

Explication de texte, Hobbes *Léviathan* chapitre 13

Reprise et rappel des points de méthode les plus importants

L'exercice de l'explication de texte est fondamental pour la pratique de la philosophie parce qu'il vous oblige à vous confronter à la **MATIERE D'UN TEXTE** sans rester dans une position extérieure, mais en poursuivant l'objectif de **DEGAGER LE PROBLEME IMPLICITE** au texte et la manière dont l'auteur y apporte des solutions, formule à son encontre des thèses ou des objections.

< !!> : Le danger principal de l'explication de texte est la **PARAPHRASE**. Pour l'éviter il faut vous forcer pas seulement à décrire et analyser ce que vous saisissez du contenu du texte, mais aussi vous attacher à sa forme, c'est-à-dire sa structure argumentative, sa construction générale, afin de ressaisir le « **geste philosophique** » qui préside à son écriture.

Un conseil pour éviter la paraphrase : demandez vous pas seulement « mais que dit l'auteur ? » mais « que fait-il ? ». Chaque fois que vous expliquez une phrase (de manière linéaire) vous devez faire comme si ce qu'avait écrit l'auteur n'allait pas du tout de soi et qu'il vous fallait redémontrer pourquoi son argumentation n'est pas absurde.

Récapitulation

Quel est l'objectif de l'explication ?

Idéalement, il s'agit d'établir le rapport nécessaire entre le début et la fin du texte, entre le point de départ et le point d'arrivée ; de dégager la nécessité interne du mouvement de la pensée, c'est-à-dire tout aussi bien de chaque moment de ce mouvement (pourquoi cette phrase et pas une autre, ce terme et pas un autre, cette ponctuation, et pourquoi dans cet ordre-là).

Un texte est un processus de résolution d'un problème qui n'est pas donné lui-même explicitement, mais qu'il s'agit de dégager en le formulant. Si l'on écrit, c'est qu'un problème nous pousse à écrire ; si l'on s'arrête d'écrire, c'est en fonction de l'état de résolution du problème (blocage, aporie ou bien résolution du problème). C'est cela qu'il faut retrouver et formuler.

Explication de texte

Introduction

Hobbes¹ (1588-1679). Un des raccourcis fréquents consiste à faire de la pensée de Hobbes la matrice philosophique de la théorie du choix rationnel, c'est-à-dire pour aller vite la théorie

¹ Quelques repères biographiques : Il naît près de Malmesbury en Angleterre et sera attaché quasiment toute sa vie à une famille de nobles anglais les Cavendish. Il vécut pendant une période extrêmement troublée de l'histoire de l'Angleterre ; il prit dès le départ parti pour le pouvoir royal. Il s'est donc efforcé de donner un fondement rigoureux au droit absolu du souverain, garant de la paix et de la prospérité de ses sujets. En 1640 il quitte l'Angleterre au moment où le conflit entre Charles 1^{er} et les parlementaires prend pour lui un tour inquiétant. C'est en France qu'il écrit le *De Cive* (1642) et le *Léviathan* au cours d'un exil de 11 ans. En 1651 /1652 il revient en Angleterre et se soumet

qui fonde toute l'économie classique et néo classique : théorie selon laquelle les individus sont des acteurs rationnels et maximisateurs de leurs intérêts dont les choix et les actions sont guidés par des calculs coûts/ bénéfices².

Je vous dis cela pour attirer votre attention sur un des points qui fait la force de la pensée de Hobbes : penser la genèse de l'ordre politique sur le modèle d'un contrat passé rationnellement entre individus.

Pour dire des choses plus près de nos préoccupations, selon Jean Terrel, Hobbes avec son *Léviathan* serait **L'INVENTEUR DE LA DOCTRINE MODERNE DU CONTRAT SOCIAL**. Dans son introduction, il explique qu'une connaissance de la cité implique une CONNAISSANCE DE LA MATIERE A PARTIR DE LAQUELLE ELLE EST COMPOSEE – à savoir les hommes. Cela justifie le fait que les 12 premiers chapitres sont consacrés à un exposé anthropologique ; ce travail préalable doit être effectué pour en venir, au chapitre 13, à l'examen de ce que serait la condition de l'homme si la société civile était dissoute.

Situation

Ce texte est extrait du chapitre 13 du *Léviathan* qui fait suite à un long chapitre où Hobbes aborde la question de la religion (chapitre d'ailleurs qui lui a valu de violentes condamnations et censure pour athéisme). Dans ce chapitre, intitulé « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère », Hobbes décrit la condition tragique et misérable de l'homme à l'état de nature (quand les hommes ne sont pas soumis à un pouvoir commun).

Ce texte trouve place après la démonstration par Hobbes de l'égalité naturelle (qui ouvre le chapitre) ; égalité naturelle dont découlent les causes de la violence généralisée entre les hommes.

Objet

Le texte qui nous intéresse a pour objet la définition et la description de la **GUERRE** qui caractérise l'état de nature, qui n'est pas associée à une prétendue méchanceté naturelle des hommes, ni à proprement parler à un conflit entre collectivités qui luttent pour des positions de pouvoir dans des formes de combats organisées (définition minimale de la guerre).

Hobbes défend bien plutôt la thèse suivante : l'état de guerre se situe à l'échelle interindividuelle (il s'agit d'une guerre de « chacun contre chacun ») et elle ne prend pas fin avec l'arrêt des combats effectifs. Elle est au contraire une disposition présente dans toute interaction entre les hommes.

au pouvoir de Cromwell. A La restauration il a la sympathie de Charles II. Mais pas d'autorisation de publication après le Lev qui est mis en cause pour des raisons religieuses. Les premières éditions du Lev datent de 1651 et sont en anglais (mais il y en aurait déjà plusieurs ; une à Londres, une autres en Hollande). La première édition du Lev en latin (et il y en aura quatre) date de 1668 et est faite à Amsterdam. Les variantes entre le texte anglais et le texte latin sont très nombreuses et non dénuées d'importance.

² On peut opposer à cette interprétation une série d'objection mais là n'est pas la question. Mais si ce débat vous intéresse vous pouvez lire un ouvrage qui vient de sortir d'un économiste lyonnais, Pierre Dockès, qui s'appelle *Hobbes, Economie, Terreur et Politique*, (ed. Economica, 2008).

Plan

On peut adopter un plan simple qui reprend le découpage en paragraphe. **DANS UN PREMIER TEMPS** qui correspond au premier §, Hobbes propose une description de l'état de guerre par le moyen d'une comparaison avec le temps qu'il fait, qui permet de spécifier l'état de guerre comme disposition avérée à la violence. Cela conduit Hobbes **DANS UN SECOND TEMPS** (second §) à tirer les conséquences de cette définition de la guerre : d'une part l'absence de moralité des hommes à l'état de nature et d'autre part l'absence de propriété au sens juridique du terme. Le texte se clôt sur la mention de la sortie de l'état de nature.

Problème

Ce texte qui institue la guerre comme fondement anthropologique des relations humaines fait signe à la fois vers la nécessité de la fondation de l'ordre politique, et sur les difficultés de la pacification qu'il doit amener.

Première partie

<PROBLEME> Pourquoi Hobbes procède-t-il à une nouvelle définition de l'état de nature et donc de l'état de guerre entre les hommes à partir de la notion de durée ? Autrement dit, que lui apporte cette définition diachronique de la guerre et qu'est-ce que cela peut nous apprendre sur la fonction théorique de l'état de nature dans sa pensée ?

L'état de nature qualifie les rapports humains dans toute situation, tout lieu, où il n'existe pas de pouvoir commun qui « les tienne tous en respect », c'est-à-dire qui s'applique également à tous et garantit la détermination de ce qui est permis, ou interdit, légitime ou non. C'est ce qu'affirme avec force la première phrase de ce texte. Or, la première caractéristique de cette guerre que dégage la première phrase, est d'être « GUERRE DE CHACUN CONTRE CHACUN », c'est-à-dire qu'elle ne se situe pas d'emblée au niveau de l'affrontement de groupes antagonistes, mais au niveau des rapports interindividuels, autrement dit d'individus à individus. Et Hobbes ne semble pas à première vue exclure de cette conflictualité des rapports interhumains ceux qui pourraient nous apparaître comme en étant protégés : pensons par exemple aux relations à l'intérieur de la famille. Rien n'interdit en effet que s'insinue des rapports de rivalité, de jalousie, de trahison aux seins des rapports familiaux (cf l'exemple biblique du meurtre de Caïn par Abel dans l'Ancien Testament). Hobbes écrit d'ailleurs dans la version latine du *Léviathan*

« Mais on dira que cette guerre de tous contre tous n'exista jamais. Eh quoi, Caïn n'a-t-il pas tué par envie son frère Abel, alors qu'il n'eut pas osé un tel forfait s'il avait alors existé une puissance commune capable d'en tirer vengeance ? » (p. 108 de la traduction Tricaud issue du latin).

Or, cette guerre a une seconde caractéristique fondamentale : en effet, la deuxième phrase précise qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une violence effective, mais d'une **VIOLENCE QUI SE TIENT A L'ETAT DE VIRTUALITE** dans toutes les interactions entre les hommes. Autrement dit, toute interaction peut avoir la violence comme issue, et même si en apparence cette violence demeure ineffective, latente, cela contribue à produire dans cet état de nature un climat de peur. C'est pour étayer cet argument que Hobbes propose une définition diachronique de la guerre en introduisant la notion de durée. Pour illustrer son propos, il fait une comparaison entre l'état de guerre et le mauvais temps. La prise en compte de la durée nous permet dans les deux cas de reconnaître une situation déterminée (le mauvais

temps ou la guerre) à travers une « disposition avérée » : c'est la présence dans le réel d'un trait saillant qui configure l'ensemble de ses déterminations et qui perdure aussi longtemps qu'une autre disposition s'impose, dans la durée.

Dans le cas de l'état de nature, aussi longtemps qu'une disposition à la paix ne vient pas contredire cette violence latente ou effective des rapports entre les hommes, il faut considérer que dure l'état de guerre généralisé. Nous verrons dans le chapitre XVII que c'est bien évidemment l'institution de l'Etat qui amène et impose cette disposition à la pacification.

<TRANSITION> il faut bien comprendre la thèse de Hobbes dans ce chapitre ; il n'affirme nullement que les hommes sont intrinsèquement violents (ou méchants à la manière de Machiavel) mais il dit que les rapports interhumains sans pouvoir commun pour les réguler sont voués à la violence, effective ou au moins virtuelle. Quelles sont les implications anthropologiques d'une telle thèse ? L'homme possède-t-il une connaissance du juste et de l'injuste pour sortir de cette violence ? Peut-il s'en protéger en construisant des barrières spatiales ? A ces deux questions, Hobbes répondra par la négative, ce sera l'objet du second temps du texte.

Deuxième partie

Si on résume la thèse de cette deuxième partie, le contenu en est assez tragique et assez lapidaire : pas de définition du juste et de l'injuste dans l'état de nature, pas de possibilité d'un règne de la moralité, et enfin pas de propriété privée (car pas de possibilité d'établir des contrats) ; de manière polémique Hobbes affirme que les seules vertus de cet état pré politique sont la violence et la ruse.

NB/ je précise que n'apparaît pas dans ce texte (pour des raisons de longueur) une autre conséquence, à savoir que dans l'état de nature ne peuvent se développer, ni l'industrie (c'est-à-dire les savoirs techniques) ni les arts, ni les sciences, ni le commerce :

« Dans un tel état il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses (...) pas de connaissances de la face de la terre (...) pas d'arts, pas de lettres etc...et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente. » (p. 124-125)

Quelle est sa stratégie argumentative pour étayer la première conséquence ? Elle est simple : pour Hobbes, la justice n'est pas une qualité que l'homme posséderait *naturellement*³ : « Justice et injustice ne sont en rien des facultés du corps et de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient appartenir à un homme qui serait seul au monde, aussi bien que ses sensations et ses passions ». Si en effet on pouvait trouver un homme qui n'aurait jamais été en contact avec aucun de ses semblables et qui possédât cette faculté d'agir justement ou injustement, alors ces facultés seraient naturelles.

Mais une telle expérience de pensée est absurde puisque pour que la notion même de justice et d'injustice ait un sens, il faut que l'action de cet homme soit confrontée à la volonté d'un autre (et à son action), et surtout qu'il y ait un critère transcendant permettant de fixer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Or, pour Hobbes, seul un pouvoir commun qui tient en respect tous les hommes peut jouer ce rôle. Ici, il faut rentrer dans des développements plus complexes qui demande une connaissance plus large de la pensée de l'auteur.

³ Mais au contraire qui se construisent artificiellement dans l'état de société. Attention ! « artificiellement » ne doit pas être compris dans un sens dépréciatif, mais tout simplement comme le contraire de « naturel ».

En effet, on pourrait objecter que suivre la loi de nature, ce que nous dicte la raison pour persévérer dans notre conservation, nous donne le critère du juste et de l'injuste. A titre indicatif voilà la définition que donne Hobbes de la loi naturelle au début du chapitre XIV : « une LOI DE NATURE est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés. » (p. 128).

Certes le fondement de la moralité de l'homme est naturel puisqu'il s'enracine dans la loi de nature (Terrel, p. 147); mais il est aussi artificiel dans la mesure où la moralité ne se réalise vraiment qu'après l'institution d'un pouvoir commun qui garantit le respect par tous des lois civiles. Donc à l'état de nature, pas de justice ni d'injustice parce que les lois naturelles n'obligent pas réellement les hommes, ou plutôt elles les poussent à agir dans le sens de leur conservation qui peut prendre celui de la paix mais qui le plus souvent adopte celui de la guerre.

Donc la conclusion de cette démonstration est que la justice et l'injustice ne sont pas inscrites naturellement dans le corps de l'homme comme les sensations et les passions. Il s'agit d'une thèse qui peut nous sembler évidente mais qui était extrêmement polémique dans l'Europe chrétienne du 17^e siècle. Car c'est implicitement défendre l'idée que Dieu n'a pas créé l'homme avec la présence en lui de façon innée des préceptes du juste et de l'injuste. C'est en cela que Hobbes rompt avec les doctrines classiques du droit naturel. L'analyse de la nature humaine se fonde chez Hobbes sur les réquisits de la physique classique : l'homme comme composé d'un corps et d'un esprit est étudié par décomposition dans le cadre d'une physique des passions (voir les premiers chapitres du *Léviathan* consacrés à la sensation, à l'imagination, à la parole, à l'enchaînement des passions comme mouvements corporels).

Mais revenons à notre texte ; l'argument de Hobbes consiste à affirmer qu'il ne peut y avoir de justice ou d'injustice, de légitime ou d'illégitime, sans loi. Or, on pourrait s'étonner de cet argument dans la mesure où le chapitre XIV (« Des deux premières lois naturelles et des contrats ») est consacré à l'examen et à la définition de ce que précisément il appelle « les lois naturelles ». Mais attention, ici il est question des lois civiles, c'est-à-dire celles qui sont garanties par un pouvoir commun (les lois d'un Etat). La loi naturelle ne permet pas à elle seule d'instituer les conditions de la paix, parce que même si elle procède de la raison, comme elle est tournée vers la préservation de la vie de l'homme individuel, elle peut nécessairement toujours mener à la guerre si ce dernier se trouve menacé.

Enfin il est aisé de comprendre que dans un tel état pré politique il n'existe pas de propriété privée, parce que ce que l'homme s'approprie à un instant t peut à tout instant lui être enlevé par un homme plus fort qui désire la même chose. La propriété n'existe pas parce que la seule chose sur laquelle elle peut reposer est la force, mais aucun droit, c'est-à-dire aucun corpus de règles s'appliquant à tous ne permet de la garantir. Cela découle de l'argument présenté au tout début du chapitre XIII : à l'état de nature les hommes sont tous égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit. Comment comprendre cette affirmation de Hobbes qui en apparence peut sembler un peu surprenante ? Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de différences de forces, de musculatures, de ruse entre les hommes. Mais que les hommes sont naturellement égaux face à la mort :

« ...l'homme le plus faible en a assez [de force corporelle] pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui » (p. 121).

D'ailleurs cette égalité naturelle est aussi valable en ce qui concerne les facultés de l'esprit (Hobbes précise, « une égalité plus parfaite encore que leur égalité de force »). Sur quoi repose-t-elle ? Elle repose sur la prudence qui s'acquiert dans l'expérience, il s'agit donc

pour le dire dans des termes quelque peu anachronique d'une « intelligence en situation » qui se construit d'ailleurs et s'affermite au travers des difficultés qu'elle rencontre.

Pour clôturer cette explication de texte, j'attirerai votre attention sur la remarque finale de Hobbes : l'état de nature est qualifié par le philosophe de « triste condition », on pourrait peut-être même ajouter « tragique », puisque la ruse et la violence sont les vertus de cette existence presque animale. Pourtant une note d'espoir s'insinue dans la dernière phrase puisque Hobbes précise que les hommes possèdent la possibilité de sortir de cet état, possibilité qui va trouver son origine à la fois dans les passions, et à la fois dans la raison. Ce sont les lois naturelles qui permettent de mener l'homme à la paix, puisqu'elles sont des préceptes de la raison qui doivent le mener à voir dans la paix la fin de ses maux ; mais la logique de passions n'est pas simplement maîtrisée par les lois naturelles, ou détruite, elles sont des composantes déterminantes de l'action humaine. Au contraire elles rappellent sans cesse à l'homme la peur de la mort et le désir d'augmenter sa puissance. Mais justement la combinaison de la raison et des passions crée cette « insociable sociabilité » naturelle pour reprendre une notion de Kant, qui poussera les hommes au contrat social.

Conclusion

La théorie moderne de l'état de nature présuppose donc que l'on abandonne la définition de l'homme comme animal politique. En fait avec le chapitre 13 du *Léviathan* Hobbes propose non pas de revenir à un temps anhistorique qui n'a jamais existé et où il faudrait dépouiller l'homme de tous ses attributs sociaux ; mais plutôt il propose à son lecteur d'imaginer que la société civile où il vit est dissoute et réduite aux éléments qui la composent. Et ce qui résulte de cette dissolution, c'est une condition misérable et tragique de guerre, où la violence au moins à titre de disposition, sous tend l'ensemble des interactions entre les hommes. Cette disposition à la violence qui annihile la possibilité de toute formation culturelle, de tout commerce, de toute science, de toute propriété, et de toute convention valide traduit l'urgente nécessité dans laquelle sont les hommes de faire le choix de la soumission à un pouvoir commun qui garantira leur paix et leur sécurité.