

De l'approche de la guerre par analogie aux lois de l'honneur chez Hobbes

Thomas BERNIS

Hobbes est considéré comme le penseur qui ouvre sur la modernité politique et qui serait à ce titre à la source d'une pensée réaliste fondamentalement étrangère à l'idée de guerre juste. Il est aussi considéré comme le penseur par excellence du conflit, celui qui réfléchit la politique à partir d'une donnée conflictuelle (la guerre de tous contre tous à l'état de nature) et *en même temps*, si on suit par exemple Michel Foucault¹, comme le penseur par excellence de la neutralisation du conflit, le penseur par lequel la politique, référée à la souveraineté, parvient à être légitimée par-delà toute forme de conquête (tout en généralisant le conflit, mais à un niveau latent). En ce sens, Hobbes resterait un pur philosophe, habité par le même refus ou la même incapacité de penser la guerre réelle que ceux-là mêmes avec lesquels il prétend rompre, dans la mesure où chez lui comme chez eux la donnée conflictuelle – interne à la cité ou plus encore, externe –, n'est pensée que du point de vue de ce qui s'en extirpe. Du point de vue du sort philosophique réservé à la guerre, il n'y aurait donc que peu de différence entre la belle unité de la cité grecque pensée au plus loin de la *stasis*², mais aussi comme se réfléchissant de manière purement autochtone et sans référence à l'existence d'une réalité conflictuelle externe³, et le *Léviathan*, dont la

¹ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », Paris, Seuil/Gallimard, 1977.

² N. LORAUX, *La cité divisée*, Lausanne, Payot, 1997.

³ Comme en témoigne par excellence le premier livre des *Lois* de Platon qui dilue véritablement la question de la guerre jusqu'à la rendre non pertinente politiquement, que ce soit en la généralisant (« tous les hommes d'une cité ont, leur vie durant, une guerre continuelle à soutenir contre toutes les autres cités », 625e, ou encore « lorsque la plupart des gens parlent de paix, ce n'est là qu'un mot ; en réalité, de par la nature, chaque cité ne cesse d'être engagée contre toutes les autres dans une guerre sans déclaration. Et tu ne manqueras pas de découvrir, si tu les examines dans cet esprit, que le législateur crétois avait le regard fixé sur la guerre

nécessité s'exprime comme le fruit d'un contrat social qui rompt radicalement avec la sauvagerie naturelle, une sauvagerie dont l'idée peut toutefois, comme nous le verrons, persister entre les cités, mais sous une forme si radicale qu'elle ne semble pouvoir s'expérimenter d'aucune manière. En opposant de la sorte à une véritable expérimentation de la réalité conflictuelle la neutralisation du conflit inhérente à la sauvagerie d'un état de nature qui n'est plus que la condition nécessaire à son propre dépassement⁴, il pourrait bien apparaître que c'est la pensée elle-même, l'unité du concept, qu'il s'agirait de protéger de la guerre.

Dans le cadre des œuvres philosophiques majeures de Hobbes⁵, cette possibilité de penser le conflit en le neutralisant sera de surcroît exacerbée et aggravée par le développement d'une série de mouvements analogiques qui unissent, d'une part, l'individu et l'Etat et, d'autre part, trois types de conflictualité ou de guerre en fait distincts :

- la guerre interindividuelle de tous contre tous, dans l'état de nature, situation théorique dans laquelle aucune action des individus ne peut être considérée comme juste ou injuste, qui permet à Hobbes d'affirmer l'égalité naturelle (dans la mesure où cette guerre exprime un manque d'inégalité naturelle) et la nécessité d'un ordre politique humain et artificiel qui se dégage de cette situation de nature ; cette guerre fictive est une sorte de descente à un « degré zéro » de la pensée (de « *tabula rasa* », comme celle produite par le doute cartésien), ou encore la condition théorique de possibilité de son propre dépassement dans l'Etat ;

quand il régla toutes nos institutions publiques et privées ; et c'est en vertu de ce principe qu'il nous a commis la garde de ses lois, étant donné qu'aucune autre possession, aucune autre activité n'auront de valeur quelconque, si l'on n'a finalement le dessus à la guerre ; tous les biens des vaincus passent alors aux mains des vainqueurs », 626a), en la confrontant à d'autres conflictualités, plus fondamentales, comme le conflit interne à chaque personne (« tous sont les ennemis publics de tous, et en particulier chacun l'est de soi-même », 626d ; ou « la victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a tout à la fois de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes », 626e), ou en confrontant plus particulièrement l'ordre (ou le conflit) interne et l'ordre (ou le conflit) externe et en ravalant ce dernier à un niveau secondaire (« Et dans ce cas, que préférera-t-il ? Que la mort des uns et la victoire des autres fassent succéder la paix à la guerre civile, ou que, grâce à des réconciliations qui engendreront l'amitié et la paix, la cité se voie contrainte de porter son attention sur les ennemis du dehors ? », 628b, ou « l'une que nous appelons tous guerre civile et qui est de toutes les guerres la plus pénible, ainsi que nous le disions à l'instant ; l'autre, et nous serons unanimes, je pense, à en faire la seconde espèce de guerre, qui nous met aux prises avec les ennemis du dehors, les étrangers, et qui est beaucoup plus bénigne que la précédente », 629d), cité d'après PLATON, *Les Lois*, livres I, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

⁴ Pour le dire de la manière la plus frappante, rien n'est plus éloigné d'une réalité conflictuelle que la parfaite symétrie d'une guerre généralisée de tous contre tous.

⁵ Ceci signifie que nous laissons de côté, dans le cadre de cette étude, l'analyse historique des luttes entre les différentes forces sociales et idéologiques proposée par Hobbes dans son *Béhémot ou le Long Parlement* (traduction par L. Borot, Vrin, 1990) pour déterminer les responsabilités de la guerre civile et de la destruction de l'Etat.

- la guerre civile, qui hante Hobbes, c'est-à-dire qui n'est présente que sous la forme du spectre d'un toujours possible retour à l'état de nature par le délitement de l'Etat (sinon via les analyses historiques du *Béhémoth*), contre lequel il s'agirait absolument de se prémunir, ou encore sous la forme d'une guerre latente qui se poursuit dans l'état civil au travers de nos peurs, ce combat que chaque citoyen continue de mener chaque fois qu'il se méfie d'autrui (et qu'il ferme sa porte à clé au nom de ce danger latent, selon l'exemple du chapitre XIII du *Léviathan*) ;
- la guerre interétatique, dans laquelle les Etats sont, dans leurs relations entre eux, « comme » des individus à l'état de nature⁶.

C'est avant tout l'analogie entre la guerre interindividuelle à l'état de nature et la guerre interétatique que nous prendrons ici en charge.

Le mouvement analogique entre ces trois types de conflictualité, qui suppose aussi qu'on peut penser analogiquement les (rapports entre les) hommes et les (rapports entre les) Etats, est un des ressorts théoriques majeurs du texte hobbesien, par lequel se conquièrent aussi bien l'horizon étatique que l'horizon individuel de la pensée moderne. Tous les lecteurs de l'œuvre de Hobbes le savent. Si le point cardinal est seulement celui de la guerre interindividuelle à l'état de nature, alors Hobbes ne dit rien de la « vraie » guerre, puisque la situation de guerre de tous contre tous peut être pensée de manière d'autant plus chaotique et absolue qu'elle ne sert qu'à justifier son dépassement (dépassement qui n'est pas possible dans le cadre des relations interétatiques dans lequel l'état de nature subsiste donc) : penser de manière analogique les différentes formes de guerre et exacerber la guerre sont ainsi une seule et unique manière de la neutraliser, de l'exclure, de ne pas en faire une expérience de pensée, de refuser d'y chercher des normativités qui seraient propres à l'état de guerre.

Sans du tout refuser une telle lecture, bien au contraire, nous voulons ici nous arrêter en plus sur le fait que ce mouvement analogique peut être considéré comme le révélateur du conflit depuis son processus même de recouvrement et de neutralisation, mais aussi sur le fait qu'il est dès lors possible de montrer qu'il fonctionne de manières multiples et au minimum dans les deux « sens » – de l'individu pensé comme l'Etat et de l'Etat pensé comme l'individu –, et de manière fondamentalement asymétrique (puisque la conflictualité interindividuelle est tournée vers son dépassement et la conflictualité interétatique est tournée vers l'impossibilité de celui-ci). Dès lors, ce mouvement analogique peut produire une multiplicité d'effets spécifiques : il assied l'égalité entre les hommes, il légitime la guerre préventive, il situe la place du souverain, il définit la liberté, il permet aussi de cerner un droit des gens, etc.

Dans une première partie, nous voulons exposer ce système d'analogies, en indiquant en particulier combien il permet d'exacerber les oppositions (entre ordre et désordre) et de radicaliser le caractère dichotomique de la compréhension politique (la

⁶ C'est avant tout l'analogie entre la première et la troisième forme de conflit qui nous retiendra ici, la seconde ne pouvant être qu'évoquée ou souvent supposée, au même titre que la lecture foucauldienne. Pour une analyse aussi brève que remarquable, de la poursuite cachée du combat naturel au sein de l'état civil (et donc du passage entre le premier et le second type de guerre), inspirée elle aussi par l'approche foucauldienne, cf. B. KARSENTI, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006, p. 58-61.

paix *ou* la guerre, la nature *ou* l'ordre civil, l'intérieur *ou* l'extérieur de la cité...), au point d'éviter soigneusement de penser la guerre dans sa réalité la moins symétrique, comme Michel Foucault l'a bien montré, et d'exclure de la sorte toute « expérience » réelle du conflit (comme on pouvait la trouver dans la pensée de Machiavel, le rôle de la pensée de Hobbes apparaissant alors comme étant de refroidir définitivement celle-ci)⁷ : l'analogie deviendra ainsi ce qui permet ultimement de neutraliser la réalité du conflit chez Hobbes, de ne pas en faire un objet d'expérience, ou encore la trace du conflit.

Dans une deuxième partie, nous voulons montrer l'efficacité de ce système d'analogies sur la base de l'exemple de la question de la liberté telle que développée par Hobbes dans le fameux chapitre XXI du *Léviathan*. Il s'agira ici à la fois de donner un éclairage spécifique de cette exclusion, par Hobbes, de la *libertas* des Anciens, et de montrer la puissance « stratégique » de l'analogie entre la guerre interindividuelle et la guerre interétatique dans la mesure où elle offrirait donc l'argument ultime pour changer définitivement de « modèle » de liberté. Ce qu'il s'agit ainsi de faire apparaître, c'est que le ressort de l'analogie, chez Hobbes, peut être aussi analysé, au-delà de la neutralisation des réalités conflictuelles qu'il permet, comme étant précisément a) ce qui assure au texte hobbesien sa force polémique, b) ce qui témoigne, dans le texte hobbesien, d'une résistance ultime des réalités conflictuelles à leur neutralisation.

Dans une troisième partie, nous voulons, *a contrario*, analyser une question (les lois de l'honneur) et quelques passages (entre autres le début du chapitre XVII du *Léviathan*) où Hobbes évoque un type de conflictualité intermédiaire (propre à ce que nous appellerions désormais un « Etat faible ») et donc plus nuancée que le conflit théorique de l'état de nature, dont le traitement échapperait dès lors partiellement au mouvement analogique ou au minimum à la neutralisation de la réalité conflictuelle qu'il produit, permettant de la sorte une véritable expérience de pensée de la réalité conflictuelle et de sa possible régulation (*a contrario* de ce qui aura donc été exposé préalablement). Plus encore, cette conflictualité intermédiaire qui échappe au mouvement de neutralisation du conflit nous mettrait face au constat que de la norme peut émerger au niveau conflictuel lui-même, mais aussi que le conflit, saisi dans sa réalité, ne met pas face à face, des unités simples, des sujets (des individus ou des Etats), mais des collectifs (des familles, des clans...). Cette forme d'exception au mouvement de neutralisation du conflit par le biais de l'approche analogique apparaîtra paradoxalement comme ce qui confirme ce mouvement (l'exception qui confirme la règle en somme) : la réalité conflictuelle, avec ses propres limites, résiste à sa neutralisation théorique, ou encore, autre manière de dire une seule et même chose, toute stratégie intellectuelle est un coup de force qui repose sur l'abstraction inévitablement partielle de la réalité qu'elle entend saisir ou neutraliser.

Penser la guerre de manière analogique

Bien que l'analogie soit une figure « faible » de la vérité, ou au moins une figure prémoderne de la vérité, force est de constater que Hobbes ne cesse de s'en servir pour

⁷ Cf. T. BERNIS, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique à partir de Bodin*, Paris, éditions Léo Scheer, 2005.

évoquer la situation conflictuelle. Commençons par parcourir quelques-uns de ces passages où Hobbes développe, par ce biais analogique, le moment du conflit, qu'il s'agisse du conflit interindividuel à l'état de nature ou de la situation dans laquelle les Etats sont les uns vis-à-vis des autres, en notant, d'une part, que c'est ce biais seul qui nourrit les développements de Hobbes et, d'autre part, que l'analogie fonctionne dans les deux sens.

Dans le *De cive*, Hobbes justifie la parfaite identité des préceptes de la loi « naturelle à tous les hommes » et du droit des gens (la loi « naturelle aux Etats »), par le fait que « les républiques étant une fois établies, prennent la forme de personnes particulières »⁸. Pareillement, il clôture le chapitre XXX du *Léviathan* en traitant rapidement du droit des gens, c'est-à-dire des « devoirs que la fonction du souverain lui confère à l'égard des autres souverains » :

le droit des gens et la loi naturelle sont une seule et même chose. Et chaque souverain jouit des mêmes droits, quand il s'agit de veiller à la sûreté de son peuple, que ceux dont peut jouir chaque particulier quand il s'agit de veiller à la sûreté de son propre corps. La même loi qui prescrit aux hommes dépourvus de gouvernement civil ce qu'ils doivent faire ou éviter dans leurs rapports mutuels, le prescrit aussi aux Républiques⁹.

On le voit, dans la perspective de ce qui sera ensuite appelé la *domestic analogy*, l'Etat est pensé comme un individu (ou la société des Etats comme une société d'individus), la différence majeure étant bien sûr qu'entre ces individus/Etats, aucun contrat social ne peut être établi : bref, comme Hobbes le dit explicitement à la fin de ce chapitre XXX du *Léviathan*, il n'y a définitivement pas de tribunal auprès duquel pourraient se régler les relations interétatiques.

Nous devons donc revenir plus en amont dans la construction politique proposée par Hobbes pour percevoir la singularité de ces relations interétatiques, qui sont analogues aux relations interindividuelles à ceci près que les premières sont définitivement et réellement conflictuelles là où la conflictualité interindividuelle est (et apparaît alors d'autant plus comme étant) seulement la condition théorique de la possibilité de son propre dépassement. Or, comme on va le voir, si on aborde maintenant cette analogie au moment, « logiquement » antérieur, où Hobbes évoque l'état de nature, il apparaît que c'est la réalité guerrière interétatique qui permet de penser les relations de guerre de tous contre tous entre les individus, bref que l'analogie consiste à ce stade bien plutôt à penser les individus comme des Etats.

Parmi les inclinations naturelles des hommes traitées dans le chapitre XI, la recherche du pouvoir (qui ne se justifie pas par un plaisir plus intense, mais par le souci d'une plus grande sécurité) est comprise par l'exemple des rois qui poursuivent des politiques de conquête par souci de garantir la sécurité de leur royaume, de même que la recherche de la gloire qui amène les hommes, et en particulier les rois, à entreprendre incessamment de nouvelles conquêtes. C'est sur cette base fortement déterminée par les relations interétatiques que Hobbes peut affirmer :

⁸ T. HOBBS, *Le Citoyen*, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, XIV, p. 245.

⁹ T. HOBBS, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, XXX, p. 376.

la compétition dans la poursuite des richesses, des honneurs, des commandements et des autres pouvoirs incline à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre, parce que le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre ¹⁰.

C'est la réalité internationale qui permet de donner consistance au phénomène de la rivalité que Hobbes place au cœur de son anthropologie, voire de l'exacerber.

Ceci est particulièrement net dans le fameux chapitre XIII, dans lequel, d'un seul mouvement magistral, la condition naturelle des hommes est décrite comme déterminée par l'égalité et la conflictualité. Rappelons rapidement ces éléments bien trop connus de la pensée hobbesienne. Les hommes sont naturellement égaux, c'est-à-dire ne sont pas assez inégaux pour qu'il y ait un quelconque ordre naturel, ce dont témoigne à un niveau physique le fait que « l'homme le plus faible en a assez [de force corporelle] pour tuer l'homme le plus fort », soit en rusant, soit en nouant des alliances ¹¹. On oublie souvent que c'est une telle corrélation de la possibilité de porter atteinte à autrui et de l'égalité qui marque la sortie définitive d'une vision aristocratique du monde, mais qui, aux yeux de celui qui produit un tel basculement, revient donc à affirmer la naturalité d'une absence d'ordre. Hobbes donne consistance à ces affirmations en déployant un vocabulaire essentiellement guerrier : « si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis » et dans cette situation, « chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre » ¹². Dans une telle situation, il est raisonnable et permis « de prendre les devants », que ce soit « par la violence ou par la ruse ». Dès lors que cette situation se définit non seulement par la rivalité (c'est-à-dire l'égalité) et la méfiance, mais aussi par la gloire, et que donc, certains tirent plaisir de leur propre puissance en ne se contentant donc pas de développer leur conquête en fonction de leur seule sécurité, l'accroissement de l'empire doit lui-même paraître légitime. Dans de tels développements, et sans jamais préciser s'il parle des individus ou des monarques dans leurs relations mutuelles, Hobbes aura finalement affirmé non seulement la légitimité de la guerre défensive (le fait de la rivalité et de la recherche du profit), mais aussi celle de la guerre préventive (le fait de la méfiance et de la recherche de la sécurité), et enfin celle de la guerre offensive et expansive ou encore de la conquête (le fait de l'honneur et de la recherche de la réputation) ¹³.

Bien sûr, comme Hobbes le reconnaît, cette situation de « guerre de chacun contre chacun » ne doit pas être confondue avec la réalité de la « bataille » ¹⁴, avec la réalité

¹⁰ *Ibid.*, XI, p. 97.

¹¹ *Ibid.*, XIII, p. 121.

¹² *Ibid.*, XIII, p. 122.

¹³ *Ibid.*, XIII, p. 123.

¹⁴ Foucault, dans « *Il faut défendre la société* » (*op. cit.*, p. 77-86), montre bien, de son côté, que les développements de Hobbes effacent plus qu'ils ne traitent la réalité du rapport guerrier (et donc la trace de la guerre ou de la conquête dans le pouvoir) pour ne prendre au final en considération que des représentations de rapports de volonté présupposant l'égalité des parties, pour asseoir sur cette base la légitimité de la souveraineté dont toute trace de guerre ou de conquête est ainsi effacée, et le cadre propre à la conception juridique du pouvoir : l'affrontement réfléchi par Hobbes, explique Foucault, ne met jamais aux prises des forces en acte, mais seulement des intentions, des volontés,

du combat (*actual fighting*). C'est seulement une *tendance*, de même que le temps pluvieux ne signifie pas qu'il pleut de manière continue. Quoi qu'il en soit, une telle tendance définit une situation qui est le contraire de la paix ¹⁵. Hobbes pose alors très concrètement la question de savoir si cette tendance correspond en plus à une réalité dans l'histoire de l'humanité :

On pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement. En effet, en maints endroits de l'*Amérique*, les sauvages, mis à part le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et ils vivent à ce jour de la manière quasi animale que j'ai décrite plus haut.

Et après avoir ainsi brièvement évoqué la possibilité que la conflictualité de l'état de nature corresponde à la réalité de la vie sauvage, possibilité qu'il ne développe pas ici, mais sur laquelle nous reviendrons dans la mesure où elle semble plutôt désigner une forme clanique de gouvernement, Hobbes préfère se tourner vers les deux formes analogiques de vie conflictuelle que nous avons cernées d'entrée de jeu :

De toute façon, on peut discerner le genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique ¹⁶.

Mais tout comme la vie primitive, la déliquescence de l'Etat en guerre civile qui certes hante le texte hobbesien reste une approximation fort peu développée (sauf une nouvelle fois à se tourner vers le *Béhémot*, ou à considérer le *Léviathan* en tant que tel comme une réponse à cette déliquescence) par rapport à un troisième modèle de conflictualité bien plus évident, celui de la guerre interétatique :

Mais même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont, à cause de leur indépendance, dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes et des espions qu'ils

avec la possibilité d'égaliser celles-ci. A ce titre, c'est toujours une guerre de représentation. Si la souveraineté s'impose comme ce qui met légitimement fin à une telle guerre, permettant de la sorte d'éloigner la politique de la conquête, cette guerre de représentation se poursuit sous une forme latente et mimétique dans l'état civil au travers des gestes de méfiance dont font preuve les citoyens chaque fois qu'ils ferment leur porte et protègent leur avoir contre un ennemi latent, gestes bien réels auxquels Hobbes se réfère (*Léviathan*, XIII, p. 125) pour justifier sa démarche. La guerre est donc une pure latence, ce « chiffre » caché de la politique que Foucault, contre Hobbes, entend « déchiffrer » (M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 16, 43, 240-241...).

¹⁵ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, XIII, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, XIII, p. 125-126.

entretiennent continuellement chez leurs voisins ; toutes choses qui constituent une attitude de guerre ¹⁷.

Notons que l'analogie fonctionne ici dans la mesure où l'Etat est lui-même individualisé, voire anthropologisé, prenant la posture de deux hommes dans un duel. Ce sont donc les relations interétatiques qui permettent le mieux d'exprimer l'hypothèse « pré-étatique » dont Hobbes tirera, via le contrat social, la preuve de la nécessité de l'Etat. Sur cette base analogique, Hobbes peut affirmer à la fois la non-pertinence, dans l'état de nature, et donc aussi dans les relations interétatiques, des catégories du juste et de l'injuste, du légitime et de l'illégitime (et l'absence de propriété), et en conséquence l'existence, dans cette situation, d'une valorisation morale de « la violence et la ruse » ¹⁸.

Nous avons de la sorte collecté quelques éléments percutants témoignant de la présence et même du caractère incontournable, dans le texte hobbesien, de l'analogie individu/Etat, dont l'usage paraît nécessaire pour donner une consistance concrète à chacune des entités ainsi réunies, lorsqu'elle est pensée dans une situation de conflit. On pourrait bien sûr manier cette analogie en tentant de lui assurer une pleine cohérence. En effet, le contrat de tous avec tous dont émergerait le Léviathan consiste précisément dans le fait que chacun consente à abandonner son usage de la force, à s'en dessaisir ; c'est de la sorte que le souverain se voit investi du droit de châtier ses sujets, droit qu'on « lui a laissé aussi entier qu'il existe dans l'état de simple nature et de guerre de chacun contre son prochain » ¹⁹. Sur une telle base, malgré la sortie de l'état de nature dessinée dans le *Léviathan* au profit d'une entrée dans la représentation politique, on peut donc aussi bien considérer que le souverain « reste » dans l'état de nature, qu'il reste dès lors dans une situation de guerre vis-à-vis d'autrui, non seulement vis-à-vis des autres Etats mais même vis-à-vis de ses propres sujets : ainsi, il n'est pas possible de châtier le souverain, mais seulement d'être dans un rapport d'hostilité à son égard ; *a contrario*, toute remise en question délibérée de l'autorité du souverain, tout « déni » du rapport de sujétion dans lequel se trouve un sujet, fait de ce dernier un « ennemi ». Si l'analogie entre la guerre interindividuelle à l'état de nature et la guerre interétatique se justifie pleinement au final, c'est dans la mesure tout simplement où le souverain (qui ne prend pas part au contrat social) resterait de son propre point de vue dans l'état de nature et donc dans un état de guerre, et conserverait précisément les droits propres à cet état de guerre que les sujets abandonnent.

Le second point de cohérence réside dans le fait que la guerre interétatique subsiste comme la seule limite qui nous permet de maintenir une différence (de nature !) entre

¹⁷ *Ibid.*, XIII, p. 126.

¹⁸ Cette valorisation morale de la violence et de la ruse, dont Hobbes fait des « vertus cardinales » dans le cadre de la guerre de tous contre tous, fait directement suite à une rupture introduite dans l'histoire de la pensée politique par Machiavel, quand il affirma dans le chapitre XVIII du *Principe*, que le prince doit pouvoir pratiquer la bête, c'est-à-dire faire le lion et le renard, rompant ainsi avec les différences ontologiques qu'Aristote comme Cicéron avaient tenu à maintenir entre des manières humaines et des manières bestiales de se comporter politiquement ou même de se battre (cf. par exemple : CICERON, *De Officiis*, I, 34 et I, 41).

¹⁹ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XXVIII, p. 332.

l'artifice et la nature : sans elle, les Etats bien constitués pourraient être éternels. En effet, dans le chapitre XXIX du *Léviathan*, Hobbes analyse les causes de dissolution interne de la république, en les exprimant très classiquement en termes de maladie et d'infirmité. Toutes ces dernières sont dues à la mauvaise organisation du corps politique ou des institutions internes, c'est-à-dire à la mauvaise « fabrication » de cet être artificiel. Sans ces limites, la république, organisée de manière parfaitement rationnelle (c'est-à-dire en suivant le modèle défini par Hobbes), pourrait donc être éternelle. Seule la violence externe justifierait alors encore la disparition d'une république rationnellement instituée et organisée²⁰. Hobbes confirme ceci au chapitre XXX :

de même que l'art de bien bâtir dérive de principes rationnels remarqués par des hommes industrieux à la suite d'une longue étude de la nature des matériaux (...), de même, longtemps après que les hommes aient commencé à constituer des Républiques imparfaites et susceptibles de retomber dans le désordre, on peut, par une réflexion industrielle, découvrir des principes rationnels propres à faire que leur constitution (mis à part le cas d'une violence d'origine externe) dure à jamais²¹.

En d'autres mots, la guerre interétatique est ce qui seul maintient son caractère « mortel » (et donc artificiel) au « dieu mortel »²² qu'est le Léviathan.

Les deux lignes de cohérence que nous venons de dessiner se combinent donc de la manière suivante : le *Léviathan* est pour ses sujets un être artificiel, mais pour les autres Etats, ou encore pour lui-même, il subsiste comme un être naturel (mais à la merci de ses semblables). Mais au-delà de ces deux indéniables points de cohérence qui justifient substantiellement l'analogie, nous retenons comme bien plus intéressant de considérer cette dernière dans son caractère stratégique et dynamique, comme ce qui permet véritablement à Hobbes d'avancer dans son raisonnement, et non pas de le clôturer. Ce fut déjà à ce titre que l'analogie permit par exemple de justifier, pas à pas, la légitimité non seulement de la guerre défensive, mais aussi préventive et expansive. Ensuite, comme nous allons le montrer maintenant en nous référant à un des passages les plus connus du *Léviathan*, le chapitre XXI, c'est ce qui lui permet de définir ultimement sa définition radicalement nouvelle de la liberté.

²⁰ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XXIX, p. 342.

²¹ *Ibid.*, XXX, p. 359. Il faut opposer ces considérations à celles de Machiavel, pour lequel il y a une corrélation essentielle entre la constitution intérieure et la puissance extérieure d'une république (voir les chapitres 4, 5 et 6 du Livre I des *Discorsi*) tout autant qu'à celles de Spinoza, quand il tire toutes les conséquences du fait que tout Etat est une continuation de l'état de nature : « Jamais les hommes n'ont renoncé à leur droit et transféré leur puissance à un autre au point de ne plus être craints de ceux-là mêmes qui avaient reçu droit et puissance, et au point que l'Etat n'ait pas couru plus de danger du fait des citoyens, même privés de leur droit, que des ennemis » (SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, vol. III des *Œuvres*, Paris, PUF, 1999, chap. XVII, p. 537).

²² « ce grand LEVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, [...] ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection... », in T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XVII, p. 177-178.

De l'analogie entre la guerre interindividuelle et la guerre interétatique à l'exclusion définitive de la *libertas* des Anciens

Pour analyser plus en détail l'efficacité stratégique du jeu d'analogies que nous avons décrit ci-dessus, nous allons le déployer, jusqu'à en percevoir les ressorts ultimes, dans le cadre du traitement par Hobbes de la question de la liberté. On sait que Hobbes, au début du chapitre XXI, définit d'une nouvelle manière la liberté (*freedom*), c'est-à-dire dans son sens moderne, qui pourra se maintenir dans la tradition libérale, à savoir comme ce qu'on appelle désormais la liberté négative : « Les mots de LIBERTY ou de FREEDOM désignent ce qu'est proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement), et peuvent être appliqués à des créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables »²³. Pour camper définitivement ce nouveau sens, il l'oppose à ce que l'on pourrait appeler la *libertas* des Anciens, ce qui, par quelques raccourcis efficaces, se laisserait désormais appréhender comme liberté positive ou participative, mais que Hobbes justement veille à ne pas définir pour la transformer en une pure « dénomination spécieuse »²⁴, quelque chose de purement livresque et trompeur sans aucune correspondance dans la réalité. Il s'agit de

la liberté qui est si souvent mentionnée et exaltée dans les ouvrages d'histoire et de philosophie des anciens Grecs et Romains, de même que dans les écrits de ceux qui tiennent toute leur culture des auteurs politiques²⁵.

On le voit immédiatement, cette liberté n'a de cohérence que comme une mention : il s'agit, pour Hobbes, qu'elle le reste, et qu'à l'opposé la liberté dans le sens négatif où il l'a définie apparaisse comme la seule qui corresponde à un enjeu réel, c'est-à-dire la seule qui réponde aux manques de sécurité et donc aux besoins de droit diagnostiqués de manière rationnelle et « déduits depuis les principes de la nature »²⁶. Si on prend en considération les « détails de la vraie liberté des sujets »²⁷, il doit apparaître que les individus n'ont pas plus de liberté individuelle et de sécurité, mais au contraire moins, quand on se soucie de cette *libertas*.

Mais pour ce faire, Hobbes ne se contente pas d'évaluer la liberté des livres anciens du point de vue de ses éventuelles retombées effectives sur les sujets, il va montrer plus fondamentalement qu'elle ne les concerne d'aucune manière ; c'est-à-dire qu'il va une fois de plus suivre le mouvement de l'analogie individu/Etat, mais cette fois pour la faire fonctionner de manière extrêmement spécifique, et peut-être contre elle-même, en séparant ou du moins en discernant précisément ce qu'elle semblait unir trop facilement. Plus précisément, il va tirer les conséquences les plus radicales du fait qu'il convient de distinguer les individus sous la loi civile des individus à l'état de nature pour montrer sur cette base que c'est seulement par rapport à ces derniers que l'analogie Etat/individu fonctionne. En effet, la liberté des livres des Anciens,

²³ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XXI, p. 221.

²⁴ *Ibid.*, XXI, p. 228.

²⁵ *Ibid.*, XXI, p. 227.

²⁶ *Ibid.*, XXI, p. 228.

²⁷ *Ibid.*, XXI, p. 229.

ce n'est pas la liberté des particuliers, mais celle de la République, c'est la même que celle qu'aurait chacun s'il n'existait nulle loi civile et nulle République. Et les effets, eux aussi, sont les mêmes ; car, de même que parmi des hommes sans maître règne une guerre perpétuelle de chacun contre son voisin, et n'existe aucun héritage à transmettre au fils ou à attendre du père, aucune propriété des biens et du sol, aucune sécurité : mais seulement une liberté pleine et absolue de chaque particulier ; de même, parmi des Etats ou Républiques indépendants l'un de l'autre, chaque République (et non plus chaque individu) possède la liberté absolue de faire ce qu'elle juge (entendez : ce que l'homme, ou l'assemblée qui le représente, juge) le plus favorable à son intérêt : mais aussi, elles vivent dans un état de guerre perpétuelle.

Dès lors, quand on affirme que les « Athéniens et les Romains étaient libres », nous devons seulement en déduire que les Etats étaient libres

non que les particuliers, quels qu'ils fussent, y possédassent la liberté de résister à leur propre représentant, mais ce représentant avait la liberté de résister aux étrangers, ou de les attaquer²⁸.

Ce que veut ainsi indiquer Hobbes, c'est que cette *libertas* des livres des Anciens ne peut absolument rien ajouter à la liberté propre à l'état de nature ; si elle ne compte ou ne profite ou n'a de sens que pour la république elle-même, laquelle se situe de toute manière dans l'état de nature vis-à-vis des autres républiques, se battre pour celle-ci, comme si elle représentait une quelconque valeur ajoutée pour les individus, est un non-sens. Toute cité est « libre » puisque toute cité reste dans l'état de nature. La cité est d'office dans un rapport de liberté totale sans garantie par rapport aux autres cités. Il est donc vain de s'en soucier parce que cela voudrait dire qu'on peut mettre de l'ordre dans ce qui relève exclusivement de la guerre, d'une liberté totale, non limitée, sinon par des rapports de force. La *libertas* s'impose ainsi comme un mot vide, sans même qu'il ait fallu la sortir de ce registre purement langagier dans lequel Hobbes veut à tout prix la cantonner.

Le fait que la liberté des Anciens n'est de la sorte rien d'autre qu'une mention, qu'un mot d'ordre tiré des livres d'histoire devrait sans doute être analysé en prenant en considération un certain nominalisme de Hobbes, au nom duquel le caractère non réel des noms ou des idées, le fait donc que rien n'est universel sinon par signification, doit induire la plus grande méfiance vis-à-vis des « mots » : la liberté républicaine apparaît ici comme ce qu'il est urgent de faire passer sous le rasoir d'Ockham !

De nos jours, le mot *libertas* est inscrit en grandes lettres sur la tour de la cité de Lucques, nul ne peut pour autant en conclure qu'une personne particulière y jouit de plus de liberté ou est plus dispensée de servir l'Etat qu'elle ne l'est à Constantinople. Que l'Etat soit monarchique ou populaire, la liberté reste la même²⁹.

Dans ce passage particulièrement cruel, la *libertas* semble définitivement réduite à un mot, et condamnée à le rester dès lors qu'elle veut réclamer quelque chose qui est d'office acquis. Mais pour ce faire, il faut non seulement savoir qu'on n'est pas plus libre, au sens négatif (exempt « de servir l'Etat »), dans les républiques libres

²⁸ *Ibid.*, XXI, p. 227.

²⁹ *Ibid.*

de l'Italie dont les républicains font l'éloge que dans le régime autocratique le plus décrié, mais aussi que chacun de ces Etats est lui-même et par définition dans une situation de parfaite liberté par rapport aux autres Etats (et au vu de ce qu'il compare, on ne peut douter que la réalité des relations interétatiques mettrait en évidence une plus grande liberté dans le chef des Turcs que des habitants de la petite république italienne !).

Sur cette double base, vouloir « censurer les censeurs » en se réclamant de ces « dehors trompeurs de liberté » aura en revanche, pour seul effet réel, le désordre qui en découlera. Le rasoir d'Ockham s'impose non seulement pour limiter la confusion intellectuelle, mais aussi pour éviter la confusion sociale :

A la lecture de ces auteurs grecs et latins, les hommes ont pris l'habitude, dès l'enfance, sous des dehors trompeurs de liberté, de favoriser les désordres, et de pousser la licence jusqu'à censurer les actions de leurs souverains, pour censurer ensuite les censeurs eux-mêmes, moyennant une telle effusion de sang que je crois pouvoir dire en toute vérité que jamais rien ne fut payé plus cher que l'accès de nos pays d'Occident à la connaissance du grec et du latin³⁰.

Par l'analyse de cette évacuation de la liberté des Anciens, on a pu voir que, du point de vue de l'argumentation et du raisonnement de Hobbes, l'appel au sujet « République » dans ses relations aux autres Etats, dépasse nettement le niveau de la simple analogie Etat/individu : c'est au niveau de la réalité des relations internationales qu'il trouve son argument ultime pour envoyer la *libertas* aux oubliettes, pour la réduire à un vain mot. On peut même dire que Hobbes a pris ici le parti de dépasser l'idée, générale et floue (l'analogie comme figure faible de la vérité, fortement mobilisée dans la tradition scolastique avec laquelle Hobbes entend rompre), d'une analogie entre l'homme et l'Etat : il n'y a au final rien de commun, aucune communication, entre la liberté des Etats et la liberté réelle des individus dans les Etats, la première ne change rien à la seconde et réciproquement. Mais ceci réclamait d'en passer par l'argument de l'analogie entre les Etats et les individus à l'état de nature, c'est-à-dire dans une situation fictive et vis-à-vis de laquelle il s'agit, sur le plan interne, de nouer un rapport de rupture consommée : l'un et l'autre sont *par principe* dans une situation de liberté totale. Nous voyons donc ici que c'est la spécificité de la réalité des relations interétatiques qui permet à Hobbes de conclure sa réflexion sur l'ordre étatique interne³¹. L'analogie apparaît ainsi à la fois comme une figure qui lie et qui

³⁰ *Ibid.*, XXI, p. 229.

³¹ A ce titre, on peut donc pleinement envisager de lire l'ouvrage de Hobbes en considérant l'état de nature propre aux relations interétatiques comme la donnée essentielle et fondatrice qui orienterait globalement les usages qu'il fait de l'analogie Etats/individus. Si nous parcourons rapidement les différents points évoqués jusqu'à présent, nous devrions alors constater que a) les « causes » nécessaires de guerre que sont la méfiance et la gloire sont plus propres aux Etats qu'aux individus, et c'est effectivement auprès des premiers que Hobbes va chercher ses exemples ; b) le droit de conquête et la légitimité de la guerre d'expansion, de la guerre offensive et de la guerre préventive, qui s'affirment au fil de son raisonnement concernent de manière bien plus forte les relations interétatiques que les relations interindividuelles à l'état de nature ; c) la guerre interétatique est ce qui permet d'exclure toute perfection du politique, c'est-à-dire de refuser l'idée de l'éternité des Etats bien constitués de l'intérieur ; d) et enfin,

sépare, qui permet d'unifier chacun des éléments qu'elle lie tout en les empêchant de communiquer entre eux, c'est-à-dire précisément le contraire de ce que proposait Machiavel au travers de ses équations entre les tumultes qui agitérent la Rome républicaine et sa puissance d'expansion.

Nous ne pouvons en effet pas éviter ici de rapidement nous arrêter sur le déplacement globalement produit par Hobbes quand on le compare à celui qui soi-disant l'aurait précédé sur le terrain d'une analyse réaliste de la politique, tant interne qu'externe, en assumant le caractère véritablement ontologique du conflit : Machiavel. Comme nous l'avons montré³², Machiavel dresse, sur la base de l'exemple romain, une équation unique entre le conflit interne, la liberté (ou le gouvernement populaire) et l'expansion externe ; il les lie de manière essentielle, sans jamais donner lieu à un dépassement du conflit, qu'il soit interne ou externe, et en se donnant la possibilité d'appréhender les différences réelles produites par les relations entre ces trois éléments. De là découlaient, selon la lecture qu'on fait de Machiavel, l'idée d'une porosité radicale et exceptionnelle entre l'intérieur et l'extérieur de la cité, et donc aussi une conception de la puissance politique extrêmement processuelle, et essentiellement réfléchie depuis les relations qui s'y développent (entre la liberté, les conflits intérieurs et l'expansion) ; dans un tel cadre de pensée, l'Etat, pas plus que l'individu, ne sont jamais envisagés comme leur identité à eux-mêmes, ils ne sont pas des sujets de droit mais un processus animé par des relations et en expansion (ou en corruption). Au contraire, Hobbes pense la liberté, dans le sens que l'on a vu, en rupture par rapport à toute forme de conflictualité interindividuelle (rabattue sur l'état de nature, comme « non-expérience », comme condition de possibilité de son propre dépassement), et il affirme la liberté « externe » des Etats, de manière principielle et fondamentalement déliée de toute possible expérience politique. De là découle, par le jeu d'analogies que nous avons montré, une conception selon laquelle le sujet individu, tout autant que le sujet Etat, sont abordés comme des concepts, essentiellement statutaires, juridiques donc, réfléchis dans leur identité à eux-mêmes, indépendamment de toute forme de relationalité, indépendamment de toute forme de communication entre ce qui est considéré comme seulement analogique, c'est-à-dire aussi à partir de la séparation radicale entre l'intérieur et l'extérieur de la cité.

De manière moins spécifique et plus explicite dans le texte du *Léviathan*, c'est un seul et même combat « anti-aristotélicien » et anti-républicain que Hobbes entend mener contre les partisans de la *libertas* intérieure (les partisans de la constitution mixte, par exemple) et contre les défenseurs d'un ordre international, qu'il s'agisse de celui que pouvait prétendre incarner la papauté, ou même peut-être celui qui

comme on vient de le voir, c'est à partir de la nature des relations interétatiques que se dessine l'argument le plus fondamental pour exclure la conception ancienne de la *libertas* au profit du *freedom* moderne, par-delà leur seule mise en balance : la *libertas* est vaine, parce qu'elle ne concerne que la liberté des Etats, lesquels sont par définition libres.

³² Cf. T. BERNES, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000, ou plus récemment : ID., « Knowing the Occasion : Rome and Fortune in Machiavelli », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, The New School for Social Research, 28/2, 2007, p. 89-102 et ID., « Penser le politique depuis le caractère expansif de la liberté chez Machiavel », *Historia Philosophica*, 11, 2013, p. 35-45.

se dessinait depuis Vittoria et Grotius dans la tradition du droit des gens moderne. Mais est-ce dire qu'absolument aucun ordre ne subsiste au niveau interétatique chez Hobbes ?

La « quasi-économie » des lois de l'honneur comme ébauche du droit de la guerre ?

Le chapitre XVII du *Léviathan*, celui-là même dans lequel la nécessité du « dieu-mortel » va être conquise, débute par un long passage qui nous permet de sortir de l'état des lieux très théorique dressé jusqu'ici et fourni, comme on l'a vu par un partage strict entre état de nature et état civil, partage qui, sur un plan intérieur se réfléchit comme la rupture du second par rapport au premier grâce au contrat social, et sur un plan interétatique se pense comme le maintien du second dans le premier, en l'absence de toute possibilité d'un contrat entre les Etats. Un partage aussi qui sépare nettement l'intérieur et l'extérieur de la cité, qui « statutarise » l'individu comme l'Etat, écartant de la sorte toute vision plus processuelle, mais aussi qui empêche voire refuse nécessairement l'idée d'une quelconque normativité à l'œuvre dans la situation pré-étatique (sinon, par les lois et principes de la nature, ce qui permet de penser le dépassement net de l'état de nature) ou dans les relations interétatiques.

Or, dans le passage en question, Hobbes tente d'évoquer en effet ce qu'on appellera par facilité la *réalité* de l'état de nature, c'est-à-dire non seulement celle découlant du fait de l'absence de tout pouvoir institué, mais aussi celle propre à un pouvoir qui « ne soit pas assez grand pour assurer notre sécurité », bref ce qu'on pourrait considérer comme le cas des communautés politiques mal constituées, dans lesquelles l'ordre n'est pas garanti. Et dans ce cadre, nous verrons resurgir l'analogie théorique individu/Etat, mais selon la vision plus réaliste d'un espace organisé en petits groupes ou petites familles. Si nous resituons cela dans le contexte théorique étudié de l'approche analogique de la guerre, en plus et en marge des trois formes de conflictualité analysées (guerre interindividuelle à l'état de nature, guerre civile ou délitement de l'Etat, guerre interétatique), apparaîtrait ici une quatrième possibilité, dont la composition ne se définit toutefois pas comme simplement analogique aux précédentes, mais qui serait bien plutôt leur expression réelle, définie sur une base réaliste. Comme nous l'avions d'ailleurs signalé lors de notre analyse des derniers paragraphes du chapitre XIII, quand Hobbes questionne la « réalité » d'un temps de la guerre de tous contre tous, et avant de se rabattre sur des considérations analogiques de celui-ci, il commence par évoquer la situation des sauvages d'Amérique, en précisant qu'ils étaient organisés en familles : l'absence de gouvernement dans les sociétés sauvages est en quelques sorte pondérée par la présence d'un « gouvernement de petites familles »³³. Dans la version latine, en plus d'évoquer l'exemple de Caïn et Abel, Hobbes précise, au sujet des peuples d'Amérique, qu'y règne la loi paternelle. C'est cette réalité d'une conflictualité organisée selon un ordre familial (clanique, mafieux, etc.) qu'il nous faut analyser ici, une réalité à peine pensée par Hobbes, une sorte d'impensé qui insiste mais qui témoigne à nos yeux, au plus loin des sentiers

³³ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XIII, p. 125.

battus et anesthésiants du contrat social, d'une véritable prise en considération, aussi recouverte soit-elle, de la guerre.

Et, comme nous allons le voir, cet état de nature « réel » peut être considéré comme habité de normativité, comme organisé par des lois de l'honneur qui permettent précisément de réguler – et non pas dépasser – la guerre régnant dans cette situation de conflit ; grâce à celles-ci, et en employant mais de manière biaisée et impure notre analogie, nous pourrions comprendre ce qui règle cette situation sans règle dans laquelle sont les Etats entre eux, c'est-à-dire que nous disposerons d'un socle positif à partir duquel penser le droit des gens.

A cette époque de non-droit ainsi définie, chacun peut légitimement garantir, on le sait, sa sécurité, en se reposant « sur sa force et sur son habileté ». En effet, nous dit Hobbes, en évoquant la réalité de cette situation,

partout où les hommes ont vécu en petites familles³⁴, se voler et se dépouiller les uns les autres³⁵ a été une profession qu'ils étaient si loin de regarder comme contraire à la loi de nature qu'on était d'autant plus honoré qu'on avait acquis de plus grandes dépouilles³⁶.

Sur cette base que je qualifie de plus réaliste et de moins abstraite, parce qu'elle conçoit un ordre ou plutôt une normativité au sein-même de cela dont il s'agit de rendre manifeste le désordre, et de manière immanente à celui-ci, Hobbes reprendra ensuite son analogie :

Et comme le faisaient alors les petites familles, de même aujourd'hui les cités et les royaumes, qui ne sont que des familles plus grandes, étendent en vue de leur sécurité, leurs empires (...) : s'efforçant autant qu'ils le peuvent de soumettre ou d'affaiblir leurs voisins, de vive force ou par machinations secrètes ; et en l'absence de toute autre garantie, ils agissent en cela avec justice, et leur souvenir est à cause de cela entouré d'honneur dans les âges suivants³⁷.

La symétrie est une fois de plus parfaite, sauf que cette fois elle ne relie pas directement les individus et les Etats, mais de manière moins analogique et plus généalogique, l'ordre familial propre à des sociétés claniques et l'ordre interétatique. Dans les deux cas, la violence et la ruse sont non seulement légitimes, comme on l'avait déjà vu, mais sources d'honneur³⁸, c'est-à-dire productrices d'une moralité spécifique, d'une normativité immanente au « désordre » concerné, normativité qui

³⁴ La version latine précisait que c'est « ce qu'enseigne l'histoire de la Grèce antique ». On peut imaginer que Hobbes entend ici se référer à ce qu'il tire de sa lecture (et de sa traduction, dès 1629) de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide, par laquelle il entame véritablement sa carrière intellectuelle, et dont il tire l'idée de l'importance des rapports mutuels de crainte. Le fait que sa longue vie s'achève par ailleurs par la traduction de *l'Illiade* et de *l'Odyssée* d'Homère donne un sens particulièrement fort à cette inspiration dans l'histoire grecque.

³⁵ La version latine évoque ici « le brigandage sur terre et sur mer ».

³⁶ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., XVII, p. 173.

³⁷ *Ibid.*, XVII, p. 174.

³⁸ Et on peut alors remarquer, en relisant le texte hobbesien, que de manière régulière, chaque fois que la violence et la ruse sont définies comme légitimes à l'état de nature ou dans les situations de guerre, Hobbes ajoutait qu'elles sont aussi source d'honneur : c'est donc

ne doit pas être entendue, telles les lois de nature, comme ce qui est réclamé pour permettre la sortie de l'état de guerre. Et en effet, Hobbes avait précisé auparavant, quant à cette normativité spécifique à ce monde organisé en petites familles, que

l'on n'observait alors pas d'autres lois que celles de l'honneur : s'abstenir de cruauté, laisser aux hommes la vie sauve, ainsi que les instruments agricoles³⁹.

Ce passage est fondamental : trois principes en apparence particulièrement contraignants (le refus de la cruauté, le respect de la vie et le respect des moyens de subsistance) sont désignés comme « *laws of honour* », en conférant donc au même mot « honneur », employé par ailleurs pour signifier le prestige découlant des actes légitimes de violence et de ruse, une teneur cette fois proprement normative. Se dessine ainsi ni plus ni moins qu'un droit de la guerre, avec ses codes spécifiques et sa justice, mais aussi son historicité (l'honneur se transmet), permettant de régler des situations de conflit sans les dépasser.

Ailleurs dans le *Léviathan*, par exemple, dans les chapitres XIV et XV, Hobbes évoque bien la possibilité de comportements moraux, courageux ou justes, en ce compris le sens de la parole et de l'honneur, mais toujours en affirmant leur rareté⁴⁰. Au final, « la passion sur laquelle il convient de compter, c'est la peur » (*The Passion to be reckoned upon, is Fear*)⁴¹ : ce caractère fondamental et fondateur de la crainte n'est pas démenti dans les passages que nous analysons, mais, comme nous allons le voir, il doit être réinscrit dans une dialectique particulière.

Dans le chapitre X du *Léviathan*, Hobbes avait proposé une première grande théorie de la « valeur » de l'homme, dont même Marx fera l'éloge⁴², en considérant

bien à une relecture de l'ensemble du *Léviathan* que nous devrions procéder sur cette base en apparence ténue.

³⁹ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, XVII, p. 173.

⁴⁰ Malgré cette rareté, il nous semble utile de nous arrêter sur un passage du chapitre XIV du *Léviathan*. Hobbes y réfléchit sur l'absence de force des conventions humaines, la « force des mots étant (...) trop faible pour contraindre les hommes à exécuter leurs conventions ». Deux solutions s'offrent alors pour penser et asseoir le pouvoir contraignant des conventions : soit « la crainte des conséquences d'une violation de sa parole », solution dont on sait qu'elle sera reconnue comme la seule réaliste ; soit, mais Hobbes signale immédiatement que cette solution n'est pas réaliste dès lors qu'elle réclame une « noblesse d'âme qui se rencontre trop rarement », « la fierté, l'orgueil de ne pas paraître avoir besoin de la [sa parole] violer » (T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, XIV, p. 140). Même si cet orgueil n'est pas assez partagé pour garantir les contrats, nous pensons utile de pointer ici la mécanique passionnelle sur laquelle s'arrête Hobbes, en tentant (sans y parvenir, comme il le reconnaît) d'asseoir la possibilité d'un ordre (le respect de la parole donnée, et donc des conventions) sur le refus de vouloir manifester un besoin et donc une faiblesse (qui nous pousserait à violer notre parole). S'ouvrirait ici, l'espace d'un instant, la possibilité d'une autre réflexion sur les passions humaines, qui ne reposerait pas sur la crainte et l'intérêt, mais sur le « signe » ou la manifestation de ceux-ci (dont il s'agirait de se garder) ! Nous retrouverons exactement cette possibilité offerte par une réflexion sur le « signe » de la crainte, mais cette fois sans qu'elle se referme immédiatement, au fondement des lois de l'honneur (voir plus loin).

⁴¹ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, XIV, p. 140.

⁴² Voir sur ce point J. FREUND, « Karl Marx, un admirateur discret de Thomas Hobbes », *Revue européenne des sciences sociales*, XX, 61, 1982, p. 354-355.

que l'honneur est la mesure de tout signe de pouvoir, qui permet de comprendre la dynamique sociale de celui-ci.

La valeur ou l'importance 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, mais quelque chose qui dépend du besoin et du jugement d'autrui. (...) sa vraie valeur (...) n'excède pas l'estime que les autres en font.

Manifester la valeur que nous donnons les uns aux autres, c'est ce que nous appelons communément honorer autrui ou attenter à son honneur. Estimer qu'un homme a un haut prix c'est l'honorer⁴³.

Dans le cadre de cette réflexion sur la valeur d'un homme sur la base de l'honneur, après avoir expliqué que ce dernier est indépendant des catégories du juste et de l'injuste puisqu'il repose seulement « sur l'opinion selon laquelle il y a pouvoir », ce dont témoigne aussi le cas des duels privés, qualifiés d'« honorables quoiqu'illégaux »⁴⁴ (les signes du courage subsistant, quand bien même l'acte est considéré comme illégal), Hobbes évoque la situation pré-politique qui nous intéresse⁴⁵ :

Parmi les hommes, jusqu'à ce que de grandes Républiques fussent constituées, il n'était pas tenu à déshonneur d'être pirate ou voleur de grand chemin. C'était plutôt un métier légitime [et honorifique, ajoute la version latine] non seulement chez les Grecs, mais parmi toutes les autres nations, comme le font apparaître les ouvrages historiques de l'Antiquité⁴⁶.

Tournons-nous vers les œuvres précédentes de Hobbes pour tenter de donner encore plus de consistance à ces lois de l'honneur qui règlent ce qui est sans règle.

Dans le chapitre 5, § 2, du *De Cive*, Hobbes affirme que les lois de l'honneur, distinctes des lois de nature, lesquelles sont suspendues comme toutes les lois en temps de guerre, exigent des combattants, lors des guerres entre nations comme « jadis en cette forme de vie, qui n'était que piraterie et brigandage [les textes anglais et latin parlent de pillage ou de prédation plutôt que de piraterie] » (ici déjà, nous trouvons donc

⁴³ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., X, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵ T. HOBBS revient sur ce « maintien » de la valeur de l'honneur, malgré son illégalité, dans le chapitre XXVII du *Léviathan*.

⁴⁶ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., X, p. 89. Il nous semble que le traitement réservé à la question de l'honneur dans le chapitre qui nous occupe ne réclame pas la prise en considération de ce que Hobbes avance sur cette même question de l'honneur, tour à tour vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du souverain, dans les chapitres XXX et XXXI du *Léviathan*. De même, nous ne pensons pas que Hobbes ait à l'esprit, quand il évoque les lois de l'honneur, la longue controverse sur la noblesse (sur laquelle Andrea Robiglio, spécialiste de la question, a attiré notre attention), telle qu'inaugurée par Dante et poursuivie abondamment à la Renaissance (Poggio Bracciolini, Erasme, More, Castiglione, ...) et au début des Temps modernes, en particulier en Angleterre, de manière à réfléchir la « vraie » noblesse sur la base de l'honneur et de la vertu et non du sang ou de la richesse (voir sur ce sujet Q. SKINNER, *Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, vol. 1, 1978, p. 59-60, 81-82, 236-238, 257-258). Les lois de l'honneur évoquées par Hobbes, en référence aux historiens grecs, nous semblent en effet renvoyer de manière bien plus neutre et plus universalisable, à un ordre pré-étatique mais réel.

l'analogie clan/ Etat), une abstention de la cruauté (ici déjà sont évoqués le respect de la vie et des moyens de subsistance, à savoir le bétail et les instruments agricoles). Ces lois de l'honneur s'imposent au nom même du principe selon lequel « la cruauté étant un effet de la crainte, ceux qui l'exercent effacent toute la gloire de leurs plus belles actions ». La gloire et l'honneur, sans rétablir d'aucune manière, Hobbes le précise explicitement, l'horizon d'un devoir d'humanité ou d'une loi de nature, permettent de valoriser à la fois la violence et la ruse et l'absence de cruauté excessive. Prenons acte du mot surprenant employé par Hobbes pour qualifier la normativité immanente à la « forme de vie » décrite ci-dessus : il s'agit de « quelque espèce d'économie »⁴⁷, selon la traduction de Mersenne que nous employons ici : l'original latin étant encore plus intrigant puisqu'il parle d'une « *quasi oeconomia* » (en anglais : *a certain oeconomy*) ! Le mot est suffisamment rare dans le texte de Hobbes pour être pris au sérieux : nous serions bien face à une normativité, productrice de retenue, mais qu'il faut appréhender comme fondamentalement distincte de la norme juridique.

Dans les *Elements of Law* (I, 19, 2), Hobbes reprenait déjà le proverbe selon lequel *inter arma silent leges*, en reconnaissant toutefois, dans ce texte plus ancien, que c'est la loi de nature⁴⁸ qui commande aux hommes, lors de la guerre, de ne pas assouvir leur cruauté ou toute autre passion qui ne se justifieraient pas par leur propre bénéfice et par la nécessité. Ici aussi, il reconnaît que le vol faisait autrefois partie de la vie, mais que cela s'accompagnait d'une retenue au nom de laquelle la vie d'autrui et ses moyens de subsistance étaient toujours épargnés : c'était une même loi de nature – la recherche de la sécurité – qui légitimait la rapine et le devoir de s'abstenir de cruauté. Sauf, bien entendu, précise Hobbes, si la crainte devait effectivement dicter le contraire : la crainte peut donc à son tour, ultimement, justifier la cruauté. Il n'en reste pas moins que la cruauté est ainsi elle-même considérée comme le signe de « la conscience de sa propre faiblesse », un signe de crainte donc, un signe qu'il convient de maîtriser du point de vue de la normativité ou de « l'économie » que nous cherchons à cerner. Et de ce point de vue économique, le courage, comme signe lui aussi, devient donc ce qui permet de penser qu'on s'abstienne de cruauté, bref l'honneur peut régler la guerre :

Bien qu'il n'y ait dans la guerre aucune loi dont la rupture soit un tort, il y a cependant des lois dont l'infraction est un déshonneur. En un mot donc, la seule loi des actions dans la guerre est l'honneur⁴⁹.

Nous ne nous émancipons donc jamais du carcan défini par Hobbes à l'aide de l'affect de la crainte (et de l'intérêt)⁵⁰, mais nous disposons désormais de la possibilité

⁴⁷ T. HOBBS, *Le Citoyen*, op. cit., V, 2, p. 140.

⁴⁸ Dans les textes ultérieurs que nous avons cités au préalable, les « lois de l'honneur » ne sont plus considérées comme une partie des lois de nature (lesquelles donc se taisent aussi dans la guerre), mais comme un « registre » de lois à part entière.

⁴⁹ T. HOBBS, *Eléments du droit naturel et politique*, I, xix, 2, trad. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010, p. 143-144.

⁵⁰ Ces deux grandes passions modernes que Hobbes place au fondement du politique moderne ; voir à ce sujet T. BERNIS, L. BLÉSIN et G. JEANMART, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 123 et s.

de le réinterpréter dans le cadre plus complexe et déjà presque hégélien d'une théorie de la « valeur », comme Marx l'avait bien perçu, un cadre dans lequel les gestes de cruauté ou de courage sont pris en considération comme des « signes ». Dans ce contexte, la cruauté n'est plus directement et seulement l'effet de la crainte – ce qui, Hobbes le reconnaît, continue de la rendre légitime – mais le *signe* de celle-ci, qu'il s'agit à ce titre de bannir autant que possible, donnant ainsi lieu, dans un cadre respectant les prémisses matérialistes hobbesiennes, à une « quasi-économie » à même d'ouvrir sur un droit des gens. Cette quasi-économie, à l'opposé des ruptures (avec la pensée ancienne, avec l'état de nature, entre l'intérieur et l'extérieur de la cité, etc.) dont Hobbes est souvent le symbole, nous montre une pensée hobbesienne bien plus continuiste : les lois de l'honneur établissent une continuité entre l'idée de la guerre ancienne (les codes de l'honneur du monde médiéval par exemple) et le droit des gens moderne, mais aussi une continuité entre l'intérieur et l'extérieur de la cité (du moins ne peut-on plus se situer dans un tel partage quand on réfléchit les sociétés claniques) sur la base d'une normativité propre à la guerre, inscrite dans le processus même de cette dernière et qui lui est immanente. Mais c'est là bien entendu une sorte d'impensé de la pensée hobbesienne, cela même qu'elle ne cesse par ailleurs, comme nous l'avons montré d'abord, de recouvrir.

