HAL
open science

La théorie de la " personne fictive " dans le Léviathan de Hobbes

Lucien Jaume

To cite this version:

Lucien Jaume. La théorie de la " personne fictive " dans le Léviathan de Hobbes. Revue Française de Science Politique, 1983, 33 (6), pp.1009-1035. hal-01009249v1

HAL Id: hal-01009249

https://sciencespo.hal.science/hal-01009249v1

Submitted on 17 Jun 2014 (v1), last revised 17 Sep 2018 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Persee

Monsieur Lucien Jaume

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.

Abstract
" legal entity ". In Hobbes, the State becomes "fictive " that is human, secularized and instituted, but real in that men obey what they have created. Both the precursor of a government of the people (of which revolutionary France would proclaim the existence), and a pure mode! of power, the Leviathan should be part of any reflexion on modem politics and post 1789 democracy. The positive and negative links between Hobbes and English political thought of his tirne through this theory of sovereignty as "fictive person" of the people remain to be shown.

Résumé
Le concept hobbien de «personne fictive ou artificielle» sous-tend une vision originale de la représentation. Le concept superpose trois noyaux sémantiques et organise un surprenant renversement: si la « multitude » institue contractuellement l'Etat, c'est l'Etat qui institue « le peuple ». Il ne peut donc s'agir dans le Léviathan, ni de ce qu'on appelle habituellement une pure « métaphore », organiciste et artificialiste, ni d'une vision juridique de l'Etat à titre de « personne morale ». Avec Hobbes, l'Etat devient « fictif », c'est-à-dire humain, sécularisé et institué, mais réel, de cette réalité incontour-nable qui fait que les hommes obéissent à ce qu'ils ont créé. A la fois précurseur d'un gouvernement au nom du Peuple (dont la France révolutionnaire proclamera l'existence), et modèle pur du Pouvoir, le Léviathan devrait entrer dans toute réflexion sur la politique moderne et la démocratie d'après 1789. Il resterait à montrer en quoi Hobbes se rattache, mais surtout s'oppose, à la pensée politique anglaise de son temps, par cette théorie de la souveraineté comme « personne fictive » du peuple : complément qui fait l'objet d'une recherche en cours.

Citer ce document / Cite this document :

Jaume Lucien. 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.

doi : 10.3406/rfsp.1983.394103

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1983_num_33_6_394103

LA THÉORIE DE LA « PERSONNE FICTIVE » DANS LE *LÉVIATHAN* DE HOBBES[1]

LUCIEN JAUME

LE CONCEPT DE « PERSONNE » : RÉUNION DE TROIS NOYAUX SÉMANTIQUES

Très remarquable apparaît la problématique de la « personne » telle qu'elle est formulée dans le *Léviathan* de Hobbes (chapitre 16 : « Des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés »). Comme le signale F. Tricaud, auquel nous devons la meilleure édition française du *Léviathan,* le concept de « personne » (en anglais *person,* en latin *persona*) est construit de façon originale par Hobbes, sans qu'il soit certain que le contenu soit univoque et parfaitement dominé par l'auteur (voir en particulier la note du traducteur n° 62, page 168). Il est vrai que Hobbes mobilise toutes les ressources sémantiques depuis l'étymologie jusqu'au rapprochement de termes frôlant le jeu de mots. Il s'agit pour nous d'examiner si ce n'est pas là un concept véritablement neuf et déterminant de la pensée politique qui se cherche : « Il n'est pas impossible que ce passage difficile, où Hobbes lui-même paraît avoir du mal à dominer pleinement sa pensée,

1. Nous nous servons des éditions suivantes : pour *Elements of law,* de la traduction de L. Roux, sous le titre *Les éléments du droit naturel et politique,* Lyon, Editions l'Hermès, 1977 ; pour le *Léviathan,* de la traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. Nous avons parfois intercalé des passages en anglais ou en latin cités en note par F. Tricaud. Lorsque ces notes faisaient défaut pour le texte anglais, nous avons recouru à l'édition Dent and Dutton, New York, 1974, Paperback n° 1691. Pour le *De homine,* traduction de P.-M. Maurin, Paris, Librairie Albert Blanchard, 1974. Comme on le verra par la suite, c'est intentionnellement que nous avons laissé le *De cive* hors du champ de cet article.

Persée BY: creative commons

contienne la clef de sa théorie du pacte social» (F. Tricaud, note citée).

En gros, trois idées viennent confluer dans ce concept.

La définition que Hobbes donne lui-même de la «personne» en tête du chapitre 16

«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».

Bien que l'on doive distinguer, comme Hobbes l'ajoute ensuite, le premier cas, ou «personne naturelle», et le second cas, ou «personne fictive ou artificielle», nous pouvons cependant noter, d'après le passage cité ci-dessus, que chaque fois il y a «considération» *(words or actions are considered)*, «attribution» *(attributed)*: autrement dit, une personne (et même «naturelle» c'est-à-dire non «fictive» dans le langage de Hobbes) n'est telle que par un jugement qui rapporte actes et paroles, en tant qu'effets, à une cause, une source. Une «personne» n'est telle que reconnue et désignée par autrui dans ce statut.

Or l'Etat, ou Léviathan, va entrer dans le champ de ce concept (en tant que personne spécifiquement du type «personne fictive»): il s'agit donc pour Hobbes de nous mener à reconnaître dans Léviathan une «personne» représentant les paroles et actions du corps politique, c'est-à-dire de son peuple. L'Etat est, et n'est que (comme le confirmera ensuite la métaphore organiciste) un représentant (*a representative;* ou *persona repraesentans* [2]).

Mais il s'agit non seulement de reconnaître la qualité représentative du souverain, il s'agit aussi pour un peuple de se reconnaître, en miroir pourrions-nous dire, dans le souverain. D'où le deuxième noyau sémantique.

La «personne» comme acteur

«Personne est donc l'équivalent d'acteur», écrit Hobbes, recourant à l'étymologie latine (masque, déguisement, rôle): «De la scène, le

2. *Léviathan,* éd. citée, p. 167, note 54 du traducteur.

mot est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre»[3].

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! Ecoutons Hobbes: «Personnifier *(to personate)*, c'est jouer le rôle, ou assurer la représentation *(or represent himselfe)* de soi-même ou d'autrui; de celui qui joue le rôle d'un autre, on dit qu'il en assume la personnalité *(is said to beare his person)*, ou qu'il agit en son nom»[4].

Là encore le phénomène suppose un tiers qui juge et attribue: autrement, on ne comprendrait pas comment on pourrait «assumer la représentation de soi-même». Il faut sans doute entendre que ce que je dis et fais compose autant de signes qu'un tiers rapporte à un sujet producteur, moi-même, et que ce sujet n'est accessible pour autrui que par inférence. Selon la définition médiévale du signe *(aliquid stat pro aliquo)*, paroles et actions réfèrent à autre chose, un *tertium quid* qu'elles rendent présent dans son absence au visible[5].

Or, chose surprenante, dans le cas du souverain-acteur, ce n'est pas au souverain comme individu (monarque, assemblée aristocratique ou démocratique) que ces signes réfèrent, mais à l'auteur, c'est-à-dire au peuple-auteur.

En effet, le souverain n'assure pas la représentation de soi-même (il n'est pas «personne naturelle», pour revenir au premier noyau de sens), il assure la représentation d'un autre, le corps des sujets (il est «personne fictive»).

D'où, alors, une conséquence inattendue mais qui fait la force de la théorie politique de la représentation chez Hobbes: le tiers qui «considère» et «attribue», (celui qui juge à quoi ou à qui se rapporte ce que fait le souverain) est le même que celui que le souverain «met en scène» par ce qu'il fait. Autrement dit: en politique, celui qui est représenté par Léviathan (aux sens 1 et 2) est aussi celui qui se représente dans Léviathan (double sens du sens 2). Il s'attribue à soi ce qu'il attribue au *tertium quid* en considérant Léviathan: *«De te fabula narratur»*, pourrait-on dire[6].

3. *Ibid.*, p. 161.
4. *Ibid.*, p. 162.
5. Chez Hobbes, «Un *signe*, c'est l'événement antécédent à l'événement consécutif; ou, inversement, le consécutif de l'antécédent», *ibid.*, p. 24.
6. Selon l'apostrophe de Marx à son lecteur allemand, in «Préface» de la 1re édition allemande du *Capital*, Paris, Editions sociales, 1967, t. 1, p. 18.

C'est donc une étrange représentation théâtrale que celle où a) l'acteur qui joue la pièce n'est que l'auteur lui-même en miroir; b) le rôle interprété est celui de l'auteur lui-même; c) le spectateur est encore l'auteur lui-même qui s'attribue ce qu'il attribue au rôle et à l'auteur.

En fait cette «pièce» a les caractéristiques d'un rêve mû par les mécanismes de l'identification et de la projection, où le rêveur se met lui-même en scène [7].

Sur le plan conceptuel, il y a fusion de l'idée politique de représentation comme délégation-mandat et de l'idée psychologique de représentation comme reflet et projection: être représenté par quelqu'un, et se représenter dans quelque chose [8].

Le contrat, acte producteur de la «personne»

Cependant, il ne s'agit pas d'un rêve, bien entendu, et ce qui fait la différence c'est que l'«acteur» produit bel et bien des effets vis-à-vis du réel: l'acteur est aussi «agent». Ce qui va être ainsi expliqué par Hobbes dans le texte anglais: *«And he that acteth another, is said to beare his Person, or act in his name»*.

Comme le note F. Tricaud, il y a ici un jeu de mots intraduisible où *to act* signifie à la fois jouer en tant qu'acteur et agir en tant qu'agent politique (voir notes 5 et 6, page 162).

Opérons la récollection des divers sens déjà rencontrés: nous déduisons que c'est le peuple qui agit, ou plutôt qui doit se reconnaître comme agissant à travers les actions du souverain. Comme il sera expliqué dans le chapitre 18, tout membre du peuple, et le peuple tout entier, ne peut rien renier de ce que le pouvoir souverain accomplit, en vertu d'un contrat *(covenant)* passé entre chacun et chacun d'où est sortie la «personne fictive» du souverain: «Par cette institution d'une République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain; en conséquence, celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur: il ne doit donc accuser de tort commis nul autre que lui-même — non, pas même lui-même, car il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même» [9]

7. Ce qui, notons-le, est la définition même du phantasme en psychanalyse. Cf. Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1967, p. 152.

8. On peut aussi songer à la notion pictographique de représentation, au sens où une peinture figurative «représente quelque chose».

9. *Léviathan,* p. 183.

Hobbes concèdera ensuite que le souverain peut commettre l'iniquité (par rapport aux lois de nature) mais non l'injustice (par rapport à la loi civile), car avant l'établissement des républiques il n'y a ni juste ni injuste, et tout ce que le souverain décide de faire après l'établissement de la République qui l'institue comme Souverain est juste.

C'est ainsi que Hobbes voulait parer au retour des dangers que son pays avait connus (révolte et révolution contre le pouvoir royal, exécution du roi, dictature du type Cromwell, guerre civile) : le «droit du peuple à l'insurrection» est une notion privée de sens [10].

LE RENVERSEMENT HOBBIEN : LÉVIATHAN, COPIE D'UN MODÈLE PREMIER, OU MODÈLE POUR UNE COPIE EN REFLET ?

Après ce premier examen du concept de «personne», et, plus spécifiquement, de personne fictive, il apparaît, donc, que Hobbes superpose (au moins) trois idées qui font la richesse énigmatique de sa théorie de la représentation : il nous présente à chaque fois un doublet conceptuel, A et B, pour affirmer aussitôt que ce sont les deux faces, A et B, d'une même réalité ; suture et couture qui trouvera logiquement son expression dans la métaphore organiciste. Nous avons donc les doublets suivants : doublet du représentant et du représenté, doublet de l'acteur et de l'auteur (auquel s'ajoute le troisième personnage du spectateur qui lui aussi «fait partie de la pièce»), doublet de l'agent et du mandant. Dans tous ces cas, chemine l'idée de «valoir pour», «tenir la place de», qui est le premier sens banal de la notion de représentation : les sujets ont dans la «personne» de l'Etat quelqu'un (unique ou plural) qui les représente.

Mais chemine également une seconde idée qui chevauche et brouille étrangement l'idée relativement simple de représentation par mandataire. C'est la connotation du reflet en miroir que nous avons pu relever dans le doublet, ou plutôt triplet : acteur-auteur-spectateur. Etre représenté, c'est aussi se représenter dans. Comme si entre le mandant et le mandataire il n'y avait plus de distance ni d'altérité :

10. Il y a une restriction : si le souverain s'affaiblit, par cela même il rend le peuple à l'état de nature, et si le souverain attente à la sécurité des membres du corps, ceux-ci sont en droit de se rebeller.

mon mandataire serait moi-même encore, mon Double. Mais comme Léviathan est mon double prodigieusement agrandi (cf. l'Introduction donnée par Hobbes), ne serait-il pas plutôt mon Complémentaire ? Ou, encore plus étrange : à la différence de l'acte créateur que Hobbes se plaît à évoquer (Introduction : *« fiat »* divin et *let us make man*), il y aurait ici une création à rebours : moi l'être imparfait, soumis à la crainte de mort violente de l'état de nature, j'ai fait un être plus parfait que moi, encore que mortel *(a mortall god)*. Ou plutôt, puisque j'ai contracté avec tous mes égaux (de l'état de nature), nous avons fait un être plus parfait que chacun d'entre nous et que nous tous !

Mais nous ne sommes pas encore au bout de nos surprises : non seulement nous avons participé à une création à rebours où du moins parfait engendre du plus parfait, mais voici que le créé va devenir le créateur du créateur ! C'est ce que nous allons maintenant étudier, et par quoi il apparaît que Hobbes opère, en théorie politique, un renversement digne du célèbre « renversement copernicien ».

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 (nous dirons avec F. Rangeon[11] que le peuple est l'« instituant » permanent de cet « institué » qu'est le souverain), 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. En fait, le point est nettement plus complexe, selon que l'on parle du peuple ou de l'individu (et, nous le verrons, de la « multitude »). Examinons ce point avec soin car l'enjeu en est de taille : c'est l'autorité absolue, moyennant le prestige, de Léviathan sur ses sujets qui, croyons-nous, en est l'enjeu secret. Pourquoi l'obéissance ? Nous pensons que la réponse explicite de Hobbes à cette question ne contient pas tout ce qu'il laisse entendre et tout ce qui peut être déduit.

11. Rangeon (F.), *Hobbes, Etat et droit,* Paris, J.-E. Hallier/A. Michel, 1982. Voir notamment : « La théorie institutionnelle de l'Etat », p. 117 et suiv.

Le souverain reflet de ses sujets ?

On pourrait d'abord soutenir que le souverain est bien le reflet, mais en dimensions agrandies, à la fois de chaque sujet et, en même temps, de la totalité du peuple.

En effet, le frontispice célèbre de l'édition de 1651 nous représente le souverain comme un homme : le monstre de la *Bible* (en comparaison duquel rien de plus grand n'a été créé, cf. Job, 4I) a pris chez Hobbes figure humaine. C'est un «homme artificiel», et en même temps un «dieu mortel»[12].

Selon les propres paroles de l'auteur : cet être «n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel»[13].

Mais, de plus, cet homme n'est que la réunion en un seul corps de tous les corps de ses sujets : cependant, dans ce cas, on peut soutenir que du peuple, pensé comme totalité et corps unifié, à Léviathan, il y a une distance : ce n'est que métaphoriquement qu'un homme géant peut représenter (c'est-à-dire ici imager) une foule d'individus. Cette distance est exactement celle de la métaphore organiciste qui a rendu Hobbes célèbre. Voilà qui est doublement étrange : d'une part, parce que la métaphore insinue cette distance que toute la pensée de Hobbes vise à nier, d'autre part parce que Hobbes... refuse les métaphores ! Souvenons-nous, en effet, de la page 42 du *Léviathan* consacrée aux métaphores : «Dans le calcul et dans la recherche de la vérité, de telles façons de parler ne doivent pas être admises». Voilà qui est clair et net. Mais, alors, pourquoi le rigoureux philosophe a-t-il admis une métaphore ? Nous interpréterons ainsi : parce que, d'une part, c'est plus qu'une métaphore, et, d'autre part, parce que ce n'est pas une métaphore !

— C'est plus qu'une métaphore au sens courant du terme. Mais si nous revenons à quelqu'un que Hobbes a longtemps pratiqué (avant de le renier), nous voyons que chez Aristote, par la métaphore, «on transporte à une chose un nom qui en désigne une autre». Telle est la définition de la *Poétique*[14], qui évoque incontestablement distance

12. «Homme artificiel» (*Léviathan,* Introduction, p. 5) ; «Dieu mortel» (*ibid.,* p. 178).

13. *Ibid., loc. cit.*

14. Aristote, *Art rhétorique et art poétique,* traduction de Voilquin et Capelle, Paris, Classiques Garnier, 1944. Passage cité, chap. XXI, alinéa 7, p. 483. Hobbes appréciait la *Rhétorique,* cf. Aubrey (J.), «Thomas Hobbes», *Passé présent,* 1, 1982, p. 124.

(« on transporte ») et altérité (« une autre »). Cependant, dans la *Rhétorique*, il s'agit de « mettre l'objet sous les yeux » et de « faire tableau » (*pro omatôn poieîn*) [15].

La véritable métaphore nous donnerait donc la chose même, nous procurerait une « acquisition intellectuelle » [16]. En effet, selon Aristote : « Je dis qu'une expression met l'objet sous les yeux, quand elle montre les choses en acte » [17].

Montrer les choses en acte : gardons-nous de nous récrier que c'est là pour Hobbes de la « vaine philosophie » ! Nous allons voir que le *Léviathan* nous montre bien la « mise en acte » du peuple, grâce à l'union de cette « matière » et de cette « forme » de la « république ecclésiastique et civile » dont nous parle le sous-titre de l'ouvrage. Ou encore, grâce à cette « âme » qui (cf. l'Introduction encore) « donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ».

Nous suggérons donc que le recours par Hobbes à la métaphore n'est nullement enjolivement mais probablement le moyen de faire entendre une nouveauté inouïe, le moyen de détromper par rapport à la tradition ; sur ce point, écoutons encore Aristote : « L'esprit saisit (par la métaphore) d'autant plus manifestement qu'il a appris quelque chose, que l'objet est tout autre qu'il ne s'y attendait. L'esprit semble se dire : " Comme c'est vrai ! Et c'est moi qui me trompais " » [18].

— Si le but de cette métaphore est bien d'opérer l'intuition d'une idée qu'il faut en quelque sorte faire jaillir contre les préjugés traditionnels, c'est alors dans la chose même qu'il y a une réalité inaperçue à appréhender : il ne s'agit pas dans ce *let us make man* seulement d'une simple métaphore pédagogique, il s'agit d'une métamorphose ; entendons que, bien que Hobbes dise « fictif » l'Etat, néanmoins cet être fictif a un corps, une vie, une volonté. Bref, une fiction réelle et existante. Tel serait donc le sens de ce qu'on appelle d'habitude la « métaphore organiciste » et la « métaphore artificialiste » : Léviathan existe vraiment, d'une vie propre — quoique inséparable de la vie de son peuple —, comme « homme artificiel » ou encore « automate ». Et la notion d'automate, désignant une création de l'art humain dont l'époque donnait des modèles, a certainement

15. *Art rhétorique et art poétique, op. cit.*, III, X, 6, p. 351.
16. *Ibid., loc. cit.*
17. *Ibid.*, III, XI, 2, p. 355.
18. *Ibid.*, III, XI, 6, p. 359.

pour fonction d'insister sur le fait que, qui dit « fictif » ne dit pas pour autant irréel [19].

Fictif s'oppose donc à naturel mais nullement à réel. Au terme de cette analyse, on peut conclure que si Léviathan ressemble à l'homme, il n'est pas pour autant la copie du peuple des hommes comme totalité mais bien plutôt sa *métamorphose*. Mais nous allons voir que sur ce point, de la relation peuple-Léviathan, Hobbes opère un renversement complet : la métamorphose va livrer son secret, qui est que la ressemblance fonctionne à rebours.

Ce que le texte de Hobbes ajoute en fait à la « métaphore » : Faisons le peuple !

Hobbes va, en effet, ajouter un supplément d'idée qui, en fait, bouleverse en profondeur l'apparente simplicité, ou rusticité, de sa célèbre métaphore (tant organiciste qu'artificialiste).

En principe, les choses sont simples : ce qui fait l'homme géant c'est d'abord dans le temps (paradigme de l'« état de nature »), l'existence de son peuple contractant (par chacun avec chacun), ce qui fait l'automate, c'est d'abord dans le temps l'existence d'un artisan. Et de même Dieu a préexisté à son œuvre et au fameux *fiat*. Et de même encore, c'est le mandant qui fait le mandataire, et donc, par logique élémentaire, lui préexiste. Or nous apprenons dans le *Léviathan,* à partir du chapitre 16, que ce n'est pas le peuple qui fait Léviathan, mais que c'est Léviathan qui institue le peuple ! Tel est le renversement auquel ne nous préparait pas la théorie du contrat.

Pour comprendre la logique de ce renversement, il convient d'analyser la différence opérée par Hobbes entre « peuple » (institué) et « multitude » (instituante). La multitude est éparse, atomisée (*multitudo dissoluta,* multitude dissoute [20]) et se résout donc en unités discrètes : les individus, qui, à l'état de nature, dans le *bellum omnium contra omnes,* contractent, chacun avec chacun, pour échapper au risque réciproque de mort violente (chapitre 13 : « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère »).

Voici comment ce contrat sera résumé à la fin du chapitre 17, c'est-à-dire au terme du processus génétique qui nous fait passer de

19. On a pu, par ailleurs, montrer que la notion d'automate est en elle-même assez discutable ; cf. Lapierre (J.W.), « Corps biologique, corps politique dans la philosophie de Hobbes », *Revue européenne des sciences sociales,* 18 (49), 1980.

20. *Léviathan,* p. 180 et *passim.*

l'état de nature à la création de la « personne collective », moyennant les lois de nature et la théorie des contrats :

> « Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne *(in one and the same person)*, 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 tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière »[21].

Le résultat est alors que chaque individu peut se retrouver, non pas simplement individuellement agrandi dans Léviathan, mais en tant qu'individu métamorphosé en peuple. On a souvent souligné que la théorie de Hobbes créait l'unité de l'Etat en garantissant de façon très sûre l'indivisibilité de la souveraineté ; nous voudrions attirer l'attention sur un point moins remarqué : la démarche du *Léviathan* nous fait également assister à la genèse d'une entité une, le peuple : ce que nous pourrions appeler le « peuple fictif » par opposition à la collectivité empirique occupant un territoire, que Hobbes considère comme une collection disparate, « multitude ».

Qu'est-ce que le peuple en tant qu'entité évoquée (voire invoquée) dans la théorie politique, et qui sera, par exemple, au premier plan du langage de la Révolution française ?

Hobbes nous en donne une définition extrêmement hardie et, nous semble-t-il, éclairante pour toute réflexion sur la modernité : « Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la personne *(person)* ... On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme »[22].

Il faut donc comprendre que le peuple résulte de l'instauration de l'Etat, qu'il n'y a peuple que par son (ses) représentant(s), et que ce peuple se trouve lui-même par l'image de soi que lui renvoie son support qu'est Léviathan.

Il y a bien un renversement complet par rapport à la logique première de la *person* que nous avions étudiée au début : si le mandataire « résulte » du mandant, si le représentant *(the*

21. *Ibid.*, p. 177.
22. *Ibid.*, p. 166.

representative[23]) «résulte» de celui qu'il représente, en revanche le peuple, comme entité entièrement nouvelle et spécifiquement politique, n'existe que par son représentant! Ou encore — puisque Hobbes attache une telle importance au langage pour penser le problème de la représentation[24] — nous pourrions dire: le peuple, entité «fictive», existerait selon Hobbes dans et par le discours du pouvoir.

Il faudra réfléchir sur l'importance et la signification d'un tel renversement (où finalement l'institué se révèle proprement instituant) dont les contemporains de Hobbes ne semblent pas avoir deviné le caractère novateur. En fait, loin d'être «réactionnaire», Hobbes pourrait bien avoir amorcé un type de perspective que nous commençons seulement à penser: l'importance des «effets symboliques» et, corrélativement, l'obscurité, réelle pour la pensée, du mécanisme d'un «gouvernement au nom du peuple»: tel qu'effectivement il «porte la personne du peuple» *(to beare the person of)*. Nous aborderons brièvement quelques-uns de ces prolongements de la pensée de Hobbes plus loin.

Pour le moment, reprenons le renversement constaté, du point de vue du double sens de la notion de représentation, lequel ne cesse de revenir avec insistance. Appelons A (a1, a2, a3, an) celui qui institue et B (b1, b2, b3, bn) celui ou le groupe de ceux qui «assument la personne» de A. S'il est bien exact que c'est A qui «fait» B, au sens où B résulte d'un *covenant* entre a1, a2, a3, etc., à l'inverse A, en son existence une, est, pourrait-on dire, créé par B: double caractère, donc, de la représentation, caractère symbolique et caractère imaginaire.

Symbolique en ce sens que l'«homme artificiel» est une création «arbitraire» du contrat, donc du langage: cet homme existe et s'exprime au nom du peuple, il n'a d'existence que valant-pour (cf. ce que nous notions au début sur «considérer» et «attribuer»), ce qui veut dire que la personne individuelle (ou «naturelle» selon Hobbes) du dirigeant est inessentielle et s'efface devant ce qu'il porte: la volonté du peuple. *Métamorphose,* donc (que nous avons relevée précédemment), propre au symbolique[25].

23. *Ibid.*, notes 51 et 54 du traducteur, p. 167.

24. Voir, sur ce point, Tinland (F.), «Formes et effets de la représentation selon le *Léviathan*», *Revue européenne des sciences sociales,* 18 (49), 1980.

25. Cette métamorphose, il faut insister, n'abolit pas pour Hobbes la personne naturelle du souverain, dont il conviendrait cependant que l'intérêt propre soit satisfait en convergence avec l'intérêt du peuple: «C'est là où l'intérêt public et l'intérêt privé sont le plus étroitement unis que l'intérêt public est le plus avantagé» (*Léviathan,* p. 195).

Caractère imaginaire, d'autre part : cet « homme artificiel » est d'un autre point de vue l'« âme » du corps politique. Le texte latin (note Tricaud, n° 3, p. 5) dit : « Celui qui détient le pouvoir suprême tient la place de l'âme ».

Nous pouvons comprendre que les différentes unités du corps et les différentes fonctions des membres trouvent leur point d'unité en cette âme coordinatrice ; elle est le foyer où chaque voyant (membre du peuple) devient visible pour lui-même parce qu'il est vu par un Autre. Son désir se lit dans le désir de Léviathan qui est désir du désir du peuple. On dira que nous interprétons assez loin du texte ! Et cependant, si l'on se reporte au chapitre 30, on trouve cette affirmation : « On ne peut pas penser qu'un souverain aime son peuple comme il le devrait, s'il n'en est pas jaloux, et s'il souffre que la flatterie d'hommes populaires séduise ses sujets et les rende infidèles »[26].

Nous y apprenons aussi que l'amour du souverain est payé en retour par son peuple qui y fait écho : « Mais quand le souverain est lui-même populaire, c'est-à-dire respecté *et chéri de son peuple*[27], la popularité d'un sujet ne comporte aucun danger »[28].

Nous nous croyons donc autorisé à dire (usant de cette « autorisation » qui permet, d'après l'ouvrage, de se faire le « représentant » de l'auteur !) que telle serait bien la conséquence du renversement analysé, pour ce qui est de la théorie de la représentation : selon Hobbes, lorsque le souverain parle au nom du peuple (ce qui est — presque — toujours le cas, car il ne peut faire autrement[29]), alors le peuple est à son miroir, car il n'est peuple que par le miroir que lui tend la parole souveraine.

C'est le caractère symbolique de la représentation qui permet le caractère imaginaire, mais non l'inverse : le peuple ne peut se reconnaître dans son souverain que dans la mesure où son souverain l'a institué, et le recrée par sa parole, qui consiste notamment dans les lois, ces « déclarations de l'esprit » du souverain à son allocuteur, le peuple[30].

26. *Ibid.*, p. 362.
27. Souligné par nous.
28. *Léviathan*, p. 376.
29. Ou alors c'est la « fonction du représentant souverain » (chap. 30) qui est devenue caduque ; cette fonction (*office* ou *duty*, en latin *officium*) est « le soin de la sûreté du peuple » (p. 357). Cf. aussi note 10 ici-même.
30. La formule « déclarations de l'esprit » est dans *Elements of law* (voir *Les éléments du droit...*, *op. cit.*, p. 303). Pour ce qui concerne le *Léviathan*, voir p. 371 : une loi formulée avec clarté et concision dans son exposition fait que « l'on connaît l'intention du législateur » ; cf. p. 300.

Là serait finalement, comme nous l'avions annoncé ici même, la source secrète de l'autorité de l'Etat sur son peuple : savoir donner à son peuple un «bonne image» (de soi comme peuple «fictif»). Ceci moyennant ce que Hobbes appelle les «bonnes lois», dans le chapitre 30 sur «La fonction du représentant souverain». Que sont donc les bonnes lois ? Rien de plus simple : ce sont celles qui sont «nécessaires au bien du peuple»[31].

Considèrera-t-on qu'il est arbitraire de notre part d'insister sur cet aspect de la pensée de Hobbes (aspect selon lequel le peuple est un «artefact» résultant de l'institution du politique) ? Il n'est alors que de se demander à quoi tient cette insatisfaction de l'auteur depuis ses premiers essais dans la pensée politique (soit les *Elements of law,* parus d'abord sous forme d'un *Human nature,* puis complétés par un *De corpore politico*[32] : pourquoi cette recherche opiniâtre qui culminera finalement dans la théorie de la personne fictive et dans le mode de pensée organiciste ? Il nous semble clair que Hobbes veut asseoir définitivement l'idée, qu'il a dès le début, de la dépendance du mode d'être du peuple envers le lieu du pouvoir. En effet, si l'on étudie les modifications successives imposées par l'auteur, on voit que, parallèlement à la recherche d'une théorie satisfaisante de la personne, Hobbes maintient un fil invariable : la distinction entre unité du peuple et hétérogénéité de la multitude, comme si là se trouvait effectivement pour lui le grand ressort du pouvoir politique, de tout pouvoir en son essence achevée (puisque nous apprenons au chapitre 18 du *Léviathan,* p. 191, que : «Le pouvoir sous toutes ses formes (si du moins il est assez achevé pour que les citoyens soient protégés) est le même»).

Nous allons donc essayer de l'établir, en comparant le début et la fin de la recherche de Hobbes : soit les *Elements of law* et le *Léviathan.* Nous laisserons volontairement de côté le *De cive* qui représente une étape intermédiaire, et le *De homine* postérieur au *Léviathan* et qui en reprend les grandes lignes.

31. *Léviathan*, p. 370.
32. Sur l'ordre des publications, voir L. Roux, *Les éléments du droit... op. cit.*, p. 28-33.

DE LA «PERSONNE CIVILE» À LA «PERSONNE FICTIVE»: L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE HOBBES

Les *Elements of law, moral and politic*

Dans ce livre, l'idée d'incorporation des membres dans un tout apparaît, mais sans la métaphore à la fois organiciste et artificialiste: la métamorphose est bien exprimée mais non appuyée sur la métaphore en tant que telle, et elle est donc moins frappante.

Cette modalité de l'union politique est définie tout à fait à la fin de la première partie (qui correspond au traité *Human nature*): «Ce qui inclut et comprend la volonté de plusieurs dans la volonté d'un seul, ou dans la volonté de la majorité d'un certain nombre d'hommes, c'est-à-dire dans la volonté d'un seul homme ou d'un conseil» [33].

Au passage apparaît aussi l'idée de «personne», mais au sens purement juridique [34] de personne civile: l'union est définie de ce fait comme «une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun» [35] (cf., dans la deuxième partie, chapitre 1 au premier alinéa (p. 239), «une personne civile ou un corps politique»).

Et c'est alors, au moment même où il explicite cette idée de personne civile, que Hobbes prend soin de distinguer peuple et multitude, dès l'alinéa 2 du chapitre 1 de cette seconde partie du *De corpore politico*: «En ce qui concerne les individus, ils sont plusieurs et ne font pas encore une personne, et l'on ne peut pas dire qu'une action faite dans une multitude de gens assemblés soit l'action de la multitude» [36].

Il en ressort que la multitude n'a pas d'unité et reste une sommation d'unités atomiques, alors que le peuple est le résultat rétroactif de l'instauration de la souveraineté-une.

Pour confirmer l'importance que Hobbes accorde à cette idée, sautons à la fin du traité, chapitre 8: parmi les opinions erronées qui concourent à la perte de la République, nous relevons la cinquième.

33. *Ibid.*, p. 234.
34. Nous verrons plus loin que l'interprétation en termes purement juridiques de la «personne fictive» du *Léviathan* repose sur l'assimilation, à notre avis erronée, de la problématique différente des deux ouvrages, ce qui fait alors attribuer une personne naturelle propre, au peuple (alors que le *Léviathan* le nie), et rend incompréhensible la métaphore organiciste.
35. *Les éléments du droit...*, p. 234.
36. *Ibid.*, p. 240.

C'est-à-dire : «L'opinion, selon laquelle le peuple serait un corps distinct de celui ou de ceux qui sont ses souverains, est une erreur qui a déjà été réfutée dans la deuxième partie, chapitre 2, section 11»[37].

Il faut aussi se reporter au chapitre 9 : la voie est ouverte à la rébellion par l'idée fausse «qu'il y a un corps du peuple hors de celui ou de ceux qui ont le pouvoir souverain»[38].

Il ne reste donc plus qu'à étudier, selon l'indication même de l'auteur, le chapitre 2, section 11, passage consacré à dénouer, nous citons, «l'ambiguïté du mot peuple» : soit l'on parle d'une réunion empirique et naturelle de gens habitant un même territoire[39] (ainsi «peuple d'Angleterre» ou «peuple de France»), mais ce n'est alors qu'une «multitude dissoute» ; soit l'on parle d'une réunion «fictive» et proprement politique, et c'est alors une «personne civile» «c'est-à-dire un homme, ou un conseil, dans la volonté duquel est comprise la volonté de chacun en particulier»[40].

Selon Hobbes, c'est à cause de cette ambiguïté que «l'on dit que le peuple se rebelle, ou que le peuple exige, alors que ce n'est qu'une multitude dissoute»[41].

Nous pouvons conclure de ce premier examen que, dès les *Elements of law*, Hobbes pense qu'il est absolument vital en philosophie politique de concevoir dans le peuple l'institué second et rétroactif de cet institué premier qu'est le souverain[42].

Il semble alors que la métaphore organiciste du *Léviathan* consistera à reprendre entièrement à nouveaux frais et, en quelque sorte, à fonder la notion de personne, pour donner un être sensible à l'abstraction (juridique à l'origine) de personne civile ; par là, et grâce au jeu de miroir instauré entre la forme du corps politique et la matière de ce corps (cf. le sous-titre déjà signalé de l'ouvrage), l'unité du peuple, fictive mais réelle, se trouve entièrement suspendue au

37. *Ibid.*, p. 293.
38. *Ibid.*, p. 300.
39. Là encore, on peut penser à la période de la Révolution française où l'idée de nation a très vite cédé la place à la notion de peuple. Mirabeau, par exemple, veut d'emblée que l'Assemblée se dise «des représentants du peuple», plutôt que «nationale» : «Le peuple ne verra plus que nous, et nous ne verrons plus que le peuple ; notre titre nous rappellera et nos devoirs et nos forces» (*Mirabeau*, Monaco, Héméra, 1949-1950, p. 46).
40. *Les éléments du droit..., op. cit.*, p. 253.
41. *Ibid., loc. cit.*
42. C'est pourquoi nous ne dirons pas comme F. Rangeon (*Hobbes, Etat et droit, op. cit.*, p. 147) : «Il manque donc chez Hobbes l'idée que le peuple constitue en soi une personne, indépendamment de son (ou ses) représentant(s)». Loin d'être un manque, ou un point aveugle, de la théorie, ceci nous paraît tout à fait délibéré, et faire précisément la profondeur, et la solitude, de Hobbes !

pouvoir d'Etat. D'ailleurs, dans les *Elements of law*, « fictif » semble encore s'opposer à réel (p. 250). On peut en déduire que l'Etat est encore fragile puisqu'il n'est « que fictif ».

L'unité du peuple, venons-nous de dire : or l'unité est l'exact équivalent de la sûreté, car, en l'absence d'unité, chaque « atome » humain est l'égal de chaque atome, c'est-à-dire que le risque de mort est, de façon égale et proportionnelle, exactement multiplié par le nombre de cohabitants du territoire. Ce que signifierait en dernière analyse l'unité du peuple, c'est non tant le dépassement de l'individualité (comme le signale bien F. Rangeon [43]), que le droit = le pouvoir de vie de chaque membre du peuple. Il faut que « le peuple » soit pour que l'individu vive : telle est l'équation, qui n'est qu'à première vue paradoxale, de Hobbes. C'est l'autorité de l'Etat qui va conditionner ce qu'ensuite on appellera des « droits de l'homme et du citoyen » [44].

Le *Léviathan*

Si nous nous tournons maintenant vers le *Léviathan*, la théorie de la personne est achevée, et, à ce moment, Hobbes peut affirmer dans un même mouvement : « On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme » [45].

De même, la problématique rectifiée se ferme entièrement : « Ceux qui sont les sujets d'un monarque ne peuvent donc pas, sans son aveu, rejeter la monarchie et retourner à la confusion d'une multitude désunie » [46].

Pour la même raison, dans une reprise-rectification des *Elements of law*, il est expliqué qu'il ne peut y avoir de *pactum subjectionis*, mais seulement un *pactum associationis* : « Que le souverain passe convention avec l'ensemble constituant une partie contractante, cela est impossible, parce qu'ils ne sont pas encore une seule personne » [47].

C'est donc bien une même inspiration qui anime Hobbes depuis le début de sa réflexion politique : prouver qu'il n'y a pas d'existence

43. *Ibid.*, notamment p. 146 — « Si les individus contractent, ce n'est pas dans le but de renoncer à leur individualité » — et *passim*.

44. Comme le montre Blandine Barret-Kriegel, c'est essentiellement un droit de l'homme et du citoyen que garantit l'Etat : la « sûreté ». Cf. « Les droits du citoyen chez Thomas Hobbes », *Revue européenne des sciences sociales*, 18 (49), 1980.

45. *Léviathan*, p. 166.

46. *Ibid.*, p. 180.

47. *Ibid.*, p. 181.

possible du peuple (identité et unité) sans établissement de souveraineté, c'est-à-dire avant l'autorité de l'Etat ; or le peuple ne bénéficiera de la souveraineté que s'il est puissant, et cette puissance lui vient de ce dans quoi la multitude s'objective : le lieu du pouvoir. C'est en quoi on peut être en partie d'accord avec R. Polin pour dire que Hobbes est l'héritier du courant de la souveraineté populaire, à condition de bien souligner que cette souveraineté n'existe que déléguée, et que, par conséquent, le *let us make man* est aussi un *let us make people*[48].

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. Et ceci, Hobbes ne pouvait vraiment le faire comprendre qu'en recourant à une superposition de divers noyaux de sens d'un concept reconstruit (la personne fictive), ainsi qu'à une métaphore rendant sensible la métamorphose dont il s'agit mais qu'il a longtemps peiné à fonder.

Si l'on accepte l'idée de registre symbolique que, pour notre part, nous introduisons, peut-être pourrait mieux s'éclairer le sens de ce fameux principe d'«artifice» qui a tellement frappé Hobbes au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée. Il s'agissait, par là, de penser à la fois le seul moyen qu'a l'être humain d'échapper au déterminisme naturel, d'être créateur d'un ordre spécifique, mais en même temps créateur d'une réalité tangible et contraignante. Il importait que cet ordre fût opposé à l'ordre naturel, mais qu'il ne se réduisît pas pour autant à un *flatus vocis*. La trouvaille de Hobbes fut d'installer le lieu du pouvoir dans la citadelle des mots qui engagent, des liens (*bonds*) par lesquels les hommes sont tenus et obligés (p. 131 du *Léviathan*) : de telle sorte que *words* rimât avec *swords*, selon l'assonance métonymique qu'il pratique lui-même (édition Sirey, p. 691 ; édition Dent and Dutton, p. 374). Nous développerons plus loin les conséquences possibles d'une telle conception selon laquelle le pouvoir est situé au lieu d'une instance parlant au nom du peuple. Peut-être pourrons-nous transiter de la métaphore (nous continuerons à l'appeler ainsi) organiciste et artificialiste à un artificialisme propre au symbolique.

48. Polin (Raymond), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953. Cf. notamment : «Ce n'est pas un paradoxe, nous l'avons noté, que Hobbes se trouve l'héritier des théoriciens de la souveraineté du peuple» (p. 232). Voir tout le chapitre 10 : «Théorie de la personne publique».

Sur le texte latin du *Léviathan*

Il reste que l'on pourrait opposer une objection à notre interprétation : comme le signale F. Tricaud, le texte latin du *Léviathan* évoque plusieurs fois l'idée d'une personne propre au corps du peuple opposable à la personne du souverain.

Trois passages (de l'édition Sirey) relèvent particulièrement cette choquante anomalie (voir notes 15, p. 181, 62, p. 189 et 93, p. 391).

A vrai dire, la personne propre considérée est dite celle de la *civitas* plutôt que celle du peuple. Citons, par exemple, le texte traduit et sa formulation latine donnée par la note 93 : « Mais ce que peut faire la cité (*quod autem a civitate fieri potest*) peut également être accompli par l'entremise de celui qui détient le pouvoir suprême de la cité (*idem etiam per illum qui summan habet in civitate potestatem fieri potest*) ».

Or le texte latin a été publié après la rédaction anglaise ! Ceci détruirait entièrement notre hypothèse ; Hobbes finirait donc par reconnaître au corps des citoyens une unité, une identité, et une volonté propres, concurremment à l'unité du souverain !

Mais, précisément, F. Tricaud démontre, à notre avis de façon lumineuse, que le texte latin publié renferme certains passages d'un manuscrit (latin) disparu, antérieur au *Léviathan* anglais (voir, à ce propos, p. XXVI de l'Introduction du traducteur : « Le problème de la place du *Léviathan* latin dans l'évolution de la doctrine politique de Hobbes »). Comme le dit F. Tricaud, « le *Léviathan* anglais est un traité de la souveraineté », c'est-à-dire de la République, alors que le *Léviathan* latin est un traité de la cité, tout comme le *De cive* (paru entre les *Elements of law* et le *Léviathan* anglais). Et « c'est pour la même raison que dans la majorité des cas où l'anglais dit *subject*, le latin dit *civis* »[49].

En conclusion : « Ce que nous avons sous les yeux est un mixte, partiellement antérieur à l'anglais, partiellement remanié, postérieurement, en fonction de l'anglais » ; ceci alors que Hobbes, octogénaire, dictant à un scribe qui ignore le latin, ne parvient qu'en partie à amender son texte.

49. *Léviathan*, Introduction du traducteur, p. XXIX.

Conclusion sur le concept de personne fictive, et quelques perspectives de réflexion

Que pouvons-nous tirer de cette étude des continuités et ruptures dans l'évolution de la théorie de Hobbes, notamment autour du problème de la personne ?

Principalement, l'idée que la problématique achevée de la personne, c'est-à-dire de la « personne fictive ou artificielle » (*a feigned or artificiall person*[50]), ne peut être pleinement comprise qu'à travers le *Léviathan* (ajoutons : le *Léviathan* anglais !) et non en se fondant sur les écrits antérieurs. C'est-à-dire que cette théorie, contrairement à ce qui a été soutenu, ne s'épuise pas dans une perspective juridique sur l'Etat, même s'il est vrai que cette conception a, comme le dit S. Goyard-Fabre, « des effets juridiques »[51].

La personne fictive du *Léviathan* anglais est bien plus, et bien autre chose, que la « personne civile » des ouvrages antérieurs : elle ne prend son plein sens, jouant au moins comme nous l'avons vu sur trois registres, qu'investie dans la « métaphore » organiciste et artificialiste, dont nous avons vu, par ailleurs, l'importance essentielle. La personne c'est bien l'âme du grand corps politique : principe d'identité, d'unité et de volition.

L'interprétation de Hobbes en termes juridiques, outre qu'elle met sur le même plan les *Elements of law* et les autres ouvrages (mais alors pourquoi l'insatisfaction de Hobbes ?), tend toujours, on pourra l'observer, à minimiser, voire à faire l'ellipse de la fameuse « métaphore » hobbienne, d'autant plus que cet auteur ne s'est pas privé de critiquer l'usage courant de la métaphore[52].

En fait, nous ne nions pas que Hobbes donne des éléments préfigurateurs aux théories de l'Etat de droit, mais il nous semble également légitime de signaler une autre voie de recherche, peut-être

50. *Ibid.*, note 2 du traducteur, p. 161.

51. Goyard-Fabre (S.), « Les effets juridiques de la politique mécaniste, chez Hobbes », *Revue philosophique*, 2, avril-juin 1981.

52. On constate que de nombreux auteurs ont cru qu'il n'y avait aucune solution de continuité entre la « personne civile », ou encore « publique » du début, et la « personne fictive » du *Léviathan*, ou « l'homme artificiel » du *De homine* (titre du chap. 15). Or ceci est le plus souvent lié au souci, par ailleurs digne d'intérêt, de rattacher Hobbes à l'évolution du droit. Outre l'article cité ici, nous nous bornerons à nommer : Passerin d'Entrèves (Alexandre), *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969 (traduction française de l'ouvrage publié par Oxford University Press en 1967). L'auteur avoue franchement son allergie à toute perspective organiciste (p. 25). Et, plus récemment, l'ouvrage très riche et intéressant, de F. Rangeon, *Hobbes, Etat et droit, op. cit.*

moins fréquentée, et en tout cas plus énigmatique : une théorie du pouvoir, et des effets d'enveloppement du pouvoir sur les assujettis. Nous reprendrions volontiers sur ce point le mot de Rousseau (que nous détournons cependant de son contexte, à savoir : pouvoir ecclésiastique *versus* pouvoir politique) : « Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse » (*Du contrat social*[53]).

Nous voudrions ici nous interroger : de quoi Hobbes parle-t-il en fait (moyennant cette théorie de la « personne fictive », clef comme le disait F. Tricaud, de sa théorie du contrat) ?

Est-il vrai qu'il traite surtout, comme on l'a dit, comme lui-même se plaît à le suggérer, du pouvoir monarchique absolu ? Mais alors, nous faut-il accepter pour argent comptant cette (paradoxale) affirmation, à savoir que, sous ses diverses formes, le pouvoir est partout le même[54] ? Et est-ce que la reconnaissance effective de la souveraineté populaire comme souveraineté présente dans le peuple ne nous libérerait pas de la menace du pouvoir-Léviathan ?

Ou bien, la démocratie moderne, fonctionnerait-elle en fait, ou tendrait à fonctionner, comme Léviathan ? Ou encore, est-ce dans ses seuls moments de la montée aux extrêmes qu'elle se rapproche de ce modèle ?

En fait, si comme l'a dit V. Goldschmidt, l'interprétation de Hobbes « n'en finit pas d'osciller entre les pôles du libéralisme et du totalitarisme »[55], pour en avoir le cœur net c'est le problème de la représentation qu'il faut ici interroger à nouveaux frais, ainsi que l'idée hobbienne d'une science politique a priori.

IDÉALITÉ DU POUVOIR HOBBIEN ET FORMES PHÉNOMÉNALES D'EXISTENCE : ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION

La conception du pouvoir

Il nous paraît évident que le problème que s'est posé Hobbes est celui des conditions de naissance du politique. Tout son effort — en

53. Rousseau, *Du contrat social*, IV, VIII, p. 463, in *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1964, t. 3 (La Pléiade).
54. *Léviathan*, p. 191, passage déjà cité.
55. In Préface à F. Rangeon, *Hobbes, Etat et droit, op. cit.*, p. 9.

créant peut-être le premier le paradigme d'état de nature — a porté sur la spécificité du politique, ordre entièrement artificiel, ordre instauré par le seul animal parlant[56]. C'est pourquoi il nous semble que l'idée du caractère «fictif» du pouvoir peut être traduite dans la notion moderne de caractère «symbolique» du pouvoir. Sur ce point, comme on le sait, Hobbes rompt avec Aristote: ni sociabilité naturelle, ni micro-communautés n'expliquent le surgissement du politique. L'état de nature hobbien, d'ailleurs, n'est encore que la condition négative du politique: la «possiblité d'en sortir», comme dit Hobbes, «réside partiellement dans les passions, et partiellement dans la raison»[57]. Partiellement, c'est-à-dire grâce à la médiation du calcul rationnel (*reckoning*)[58] lui-même exprimé dans le «discours verbal».

Mais, par ailleurs, le surgissement du politique ne sera pas pensé comme pratique politique: technique de maintien au pouvoir, technique de maîtrise de l'opinion. Ici, c'est de Machiavel que s'écarte Hobbes. Comme le montre clairement P. Manent: «Machiavel théoricien de l'action politique, Hobbes théoricien de l'institution, cette opposition générale est vraie»[59].

Le surgissement du politique sera donc traité comme surgissement du fait du pouvoir, de l'institution du pouvoir.

Dans cette logique, il n'y a pas à envisager l'histoire des aléas du pouvoir (mis à part les problèmes propres au déchiffrement de la *Bible*, qui passent par un recours à l'histoire, cf. de nouveau P. Manent, p. 127 et suiv.), il n'y a pas d'enseignement à tirer des divers moyens historiquement attestés pour défendre le pouvoir: les complexes méandres de la logique de Machiavel sont ignorés.

Que sera alors la théorie du surgissement du pouvoir et de l'institution continuée de celui-ci? Une théorie, nous semble-t-il, du modèle type du pouvoir. Le pouvoir est partout le même: entendons, non pas dans ses revêtements nationaux et dans ses particularités contingentes, ni non plus dans ses formes de gouvernement, mais dans son essence de pouvoir pur.

La théorie hobbienne est une axiomatique du pouvoir pur, selon la nécessité d'un mécanisme pur (c'est-à-dire galiléen), tout facteur perturbateur étant éliminé, quoique, ensuite, repris en compte en tant

56. Cf. *Léviathan*, p. 27: sans la parole, «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».

57. *Léviathan*, p. 127.

58. Cf. texte anglais (édition Dent and Dutton), p. 18: «For REASON, ... is nothing but *Reckoning* ...».

59. Manent (P.), *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 46.

que facteur de « maladie » ou de « mort » de Léviathan (chapitre 29). Ainsi Galilée raisonnait-il sur le cas pur et modélique d'une chute libre des corps dans le vide, quitte ensuite à réintroduire les facteurs dus au milieu.

Très caractéristique du « galiléisme » de Hobbes, déjà étudié par d'autres auteurs, nous paraît l'avertissement donné dans l'épître dédicatoire du *Léviathan :* « Je ne parle pas des hommes, mais, dans l'abstrait, du siège du pouvoir »[60].

Parler « dans l'abstrait » pour Hobbes, ce n'est pas revenir à la vieille métaphysique des formes substantielles (même si, nous l'avons vu, il « flirte » ironiquement avec elle, dans le sous-titre de l'ouvrage), c'est, tout au contraire, accomplir le rationalisme moderne.

A ce point de vue, on peut noter le frappant parallélisme que Hobbes instaure maintes fois, et par exemple dans le *De homine,* entre rationalité géométrique et rationalité politique. D'une part, il déclare : « C'est donc parce que nous créons nous-mêmes les figures que la géométrie se trouve être considérée comme de l'ordre du démontrable, et l'est »[61]. D'autre part : « La politique et l'éthique peuvent être démontrées a priori ... en effet, les principes d'où dérivent le juste et l'équitable, et, à l'inverse, l'injuste et l'inique, nous savons ce qu'ils sont, c'est-à-dire que nous avons nous-mêmes créé les causes de la justice : les lois et les contrats »[62].

Il est donc très clair que l'Etat hobbien a le statut d'une idéalité au même titre que les idéalités mathématiques ou les lois de la physique.

C'est sans doute étant donné ce caractère d'idéalité de son objet que Hobbes se compare à Platon dans une page (étonnante), peu citée, clôturant la deuxième partie du *Léviathan* : « Je suis sur le point de croire mon présent travail aussi inutile que la *République* de Platon : car lui aussi est d'avis qu'il est impossible de mettre fin aux désordres de l'Etat et aux changements de gouvernement provoqués par les guerres civiles, aussi longtemps que les souverains ne seront pas philosophes »[63].

Et il émet alors l'espoir, reprise de l'espoir platonicien, « qu'à un moment ou à un autre mon présent travail pourrait tomber entre les mains d'un souverain qui en prendra connaissance par lui-même ... et ... convertira cette vérité spéculative en utilité pratique ».

60. *Léviathan*, Epître dédicatoire, p. 1.
61. *De homine, op. cit.*, p. 146.
62. *Ibid.*, p. 147.
63. *Léviathan*, p. 392.

Car le *Léviathan* est lui aussi un «jeu de l'esprit» (comme dit le texte latin): une idéalité, nécessaire, géométrique, mais brouillée dans la vie sociale par le divers coloré des phénomènes historiques et l'ignorance des gouvernants, sans compter les passions populaires.

Il nous faut donc examiner si cette idéalité du pouvoir pur n'est pas, en effet, la vérité d'essence de la politique moderne.

A quoi tendrait le pouvoir politique s'il se réalisait en accomplissant pleinement sa nécessité? Il se réaliserait comme Etat rationnel, c'est-à-dire là où le pouvoir serait à la fois l'expression sans reste du «peuple virtuellement contenu» dans le pouvoir (comme disaient déjà les *Elements of law*[64]), et l'autorité sans faille du pouvoir sur le peuple qu'il crée et recrée à chaque instant.

Il faut noter d'ailleurs que cet Etat rationnel mérite d'autant plus d'être nommé ainsi qu'il parvient (phénomène rare dans la littérature politique!) à faire l'économie de l'idéologie. En effet, l'Etat-Léviathan ne fonctionne pas à l'idéologie: ce n'est pas une idolâtrie envers Léviathan qui est requise, ce n'est pas le phénomène de la croyance qui explique l'obéissance; en cela, nul «théologico-politique» chez Hobbes, nul recours non plus à un «sage législateur» extérieur au lien gouvernant-peuple, nul recours à une «religion civile» au sens précis que Rousseau voulait lui donner[65]. Ce n'est pas pourtant faute, de la part de Hobbes, d'une analyse, historique cette fois, des cautions religieuses dont, dans le passé, a pu s'entourer le pouvoir: presque tout le chapitre 12 du *Léviathan* (p. 109 et suiv.) est consacré à l'étude des «deux catégories d'hommes» du pouvoir qui ont «pris soin de cultiver ces germes» religieux afin d'assurer l'obéissance et la paix.

Mais l'Etat rationnel n'aura pas besoin de ces procédés, la religion étant devenue une source permanente de sédition contre l'Etat (comme Hobbes l'observe dans son pays), elle sera entièrement subordonnée à la puissance politique et elle ne sera qu'un facteur supplémentaire de l'obéissance, nullement le ressort de l'obéissance. Si jamais le religieux venait à dépérir (mais c'est peu probable étant donné la nature humaine selon Hobbes), le politique n'en serait pas marqué.

Pour conclure donc sur la problématique hobbienne, le *Léviathan* se veut la résolution théorique de ce problème théorique: comment

64. *Les éléments du droit..., op. cit.*, p. 253.

65. On sait que Rousseau a écrit au recto et au verso du même feuillet les deux «ajouts» du sage législateur et de la religion civile. Cf. Chevallier (J.-J.), *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, A. Colin, 1970, p. 126.

concilier l'expression totale venant des assujettis et l'autorité totale sur le peuple ?

Cette réponse peut s'appeler l'Etat rationnel comme modèle ou idéal-type.

Et c'est bien cette réponse qu'enviera Rousseau qui, tout en combattant Hobbes, ne peut se déprendre d'une admiration fascinée. Selon ses propres paroles, il s'agit pour lui d'unir le sujet qui obéit aux lois et le citoyen qui fait les lois : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » [66].

Tel est, selon ses paroles, « le problème fondamental » énoncé dans le *Contrat social.* On sait que la perspective que Rousseau croit pouvoir adopter pour résoudre le « problème fondamental » est de « mettre la loi au-dessus de l'homme » (renouant ainsi avec Aristote) ; mais ce problème lui apparaît finalement aussi insoluble que la quadrature du cercle, ainsi que la lettre au marquis de Mirabeau (1767) en fait l'aveu lucide :

> « Si cette forme est trouvable, cherchons-la et tâchons de l'établir ; si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire et le plus arbitraire qu'il est possible ... En un mot je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait » [67].

Ainsi, de l'aveu même de Rousseau, la volonté générale (c'est bien d'elle dont il s'agit ici) n'est pas une notion qui rende vraiment compte du fonctionnement réel des sociétés politiques : faut-il comprendre que si le peuple doit être déclaré souverain, néanmoins cette souveraineté ne peut s'exercer que déléguée, et incarnée dans le lieu du pouvoir ?

66. *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 360.
67. Rousseau (J.-J.), *Correspondance générale*, Paris, A. Colin, 1924-1934, t. 17, p. 156-157.

Léviathan et nous : quelques interrogations

Le « despotisme » que Rousseau ne cesse d'attribuer à Hobbes serait-il l'étiquette infamante qui recouvre en réalité l'exercice d'un pouvoir au nom du peuple ? Car de quoi s'agit-il dans le pouvoir pur hobbien sinon d'un gouvernant qui parle, légifère et agit *in the person of?* Comme le note F. Tricaud, cette formulation retravaille une nouvelle fois la théorie de la personne fictive : cette formule « signifie, avec quelque solennité, " au nom de " »[68].

Et dans ces passages alors : « La *person* ainsi entendue n'est ni le représenté ni le représentant, ni le commettant ni le commis, c'est par essence quelque chose qui passe de l'un à l'autre, une fonction-déléguée »[69].

Mais dans ce cas, le « despotisme » attribué à Hobbes par Rousseau (et par toute une tradition ensuite, jusqu'à « l'Etat totalitaire » de Joseph Vialatoux) recouvrirait-il le principe de... la démocratie moderne ouvert après Hobbes par la Révolution française ?

A cela on voit aussitôt quelles objections se présentent à l'esprit ! Comment parler de démocratie alors que Hobbes avoue sa préférence pour la monarchie, et que dans son système le droit d'opiner librement et publiquement sur les affaires de l'Etat est rangé parmi les opinions erronées qui gangrènent la santé de l'Etat[70] ?

Comment parler de démocratie alors que le pouvoir-Léviathan, s'il parle au nom du peuple, parle cependant et aussi à la place du peuple ?

Ces objections sont vraies. Mais il nous faut cependant nous demander si la démocratie n'a pas vu parfois, et ne voit pas ici et là, un tel pouvoir s'exprimer à la place du peuple, sous l'effet de justifications imputées aux « circonstances ». En France, par exemple, le même gouvernement de l'an II qui a fait la Constitution démocratique de 1793 (avec son droit reconnu à l'insurrection), qui a promulgué la *Déclaration des droits de l'homme* du 29 mai 1793, n'a-t-il pas établi le « despotisme de la liberté », et sa fameuse Terreur ? On peut noter que le jacobinisme, qui entendait servir « la plus austère démocratie » (pour paraphraser Rousseau), a, en fait, accompli quelque chose de fort ressemblant à l'autorité absolue de Léviathan sur le peuple[71].

68. *Léviathan*, note 62, alinéa 3 du traducteur, p. 169.
69. *Ibid., loc. cit.*
70. *Léviathan*, p. 344, notamment.
71. Nous entendons développer ces suggestions dans une recherche (commencée en juillet 1982) sur le discours jacobin et la politique moderne.

Profondeur donc de Hobbes, qui nous ouvrirait sur un problème quelque peu vertigineux : si un pouvoir de volonté démocratique veut maximiser sa puissance, établir le règne de l'Etat rationnel, traquer les « ennemis du peuple »[72], instaurer la dictature du peuple symbolique parfaitement un et homogène, alors, ce pouvoir risque de se prendre pour le peuple lui-même, prétendre que le peuple (« fictif » ou symbolique) *est au pouvoir,* quitte à forcer la « multitude », faite d'intérêts divergents et même contradictoires, à se reconnaître dans son « représentant ». Que le pouvoir, démocratique par la foi de ses principes, en vienne à prétendre incarner la Personne Une du Peuple, et voilà sans doute le retour de l'organicisme et de la « machine artificielle », la réalisation du modèle géométrique du pouvoir pur : Léviathan.

Tant que l'on oppose la monarchie absolue à la démocratie fondée sur la souveraineté du peuple, il est toujours loisible de taxer Hobbes de « fauteur du despotisme », et de prétendre qu'il ramène l'histoire à des formes archaïques. Mais si l'on consent à s'interroger sur le rêve (faut-il dire le phantasme ?) d'un pouvoir maximisant sa puissance de façon telle qu'aucune déperdition d'énergie ne se produise, et entraînant son peuple par la « révérence » conjuguée avec la crainte du châtiment suprême, Léviathan apparaît bien comme l'épure d'une politique devenue totalement rationnelle ; au sens où la raison ici serait a) la prise de conscience la plus lucide de l'essence du pouvoir ; b) le calcul du rendement le plus efficace au service du « salut public » (car on sait que, selon Hobbes, *salus populi, suprema lex*).

Tel serait le message fascinant du *Léviathan*, dont on comprend que toute une tradition se soit évertuée à le recouvrir : au fond de la démocratie, comme ailleurs, « cela ».

Si l'on admet cette interrogation et ce recul qui vise à se déprendre des préjugés courants, il resterait certes à étudier à quelles conditions les formes concrètes de la démocratie peuvent éviter ou contrebalancer « cela ». Il serait alors loisible d'instaurer une vigilance à l'égard du pouvoir même le mieux intentionné, de façon à ce que le peuple « empirique » (en son statut de « multitude ») ne se prenne jamais pour le pouvoir, même si ce pouvoir prouve bien qu'il agit au

72. Cf., à ce propos, ce que Hobbes dit de celui qui « s'efforce de retenir ce qui est superflu pour lui et nécessaire aux autres » ; il poursuit ainsi : « On devra le laisser hors de la société, ou l'en rejeter comme constituant pour celle-ci un encombrement. » *Léviathan*, p. 152. Un tel « monstre » ne préfigure-t-il pas ce que la vindicte révolutionnaire appellera « un accapareur » ?

nom du peuple. Il est loisible, encore une fois, de réfuter l'organicisme comme le mauvais rêve, et la tentation, des démocraties. En n'oubliant jamais, cependant, que ce rêve est inscrit dans leur horizon. Comme le dit A. Passerin d'Entrèves : « Le mythe de Léviathan était une idée-force ; mais il était aussi un avertissement »[73]

73. A. Passerin d'Entrèves, *La notion de l'Etat, op. cit.*, p. 143.