la validité que leur octroie la décision souveraine. Celle-ci est, certes une puissance qui surplombe toutes les autres, mais ne peut s'y résumer du fait d'une fondation particulière qui l'extrait du régime commun des forces humaines. Ce nouvel artifice fondateur va ainsi lui-même devoir détenir une valeur propre, apodictique afin de transmettre sa validité au souverain qu'il érige.

II – La puissance comme principe de l'autorité

Cependant, et peut-être est-ce la difficulté principale, Hobbes doit composer avec la problématique d'une certaine permanence des valeurs au sein des hommes qui contractent. En effet, non seulement, ces derniers contractent du fait d'une nécessité qui elle-même naît dans l'état de nature, mais également, ces hommes ne subissent pas - du fait du contrat - une sorte de métamorphose ontologique ou psycho-catégorielle (à l'échelle individuelle). La valeur d'un objet normatif délié d'une puissance particulière à

son soutien, reste à construire. Pour exemple, dans l'état de nature comme dans la République, le symbolique ne se métamorphose pas fondamentalement. La définition de l'honneur en est sûrement la preuve la plus explicite :

Dans les Républiques, celui ou ceux qui détiennent l'autorité suprême peuvent donner à ce qu'ils veulent la signification d'une marque d'honneur : aussi existe-t-il d'autres honneurs.¹¹⁵

Il demeure ainsi ces « autres honneurs » fondés sur des signes naturels, cela dans la mesure où l'honneur « repose seulement sur l'opinion selon laquelle il y a pouvoir »¹¹⁶. En accord avec le modèle que le philosophe met en jeu depuis le début de son œuvre : l'artifice, poussé par un fondement naturel – comme la curiosité l'est pour les dénominations ou comme l'esprit naturel l'est pour l'esprit acquis – ne supprime jamais complètement la visée de son principe.

Ainsi, ce Léviathan que Hobbes décrit comme particulièrement puissant¹¹⁷ ne va pas nécessairement à l'encontre des logiques anciennes d'honneur, de pouvoir et de force, mais semble bien créer une supériorité par l'annihilation de toutes formes de puissances compétitives. S'il faut suivre dans un premier temps une première logique naturelle qui mène à l'association des forces, il tend néanmoins à se mettre en place une nouvelle forme de domination, pleinement valide, pleinement objective.

La dissonance entre le fondement naturel et le nouveau modèle institutionnel pourrait demeurer problématique quant à la réussite de Hobbes à apporter des principes suffisants à cette nouvelle forme de pouvoir. Cet artifice nouveau, parfait, devra permettre le changement de paradigme politique au profit d'une autorité unique, légitime parce qu'objectivement reconnue. Pour autant, parce qu'aucune construction ne peut, depuis le début de l'œuvre hobbesienne, renier son principe fondateur, il apparaîtra que ce pouvoir artificiel, aussi novateur soit-il, demeure soumis à une logique première qui est la condition même de son exclusion du régime commun.

¹¹⁵ *Lév.*, I, X, p. 86.

¹¹⁶ *Lév.*, I, X, p. 89.

¹¹⁷ *Lév.*, II, XVII, p. 178 : « L'emploi lui est conféré d'un[...] tel[...] pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'il[...] inspir[e] lui permet de modeler les volontés de tous ».

III – Sortie de l'autorité du régime commun des puissances

Parce que l'état de nature se définit par l'instabilité même des puissances, Hobbes ne peut qu'exclure la possibilité d'une force qui se fonderait par elle-même. La République n'est pas un état de fait, elle est un devoir-être, elle ne peut donc advenir au sein du régime commun des faits naturels.

Il est vrai que certains animaux comme les abeilles et les fourmis vivent en société les uns avec les autres, et sont pour ce motif rangés par Aristote au nombre des animaux politiques ; et pourtant ils n'ont pas d'autres direction que leurs jugements et appétits particuliers ; ils n'ont pas la parole, qui leur permettrait de se déclarer l'un à l'autre ce qu'ils jugent profitable à l'intérêt commun¹¹⁸.

Il faut extraire cette puissance particulière du régime générale des faits. En somme, l'auteur prépare la mise en place d'un régime exorbitant afin de pouvoir penser un pouvoir qui excède les conditions ordinaires de la coercition dans l'état de nature. De la même façon que le langage peut subsister longtemps dans l'état de nature, peut-être aussi longtemps que dans une République (qui, n'est pas éternelle non plus), la question n'est pas relative à l'existence de l'objet ou à la capacité qu'a l'homme à faire exister un artifice, mais touche plutôt à la source de la reconnaissance et au statut de l'objet. Il faut pouvoir mettre en place une puissance qui, au-delà de soumettre la volonté d'autrui à la sienne, produise une garantie durable des valeurs perçues. Hobbes doit, dès lors, penser une forme d'arbitre, du moins un pouvoir surplombant disposant d'une légitimité propre de sorte à ce que ledit statut ne puisse varier en dehors de l'appréciation qui en est faite par ce souverain. Il faut donc opérer une transmission, réussir le passage de la puissance privée à une autorité publique en laquelle l'homme continue de reconnaître les emblèmes envers lesquels il accorde une valeur de respect.

L'emploi lui est conféré d'un[...] tel[...] pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'il[...] inspir[e] lui permet de modeler les volontés de tous¹¹⁹.

¹¹⁸ *Lév.*, II, XVII, p. 175.

¹¹⁹ *Lév.*, II, XVII, p. 178.

Que l'homme soit dans l'état de nature ou dans l'état civil, celui-ci demeure sensible aux rapports de force qui conservent, non une validité sur le plan juridique, mais une efficacité sur le plan pratique. En témoigne, une fois de plus, l'honneur, qui, fondé sur la réputation de puissance, ne voit pas ses critères constitutifs fondamentalement annihilés par la République.

Hobbes tend à la fois à opérer ce saut de la valeur du fait à, la validité du normatif, tout en ne supprimant pas l'idée d'une puissance supérieure (bien qu'incommensurable) portant l'autorité.

Or, il semblerait que l'auteur n'épuise pas la nouveauté du souverain seulement dans l'incommensurabilité de sa force (bien que cela en soit une composante) mais bien aussi dans un transfert – tout aussi novateur – des puissances permettant de penser les prémisses d'une force nouvelle à partir de la force elle-même : la puissance publique par la *représentation*. Représentation qui va avoir pour effet de transformer autant la domination, que les dominés pris dans leur ensemble. Le Léviathan sera alors conçu à la fois comme une puissance surnaturelle, un « dieu mortel » dont le pouvoir ne peut subir une quelconque comparaison tout en demeurant *compréhensible* pour l'homme (ou *sensiblement* convaincant). C'est bien en prenant le modèle de ce qui fait la force dans l'état de nature mais en réglant ce qui empêche à celle-ci de s'instituer que Hobbes fonde le Léviathan en qui réside « l'essence de la République »¹²⁰.

En somme c'est parce que l'autorité est construite sans pour autant invalider l'idée de puissance, que son cadre peut être à la fois comparé et extrait du régime commun.

¹²⁰ *Ibid.*

Partie II – Les artifices de la République comme déterminations du souverain

La République met en jeu deux artifices que sont le souverain et le peuple (chapitre 1) qui s'organiseront dans un rapport entre connaissant et connu. En faisant du peuple, l'objet du souverain, Hobbes installera le souverain dans une position exclusive de connaissance, préparant une rupture avec l'objet même sur lequel il tendra à légiférer (Chapitre 2).

Chapitre 1 : La double artificialisation de la République : le souverain et le peuple

Nous assistons, dans la construction du souverain (Section 1), puis du peuple (Section 2) à une reprise du modèle type de création de l'artifice, tel que Hobbes l'avait développé dans l'état de nature. Comme la marque avant eux, ceux-ci seront les résultats d'un élan naturel, trouvant sa continuité dans une convention et créant *in fine*, un artifice organisant un pas de côté quant à la strate naturelle de son principe.

Section 1 – Reprise de l'archétype naturel pour la construction du souverain

Nous reprenons ici la structure exposée lors de la section une du chapitre premier de la première partie pour mettre en lumière le système dans lequel Hobbes a installé la construction de l'artifice de la République.

Ainsi, le désir naturel de puissance de l'homme, lui-même déterminé par les artifices nominaux, fera office de fondement naturel (I), qui poursuivra son élan dans le contrat passé avec chacun (II) pour instituer l'artifice de la République (III).

I – Le fondement naturel de l'artifice de la République : le premier désir de l'homme

Comme la marque a pu l'être pour la curiosité, Hobbes accorde la logique interne des principes fondateurs à l'extériorité des artefacts créés. Nous pourrions dire que l'homme tend à se recréer, lui-même ou ses sensations, dans ses productions. Marquer l'objet, c'est d'abord la tentative de faire subsister un ressenti propre. L'artifice part d'une représentation interne pour en poser une nouvelle, externe. Ce fil continu ne faiblit pas. Des premières passions simples aux créations qui résultent des plus complexes¹²¹ (le souverain), le philosophe enracine toute dynamique créatrice à partir de la nature humaine. L'homme dont l'esprit est tourné vers la satisfaction de ses désirs est - si ce n'est prédisposé - au moins poussé à sortir de l'état qui y contrevient.

Cela suffit comme description de la triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature, avec cependant la possibilité d'en sortir, possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison.¹²²

Comme vu précédemment, la particularité de l'homme est sa curiosité (fondatrice du premier acquis humain : la marque, elle-même condition des artifices du langage et ainsi de la raison acquise¹²³). C'est donc à partir d'un désir, le « *désir* de connaître »¹²⁴ que la raison acquise, celle des calculs peut être mise en marche au-delà des signes apparents et immédiats, au-delà de leur réminiscence dans l'imagination pour se mettre au service de la prévision. C'est aussi ici que vont être distinguées les passions simples des passions complexes. Ces dernières, qui correspondent à la conjonction des passions

¹²¹ Lév, I, VI, p. 51 : « Les dénominations de ces passions simples appelées *appétit, désir, amour, aversion, haine, joie* et *chagrin* ont été diversifiées au gré de considérations diverses : premièrement, quand il y a succession de l'une à l'autre, les hommes leurs attribuent différentes appellations selon qu'ils pensent de la probabilité d'obtenir ce qu'ils désirent, ils en suent ainsi, deuxièmement, selon que l'objet soit aimé ou haï ; troisièmement, s'ils considèrent ensemble des passions multiples ; quatrièmement, en fonction de leur modification ou de leur succession elles-mêmes. »

¹²² Lév, I, XII, p 127.

¹²³ MARQUER (E.), « " Je dis que grands maîtres des mathématiques se trompent moins souvent que les grands professionnels du droit" », *Op. Cit.*, p. 48 : « l'esprit acquis, qui correspond proprement à ce que Hobbes appelle la raison (*reason, ratio*) ou la science, suppose l'acquisition du langage et l'usage des dénominations. Ainsi, la science du calcul repose sur les nombres ou les noms de nombres, qui sont des signes conventionnels et arbitraires, c'est-à-dire, en un sens, artificiels, mais pas au sens de la raison artificielle de la *Common Law*, fondée sur l'expérience ou la prudence, qui elle relève donc de ce que Hobbes appelle dans le *Léviathan* "esprit naturel" ».

¹²⁴ Lév, I, VI, P. 52.

simples¹²⁵ permettent la construction de désir proprement humains car rendues possibles par la raison artificielle.

Ces désirs internes, sont à la fois construits mais aussi satisfaits par l'usage de la raison. Dominique Weber ajoute à ce propos que c'est la parole qui « reconfigure la nature du désir » aboutissant à l'unification du désir en un « désir de puissance ». Ainsi, de la même façon que la parole avait pu être le facteur de l'accroissement des conflits dans l'évolution de l'histoire des sociétés humaines¹²⁶, celle-ci continue d'influer dans la conformation des passions humaines. Une liaison qui n'est pas inconcevable dès lors que Hobbes n'opère pas de distinction ontologique ou catégorielle entre ce qu'on appellerait – ici à tort – les fonctions de l'esprit. Si l'homme dispose de « facultés », celles-ci font partie d'un tout corporel, et non distinct à l'instar de la *res cogitans* cartésienne. En redéfinissant la finalité des passions en un désir de puissance combinée à celui de l'auto-préservation, Hobbes prépare un processus de rationalisation de la volonté, cette même volonté au principe de tout acte¹²⁷.

Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement.¹²⁸

Le « bien-être » primordial (soit, le bon fonctionnement du corps et de ses fonctions vitales¹²⁹) consiste à être résolu, et ce, de façon durable, par un calcul de la raison. En soumettant la partie volontaire de l'homme à sa partie végétative : Hobbes

¹²⁵ WEBER (D.), « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », Op. Cit. p. 25 : « les passions complexes, concernant la chaîne de tous les moyens qui conduisent à la préservation de la vie, apparaissent comme des calculs traversés entièrement par la question de l'incertitude du temps futur ».

¹²⁶ Sur ce sujet, voir : CRIGNON (P.), « L'Etat, structure rationnelle ou forme culturelle ? Retour à Hobbes », *Revue Incidence 7, L'énigme du régicide : institution et rupture du politique*, 6 octobre 2011.

¹²⁷ Lévy, I, VI, p. 56 : « Un acte volontaire est en effet celui qui procède de la volonté, et rien d'autre. Mais si, au lieu d'appétit rationnel, on disait un appétit résultant d'une délibération antécédente, alors la définition ne diffère en rien de celle que j'ai donné. La volonté est donc l'appétit qui intervient le dernier en cours de la délibération ».

¹²⁸ Lévy, I, XI, p. 96.

¹²⁹ Lévy, I, VI, p. 46 : « il y a chez les animaux deux sortes de mouvement qui leur sont propres : l'un appelé mouvement vital, commence à la génération et se poursuit sans interruption pendant la vie entière [...] : ces mouvements ne requièrent pas l'aide de l'imagination. L'autre est le mouvement animal, appelé aussi mouvement volontaire : par exemple marcher, parler, mouvoir quelqu'un de nos membres de la façon qui a d'abord été imaginée dans notre esprit ».

soumet les passions à un calcul rationnel de la préservation¹³⁰. La raison est ainsi fondée sur le mécanisme sensitif auquel s'est ajouté le langage. Ainsi tout semble aller dans un même sens car les passions aussi sont soumises au principe de préservation du végétatif. Le tour de force repose ici sur le fait que le fondement motivationnel de l'artificialisation de l'homme a pour finalité la préservation de ce qui, en lui, est le moins artificiel, le plus naturel, le plus bas qu'animal : le végétatif, le *conatus* vital. Et il semblera que le lien ne se rompt pas : c'est à partir de ce *noyau naturel* que semble bien être déterminé mais aussi limité le souverain érigé à la direction de la République. Nous l'avons vu, le lien du naturel à l'artificiel n'est pas un effacement du principe au profit de la conclusion, il en est une dérivation. Ainsi, le premier désir de l'homme, celui de se conserver, est à la fois celui qui va le mener à établir un accord commun de préservation sous la République, mais il sera aussi, en tant que fondation, inébranlable.

Si le souverain ordonne à un homme (même justement condamné) de se tuer, de se blesser, ou de se mutiler ; ou bien de ne pas résister à ceux qui l'attaquent ; ou bien de s'abstenir d'user de la nourriture, de l'air, des médicaments, ou de toute autre chose sans laquelle il ne peut vivre : cet homme a néanmoins la liberté de désobéir.¹³¹

Le schéma cyclique témoigne de la permanence des fondements naturels dans l'institué, on en observera les répercussions dans les rapports du souverain aux lois qu'il édicte. En ne rompant aucun lien, du naturel à l'artificiel, Hobbes prépare une sorte de garde-fou aux prémisses, non pas juridiques, mais pratiques – si ce n'est éthiques - aux actions du souverain. Dès lors, tout artifice, à commencer par la marque et à finir par le Léviathan lui-même, continue de suivre le schéma systématique et linéaire des attentes prescrites par la nature à la construction qui en émane.

¹³⁰ Sur ce sujet : WEBER (D.) (2004). « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », *Op. Cit.*

¹³¹ *Lév.*, II, XXI, p. 230.

II – Le contrat : continuité de l'élan naturel par un accord commun.

En conséquence, si tout homme est guidé par sa première passion d'auto-préservation, celle-ci ne peut être satisfaite que par deux solutions : l'accumulation infinie de sa puissance personnelle, ou l'annihilation des puissances concurrentes. Quel espoir l'homme peut-il entretenir quant à la satisfaction d'un désir perpétuel de puissance dans un état précisément défini par la relativité de sa puissance à autrui et n'offrant aucune garantie ? Semble-t-il, aucun. De ce fait, la vie de l'homme dans l'état de nature voit toute forme d'acquis matériel limitée par l'absence de garantie, elle est écourtée¹³², « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève »¹³³. Hobbes écrit dans le *De Cive* :

Celui qui estimerait qu'il faut demeurer en cet état auquel toutes choses sont permises à tous, se contredirait soi-même : car chacun désire par une nécessité naturelle ce qui lui est bon, et il n'y a personne pour estimer que cette guerre de tous contre tous, attachée nécessairement à l'état naturel, soit une bonne chose.¹³⁴

Cette nécessité qui naît dans l'état de nature se fait principe motivationnel à - faute de son augmentation – l'abandon de la force privée. Là encore, la *ligne* d'intérêt n'est pas rompue :

Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est soi en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui-même*.¹³⁵

Or, comme toute « transmission mutuelle de droit est ce qu'on nomme contrat »¹³⁶. Cela est bien dans l'artifice du contrat que l'homme va pouvoir trouver une issue à l'état de nature qui soit favorable à sa préservation. Et, précisément parce que le contrat est une *transmission*, cette visée ne pourra qu'être *transmise* à celui avec qui l'on échange sa volonté.

¹³² *Lév*, I, XIV, p. 129 : « aussi longtemps que dure ce droit naturel de tout homme sur toute chose, nul, aussi fort ou sage fût-il, ne peut être assuré de parvenir au terme du temps de vie que la nature accorde ordinairement aux hommes ».

¹³³ *Lév*, I, XIII, p. 125.

¹³⁴ HOBBS (T.), *Le Citoyen. Op. Cit.*, I, XIV, p. 99.

¹³⁵ *Lév*, I, XIV, p. 131.

¹³⁶ *Lév*, I, XIV, p. 132.

III – L'artifice conventionnel : premier point de passage de l'état de nature à la République

Les conventions passées sous l'effet de la crainte, dans l'état de simple nature, créent obligation.¹³⁷

Il est possible de passer certaines *conventions* ou accords (non juridiques) dans l'état de nature, c'est par ailleurs la condition nécessaire à sa sortie. Pour autant, si Hobbes parle de « validité » au regard de l'absence de lois contraires¹³⁸, nous parlerons pour notre part plutôt de « valeur » afin de préserver le mot de « validité » à ce qui s'exerce dans l'ordre politique normatif. Sous la plume de Hobbes, il faudrait entendre le mot de « validité » au sens d'efficacité. Cela reviendrait à dire que le contrat s'appliquerait non pas en raison d'une quelconque validité immanente à celui-ci, mais plutôt du fait de la nécessité des parties à y obéir. Ce n'est donc pas de la validité au sens d'une validité juridique et objective mais bien encore un fait qui s'impose. Fait sur lequel, *in fine*, la *marque* du contrat a la plus grande des probabilités de s'exercer du fait des forces en présence. Il est d'ailleurs question, dans la phrase suivant le mot de « valide » de la situation d'obligation des « prisonniers de guerre »¹³⁹ pour illustrer cette *validité* qui n'est en réalité que nécessité résultant des valeurs respectives données aux puissances contractantes.

Grâce à la *marque*, Hobbes, dispose ici d'ores et déjà de la solution de l'artifice comme outil pré-institutionnel dans l'état de nature. En somme, il annonce que le passage d'un état à un autre, que la métamorphose de l'objet à sa représentation, doit pour se faire, passer nécessairement par l'outil de la *marque*, soit de l'artifice. Néanmoins, les fixités ou pré-fixités en cours dans l'état de nature, continuent de reposer sur des logiques de puissance. Il faudrait donc viser une nouvelle forme de stabilité qui ne souffre plus des conceptions subjectives du pouvoir, cela afin d'extraire ce dernier du rythme infini de la compétition des forces. Le pouvoir ne peut durer dès lors qu'il n'est calculé qu'aux vues des apparences subjectives et qu'il n'est jamais un pouvoir *en soi*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹³⁸ *Ibid.* : « Là où aucune autre loi n'interdit l'exécution (ce qui est le cas dans l'état de pure nature), la convention est valide ».

¹³⁹ *Ibid.* : « Aussi les prisonniers de guerre, si on leur fait confiance pour le paiement de leur rançon, sont-ils obligés de la payer ».

mais toujours *pour* ou *selon soi*. Est ainsi estimé, un homme qui renvoie une image de puissance, que celle-ci soit construite par subterfuges ou non :

La réputation de posséder un pouvoir est un pouvoir [...].

De même aussi, qu'une qualité quelconque qui fait qu'on est aimé, ou craint, d'un grand nombre, ou la réputation de posséder une telle qualité, sont également un pouvoir : c'est en effet le moyen de recevoir l'assistance et le service d'un grand nombre.¹⁴⁰

Le pouvoir est donc d'autant plus grand que le nombre de personnes qui le reconnaissent, lui attribuent une valeur. La science est dès lors présentée comme « un faible pouvoir »¹⁴¹. Elle est reconnue en tant que telle seulement « chez un petit nombre »¹⁴². Comme pour le langage et nombre de marques avant lui, la reconnaissance d'un lien entre un objet et sa *représentation* nominale ou vocable dépend, dans l'état de nature, toujours du nombre de forces qui soutiennent la pertinence de sa valeur en tant que force efficace.

La stabilité que doit viser un artifice parfait ne peut donc plus reposer sur des conceptions subjectives, elle doit être celle que fait naître l'objectivité : la validité. Une validité qui résisterait à l'épreuve des forces a besoin de ces deux éléments que sont une décision inégalitaire - permettant à une volonté de l'emporter sur une autre - soit d'une forme d'arbitre mais aussi et surtout, de la capacité de cet arbitre à le rester dans le temps. La République n'est alors pas seulement une puissance unifiée mais aussi, une puissance qui dure.

Dans l'état de nature, chaque homme est son propre arbitre, vit selon ses propres conceptions dont la communauté de partage est sans cesse changeante en fonction d'une dynamique irrégulière dérivant des rapports de forces. Ces juges multiples que représentent les hommes, sortes de Léviathans miniatures, n'ont donc le pouvoir que sur leurs corps propres et non sur *un corps*, empêchant au commun de se fonder, de s'instituer. La ligne reproductrice qui voit ses premiers modèles naître dans l'état de nature continue à courir. Le Léviathan est ainsi forgé à partir du modèle de l'homme, « lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes

¹⁴⁰ *Lév.*, I, X, p. 82.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴² *Ibid.*

que celles de l'homme naturel »¹⁴³. C'est néanmoins sa construction qui va permettre de l'ériger au-dessus des réalités humaines naturelles.

La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imité par l'*art* de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel.¹⁴⁴

L'art de l'homme, soit sa capacité à créer des réalités artificielles et donc à produire ses propres objets dépasse la simple fonctionnalité animale, la pure mise en marche automatique des « ressorts », « cordons », « roues » dont l'artisan divin l'a doté¹⁴⁵. « Mais l'*art* va encore plus loin, en imitant cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent, de la nature : l'*homme* »¹⁴⁶. Ainsi, l'homme imitant Dieu ou son expression dans la nature, recrée, à partir de son propre modèle un « homme artificiel » dont « la *souveraineté* est une *âme* artificielle » et dont « l'*équité* et les *lois* lui sont une *raison* et une *volonté* artificielle ». Cette imitation artificielle sur le modèle de l'homme va permettre de penser une souveraineté unifiée, « d'une force plus grande[...] que celle[...] de l'homme naturel » dont le fondement sera précisément l'union des forces des hommes naturels. Union qui passe donc par un contrat de la multitude de ces pré-modèles au modèle unique du Léviathan.

Il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée République, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection.¹⁴⁷

¹⁴³ *Lév*, Intr., p. 5.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* : « Car qu'est-ce que le *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *cordons*, les *articulations*, sinon autant de *roues*, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? »

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Lév*, II, XVII, P. 177 – 178.

Cet accord sans arbitre se fait par l'élimination des divergences d'avis. Si chacun donne son consentement, l'effet de cette masse qui ne connaît aucune exception va annihiler la relativité des rapports de forces par l'annulation non de la force mais des rapports eux-mêmes. La personne du souverain, hors contrat¹⁴⁸ se trouve alors, en son Etat, face à des forces anéanties, à l'absence d'obstacles donnant à celui-ci une exclusivité de l'usage de la force dont il est le seul détenteur.

Ce qui échoit à un homme lorsqu'un droit d'un autre s'efface n'est donc qu'une diminution correspondante des obstacles qui nuisaient à l'exercice de son propre droit originaire.¹⁴⁹

Une fois la condition quantitative - celle de la convention de l'*intégralité* des hommes – satisfaite, le saut qualitatif devient alors possible. Saut qui va s'accomplir de la domination privée à une autorité proprement publique. Néanmoins, cette première convention a bien lieu dans l'état de nature, et bien qu'il n'existe pas de force concurrente, rien n'assure qu'autrui assurera sa part du contrat.

Si une convention est faite, telle qu'aucune des deux parties ne s'exécute sur le champ, car elles se fient l'une à l'autre : dans l'état de simple nature (qui est l'état de guerre de chacun contre chacun) elle est selon toute attente raisonnable, nulle.¹⁵⁰

Nous avons vu, dans cette première partie, que s'il est tout à fait possible de penser des constructions dans l'état de nature, celles-ci sont soumises à un état de relativité constant. S'il pourrait déjà s'agir d'une forme d'accord inédite que chaque homme consente à un même pouvoir, et ce, sans exception, celle-ci tendrait à demeurer néanmoins, dans une première mesure, au premier niveau des artifices naturels. Dans ses ouvrages politiques précédents, *Elements of Law* ou *De Cive*, il semble en effet que Hobbes peine à véritablement distinguer les différentes formes de domination. Entre le maître et l'esclave, et le souverain et son sujet, la distinction demeurerait problématique. En effet, lorsque l'esclave¹⁵¹, tout comme le sujet, lui-aussi consent à la domination pour

¹⁴⁸ *Lév*, II, XVIII, p. 181 : « le droit d'assumer la personnalité est donné à celui dont les hommes ont fait leur souverain, par une convention qu'ils ont seulement passée l'un avec l'autre, et non par une convention passée entre le souverain et quelqu'un d'entre eux ».

¹⁴⁹ *Lév*, I, XIV, p. 130

¹⁵⁰ *Lév*, I, XIV, p. 136.

¹⁵¹ HOBBS (T.), *Le Citoyen, Op. Cit.*, II, VIII, I, p. 180 : « Vu que la royauté n'est autre chose qu'une domination plus étendue, et qu'une seigneurie sur un grand nombre de personne : de sorte qu'un *royaume*

se préserver, quelle différence véritable existe-t-il parmi les formes de domination ? Hobbes doit donc dépasser la forme du contrat qui n'est pas suffisante à opérer le changement de paradigme entre état de nature et République, pour donner à ce contrat un contenu plus liant que la forme : lui donner une nécessité d'être accompli.

Section 2 – Perfectionnement de l'archétype naturel dans la construction du peuple

Une nouvelle fois, nous retrouvons dans la construction de l'objet du peuple, les étapes propres à la construction de l'artifice : un principe naturel que l'on identifiera dans le phénomène de représentation (I), un accord qui se mettra en jeu par le biais de l'autorisation (II) et enfin un artifice transitionnel faisant passer le statut de l'homme à celui de sujet (III).

I – Le fondement naturel de l'artifice du peuple : le masque de la personne

Hobbes consacre le dernier chapitre de sa première partie consacré à l'homme naturel à « Des personnes, des auteurs et des êtres personnifiées ». Avant de clôturer l'étude de son premier modèle, l'humain, dans lequel s'est installé le modèle évolutif de la construction de l'artifice, le philosophe ajoute un nouvel artifice naturel. Nouveau parce qu'il n'apparaît pas dans les œuvres antérieures au Léviathan, naturel parce qu'il demeure réalisable dans l'état de nature.

Est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.¹⁵²

Hobbes évoque l'origine latine du concept de personne qui « désigne le *déguisement*, l'*apparence extérieure* d'un homme, imités sur la scène ; et parfois, plus précisément, la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque »¹⁵³. Ce rapprochement entre les mots de « personne » et de « masque » est celui qui permet à Hobbes d'instaurer l'idée de représentation.

est comme une famille fort ample, et une *famille* est comme un petit royaume. [...]. Or, je nomme *serf* ou *esclave*, celui à qui on est obligé pareillement. »

¹⁵² *Lév*, I, XVI, p. 161.

¹⁵³ *Ibid.*

Comment passe-t-on, autrement que par jeu de mots, de la personne représentative du souverain à l'acteur de théâtre ? Il semble que ce soit bien l'idée de représentation qui fasse médiation : le souverain va interpréter la « pièce » du peuple, il va en donner une représentation sur la scène sociale ! ¹⁵⁴

Ce « jeu de mot » comme le nomme Lucien Jaume n'est pas arbitraire. Lorsque la parole est sûrement l'artifice le plus puissant - donc le plus certain – dans l'état de nature, il est cohérent qu'elle soit l'appui sur lequel les hommes se fondent pour construire leur souverain.

L'invention la plus noble et la plus profitable de toutes, ce fut celle de la PAROLE, [...], invention grâce à laquelle les hommes enregistrent leurs pensées, les rappellent quand elles sont passées et aussi se les déclarent l'un à l'autre, pour leur utilité naturelle et pour communiquer entre eux, et sans laquelle il n'y aurait pas eu parmi les hommes plus de République, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups. ¹⁵⁵

Parce que la parole procure à l'homme la possibilité d'un esprit acquis, d'une raison artificielle, qu'elle humanise l'homme face aux autres animaux, elle illustre la nécessité à laquelle l'homme est soumis lorsqu'il forme une République : il doit user de cet artifice qui fonde le commun, pour s'accorder avec autrui. La raison en est que si les mots peuvent être motifs de conflits nouveaux¹⁵⁶, ils sont aussi condition de la formulation du commun. C'est en cela que le premier artifice des mots est un appui indispensable aux artifices politiques qui suivront.

C'est en outre une condition nécessaire du changement de paradigme entre le règne des faits et celui du devoir-être, car c'est en passant par l'artifice, en extrayant la construction du souverain des accords en cours de l'état de nature, que celui-ci inaugure une République et non une simple domination. C'est parce qu'il y a artifice qu'il y a politique. En conditionnant la République à un accord des hommes entre eux, Hobbes conditionne celle-ci à la raison commune de ces derniers. Or, la raison qui contient en elle, les lois de nature est informée que, en cas de sujétion, la paix est possible. C'est la première loi de nature.

¹⁵⁴JAUME (L.), « La théorie de la "personne fictive" dans le Léviathan de Hobbes ». In: *Revue française de science politique*, 33e année, n°6, 1983. pp. 1009-1035. , p. 1011.

¹⁵⁵ *Lév*, I, IV, p. 27.

¹⁵⁶ CRIGNON (P.), « L'État, structure rationnelle ou forme culturelle ? Retour à Hobbes », *Op. Cit.*

*Que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre ».*¹⁵⁷

C'est donc par la mise au visible, par les mots, de la possibilité d'un lieu commun de paix et sécurité - prémisses d'un espace public sur lequel doit se concentrer la volonté publique incarnée par le souverain - que Hobbes fonde la politique.

Dès lors, porter le masque d'autrui, agir au nom d'un autre tend à suivre le modèle commun des artifices naturels. Le masque ne diffère pas de la marque qui, pour rappel, est un « objet sensible qu'un homme érige volontairement pour lui-même »¹⁵⁸ ; ou encore de la dénomination qui est « un vocable qu'un homme impose arbitrairement comme marque destinée à lui rappeler une conception relative à la chose à laquelle ce nom a été imposé »¹⁵⁹. La marque est toujours faite au service de la reconnaissance de celui qui *considère* l'objet, lui attribue tel pouvoir, telle symbolique, ou telle personnalité.

La différence qui demeure néanmoins est celle de l'objet sur lequel s'appose le masque, qui n'est pas un objet laissé à la volonté de l'homme qui le marque, mais qui est lui aussi doué de volonté, il est un *acteur en représentation*. Représentation active mais qui ne contrevient pas à la logique représentationnelle qui s'exerce à partir du consentement des reconnaissants et non du reconnu. Olivier Jouanjan écrit dans « Échapper au concept Hobbesien de "représentation" en démocratie ? »¹⁶⁰ :

Même la personne dite « naturelle » est représentation de soi-même, car l'on n'est pas, dans la communication humaine, un pur et simple « soi-même » – donc pas si « naturel » que cela –, mais un soi-même personnifié par autrui, et donc toujours et nécessairement, pour autrui, en représentation de soi : c'est toujours autrui qui fait notre réputation.¹⁶¹

¹⁵⁷ *Lév.*, I, XIV, p. 129.

¹⁵⁸ HOBBS (T.), *Elements de loi*, I, V, I.

¹⁵⁹ *Ibid.*, I, V, II.

¹⁶⁰ JOUANJAN (O.), « Échapper au concept Hobbesien de "représentation" en démocratie ? », *Jus Politicum*, n°29.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 67.

Ce sont ceux qui reconnaissent qui fondent la valeur du porteur de pouvoir (et la volonté de l'acteur, étant celle de ses auteurs¹⁶², elle ne peut que s'accorder à sa propre réputation de pouvoir). L'honneur est toujours construit par la valorisation exercée par autrui. Raison pour laquelle certaines forces ne se corrélaient pas nécessairement avec le pouvoir¹⁶³.

Le tour de force repose ici sur l'idée qu'il n'y a pas de représentation sans *autorisation* du représenté, de l'auteur. Il est à noter que c'est ici que Hobbes définit le concept d'« autorité ».

Ainsi autorité s'entend-il toujours du droit d'accomplir quelque action, et *accompli en vertu de l'autorité reçue*, de ce qui est accompli en vertu d'un mandat ou d'une permission de celui à qui appartient le droit.¹⁶⁴

L'autorité est un droit, donc une liberté¹⁶⁵, et elle fait l'objet d'une possession. Elle est un droit que l'homme détient, et dont la transmission demeure linéaire. Celui qui agit « en vertu de l'autorité reçue », use donc d'une autorité qui trouve sa source dans le don volontaire qu'en a fait autrui. C'est au niveau de cette autorisation, qui se fait, non par la forme du contrat, mais par son contenu, que Hobbes y insère la nécessité de son respect. En somme, si rien ne semble garantir la partie négative, celle qui consiste « à se dessaisir, dans toute la mesure que l'on pensera que cela est nécessaire à la paix »¹⁶⁶ (deuxième loi de nature), tout semble se jouer sur l'aspect positif, motivationnel des hommes qui contractent. C'est une fois de plus la logique naturelle qui joue sa part : l'acte volontaire est celui qui résulte du « dernier appétit ou [de] la dernière aversion »¹⁶⁷. Si la raison peut « reconfigurer la nature du désir »¹⁶⁸ comme l'écrit Dominique Weber, c'est ce désir, même transformé, qui est le moteur de l'action. En somme, Hobbes règle la question de l'impossible confiance à autrui par l'assurance de

¹⁶² *Lév*, I, XVI, p. 163 : « Les paroles et les actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'*acteur* ; celui qui en reconnaît pour siennes les paroles et actions est l'AUTEUR, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue ».

¹⁶³ *Lév*, I, X, p. 93 : « La QUALIFICATION d'un homme n'est pas la même chose que son importance, ou valeur ; ce n'est pas non plus la même chose ou ce à quoi il peut prétendre ; elle consiste dans un pouvoir particulier, une certaine capacité touchant la chose pour laquelle on dit qu'il est qualifié ».

¹⁶⁴ *Lév*, I, XVI, p. 163.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 128 : « le DROIT consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir ».

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶⁷ *Lév*, I, VI, p. 56.

¹⁶⁸ *Supra.*, Partie II, Section I, I.

l'engagement de l'individu, qui à son échelle propre, ne peut se contredire : « Il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même »¹⁶⁹.

En intégrant au contrat l'autorisation, Hobbes y insert ici inévitablement la volonté ; et cette fois, en l'absence de forces rivales, le contrat se trouve bel et bien formé. Nicola Marcucci, opère un parallèle avec le langage et écrit :

Comme pour le langage, il s'agit donc de déterminer un critère susceptible de stabiliser la signification de la personne artificielle. Ce critère sera fondé sur la notion d'autorisation, c'est-à-dire sur le fait de *reconnaître* comme siennes les actions et les paroles attribuées à quelqu'un d'autre : « Les paroles et les actions de certaines personnes artificielles sont reconnues pour siennes par celui qu'elles représentent ». ¹⁷⁰

Dès lors, *l'acteur en représentation* ne peut l'être qu'en vertu d'un accord des individus à l'admettre comme tel. De même qu'au théâtre, l'acteur ne peut jouer son rôle qu'à la condition que le public accepte d'y croire et de là, ressort sa puissance scénique. Le marin n'évitera le récif caché sous les eaux qu'à la condition d'accorder à la marque apposée la valeur de danger qu'elle représente. La marque et le masque sont tous deux un transfert de valeur de l'objet marqué - ou masqué - à l'artifice qui le recouvre. La personne artificielle supporte cet artifice, fiction selon laquelle elle est reliée à une autre valeur que la sienne propre.

Le concept de personne est directement corrélé à celui de représentation. Or, la représentation est une *considération*¹⁷¹, une perception qu'opère un homme sur autrui. Représentation comme dénomination sont l'apposition d'une conception (interne), sur un objet (externe) en un artifice (externalisé). La représentation ou la dénomination dépendent toutes deux de l'accord des hommes à accepter la symbolique choisie comme artifice convenant au représenté.

Il faut ici en revenir aux conditions de formation des artifices, et aux finalités transmises à ces derniers. La représentation est une forme d'attache, elle est lien motivationnel qui va permettre de relier le désir rationalisé de l'homme à l'utilité d'abandonner ses forces privées à quelqu'un qui n'est pas simplement autrui, mais autrui

¹⁶⁹ *Lév.*, II, XVIII, p. 183.

¹⁷⁰ MARCUCCI, (N.) « Le pouvoir de reconnaître : Anthropologie et représentation dans le Léviathan de Thomas Hobbes », In : *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d'une problématique moderne* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2017. P. 105.

¹⁷¹ *Lév.*, I, XVI, P. 161 : définition de la personne « les paroles ou les actions sont considérées ».

assurant la représentation du - désormais - homme privé de ses forces. Elle permet de faire tenir le fil ininterrompu de l'intérêt des hommes, de leur désir de contracter à la mission de paix du représentant. Il ne s'agit pas, en outre, d'un abandon mais d'une transmission. Transmission qui ne se fait pas par le moyen de liens juridiques - le souverain ne contracte pas – mais par cette attache invisible qui repose sur les forces perceptives. En somme, l'attribution qu'opère l'homme entre la personne du souverain comme son représentant (l'acteur) et sa personne propre (l'auteur) dispose du même poids de réalité que disposait la réalité des marques, des mots, des signes, des conventions, passés dans l'état de nature. Le modèle est réitéré : la représentation - et son positionnement dans la première partie du Léviathan prend ici tout son sens – est bien une équivalence d'un principe naturel qui se fait tremplin vers la fondation de l'artifice. Elle joue le même rôle que jouait la curiosité pour la marque. La représentation est l'aboutissement d'un désir, puisqu'un acte volontaire, qui se cristallise dans l'artifice du contrat.

L'accord total étudié ci-dessus, constituait la convention à cet artifice du masque (soit de la représentation). En réglant ainsi la question des puissances concurrentielles par l'annulation de leurs rapports, Hobbes s'assure que le masque ne tombe pas du visage de l'acteur.

II – La représentation : continuité de l'élan naturel par un accord particulier

Le fondement naturel est ainsi assuré par la représentation, le lien de continuité du principe à la conclusion est lui assuré par le contrat, il demeure à construire l'artifice. Or, la République qui est décrite comme une personne artificielle, est d'une part fondée par les artifices qui la précèdent mais elle est d'autre part, elle-même formatrice – si ce n'est informatrice – de son propre objet artificiel : le peuple. Et, ce sont les conditions de formation de l'objet qui placeront son « constructeur » à même de lire les lois qui en dérivent, permettant ainsi de faire rentrer les « sciences politiques » dans les « sciences *a priori* ».

Il faut en revenir ici au modèle de base, celui de la formation et de l'utilisation du langage. Comme dit précédemment, le langage tient jusqu'à ce que les hommes décident ou soient forcés de l'abandonner. Ce que permet la parole, en premier lieu c'est « d'enregistrer [les] découverte[s] » :

Et ainsi la consécution trouvée dans un seul cas particulier sera enregistrée et gardée en mémoire comme une règle universelle ; ce qui dispense notre calcul mental de tenir compte du moment et de l'endroit, nous délivre de tout travail de l'esprit, hormis le premier [la reconnaissance de l'objet], et fait que ce qui a été trouvé vrai *ici* et *maintenant* est vrai en *tou[t] temps* et en *tous lieux*.¹⁷²

Du consentement des hommes à apposer une marque commune (soit à stabiliser la désignation ou la construction d'un objet) découlera la possibilité d'en tirer des règles. Dans le cas des sciences *a priori*, ces règles dériveront de l'objet créé, condition même de leur exactitude, une fois mise en lumière et à leur tour marquées, enregistrées ou publiées par le *sachant*, elles pourront-être tenues comme « vrai en *tou[t] temps* et en *tous lieux* ». Parce qu'ils permettent d'économiser la mémoire directe, les mots permettent la mise au visible de *chaînes*. Ces chaînes sont notamment : les délibérations intérieures (difficilement atteignables du fait des passions¹⁷³), les chaînes de discours, d'appétits, d'opinions et chaînes de conséquences. Or, toutes chaînes dispose d'un principe commun :

Étant donné que tout acte d'une volonté humaine, tout désir et toute inclination procèdent de quelque cause, et celle-ci d'une autre, selon une chaîne continue (dont le premier chaînon est dans la main de Dieu, la première de toutes les causes), ces actions procèdent aussi de la nécessité. C'est pourquoi, à celui qui pourrait voir la connexion de ces causes, la *nécessité* de toutes les actions volontaires des hommes apparaîtrait clairement.¹⁷⁴

Si la nécessité est le principe de toute chaîne de conséquences, celle-ci est donc à la source de toute loi. La loi (qui est elle aussi une chaîne) lie l'objet à une conséquence, le sujet à une répercussion légale. Elle naît dans la volonté de celui qui l'édicte pour être reconnue comme telle. Ainsi, si le théorème de Thalès s'appliquera à tous triangle (que la volonté de l'homme s'y accorde ou non) c'est bien le tracé du triangle qui fera néanmoins apparaître ce dernier au commun.

¹⁷² *Lév*, I, IV, p. 30.

¹⁷³ *Lév*, I, VI, p. 57 : « Et parce que dans la délibération des appétits et aversions sont suscités par la prévision des conséquences, des suites, bonnes et mauvaises, de l'action dont nous délibérons, le bon ou le mauvais effet de celle-ci dépend de la prévision d'une longue chaîne de conséquences, dont il est bien rare qu'aucun homme puisse voir le bout.»

¹⁷⁴ *Lév*, II, XXI, p. 223.

Nicola Marcucci commente :

D'après le nominalisme hobbesien, une fois qu'on a attribué une signification stable aux mots, la vérité d'une proposition est établie par le rapport de prédication. La vérité n'appartient donc pas aux choses, mais aux paroles à travers lesquelles elles sont énoncées et au rapport de prédication à travers lequel elles constituent un langage.¹⁷⁵

Dans le cas contraire, l'homme restera condamné à ne connaître que particulièrement et non universellement :

Si par exemple quelqu'un qui n'a aucun usage de la parole (tel un homme né et demeuré entièrement sourd et muet) place devant ses yeux un triangle, et, à côté, deux angles droits [...], il pourra en y réfléchissant faire la comparaison, et trouver que les trois angles de ce triangle sont égaux à ces deux angles droits qui se trouvent à côté. Mais si on lui montre un nouveau triangle qui par sa forme diffère du précédent, il ne pourra pas, sans un nouvel effort, savoir si les trois angles de ce second triangle sont égaux à la même quantité. Mais l'homme qui a l'usage de mots, observant que cette égalité n'est pas consécutive à la longueur des côtés ni à aucune autre propriété particulière de ce triangle, mais seulement au fait que les côtés sont des lignes droites, et les angles au nombre de trois, et que c'est pour cela seulement qu'il a nommé cette figure triangle, conclura hardiment et de manière universelle que cette égalité des angles droits et dans tout triangle, quel qu'il soit.¹⁷⁶

De même, dès lors que le peuple n'est pas construit, s'il peut y avoir des figures de dominations qui disposent d'un pouvoir de commandement dans l'état de nature (même à supposer que disposant de la connaissance des lois de nature) aussi justes que sont les lois de nature, celles-ci ne trouveront à s'appliquer à aucun objet.

En somme, la raison du souverain occupe une place ambivalente, en ce que la construction de l'artifice lui permet d'en tirer et de faire connaître les lois qui en découlent. Cela, parce que les lois qui dérivent d'un objet (le triangle ou le peuple) sont des lois nécessaires et donc naturelles, et nous verrons que d'une part, la liberté de la volonté du souverain n'est pas contradictoire avec l'idée de nécessité¹⁷⁷ ; et d'autre part que cela fait ainsi de la raison du souverain, une raison qui, par la fondation de l'artifice,

¹⁷⁵ MARCUCCI, Nicola. « Le pouvoir de reconnaître : Anthropologie et représentation dans le Léviathan de Thomas Hobbes », *Op. Cit.*, p. 105.

¹⁷⁶ *Lév.*, I, IV, p. 30.

¹⁷⁷ *Infra.* Partie II, Chapitre 2, Section 1, II.

n'en demeure pas moins naturelle¹⁷⁸ (c'est en outre ici la thèse du *Dialogue des Common Laws*). La question qui demeure est celle de savoir dans quelles mesures le souverain est tenu, à la manière du géomètre, aux lois qui s'appliquent à l'objet.

III – L'artifice du peuple : le passage de l'homme au sujet

C'est sûrement le double enjeu du contrat : créer le peuple dans un même temps que le souverain.

Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne [...]. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'*unité* du représenté, qui rend *une* la personne.¹⁷⁹

Le philosophe de l'école de Cambridge, Quentin Skinner, rapporte dans l'article « Hobbes et la représentation »¹⁸⁰ que la théorie de la représentation hobbesienne s'inscrit dans une tentative d'opposition aux partisans du régime parlementaire représentatif. Ces partisans qui, au XVIème siècle, défendaient également une origine naturelle des sociétés humaines. Schéma qui contrairement à l'auteur du Léviathan n'a pas pour but de restaurer l'importance de l'autorité mais au contraire de fonder une certaine autolimitation du pouvoir souverain au profit du peuple.

Parker [¹⁸¹] s'exprime exactement en ces termes au début de ses *Observations* lorsqu'il affirme que c'est l'homme, et pas Dieu, qui est « l'auteur libre et volontaire » de tous les pouvoirs qui sont ensuite « transmis » aux rois et aux magistrats. Les membres du peuple sont toujours « les auteurs, ou les fins (*ends*) de tout pouvoir », et donc « la cause finale de l'autorité royale ».¹⁸²

¹⁷⁸ Supra Partie II, Chapitre 2, Section II, III.

¹⁷⁹ *Lév.*, I, XVI, p. 166.

¹⁸⁰ Skinner, (Q.), Traduit de l'anglais par Hamel C "Hobbes et la représentation". *Raisons politiques*, 72, 2017, pp 89-123.

¹⁸¹ Henry Parker (1606-1652) écrivain, propagandiste en faveur d'un régime parlementaire.

¹⁸² SKINNER (Q.), « Hobbes et la représentation », *Op. Cit.*, P. 95.

Or, en fondant, avant Hobbes, un gouvernement légitime fondé sur un pacte, un consentement ou un accord commun, ces opposants inspirés par les monarchomaques se trouvent eux-mêmes face à la question de l'unité d'un peuple qui précéderait ou non le souverain.

L'importance de la distinction, explique [Bridge¹⁸³], tient au fait que si l'on conçoit le peuple « collectivement », on peut dire que l'agent qui consent et contracte est « le peuple commun (*the commonalty*) » ou « la république (*common-weale*) » elle-même. [...] Si personne n'est jamais né dans la sujétion, on ne saurait imaginer que quiconque consente à abandonner la totalité de sa liberté naturelle ; on peut au contraire en inférer avec assurance que les individus ne passeraient convention que pour autoriser une forme strictement limitée de gouvernement.¹⁸⁴

Ce courant de pensée, qui pose les prémisses du libéralisme est bien celui que tend à combattre Hobbes, partisan du pouvoir total et exclusif de la monarchie. Le philosophe est donc à la fois dans la nécessité de trouver une solution d'unicité des volontés pour sortir de l'état de nature et de créer un accord exceptionnel qui vaudrait institution, cela, tout en récusant l'idée d'une autorisation conditionnelle au profit du peuple. La solution se fait donc dans *l'apparition* du peuple par le contrat, par une rupture ontologique de la masse des individus passant de hommes à sujets sans quelle celle-ci ne touche les parties mais seulement la nature du tout. Skinner relève que la *représentation* est confondue avec *l'apparition* dans le premier chapitre du *Léviathan*¹⁸⁵. C'est donc en « se voyant » dans la personne du souverain, que le peuple s'institue et se crée en tant qu'un tout qui n'est plus égale à la somme de ses parties. Il y a construction et création de l'objet du peuple à partir duquel le souverain occupera une position à part sans en faire partie.

Le droit d'assumer la personnalité de tous est donné à celui dont les hommes ont fait leur souverain, par une convention qu'ils ont passé l'un avec l'autre, et non par une convention passée entre le souverain et quelqu'un d'entre eux.¹⁸⁶

¹⁸³ William Bridge, théologien, propagandiste en faveur d'un régime parlementaire représentatif.

¹⁸⁴ SKINNER (Q.), « Hobbes et la représentation », *Op. Cit.*,

¹⁸⁵ *Lév.*, I, I, p. 13 : « c'est-à-dire dans notre langage une *représentation*, une *apparition*, un *aspect visible*, ou un *se-voyant* ».

¹⁸⁶ *Lév.*, II, XVIII, p. 181.

Position de surplomb tel le géomètre ayant construit son objet, il est l'unique personnalité à même de connaître la circonférence exacte et totale de celui-ci en ce que, non seulement le peuple se crée en lui, mais aussi qu'il le domine en pratique et en pouvoir.

Lucien Jaume parle pour sa part d'un « reflet en miroir » :

Si nous reprenons le doublet 1 (représentant/représenté) il s'est avéré « contaminé » par le doublet 2 (acteur/auteur) si bien que nous pouvons maintenant écrire : représentant - mandataire = représentant - reflet. Dans cette nouvelle subdivision apparaît une remarquable dissymétrie : alors que c'est le mandataire qui fait son représentant [...] ce n'est pas le représentant qui ressemble à ceux qui le mandatent comme une copie ressemble à un modèle, mais inversement ce sont les mandataires qui reçoivent leur image de celui qu'ils ont pourtant instauré.¹⁸⁷

C'est, semble-t-il, dans ce double mouvement : formation des hommes en peuple et abandon des forces respectives des mandataires au mandant, que se crée ce Léviathan qui institue le peuple s'y reflétant. Les mandataires, les covenants, sont *informés* par l'acteur qu'ils instituent de leur volonté commune. La transmission s'opère dans un double sens, le souverain reçoit des covenant son tremplin naturel et nécessaire à sa construction, sorte de premier moteur qui n'est pas de son monde ou plutôt de son état (la République), pour, une fois construit, informer à son tour l'objet qui se situe sous son regard omniscient.

Autrement dit, le peuple est tout aussi « fictif » que l'Etat : œuvre de l'art humain, nous pourrions l'appeler « peuple symbolique », entité créée par le discours et la rationalité politiques.¹⁸⁸

¹⁸⁷ JAUME (L.). « La théorie de la "personne fictive" dans le Léviathan de Hobbes ». *Op. Cit.* . p. 1014.

¹⁸⁸ *Ibid.*, P. 1025.

Chapitre 2 : La position d'exclusivité du souverain pour une détermination idéaliste

La domination étant devenue souveraine, et la multitude devenue objet artificiel du souverain, se formalise alors l'encadrement du souverain quant à la liberté de son pouvoir législatif (Section 1). Si celui-ci tendra à mettre en lumière une certaine contrainte pratique s'exerçant sur le pouvoir législatif, il sera aussi propre au seul souverain, dont l'approche irréalisable de son objet tendront à l'ostraciser du domaine politique, bien que réconcilié dans une certaine mesure à celui-ci par la raison naturelle (Section 2).

Section 1 – L'encadrement formel du pouvoir législatif.

Du fait de la construction spécifique du souverain comme artifice, celui-ci sera dans une première mesure, déterminé au sein même de sa volonté par la forme des lois de nature (I), cependant cette contrainte pratique propre à la nécessité de lois plus scientifiques que politiques ne sera pas contradictoire avec ce qui fait la liberté chez Hobbes, c'est à dire la contrainte matérielle (II). De ce fait, il adviendra que la connaissance propre et exclusive du souverain fera de lui la seule autorité à même de légiférer, car seule à même d'apposer sa matière à la forme de la loi de nature (III).

I – Première visée par la formalisation de la volonté souveraine.

Le souverain est défini comme une personne au regard de conditions formelles. Cependant, il répond également à des conditions matérielles et à une visée précise, non pas en raison de liens juridiques, mais en raison de son origine ancrée dans l'état de nature. Le souverain tire de la nécessité de préserver la paix et la sécurité dans l'état de nature, son autorité absolue. Il est alors lui-même composé de la somme des volontés multiples du fait du phénomène de la représentation. Ce phénomène non juridique le lie pourtant à une fin commune, qu'il trouve dans la nature même de l'homme naturel qu'il *partage* avec ses mandataires.

Celui qui doit gouverner toute une nation ne doit pas lire en lui-même tel ou tel individu, mais l'humanité.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Lév, Intr., p 7.

Cependant, le souverain à la fois hors contrat et représentant de ses sujets, n'encourt aucune responsabilité vis à vis de ses sujets.

Etant donné que chaque sujet est du fait de l'institution auteur de tous les actes et jugements du souverain institué, il s'ensuit que, quoi qu'il fasse, cela ne saurait constituer un tort à l'égard d'aucun de ses sujets, et qu'il ne doit pas être par aucun d'eux accusé d'injustice.¹⁹⁰

Est-ce à dire que la volonté souveraine dispose d'une liberté absolue ? Il semble en effet qu'à l'exception de Dieu¹⁹¹(hypothèse qui ne fonctionne que dans la République chrétienne), aucune forme de pouvoir supérieur ne puisse le contraindre, si ce n'est son propre fondement.

La FONCTION du souverain [...] est contenue dans la fin pour laquelle on lui a confié le pouvoir souverain.¹⁹²

La transmission entre les actions du souverain et la volonté des sujets ne s'opère pas sur un mode légal mais plutôt sur une nécessité pratique préfigurée dans la structure même de tout artifice. Ainsi, parce que le souverain existe grâce à une volonté première et commune, il subit tout comme la marque, les échos de la volonté instituante. Nous sommes ici loin d'un gouvernement représentatif au sens parlementaire du terme, et bien plus encore d'un mandat impératif, il s'agit plutôt d'une nécessité pratique. Par le jeu de transmission opéré par l'autorisation et la représentation, le souverain tend à suivre une finalité qu'il tient (hérite) de son principe naturel. Il est lié par un désir commun, car en sa volonté repose celles de ses mandataires.

Le bien du souverain et celui du peuple ne sauraient être séparés.¹⁹³

¹⁹⁰ *Lév.*, II, XVIII, p. 184.

¹⁹¹ *Lév.*, I, II, XXX, p. 357 : « il [...] est obligé par la loi de nature, et il est obligé d'en rendre compte à Dieu, auteur de cette loi, à et à nul autre ».

¹⁹² *Lév.*, II, XXX, p. 257.

¹⁹³ *Ibid.*, P. 371

Si Hobbes pose alors des frontières à l'action du souverain, celles-ci ne sont jamais de l'ordre de la juridicité, à laquelle il n'est pas soumis¹⁹⁴ mais plutôt de l'ordre de la logique naturelle. Sa visée matérielle, « paix » et « commune défense »¹⁹⁵, constitue l'héritage du fondement motivationnel des hommes. Cette finalité, paradoxalement imposée au seul être libre du *Léviathan*, le Léviathan lui-même, permet de questionner le véritable régime de la liberté du souverain sur le plan supra-légal. Car, au-delà de la représentation, tend à se jouer dans la transmission des valeurs, une ancienne forme de détermination politique.

Comme vu précédemment, Hobbes a placé le domaine des sciences politiques dans les vérités de raison (par opposition à la vérité de fait). Or, si ces sciences politiques sont certaines et connaissables, c'est parce que le philosophe les places dans les sciences *a priori*, soit celles dont l'homme construit les objets. L'autre science rationnelle qui peut porter sur les sciences politiques, la philosophie, est intégrée dans ces sciences purement rationnelles, détachés de l'empirisme (tel que l'entend Hobbes).

On entend par PHILOSOPHIE *la connaissance, acquise par raisonnement, qui de la manière dont es engendrée une chose, conclut à ses propriétés, à quelque mode de génération possible de cette chose, afin de pouvoir produire, autant que le permettant la matière en cause et les forces humaines, les effets que requiert la vie humaine*. C'est ainsi que, par raisonnement, le géomètre, à partir de la construction des figures, découvre un grand nombre de leurs propriétés [...] ; et il en va de même des autres sciences.

Il ressort avec évidence de cette définition qu'on ne doit pas compter comme une partie de la philosophie cette connaissance originaire nommée expérience, sur laquelle est fondée la prudence, puisqu'elle n'est pas obtenue par la raison.¹⁹⁶

Le résultat en est qu'en ayant intégré les « sciences politiques » dans les sciences purement rationnelles, Hobbes soumet néanmoins le souverain à des lois nécessaires, qui préexistent à sa volonté. Le géomètre ne choisit pas si oui ou non, le théorème de Thalès s'applique à un triangle. La géométrie « est au service de la vérité

¹⁹⁴ *Lév*, II, XXVI, p. 283 : « Le souverain d'une République [...] n'est pas assujéti aux lois civiles ».

¹⁹⁵ *Lév*, XVII, p. 178. : « En lui réside l'essence de la République, qui se définit : *une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense* ».

¹⁹⁶ *Lév*, IV, XLVI, p. 678.

rigoureuse »¹⁹⁷. Placer le souverain dans une position similaire à celle du géomètre, revient à faire de celui-ci le créateur de l'objet, donc de la condition de l'apparition des lois. Il devient dès lors un être soumis à une certaine nécessité normative bien que non juridique.

Si le souverain sera celui qui maniera « l'art d'établir et de maintenir les Républiques [qui] repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées »¹⁹⁸, il faudra - comme pour tout art - que celui-ci s'exerce sur un objet déterminé. L'objet est déterminé par lui-même en dernière instance. Dès lors, si *Auctoritas, non veritas, facit legem*¹⁹⁹, cela est précisément parce que le système hobbesien est construit de façon à ce que seule l'autorité soit en capacité de faire la loi telle qu'elle doit-être pour être rationnelle, et ainsi légitime. Bien que toujours proche du modèle des Anciens qui fait de la science politique une vérité de raison, Hobbes fait un pas en dehors en faisant dépendre cette vérité exacte et unique de la volonté du souverain à la proclamer. L'héritage platonicien est à la fois présent et renversé, présent dans ces préceptes moraux transcendants, renversées dans leur incapacité à s'imposer de par leur contenu. Les lois de nature sont des formes, qui, définissent l'injustice comme le non-respect d'une convention, soit le fait de ne pas suivre les lois civiles auxquelles l'homme consent. Or, c'est dans le contenu matériel de la loi civile que s'exerce la liberté du souverain. Ce n'est plus la justice qui s'exprime dans le souverain mais le souverain qui exprime la justice. Dominique Weber écrit :

On se souvient que, pour Aristote, le jugement moral n'était aucunement considéré comme idiosyncrasique, mais était toujours indexé sur un principe du bien valant en soi ; pour Hobbes, il y a au contraire une subjectivation complète des valeurs. Ou, pour le dire autrement, le bien, selon Hobbes, ne se dit plus que dans une seule catégorie, celle de la relation ; bien et mal se ramènent dans leur principe à la liaison des mouvements animaux et des objets extérieurs selon que cette liaison favorise ou gêne le mouvement vital de chaque individu en fonction de sa constitution propre.²⁰⁰

¹⁹⁷ *Lév.*, IV, XLVI, p. 683.

¹⁹⁸ *Lév.*, II, XX, p. 219-220.

¹⁹⁹ *Lév.*, XXVI, version latine, traduction : c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi.

²⁰⁰ WEBER (D.) (2004). « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance ». *Op. Cit.*, p. 23.

En faisant basculer la source de l'obligation au souverain, Hobbes n'invalide pas ces vérités de raisons qui préexistent au souverain, il ne rend pas les lois de nature optionnelles, mais aboutit à ce que la publicisation de leur « énoncé »²⁰¹, dépende de la volonté du représentant de la République. Or, comme vu précédemment, cette volonté est construite pour être tenue par l'intérêt de ceux qui la construisent. Un intérêt de paix qui semble néanmoins une fin matérielle, mais dont les conditions de réalisations passant par des conditions formelles (les lois de nature), permettent de sauver la liberté du souverain.

II – La volonté du souverain : une liberté non spoliée par la nécessité

L'encadrement du souverain, opéré à partir des théorèmes naturels va permettre, paradoxalement, une modernisation du celui-ci. Il s'expose alors à une nouvelle forme de responsabilité, non juridique mais pratique. Peut-être peut-on déjà y voir l'esquisse d'une problématique de légitimité. La nécessité, mère de toutes les chaînes et de toutes les lois, ne contrevient pas à la liberté :

La *liberté* et la *nécessité* sont compatibles.²⁰²

Il devient alors envisageable de penser à la fois le régime de liberté dans lequel s'inscrit la volonté du souverain tout en y intégrant la nécessité qu'il a de poser les lois essentielles à la paix. La volonté souveraine serait ainsi naturellement portée comme « l'eau, qui n'éprouve pas seulement la *liberté*, mais aussi la *nécessité*, de couler avec la pente le long du lit du fleuve ». Julie Saada écrit :

En ce sens, le souverain qui n'observerait pas les lois naturelles risquerait d'être renversé non en vertu d'une légitimité supérieure, mais à cause de son incapacité à assurer l'objet même visé par les lois naturelles – la conservation des individus, c'est-à-dire la paix et la sécurité du corps politique. Si le souverain ne considère pas le *salus populi* comme la loi suprême, il ne commet certes aucun tort à l'égard de ses sujets (aucun pacte n'est violé), mais il met en péril l'ensemble du corps politique en

²⁰¹ Reprise du lexique juridique tel que proposé par : BARANGER (D.), *La Constitution. Sources, interprétations, raisonnements.*, Op. Cit. P. 62.

²⁰² Lév, II, XXI, p. 223.

n'assurant plus leur sécurité : non protégés, les sujets iront chercher la sécurité ailleurs.²⁰³

Cette restriction, dans une certaine mesure, de la liberté de la volonté du souverain rompt avec une logique de toute puissance bodinienne qui alimentait les doctrines favorables à la monarchie absolue. Si Hobbes en est aussi assurément un défenseur, il semble l'être à une échelle différente. En s'attardant sur le processus de création du souverain qu'il fait dépendre d'un pacte transmissif (le contrat) cela lui permet de faire reposer la légitimité de l'autorité politique sur sa dimension formelle. Ceci mène à une politique qui demeure invariablement motivée par un désir commun, pré-sociétal, parce que, issue d'une autorité désormais publique.

III- Publication de la loi naturelle en loi civile.

La première loi de nature disposait « *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre* »²⁰⁴. Cette loi de nature est définie comme « un précepte, une règle générale, découverte par la raison »²⁰⁵. Elle est encore, comparée à « des conclusions ou des théorèmes »²⁰⁶.

[L'homme] peut, grâce aux mots, réduire les conséquences qu'il découvre en des règles générales nommées *théorèmes* ou *aphorismes* ; autrement dit, il peut raisonner ou calculer non seulement sur des nombres, mais sur toutes les autres choses qui peuvent être additionnées l'une à l'autre ou soustraites l'une de l'autre.²⁰⁷

Loi de nature et loi scientifique sont toutes deux entendues comme « théorèmes », et en cela, elles sont disposées à prétendre à des vérités universelles. Elles délivrent un contenu nécessaire mais dont la nécessité n'est rendue visible que lorsque les conditions de possibilité d'émergence sont réunies. Les conditions d'application - et non de connaissance - de la loi de nature sont l'existence de son objet (le peuple) ainsi que la présence d'un acteur en surplomb (à la manière du géomètre qui étudie le triangle) compétent à publier la loi pour que le commun s'accorde sur les règles à suivre. Dans le

²⁰³ SAADA J. « Chapitre 5. Les lois naturelles ou la rationalité juridique hobbesienne. », *Op. Cit.* p. 60.

²⁰⁴ *Lév.*, I, XIV, p. 129.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁶ *Lév.*, I, XV, p. 160.

²⁰⁷ *Lév.*, I, V, p. 40.

cas contraire, l'homme seul peut détenir la connaissance de certaines lois de nature par lui-même (possiblement même de toutes les lois si celui ne laisse pas ses passions entraver sa réflexion), celles-ci étant dans sa raison. Pour autant, cette connaissance sera particulière, sans efficacité commune, à l'instar de l'homme qui ne connaît pas les dénominations, il sera impossible de faire de la loi une « règle universelle »²⁰⁸. La loi de nature qui demeure dans la raison naturelle de l'homme, est ainsi semblable à « la consécration trouvée dans un seul cas particulier », elle est propre à l'homme qui y a accès. Elle ne peut néanmoins être commune car si chaque homme dispose de la raison, chaque homme est aussi affligé différemment, et la portée de ses désirs influe directement sur sa capacité à connaître. Dès lors, « sans pouvoir commun pour tenir les hommes en respect », il n'y a pas de pouvoir coercitif pour publier et donner un contenu à la loi. Julie Saada note :

Pour la loi naturelle comme pour la loi civile, la connaissance du législateur est aussi essentielle à la loi que la connaissance du contenu de la loi [...] : c'est cette connaissance même qui lui confère sa qualité de loi.²⁰⁹

Ainsi, pour prétendre au statut de loi civile : « il ne suffit pas que la loi soit écrite et publiée : il faut aussi qu'il existe des signes évidents qu'elle émane de la volonté du souverain »²¹⁰.

Section 2 – La connaissance des sciences politiques propre au souverain.

Nous tirerons ici les conséquences de cette exclusivité de la connaissance du souverain, qui, *in fine*, tend à se faire sur un mode bien plus artificiel que naturel. Ainsi, c'est en comparant la raison du conseiller à celle du souverain (I), qu'apparaîtra la véritable rupture entre les modes de connaissances (II), bien que la raison naturelle - dont on a tenté de démontrer qu'elle rejoignait mais ne constituait pas la *summa ratio* du souverain – puisse jouer un rôle conciliateur quant au pouvoir législateur et ses sujets (III).

²⁰⁸ Supra, Partie II, Chapitre 1, Section 2, II.

²⁰⁹ SAADA J. « Chapitre 5. Les lois naturelles ou la rationalité juridique hobbesienne. », *Op. Cit.*, P. 5.

²¹⁰ *Lév.*, II, XVII, p. 291.

I – La figure du conseiller face aux sciences politiques dites a priori.

Un point demeure problématique quant à la classification des sciences politiques au sein des sciences de raison et non de fait (pour reprendre la classification évoquée par Hannah Arendt). En effet, bien que les sciences politiques puissent prétendre à l'exactitude et ce, du fait de la construction artificielle de leur objet, celles-ci semblent dissociables selon qu'elles soient découvertes par le souverain ou par autrui. La figure du conseiller en est un exemple parlant, tendant à illustrer la position ambivalente dans laquelle se trouve Hobbes entre puissance publique et puissance absolue.

Le conseiller est un spécialiste du droit, il a pour rôle d'étudier dans une certaine mesure les sciences politiques, entendues comme celles « du *juste* et de l'*injuste*, de l'*équitable* et de l'*inique* » :

Cela requiert une grande connaissance des dispositions des hommes, des droits du gouvernement, de la nature de l'équité, des lois, de la justice et de l'honneur (connaissance qui ne s'acquiert pas sans étude).²¹¹

Le souverain est lui, dans une position de connaissance différente. Dans la perspective jusqu'ici défendue, il publie la loi civile à partir de la connaissance des lois qui dérivent de l'objet construit : le peuple. Il est le géomètre face au triangle, lorsque le conseiller est un tiers face au géomètre. Parce que la République est le fruit non pas d'un mais de deux artifices, il semblerait que de cette double création découlent une distinction des connaissances politiques. L'expert en sciences politiques ou le professionnel du droit aura tendance pour sa part, au contact de l'espace des citoyens dans lequel il est partie intégrante, à exercer une raison artificielle face aux artifices que représentent non la loi naturelle mais les lois civiles qui s'appliquent à lui et à ceux qui le sollicitent. Le souverain fera appel à sa raison naturelle - qui n'est pas ici à entendre comme esprit naturel en ce qu'il n'use pas des dénominations et des marques mais comme celle qui lui permet d'avoir accès aux nécessités naturelles que sont les lois de nature – pour connaître et faire la loi. Cette différence tendrait à distinguer deux sortes de sciences politiques, et cette distinction isolerait celle du souverain à une forme résolument platonicienne du politique.

²¹¹ *Lév.*, II, XXV, cit p. 277

Les deux figures, souverain comme conseiller, sont donc face à l'étude de deux objets différents : le souverain publie les lois civiles à partir des nécessités qui découlent de l'objet du peuple ; les conseillers tirent les conséquences de ces lois civiles. Ainsi, l'objet du souverain est l'artifice du peuple, l'objet du conseiller est l'artifice de la loi. La conséquence en sera que les sciences politiques demeureront des sciences exactes mais elles seront pour le premier, démontrables, pour les seconds, déductives. Le conseiller se trouve dans une position singulière, à l'instar, non du géomètre, mais du physicien. Nous re-citons ici le passage du *De Homine* qui exposait ce point :

A l'inverse, parce que les causes des choses naturelles ne sont pas en notre pouvoir, mais relèvent de la volonté divine, et que la plus grande partie d'entre elles (par exemple l'éther) est invisible, nous qui ne les voyons pas ne pouvons déduire leurs propriétés de leurs causes. Mais cependant, il nous est permis de pousser assez loin la déduction des conséquences tirées des propriétés mêmes que nous voyons, pour être en mesure de démontrer que leurs causes ont pu être telles ou telles. On dit de cette démonstration qu'elle est *a posteriori*, et on nomme *physique* la science en question.²¹²

Le conseiller est comme le physicien face à la « volonté divine », il est le scientifique de la politique face à la volonté souveraine, qui est un « dieu mortel »²¹³.

II – Une rupture dans la connaissance de l'objet politique.

Le problème demeure, il devient désormais malhabile d'intégrer les sciences politiques dans les sciences *a priori* si celles-ci intègrent à leur étude, au-delà des objets créés et artificiels, des phénomènes extra-juridiques qui excèdent le sujet politique.

Pour ce qui est des trois autres vertus en dehors de la justice, qu'on appelle cardinales, le *courage*, la *prudence* et la *tempérance*, ce sont des vertus du citoyen en tant qu'homme, et non en tant que citoyen, dans la mesure où elles sont plus utiles à chacun des individus qui les possèdent qu'à la cité. En effet, de même que la cité ne peut être conservée sans le courage, la prudence et la tempérance des bons citoyens, elle ne peut être détruite sans le courage, la prudence et la tempérance de ses ennemis.²¹⁴

²¹² HOBBS, *De l'Homme, Op. Cit.*, X, p. 381.

²¹³ *Lév.*, II, XVII, p. 178.

²¹⁴ *Lév.*, I, XV, p. 159.

Ces vertus qui ne sont pas ainsi celles du citoyen mais plutôt celles de l'homme, elles s'exercent à l'instar de la liberté des sujets, « dans tous les domaines d'activité que les lois ont passés sous silence », se manifestent dans un lieu qui n'est pas celui du peuple connu du souverain. Elles sont en définitive des vertus devenues *apolitiques*. Est-ce à dire qu'elles ne sont pas étudiées par le conseiller, savant des sciences politiques ? Cela n'est pas pensable lorsque celui-ci a pour mission notamment d'étudier tous les paramètres en cause dans sa République mais aussi dans les pays voisins et ennemis.

Etant donné que l'affaire de la République, c'est d'assurer la sécurité intérieure [...] et de défendre le peuple contre les attaques de l'étranger, on jugera que cela requiert une grande connaissance des dispositions des hommes, [...] ainsi que des forces, des ressources et des lieux [...], et enfin des inclinations et desseins de toutes les nations qui pourraient d'une manière ou d'une autre molester les gouvernés. Et cette connaissance ne s'acquiert pas sans une longue expérience.²¹⁵

En somme, en réduisant les sciences politiques aux sciences rationnelles, et en ne pensant la connaissance de telles sciences qu'à partir d'un objet créé, Hobbes concentre la mission du souverain dans un espace qui est alors, soit le seul espace politique pensable, ou bien le seul espace qui n'est, précisément, pas politique. Arendt écrit :

Considérer la politique dans la perspective de la vérité [...] veut dire prendre pied hors du domaine politique. Cette position est la position du diseur de vérité, qui forfait à sa position – et, avec elle, à la validité de ce qu'il a à dire – s'il tente d'intervenir directement dans les affaires humaines et de parler le langage de la persuasion ou de la violence ». ²¹⁶

Nous avancerions alors que Hobbes construit, dans le *Léviathan*, une position parfaite au diseur de vérité arendtien dont la vérité serait acceptée du fait d'une autorité qui ne se mêlerait exactement pas aux jeux des forces « de la persuasion ou de la violence ». En somme, Hobbes résoudrait le problème de la réconciliation entre vérité et politique par un souverain à la fois savant, en dehors du domaine des hommes, et pour autant au pouvoir contraignant. Néanmoins, dans ce cas, Hobbes isolerait le souverain à ne pouvoir légiférer que sur un artifice dont il a, à un moment donné connu les contours certes, mais dont il ne peut suivre les évolutions car détaché de celui-ci de toute part.

²¹⁵ *Lév.*, II, XXV, p. 277 : A propos de la troisième fonction du conseiller.

²¹⁶ ARENDT (H), *La crise de la culture*, Op. Cit. VII, p. 331.

Cette perspective limite alors l'action législative du souverain aux lois propre à l'objet qu'il a construit; et peut-être est-ce la raison de certaines ambiguïtés qui apparaissent lorsque l'auteur confronte les lois civiles aux faits naturels :

Certaines choses en effet sont un sujet d'honneur par nature : ainsi les effets du courage, de la magnanimité, de la force, de la sagesse, et de toutes les autres aptitudes du corps et de l'esprit. Il en est d'autres dont c'est la République qui fait un sujet d'honneur : tels sont les décorations, les titres, les charges, et toute autre marque personnelle de la faveur du souverain. Les premières [...] ne peuvent pas être supprimées par une loi.²¹⁷

Cela témoigne des conséquences, probablement intenable que Hobbes prépare lorsqu'il sépare la politique de ce qui est en train de se faire dans cet espace public en devenir, pour l'ostraciser dans la volonté unique du souverain. Il y a pourtant peu de doutes que lorsque Hobbes écrit que « la science politique et éthique, c'est-à-dire la science du *juste* et de l'*injuste*, de l'*équitable* et de l'*inique*, peut être démontrée *a priori*. La raison en est que nous avons fait nous-même les principes qui nous permettent de connaître ce que sont le *juste* et l'*équitable*, et inversement, l'*injuste* et l'*inique* : autrement dit, les causes de la justice, à savoir, les lois et les pactes », il ne parle en réalité pas de la science que pratiquerait le souverain, mais plutôt de celle du scientifique juriste (sujet). Mais la contradiction – si c'en est une – demeure :

Être de bon conseil, ce n'est pas une chose qui vous échoit par tirage au sort [...] à moins qu'on ne pense que l'étude de la politique n'exige pas, comme celle de la géométrie, une démarche méthodique, mais seulement le fait d'en avoir été le spectateur : or, il n'en est pas ainsi, en effet, de ces deux sciences, la politique est celle dont l'étude est la plus difficile.²¹⁸

Mais :

Quand il existe, pour l'exécution d'une chose, des règles infaillibles (comme des règles de la géométrie pour ce qui concerne les machines et les édifices), toute l'expérience du monde ne saurait valoir le conseil de celui qui a appris ou découvert la règle. Mais quand il n'existe pas de règle de cette sorte, celui qui a le plus d'expérience dans cette

²¹⁷ *Lév.*, II, XVIII, p.336.

²¹⁸ *Lév.*, II, XXX, p. 374.

espèce particulière d'affaire a dans ce domaine le meilleur jugement, et c'est lui le meilleur conseiller.

Il semble bien que seul le souverain puisse être comparé au géomètre là où le conseiller, dont on attend une certaine expérience, soit pour sa part bien un physicien. Hobbes ajoutait : « il ne peut pas se faire que le physicien n'ait lui aussi à démontrer certaines choses par une démonstration *a priori* »²¹⁹. Or, l'enjeu d'intégrer à ces sciences politiques - qui plus est, lorsque pratiquées par un conseiller du souverain législateur - une part de connaissance empirique, c'est bien de faire en sorte que les actions qui se déroulent dans l'espace des citoyens soient comprises dans le raisonnement du conseiller, et influent en cela, certes de manière indirecte, sur le contenu des lois civiles.

III – Tentative de réconciliation par la raison naturelle

Ce dernier point est, sous un autre angle, abordé dans le *Dialogue des Common Laws*, ouvrage posthume, publié trente ans après le *Léviathan* en 1681. Il n'y est pas question à proprement parler des actions politiques des citoyens, mais du moins de celles des légistes, qui sont bien des citoyens. Le dialogue qui met en jeu un légiste avec un philosophe porte dans un premier temps sur l'identification d'une « raison juridique ». Le philosophe y intervient ainsi :

Je vous accorde que la connaissance du droit est un art, mais non qu'aucun art d'une seule personne, ou de nombreuses personnes si sages qu'elles soient, ou que l'œuvre d'un ou de plusieurs artisans, si parfaits qu'ils soient, soit loi. Ce n'est pas la sagesse, c'est l'autorité qui fait une loi. Il y a de l'obscurité aussi dans les mots de « raison juridique » ; il n'y a d'autre raison dans les créatures terrestres que la raison humaine ; mais je suppose qu'il [Sir Edward Coke] veut dire que la raison d'un juge, ou de tous les juges réunis (sans le roi) constitue cette *summa ratio* et la loi même, ce que je nie car nul ne peut faire une loi que celui qui a le pouvoir législatif.²²⁰

²¹⁹ Supra. Partie I, Chapitre 1, Section 2, I.

²²⁰ HOBBS (T), *Dialogue des Common Laws*, Op. Cit, Section I, p. 29

Nous l'avons évoqué plus haut, si la raison du souverain est naturelle, cela n'est pas seulement du fait qu'il ait accès comme tout homme, de façon particulière, aux lois de nature en sa raison, mais du fait que sa connaissance est assurée par la construction de l'artifice. Pourrait-on dire alors que le citoyen, qui a consenti à la République, a lui aussi construit l'objet dont il est à même de connaître les lois ? A supposer que son inclusion dans l'objet ne pose pas problème, il demeure que l'objet diffère. Le souverain pose des lois à partir de sa connaissance de l'objet du peuple, le citoyen étudie la loi à partir de l'objet du souverain. On retrouve la problématique dû au double artifice de la République. Si le peuple est bien devenu une seule personne par le jeu de la représentation²²¹, cela n'est pas contradictoire avec la distinction entre auteur et acteur. Le souverain ne se confond pas avec les sujets, il est exclu et en cela, un artifice qui s'en distingue. Néanmoins, en ayant pris soin d'opérer des sortes de passages de relais entre la volonté des sujets et du souverain²²², Hobbes permet que ce soit par leur raison naturelle (pas entendu selon la distinction entre esprit naturel et esprit acquis qui se fait par les mots telle qu'étudiée précédemment, mais dans la perspective des préceptes naturels) que les sujets puissent connaître et interpréter les lois. Éric Marquer écrit à ce sujet :

De manière plus précise, la notion de raison naturelle est ici, dans le contexte du droit, difficile à comprendre, car elle peut s'appliquer au souverain et à tout homme lorsqu'il l'interprète la loi ou, si l'on veut, c'est à la raison naturelle que la loi s'adresse et il n'y a pas besoin d'autre chose que de cette raison naturelle, qui est la même en tout homme, pour interpréter la loi. La raison naturelle désigne donc, d'une part, l'*anima legis* ou la *summa ratio*, c'est-à-dire l'esprit du législateur dont la loi civile est l'expression ; d'autre part, elle renvoie au fait que tout homme dans un procès, par exemple un juré, peut faire usage de sa raison pour distinguer le juste et l'injuste, comme il peut distinguer le vrai du faux, grâce à cette raison naturelle qui est, en un sens assez cartésien finalement, une puissance de bien juger, une raison synonyme de bon sens, et une raison naturelle qui est aussi pour Hobbes la chose du monde la mieux partagée, ce qui donne à tout homme en tant qu'il est pourvu de cette raison naturelle la possibilité d'interpréter la loi aussi bien que n'importe quel expert ou jurisconsulte, aussi bien que n'importe quel savant versé dans l'étude du droit.²²³

²²¹ *Lév*, I, XVI, p. 166 : « Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne [...]. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne ».

²²² *Supra*, Partie II, Chapitre 1, Section 2, II.

²²³ MARQUER (E), « Le signe ou les fondements de la certitude chez Hobbes » *Op. Cit.* p. 46.

Quid néanmoins de la définition du bon conseiller, fin connaisseur « des dispositions des hommes, des droits du gouvernement, de la nature de l'équité, des lois, de la justice et de l'honneur (connaissance qui ne s'acquiert pas sans étude) » ? En outre, il serait tentant de dire de la science de l'expert des sciences politiques, qu'elle est belle et bien une science artificielle, et ce, pour les mêmes raisons que celles du souverain : son objet principal, les lois civiles, est un artifice. Éric Marquer note :

Puisqu'il n'y a qu'une raison, si le droit dépend d'une raison artificielle fondée sur la coutume, donc une sorte de raison spécifique, une raison juridique distincte de la raison à l'œuvre dans les sciences, il est impossible de rattacher le droit à la science, c'est-à-dire à la raison.

Mais cela reviendrait à réfuter que le conseiller, qui est un expert de la loi, donc un légiste, étudie avant tout un objet artificiel, qui n'est pas l'objet qu'il a lui-même créé et dont il cherche des conséquences nécessaires, mais l'artifice du souverain : la loi civile. Si le souverain est tenu dans la pratique par l'application des lois naturelles, celui-ci n'est tenu que par leur forme et non leur contenu.

Il s'ensuit qu'aucune loi civile, si elle n'offense pas Dieu (...), ne peut être contraire à la loi naturelle. Alors même, en effet que la loi de nature interdit le vol, l'adultère, ect., si la loi civile ordonnait néanmoins d'usurper quelque chose, ce ne serait ni un vol, ni un adultère, ect.²²⁴

Cet extrait tiré du *De Cive* nous enseigne que ce qu'enjoint la loi de nature est bien une nécessité formelle. Le souverain donne donc une force coercitive à la loi de nature par sa proclamation qui ne se réduit pas à une simple mise au visible mais aussi à l'ajout d'un contenu dont la source, se trouve bien ici dans sa volonté. Thèse qui s'accorde particulièrement à l'idée d'une nécessité comparable au « long du lit du fleuve », dans laquelle la liberté « coule » sans que cela ne pose de contradiction. Cependant, cela donne aussi aux lois civiles, une part d'artificialisation quant à leur énoncé. Si leur forme est reconnaissable, et que leur contenu n'est pas discutabl²²⁵, il s'ensuit

²²⁴ HOBBS (T.), *Le Citoyen*, Op. Cit., II, XIV, X, p. 248.

²²⁵ HOBBS (T.), *Dialogue des Common Laws*, Op, Cit, Section I, P. 27. : « Dans toute étude quelle qu'elle soit, j'examine si mes inférences sont rationnelles, et j'ai parcouru tous les titres des statuts depuis la Grande Charte jusqu'à aujourd'hui. J'ai lu tous ceux que je pensais pouvoir me concerner, ce qui me suffisait puisque je n'avais aucune intention de plaider pour d'autres que pour moi. Mais je n'ai guère examiné lesquels d'entre eux étaient plus ou moins rationnels que d'autres ; parce que ce n'était pas pour

néanmoins que la raison naturelle de l'expert ou de tout sujet, ne puisse renseigner que sur la forme de la loi. La raison du légiste ne peut donc que difficilement se passer de l'étude, et donc de sa raison artificielle afin de connaître la volonté d'un souverain, qui s'exprime bien par un objet artificiel et non naturel.

La part importante ici donnée à la raison naturelle, tend à redonner ses lettres de noblesse au philosophe roi dont la justice vient cette fois s'imposer par elle-même, et dont le seul enjeu est la connaissance et non la volonté. Sans pour autant se délier totalement d'une éthique formelle dont la connaissance naturelle sera vite limitée par un contenu incontrôlé de cette même éthique, en artificialisant peuple comme souverain, Hobbes donne une nouvelle maîtrise au sachant sur son artifice, et accorde une part de volonté toute nouvelle à celui qui fait la loi. Or, la troisième loi de nature dispose « *que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées* » lorsque la deuxième disposait « *que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même* ». L'articulation de ces deux préceptes naturels aboutit à faire de la forme de la loi celle à laquelle on a consenti d'obéir par contrat, soit celle du souverain. Dans la République, la raison naturelle tendrait à n'enseigner rien de plus que seule l'autorité fait la loi. Réduire la science du légiste à la raison naturelle, c'est réduire son étude à cette conclusion qui découle des lois de nature. Peut-on alors connaître uniquement par la reconnaissance ? Tel semble être l'enjeu du légiste.

les discuter, mais pour leur obéir que les lisais, et que je voyais en eux tous assez de raison de leur obéir, et que cette même raison, bien que les statuts, eux, changeassent, demeurerait constante ».

CONCLUSION

Le cheminement d'artifices en artifices dans lequel nous avons suivi Hobbes nous permet désormais d'identifier deux types de contraintes, du moins de déterminations à la volonté du souverain. Toutes deux, d'un ordre *infra* ou *supra* légal. Les constructions successives de l'artifice politique hobbesien nous ont amené à caractériser la raison souveraine comme déterminée dans un cadre formel éthique. Si l'apport matériel est bien issu de sa volonté, celle-ci aussi semble intégrée au système transmissif, propre aux artifices, toujours liaison d'une volonté première à un signe. Le Léviathan est ainsi doublement lié : par une visée matérielle et par des principes formels. Cela tendrait à dessiner un souverain, qui, bien qu'irresponsable sur le plan légal, ne tend pas à disposer d'une grande marge de manœuvre s'il veut prétendre remplir les conditions de l'état portant le nom de République.

Néanmoins, il tend à se jouer dans ce lien entre lois naturelles et souverain, bien plus qu'une détermination pratique.

Si l'on peut identifier une incohérence dans la pensée hobbesienne, il est aussi possible d'y voir une évolution fondamentale de l'objet normatif. Si l'on tire les conséquences du système mis en place par l'auteur, du début à la fin de son œuvre, il semblerait que ce qu'arrive à opérer ici Hobbes, c'est bien de permettre une validité axiomatique, tout en passant par le moyen du souverain. Cela semble contradictoire. En effet, comment la loi pourrait supporter sa propre validité si elle demeure dépendante d'une volonté particulière ? Parce que précisément la loi existe sous deux modes de contrainte distincts. La contrainte pratique et la contrainte normative. En somme, en faisant de tous les sujets des êtres disposant d'une rationalité juridique ou pré-juridiques, Hobbes rend capable tout homme de connaître la loi par sa propre raison. Or, cette capacité est inutile, vide de sens, si l'homme vit dans un état de nature, parce que sa raison naturelle lui enseigne qu'en ce cas, n'ayant convenu à aucune forme de contrat l'assujettissant, il n'a à répondre d'aucune loi (la loi naturelle enjoignant l'homme à suivre des conventions qui n'existent pas). Cependant, ce même homme, lorsqu'il est dans une République, parce qu'il y a consenti, par volonté ou par crainte, en tire les conséquences de la mise en application des lois qui demeureraient jusqu'avant dans cette « antichambre de la juridicité »²²⁶, connues, mais non normatives. Hobbes permet, par le

²²⁶ BARANGER (D.), *La Constitution. Sources, interprétations, raisonnements. Op. Cit.* P. 55.

biais du jeu des raisons, de créer une sorte d'intercalaire du pouvoir comme condition d'application de la loi. C'est ainsi un régime de co-dépendance qui est mis en place, mais qui ne repose pas vraiment sur la capacité du souverain à créer la loi mais plutôt à lui octroyer une valeur de validité. Sans souverain, il n'y a pas de loi civile, et ici c'est la thèse monarchique, mais d'autre part, une loi qui irait contre la paix, ne serait reconnue par la raison naturelle du sujet comme telle.

Néanmoins, le renversement a bien eu lieu. Renversement formel mais renversement tout de même, ce n'est plus la loi morale qui justifie le souverain mais bien le souverain qui justifie la morale. Bien qu'il demeure chez Hobbes des traces d'une matérialité de la justice contraignante, celle-ci voit son *apparition* conditionnée par la volonté du souverain. L'ambivalence entre son attache à la tradition qu'il peine à invalider totalement et le conditionnement de la matérialité de cette tradition à l'idée de compétence fait entrer le politique dans une nouvelle ère, celle de la définition formelle. Sera désormais souverain celui qui répond à des conditions de forme, à une certaine procédure, et non à des conditions matérielles.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire

- ARENDDT, Hannah, *La crise de la culture*, France, Gallimard, 1972, 384 p.
- HOBBS, Thomas, *De l'Homme*, Paris, Vrin, 2015, 557 p.
- HOBBS, Thomas, *Eléments de loi*, Paris, Editions Allia, 2006, 348 p.
- HOBBS, Thomas, *De la nature humaine*, Paris, Vrin 1991, 196 p.
- HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou Les Fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, 408 p.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, F. Tricaud (éd.), Paris, 1999, 780 p.
- MARQUER, Éric., « “Je dis que grands maîtres des mathématiques se trompent moins souvent que les grands professionnels du droit” : Hobbes ou la réponse du philosophe au légiste », *Droit et Philosophie*, 14, 2022.
- MARQUER, Éric, « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Methodos*, 16, 2016.
- SKINNER, Quentin, « Hobbes et la représentation », *Raisons politiques*, Hamel H (trad.), n°72 (4), 2018, pp. 89-123.

Littérature secondaire

- BARANGER, Denis, *La Constitution. Sources, interprétations, raisonnements*, Paris, Dalloz, 2022, 300 p.
- CARNEVALI Barabara., « “Glory”. La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien », *Communications*, 93, 2013, pp. 49-67.
- CRIGNON, Philippe, « L'État, structure rationnelle ou forme culturelle ? Retour à Hobbes », in *Incidence*, n° 7 : L'énigme du régicide : institution et rupture du politique, (dir. F. Brahami), 2011.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 307 p.
- GRÉGOIRE, Vincent, « Thomas Hobbes », *Sens-Dessous*, 2014, 2, (14), p.69-81.
- MARCUCCI, Nicola, « Le pouvoir de reconnaître : Anthropologie et représentation dans le Léviathan de Thomas Hobbes », in F. Toto, T. Pénigaud de Mourgues et E.

- Renault (éd.), *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2017.
- MERLEAU-PONTY, *Résumé des Cours*, Collège de France, 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968, 182 p.
- JAUME, Lucien., « La théorie de la "personne fictive" dans le Léviathan de Hobbes », *Revue française de science politique*, 33e année, n°6, 1983. pp. 1009-1035.
- JOUANJAN, Olivier., « Échapper au concept Hobbesien de « représentation » en démocratie ? », *Jus Politicum*, n°9.
- WEBER, Dominique, « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », in P.F. Moreau et A. Thomson, *Matérialisme et passions*, Lyon, ENS Éditions, 2004.
- SAADA, Julie, « Chapitre 5. Les lois naturelles ou la rationalité juridique hobbesienne », in Saada, J. (éd.), *Hobbes et le sujet de droit*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017, 448 p.
- SAADA, Julie, *Hobbes et le sujet de droit*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- STRAUSS, Léo, *History of political philosophy*, Chicago, The university of Chicago Press, 1987, 966 p.
- VIGNEAULT, Luc., « La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes », *Revista de Filosofia*, (1), 2006, p. 75-79.