

Personnalité et autorité politique : de la mise en scène des rapports humains à l'institution du *Léviathan*

Introduction

Au moment du *Léviathan*, la formulation du pacte social, que propose son chapitre dix-sept, semble déjà ancienne, dans l'économie de l'œuvre de Hobbes. Le *Léviathan* est édité en 1651, et, déjà en 1640, les *Elements of Law*, texte non publié, semble formuler un tel pacte, au chapitre 19, repris en 1642 pour le *Citoyen (De Cive)*, au chapitre cinq. À première vue, si ces formulations se précisent et gagnent en rigueur avec le temps, et en concision dans le *Léviathan*, elles ne changent pas fondamentalement et conservent la même structure. Pour situer les choses, on peut schématiser ce moment de la pensée de Hobbes, schéma qui se précisera progressivement. Sa pensée politique se fonde toujours sur une étude de la nature humaine : la connaissance (sensation et raison) et les passions, c'est-à-dire la manière dont un individu se détermine à agir intérieurement, mais dans un rapport de connaissance et d'action avec le monde extérieur (chapitres un à douze du *Léviathan*). Cette anthropologie permet à Hobbes de décrire l'état de nature, c'est-à-dire de décrire universellement l'état des hommes, leurs rapports, en l'absence de pouvoir politique. Cette description s'opère en trois temps :

1. Chaque homme désire ce qui est bon pour lui, mais en l'absence de certitude à l'égard de l'avenir et surtout à l'égard des intentions d'autrui, puisque, par nature, la manière dont autrui se détermine à agir est intérieure et, donc, ne se connaît pas, ce désir de biens devient désir

de *pouvoir*, c'est-à-dire désir d'une capacité à se satisfaire, non seulement maintenant, mais aussi, et surtout, à l'avenir. La conscience de l'incertitude de l'avenir, donc une certaine manière proprement humaine de penser le temps, anime chacun d'un désir de pouvoir. Dès lors, le désir perd les limites que lui donne la satisfaction des besoins effectivement ressentis : autant il y a une limite de principe aux désirs présents, autant il n'y a aucune limite de principe, en situation d'incertitude, aux désirs futurs, donc simplement possibles, d'un homme. Plus encore, puisqu'autrui peut, pour se satisfaire, m'empêcher de me satisfaire, alors ma propre capacité à me satisfaire dépend de celle d'autrui. Autrement dit, le pouvoir de l'un se mesure au pouvoir de l'autre, ce qui a trois conséquences : d'abord, une relativité de principe du pouvoir (mon pouvoir s'évalue en comparaison de celui des autres) ; ensuite, un caractère contagieux du désir – j'ai tendance à imiter le désir de l'autre, à vouloir ce qu'il peut avoir, parce que la simple conservation de mon pouvoir relatif en dépend ; enfin, une disposition à désirer soumettre autrui, puisque c'est la façon la plus directe d'assurer l'infériorité de son pouvoir (s'il m'est soumis, son pouvoir est en même temps le mien). Ainsi, l'incertitude à l'égard de l'avenir transforme l'état de nature en état de guerre : en situation d'incertitude, autrui est mon ennemi parce qu'il est une menace potentielle directe pour mon bien-être, et même, simplement, ma survie. Cela ne signifie pas que les hommes se battent en permanence, mais qu'ils sont *susceptibles* de se battre à mort, en permanence, comme, écrit Hobbes, le mauvais temps n'est pas la pluie permanente, mais la tendance permanente à pleuvoir (chapitres 11 et 13 du *Léviathan*).

2. Cet état de fait se double d'une *légitimité* du comportement belliqueux. Le « droit naturel » est...

... la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir [...] pour préserver sa propre Nature, c'est-à-dire sa propre Vie, et, par conséquent, de faire tout ce qu'il conçoit, par son propre Jugement et sa propre Raison, être les moyens les plus adaptés à cela. (Léviathan, I, chapitre 14)

Sans entrer dans les détails, on voit que le droit naturel se détermine à partir des seuls éléments qui définissent la nature humaine : un être vivant qui préserve et développe sa vie par des pouvoirs qui lui sont spécifiques. C'est pourquoi le droit que détermine sa nature se réduit à juger, raisonner et agir pour développer sa vie, un droit déterminé par l'individu, auquel ne correspond aucun autre devoir que la préservation de sa propre vie. En d'autres termes, le droit naturel légitime les désirs qui ne se trompent pas sur leurs buts, les désirs qui favorisent effectivement la vie de celui qui les ressent. C'est aussi bien dire que le droit naturel légitime le désir de pouvoir dans la mesure où il est tout à fait rationnel, en situation d'incertitude complète, d'anticiper et de se méfier d'autrui. L'état de guerre, comme forme extrême de la situation d'incertitude, donne donc droit à tout, puisque tout peut, à un moment ou à un autre, être jugé favorable à sa propre existence. Le droit naturel vient ainsi légitimer, dans une certaine mesure, l'état de guerre en donnant à chacun un droit à tout, qui compromet du coup la vie humaine.

3. Le caractère contradictoire du droit naturel tient essentiellement à ce qu'il se formule pour un individu, sans tenir compte pleinement de ceci qu'un individu vit au milieu des autres. C'est par une autre conséquence de la légitimité de conserver sa vie, qui tient compte de cette condition de pluralité, que se déduit rationnellement la loi naturelle, c'est-à-dire...

... un Précepte, ou une Règle générale découverte par la Raison, qui interdit à un homme de faire ce qui détruit sa vie et le prive des moyens de la préserver, et d'omettre ce qu'il pense le préserver au mieux. (Léviathan, I, chapitre 14)

De prime abord, il n'y a pas de différence entre la loi naturelle et le droit naturel. Pourtant, la première se présente comme une obligation, et non comme une « liberté irréprochable ». La loi naturelle va ainsi pouvoir se détailler en un ensemble de restrictions qu'impose la condition de pluralité humaine, ayant pour loi fondamentale...

... que chaque homme doit s'efforcer à la Paix, tant qu'il y a espoir de l'obtenir, et lorsqu'il ne peut l'obtenir, chercher et utiliser

tous les secours et les avantages de la Guerre. (Léviathan, I, chapitre 14)

Ainsi, la loi naturelle présente comme une obligation le passage du droit naturel à la guerre, si la paix est impossible. Mais, elle implique aussi la nécessité d'épuiser, auparavant, les possibilités d'instaurer la paix. La raison peut énoncer les comportements qui maintiennent les hommes en paix, c'est-à-dire l'ensemble des lois naturelles ou règles de paix (chapitre 15), mais qui supposent une réciprocité que la méfiance interindividuelle de l'état de nature, comme nous le verrons, ne permet pas d'espérer. Il reste à voir si et comment la paix peut être obtenue malgré cette méfiance.

On a vu comment l'action des hommes mène à l'état de guerre, alors même qu'ils sont tout à fait capables de comprendre les règles à suivre pour garantir la paix. Il reste à partir de là à voir *comment se comprennent les actions humaines de telle sorte que l'invention d'une unité politique des individus soit tout à la fois nécessaire et possible*. Le problème est assez compliqué pour que Hobbes s'y soit repris à trois fois et ait introduit ou analysé de nouveaux concepts pour le penser dans le *Léviathan* : la personnalité et l'autorité. Voilà pourquoi nous commençons par analyser ces concepts avant de reprendre le problème à peine esquissé ici et les conclusions que Hobbes en tire quant à la nature de la vie politique humaine.

Chapitre I

Personne et autorité en général (chapitre 16)

I. La personne est d'abord « celui qui agit », et non l'attributaire de l'action

Hobbes commence au chapitre seize par donner, sans explication préalable, la définition de la « personne ». Puisqu'aucune explication n'est donnée, que Hobbes, déjà peu enclin à se commenter d'ordinaire, écrit la première partie du *Léviathan* d'une façon exemplairement lapidaire, il convient de porter attention aux plus petites articulations de la machine :

Est une PERSONNE celui dont les paroles ou les actions sont considérées comme siennes ou comme représentant les paroles ou actions d'un autre homme ou d'une autre chose auxquels elles sont attribuées, de façon véritable ou par Fiction.

La personne est « celui » ; ce n'est pas un quelque chose, en général, mais ce type de choses dont on peut dire : « c'est celui qui... ». Plus précisément, il est question de paroles et d'actions : c'est « celui qui parle ou qui agit » ; plus généralement, « celui qui agit », puisque les paroles sont un genre d'actions. La personne ne se définit pas d'abord par ses pensées ; ce n'est pas une « chose qui pense ». Ce n'est pas non plus une « chose qui parle », ou, en tout cas, cela ne la définit pas dans la mesure où la personne est, plus généralement, « celui qui agit ».

Peut-on parler d'une « chose qui agit », comme Descartes parle d'une « chose qui pense » ? Ce n'est pas évident. La chose qui pense se connaît, nécessairement, dans l'intériorité de sa pensée, puisqu'aucune

autre pensée que la mienne ne m'est donnée immédiatement. Dès lors, connaître immédiatement une chose qui pense ne peut être que *se connaître* comme chose qui pense, et, du même coup, se connaître comme *sujet*, ce que doit définir « chose qui pense ». Mais, « chose qui agit » n'a pas la même force : une chose qui agit se connaît extérieurement, puisqu'il s'agit d'abord de percevoir l'action, et peut donc être n'importe quelle chose ayant un effet. La notion de personne se ressert autour de ces choses dont on peut dire « c'est celui qui agit », tandis qu'une pierre qui tombe se meut en vertu de la loi de la chute des corps, et non d'une action dont elle est le sujet agissant (c'est pourtant une « chose qui agit »). C'est donc bien à partir d'une action perçue, d'une action manifeste, que s'identifie une personne, mais d'une action particulière : non un mouvement en général, un changement de lieu dans le temps, mais un ensemble de mouvements unifiés comme l'action accomplie par un « celui », si on veut un « sujet » de l'action, au sens grammatical du terme.

Même à ce niveau de proximité, à peine quittée la paraphrase, les choses se compliquent : on ne peut pas dire, dans tous les cas où l'on parle de personne, que les actions dont elle est le sujet agissant, sont les siennes. Il y a deux sortes de personnes, et ces deux sortes se diversifient selon que les actions à partir desquelles la personne est identifiée *appartiennent* au sujet, sont « les siennes » en propre, *his own*, ou non. Il y aura beaucoup à dire sur ce *own* appliqué à des actions. Mais il est plus étonnant, à prendre les choses dans l'ordre, que les actions d'une personne puissent n'être pas les siennes. La « chose pensante » a nécessairement en propre les pensées qu'elle a : ce qu'elle pense est sien, par définition. Au contraire, une action peut être accomplie par celui qui ne les *possède* pas (*to own*). Le texte de Hobbes joue beaucoup sur la parenté des termes anglais : *own*, le propre ou le sien, et *to own*, simplement posséder, ou parfois s'approprier, mais, justement, le réflexif n'est pas nécessairement de mise, car un mot important a été négligé : est une personne celui dont les actions sont *considérées* comme siennes ou comme représentant... Hormis cet élément étrange qui reste à préciser et qui est le *possesseur* de l'action, sans être toujours celui qui agit, le

rapport de la personne à l'action n'est pas un rapport à deux, mais à trois termes : l'action même par laquelle la personne est identifiée, celui qui agit, et le point de vue de la considération. L'attribution de l'action, c'est-à-dire la détermination, non de celui qui agit (qui apparaît à même l'action), mais de celui dont c'est l'action, n'est pas une auto-attribution ; ce n'est pas à une action dont le sujet est conscient que Hobbes pense, mais à une action qui peut, de l'extérieur comme de l'intérieur, par celui qui agit comme par un quelconque spectateur, *être attribuée*. Autrement dit encore, non seulement la personne apparaît dans l'action mais le *phénomène* s'amplifie de l'attributaire de l'action, de sorte que beaucoup apparaît – ou se cache, mais encore faut-il pour cela que cela *puisse* apparaître – dans l'action, autant de place aussi pour l'incertitude et l'interprétation, place que nomme le terme *considérer*.

Dans l'extériorité de l'action, il y a un cas intermédiaire entre un mouvement simplement transmis (un mouvement qui n'est pas l'action d'un « celui qui agit », d'une personne) et une action qui est celle de cette personne, qui est la sienne propre. C'est en tout cas ce que le texte invite déjà à penser. Si les actions accomplies par une personne ne sont pas les siennes, elles « représentent », écrit Hobbes, celles de quelqu'un d'autre. Que signifie ici cette « représentation » ? Si on parle de personne, on sait déjà que l'on parle d'une action accomplie par cette personne, et non par cet autre dont les actions sont représentées. Cela signifie donc que cet autre n'est pas « présent », ou plutôt qu'il n'agit pas « présentement », ou que ce n'est pas ce qu'il fait qui est pris en compte. Sinon, ce serait lui que l'on identifierait comme personne, puisque la personne s'identifie à partir de l'action. La représentation n'est donc pas une nouvelle présentation, mais la présentation de ce qui n'est pas présent et ne l'a jamais été autrement que par cette représentation. Ce concept n'a rien à voir avec la représentation comprise comme double mental ou imitation d'une chose existante. On pourrait montrer que ce concept mental de représentation n'existe pas chez Hobbes, mais c'est un autre sujet. Un tel dédoublement n'est pas non plus proposé dans cette notion de représentation pratique : il s'agit simplement de la présence de quelque chose d'absent, sans être passé. On retrouve le point

rencontré plus haut : à travers un certain type d'actions, peuvent apparaître celui qui agit, la personne, mais aussi celui qui est considéré comme attributaire de l'action, celui dont c'est l'action, sans nécessairement qu'il agisse. Le phénomène complet d'une action s'amplifie d'un élément absent, non pas arbitraire ou fantaisiste, mais en partie *fait* de la perception d'individus ou d'instances qui peuvent être extérieurs à l'action. De là vient la distinction terminologique que propose Hobbes :

Lorsqu'elles [les actions] sont considérées comme siennes, elle [la personne] s'appelle alors Personne Naturelle. Et lorsqu'elles sont considérées comme représentant les paroles et actions d'un autre, alors c'est une Personne Fictive ou Artificielle.

Il ne semble pas qu'il faille prendre fictif ou artificiel au sens de faux, mais au sens où un artifice, ou une fiction, c'est-à-dire une perception ou une action humaines, sont requises pour que l'attribution permette de parler de personne. Il est naturel (d'emblée propre) à une action effectuée par une personne d'être la sienne : c'est pourquoi on parle d'une personne *naturelle*.

Mais, si la séparation de l'attribution et de l'accomplissement de l'action est le produit de l'*art*, cela n'empêche pas qu'il appartient à la *nature* de l'action que cette séparation soit possible, de même qu'il appartient à la nature d'un élément naturel de pouvoir donner naissance à une machine, pourtant artificielle. Il va donc s'agir de comprendre comment se décrit l'action d'une personne pour que l'on puisse ne pas la lui attribuer, alors même qu'elle l'effectue. Retenons simplement que, lorsque l'action n'appartient pas à celui qui l'accomplit, celui-ci reste personne par artifice, et non par nature, c'est-à-dire, pour le dire simplement et de façon provisoire, en vertu d'un lien établi par les hommes, tandis que le rapport d'une personne à *son* action est établi indépendamment de ce que l'homme invente.

Plus encore, ce caractère fictif peut viser l'attribution elle-même : est une personne fictive celui dont les actions ne sont pas siennes, alors même qu'il les accomplit, mais attribuées à « autre chose », et ce n'est pas un hasard si cette expression redouble « un autre homme » ; ce