

## Corrigé – texte de Hobbes

L'extrait qui nous est proposé est tiré du chapitre XXX du livre de Thomas Hobbes intitulé *Léviathan*. Dans ce texte, Hobbes s'interroge sur les lois, c'est-à-dire les règles qui s'imposent à l'ensemble d'une communauté politique particulière. Plus précisément, la question que se pose l'auteur est la suivante : qu'est-ce qu'une bonne loi ? On a coutume de dire qu'une bonne loi est une loi juste, dans la mesure où elle respecterait certains principes moraux universels d'égalité et d'ordre. Mais chacun se fait sa propre conception de la justice ; comment pourrait-on faire de la justice un principe commun ? La conception que Hobbes se fait d'une bonne loi, ici, prend le contre-pied de cette exigence morale : la bonne loi est seulement celle qui est nécessaire à la cohésion sociale.

Dans une première partie (lignes 1 à 6), l'auteur affirme qu'aucune loi ne saurait être injuste, dans la mesure où la justice est exclusivement définie par un consensus social. Dans un second temps (l. 6 à la fin), Hobbes explique que le but d'une loi est de limiter la liberté naturelle chaotique des individus.

Le premier paragraphe de cet extrait est une mise au point de Hobbes, exprimée négativement : il explique ce que *n'est pas* une bonne loi. Une bonne loi n'est pas une loi injuste. On peut s'en étonner : pourquoi prend-il la peine de *nier* que la bonté soit la justice plutôt que de développer directement sa réponse à la question ?

Il semble que cette négation a pour premier objectif de bien préciser le sens de sa propre réponse, en écartant la possibilité d'un contresens sur le mot « bon ». Hobbes fait ici une distinction conceptuelle claire entre deux termes : le bon et le juste. Il faut remarquer que le mot « bon » est tout aussi polysémique en français qu'en anglais. On parle parfois d'une « bonne action », au sens où celle-ci est conforme à certains principes moraux supérieurs. Ce sens moral du mot « bon » le rapproche de l'idée de justice. On peut faire l'hypothèse que c'est précisément pour éviter cette interprétation d'une « bonne » loi que Hobbes fait ces remarques : la « bonté » de la loi n'est certainement pas une bonté morale, elle est beaucoup plus proche d'un sens plus courant et plus pragmatique du mot « bon ». Il s'agit en effet de savoir ce qu'est une bonne loi au sens où on peut s'interroger sur ce qui fait qu'un marteau est un bon marteau ; non pas en se demandant s'il est conforme à certains principes moraux, mais en essayant de savoir s'il remplit adéquatement sa fonction... C'est-à-dire s'il peut correctement enfoncer des clous ! Ces remarques impliquent deux questions : d'abord, pourquoi est-il impossible de soumettre les lois à un critère moral ? Et d'autre part, quelle est la *fonction* de la loi qui ferait d'elle une bonne loi ?

Pour répondre à la première question et comprendre pourquoi il est impossible de dire qu'une loi est injuste, il faut expliquer la relation intime que Hobbes noue entre le concept de loi et le pouvoir souverain – qu'on peut aussi appeler *Léviathan*, ou plus simplement État. La loi, ici, est envisagée exclusivement dans son sens politique, comme règle commune instituée par un pouvoir souverain. C'est donc ce pouvoir politique lui-même qui donne son sens et sa réalité à la loi. Quel est le principe du pouvoir souverain ? C'est de faire l'objet d'un accord unanime de la part de ses sujets : « tout ce qui est fait par ce pouvoir est sûr, et approuvé par tout un chacun parmi le peuple ». Cette idée d'un accord unanime des citoyens est en effet au centre même de la théorie politique de Hobbes. Comme le montre le *Leviathan*, ce qui fonde l'État c'est l'accord unanime des individus qui comprennent que cette unanimité est la seule façon de quitter l'état de nature. Le pouvoir de l'État vient exclusivement du consentement général à son pouvoir - consentement qui porte le nom de « contrat social ». Être citoyen, c'est accepter le pouvoir de l'État, et par voie de conséquence (puisque le pouvoir de l'État ne peut s'exercer qu'à travers les lois) c'est accepter toutes les lois de l'État. Il faut donc écarter un contresens : chaque citoyen ne sera pas forcément d'accord avec telle ou telle loi particulière, certaines lois peuvent s'opposer à nos désirs ou à nos principes moraux personnels. Pourtant, un citoyen vraiment conséquent est obligé de reconnaître qu'il doit vouloir tout ce que veut l'État, puisque ce n'est que si tout le monde accepte toutes les lois que celles-ci peuvent exister. Le premier déplacement de sens opéré par Hobbes consiste donc à remplacer la question de notre rapport à la loi par celle de notre rapport à l'État : la nécessité d'obéir absolument à la loi est une conséquence de la nécessité d'obéir absolument à l'État, et la légitimité de l'une est fondée sur la légitimité de l'autre. On comprend donc pourquoi la loi implique toujours l'unanimité ; mais pourquoi serait-ce l'unanimité qui définirait la justice ?

La réflexion de Hobbes sur la justice joue en fait sur second déplacement de sens. Il se fait en ramenant l'idée de justice au respect des engagements que nous avons pris : en effet, comme le dit le texte aux lignes 3-4, il serait absurde qu'on accepte une règle et qu'on la juge en même temps injuste. Notons bien que Hobbes remplace la question « une loi peut-elle être injuste ? » (qui porte sur le contenu particulier de la loi) par la question « est-il juste de refuser une loi qu'on avait auparavant acceptée ? » (qui porte sur la

relation du citoyen à la loi). Ce n'est donc plus la loi qui peut être injuste, mais c'est le citoyen qui peut être injuste en revenant sur ses engagements. On peut cependant émettre une critique ici. Nous acceptons une loi quand elle nous paraît juste, mais ce n'est pas *parce que* nous acceptons une loi qu'elle est juste. Par exemple, si je soumetts un autre homme en esclavage par la force, et que je le contrains à accepter ma domination, il y a bien un consentement de sa part : mais ce n'est pas parce qu'il y a un consentement que ma domination est juste. C'est ce que vient masquer la comparaison des lignes 4-5 : d'après Hobbes, il faut obéir aux lois de l'État comme nous obéissons aux lois du jeu auquel nous avons choisi de jouer. Cette comparaison pose problème à au moins deux titres : d'une part, les enjeux sont bien différents ; d'autre part, quand nous décidons de jouer, nous sommes tenus par notre engagement parce que c'est dans une position de sujet absolument libre que nous avons décidé de jouer. Au contraire, la loi tire sa légitimité du contrat social, et c'est sous la menace de la force que nous nous engageons dans le contrat social. Un consentement fait sous la contrainte fait-il encore droit ? On pourrait se demander si on est bien tenu à respecter une parole extorquée sous la menace.

L'effort de Hobbes vise ici à débarrasser le concept de « justice » de tout contenu objectif, de tout arrière-plan moral ou métaphysique. La justice consiste exclusivement à respecter ses propres engagements, et l'engagement fondamental du citoyen c'est d'obéir à l'État. Pour autant, le fait de mettre au centre de l'analyse de la justice la notion de consentement n'est pas sans conséquences sur les caractéristiques d'une bonne loi : pour consentir à quelque chose, je dois au moins être capable de me le représenter et de le comprendre. La bonne loi se définit donc par sa *simplicité*, dans la mesure où celle-ci permet à la fois le consentement et l'obéissance (puisque alors il est facile de distinguer ce qui est interdit de ce qui est permis). Plus fondamentalement, cet abandon d'un arrière-plan moral permet de définir la bonne loi de façon exclusivement pragmatique : en la référant à sa fonction. Quelle est l'utilité de la loi ? C'est en répondant à cette question que le second paragraphe pourra produire une définition de la bonne loi.

La fin du premier paragraphe annonçait déjà la thèse qui est explorée dans ce second paragraphe : la bonne loi est celle qui est nécessaire au bien du peuple. Mais si réaliser le bien du peuple c'est satisfaire ses désirs, ne suffirait-il pas de laisser au peuple toute liberté ? Limiter ses actions par la loi, n'est-ce pas l'empêcher de faire ce qu'il veut, et alors limiter son bonheur ?

Il s'agit bien, dans ce second paragraphe, de discuter des rapports entre liberté et bonheur : la thèse de Hobbes c'est que la plus grande satisfaction des individus exige une limitation de leur liberté, et que c'est cette limitation qui fonde la légitimité de l'État. Hobbes prend la peine, dans un premier temps, de préciser ce que ne dit pas sa thèse : « le rôle des lois [...] n'est pas d'empêcher toute action volontaire ». Cette précision apporte, semble-t-il, un éclairage important. Quand Hobbes affirme l'importance capitale de la cohésion sociale et de la paix civile, il faut bien voir que cette cohésion sociale et cette paix ne peuvent absolument pas constituer des fins absolues et dernières : si elles sont désirables, ce n'est que dans la mesure où elles permettent aux individus de déployer un peu de leur liberté. Une société d'esclaves ou de zombies, quoique pacifiée et cohérente, ne pourrait pas être désirable. Bien que le pouvoir soit aux mains de l'État, l'État lui-même n'est qu'une fiction, dont l'existence n'est que conventionnelle ; seuls existent vraiment les individus humains réels, et c'est en fonction du bien concret des *individus* qu'une construction politique peut se légitimer. Il ne peut pas s'agir de demander aux individus *d'abandonner* leurs désirs et leurs motivations égoïstes : il s'agit simplement de mieux les diriger.

L'argument de Hobbes se fonde sur une remarque étonnante : les individus peuvent se nuire à eux-mêmes. Il y a donc un écart entre ce que font les hommes et ce qui est bon pour eux ; sur quoi se fonde-t-il ? Sur « l'impétuosité de leurs désirs, leur empressement ou leur aveuglement ». Il y a ici trois justifications qu'on peut analyser plus précisément. L'aveuglement, c'est le fait de ne pas voir ; la vision est une métaphore usuelle pour la connaissance. Le premier problème donc, c'est que les hommes n'arrivent pas bien à déterminer ce qui est le meilleur. Mais on pourrait répondre à Hobbes que dans ce cas, il suffirait de bien expliquer aux hommes quel est leur bien pour qu'ils puissent le prendre eux-mêmes en charge : le problème serait réglé par une meilleure éducation. Le problème est en fait plus profond, et c'est l'affirmation d'un désir essentiellement impétueux qui interdit toute solution purement éducative. En réalité, il est possible de donner deux interprétations de l'idée selon laquelle les désirs des hommes peuvent leur nuire :

- On pourrait d'abord en donner une interprétation politique, au sens où elle concerne la vie des hommes en collectivité. On dirait alors que c'est parce que le désir *des autres* nous menace qu'il faut une limitation à leurs actions. L'État rendrait possible la coexistence des individus – Hobbes s'inscrirait alors dans la continuité de sa compréhension de l'état de nature.

- On peut également interpréter cet argument sur un mode anthropologique : il y a dans le désir humain quelque chose comme une puissance non maîtrisable, incontrôlable par celui-là même qui est le sujet

de ce désir. C'est la présence en nous de ce désir chaotique qui appellerait la nécessité d'une limitation extérieure de nos actions, de sorte que l'État puisse nous imposer les limites que nous n'arrivons pas à nous imposer nous-mêmes. Cela légitimerait par exemple l'État à interdire au citoyen des objets de désir qui pourraient lui nuire : drogues, armes...

Ces deux interprétations sont pertinentes, mais l'exemple des haies nous inciterait plutôt à privilégier la seconde, dans le contexte de l'extrait. Les lois, en effet, servent à « diriger et contenir les mouvements des gens », « comme on dresse des haies [...] pour les maintenir sur le chemin ». S'il ne s'agit pas de demander aux individus d'arrêter de désirer et d'exercer leur égoïsme, il s'agit en revanche d'encadrer convenablement cet exercice. Arrêtons-nous d'abord sur le contenu de la comparaison, avant de l'interpréter. Pourquoi met-on des haies le long des chemins ? Non pas pour empêcher les voyageurs de franchir les haies (parce que le but du voyageur est toujours de continuer à cheminer), mais pour éviter aux voyageurs de tomber en cas de faux mouvement ou d'accident. La haie est une *sécurité*, elle me permet d'être plus serein sur le chemin en sachant par avance qu'aucun hasard ne pourra me pousser dans une situation que je ne désire pas. Interprétons : la loi doit elle aussi être conçue comme une sécurité. Bien qu'elle s'oppose apparemment à ma liberté en limitant mes actions, en réalité je peux reconnaître qu'en limitant mon irrationalité et en empêchant les errements de mes désirs, elle permet à mon action d'être plus efficace - elle me permet une liberté réelle. C'est là qu'est l'intérêt de la comparaison proposée par Hobbes : elle montre qu'il est abusif d'opposer naïvement la liberté et la sécurité. Il est nécessaire de sacrifier un peu de ma liberté naturelle et infinie pour m'assurer une véritable sécurité, puisqu'il n'y a pas de liberté réelle dans la crainte permanente - crainte des autres et crainte de soi.

Le rôle de la loi est donc de limiter la liberté naturelle infinie et abstraite des hommes, pour sauvegarder leur liberté civile limitée mais réelle. Cette conception s'appuie, comme on l'a vu, sur une certaine anthropologie, qui voit dans le désir une puissance irrationnelle et dangereuse qu'il est du devoir de l'État de réguler. Ici le danger est double : il tient en même temps à la présence des autres hommes, et à la présence en soi de puissances qui nous dépassent et menacent notre propre bien.

Ce texte se présente en deux parties : une partie négative, dans laquelle Hobbes refuse l'assimilation de la bonne loi à la loi juste ; et une partie positive, dans laquelle l'auteur construit sa théorie de la loi efficace. Il faut cependant voir que les deux parties ne sont pas indépendantes : si la loi est toujours juste, c'est qu'elle reçoit le consentement des citoyens ; si les citoyens consentent aux lois, c'est parce qu'ils consentent à l'État, dans la mesure où celui-ci peut efficacement les sortir de l'état de nature en imposant le règne de la loi – qui est précisément impossible sans le consentement des citoyens. Il y a donc une circularité entre le consentement aux lois et l'efficacité de celles-ci. Le second paragraphe précisera cette notion d'efficacité de la loi de façon originale : elle ne tient pas seulement dans la capacité de la loi à assurer la paix collective. Elle tient d'abord dans sa capacité à assurer les citoyens que leurs propres passions et désirs sont maîtrisés dans leurs effets. Les lois sont nécessaires parce qu'elles sortent l'humanité du chaos pulsionnel et relationnel de la nature ; elles doivent donc obéir à un principe d'économie : être peu nombreuses, mais claires, dissuasives et efficaces. Ce sont là les critères pragmatiques pour de bonnes lois.

Hobbes s'interdit de fonder la loi sur l'idéal moral de justice, ce qui évite de soumettre les lois de l'État à l'appréciation subjective de chacun des citoyens. Le fait d'évacuer tout horizon moral et métaphysique de l'idée de justice a donc des effets directement politiques : la loi doit être acceptée du fait même qu'elle est la loi de l'État. C'est l'État qui incarne l'idéal de rationalité auquel les individus concrets ne peuvent jamais tout à fait correspondre, en raison de leurs passions et désirs anarchiques.

Peut-être y a-t-il cependant une tension à l'intérieur de ce texte même, entre le premier et le second paragraphe. Cette tension concerne le statut de la liberté. Dans le premier paragraphe, c'est la liberté des individus qui donne sa légitimité à la loi : la loi est bonne parce que j'y consens. Mais pour qu'un consentement fasse droit, ne doit-il pas émaner d'une volonté libre ? Ce n'est que si je consens par libre arbitre et non par contrainte que mon consentement peut avoir du sens. Pourtant, le second paragraphe nous présente l'image d'une liberté qui n'a rien à voir avec un pur libre-arbitre, dans la mesure où les hommes y apparaissent comme soumis à leurs désirs chaotiques et incapables de se maîtriser eux-mêmes. Le texte ne permet pas directement de résoudre cette ambiguïté ; il serait utile de compléter cette réflexion avec les passages du *Leviathan* relatifs au libre-arbitre et au consentement.