”L’irrévocabilité des promesses chez Hobbes”

Charles Ramond

▶ **To cite this version:**

Charles Ramond. ”L’irrévocabilité des promesses chez Hobbes”. Yves-Charles Zarka. Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains -Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz„ Paris : Vrin, pp.25-45, 2012, Hobbes Supplementa. halshs-00922991

HAL Id: halshs-00922991
https://shs.hal.science/halshs-00922991

Submitted on 1 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Publié in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains –Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, sous la direction de Yves-Charles ZARKA, Paris : Vrin (« Hobbes supplementa »), 2012, p. 25-45.]

L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes

Charles RAMOND
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

Je me suis récemment intéressé à la question et au statut des « promesses » dans la philosophie de Descartes[1], et j'ai pu constater à cette occasion que ce thème était sans cesse présent et agissant dans son œuvre, sa vie et sa correspondance, sous la forme de paradoxes et de déchirements multiples, à l'image de la dualité existentielle originelle du « refus des promesses » par lesquelles « on retranch<ait> quelque chose de sa liberté » et de la « résolution » inébranlable du voyageur perdu dans la forêt, inscrits tous deux, l'un juste après l'autre, dans les maximes morales de la troisième partie du *Discours de la Méthode*. Je me suis d'ailleurs convaincu, à l'occasion de ce travail, du grand intérêt philosophique et heuristique d'une lecture des philosophies de l'âge classique sous l'angle des promesses, tellement présentes dans les études contemporaines sur le langage ordinaire. Le présent texte se situe donc dans le prolongement de mon travail sur Descartes et d'analyses de Spinoza allant dans le même sens[2].

[1] C. Ramond, *Descartes, Promesses et Paradoxes*, Paris : Vrin, 2011.

[2] Voir C. Ramond, « Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent –Promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in '*Une vie humaine'… –Récits biographiques et anthropologie philosophique*, textes réunis et présentés par Charles Ramond, Bordeaux : Presses

Autant, donc, comme j'ai essayé de le montrer, Descartes est sans cesse déchiré quant à la question des promesses (en faire ? ne pas en faire ? les tenir ? ne pas les tenir ?) autant je voudrais aujourd'hui essayer de souligner la cohérence et la systématicité de la position de Hobbes en ce qui concerne cette question des « promesses », terme que j'entendrai ici de façon très générale, en ce qu'il touche aux notions de « consentement », de « pacte », et de « convention ».

On pensera tout naturel, sans doute, qu'un auteur qui met le pacte au cœur de son système ait une position cohérente à son sujet, et l'on ne sera guère disposé, peut-être, à voir là une annonce bouleversante. Chez Hobbes pourtant, envisagée à la lumière des promesses, la théorie du pacte comporte un certain nombre de traits inattendus dans leur systématicité même. Il m'est ainsi apparu de façon de plus en plus frappante qu'on ne trouve pas, chez Hobbes, de « liberté de se rétracter », qui serait l'envers, le pendant naturel et attendu, de la « liberté de promettre » ou « de contracter » qui fait le noyau de sa philosophie politique –Hobbes semblant ainsi plonger comme Descartes, quoique pour de toutes autres raisons, dans une certaine infélicité conceptuelle lorsqu'il traite des « promesses », pourtant les choses du monde les plus communes. C'est donc à la mise en évidence de cette dissymétrie assez étonnante, et à la tentative de son élucidation que j'aimerais m'essayer dans les pages qui vont suivre.

Pour cela, je partirai de ce qu'on peut presque appeler une des scènes originaires de la philosophie politique, tant elle revient avec constance chez ses principaux auteurs, à savoir la scène de la « promesse » de don, ou de rançon, arrachée par un voleur qui exige de celui qu'il détient qu'il choisisse « la bourse ou la vie ».

Cette scène figure presque à l'identique, en effet, dans le *Léviathan* et dans le *Traité Théologico-Politique*, et permet justement de bien mettre en évidence non seulement certaines options fondamentales des philosophies politiques de Hobbes et de Spinoza, mais aussi de commencer à explorer pour elle-même cette géographie conceptuelle de la promesse, de ses passes comme de ses écueils, qui m'intéresse ici et absolument parlant.

Voici donc la scène chez Spinoza :

Nul ne promettra, sinon *par tromperie*, <*neminem absque dolo promissurum*> de

---

Universitaires de Bordeaux (« Publications du Centre de Recherches *Lumières, Nature, Sociétés* »), 2009, p. 145-164. Et également « Pourquoi Descartes se défiait-il des promesses ? », in *Descartes e Espinosa*, *Analytica –Revista de Filosofia* (Rio de Janeiro : UFRJ, http://www.analytica.inf.br/), vol. 13 n°2, 2009, p. 29-63.

> renoncer au droit qu'il a sur toutes choses, et […] absolument personne ne tiendra ses promesses <*neminem promissis staturum*> sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. Pour me faire mieux comprendre, supposons qu'un brigand me force à lui promettre de lui donner mes biens quand il voudra <*ponatur latronem me cogere, ut ei promittam mea bona, ubi velit, ipsi daturum*>. Puisque, comme je l'ai montré, mon droit naturel n'est déterminé que par ma seule puissance, il est certain que, si je peux, *par tromperie* <*dolo*>, me libérer de ce brigand en lui promettant tout ce qu'il veut <*quicquid velit, promittendo*>, le droit de nature me permet de le faire, c'est-à-dire de le *tromper* en acceptant le pacte qu'il impose <*dolo scilicet, quicquid velit, pacisci*>. Supposons encore que j'aie promis de bonne foi à quelqu'un <*me absque fraude alicui promisisse*> de ne pas prendre de nourriture ni d'aucun aliment pendant vingt jours, et qu'ensuite je me rende compte que cette promesse est stupide <*me stulte promisisse*> et que je ne peux pas m'y tenir sans le plus grand dommage : puisque je suis tenu par le droit naturel de choisir entre deux maux le moindre, je peux donc, avec un droit souverain, *rompre un tel pacte* <*possum ego summo jure fidem talis pacti rumpere*> et considérer cette parole comme nulle et non avenue <*et dictum, indictum ut fit, facere*> […]. Nous concluons qu'un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité <*pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis*>[3].

J'ai souligné les termes par lesquels Spinoza indique très clairement, d'emblée, que la victime du voleur utilise ici les « promesses » dans une relation de « tromperie », ou de ruse, comme un moyen, une technique, pour se délivrer d'une difficulté passagère, comme une arme de discours qui puisse compenser dans une certaine mesure l'arme bien réelle que pointe sur elle le « brigand » qui la menace. Nous devrons bien nous souvenir de cette caractérisation spinozienne de la promesse comme technique de gouvernement et de tromperie, car, pour le dire tout de suite, on ne trouvera justement jamais chez Hobbes, de façon assez étonnante, de telles conceptions qui semblent aller de soi pour Spinoza.

Les conclusions et les perspectives de la version hobbesienne de la scène s'avèrent en effet exactement à l'opposé de celles de Spinoza :

> Les conventions <*Covenants*> passées sous l'effet de la crainte, dans l'état de simple nature, créent l'obligation <*are obligatory*>. Par exemple, si je m'engage par une convention à payer une rançon ou à fournir un service à un ennemi, je suis lié par cet engagement. C'est en effet un contrat <*Contract*> où l'un reçoit le bienfait de la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait. En conséquence, là où aucune autre loi n'interdit l'exécution (ce qui est le cas dans l'état de pure nature), la convention est valide. Aussi les prisonniers de guerre, si on leur fait confiance pour le paiement de leur rançon, sont-ils obligés de la payer <*are obliged to pay it*>. […] Et même dans les

[3] Spinoza, *TTP*, chp. XVI, éd. Gebhardt, vol. III, p. 192, ll. 8-26 ; tr. Lagrée-Moreau, Paris : PUF, 1999, p. 513.

> Républiques, si je suis forcé de racheter ma vie à un brigand en lui promettant de l'argent, je suis tenu de payer cet argent, aussi longtemps que la loi civile ne me décharge pas de cette obligation <*And even in Common-wealths, if I be forced to redeem my selfe from a Theefe by promising him mony, I am bound to pay it, till the Civill Law discharge me*>. En effet, tout ce que je peux faire légitimement <*lawfully*> sans y être obligé, je peux légitimement <*lawfully*>, sous l'empire de la crainte, m'engager par convention à le faire. Et la convention que je forme légitimement <*lawfully*>, je ne peux pas légitimement <*lawfully*> la rompre[4].

Pour des lecteurs de Rousseau comme nous le sommes tous, habitués, par conséquent, à bien distinguer ce qui relève de la « contrainte » et ce qui relève de « l'obligation », le texte de Hobbes ne peut pas manquer d'apparaître surprenant, voire choquant : comme si la force pouvait faire droit, ce que nous essayons sans cesse et partout de récuser.

Comment rendre en effet le terme *lawfully* ? Par « légitimement », comme le propose ici Tricaud, ou par « légalement » ? L'obligation dont parle Hobbes est-elle « légitime », ou « légale » ? Assez étrangement pour nous qui sommes enclins à distinguer les deux termes, les deux lectures semblent possibles, et l'obligation que j'ai à payer une rançon à l'issue d'une promesse que j'ai faite pour sauver ma vie est aussi bien « légitime » (puisqu'elle peut exister selon Hobbes dans l'état de nature où il n'y a pas encore de lois humaines) que « légale » (puisque, dans le cadre de la république, cette obligation, précise Hobbes, vaut aussi longtemps qu'il n'existe pas de loi positive qui s'y oppose) ; et par ailleurs, comme pour compliquer la question, l'état de nature lui-même n'est pas sans lois, puisqu'on y trouve précisément les « lois de nature » –et de ce fait, agir selon les « lois de nature », c'est aussi bien agir « légalement » que « légitimement ». On ne trouve pas, sauf erreur, dans l'anglais de Hobbes, la distinction correspondant à la distinction française « légal / légitime »[5], et les traducteurs, que ce soit Tricaud[6] ou Folliot[7],

---

[4] Hobbes, *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 138-139

[5] Une seule occurrence de l'adjectif *legitimate* dans le *Léviathan*, à propos des enfants : chp. 47, § intitulé « le sacrement du mariage » : « […] what children are legitimate […] » (Tricaud, p. 703 ; le paragraphe comprend également l'expression *the lawfulnesse of marriages*, que Tricaud rend par « le caractère licite des mariages »).

[6] Tricaud rend « *lawfull* / *unlawfull* », par exemple dans le chp 22 (p. 249), par « licite / illicite », mais « *lawfull* » par « légitime » dans les chp 5 (p. 42), 10 (p. 89 ; mais « *unlawfulls* » est rendu deux lignes plus loin par « illégaux »), 12 (p. 115 : « *Unlawfull* » est traduit par « illégitime »), 12 (p. 119), 14 (p. 142), 15 (p. 158), 17 (p. 173), 18 (p. 180), etc., 46 (p. 689)

[7] Voir http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan.html :
légal : chp. 10 : « un trafic légal <*lawful trade*> ; chp. 20 : « quand il peut légalement <*lawfully*> s'exécuter, et qu'il ne le fait pas, ce n'est pas l'invalidité de la convention qui le dispense [de le faire], mais la sentence du souverain. Autrement, toutes les fois qu'un homme promet légalement <*lawfully*>, il rompt illégalement <*unlawfully*> sa promesse » ; chp. 22 : « Et parmi les systèmes privés, certains sont légaux <*lawfull*>, d'autres illégaux <*unlawfull*> », etc. Légitime : chp. 5 : « quoi

montrent les mêmes hésitations, ou la même indifférence à l'emploi de l'un ou l'autre terme.

Quoi qu'il en soit, l'idée de *délégitimer* une convention dès lors qu'il apparaît qu'elle a été extorquée et non pas librement consentie semble naturelle et juste à première vue. Or justement, le grand intérêt du passage de Hobbes sur la promesse extorquée par un voleur est qu'il nous oblige, au nom d'un point de vue rigoureux, et bien observé même s'il peut sembler paradoxal, à reconsidérer cette idée spontanée.

Il est très difficile de savoir en effet sous quelles contraintes exactes, ou selon quel degré de liberté, nous passons des conventions. Même si l'exemple du voleur semble extrême et hors du commun, bien des conventions que nous passons ordinairement se font aussi, en réalité, « le couteau sous la gorge ». Quand je vends ma voiture à la hâte parce que je suis à court d'argent, j'en accepte un prix plus bas que celui que j'aurais pu espérer en prenant mon temps –et pourtant cette vente sera tout à fait valable. Plus généralement, il s'avère difficile d'estimer le degré de liberté, c'est-à-dire de « consentement » ou de « contrainte », des contractants. Quand je prends, par exemple, un crédit immobilier, j'agis sous la contrainte, car je ne dispose pas de la somme nécessaire pour payer immédiatement. De ce fait je paierai, contraint et forcé, des intérêts. Pourtant, personne ne considère les crédits immobiliers comme des conventions invalides (même s'il existe un « taux d'usure » auquel on n'a pas le droit de prêter). Tout le monde est soumis à des contraintes de toute nature, personnelles, familiales, sociales, existentielles, etc. Aucune convention n'est donc jamais signée tout à fait librement, mais toujours sous la pression de degrés de contrainte plus ou moins grands, difficiles à apprécier et à comparer. Et donc, si l'on commençait à dire qu'une convention ne vaut qu'à la mesure du degré de liberté de ceux qui l'ont signée, on ruinerait presque immédiatement toutes les conventions. Par conséquent, ne pouvant entrer dans ces subtilités et ces chicanes infinies, nos institutions et nos sociétés préfèrent les laisser de côté, et statuer (comme le fait Hobbes) qu'une convention est valable dans tous les cas, à moins qu'une loi ne s'y oppose expressément, et que les degrés de « liberté » ou de « contrainte » des contractants n'ont pas à être pris en

---

qu'il soit légitime <*lawfull*> de dire, par exemple, que 'le chemin va ou conduit là' […] » ; chp. 12 : « les juifs croyaient *illégitime* <*unlawfull*> de se reconnaître sujet de quelque roi mortel » ; chp. 13 : « le serment n'ajoute rien à l'obligation. Car une convention, si elle est légitime <*lawfull*>, […] » ; chp. 15 : « Les lois de nature sont immuables et éternelles, car l'injustice, l'ingratitude, l'arrogance, l'orgueil, l'iniquité, l'acception de personnes, et le reste, ne peuvent jamais être rendues légitimes <*lawfull*> », etc. Ici, sur le mot « légitimes », le traducteur indique en note : « […] '*lawful*' peut aussi bien signifier 'légitime' (accord avec la loi de nature) que 'légal' (accord avec la loi civile) [ou même 'licite', est-il dit plus loin] » : mais dans ce cas, pourquoi ne pas adopter la même traduction pour toutes les occurrences du terme ? Il y a certainement là un véritable problème.

compte (sauf cas tout à fait extrêmes) dans la validation des conventions. D'ailleurs, à bien écouter « ce que nous disons quand » (c'est-à-dire, à adopter pour un moment la méthode d'analyse du langage ordinaire), la contrainte est perceptible jusque dans le discours du consentement, indice du fait que contrainte et consentement ne peuvent jamais être totalement séparés l'un de l'autre. Lorsque je dis que « je consens » à quelque demande, c'est bien que cela n'allait pas de soi, que j'ai dû faire un certain effort. Je « consens », finalement, à te prêter cette somme que tu me demandes, ou à faire cette démarche que tu attends de moi, parce que, dans les deux cas, cela me coûte. À un ami qui me propose de faire une promenade, ou de déjeuner avec lui, je ne dirais pas « je consens », il serait très surpris par la solennité hors de propos de la réponse ; je répondrai plutôt « oui, avec plaisir, quand tu veux ». Dans la réponse « je consens », dans l'expression même du consentement, on sent ainsi l'hésitation, la réflexion, puis la décision –et aussi la demande quelque peu insistante. Pour qu'une relation ait été « consentie », il a bien fallu qu'elle n'aille pas d'abord de soi : un léger forçage reste toujours perceptible sous le consentement, et du fait même du « consentement ». Hobbes déclare valide le pacte passé avec le voleur de grands chemins, parce qu'il perçoit très bien, au fond, cette zone d'indécidabilité entre consentement et contrainte[8].

La lecture que fait Hobbes de la scène du voleur, rigoureuse sur un plan logique, témoigne donc également d'une juste observation de la réalité des échanges humains. Nous échangeons, toujours et partout, plus ou moins sous la contrainte. Pourquoi d'ailleurs ne pas considérer nos propres désirs comme une forme de contrainte ? Lorsque nous désirons un bien de consommation, désir qui nous fait finalement arbitrer en sa faveur dans notre budget, nous pourrions toujours nous plaindre, par la suite, du fait que cet objet pour lequel nous avons donné de l'argent (comme un voyageur donne de l'argent à un voleur qui le menace, pour conserver ce bien précieux qu'est sa propre vie) était trop séduisant, et que nous avons donc agi sous la contrainte. Ainsi, sauf cas-limites d'ailleurs recensés (certaines personnes, par exemple, se font elles-mêmes interdire d'entrée dans les casinos parce qu'elles ne peuvent pas résister à la tentation de jouer), les échanges ne sont rien d'autre que le marché des contraintes, et par conséquent, il serait tout à fait absurde de récuser comme invalide une convention, un marché ou un contrat sous prétexte qu'ils auraient été conclus sous la contrainte. Il n'y a d'ailleurs pas d'échanges concevables sans contraintes : si je n'étais soumis à aucune contrainte, si je n'avais besoin de rien, si je ne désirais rien, pourquoi

[8] Ce point a été très bien mis en évidence par Paul Munier, dans son article « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes », *Tracés. Revue de Sciences humaines* (ENS Éditions), 14 2008/1, p. 77-101 ; http://traces.revues.org/376.

échangerais-je quoi que ce soit contre quoi que ce soit ? L'échange bien compris suppose la contrainte, et Hobbes est donc parfaitement fondé à déclarer valides, comme il le fait, les accords passés sous la contrainte.

La raison pour laquelle cela n'apparaît pas aussi clairement à première vue est que la situation de la scène du voleur semble extrême : on y fait une promesse, on y consent, « le pistolet sur la tempe ». Mais Hobbes privilégie cet exemple parce que, selon toute vraisemblance, l'ensemble de la scène de la vie sauve obtenue par un accord extorqué sous la terreur possède à ses yeux un caractère exemplaire, prototypique.

Et en effet c'est bien le cas, puisque les mots que je viens d'employer pour décrire la scène du voleur (« scène de la vie sauve obtenue par un accord extorqué sous la terreur ») conviendraient également pour décrire la scène originaire ou primitive de la République, à savoir le Pacte Social. Qu'est-ce en effet que le pacte social, sinon un contrat passé sous la terreur de la mort immédiate, et par le respect duquel on obtient la vie sauve ? La scène du voleur au coin du bois, et du contrat que je passe avec lui, n'est donc qu'une espèce d'écho lointain de cette scène primitive (scène dont le réel nous est insupportable, ou purement cauchemardesque) par laquelle s'est créée la République, et qui en avait déjà toutes les caractéristiques de violence et de contrainte, multipliées presque à l'infini. La convention passée avec le voleur, comme le marché ordinaire que je passerai avec un entrepreneur, sont des échos plus ou moins atténués de la grande scène du Pacte, dans laquelle la plus valide (et la plus validante) des conventions a été passée sous l'emprise de la plus grande des terreurs et dans la plus angoissante des urgences.

Toute notre culture, tous nos interdits, toutes nos institutions peuvent d'ailleurs être considérées (c'est la thèse bien connue de Girard) comme un mélange inextricable de célébration et de refoulement de cette scène primitive. J'ai longtemps été tenté par une lecture girardienne du Pacte originaire dans la philosophie de Hobbes[9]. Tout y était en place : le mimétisme, la terreur initiale, la lutte de tous contre tous. L'homme étant un loup pour l'homme, chacun pouvait craindre d'avoir affaire à la meute entière. Mais sans bouc émissaire, la scène n'était pas complète. Je me suis alors souvenu que « *Léviathan* » était le nom du monstre évoqué dans le livre de Job, et que justement, comme Girard l'avait d'ailleurs montré dans *La Route antique des*

[9] À l'exemple de Paul Dumouchel, in « Hobbes, la course à la souveraineté », *Stanford French Review*, 1986 (*To Honor René Girard*), p. 153-176, qui montrait de façon saisissante que le souverain hobbesien, bien que laissé en blanc, comme une sorte de case vide, par Hobbes, ne pouvait être logiquement et paradoxalement, que « l'ennemi de tous » (p. 175), autrement dit qu'il occupait exactement la place du bouc-émissaire girardien.

hommes pervers[10], l'évocation du Léviathan par les soi-disant « amis » de Job y était la pièce maitresse de la mise en scène par laquelle Job était constitué, par l'alliance momentanée et inouïe de Dieu et du Diable, en victime émissaire type. Peut-être par conséquent devrions-nous apprendre à entrevoir Job (ruiné, sa femme et ses enfants tués, son bétail brûlé, lui-même malade, souffrant sur son tas de fumier, et menacé par ses anciens amis, alors qu'il avait toujours été le meilleur des serviteurs de Dieu), derrière ou à travers le Léviathan, c'est-à-dire la présence sans doute quelque peu fantomatique, mais tout de même perceptible, de la victime émissaire dans la scène primitive de la République ?[11]

Quoi qu'il en soit, puisque chez Hobbes le pacte social, de proche en proche, est le modèle de la validité de toute convention, et d'ailleurs la garantit, Hobbes aurait tout simplement ruiné l'ensemble de sa théorie politique s'il avait accepté ne serait-ce que le principe de « degrés de validité » des conventions en fonction des « degrés de liberté » des contractants.

La similitude entre les deux pactes est d'ailleurs explicitement soulignée par Hobbes lui-même, non dans le *Léviathan*, mais dans le *De Cive*[12] :

> On a coutume de demander si des pactes <*pacta*> arrachés par la crainte sont ou non obligatoires <*obligatoria*> ? Par exemple, si je me suis engagé envers un brigand, pour racheter ma vie, à lui transmettre mille pièces d'or le jour suivant et à ne rien faire qui pourrait mener à son arrestation et le conduire au tribunal, y suis-je ou non tenu ? Même si un pacte de ce genre doit parfois être regardé comme invalide, il ne le sera pas du seul fait de procéder de la crainte. *En effet, il s'ensuivrait alors que les pactes grâce auxquels les hommes se rassemblent en un mode de vie civil et établissent des lois seraient invalides (car le fait que*

[10] Paris : Grasset, 1985.

[11] Selon Yves-Charles Zarka, que je remercie vivement pour être intervenu en ce sens à la suite de la première présentation de ce texte, l'absence du « bouc émissaire » dans la scène primitive Hobbesienne doit être imputée à la parfaite symétrie des protagonistes : faute en effet, dans une telle épure, de tout « signe victimaire » (être boiteux, bègue, contrefait, borgne, étranger, louche…), qui distinguerait un individu d'un autre, la polarisation de la foule violente ne peut pas se produire – exactement comme, dans la scène de la femme adultère dans les Évangiles (« Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre »), Jésus bloque le mécanisme de la violence en mettant en avant l'exacte équivalence des protagonistes. En ce sens la crise mimétique décrite par Hobbes serait aussi insoluble que le fameux dilemme lacanien des prisonniers ayant une marque blanche ou noire dans le dos (cf. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée –un nouveau sophisme » in Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 197-213). Et de fait, chez Girard, la culture ne peut naître sans une première dissymétrie, un premier faux-pas, une première chute… qui font que la foule se rue d'un seul coup sur celui qui vient de tomber, sign(al)ant ainsi sa nature victimaire. La réalité offre cependant toujours de ces imperceptibles dissymétries, capables de déclencher la polarisation violente. Et faute de cela, le tirage au sort (comme dans « Il était un petit navire »), ou le hasard (comme le jeu de dés des soldats romains au pied de la croix), peuvent toujours suppléer. Mais on doit reconnaître que Hobbes ne donne pas d'indications allant dans ce sens.

[12] Hobbes, *De Cive*, section 1, chp2, §16 (tr. Philippe Crignon, Paris : GF 2010).

> *quelqu'un se soumette au gouvernement d'un autre procède d'une crainte mutuelle d'être tué*) et que celui qui placerait sa confiance en un captif qui s'engage pour prix de son rachat n'agirait pas avec raison. De manière générale, il est vrai que les pactes obligent lorsque le bien a été reçu et qu'il est licite de promettre, et de promettre telle chose en particulier. Or il m'est licite <*licitum est*>, afin de racheter ma vie, de promettre et de donner parmi mes biens tout ce que je souhaite à n'importe qui, y compris à un brigand. Nous sommes donc obligés par les pactes qui sont motivés par la crainte, à moins que quelque loi civile ne l'interdise, par laquelle il devient illicite de promettre cela »[13].

Le caractère exemplaire du motif du « pacte passé sous la terreur » peut expliquer, dans une certaine mesure, la radicalité de la divergence entre Hobbes et Spinoza à partir de ce point précis. Puisque le pacte passé sous l'empire de la terreur, en effet, est le modèle des pactes qui seront passés ensuite dans la société, sous des contraintes plus ou moins fortes, de deux choses l'une : ou bien, comme Hobbes, on déclare la validité de tout pacte même passé sous la contrainte, surtout du pacte fondateur de la cité, et on reste ferme sur une conception contractualiste de la société –et, de ce fait, comme nous allons le voir, on est nécessairement conduit à accorder une sorte de valeur sacrée au respect des conventions, des pactes, ou des promesses. Ou bien, comme Spinoza, on estime qu'un pacte passé sous l'emprise de la terreur ne peut être qu'une tromperie ; que de ce fait le pacte fondateur lui-même ne peut être autre chose qu'une tromperie ou une illusion de pacte ; que par ailleurs les pactes étant toujours conclus dans une situation sinon de terreur, du moins d'urgence ou de contrainte, l'idée même de pacte doit finalement se voir retirer toute valeur heuristique et toute pertinence. Et, comme Spinoza le fera en effet dans le *Traité Politique*, on abandonne alors le pacte comme modèle de compréhension de la politique et de la société.

Dans le *Traité Politique* comme dans certains passages du *Traité Théologico-Politique*, le pacte originel est d'ailleurs présenté par Spinoza de façon assez ambiguë, hésitant entre inauguration et conservation, comme si le pacte social n'avait fait que prolonger et conserver une sorte de proto-pacte naturel –c'est-à-dire de non-pacte. Spinoza est en effet le théoricien d'une paradoxale démocratie originaire :

> Je suis en effet pleinement persuadé que de nombreux États aristocratiques ont été d'abord démocratiques. Une multitude <*multitudo quaedam*>, cherchant, puis trouvant et occupant de nouveaux territoires, a *conservé*, prise en son ensemble, un droit de commander égal pour tous <*imperandi aequale jus integra*

[13] Hobbes, *De Cive*, The Latin Version […] a critical edition by Howard Warrender, Oxford : Clarendon Press, 1983. Passage souligné : *propterea quod inde sequeretur, pacta ea, quibus in vitam civilem homines congregantur, et leges condunt, invalida esse ; (procedit enim à metu mutuae caedis, quod alter alterius regimini se submittat)*.

retinuit>, car personne ne remet volontiers le commandement à autrui <*nemo imperium alteri dat volens*>[14].

J'ai souligné « a conservé » (*retinuit*), par lequel Spinoza définit le pacte de la démocratie primitive comme ayant toujours déjà eu lieu, donc paradoxalement sans origine. Cette ambiguïté entre inauguration et perpétuation était déjà présente dans un passage du *Traité Théologico-Politique* où Spinoza, rapprochait la théocratie totale des Hébreux (après la sortie d'Egypte) de la démocratie primitive :

> Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre <qu'à Dieu>, mais que tous, également, comme dans une démocratie <*ut in democratia*>, renoncèrent à leur droit [...], il s'ensuit que, par ce pacte, tous *demeurèrent* parfaitement égaux[15].

Le pacte théocratique innove, inaugure, instaure un transfert de droit. Et pourtant, en même temps, il conserve l'égalité démocratique initiale (« tous *demeurèrent* parfaitement égaux »). De ce fait, la démocratie que Spinoza recherche et qu'il appellera « État absolu » (*imperium absolutum*) au début du chapitre 11 et dernier du *Traité Politique*, bien loin d'être l'écho ou la conséquence d'un pacte initial plutôt évanescent, retrouve une sorte d'état d'avant le pacte, un état « naturel » de composition des puissances, comme Spinoza l'explique dans la Lettre 50 à Jelles (1674) en distinguant sa conception de celle de Hobbes :

> Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours intact le droit naturel <*ego naturale jus semper sartum tectum conservo*> et que je n'accorde dans une Cité quelconque plus de droit au souverain sur les sujets qu'à la mesure de la supériorité de sa puissance sur eux, comme c'est toujours le cas dans l'état de nature <*quod in statu naturali semper locum habet*>[16].

---

[14] Spinoza, *Traité Politique* 8/12 (trad. C. Ramond, Paris : PUF, 2005).

[15] Spinoza, *TTP* XVII, trad. Lagrée-Moreau (Paris : PUF, 1999), p. 549 l. 5-13 : *hinc sequitur omnes ab hoc pacto aequales prorsus mansisse*. Je souligne en français.

[16] Spinoza, *Lettre 50* à Jarig Jelles, du 2 juin 1674, début. Je traduis. Sur les rapports entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza, voir Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Paris : PUF, 1998. Lazzeri cite en exergue de son ouvrage un passage de la *Vie de Thomas Hobbes* par John Aubrey (dans ses *Brief Lives*, publiées posth. sous ce titre pour la première fois en 1898), dans la traduction de Samuel Sorbières (in *De Cive*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1981, p. 19) : « Dès que le *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza parut, M. Edmund Waller l'envoya à Hobbes [*sic*, pour « à Monseigneur de Devonshire »] en le priant de lui faire savoir ce qu'en disait M. Hobbes. M. Hobbes déclara à sa seigneurie : *Ne judicate ne judicemini* » [*sic* : citation modifiée de *Nolite judicare ut non judicemini*, ou de *Nolite judicare et non judicabimini*, respectivement *Matthieu* 7-1et *Luc* 6-37 : « ne jugez pas et vous ne serez pas jugés »]. Aubrey ajoute une phrase qui n'est pas traduite par Sorbière : « *He told me he had out throwne him a barres length,*

Finalement, chez Spinoza, le pacte s'avèrera inutile parce que le régime qui en procèderait directement serait équivalent à l'état de nature lui-même :

> Je pense par là avoir établi avec une clarté suffisante les fondements de l'État démocratique, dont je voulais traiter le premier parce qu'il paraissait le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun. Car, dans cet État, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir ; chacun au contraire le transfère à la majorité de la société tout entière dont il constitue une partie. Et de cette façon tous *demeurent* égaux <*omnes manent […] aequales*>, comme auparavant dans l'état de nature[17].

La disparition si frappante d'une référence explicite au pacte social dans le *Traité Politique* proviendrait ainsi de deux thèses convergentes : d'une part, que la démocratie qui succèderait au pacte ne serait pas fondamentalement différente dans ses effets de celle qui l'aurait précédé ; d'autre part, que la nécessaire dimension de contrainte, de violence, voire de terreur qui accompagnerait un pacte primitif réel ne pourrait que délégitimer les conventions qui en résultent (par exemple, le pacte avec le voleur violent), si bien que le pacte primitif ne peut jamais être pour Spinoza un modèle valable pour lire l'émergence ou l'histoire des sociétés.

On n'en voit que plus clairement, par contraste, l'originalité et la cohérence de la position de Hobbes, qui se jette exactement dans la position opposée : le pacte primitif, passé dans un contexte de terreur et de violence mimétique, non seulement restera valable, mais sera le modèle constamment ré-actualisé de la validité de tous les pactes passés par la suite.

Lorsqu'on considère les promesses en elles-mêmes (que je ne distingue pas ici, à l'exemple de Hobbes, des pactes et des conventions[18]), on peut

---

for he durst not write so boldly » : « Il me déclara (sc. Hobbes déclara à Aubrey) qu'il (sc. Spinoza) était allé plus loin que lui (sc. Hobbes) d'une longueur de barre, car il (sc. Hobbes) n'avait pas osé écrire si hardiment ». Hobbes fait ici allusion à un jeu qui consistait à lancer le plus loin possible une barre de fer, dont la longueur servait à mesurer les jets. Je remercie Denis O'Brien pour m'avoir aidé à comprendre tout ce passage d'Aubrey.

[17] Spinoza, *Traité Théologico-Politique* XVI, trad. LM 521 ll.8-16 ; G III 195. Je souligne en français.

[18] Voir par exemple *De Cive*, chp. 14 §2 (tr. Crignon p. 272) : « Aristote a donc confondu *pactes* et *lois*, ce qu'il ne devait pas faire ; un *pacte* est en effet une *promesse* <est enim *pactum, promissum*>, et une loi un commandement <*lex, mandatum*>. Dans les *pactes*, on dit 'je ferai', dans les *lois*, 'fais' <*In pactis*, *faciam* dicitur ; in *legibus*, *fac*> ». Hobbes ajoute alors : « un pacte* nous oblige » <*Pacto** obligamur>, et précise lui-même, dans une note appelée par l'astérisque, à quel degré de liaison se trouvent « pacte » et « promesse » : « […] Un homme est obligé par un *pacte*, autrement dit il doit s'exécuter en raison de sa *promesse* <*Pacto obligari hominem, id est, propter promissionem praestare debere*> ; mais il est tenu à son obligation par la loi, autrement dit il est

cependant avoir le sentiment que Hobbes soutient que les promesses n'ont pas de force intrinsèque, et qu'elles ne sont rien d'autre que des « mots » (*words*) lorsqu'elles ne sont pas soutenues par le glaive (*sword*) du souverain. C'est le passage bien connu :

> Les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité <*And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all*>[19]

–comme si les promesses, ou les engagements, devaient toujours être suppléés, ou garantis, par l'épée, comme si, par conséquent, les promesses et les engagements n'avaient pas de force intrinsèque.

De même, Hobbes mentionne l'opinion selon laquelle les promesses peuvent se voir renforcées par des « serments » :

> Cet acte de jurer, ou serment <*Swearing or OATH*>, est une façon de parler qui *s'ajoute à la promesse* <*a Forme Of Speech, Added To A Promise*> et par laquelle celui qui promet déclare que s'il ne s'exécute pas, il renonce à la pitié de son Dieu ou l'invite à exercer sur lui sa vengeance[20].

La formule selon laquelle le serment « s'ajoute à la promesse » semble bien, à première vue, aller dans le même sens que ce que nous avons vu précédemment concernant le « glaive » : comme si les promesses étaient par elles-mêmes si faibles qu'elles avaient besoin d'être soutenues, étayées, redoublées, confirmées de toutes parts, d'un côté par la menace de l'épée, de l'autre par des serments, bref par tout un arsenal de dispositifs qui « s'ajouteraient » à elles.

Et cependant, justement, Hobbes ne traite pas du tout de la même façon les deux suppléants de la promesse que sont le glaive et le serment, ce qui me semble très significatif dans la perspective de ce que j'essaie d'établir ici. En effet, Hobbes va dénier au serment toute valeur « d'augmentation » de l'engagement que constitue une promesse considérée en elle-même. Le serment, contrairement à l'opinion la plus courante « n'ajoute rien », selon lui, à l'obligation :

> Le serment *n'ajoute rien* à l'obligation <*the Oath addes nothing to the Obligation*>. Car une convention, si elle est légitime <*if lawfull*>, vous lie aux yeux de Dieu, en l'absence de serment aussi bien qu'en cas de serment ; et si elle est illégitime <*if unlawfull*>, elle ne lie pas du tout, fût-elle-même confirmée par

---

contraint de s'exécuter <*ad praestationem cogi*> par crainte de la peine établie dans la loi ».

[19] Hobbes, *Léviathan*, chp. 17, Tricaud p. 173.

[20] Hobbes, *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 141. Je souligne en français.

serment[21].

Hobbes est tellement soucieux d'établir son point (à savoir, qu'il n'y a pas de degrés dans l'engagement, et qu'une promesse est affaire de tout ou rien), qu'on peut le prendre ici en flagrant déni, en pleine dénégation, contrairement à sa lucidité habituelle, de l'expérience courante. En effet, la pratique, les coutumes les plus usuellement répandues, montrent, au contraire de ce que dit Hobbes ici, que les serments « ajoutent » quelque chose aux promesses, et aux engagements, ou du moins ont cette fonction individuelle et sociale. Chacun a bien le sentiment qu'une promesse faite solennellement, en public, sur ce que l'on a de plus sacré (la tête de ses parents, la tombe d'un être cher, un Dieu auquel on croit, la Bible –comme les Présidents des États-Unis), ou que le fait de donner, comme on dit, « sa parole d'honneur », ou encore que cette chose étrange à laquelle nous sommes parfois contraints dans les démarches administratives, de « signer » ou « d'attester » « sur l'honneur » (et de l'écrire en toutes lettres, de notre main), bref, que tout cela a pour but, de toute évidence, d'« ajouter » quelque chose à la simple promesse, et de constituer des engagements « plus forts », si vagues soient ces termes. D'ailleurs, nous n'accordons généralement pas de valeur aux promesses en elles-mêmes, mais seulement aux promesses en tant qu'elles émanent d'un garant auquel nous faisons confiance. C'est un problème récurrent chez Descartes : je me défie de celui qui m'a une fois trompé, et en revanche je peux m'appuyer en confiance sur la garantie apportée par un Dieu qui ne change jamais. Les promesses, donc, ont généralement à nos yeux exactement autant de valeur que nous attribuons de constance, de fidélité, de sens moral, à ceux qui les font. C'est une vérité évidemment particulièrement palpable en ce qui concerne la politique : nous voyons bien, tout particulièrement en période de campagne électorale, qu'il est difficile, pour quelqu'un qui n'a pas tenu la plupart de ses anciennes promesses, d'en faire de nouvelles qui soient crédibles.

Et donc Hobbes, en affirmant que les serments « n'ajoutent rien » aux promesses, récuse ou fait semblant d'ignorer l'expérience courante et nombre de pratiques institutionnelles avérées, pour adopter une position d'une raideur très remarquable. Pourquoi donc ? La seule solution logique, et compatible avec toute sa théorie des promesses et des pactes, me semble être qu'il cherche à donner le plus de force possible aux engagements ou aux promesses considérés en eux-mêmes, à en faire des actes quasi sacrés que rien ne pourra défaire ; et cela, selon toute vraisemblance, parce que tout l'édifice politique reposant pour Hobbes sur un premier pacte ou promesse première, une

[21] Hobbes, *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 142. Je souligne « n'ajoute rien ».

promesse auto-fondatrice, une sorte de *causa sui* de la politique, il ne peut en aucune manière laisser s'introduire de gradation dans la validité des engagements et des promesses. C'est le geste constant que nous lui avons vu adopter, et qui permet de comprendre aussi bien sa lucidité quant à la validité des conventions passées sous la contrainte, que son aveuglement volontaire quant à la force illocutoire et perlocutoire des serments.

C'est pourquoi le respect des conventions est placé en position de loi de nature. La troisième des lois de nature (la justice), stipule en effet

> que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées <*That Men Performe Their Covenants Made*>[22]

Et donc, si l'on en revient au jeu de mots sur *words* et *sword*, Hobbes se serait grossièrement contredit s'il avait dit que seule l'épée créait l'obligation. Mais il dit seulement que les hommes ne peuvent être contraints ou forcés, à accomplir ou à tenir, leurs promesses, que par l'épée. Pour autant les promesses, avec ou sans l'épée, créent parfaitement l'obligation, comme on le voit dans le cas de la rançon promise au voleur. Et donc Hobbes introduit ici de fait la différence entre « forcer » et « obliger » : les mots ne peuvent jamais forcer, mais les promesses obligent toujours. Ni le glaive ni les serments n'introduisent donc des degrés dans la validité des promesses. Dans un cas comme dans l'autre, l'obligation créée par la promesse est immédiatement pleine et entière : elle ne peut pas plus être diminuée sous prétexte qu'elle aurait été passée sous la crainte qu'elle ne saurait être renforcée sous prétexte qu'elle aurait été accompagnée de serments ; et elle n'est pas plus diminuée par l'absence de contraintes légales qu'elle ne serait renforcée par la présence de ces mêmes contraintes, c'est-à-dire par la présence de l'épée ou du glaive du souverain. Les obligations créées par les promesses sont ainsi indifférentes, chez Hobbes, aussi bien à la crainte qu'aux serments, à l'emploi qu'au non emploi de la force légitime.

C'est pourquoi deux types d'analyses de la promesse sont absents, de façon très frappante, de la philosophie de Hobbes.

On n'y trouve d'abord aucune analyse de la promesse comme technique de gouvernement et de tromperie au présent, ce qui est tout à fait extraordinaire à la réflexion dans un livre de philosophie politique, et surtout dans un livre de philosophie politique qui souligne à ce point le fait que le temps d'énonciation de la promesse est le présent. Hobbes ne pouvait tout de même pas ignorer que, depuis que le monde est monde, les hommes politiques

[22] Hobbes, *Léviathan*, chp. 15, Tricaud p. 143.

séduisent, gouvernent et trompent d'abord et avant tout par des promesses ; que les promesses, de fait, servent principalement à gouverner, ou à résoudre des problèmes pratiques *hic et nunc*, au moins autant qu'elles engagent pour l'avenir. L'exemple du voleur est assez parlant : je me délivre maintenant, au moyen d'une promesse, d'un péril mortel immédiat. Une promesse, c'est presque toujours d'abord cela : quelque chose qui semble viser l'avenir, mais qui a d'abord une efficacité immédiate, la plus grande des efficacités immédiates, si bien que non seulement les promesses se font toujours au présent (comme le remarque Hobbes et comme il y insiste à très juste titre dans le chapitre 14 du *Léviathan*, puisqu'il serait en effet absurde et ridicule de dire « je te promettrai une récompense si tu fais ce que je te demande », et encore plus absurde et ridicule de dire « je te promets que je te promettrai cette récompense »[23]), mais de plus permettent d'agir aussi au présent –et cela, Hobbes ne semble même pas le remarquer.

Hobbes considère si peu l'usage des promesses comme technique de gouvernement dans la politique internationale qu'il va jusqu'à déclarer que

> Si un prince plus faible conclut une paix désavantageuse avec un plus fort, sous l'empire de la crainte, il est tenu de la respecter, à moins […] qu'il ne surgisse quelque nouvelle et juste cause de crainte, telle qu'elle fasse reprendre les hostilités. <*And if a weaker Prince, make a disadvantageous peace with a stronger, for feare; he is bound to keep it; unlesse (as hath been sayd before) there ariseth some new, and just cause of feare, to renew the war*>[24].

Cet exemple suit immédiatement, dans le texte, une référence aux « prisonniers de guerre » qui « doivent payer leur rançon » si on leur fait confiance, et précède immédiatement une référence au « brigand » auquel je suis « tenu de payer » ce que j'ai été « forcé » de lui promettre pour racheter ma vie. Les trois exemples illustrent la même idée, et sont mis par Hobbes sur le même plan. Or, conclure une « paix désavantageuse », pour un Prince, revient à renoncer dans une certaine mesure à protéger son peuple, ce qui ne devrait pas être possible. On se serait attendu ici à ce que Hobbes considère la politique internationale comme une sorte d'état de nature entre les cités, et que de ce fait il autorise par principe tout prince à utiliser tous les moyens, y compris bien sûr les fausses promesses, pour protéger son peuple. Or il n'en est rien, et Hobbes se montre ici parfaitement clair sur la nécessité, pour un prince, de respecter une promesse même faite au détriment de son peuple ou

[23] Voir Hobbes, *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 134.

[24] Hobbes, *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 138. J'ai fait remarquer, dans *Descartes, Promesses et Paradoxes*, op. cit, p. 65, qu'une promesse est l'une des rares choses (la seule ?) qu'on ne puisse pas promettre…

de sa cité. Devant ce genre de textes, on mesure mieux que Hobbes a écrit le *De Cive*, mais justement pas *Le Prince*[25]…

La raison de cette étonnante absence d'une prise en compte de la promesse comme technique de gouvernement au présent me semble provenir du fait que Hobbes ne peut pas faire place, dans son système de philosophie anthropologique et politique, à une réalité aussi courante que le fait de ne pas tenir ses promesses, ni même à la description d'un processus par lequel on pourrait revenir sur sa parole. Tout ce qui préoccupe sans cesse Descartes (et qui se montre à l'omniprésence, chez lui, du vocabulaire de l'hésitation et de la reprise : « abjurer » ou ne pas abjurer, « désavouer » ou non ses écrits, « se repentir » ou s'obstiner, « changer d'avis » ou persévérer, « se convertir » ou conserver sa religion, etc.), tout ce en quoi Spinoza, dès la première page du *Traité Politique*, place l'essentiel de l'activité politique (« tendre des pièges », « ruser ») :

> Les hommes politiques, estime-t-on en revanche, *tendent des pièges aux hommes plutôt qu'ils ne veillent sur eux <magis insidiari quam consulere>*, et sont habiles plutôt que sages : c'est que l'expérience leur a enseigné qu'il y aura des vices aussi longtemps qu'il y aura des hommes. Ils s'appliquent donc à prévenir la méchanceté humaine par des procédés qu'enseigne une longue expérience, et qu'utilisent habituellement des hommes conduits par la crainte plus que par la raison[26].

–le premier des procédés par lesquels les politiques conquièrent et conservent le pouvoir étant évidemment la pratique de la promesse, et,

[25] On ne trouve aucune entrée « *Promise* » dans le copieux index du célèbre ouvrage de Quentin Skinner *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, (Cambridge : CUP, 1996). C'est un fait remarquable. Car, si la thèse de Skinner (selon laquelle Hobbes serait revenu, dans le *Léviathan*, à la rhétorique et à tous ses artifices) est exacte, il n'en est que plus surprenant de voir Hobbes s'y désintéresser de l'art de gouverner par des promesses, où se manifeste pourtant au plus haut point la liaison entre rhétorique et politique, discours et pouvoir. Ce désintérêt peut s'expliquer, en revanche, si l'on considère que le souci de Hobbes est plutôt juridique que politique (c'est la thèse de Julie Saada, que je remercie ainsi que Jean Terrel pour leurs remarques sur le présent texte, dans son ouvrage *Hobbes et le sujet du droit*, Paris : CNRS Éditions, 250 p.). Il n'y a pas non plus d'entrée « *Promise* » dans l'ouvrage de Skinner *Hobbes and Republican Liberty*, (Cambridge : Cambridge UP, 2008), ni d'entrée « Promesse » dans sa traduction en français par Sylvie Taussig (*Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris : Albin Michel, 2009). Pas non plus d'entrée « promesse », dans Alfred Garcia, *Thomas Hobbes, Bibliographie internationale de 1620 à 1986*, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1986, ni d'occurrence du terme dans le *Bulletin Hobbes* entre 2000 et aujourd'hui.

[26] Spinoza, *Traité Politique* 1/1, tr. fr. C. Ramond. Je souligne en français. Voir aussi, quelques lignes plus loin (1/3) : « Or les règles de droit communes, et les affaires publiques, ont été instituées et traitées par des hommes à l'esprit très pénétrant <*a viris acutissimis* –le terme *acutissimus* qualifiera Machiavel en 5/5>, qu'ils soient *rusés* ou simplement *habiles* » <*sive astutis, sive callidis*>.

comme dit Spinoza, tout cela étant « connu et bien connu », et résultant d'une longue expérience—, tout cela, donc, est purement et simplement absent du *Léviathan*. C'est à peine si Hobbes semble avoir les mots pour dire ce genre de choses. On ne trouve pour ainsi dire pas, dans le *Léviathan*, les termes anglais correspondant au français « rusé » : aucune occurrence de « *cunning* », ni de « *sly* », ni de « *slyness* » ; Ulysse n'est pas mentionné une seule fois ; « *craft* » et « *crafty* », rendus par « artificieux » par Tricaud, interviennent surtout dans un contexte de perception, et non pas dans un contexte proprement politique ; et on n'y trouve pas non plus le terme « *trickery* »[27].

Le fameux passage du chapitre 13 du *Léviathan*, dans lequel Hobbes déclare (pour reprendre la traduction Tricaud) que « la violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales » <*Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues*>[28] ne peut d'ailleurs servir ni de contre-exemple à ce qui a été dit plus haut sur les « Princes faibles » qui doivent respecter leurs promesses même au détriment de leurs peuples, ni à ce qui est dit ici de l'absence presque totale du registre de la « ruse » dans l'ouvrage. En effet, la « guerre » dont il est question dans ce passage du chapitre 13 est celle « de chacun contre chacun » <*of every man against every man*>, en l'absence, précise Hobbes, de « pouvoir commun » <*where there is no common power*> : il ne s'agit donc pas d'une « guerre » entre « Princes », puisque ce dont parle ici Hobbes a lieu alors qu'il n'existe pas encore, par hypothèse, de sociétés organisées, mais il s'agit plutôt des « affrontements » ou des « combats » qui peuvent se déclencher à tout instant à l'état de nature, décrit par Hobbes comme un état d'hostilité larvé. Hobbes emploie ici le terme « *fraud* », qui signifie « supercherie », « tromperie », « fraude à la marchandise » (exactement comme en français), et n'est pas traduit par « ruse » dans les dictionnaires. En outre, même le terme « *fraud* » n'apparaît guère plus d'une dizaine de fois dans le *Léviathan*, et jamais dans des contextes de « ruses » politiques pratiquées par des princes, qui feraient des promesses d'abord pour endormir leurs ennemis –ou leurs alliés. Tricaud machiavélise donc Hobbes en cet endroit : la formule très frappante (en français) « la violence et la ruse sont

[27] Au chp. 8 du *Léviathan*, Hobbes définit « *craft* », que Tricaud traduit par « astuce ». Dans les lignes qui suivent, Hobbes définit *shifting* comme un comportement non seulement malhonnête, mais stupide : « cette conduite qui se nomme en latin *versutia* (ce qu'on traduira en anglais par *shifting*), qui consiste à écarter un danger ou un ennui présent en s'engageant dans un plus grand, comme quand on vole l'un pour payer l'autre, n'est qu'une astuce à plus courte vue encore ». Aucun des deux termes n'est valorisé par Hobbes : au chp. 10, il les qualifie de « peu honorables » (*Craft, Shifting, […] is Dishonourable* ; Tricaud p. 88 : « L'astuce, les expédients […] sont peu honorables »). Au chp. 27, Hobbes se montre très sévère avec ceux qui « montrent une propension à tous les crimes qui reposent sur l'astuce » <*craft*> (tr. fr. p. 318, § « sur sa sagesse »).

[28] Hobbes, *Léviathan*, chp. 13, Tricaud p. 126.

en temps de guerre les deux vertus cardinales » suppose en effet qu'on efface le fait qu'il ne s'agit pas d'une « guerre » au sens usuel du terme, qu'on force un peu la traduction de « *fraud* » en le rendant par « ruse », et qu'on rende en outre l'anglais « *force* » par le français « violence », alors que le terme anglais « *violence* » est courant dans le *Léviathan*, et qu'il n'y avait aucune raison d'effacer cette distinction. « Dans la guerre de chacun contre chacun, force et fraude sont les deux vertus cardinales » aurait constitué une traduction moins spectaculaire, mais plus exacte, de « *Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues* ». Elle aurait permis en outre de conserver en français quelque chose de l'écho existant en anglais entre *force* et *fraud*. Et elle aurait évité de donner à penser que Hobbes pouvait si peu que ce soit se faire le défenseur de la « ruse » comme pratique de gouvernement dans un cadre politique.

Si Hobbes n'utilise pas le registre de la « ruse », ce n'est certes pas par ignorance de l'anglais, mais parce que, plus profondément, il ne voit pas de chemin conceptuel possible pour concevoir une rétractation, ou une promesse qu'on puisse « rompre » ou reprendre. Les expressions anglaises correspondantes sont « *violation of covenants* », ou « *violation of faith* ». La plus fréquente est le verbe « *to break* », qui est en lui-même le contraire des verbes « *to covenant* »[29] ou « *to promise* »[30], et qui se retrouve dans diverses expression, comme « *to break one's word* ». De façon très frappante, Hobbes dénonce toujours avec la plus grande vigueur la simple évocation de « briser » ou de « rompre » des promesses une fois faites. Seul un « insensé » <*foole*> peut envisager de tels discours ou de telles actions : c'est le sens du fameux développement du chapitre 15 du *Léviathan*. Seul un « insensé », donc, peut mettre sur le même plan le fait de « respecter ou ne pas respecter » des conventions <*keep, or not keep Covenants*>. Seul l'« insensé » est capable de « violer sa foi » <d'une *violation of faith*> pour « acquérir un royaume ». Finalement,

> Celui qui enfreint ses conventions <*He therefore that breaketh his Covenant*> et en conséquence déclare qu'il lui est permis, raisonnablement, d'agir ainsi, celui-là ne peut être admis dans aucune société <*cannot be received into any Society*> d'hommes qui s'unissent pour la paix et leur défense, sinon par erreur de la part de ceux qui l'admettent (et une fois admis, il ne saurait être gardé dans cette société sans qu'ils s'aperçoivent du danger de leur erreur). Mais nul ne saurait raisonnablement compter sur de telles erreurs comme moyen de sécurité. […] Ainsi, tous les hommes qui ne contribuent pas à sa destruction <*all men that*

[29] *Léviathan*, chp. 14 : « *what I lawfully Covenant, I cannot lawfully break* » (Tricaud p. 139 : « la convention que je forme légitimement, je ne peux pas légitimement la rompre »).

[30] *Léviathan*, chp. 20 : « *whensoever a man lawfully promiseth, he unlawfully breaketh* » (Tricaud p. 208 : « chaque fois qu'un homme promet licitement, c'est illicitement qu'il enfreint »).

contribute not to his destruction> l'épargnent seulement par ignorance de ce qui leur est avantageux ».[31]

La violence du ton est très remarquable, comme on le voit à la fin du passage, qui évoque un groupe social presque unanime, et justifié par le philosophe, à « détruire » tout « insensé » qui envisagerait seulement de ne pas tenir ses promesses, de « rompre » ou de « briser » sa parole, son pacte ou sa foi. Nous sommes dans le registre de la malédiction, voire de l'appel au meurtre collectif -au lynchage. Violer sa foi, rompre son serment, sa promesse ou sa parole sont visiblement aux yeux de Hobbes les crimes suprêmes, qui font sortir les coupables de l'humanité elle-même –crimes par conséquent impossibles à concevoir en l'homme puisqu'incompatibles avec l'humanité de l'homme[32].

Non seulement en effet Hobbes condamne toujours avec la dernière sévérité le fait de ne pas tenir parole, mais il va même jusqu'à dire que « la loi de nature interdit de violer sa foi » <*the Law of Nature […] forbiddeth the violation of Faith*>[33]. Or, ce qu'interdit une loi de nature ressemble fort à une impossibilité. C'est pourquoi Hobbes concevra plutôt des pactes illusoires que des pactes rompus. Lorsque l'on passe des conventions sans avoir la légitimité pour le faire (par exemple des conventions par lesquelles on promettrait qu'on ne résistera pas à une violence qu'on nous fera, ou des conventions par lesquelles on s'accuserait soi-même, etc.[34]), on passe des conventions illusoires. Comme dit Hobbes, de telles conventions sont « vides » <*voyd*> ou « nulles » <*null*>[35]. Par une étonnante remontée dans le temps, ou boucle logico-temporelle, la promesse aujourd'hui brisée anéantit la promesse faite hier. Ce qui a eu lieu n'aura pas eu lieu. Les seules rétractations possibles concerneront ainsi les promesses que l'on n'avait pas faites… car les promesses, considérées en elles-mêmes, ne peuvent jamais être « brisées ».

Cette thèse selon laquelle il n'y a pas à considérer des « degrés d'engagement », ou des « degrés de validité » des pactes et des promesses, sauf à ébranler à sa base tout l'édifice politique, pourrait être rapprochée de la

---

[31] Hobbes, *Léviathan*, chp. 15, Tricaud p. 146-147.

[32] Voir Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris : Vrin, 1987, partie IV, chp. 3 à 6, sur l'homme comme « être de parole ».

[33] *Léviathan*, chp. 30, Tricaud p. 358. Au chapitre 15, Hobbes avait défini la troisième loi de nature (la justice), par le fait que « les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées » <*That Men Performe Their Covenants Made*>.

[34] Voir *Léviathan*, chp. 14, Tricaud p. 139-140.

[35] Léviathan, chp. 14 : *A Mans Covenant Not To Defend Himselfe, Is Voyd* (Tricaud p. 139 : « une convention par laquelle on s'engage à ne pas se défendre soi-même est nulle ». Le terme *null* apparaît *ibid* au § précédent.

critique que Hobbes fait des « degrés de réalité » dans ses *Objections* aux *Méditations* de Descartes :

> Davantage, que Monsieur Descartes considère derechef ce qu'il veut dire par ces mots, *ont plus de réalité*. La réalité reçoit-elle le plus et le moins ? Ou, s'il pense qu'une chose soit plus chose qu'une autre, qu'il considère comment il est possible que cela puisse être expliqué avec toute la clarté et l'évidence qui est requise en une démonstration […][36].

Descartes se montra exaspéré par ces objections de Hobbes. Elles touchaient un point sensible, Hobbes ayant osé se montrer plus radical et plus hyperbolique que Descartes lui-même dans sa conception des choses. Cette même radicalité se retrouve en effet, me semble-t-il, dans la dissymétrie qu'instaure Hobbes entre liberté de promettre et illusoire liberté de se rétracter.

_____

[36] Hobbes, *Troisièmes Objections* (tr. fr. Clerselier), objection neuvième.