

Hobbes : le rôle politique de la raison

Jean Terrel

Quel est le rôle politique de la raison ? La politique peut-elle devenir rationnelle ? Hobbes répond à sa manière à ces questions quand il esquisse en 1656 une histoire de la philosophie scandée par une série de naissances réussies ou avortées. Les Anciens nous ont légué la géométrie ; en faisant revivre l'hypothèse du mouvement diurne de la terre (formulée dès l'Antiquité, mais étranglée ensuite dans les lacets des mots), Copernic a donné à l'astronomie (ou physique céleste) sa véritable naissance ; Galilée « a ouvert la première porte de la physique générale, la nature du mouvement » ; enfin Harvey a découvert et démontré « la science du corps humain, la partie la plus utile de la physique ». « La physique est donc une chose récente. Mais la philosophie civile l'est beaucoup plus encore », n'étant pas plus ancienne que le *De Cive*¹.

Hobbes n'est pas le seul candidat au titre de fondateur de la philosophie politique moderne. Avant lui, Bodin voulait renouer avec le projet antique de constituer une science politique, dont le fil aurait été rompu jusqu'à Machiavel par douze-cents ans de barbarie universelle² : il pensait être le premier à définir la souveraineté, « le point

-
1. *De Corpore*, dédicace. Traduit et cité d'après *Opera philosophica* (abr. *OL*), édition Molesworth, réimpression Aalen, 1966, *OL*, I. La dédicace a été traduite par Pierre-François Moreau, *Hobbes, Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, p. 107-110.
 2. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566, in *Ceuvres philosophiques de Jean Bodin*, texte établi et traduit par Pierre Mesnard, Paris, PUF, 1951, p. 167, trad. p. 349.

principal et le plus nécessaire d'être entendu au traité de la République¹ ». Pour Barbeyrac, Grotius est le premier à présenter un système du droit naturel, c'est-à-dire des règles invariables que toute bonne politique doit respecter.

Pour saisir ce que Hobbes a tenté de faire et les raisons pour lesquelles il pense être le Galilée ou le Harvey de la politique, il faut rappeler la manière dont Grotius avait, une trentaine d'années auparavant, pris soin de séparer l'art du droit et l'art politique :

Je me suis abstenu de traiter des choses qui relèvent d'une autre étude, comme celles qui enseignent ce qu'il convient de faire à partir de l'usage [ex usu], parce qu'elles relèvent d'un art spécial, l'art politique : ainsi Aristote a raison d'en traiter à part, sans rien y mêler d'étranger, au contraire de Bodin qui confond cet art avec l'art de notre droit. Cependant j'ai en quelques passages fait mention de ce qui est utile, mais en passant et pour le distinguer plus clairement de la question du juste².

Grotius vient tout juste de remarquer que Bodin et Hotman se sont acquis un grand nom parmi les Français qui, mieux que les autres juristes, « ont introduit l'histoire dans l'étude des lois », si bien que « leurs jugements et leurs raisons nous fourniront souvent, dit-il, matière à rechercher le vrai³ ». Pourtant, Bodin « confond l'art politique et l'art de notre droit », ce droit qui est l'objet même de Grotius : le fait de traiter dans le même « ouvrage suivi⁴ » de droit et de politique, du principe juridique (la souveraineté) qui donne forme à la république et de l'art de bien la gouverner, est pour Grotius une confusion dangereuse. Les deux auteurs divergent parce qu'ils voient de manière différente ce que Barbeyrac va appeler, en donnant un titre nouveau aux Prolégomènes du *Droit de la guerre et de la paix*, « la certitude du droit en général ». Pour Bodin, la loi naturelle n'est pas pro-

-
1. *Les Six livres de la République*, 1576, I, chap. 8, Fayard, 1986, p. 179 (Lyon, 1593, pour l'édition Fayard).
 2. *De jure belli ac pacis*, 1625, *Le Droit de la guerre et de la paix* (abr. *DGP*), Prolégomènes, § 57 (Barbeyrac, § 59). Je donne les références des paragraphes d'après la traduction Pradier-Fodéré (1867, réédition, Paris, PUF, 1999), avec entre parenthèses la numérotation de la traduction Barbeyrac (Amsterdam, 1724, réédition, Publications de l'Université de Caen, Centre de philosophie juridique et politique, 1984) quand elle est différente. Je traduis les textes que je cite à partir de l'édition Blaeu, Amsterdam, 1642.
 3. *DGP*, Prolégomènes, § 55 (Barbeyrac, 57).
 4. C'est l'expression de Grotius au § 55.

blématique : il peut s'y référer tout au long de son traité sans avoir besoin de la définir de manière nouvelle. Au contraire elle l'est devenue pour Grotius qui entend répondre au renouveau de la critique sceptique du vieux droit naturel stoïcien et chrétien, du fait de l'éclatement de la chrétienté et aussi de l'indépendance croissante des grands États européens, ce qui rend caduc l'ancien modèle cosmopolitique de la cité universelle¹. Sur le fond de ce nouveau scepticisme, se développe une politique réaliste qui apprend à gouverner au mieux des intérêts de l'État dont on a la charge. C'est cette situation qui conduit Grotius à séparer le droit et la politique : il s'agit de réserver un domaine, celui du droit, où le scepticisme peut être vaincu et où on peut atteindre des vérités certaines. Cette certitude est d'abord celle du droit naturel et, en tout premier lieu, des règles minimales négatives qui découlent de la sociabilité naturelle. Cette certitude est ensuite celle des divers droits institués par les hommes : puisque la loi naturelle ordonne de respecter tous les pactes valides, il suffit de constater que les hommes (à l'intérieur d'un même État) ou les États se sont durablement accordés sur une règle pour que cette règle devienne juste, car c'est la volonté des hommes qui est la mesure du droit institué².

À l'abri de cette certitude du droit, on peut ainsi accepter un grand relativisme politique, qu'il s'agisse de discuter du meilleur gouvernement ou de décider de l'utilité de la guerre ou de la paix : chaque État paraît libre de choisir ce qui paraît le mieux ajusté à ses intérêts, si bien que Barbeyrac juge utile d'explicitier les limites de ce qui peut être concédé aux politiques réalistes :

La bonne Politique ne doit rien autoriser contre les Règles invariables du Juste ; & celle des Machiavellistes, qui a pour principe uniquement l'utilité de l'État, ou de ceux qui le gouvernement, est une Politique fautive & abominable. Mais ce sont toujours deux choses différentes que le Juste & l'Utile, en matière

-
1. Sur cette question, voir Jean Terrel, « Grotius et le stoïcisme : la rupture moderne en matière de droit naturel », *Stoïcisme antique et droit naturel moderne*, dossier réuni par Valéry Laurand et Jean Terrel, *Lumières*, n° 1, 2003.
 2. « Il existe de multiples genres de vie, l'un supérieur à l'autre, et entre ces genres si nombreux, chacun est libre de choisir celui qui lui plaît. De la même façon, un peuple peut choisir la forme de gouvernement qu'il veut, et ce n'est pas à partir de la supériorité de cette forme ou de celle-là mais à partir de la volonté que le droit doit être mesuré » *DGP*, I, chap. 3, § 8, 2.

même de Politique ; et un seul exemple tiré de la matière même de cet Ouvrage le fera comprendre aisément. Pour entreprendre légitimement la Guerre, il faut avant toutes choses qu'on ait un juste sujet de s'y engager. Mais, quelques bonnes que soient les raisons justificatives, si les circonstances ne permettent pas de prendre les armes sans préjudice du Bien Public, si l'on court risque de perdre autant ou plus qu'on ne gagnera ; on commet alors une faute contre la bonne Politique¹.

Lorsqu'il distingue ainsi le droit et la politique, Grotius a un allié et un adversaire. L'adversaire, c'est Bodin ; l'allié, c'est Aristote, dont les thèses à propos de la justice viennent pourtant d'être longuement critiquées². L'approuver pour avoir traité à part de la politique ne revient donc pas à considérer que le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* est une bonne contribution à la science du droit, mais à relativiser la *Politique*, un ouvrage qui traiterait de l'utile et non du juste, qui serait donc incapable de fournir à la politique les principes éthiques qui lui font défaut.

Il existe un autre passage où Aristote³ est utilisé pour étayer la distinction de l'art du droit et de l'art politique⁴. Il s'agit de déterminer la forme qui assure l'unité et la continuité de la même cité. Pour le juriste, cette forme est « l'association pleine et parfaite pour la vie civile dont le premier effet est la souveraineté⁵ ». Cette forme pourrait subsister alors même que ce qu'Aristote appelle *politeia*, « la relation mutuelle entre les parties, celles qui dirigent et celles qui sont dirigées », varie :

Le politique regarde celle-ci [la politeia], le juriste regarde celle-là [la consociatio juris et imperii]. Cela n'échappa pas à Aristote, qui ajoute ceci : faut-il ou ne faut-il pas payer les dettes, alors que la forme du gouvernement [forma gubernandi] est changée, c'est une autre enquête, c'est-à-dire l'objet d'un autre art qu'Aristote ne confond pas avec l'art politique [...].

Aristote est lu à travers Bodin, puisque la *politeia* devient de manière restrictive la forme du gouvernement, et non le principe d'identité de la cité. Bodin lui-même est réinterprété, puisque ce prin-

1. Barbeyrac, *DGP*, Prolégomènes, § 59, note 1.

2. *DGP*, Prolégomènes, § 42 à 45 (Barbeyrac, § 43 à 46).

3. *Politique*, III, chap. 3, 1276-b 1-15.

4. *DGP*, II, chap. 9, § 8.

5. *Ibid.*, § 3.

cipe juridique n'est pas chez Grotius ce qu'il était chez Bodin, l'instance souveraine (la souveraineté incarnée dans tel ou tel détenteur), mais l'accord pour se soumettre au droit et à la souveraineté de l'entité nouvelle ainsi créée, la cité. L'art politique compare et évalue les régimes, mais il est impuissant à connaître le juste qui est l'objet de la science du droit : pour le juriste, un régime est légitime s'il n'est pas contraire à la loi naturelle et s'il est voulu par le peuple, indépendamment de sa supériorité éventuelle telle que l'art politique la détermine¹.

De 1640 à 1651, Hobbes remet en cause de manière de plus en plus radicale la séparation grotienne de l'art du droit et de la politique.

1. La rupture concerne d'abord la science du droit elle-même.

Grotius se contentait de « réduire » le contenu du droit naturel antérieur tout en conservant le postulat de la sociabilité naturelle ; Hobbes entreprend de le reconstruire de fond en comble. Ainsi réduit, l'art grotien du droit se contentait de principes universels minimaux : dépendant intégralement de l'arbitraire des décisions instituant, le droit politique était retenu au bord du gouffre du relativisme sceptique par le fil ténu de la loi naturelle qui oblige les hommes à respecter leurs pactes. Tout au contraire, Hobbes étend la reconstruction au droit politique : elle concerne, comme l'indique le titre de son ouvrage de 1640², les principes (en référence à Euclide, les éléments) de la loi naturelle et politique.

2. En 1640 et en 1642, la rupture avec Grotius n'est pas complète : englobant le droit politique et traitant de ce fait des devoirs du souverain, la science politique se contente de résumer « les chapitres généraux de l'art de gouverner [*the art of government*] sans entrer dans ses particularités³ ». « Car ce n'est pas mon objet, écrit Hobbes, de descendre à ces manières d'agir qui peuvent être diverses d'un prince à un autre, car il faut laisser cela à ceux qui pratiquent la politique dans chacune des cités⁴ ». Une des nouveautés majeures du *Leviathan* (une bonne moitié de la seconde partie) est d'ouvrir à la philosophie civile

1. *DGP*, I, chap. 3, § 8, 2 : voir ce texte note 8.

2. *The Elements of Law Natural and Politic* (abr. *El*). Cité et traduit d'après l'édition Tönnies, 1889, seconde édition, Londres, Frank Cass, 1969.

3. *El*, II, chap. 9, § 1.

4. *De Cive*, chap. 13, § 1, The Latine Version, Oxford University Press, 1983. C'est toujours cette édition que j'utilise pour traduire ou citer cet ouvrage.

un nouveau territoire : elle ne se limite plus aux principes du droit politique, elle étudie le fonctionnement et la vie du corps politique et propose un plan de réforme rationnelle de l'État. Sur des bases nouvelles, Hobbes réalise ce que Grotius jugeait être une confusion, un traité réunissant le droit et la politique.

3. La frontière entre ce qui relève de la science et ce qui n'en relève pas passe donc désormais à l'intérieur de la politique pratique, entre ce qui, dans l'art de gouverner, est scientifique et ce qui relève seulement d'un examen rationnel rigoureux.

1. Les éléments de la loi naturelle et politique

Selon le *De Corpore*, la philosophie civile commence avec le *De Cive*, ouvrage dans lequel elle est seulement une reconstruction génétique des principes du droit. Avant de reconstruire, il faut faire place nette, supprimer fictivement ce qui résulte d'un artifice humain non encore guidé par la nouvelle science.

Dans le *Leviathan*, la déconstruction commence au chapitre 13, avec l'examen de « la condition des hommes en dehors de la société civile¹ ». À ce moment de l'exposé, nous savons déjà, sans avoir eu besoin pour cela de nous placer hors des sociétés civiles, que les hommes cherchent sans fin la puissance pour satisfaire le mieux possible des désirs sans fin renouvelés, ce qui en fait des animaux sociaux insociables. La fiction de l'état de nature est utilisée pour déconstruire les relations morales et juridiques entre les hommes et non encore, comme ce sera le cas avec Rousseau, pour retrouver une nature originaire recouverte par les apports de la socialisation. En l'absence de société civile, l'insociable sociabilité conduit à un état général d'hostilité qui rend impossible la civilisation et la justice dans les rapports entre les hommes : il faut que la morale et le droit antérieurs soient anéantis pour que la reconstruction puisse commencer, avec la définition du droit de nature².

1. « ... condition qu'il est permis d'appeler état de nature » *De Cive*, préface aux lecteurs, p. 81.

2. « Le droit de nature [...] est la liberté qu'a chaque homme d'user de sa propre puissance, comme lui-même le veut, pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie, et par conséquent de faire toute chose qu'il concevra, selon son jugement et son raisonnement propres, être le moyen le plus

Dans la guerre des aversions et des appétits, cette définition privilégie un désir particulier : elle suppose une différence infime et pourtant décisive entre le fait d’user de sa puissance pour réaliser un désir quelconque et le fait d’en user « pour préserver sa propre nature ». Ni la nécessité naturelle (il n’est pas vrai que toutes les batailles psychiques donnent la victoire au désir de vivre), ni le choix de la vie comme nouveau bien suprême ne pouvant expliquer un tel privilège, il reste à imaginer que, devant les obstacles et les dangers qui se dressent à chaque instant sur son chemin, l’animal soucieux de sa félicité future se met à calculer : pour pouvoir continuer sans fin à désirer, il doit songer à sa vie et à sa sécurité.

Tout tient à ce calcul élémentaire. Il suffit ensuite d’augmenter la puissance de calcul, chaque fois que cela est nécessaire pour rendre sûre la route de la félicité. La définition du droit naturel fait déjà référence au raisonnement qui permet à chacun de juger au cas par cas des moyens qui semblent les meilleurs. La puissance de calcul augmente si l’examen des cas particuliers est guidé par des règles indiquant *a priori* ce qui assure le mieux la sécurité : la paix si elle est possible, chaque fois que l’on peut s’accorder par pacte avec les autres. Elle augmente encore quand on découvre les conditions politiques de la paix, de la sécurité et de la préservation de soi : l’institution d’un souverain assez puissant pour faire respecter les pactes et les lois naturelles.

Le droit de *nature*, les lois de *nature* déduites aux chapitres 14 et 15, les lois *naturelles* et fondamentales de la souveraineté (ou encore son essence, qui ne dépend ni de la volonté des sujets ni de celle du souverain¹), on voit que la ligne de partage entre le naturel et l’institué s’est considérablement déplacée de Grotius à Hobbes : contrairement à

approprié pour cela », *Lev*, chap. 14, § 1, TR, p. 128, trad. modifiée. Pour le *Leviathan* (abr. *Lev*), je cite le texte anglais d’après l’édition J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, 1996) en reprenant la numérotation des paragraphes que cet éditeur utilise et la traduction F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971 (abr. TR).

1. The essential rights (which are the natural, and fundamental laws) of sovereignty (*Lev*, chap. 30, § 6, TR, p. 360). L’essence de la souveraineté est la somme des droits distincts qui doivent être reconnus au souverain dans toute république pour qu’il puisse assurer sa fonction (*Lev*, chap. 18, § 16, TR, p. 187-188). Bien qu’il distingue toujours le droit (qui est liberté) et la loi (qui est obligation), Hobbes parle des lois de la souveraineté pour indiquer que le souverain et les sujets ont l’obligation de faire reconnaître ou de respecter tous ces droits essentiels.

ce que beaucoup de commentaires laissent entendre, c'est Grotius, beaucoup plus que Hobbes, qui réduit la part de la nature. Ce dernier étend la reconstruction juridique à la politique et montre que l'institution politique, pour être efficace, doit se conformer à des règles indépendantes de l'arbitraire humain, à des impératifs hypothétiques qui découlent de la spécificité de l'animal humain, dès l'instant où il a commencé à calculer les conditions de sa recherche incessante de félicité.

Avant le *Leviathan*, la science en reste à ces éléments de la loi naturelle et politique, si bien que toute la politique pratique échappe à ses prises : on ne peut pas démontrer la plus grande commodité de tel ou tel régime, par exemple de la monarchie¹ ; en matière de bon gouvernement, la science en reste à des généralités. La manière dont Hobbes applique à la cité la distinction faite par Bodin entre l'« état » et le « gouvernement » de la république est significative. L'état de la cité est déterminé par l'instance souveraine : cet état est donc monarchique, aristocratique ou populaire, sans que cela affecte en quoi que ce soit le droit politique (l'ensemble des droits et devoirs des sujets et de ceux qui les gouvernent). Si maintenant on sort du domaine de compétence de la science pour considérer la politique pratique, il faut examiner les actes très divers à travers lesquels une cité est « administrée » ou « gouvernée² » : les décisions sont-elles individuelles ou collectives, ceux

1. La plus grande commodité de la monarchie, déclare Hobbes en 1647, est « l'unique chose que j'avoue ne pas avoir démontrée dans ce livre mais posée comme probable », *De Cive*, préface, p. 83.

2. « Les avantages ou inconvénients que l'on rencontre davantage dans une cité que dans une autre, procèdent du fait que l'on confie, non l'empire lui-même [*ipsum imperium*], mais [*sed*] l'administration des affaires de cet empire [*imperii negotia administranda*] à un plutôt qu'à plusieurs, ou au contraire à plusieurs plutôt qu'à quelques uns. Car l'empire est la puissance [*potentia*], l'administration du gouvernement [*administratio gubernandi*] les actes ; or la puissance est égale en toute espèce de cité, seuls les actes diffèrent, c'est-à-dire les actions et les mouvements de la cité, selon qu'ils proviennent des délibérations de plusieurs ou de peu, de gens compétents ou non ». *De Cive*, chap. 10, § 16. J'ai choisi de traduire le texte de la première édition (1642), qui est confirmé par *The Chatsworth Manuscript*, parce qu'il a un sens parfaitement clair et cohérent. Si on remplace le *sed* par le *seu* de 1647, il faut traduire : « Les avantages ou inconvénients que l'on rencontre davantage dans une cité que dans une autre ne procèdent pas du fait que l'on confie l'empire lui-même [*ipsum imperium*] ou [*seu*] l'administration des affaires de cet empire [*imperii negotia administranda*] à un plutôt qu'à plusieurs, ou au