

HOBBS ET L'INVENTION DE LA VOLONTÉ POLITIQUE PUBLIQUE

PROF. DR. YVES CHARLES ZARKA
CNRS, Paris

Introduction

Dans l'ouvrage *Hobbes et la pensée politique moderne* dont nous présentons l'édition catalane¹, je me suis donné pour objet l'étude du travail d'infléchissement, de transformation et d'innovation opéré par Hobbes dans la pensée politique. Or, il me semble que l'une des innovations capitales introduites par le philosophe anglais consiste dans l'invention du problème spécifiquement moderne de la constitution d'une volonté politique *publique*. Je voudrais montrer aujourd'hui en quels termes ce problème se trouve posé et résolu, en quoi il constitue une nouveauté pour l'époque, enfin en quel sens on peut y voir un des fondements de la politique moderne.

On sait que la doctrine de la formation de la volonté politique est centrée chez Hobbes autour de la problématique du passage du multiple à l'un. Comment une multitude d'individus peut devenir une personne civile unique? Comment une multiplicité de volontés disparates peut devenir une volonté politique unique? Ces deux questions sont

1. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF, 1995, 2001. *Hobbes i el pensament polític modern*, traducció de Jordi Galí, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000.

dépendantes l'une de l'autre : la réponse à la première dépend de la réponse à la seconde. Pour savoir comment l'État ou la cité peut être constitué comme personne unique, il faut rendre compte de la constitution d'une volonté politique unique. Cette problématique est fortement soulignée dans les *Elements of Law*:

«Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants ; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed to the multitude or truly called the action of the multitude, unless every man's hand, and every man's will, (not so much as one excepted) have concurred thereto»²

«Puisque nous avons ici à considérer une multitude d'hommes sur le point de s'unir en un corps politique pour garantir leur sécurité tant vis-à-vis les uns des autres que vis-à-vis des ennemis communs, et ce, au moyen de convention, la connaissance du type de convention qu'il leur faut nécessairement passer dépend de la connaissance des personnes et de leur but. Pour les premières d'abord : elles sont nombreuses, et ne forment point encore une seule personne. Et aucune action faite dans une multitude de gens assemblés ne saurait être attribuée à cette multitude ou être véritablement appelée l'action de cette multitude, à moins que la main et la volonté de chacun, sans aucune exception, y aient concouru».

2. *Elements of Law* (= *EL*), édition Tönnies, Frank Cass, 1969, II, I, 2, p. 108.

Le *De Cive* est encore plus net:

«Il faut d'abord considérer ce qu'est en elle-même cette multitude d'hommes qui se réunissent en une cité unique par leur libre arbitre; assurément, elle n'est pas une unité (*unum aliquid*) mais une pluralité d'hommes (*plures homines*), chacun pourvu d'une volonté et d'un jugement propre au sujet de tout ce qui doit être proposé. Et bien que les particuliers (*singuli*) possèdent par des contrats privés un droit et une propriété, de sorte que chacun dise 'ceci ou cela est à moi', il n'est rien dont la multitude tout entière, en tant que personne distincte du particulier (*a singulo*) puisse dire à juste titre (*recte*) : 'Ceci est à moi plutôt qu'à un autre'. Et aucune action ne doit être imputée à la multitude comme lui appartenant en propre»³.

Ce travail théorique sur la notion de multitude, qui a pour contrepartie la définition de l'Etat en termes non seulement de concorde ou de consensus mais d'union, repose sur la remise en question du concept organique du peuple qui a prévalu au XVI^e et au début du XVII^e siècle. Althusius en donne par exemple une définition très forte, dans sa *Politica*, au début du XVII^e siècle, de même que les monarchomaques protestants français à la fin du XVI^e siècle. Cette remise en cause du concept organique du peuple est réalisée chez Hobbes par la distinction des notions de *populus* et de *multitudo*. Alors que la multitude n'est pas une personne naturelle, le peuple est une personne artificielle instituée⁴: il n'existe que là où a été constituée une volonté politique unique. La volonté du peuple n'est autre que celle de l'Etat :

«Quand nous disons que le peuple lui-même ou la multitude veut, commande ou fait quelque chose, il faut entendre : la cité qui commande veut et agit par la volonté d'un seul

3. *De Cive* (= *DCi*), édition W. Molesworth, *Opera latina* II, VI, 1, p. 216-218.

4. Cf. *DCi*, VI, 1, remarque, p. 217

homme, ou par les volontés concordantes de plusieurs hommes : ce qui est impossible en dehors d'une assemblée. Chaque fois que l'on dit, en revanche, qu'une multitude, grande ou petite, fait quelque chose en dehors de la volonté de cet homme ou de cette assemblée, cela a été fait par le peuple sujet, c'est-à-dire par de nombreux particuliers agissant en même temps (*multis simul civibus singularibus*), et que cela provient non pas d'une volonté unique, mais de plusieurs volontés de plusieurs hommes, qui sont des citoyens et des sujets, mais ne sont pas la cité»⁵.

Or le passage du multiple à l'un sous sa double forme –passage d'une multiplicité de personnes naturelles à une personne civile unique, et passage d'une multiplicité de volontés à une volonté politique unique– définit une problématique au sein de laquelle va être inventée la dimension moderne du publique. La volonté politique doit être à la fois unique et publique. Cette nécessité d'une émergence du publique est déjà présente dans les *Elements of Law* et le *De Cive*, lorsque Hobbes souligne le fait que la volonté politique unique, celle de l'Etat comme union, doit être tenue pour celle de tous. Voici la formulation qu'en donne le *De Cive*:

«Cela n'est cependant possible qu'à condition que chacun soumette sa volonté à la volonté d'un autre qui soit unique –un seul homme ou une seule assemblée– de sorte que l'on tienne pour la volonté de tous et de chacun tout ce que celui-là aura voulu en tant que nécessaire à la paix commune»⁶.

«L'Union ainsi réalisée s'appelle *cité* ou *société civile*, ou encore *personne civile*; en effet puisque la volonté de tous est unique, il faut la tenir pour une personne

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, V, 6, p. 213.

unique (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) [...]. La cité est par conséquent et par définition une personne unique dont la volonté, issue des pactes conclus par plusieurs hommes, doit être considérée comme la volonté de tous»⁷.

A bien considérer ces textes, on s'aperçoit que ce que nous avons appelé l'émergence du public reste aporétique dans les deux œuvres que nous venons de citer. En effet, il n'y a volonté politique et publique dans les *Elements of Law* et le *De Cive* que si deux conditions sont assumées en même temps : 1/ que chacun soumette sa volonté à celle d'un autre qui soit unique; 2/ que cette volonté unique puisse être considérée comme celle de tous. Or il semble bien que la condition d'unicité soit incompatible avec celle d'universalité. Autrement dit, la soumission qui assure la subsomption du multiple à l'un est, en tant qu'aliénation de la volonté de chacun dans celle d'un autre, inconciliable autrement que sous la forme d'un postulat avec l'exigence de reconnaissance qui fonde le caractère public du vouloir politique.

Si le problème de l'émergence du public se trouve clairement formulée dès les *Elements of Law* et le *De Cive*, force est de constater qu'elle n'y est pas résolue. C'est du reste pour cette raison que le *Léviathan* reformule entièrement la théorie du pacte social à partir des concepts de représentation et d'autorisation. Ce n'est en effet que dans le *Léviathan* que les conditions d'unicité et d'universalité seront assumées en même temps, ce qui permettra à la volonté politique unique d'être également celle de tous.

Le concept hobbesien de volonté politique publique sera porteur de développement très important dans la philosophie politique moderne même à travers les critiques dont il fera

7. *Ibid.*, V, 9, p. 214.

l'objet. Mais dans le cadre de cette étude je tâcherai seulement de définir la signification, la portée et les limites de ce concept dans la pensée politique contemporaine de Hobbes.

J'examinerai donc trois points: 1/ La représentation et l'émergence du public. 2/ Le caractère inédit du concept de volonté politique publique si on le compare aux conceptions d'auteurs contemporains de Hobbes comme Filmer et Harrington. 3/ Les limites du concept de volonté politique publique de Hobbes.

1. La représentation et l'émergence du public

La problématique de l'instauration d'une volonté politique est chez Hobbes une problématique juridique. La raison en est claire, elle est répétée dans les *Elements of Law* et le *De Cive* : le transfert de droit permet de pallier l'impossibilité d'un transfert de fait de la puissance:

«And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood : that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it»⁸.

«Et parce que nul ne peut réellement transférer sa force à un autre, ou à cet autre de la recevoir, il faut entendre par là que transmettre sa puissance et sa force n'est pas autre chose qu'abandonner ou céder son droit de résister au bénéficiaire du transfert».

Or le contenu que les *Elements of Law* et le *De Cive* donnent à ce transfert de droit est celui d'une substitution : la substitution de la volonté d'un seul homme ou d'un seul conseil à la multitude des volontés des individus particuliers.

8. *EL*, 1, XIX, 10, p. 104.

Pourquoi l'institution de la volonté politique prend-elle dans ces textes la forme d'une substitution? La réponse est simple : parce que les termes dans lesquels la convention sociale est conçue ne permettent pas de penser la volonté politique à la fois comme unique et comme publique. Pour l'avoir longuement développé ailleurs⁹, je ne reviendrai pas sur les termes de cette convention sociale sinon pour rappeler simplement qu'elle revient à identifier le dessaisissement d'un droit qu'on a sur une chose avec le dessaisissement d'un droit qu'on a sur soi. Ainsi transférer son droit sur soi-même revient, comme dans le cas d'une chose, à se défaire du son *jus resistendi* sur soi-même, comme on le ferait pour une chose. Ainsi le dessaisissement du *jus resistendi* est conçu dans les *Elements of Law* comme le corrélat de l'existence d'une souveraineté absolue :

«For he that cannot of right be resisted, hath coercive power over all the rest, and thereby can frame and govern their actions at his pleasure; which is absolute sovereignty»¹⁰.

«Celui auquel on n'a pas le droit de résister possède un pouvoir de contrainte sur tous les autres, et peut de ce fait disposer et gouverner leurs actions suivant son bon plaisir, ce qui est souveraineté absolue».

Or cette interprétation du dessaisissement du droit que l'on a sur soi en termes de dessaisissement du droit que l'on a sur les choses produit trois difficultés considérables : 1/ il y a incompatibilité entre le droit de résistance inaliénable de l'individu et les droits liés à la souveraineté : autrement dit il y a un conflit entre le privé et le politique; 2/ la définition de la convention sociale en termes d'abandon du *jus resistendi* ne permet pas de fonder l'obéissance active des sujets; 3/ conçue en ces termes, la convention sociale est une

9. Cf. *Hobbes et la pensée politique moderne, op. cit.*, p. 197-227.

10. *EL*, II, I, 19, p. 117.

convention d'aliénation. Elle implique une altérité de la volonté du souverain par rapport à celle des sujets. Autrement dit, la volonté du souverain reste une volonté privée: sa volonté a certes le statut d'une volonté politique unique (en vertu de l'acte de soumission) mais non d'une volonté politique publique.

Ce sont ces difficultés qui amènent Hobbes à formuler une théorie de la convention sociale en termes de représentation/autorisation dans le *Léviathan*. Cette nouvelle doctrine va rendre pensable l'association des deux prédicats de la volonté politique: unique et publique. La théorie de la représentation modifie sur trois points la doctrine de la convention sociale des deux premières œuvres politiques de Hobbes.

1/ Elle permet de penser la constitution d'un droit sur la personne et les actions différent du transfert de droit sur les choses. Le chapitre XV du *Léviathan* met ainsi en place une théorie de la personne artificielle qui fait intervenir une double relation: auteur/acteur, représenté/représentant. Hobbes souligne clairement le parallélisme et la distinction entre la doctrine de la représentation/autorisation et celle du transfert de droit sur les choses:

«Les paroles et les actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* par celui qu'elles représentent. La personne est alors *l'acteur*; celui qui en reconnaît pour siennes les paroles et les actions est *l'AUTEUR*, et en ce cas, l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toutes espèces est appelé propriétaire (*dominus, Kurios*) est appelé, en matière d'action, l'auteur.

Et de même que le droit de possession est appelé empire sur une chose (*dominion*) le droit d'accomplir quelque action est appelé *AUTORITÉ*. Ainsi autorité s'entend-il toujours du droit d'accomplir quelque action, et *accompli en vertu de l'autorité reçue*, de ce qui est accompli en

vertu d'un mandat (*by commission*) ou d'une permission de celui à qui appartient le droit »¹¹.

Il est désormais possible de penser un rapport entre deux individus irréductible au rapport de propriété.

2/ La théorie de la représentation permet de remettre en cause l'idée développée dans les *Elements of Law* et le *De Cive* selon laquelle la convention sociale serait une convention d'aliénation. Dans le *Léviathan* il ne s'agit plus d'aliénation mais d'autorisation. La différence est considérable car la dernière permet de penser à la fois une constitution de la volonté politique et le maintien des droits naturels des individus.

3/ L'association des deux prédicats de la volonté politique, l'unique et le public, est désormais pensable. La volonté du souverain est celle de tous : chaque sujet est l'auteur des actions du souverain. Cela est inscrit dans l'idée même de république.

4/ Les droits politiques sont désormais conçus comme résultant de la convention sociale et non comme la persistance de droits naturels que le souverain avait, comme individu, dans l'état de guerre. Les droits de la souveraineté sont désormais des droits publics : ils sont tous fondés sur le principe de l'autorisation.

Ainsi le *Léviathan* permet de penser l'idée d'une volonté politique unique et publique, idée qui est porteuse d'un formidable avenir dans la pensée politique. Mais cette idée comporte également des limites chez Hobbes. J'examinerai sa nouveauté dans le contexte de la pensée politique anglaise de l'époque, avant d'en dégager les limites.

11. *Lev*, édition MacPherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, XVI, p. 219, traduction Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 163.

2. La volonté politique publique ou volonté politique privée

L'originalité de la position de Hobbes peut être clairement mesurée lorsqu'on la compare à celles qui sont élaborées dans d'autres doctrines politiques formulées à la même époque en Angleterre. Je retiendrai ici deux théories politiques, non seulement différentes entre elles, mais aussi fondamentalement opposées, pour montrer que, malgré cette opposition, elles s'interdisent de penser l'idée d'une volonté politique publique. Il s'agit des doctrines de Filmer et d'Harrington. Le patriarcalisme de l'un et le républicanisme de l'autre manquent la dimension politique d'une volonté publique.

Malgré sa conception totalement différente de l'origine de la souveraineté, Filmer élabore une définition de la souveraineté très proche de celle de Hobbes. Filmer rejoint en particulier Hobbes sur le caractère absolu de la souveraineté. Cette convergence en implique d'autres. En effet pour les deux penseurs :

1/ le souverain n'est responsable devant aucune autre autorité humaine, mais seulement devant Dieu;

2/ aucun autre pouvoir terrestre ne peut être comparé au sien;

3/ la souveraineté réside tout entière dans la volonté de celui qui la détient;

4/ le peuple —comme tel— ne dispose d'aucun droit de résistance : il ne peut ni supprimer, ni même simplement changer le détenteur du pouvoir ou la forme du gouvernement.

A ces convergences s'en ajoutent d'autres concernant les droits de la souveraineté et la théorie de la loi civile.

Cependant, malgré ces convergences, il y a des divergences fondamentales entre Filmer et Hobbes. La principale d'entre elles concerne précisément l'idée d'une volonté politique. Celle-ci est, selon Filmer, constitutivement

et définitivement une volonté particulière et privée d'un homme particulier. Toute la doctrine politique de Filmer repose en effet sur une réduction du public au privé déjà engagée dans la modélisation paternelle du pouvoir royal. Filmer fonde ainsi l'autorité royale (*royal authority*) sur le droit de paternité (*right of fatherhood*) soit immédiatement –comme dans le cas d'Adam– soit médiatement par la théorie de l'héritage de la juridiction suprême. Mais, en outre, l'intérêt de la doctrine de Filmer pour notre propos consiste en ce qu'elle révèle également le principe fondamental sur lequel repose la réduction du public au privé. Ce principe consiste en ce que la théorie du pouvoir est pensée dans les termes d'une théorie de la propriété. Ainsi, lorsque Filmer définit les traits de la monarchie seigneuriale¹², le roi est conçu comme propriétaire du pouvoir sur les sujets:

«It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and in their right succeed to the exercise of supreme jurisdiction. And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their fathers»¹³.

La conséquence la plus directe de cette définition du pouvoir et de la souveraineté en terme de propriété par Filmer est précisément la réduction de la volonté souveraine à une volonté particulière et privée. C'est pourquoi le problème du rapport entre cette volonté et les volontés des individus qui composent l'Etat ne se pose pas: la volonté souveraine reste

12. Cf. la définition donnée par Jean Bodin de la monarchie seigneuriale dans *Les Six Livres de la République*, II, II, Paris: Fayard, 1986, Vol. 2, p. 34-35.

13. *Patriarcha*, édition J. Sommerville, Cambridge, 1991, I, 8, p. 10.

définitivement extérieure et étrangère à celle des sujets, parce que particulière et privée.

La divergence fondamentale entre Filmer et Hobbes sur le concept de souveraineté apparaît nettement avec l'émergence, dans le *Léviathan*, de la nouvelle conception de la volonté souveraine comme volonté, non plus privée, mais publique. Or visiblement Filmer, dans ses observations sur le *Léviathan*, ne comprend pas la nouvelle signification que Hobbes confère à la souveraineté en redéfinissant la personne publique à l'aide des concepts de représentation et d'autorisation qui émancipent la théorie politique et le concept de souveraineté de la théorie de la propriété.

Le républicanisme d'Harrington est d'inspiration totalement opposé à la doctrine que nous venons de considérer et pourtant il aboutit à une conclusion semblable. La problématique politique de Harrington est tout entière déterminée par le projet de rétablir un sens spécifique à l'idée de *Commonwealth* entendue comme république constitutionnelle, qu'il caractérise comme '*equal commonwealth*' et '*popular government*'. Or ce projet de rétablissement ou de restitution qui comporte – une dimension sémantique et une dimension théorique – se fait par un retour à Machiavel et par une opposition radicale à Hobbes. A l'absolutisme de Hobbes, Harrington oppose le gouvernement populaire. Or, si l'on examine de près le travail que Harrington opère sur la théorie politique de Hobbes, on s'aperçoit que précisément l'idée d'une volonté politique publique qui est remise en cause.

La principale opération qu'Harrington fait subir à la théorie politique de Hobbes consiste en effet à séparer les concepts '*power*' (*political power*) et d'*authority*' (*political authority*). Cette séparation lui permet de reconduire la théorie du pouvoir à une théorie de la propriété (*dominion*). C'est ainsi la propriété de la terre, la division du territoire en parcelles tenues par des propriétaires selon une certaine proportion

qui définit non seulement le pouvoir politique mais aussi le régime. Que devient dans ce contexte le concept d'*authority*? Celui-ci est rabattu sur l'aspect constitutionnel de la doctrine: il permet de caractériser ce qu'Harrington appelle une aristocratie naturelle que le peuple doit, par une obligation non seulement naturelle mais aussi positive, prendre pour guide. L'autorité est donc déportée vers une doctrine de la meilleure partie du peuple –le sénat. Autrement dit, il y a chez Harrington effacement de l'idée d'une volonté politique publique telle que Hobbes la conçoit, parce que désormais l'autorité est conçue comme fondée sur la sagesse ce qui interdit de la concevoir comme volonté de tous. D'une certaine manière la conception de l'autorité chez Harrington repose sur l'ancienne doctrine organique du peuple.

D'u côté comme de l'autre, chez Filmer et chez Harrington, mais pour des raisons différentes, l'idée de la formation d'une volonté politique publique, comme volonté de tous, est refusée.

3. Les limites de la volonté politique publique

Ces limites peuvent être abordées lorsqu'on se situe en aval c'est-à-dire du point de vue du contenu que Rousseau donnera à l'idée d'une volonté politique publique comme volonté générale, laquelle doit évidemment beaucoup à Hobbes.

Je considérerai ici trois limites à la position de Hobbes, qui sont également des limites de la théorie de la représentation/autorisation à fonder une théorie pleinement achevée du vouloir public.

1/ *La théorie de la loi civile.* La théorie de la volonté politique chez Hobbes reste liée à une conception de la loi considérée comme pouvant avoir indifféremment un objet général ou particulier. La loi civile qui est la première et principale expression de la volonté souveraine n'est pas dans

son essence même générale. En définissant la loi comme volonté du souverain sans limite quant à sa nature ou son contenu, Hobbes laisse la porte ouverte à la critique qui consisterait à souligner la possibilité constante d'une dégradation de la volonté publique en une volonté particulière privée.

2/ *La théorie du châtement.* La théorie de l'autorisation ne parvient pas à fonder une théorie de châtement alors que celle-ci est essentielle à la doctrine du droit politique de Hobbes.

3/ *L'autorisation,* c'est-à-dire la reconnaissance de la volonté politique comme volonté de tous, est en définitive fondée chez Hobbes sur un acte initial : celui de la convention sociale fondatrice de l'Etat. Autrement dit, la volonté du souverain n'est la volonté des sujets qu'en vertu de la référence à un événement archaïque qui vaut également comme structure politique actuelle. Mais, ni l'événement, ni la structure politique ne peuvent assurer l'effectivité de l'identité de la volonté du souverain et de la volonté de tous.

Conclusion

On peut donc dire que Hobbes fait émerger le concept d'une volonté politique publique sans pouvoir lui donner une pleine effectivité. Mais cette invention de la forme moderne du vouloir politique publique est fondamentale parce qu'elle émancipe la théorie du pouvoir de la théorie de la propriété, et le droit public du droit privé.