

# La nature dans tous ses états. Etat de nature et guerre civile: Hobbes et les anciens, notamment Aristote

ANNICK JAULIN

## *L'anarchie grecque et romaine*

Une réflexion consacrée à la guerre civile ne peut ignorer Hobbes, dans la mesure où la guerre civile figure, dans son œuvre, le mal absolu, celui qu'il s'agit d'éviter par tous les moyens politiques. Ce thème de la guerre civile intervient dans une œuvre où la réflexion sur *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide tient un rôle inaugural. La traduction du texte de l'historien grec est, en effet, l'un des premiers travaux (1629) de Hobbes<sup>1</sup>. Dans le texte qu'il lui consacre, Hobbes fait partager à Thucydide ses préférences constitutionnelles, puisqu'il le suppose être «d'origine royale» et lui fait approuver «le gouvernement royal», alors que, de tous les gouvernements de l'État, «il aimait le moins de tous la démocratie»<sup>2</sup>. La justification de cette identification arbitraire<sup>3</sup> ne manque pourtant pas de subtilité, puisqu'elle se fonde sur la préférence affirmée de Thucydide pour la démocratie à l'époque de Périclès, en comparaison

des démagogues ultérieures. Les assertions hobbesiennes selon lesquelles ce gouvernement «n'avait de démocratique que le nom» et «était, en fait, monarchique sous le règne de Périclès» sont l'écho non déformé des notations de Thucydide: «Sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait»<sup>4</sup>.

L'exemple montre l'importance de la référence antique ainsi que la connaissance précise des auteurs anciens chez celui que l'on présente parfois comme l'inventeur du contractualisme moderne, même si cette référence à l'Antiquité permet, le plus souvent, la construction d'un contre-modèle. Cependant le contre modèle est d'importance, puisqu'il présente ce que l'on pourrait mettre en équivalence avec le modèle de l'état de nature. De fait, les Anciens ont le redoutable honneur de pouvoir représenter l'une des principales maximes qui disposent à la sédition, à savoir celle-ci: «qu'il appartient à chaque particulier de juger de ce qui est bien, ou de ce qui est mal»<sup>5</sup>, laquelle pourrait être reçue «en

l'état de nature», mais se trouve être «très fausse», en l'état politique. La maxime est, en effet, la source de toutes les autres opinions séditieuses qui «choquent le respect et l'obéissance politique» et nourrit notamment «un rejeton de la même racine, qu'il est permis de tuer un tyran». Cette thèse que «soutenaient en particulier les Monarchomaques, au lendemain de la Saint-Barthélemy» et qui trouve aujourd'hui encore dans le monde quelques théologiens pour la défendre «était jadis l'opinion de tous les sophistes, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque et des autres fauteurs de l'anarchie grecque et romaine» qui la considéraient non seulement comme «licite», mais même comme «extrêmement louable»<sup>6</sup>.

Qu'Aristote et Platon soient des «fauteurs de l'anarchie grecque», parce qu'ils n'excluent pas le tyrannicide, n'est pas le seul grief que Hobbes puisse leur adresser. Un autre reproche est immédiatement formé contre eux, encore plus grave, même s'il repose sur le même fondement. On doit, en effet, tenir pour «contraire à la politique» la maxime qui pose que «même ceux qui ont la puissance souveraine sont sujets aux lois civiles», car cette opinion est «incompatible avec l'essence de l'État» du fait que

par elle, la connaissance du juste et de l'injuste, c'est-à-dire le jugement de ce qui est contre les lois civiles, retournerait aux personnes privées: ce qui ferait cesser l'obéissance des sujets, quand il leur semblerait que ce qu'on a commandé est contre les lois, et ce qui arrêterait toute la puissance de contraindre; accident tout à fait ruineux à l'essence d'une république. Cependant une si grande erreur ne manque pas de partisans considérables, du nombre desquels sont Aristote, et plusieurs autres, qui estiment, qu'à cause de l'infirmité humaine, il faut laisser aux lois seules toute la puissance souveraine de l'État<sup>7</sup>.

La critique vise l'opinion bien représentée tant chez Aristote que chez Platon selon laquelle le pouvoir de la loi vaut mieux que celui d'un seul homme, à savoir celui du roi. La situation est évoquée par Platon dans le *Politique* où l'absence de royauté naturelle, donnée par naissance, dans les sociétés humaines, au contraire de ce qui se passe dans les essaims d'abeilles, contraint à l'écriture de lois<sup>8</sup>. Aristote donne une formule ramassée de «l'infirmité humaine» dans sa *Politique*, ce qui justifie sans doute la nomination explicite de cet auteur, lorsqu'il écrit:

Ainsi donc vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de l'intelligence seuls, mais vouloir celui d'un homme c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est la convoitise, et l'emportement fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une intelligence sans désir<sup>9</sup>.

Cette déclaration se situe dans un chapitre dont l'objet est la critique de la monarchie absolue et dont les outils renvoient à la tripartition platonicienne de l'âme, puisque l'on distingue entre l'intelligence (*noûs*), l'emportement (*thymos*) et la convoitise (*epithymia*).

On ne saurait pour autant rapporter à une simple différence dans les préférences constitutionnelles, monarchie ou autre régime, la divergence entre Hobbes et Aristote, puisque Hobbes fait allusion «à l'essence d'une république». La question est bien plutôt celle de la constitution de «la puissance souveraine». Peu après, au § 8 du même chapitre 12 du *Citoyen*<sup>10</sup>, on voit que le problème concerne la différence entre le peuple et la multitude, autrement dit tient au rapport entre l'un et le multiple dans la constitution du corps politique. L'unité du

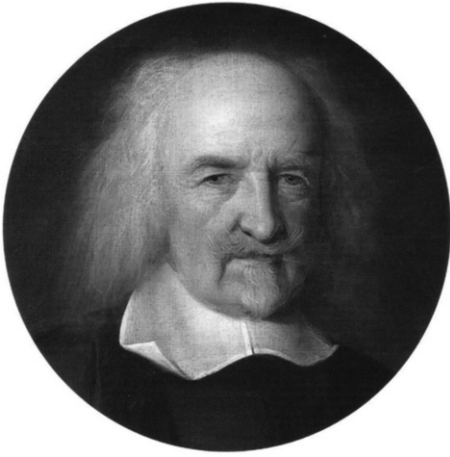
corps politique est donc ce qui est en cause, qu'il s'agisse ou non de monarchie :

Enfin c'est une erreur contraire au gouvernement politique et surtout au monarchique, que ce que les hommes ne mettent pas assez de différence entre le *peuple* et la *multitude*. Le *peuple* est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre: mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'État que ce soit: car, dans les monarchies mêmes, c'est le *peuple* qui commande et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. [...] Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et le roi (quoique ceci semble fort étrange) est ce que je nomme le *peuple*<sup>11</sup>.

La puissance souveraine ou «peuple» a une seule volonté et s'oppose par là à la multiplicité des volontés des particuliers ou des sujets.

Il n'est pas utile de développer ici le fait que la différence entre peuple/multitude, lorsqu'elle est mise en analogie avec la différence entre unité/multiplicité et avec celle entre souverain/sujet pourrait tout à fait coïncider avec la différence établie par les philosophes grecs entre intelligence/désir; d'où la possibilité de rapprocher ce que Hobbes oppose. On soulignera plutôt comment cette différence voulue et soulignée par l'auteur rend le ressort des critiques hobbesiennes paradoxal, au regard des positions qui lui sont attribuées: le fond de la position du moderne semble consister en une distinction de l'un (le peuple) et du multiple (la multitude), où les maximes des penseurs anciens, et notamment celles d'Aristote, donneraient un pouvoir à la multitude contre le peuple et équivaldraient à un privilège accordé soit «aux personnes privées» dans la

première citation, soit aux «particuliers» dans la seconde. Il est bien clair que ces notions ne sont pas des notions descriptives, mais normatives. Il s'agit seulement d'indiquer par là que l'état civil des anciens a beaucoup de points communs avec la description donnée par certains commentateurs du statut des êtres à l'état de nature, à savoir «une pléiade d'êtres insulaires, sortes d'atomes humains dont chacun a sa vie propre»<sup>12</sup>. Le paradoxe est maximal puisque, précisément, «la fiction méthodologique» de «la condition naturelle des hommes» ou encore la description du «droit de nature» qui n'est que l'expression de la pure force est, d'ordinaire, référée à la modernité de la pensée de Hobbes, ou à ce que, S. Goyard-Fabre, entre autres, caractérise comme une «découverte de la subjectivité»<sup>13</sup>. Le paradoxe réside donc dans le fait que ce qui est assigné par certains commentateurs à la modernité de la pensée de Hobbes, à savoir l'importance de l'individu ou du sujet dans la description de la guerre civile qu'est l'état de nature, Hobbes lui-même semble en faire porter le poids à un certain nombre de théories et pratiques politiques de l'Antiquité, liées à l'exercice du libre examen ou de l'esprit critique dans les questions du bien ou du mal<sup>14</sup>. Dans sa distinction entre le «droit de nature» et «la loi de nature» qui représentent deux formes opposées de l'état civil<sup>15</sup> dont l'une est pathologique et renvoie à l'état de guerre civile, celui de la multitude sans lien, tandis que l'autre est la forme liée et pacifiée de l'unité du peuple, qui ainsi coïncide avec l'unique personne du monarque, les représentants du privilège des «personnes privées» et des «particuliers» sont «les fauteurs de l'anarchie grecque et romaine».



*Ritratto di Thomas Hobbes, 1670 circa*

Comment les grecs et les romains peuvent-ils tenir lieu pour Hobbes de «fauteurs de l'anarchie»? Il semble bien que ce soit parce qu'ils ne posent pas la souveraineté comme indépendante des volontés qui l'ont constituée et que, par suite, ils estimeraient que «même ceux qui ont la puissance souveraine sont sujets aux lois civiles», ce qui constitue «la quatrième maxime contraire à la politique». Autrement dit, ils manquent à reconnaître que «l'État ne peut s'obliger à soi-même», ce que Hobbes a cherché à démontrer au chapitre VI, 14, où la différence a été posée entre «la multitude qui gouverne et la multitude qui est gouvernée»<sup>16</sup>. La multitude «n'est pas une personne naturelle», elle «devient une seule personne» par le fait de l'accord d'un mutuel consentement qui en fait un peuple. Bref, les grecs et les romains ne distinguent pas entre «l'obéissance simple» que l'on doit à la «puissance absolue» sans laquelle la société civile serait détruite, et tous les cas «où

l'on peut refuser d'obéir, sans contrevenir pourtant à la puissance absolue»<sup>17</sup>. La distinction entre les deux sortes d'obéissance est pourtant essentielle, car de cette distinction résulte «qu'une cité n'est point sujette aux lois civiles» ou encore que «le souverain n'est point attaché aux lois civiles (car il serait obligé à soi-même) ni ne peut point être obligé à aucun de ses concitoyens»<sup>18</sup>. En clair, pour Hobbes, le souverain ne peut être d'aucune manière sujet; dire le contraire est répandre des opinions qui sont «de pernicieuses semences de dissension dans la société civile»<sup>19</sup>, autrement dit des opinions capables de dissoudre l'état civil pour ramener à l'état de nature ou au naturel des hommes.

Ainsi la qualification d'«anarchie» pour les grecs et les romains tient au fait que l'état de nature pourrait, du fait de leur théories politiques, sans cesse faire retour dans l'état civil, si, dans l'ignorance de la nature de l'obéissance qui convient à la souveraine puissance, on laissait aux personnes privées la possibilité de juger de ce qui est bien ou de ce qui est mal. On pourrait dire que, de manière paradoxale, les anciens ont ignoré l'aspect organique de l'État. Mais sur quoi repose cette ignorance chez les anciens? S'il est vrai, comme le pensent certains commentateurs de Hobbes, que «selon l'ordre des raisons, c'est l'anthropologie qui est la condition de la théorie de l'état de nature et non l'inverse»<sup>20</sup>, ne faudrait-il pas imputer à l'anthropologie des anciens leur conception erronée de l'état civil? En d'autres termes, l'anthropologie de «l'animal politique» aristotélicien ne serait-elle pas l'illustration de la naïveté politique des anciens? A considérer l'être humain comme un animal naturellement sociable ne se condamne-t-

on pas à former des théories politiques qui mettent en péril l'ordre des sociétés civiles? Peut-on cependant attribuer aux anciens une telle conception de la sociabilité naturelle des êtres humains?

### *Anthropologie et anarchie*

Il n'est, en effet, pas assuré qu'une anthropologie de la sociabilité naturelle soit le fondement des conceptions anciennes de la loi. On peut le voir à partir des termes repris par Hobbes lui-même dans sa critique de la position des anciens quant à la loi: les anciens, s'il s'agit de Platon et d'Aristote, justifiaient la préférence qu'ils donnaient au pouvoir de la loi sur celui d'un être humain à partir de «l'infirmité humaine» et non à partir de sa sociabilité. Hobbes oppose aux analyses des anciens que la loi n'a pas d'elle-même «la puissance coactive»<sup>21</sup>. Si l'on pense pouvoir imputer aux anciens une naïveté qui consisterait en une croyance en la force de la raison, contre quoi Hobbes ferait valoir la raison de la force, on devra reconnaître que Hobbes pourrait lui-même faire preuve d'une semblable naïveté, lorsqu'il déclare à propos du souverain: «je ne vois point quel dessein il aurait en ruinant les sujets, vu que cela retomberait sur lui-même et empirerait sa condition propre», tout en avouant «qu'il se peut rencontrer des princes de mauvais naturel»<sup>22</sup>. Il s'agit bien pour Hobbes de distinguer entre le souverain qui ne peut être autre que le peuple et celui, prince de mauvais naturel, qui ne se distingue plus d'un particulier. Que faire contre un mauvais prince?

En outre, Hobbes pourrait, lui aussi, être susceptible d'une accusation d'anarchie.

Contre des interprètes qui ont insisté sur le positivisme juridique de Hobbes et pensé que «la loi civile nous tient lieu de droite raison», certains ont tenu que

la confiance faite à l'autorité illimitée du souverain n'est pas le dernier mot de Hobbes. Cette autorité demeure instrumentale. Chacun sait de science certaine à quoi doit servir l'instrument. Chacun peut vérifier *a posteriori* si sa sécurité et son confort sont effectivement assurés. De science certaine, nous savons tous qu'une république qui ne remplit pas sa fonction est condamnée à la maladie et à la mort<sup>23</sup>.

Remplir sa fonction pour une république, quelle qu'elle soit, est, en effet, assurer ce pour quoi chacun s'est «des-saisi» de son droit de nature: assurer la vie et la liberté de mouvement de chacun. Ainsi, comme y insiste Jean Terrel, «on a le droit de désertir en temps de guerre si on est d'un naturel craintif, de s'emparer d'aliments par violence et par fraude au cours d'une famine. Le droit de résister est étendu au cas où la famille et les proches sont menacés. Il subsiste pour le condamné conduit à l'échafaud et pour les rebelles et les criminels qui réunissent leurs forces pour se prêter assistance: «ils ne font que défendre leurs vies, ce que le coupable peut faire aussi bien que l'innocent». Ce dernier texte n'a pas échappé aux contemporains. [...] En le commentant, l'évêque anglican Bramhall, l'adversaire de Hobbes dans la querelle du libre arbitre, parle du *Léviathan* comme du catéchisme des rebelles»<sup>24</sup>. Telle est la conséquence de la distinction hobbesienne entre les deux formes de l'obéissance: je dois l'obéissance simple à la puissance absolue, mais dans la mesure où j'ai renoncé au «droit du glaive privé» afin d'assurer la paix civile et donc ma propre préservation, «si vous me com-

mandiez de me tuer, je ne serais pas tenu à obéir, quelque puissance que je vous ai donnée»<sup>25</sup>. Tout se passe donc comme si, chez Hobbes, il n'était pas possible de discuter du juste et de l'injuste, sous peine d'être accusé de menées séditieuses, mais tout serait permis pour conserver son existence sans que quiconque puisse s'y opposer. On retrouve là l'importance de la sécurité donnée comme «la fin pour laquelle un homme abandonne le droit de se protéger et de se défendre lui-même par sa propre puissance» ce qui signifie qu'il «attend par là d'être protégé et défendu par ceux au profit desquels il renonce ainsi à son droit»<sup>26</sup>. Cette attente n'implique-t-elle pas une certaine confiance dans la socialité lorsque l'on se trouve hors de l'état de nature, ou encore dans l'état politique? Le pouvoir de coercition du souverain est le transfert du droit de résister dont chacun se dessaisit à son profit, mais le droit de résister est reconnu à chaque particulier, lorsque sa vie est menacée. Ne s'agit-il pas ici d'un retour de chacun au droit de nature? Ce retour ne peut-il conduire à des menées séditieuses?

Les remarques qui précèdent sont le symptôme d'une certaine difficulté à comprendre le refus hobbesien de la thèse du *dzôon politikon*, autrement dit de la position que «l'homme est un animal politique»<sup>27</sup>. Certes, l'animal politique est immédiatement traduit par Hobbes en animal social ou «né avec une certaine disposition naturelle à la société». Telle serait la raison d'une théorie erronée de la doctrine civile, selon laquelle

pour la conservation de la paix et pour la conduite du genre humain, il ne faut rien de plus sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet

axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine.

On peut admettre qu'une «trop légère contemplation de la nature humaine» pourrait consister dans le fait de surestimer la composante sociable en cette nature, mais on remarque également que la description de la doctrine civile issue de cette position fait état de «conventions» de «pactes» qui sont autant de «conditions» qui finissent par donner lieu à des «lois». La doctrine en question comporte donc autant de convention que de nature, autant de légalité que de naturalité. En outre, qui dit «loi» ne dit pas nécessairement le contraire de «pouvoir de contraindre». Le propos de Hobbes semble très général et surtout présenter une interprétation unilatérale du «politique» en sociabilité ou «disposition naturelle à la société».

Certes Hobbes prend soin de préciser sa critique de la «disposition naturelle» dont il explicite le sens en une longue remarque<sup>28</sup> d'où il ressort que «ce n'est donc pas la nature, mais la discipline qui rend l'homme propre à la société», puisque les enfants, lorsqu'ils naissent «ne peuvent pas être nés capables de société civile». Il substituera «la crainte mutuelle» à «la réciproque bienveillance» pour «l'origine des plus grandes et plus durables sociétés» avant de conclure un propos où les facteurs d'utilité, d'intérêt, d'honneur et d'amour propre trament les relations humaines plus que l'amitié et l'amour mutuel. Sans entrer dans un débat formel où l'on pourrait chercher à montrer que les arguments valides contre l'amour mutuel pourraient être tout aussi efficaces contre l'amour de soi et que, s'il n'y a pas de naturalité de la bienveillance, il ne saurait y en avoir davantage de

la crainte, on préférera mettre en évidence que l'ensemble des éléments évoqués par Hobbes ne sauraient inquiéter la thèse de l'homme comme *dzôon politikon*, à condition de ne pas traduire le «politique» en «sociable». On ne saurait autrement dit opposer l'anthropologie hobbesienne et l'anthropologie politique aristotélicienne.

Il est vrai cependant que les premières lignes de la *Politique* d'Aristote posent que la cité est une «communauté» et que «toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien», mais il importe de ne pas oublier la relativité du bien ainsi envisagé, situé immédiatement dans une relation avec l'opinion de l'acteur: «car c'est en vue de ce qui leur semble être un bien que tous les hommes font ce qu'ils font»<sup>29</sup>. On pourrait très bien inscrire la thèse hobbesienne sous un schème aristotélicien: parce qu'ils vivent dans la crainte mutuelle les uns des autres, les hommes inventent un Léviathan qui, seul, peut les protéger et cela leur semble être un bien<sup>30</sup>. De fait, la naturalité politique de l'animal humain est loin d'être une donnée immédiate chez Aristote, elle représente, au contraire, l'accomplissement de l'humanité de ce même animal. Le lien du statut politique de l'être humain avec la capacité de raisonner ou *logos* implique que l'existence politique est le fait de l'homme achevé et non de l'homme à son état initial: les enfants ne sont pas plus politiques pour Aristote qu'ils ne sont capables de société pour Hobbes. La cité est donnée comme la fin (le *telos*) des communautés antérieures, parce que «la nature est fin: ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un homme, d'un cheval, d'une famille»<sup>31</sup>. La naturalité

de l'animal politique implique donc que ce statut naturel n'est pas donné à la naissance, mais acquis à la fin, puisque la nature de chaque chose est ce qu'elle est en son achèvement. La nature n'est ainsi pas opposée à la discipline, mais en constitue plutôt l'effet. En outre, cette corrélation de l'existence politique et du *logos* fait de l'être humain un animal plus politique que n'importe quel animal grégaire, du fait que les hommes ne se signifient pas mutuellement seulement le douloureux et l'agréable, mais l'avantageux (ou l'utile) et le nuisible «et par suite aussi le juste et l'injuste»<sup>32</sup>, où l'on notera la dépendance du juste et de l'injuste par rapport à l'utile et au nuisible. On ne peut donc opposer le juste à l'utile puisqu'il est pensé dans sa dépendance. De fait, selon Aristote, la cité s'est «constituée pour permettre de vivre», en réponse à des contraintes et des nécessités et, «quand elle existe», c'est-à-dire seulement après sa constitution, elle permet «de mener une vie heureuse»<sup>33</sup>.

On ne saurait donc supprimer les considérations de nécessité et d'utilité de la considération politique aristotélicienne. Ce point est confirmé par l'analyse du discours délibératif dans la *Rhétorique* dont la fin est la considération de l'utilité: «Chacun de ces genres a une fin différente, et, comme il y a trois genres, il y a aussi trois fins: pour qui conseille, l'utile et le nuisible; car le conseiller présente ce qu'il recommande comme meilleur; celui qui déconseille, ce dont il dissuade comme pire; toutes les autres considérations qu'on y ajoute y sont ramenées, juste ou injuste, beau ou laid»<sup>34</sup>. Or le discours délibératif est le discours politique par excellence, le genre de discours qui concerne les membres de l'assemblée, lorsqu'ils envisagent l'avenir. Et cela, Hobbes ne pouvait l'ignorer, car il connais-

sait aussi bien la *Rhétorique* d'Aristote que la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide pour avoir également traduit des fragments de la *Rhétorique*<sup>35</sup>. L'un d'entre les commentateurs de Hobbes, Léo Strauss, a ainsi cherché à montrer une similitude, dans le chapitre 3 de son étude sur Hobbes<sup>36</sup>, entre la théorie hobbesienne des passions dans les *Elements of Law* et les thèses aristotéliennes de la *Rhétorique*. Cela ne plaide pas pour une différence notoire entre les anthropologies des deux auteurs.

On ajoutera que l'exposé de la méthode qui clôt le premier chapitre du livre I de la *Politique* d'Aristote<sup>37</sup>, la méthode analytique habituelle de décomposition du composé en éléments incomposés, ressemble à s'y méprendre à ce qui est décrit par certains interprètes, chez Hobbes, comme une «démarche résolutive» dont «le mécanisme» lui aurait «enseigné les mérites» et qui lui «aurait révélé l'importance décisive de l'élémentaire et de l'individuel»<sup>38</sup>. De fait la démarche résolutive est identique à la méthode analytique et il n'est pas besoin d'être mécaniste pour la pratiquer ni individualiste pour l'adopter. Les points de convergence sont si nombreux entre les deux auteurs<sup>39</sup>, que l'on pourrait même se demander si l'idée de l'état de nature comme état de guerre n'a pas été suggéré à Hobbes par la remarque aristotélienne du début de la *Politique* selon laquelle l'être humain, hors cité, «est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de trictrac»<sup>40</sup>. On voit que, hors cité, la nature de l'être humain consiste dans le désir de guerre, tout autant qu'il est naturellement un animal politique.

Le texte d'Aristote divise donc, lui aussi, la nature de l'être humain en deux selon que cet être est non politique ou politique

d'une manière assez analogue à la division hobbesienne entre droit de nature et loi de nature, laquelle équivaut «au bien de la paix»<sup>41</sup>. On ne trouve pas la différence anthropologique escomptée qui serait de nature à fonder le reproche de «fauteurs d'anarchie», adressé par Hobbes aux grecs et aux romains. On a bien plutôt vu comment la théorie hobbesienne elle-même pouvait s'attirer quelque reproche similaire, lorsqu'on la caractérise comme «cathéchisme des rebelles». La composition de l'unité du peuple à partir de l'état délié de la multitude est sans doute une tâche difficile pour toute théorie politique.

#### *Animal politique et animal politique*

Le résultat des remarques qui précèdent serait que, à travers une formule d'origine aristotélienne, celle de l'animal politique, ce n'est pas la théorie politique aristotélienne qui est visée. On doit souligner que Hobbes présente la formule de l'animal politique comme une sorte de postulat commun à la plupart des doctrines politiques antérieures, sans la rapporter spécifiquement à Aristote: «La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée que l'homme est un animal politique» et qu'il l'explique ainsi «né avec une certaine disposition naturelle à la société»<sup>42</sup>. Or, on l'a vu, la naturalité du politique en l'être humain n'est pas pour Aristote un fait de naissance, mais un achèvement de ses capacités. Hobbes le sait bien qui reprend d'ailleurs la distinction aristotélienne entre les animaux politiques, selon qu'ils

sont ou non des êtres humains, en caractérisant «la concorde» comme «naturelle» dans le cas des animaux et «contractée et par conséquent artificielle» dans le cas des hommes. D'où la nécessité, dans le cas de «la société contractée» d'une «puissance supérieure et générale qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine» avant qu'ils en viennent «à l'exercice de la *justice naturelle*, c'est-à-dire des lois de nature que nous avons établies»<sup>43</sup>. Où l'on voit que «l'exercice de la justice naturelle» est un achèvement, obtenu par la pratique d'une discipline, où la différence avec Aristote et Platon serait simplement de degré, dans la mesure où les lois exerceraient, selon Hobbes, une contrainte insuffisante à assurer «l'exercice de la justice naturelle».

De fait, si l'on résume à grands traits l'innovation apportée par Hobbes dans le domaine du droit naturel, comme le fait S. Goyard-Fabre dans les lignes suivantes, on devra distinguer entre Aristote et la tradition qui en est issue: «Mais il [Hobbes] n'accorde pas au concept de *jus naturale* la signification dont la tradition issue d'Aristote et adaptée par le christianisme augustinien et thomiste, l'a lestée. Il refuse le système de référence qui, identifiant le *jus* au *justum*, l'incorpore à l'ordre cosmique: le *jus* est *naturale* parce qu'il fait partie de l'ordre des choses universellement voulu de Dieu. A la référence cosmologique et théologique du droit naturel classique, Hobbes substitue une référence anthropologique. Le droit n'est rien d'autre qu'un pouvoir naturel de l'homme, un pouvoir inhérent à la *nature humaine* dont, dès le *Short Tract*, Hobbes a dit la connaturalité avec la mécanique universelle»<sup>44</sup>. La description qui vient d'être faite d'une «référence cosmologique et théologique du droit naturel

classique» coïncide avec l'usage stoïcien du concept d'animal politique, mais se distingue absolument de l'usage aristotélicien dont la référence est entièrement anthropologique, si bien qu'elle confirme *a contrario* l'idée, énoncée précédemment, que la lecture d'Aristote a pu nourrir la critique, faite par Hobbes, de la tradition ultérieure du droit naturel.

En effet, s'il est thèse que l'on peut, sans contester, attribuer à Aristote, il s'agit bien de la position de l'autonomie du domaine éthique et politique à l'égard de toute référence cosmologique. Peut-être Léo Strauss a-t-il pensé pouvoir rapprocher l'anthropologie hobbesienne et l'anthropologie aristotélicienne, parce qu'il tenait, à juste titre, Aristote pour «le fondateur véritable de la science politique», en ce qu'il affirmait l'autonomie de cette science sans la soumettre à un ordre physique, cosmologique ou théologique:

on peut illustrer cette différence entre Platon et Aristote par le contraste entre le rapport de la *République* au *Timée* d'une part, et le rapport de la *Politique* à la *Physique* ou au traité *Du Ciel* de l'autre. La cosmologie d'Aristote, à la différence de celle de Platon, est tout à fait séparable de la recherche du meilleur ordre politique<sup>45</sup>.

Cette différence fondamentale entre Aristote et Platon a son symétrique dans la différence entre les Stoïciens et Aristote, puisque les Stoïciens accentuent la dépendance de l'ordre éthique et politique à l'ordre cosmique. Il suffit d'avoir lu les écrits de Marc-Aurèle pour y constater la présence d'un cosmopolitisme absent de la pensée aristotélicienne: «Remémore-toi la disjonctive: 'ou la providence ou les atomes' et toutes les preuves par lesquelles on a démontré que le monde (*cosmos*) est comme une cité (*polis*)»<sup>46</sup>. Or le même Marc-Au-

rèle fait un grand usage de l'animal politique, où le politique est le plus souvent traduit par «sociable»<sup>47</sup>, conformément à la définition qu'en donne Hobbes.

De manière plus générale, on a pu contester, à bon droit, l'existence de la notion de droit naturel dans la pensée grecque classique<sup>48</sup>, sous la raison qu'il n'y existe pas un droit en général et que «la question du droit ne surgit que pour une collectivité d'individus organisés dans une cité qui fait d'eux des hommes, *polis andra didaskei*, comme dit Simonide»<sup>49</sup>. Le droit est donc limité à la loi écrite de la cité. De fait l'idée de droit naturel ne trouve son entente véritable que dans le cadre d'une «âme raisonnable universelle», telle qu'on la trouve chez Marc-Aurèle par exemple qui évoque «une âme raisonnable universelle et politique»<sup>50</sup>. Le droit naturel accompagne le cosmopolitisme. Il importe donc de distinguer entre l'usage aristotélicien et l'usage stoïcien de l'animal politique pour comprendre le sens du refus hobbesien de la notion d'animal politique: chez Aristote, il y a bien un animal politique, mais il n'est pas tel à sa naissance, il le devient quand il a été éduqué politiquement et quand il a pris l'habitude des «belles actions» afin d'accomplir sa nature politique qui pourrait, sans cet exercice habituel, très bien rester en puissance. Autrement dit, il n'y a pas d'animal politique au sens du droit naturel. Aristote est plus proche de Simonide que de Marc-Aurèle.

### *En guise de conclusion*

On le voit la seule différence véritablement significative que l'on puisse trouver

entre Hobbes et Aristote réside dans le degré de contrainte nécessaire à assurer la loi naturelle ou la justice dans la société civile. Et encore on a vu paraître des critiques qui considèrent Hobbes comme l'auteur d'un «catéchisme des rebelles», ce qui ne semble pas être un moindre reproche que celui qu'il adresse aux anciens d'être des «fauteurs d'anarchie». Il est vrai que la rébellion selon Hobbes ne prendra pas la forme de l'expression d'une opinion divergente dans une assemblée, ce qu'il semble redouter par dessus tout:

l'homme a une langue, qui, est, à dire le vrai, une trompette de sédition et une allumette de guerre; ce qui a fait dire à quelqu'un, en parlant de Périclès, qu'il tonnait, qu'il foudroyait et qu'il mettait toute la Grèce en combustion par ses harangues<sup>51</sup>.

En ce qui concerne l'anthropologie de l'animal politique, on trouve le même doublement de sa nature chez Hobbes et Aristote, ce qui nous a conduit à poser que la cible des critiques hobbesiennes étaient l'usage stoïcien du concept d'animal politique. S'il en était bien ainsi, il faudrait conclure que Hobbes trouve dans la pensée grecque classique, notamment chez Thucydide et Aristote, les ressources qui lui permettent de construire la critique des usages postérieurs de ce syntagme de l'animal politique, devenu un lieu commun ou un postulat indiscuté de la pensée politique qui, de ce fait même, est posé comme un état. La description de la guerre civile et la réflexion sur ses ressorts montrent qu'il n'en est rien, y compris pour Aristote<sup>52</sup>, et que l'état de guerre est aussi naturel aux êtres humains que l'état de sociabilité, même s'il s'agit d'un état de la nature qui est tout le contraire d'une réalisation.

- <sup>1</sup> Après avoir prononcé cette conférence, nous avons lu l'ouvrage de M. Sahlins, *La nature humaine une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat, 2009, tr. de *The western illusion of human nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008. Dans cet ouvrage, l'auteur défend la thèse d'un lien intime entre «les thèses politiques de Hobbes» et celles de Thucydide et de John Adams (p. 9). Voir notamment la partie «Hobbes et Adams: deux thucydidiéens» (pp. 10-21), dans laquelle est évoquée (p. 15) la thèse d'un spécialiste de Hobbes, selon qui «l'état de nature chez Hobbes fait écho point par point et trait pour trait à la description que Thucydide donne de la révolution de Corcyre». Cette convergence entre les analyses de M. Sahlins et nos résultats laisse subsister la diversité des perspectives, ne serait-ce que du fait de la différence d'échelle entre les deux examens. Voir aussi C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit*, Paris, Seuil, 2011.
- <sup>2</sup> «Sur la vie et l'histoire de Thucydide» dans Th. Hobbes, *Eléments de Loi*, Paris, Allia, 2006, p. 204. *English Works*, VIII et IX.
- <sup>3</sup> La critique d'Athènes faite par Thucydide porte sur l'impérialisme athénien plus que sur le régime démocratique. Les athéniens sont considérés comme ayant un comportement de démesure (*hybris*) à l'égard des autres grecs (livre I, LXVIII). Une confirmation de cette attitude non anti-démocratique est donnée par le discours d'Athénagoras, chef syracusain du *démos*. Son éloge de la démocratie trouve peu d'équivalent dans la littérature grecque (VI, 39). Cet éloge est d'autant plus significatif que Syracuse est présentée par Thucydide comme une autre Athènes, libérant la Grèce entière de la domination athénienne (VII, 2), à la manière dont Athènes avait autrefois libéré la Grèce de l'invasion perse.
- <sup>4</sup> L'assertion de Hobbes se trouve en *Eléments de Loi*, cit., p. 204; pour Thucydide voir Livre II, LXV, 9.
- <sup>5</sup> Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, Section II, chapitre XII, I, p. 215. Ensuite désigné comme *Le citoyen*.
- <sup>6</sup> Ivi, III, p. 217.
- <sup>7</sup> Ivi, IV, p. 218.
- <sup>8</sup> Platon, *Politique*, 301d-e.
- <sup>9</sup> Aristote, *Politique*, III, 16, 1287a 28-32.
- <sup>10</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, chap. XII, VIII, p. 222.
- <sup>11</sup> Ivi, p. 223.
- <sup>12</sup> La description est celle de S. Goyard-Fabre dans son «Introduction» au *Le citoyen* (cité à la note 5), p. 36.
- <sup>13</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., note 10, p. 36. Le passage de l'individu au sujet dans la même page fait sans doute problème.
- <sup>14</sup> «Car pourquoi nommez-vous tyran celui que Dieu vous a donné pour roi, si ce n'est à cause que vous voulez vous arroger la connaissance du bien et du mal, quoique vous soyez une personne privée, à qui il n'appartient pas d'en juger». *Le citoyen*, cit., Section II, «l'Empire», chap. XII, III.
- <sup>15</sup> Il n'est pas question de postuler un état de nature antérieur à la société chez Hobbes. La description de l'état de nature est comme une décomposition analytique de la société civile, à la manière dont on démonte une machine complexe en ses pièces constituantes: «ainsi en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce que les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république». Hobbes, *Le citoyen*, cit., «Préface», p. 71.
- <sup>16</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, VI, I, p. 149.
- <sup>17</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, VI, XIII, p. 156.
- <sup>18</sup> Ivi, II, VI, XIV, p. 159.
- <sup>19</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., «Préface», p. 70.
- <sup>20</sup> J. Terrel, *Les théories du pacte social, Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001, p. 137.
- <sup>21</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, XII, IV, p. 218.
- <sup>22</sup> Ivi, II, VI, XIII, p. 157.
- <sup>23</sup> Terrel, *Les théories* cit., p. 226, nt. 11.
- <sup>24</sup> Ivi, p. 159. La citation incriminée est extraite de *Léviathan*, chap. 21, § 17.
- <sup>25</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, VI, XIII, p. 156.
- <sup>26</sup> Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, Partie II, chap. 1, § 5, Paris, VRIN, 2010, p. 152). Désigné ensuite par *EDNEP*.
- <sup>27</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., Section I, chap. I, 2, p. 90.
- <sup>28</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., p. 93.
- <sup>29</sup> Aristote, *Politique* cit., 1252a 1-3.
- <sup>30</sup> De fait, Hobbes peut évoquer le désir de son propre bien par «nécessité naturelle»: «Tout homme, par nécessité naturelle, désire son propre bien, auquel est contraire cet état où nous supposons la lutte entre des hommes égaux par nature et capables de s'entre-détruire», *EDNEP*, p. 117. Il s'agit pour lui de l'effet de la loi de nature qui est l'œuvre de la raison et non du consentement (p. 119).
- <sup>31</sup> Aristote, *Politique* cit., 1252b 30-34.
- <sup>32</sup> Ivi, 1253a 14-15.
- <sup>33</sup> Ivi, 1252b 29-30.
- <sup>34</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 3 1358b 20-25.
- <sup>35</sup> La traduction d'extraits de la *Rhétorique* date de 1637; elle est publiée dans les *English Works*, t. VI.
- <sup>36</sup> Hobbes, *The political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford, Carendon Press, 1936; tr. fr., 1991, Belin.
- <sup>37</sup> Aristote, *Politique* cit., 1252a 18-23.

<sup>38</sup> Goyard-Fabre, *Le citoyen*, cit., «Introduction», pp. 35-36.

<sup>39</sup> On évoquera à titre d'exemples deux points importants: i) la même analyse de l'incapacité native des enfants qui, pour Aristote, ne peuvent être dits agir, puisqu'il leur manque la pratique du choix réfléchi et de la délibération, ni recevoir le qualificatif «heureux», car seule la politique vise à rendre les citoyens dignes de ce qualificatif en les éduquant aux belles actions (*EN*, I, 9, 1099b 29-33); b) l'analyse de la volonté au chap. XII de la première partie des *EDNEP* contient un nombre de points communs avec les analyses de la volonté au livre III de l'*EN* dont deux fort importants: i) la volonté n'est pas opposée aux passions chez Hobbes (§ 4 et 5), pas plus que la volonté n'est opposée au désir chez Aristote, puisque le choix (*proairesis*) est «une intelligence désirante ou un désir pensant» et qu'un tel principe est l'être humain (*EN*, VI, 2, 1139b 4-5); ii) de ce fait, la volonté est décrite par Hobbes comme l'état terminal de la délibération et nommée «dernière volonté», ce qu'est aussi le choix chez Aristote qui est le dernier état de la délibération.

Il demeure bien sûr que Hobbes parle de volonté, ce que ne fait pas Aristote.

<sup>40</sup> Aristote, *Politique* cit., 1253a 2-7. Sans que cela remette en cause le sens général du texte, à savoir que «l'homme 'apolitique' ne joue pas le jeu social et du même coup est enclin à la violence», l'un des manuscrits donne *peteinois* (animaux ailés) au lieu de *pettois* (jetons servant au jeu), ce qui donne dans la traduction de Nicolas Oresme: «Et est sans jug et sans obédience, et est de lui entre les hommes comme il est entre les oiseaux, de ceulz qui sunt solitaires et vivent de proie et de rapine». Le contenu de celle note emprunte à la note 16 (p. 91) de P. Pellegrin dans sa traduction de la *Politique*, Paris, Flammarion, 1990.

<sup>41</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., I, II, III, p. 103.

<sup>42</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., I, I, II, p. 90.

<sup>43</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, V, V, pp. 142-143.

<sup>44</sup> Goyard-Fabre, *Le citoyen*, cit., «Introduction», p. 34.

<sup>45</sup> L. Strauss, O. Sedeyn, *La cité et l'homme*, Paris, Agora, 1987, p. 33.

<sup>46</sup> Marc-Aurèle, *Écrits pour soi-*

*même*, Paris, Le Belles lettres, 1998, IV, 3, 5.

<sup>47</sup> Voir *ivi*, III, 7, 4; IV, 24, 1; VI, 14, 2; VI, 44, 5; VII, 72; IX, 16; X, 2; XI, 21, 3.

<sup>48</sup> Tel est l'un des leit-motiv de C. Castoriadis dans *Thucydide, la force et le droit* cit. (nt. 1), par exemple pp. 117-118, 137-138, 187, 210-212.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>50</sup> Marc-Aurèle, *Écrits* cit., VI, 14, 2.

<sup>51</sup> Hobbes, *Le citoyen*, cit., II, V, §5, p. 143.

<sup>52</sup> Pour la réflexion aristotélicienne sur la guerre civile, voir, dans ce même dossier, la communication d'E. Rogan.