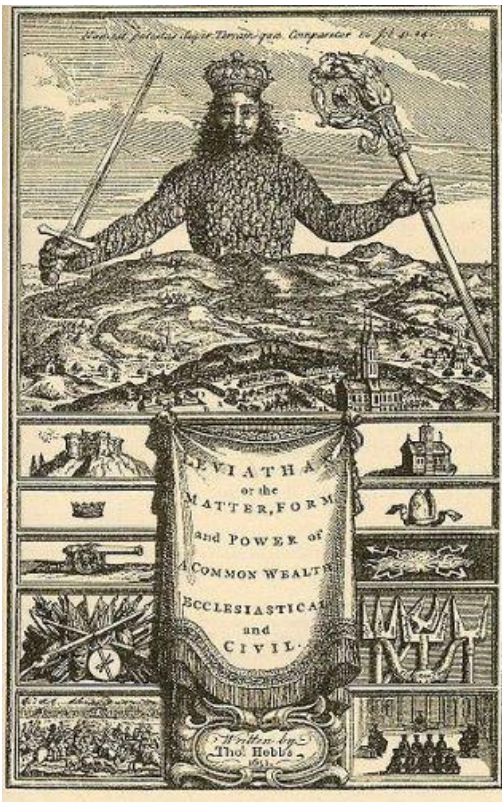


DIGIT.EN.S

The Digital Encyclopedia of British Sociability in the Long Eighteenth Century

Sovereignty (in Hobbes's philosophy)

LEPAN Géraldine



Mots-clés

Civility

Friendship

Hobbes

Sovereignty

Violence

War

Résumé

La remise en cause de l'anthropologie de l'homme sociable constitue le fondement de la philosophie de l'État de Hobbes et explique sa théorie de la souveraineté absolue. La réfutation de la sociabilité naturelle entraîne des conséquences anthropologiques et politiques, en plaçant au premier plan les sentiments négatifs de la crainte et du soupçon et en reléguant la question des mœurs et de la politesse derrière la vertu d'obéissance.

Négation de la sociabilité naturelle

Depuis Aristote et Cicéron et jusqu'au milieu du XVIIe siècle, la majorité des traités politiques commence par le rappel du langage et de l'amitié qui distinguent l'homme de l'animal. Une transformation s'est opérée: la thèse de l'homme comme *Zôon politikon* (selon laquelle la socialité naturelle de l'homme a immédiatement une traduction politique au sein de la *polis*), s'est muée en doctrine de la sociabilité naturelle, au sens d'une capacité, plus ou moins développée, à vivre en société, avec les moyens requis pour le faire, la raison et sa manifestation, le langage, comme substituts de la force.

C'est en prenant le contre-pied le plus radical de cette tradition que Hobbes, interprète des guerres civiles qui déchirent l'Angleterre, traduit sa méthode d'analyse de la nature humaine et fonde sa théorie de la souveraineté sur un pacte social garanti par le glaive:

'The greatest part of those men who have written ought concerning Commonwealths, either suppose, or require us, or beg of us to believe, That Man is a Creature born fit for Society: The Greeks call him Zoon politikon, and on this foundation they so build up the Doctrine of Civill Society, as if for the preservation of Peace, and the Government of Mankind there were nothing else necessary, than that Men should agree to make certaine Covenants and Conditions together, which themselves should then call Lawes. Which Axiom, though received by most, is yet certainly False, and an Error proceeding from our too slight contemplation of Humane Nature.' (*De Cive*, I, 2, 90)

Dès *The Elements of Law Natural and Politic*, Hobbes s'en est pris au présupposé dominant, selon lequel, pour reprendre les termes de la traduction en anglais de la *Politique* d'Aristote parue en 1598, 'l'homme est par nature une créature sociable et civile.' Pour lui, l'expérience primordiale n'est ni la bienveillance pour autrui ni la solitude, mais la socialité violente: les hommes sont opposés et concurrents, ils se confrontent à travers la mort. L'homme est un 'compétiteur' qui voit dans son semblable une puissance adverse. Les pactes qui *font*, au sens fort, l'état civil, ne prolongent en aucune façon une inclination naturelle, un instinct social positif, un plaisir d'être en compagnie. En témoigne une anthropologie de la rivalité mettant en avant non pas des sentiments cohésifs mais au contraire des passions comparatives, honneur et gloire, qui se condenseront en un désir de puissance, définie comme inclination générale de toute l'humanité. Les pactes ne reposent pas non plus simplement sur l'usage d'une raison aux effets pacifiants, puisqu'aussi bien, définie comme *ratio* ou calcul et non pas *logos* (*Leviathan*, Ch. V: Of reason and science), elle nous dispose à rechercher la première place et nous rend orgueilleux, et que c'est son substitut en situation d'irrationalité, la crainte (*fear*), qui déclenche la série de compromis réciproques nécessaires à la paix. Loin également de l'utopie humaniste d'une sociabilité reposant sur la conversation civile, Hobbes fait du

langage l'arme sophistiquée par excellence et le signe de la discorde naturelle.¹ L'échange de paroles qui fera le pacte social, doit se réaliser sous la sauvegarde d'un tiers exclu de l'échange des arguments. C'est dire que prévaut une défiance privée à l'égard des paroles individuelles, et que la confiance nécessite les pouvoirs de la raison publique. De capacité de signifier à autrui le bien et le juste, de signe ou manifestation de la sociabilité, le langage s'est transformé en obstacle – provisoire – à l'institution civile, dans un contexte sceptique de désaccords fondamentaux et irrémédiables sur le juste et le bien.

Ainsi, la disposition, incontestable, à la relation, sous la forme accidentelle du besoin et de la rencontre, avérée chez un être qui n'est pas 'solitaire', n'équivaut pas à une disposition à la relation politique, comme le précise l'annotation essentielle du chapitre I, article 2, du *De cive*: l'homme n'est pas 'un animal né apte à la société.' Il n'est de société civile (sous-entendu: nombreuse, pacifiée et durable) qu'artificielle, 'politique et instituée.' (*De Cive*, VII, 1, 167)

Le chapitre XIII du *Leviathan* rendra le renversement célèbre: loin de devoir partir d'une disposition à l'entente, dont témoignent les animaux grégaires, il faut refonder le politique à partir du *bellum omnium contra omnes*: 'It may seem strange to some man, that has not well weighed these things; that nature should thus dissociate, and render men apt to invade, and destroy one another.' (*Leviathan*, Ch. 13, §10, 84)

La question de l'aptitude de l'homme à la société politique est ainsi bouleversée. La nature sociale de l'homme fait place à une autre nature de type 'égoïste', portée à la défiance et à la crainte. Hobbes donne bien un fondement passionnel au corps politique, mais en remplaçant la *philia* par la crainte, principe traditionnel du gouvernement despotique. Si le langage rend finalement possible le pacte social, c'est parce que la *ratio* est mise en éveil par les passions, principalement la crainte de la mort violente (*Leviathan*, Ch. XIII, §14, 86: *fear of death*).

Ainsi s'éclaire le constat anthropologique d'où procède la doctrine de la souveraineté absolue: 'We must therefore resolve, that the Originall of all great, and lasting Societies, consisted not in the mutuall good will men had towards each other, but in the mutuall fear they had of each other.' (*De Cive*, I, 2, 93-94).

La finalité de l'association politique s'en trouve redéfinie: à la communauté du 'bien vivre', dans l'amitié et l'égalité, succède une société civile où le but final consiste à vivre commodément et pour soi: 'All Society therefore is either for Gain, or for Glory; (i.e.) not so much for love of our Fellowes, as for love of our Selves.'

Institution de la civilité

Mais cela ne signifie pas que toute pensée de la sociabilité comme vertu est désormais exclue. L'institution du souverain armé du glaive est le seul moyen de tirer de la compétition des intérêts une société, qui a besoin de la paix pour durer. La sociabilité fait alors retour dans la pensée politique sous la forme amoindrie d'un bien utile associé à la civilité. Au lieu d'être le fondement de la vie sociale, elle devient un des effets de son institution. Ainsi, Hobbes écrit au début du *De Cive*:

‘Manifest therefore it is, that all men, because they are born in Infancy, are born unapt for Society. Many also (perhaps most men) either through defect of minde, or want of education remain unfit during the whole course of their lives; yet have Infants, as well as those of riper years, an humane nature; wherefore Man is made fit for Society not by Nature, but by Education.’

Le comportement social est donc à construire, et il ne s’agit pas de transformer la nature humaine, mais de canaliser les passions. Le droit naturel, les lois naturelles et toutes les vertus sont déduits du principe de la conservation de soi, et non de la bienveillance ou de motifs nobles.²

En effet, le droit de nature ne se rapporte qu’à la conservation de soi: ‘The Right of nature ... is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life’ (*Leviathan*, Ch. XIV, §1, 86). Les devoirs, concrets et déterminés, ne sont pas tirés de la nature de l’homme mais de la convention civile qui a pour but la vie agréable. C’est bien le devoir de se conserver (soi et non toute l’humanité avec soi) qui entraîne celui de rechercher la paix, de restreindre sa liberté naturelle, de reconnaître l’égalité et de transférer ses droits.

À partir de cette étape mentale, l’obligation naturelle de la promesse, l’équité, la sociabilité, la gratitude et l’humanité, les lois de nature, soit ‘toutes les dispositions d’esprit relatives à la paix et à la charité’³ (‘qualities that dispose men to peace, and obedience’), sont déduites par la raison calculatrice et rétablies, en tant que fondements de la société car celui qui enfreint ses conventions ne peut être admis dans aucune société d’hommes.

La loi fondamentale de la société: ‘to seek peace, and follow it’ (*Leviathan*, ch. XV, 87), permet seulement alors de définir des ‘sociables’ et des ‘insociables’. La sociabilité se pense sur fond de lassitude de la guerre et de risque de retour à la conflictualité naturelle, et se rapporte avant tout à l’effet des lois civiles.

La garantie politique de la confiance est désormais présente sous la forme du glaive qui rend effectifs les engagements, et de l’éducation qui favorise les qualités de sociabilité en luttant contre l’orgueil qui favorise l’état de guerre:

‘A fifth law of nature, is COMPLAISANCE; that is to say, that every man strive to accommodate himself to the rest. For the understanding whereof, we may consider, that there is in men’s aptness to society, a diversity of nature, rising from their diversity of affections; not unlike to what we see in stones brought together for building of an edifice.

The observers of this law, may be called SOCIABLE (the latins call them commodi;) the contrary, stubborn, insociable, forward [perverse], intractable.’ (*Leviathan*, Ch. 15, Oxford, 100-101; Sirey, 152-153)

La métaphore du polissage des pierres rugueuses, renvoie à une image conventionnelle: les bonnes mœurs sont celles qui ont été frottées à d’autres, ‘polies’, sous la garantie de la

‘police‘ de l’État. La civilité qui en résulte ne doit pas être comprise comme urbanité ou politesse des manières, réduite à de la flatterie. Comme les moralistes en appelant à l’observation empirique, Hobbes débusque dans les rapports civils des rapports de domination plus ou moins masqués, assimilables à une sociabilité guerrière:

‘How by what advice Men doe meet, will be best known by observing those things which they doe when they are met: For if they meet for Traffique, it's plaine every man regards not his Fellow, but his Businesse; if to discharge some Office, a certain Market?friendship is begotten, which hath more of Jealousie in it than True love, and whence Factions sometimes may arise, but Good will never.’ (*De Cive*, I, 2, annotation, 91).⁴

Au début du chapitre XI du *Leviathan*, il écarte d’un trait de plume ironique l’idéal de l’honnête homme. Ce qui touche le comportement extérieur est relégué dans la sphère privée et tourné en dérision: ‘By manners, I mean not here, decency of behaviour; as how one should salute another, or how a man should wash his mouth, or pick his teeth before company, and such other points of the *small morals*; but those qualities of mankind, that concern their living together in peace, and unity.’ (*Leviathan*, ch. XI, 65).

La science morale ne se rapporte ni aux ‘bonnes manières‘ ni à la vertu comme modération des passions, mais au fait de tenir ses engagements, d’obéir aux lois, bref, de bien user de sa raison et de calculer correctement les conséquences de ses actes.

À l’opposé de l’aristotélisme et du néo-stoïcisme puis des théoriciens du sentiment moral et de l’humanisme civique, Hobbes voit dans la bienveillance l’effet possible – mais non assuré –, de l’État, et non son présupposé. L’intérêt personnel, non l’utilité publique, l’amour de soi, non l’amour d’autrui, sont à l’origine du lien social que maintient la souveraineté surplombante qui domine le frontispice du *Léviathan*. La transformation de l’homme féroce en homme sociable s’explique par le glaive, qui freine les comportements antisociaux, et par l’application des lois naturelles au sein de la société civile. Après avoir récusé la sociabilité naturelle, Hobbes théorise les devoirs du citoyen et la sociabilité par institution. Il faut à l’homme ‘l’expérience des dangers et des infortunes passées‘ (*De Cive*, Préf., 73 et I, 2, annotation 1) pour se rendre à la raison. Seule la discipline le ‘fait‘ citoyen et lui rappelle le lien nécessaire entre la soumission et la protection. À défaut d’affections réciproques, le calcul rationnel et la crainte peuvent suffire. L’amour, l’amitié la sympathie ressortissent des relations privées, tandis que la doctrine politique se concentre sur la bonne disposition civique qui consiste à savoir obéir.

Aux théoriciens de la concorde politique (Aristote, Cicéron), Hobbes oppose l’objectif de la paix civile, définie comme simple non-guerre et accord produit par les égoïsmes, car toute conduite humaine est intéressée.⁵ L’anthropologie individualiste de Hobbes sur fond de physiologie matérialiste porte un coup fatal à la doctrine de la sociabilité naturelle. Le glaive symbolisant la souveraineté absolue remplace désormais la sociabilité en tant que facteur d’unification et de pacification du corps social. S’attaquant à la *philia*, Hobbes met en lumière l’impossibilité de résoudre définitivement le problème humain de l’insociable sociabilité. On sait la fortune que ces thèmes trouveront tant chez les *selfish philosophers* du XVIIIe siècle

(Mandeville, La Rochefoucauld) que chez l'auteur de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*: l'antagonisme des penchants est un mal nécessaire qui a besoin d'être politiquement canalisé par la contrainte civile, et moralement dépassé par le règne de la loi morale.⁶

1. Cf. De Cive, II, 5, p. 143 et Léviathan, ch. XVII, § 10, Oxford, p. 113; Sirey, p. 176.
2. La bienveillance comme souhait du bien d'autrui, désir d'entraide et de relation, renvoie à l'aristotélisme et à ses développements plus modernes (la bienveillance représentant un début d'amitié, Cf. Ethique à Nicomaque, IX, 5, 1166b30). Plus proches de Hobbes, Pufendorf (Droit de la nature et des gens, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Publications de l'Université de Caen, 2009, t. 1, Liv. II, ch. III, §18, p. 200-201 et II, III, § 15, p. 195) et Locke en théorisant un 'instinct interne' de sociabilité (Cf. Questions concerning the law of nature, 1664, éd. Cornell University Press, 1990, p. 175-177, Essai sur l'entendement humain, III, 1, §1 (Les classiques de philosophie, Le livre de poche, p. 611), et Second Traité du gouvernement, VII, § 77 (PUF, coll. Épiméthée, 1994, p. 56), rétablissent la bienveillance. Hutcheson la développera en un sens moral en 1725 dans les Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu, notamment Deuxième traité, section 2 (Paris, Vrin, 1991, p. 144 et sq.).
3. Léviathan, XXVI, Oxford, 177; Sirey, 305.
4. Le texte latin est plus clair encore: le commerce civil repose sur 'quaedam amicitia, plus habens mutui metus quam amoris; unde factio aliquando nascitur, sed benevolentia nuquam.' L'amicitia, terme neutre, désigne ici un lien qui se fait sans amour ni bienveillance.
5. De Cive, ch. I,12 et 13, p. 98-99 et Léviathan, XIII, §8, Oxford, p. 84; Sirey, p. 124: 'All other time is PEACE'.
6. Cf. Emmanuel Kant, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, 4e proposition (Opuscules sur l'histoire, GF-Flammarion, 1993, p. 74-76).

Citer cet article

LEPAN Géraldine, "Sovereignty (in Hobbes's philosophy)", Encyclopédie numérique de la sociabilité britannique au cours du long dix-huitième siècle [en ligne], ISSN 2803-2845, Consulté le 16/08/2022, URL: <https://www.digitens.org/fr/notices/sovereignty-hobbes-philosophy.html>

Références complémentaires

Aristote, *Politiques*, trad. P. Pellegrin (Paris, Flammarion, 1990).

Hobbes, Thomas, *De Cive, Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. de Sorbière (Paris, Flammarion, 1982).

Hobbes, Thomas, *Léviathan* (Oxford World's Classics, Oxford University Press, 1996, rééd. 2008; trad. F. Tricaud, éd. Sirey, 1971, rééd. 1994).

In the DIGIT.EN.S Anthology

[De Cive](#) by Thomas Hobbes (1651).