

Bulletin Hobbes XXX¹

*Bibliographie critique internationale
des études hobbesiennes pour l'année 2016*

LIMINAIRE

PUBLICATIONS, SEMINAIRES ET COLLOQUE DU CENTRE THOMAS HOBBS (2017-2018)

L'année universitaire 2017-2018 a été particulièrement riche en matière de travaux et de manifestations scientifiques sur l'œuvre de Hobbes.

Le point majeur est la publication de la première édition critique du *De Homine*, réalisée par Josep Monserrat-Molas (Université de Barcelone), dans la série *Hobbes Latinus* des éditions Vrin. Il s'agit de la première édition critique de ce livre depuis le temps de Hobbes. On comprend donc l'importance de cette publication. Dans le cadre du *Hobbes Latinus*, il s'agit du second volume, l'édition critique *De Corpore* par Karl Schuhmann étant parue dans en 1999. Il ne nous reste plus pour achever le projet du *Hobbes Latinus* de faire l'édition critique du *De Cive*.

Un séminaire à la rentrée 2018 sera organisé pour discuter de l'adition critique du *De Homine*.

Le Centre Thomas Hobbes a, par ailleurs, organisé, en collaboration avec l'Association internationale des amis de Hobbes / Hobbes Scholars International Association (présidée par Didier Mineur, secrétaires Liang Pang et Francesca Pirola), un grand colloque international en Sorbonne les 27 et 28 octobre 2017 sur l'œuvre de Hobbes. Ce colloque a réuni plus de 50

¹ Ce bulletin est réalisé par le Centre Thomas Hobbes composante de l'équipe PHILÉPOL de l'Université Paris Descartes (Sorbonne). Directeur : Y.C. Zarka, Professeur de philosophie politique à l'Université Paris Descartes- Sorbonne. Directeur adjoint : F. Lessay, Professeur émérite de civilisation britannique à l'Université de Paris 3 – Sorbonne Nouvelle. Secrétariat scientifique du bulletin: Dr D. Mineur, Maître de conférences en philosophie politique à l'Institut d'études politiques de Rennes et membre de l'équipe PHILÉPOL.

Ont collaboré à ce numéro : J.Griffith, J.Monserrat Molas, L.Pang, A.Napoli, R. Santi, D.Schotte, M. L. de Stier. Les traductions ont été faites par D.Mineur. La mise en place de l'ensemble a été assurée par D. Mineur. Le Bulletin a été mis en ligne sur le site de l'Association internationale des amis de Hobbes par Liang Pang.

spécialistes internationaux de Hobbes, en provenance des quatre coins du monde (Chine, Corée du sud, Japon, USA, Australie, Brésil, Chili, et bien sûr des différents pays d'Europe), et un public nombreux. Un deuxième colloque international sera réalisé par le Centre Thomas Hobbes, toujours en collaboration avec l'Association, les 6 et 7 juin 2019 à l'Université La Sapienza de Rome. L'appel à contribution pour ce colloque sera lancé dans les prochaines semaines.

Yves Charles Zarka

1. Éléments pour une recherche

Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos, María L. Lukac de Stier y Andrés Di Leo Razuk (éds), N° 36, Buenos Aires, 2016.

2. Sources. Contexte historique et doctrinal

2.1 BREDEKAMP (Horst), *Der Behemoth. Metamorphosen des Anti-Leviathan*, Berlin: Duncker & Humblot, 2016 [Carl-Schmitt-Vorlesungen, vol. 1]

Il vaudrait la peine d'organiser une séance de spiritisme pour savoir ce que Hobbes aurait à dire de la vaste littérature sur les significations mythologiques, politico-mythologiques, symboliques ou totalitaires censées être cachées sous son choix de baptiser les deux conditions majeures de l'état civil, l'état de paix et l'état de guerre civile, à l'aide des noms de deux figures bibliques : Léviathan et Behemoth. Il est très probable qu'il serait étonné, voire irrité.

Horst Bredekamp, à la différence de ces auteurs qui font leur miel de ces prétendus messages ésotériques ou exotériques, a prouvé dans son œuvre séminale sur le frontispice du Léviathan, *Thomas Hobbes* (2003, 3e éd. 2006) que ses contributions aux études hobbesiennes sont susceptibles d'éclairer des aspects de la philosophie de Hobbes qui sont souvent ignorés par les autres spécialistes. Ceci est dû en grande part, bien sûr, à sa connaissance professionnelle de l'histoire de l'art, dont il fait un usage philosophique.

Le présent volume, un essai plus long basé sur une conférence donnée par Bredekamp pour inaugurer les *Carl-Schmitt-Vorlesungen* à Berlin en 2014, est cependant un texte légèrement irritant. Peut-être pour rappeler la manière propre à Schmitt de traiter de problèmes théoriques et philosophiques dans le cadre de travaux en apparence consacrés premièrement à l'interprétation de l'œuvre d'un autre philosophe, l'essai de Bredekamp porte sur au moins trois problèmes distincts, même s'ils sont étroitement liés : le premier est l'analyse de la

figure mythique ou politico-religieuse du monstre biblique, que Hobbes n'est pas le seul à avoir utilisée comme un nom ou comme symbole pour désigner certains acteurs politiques ou Etats : Béhémoth. Le second problème est celui que pose le changement d'attitude de Schmitt vis-à-vis du *Léviathan* et du *Béhémoth*, en particulier pour les lecteurs de ses œuvres tardives et de son *Corrollarium*. Le troisième problème relie en un sens les deux précédents, puisque Bredekamp, comme cela apparaît avec évidence dans la dernière phrase, émet sur la politique et l'art de gouverner contemporains un diagnostic qui fait usage de l'appareil conceptuel de « Léviathan » et de « Béhémoth » tel que le développe Schmitt. Bredekamp délivre en effet un avertissement final selon lequel le problème de notre temps n'est pas que l'autorité de l'Etat soit sapée par des pouvoirs indirects qui font usage de la distinction entre privé et public - dans les termes de Schmitt : « *Innen* » et « *Außen* » -, mais plutôt que la sphère privée doit être préservée de l'attaque de ces « pouvoirs indirects », qui la laissent intacte en façade, si l'on peut dire, tout en visant à en dominer l'« intérieur » (*Innen*) (p.99). Pour les lecteurs intéressés par l'usage hobbesien du nom de « Béhémoth », l'essai n'est guère novateur, dans la mesure où Bredekamp se range ici aux côtés de Tönnies et de Peter Schröder, les éditeurs allemands du *Béhémoth* de Hobbes : comme un antonyme du paisible « Léviathan », « Béhémoth » est une métaphore d'une société menée à la guerre civile par la contestation d'acteurs non politiques comme les groupes religieux ou les cités - dans les termes de Bredekamp, « un Etat failli » (p.16, cf. pp. 38-9). L'intérêt de l'essai de Bredekamp, en ce qui concerne le devenir du symbole de « Béhémoth » est la restitution de l'histoire du symbole théologico-politique antérieur à l'usage de Hobbes (chap. 2, pp. 18-37) ainsi que de la manière dont il a été utilisé au XXe siècle, comme un symbole plus strictement politique (cf. pp.91-7). Ces détails historiques aident à situer et analyser l'usage hobbesien des noms « Léviathan » et « Béhémoth », comme Bredekamp lui-même le démontre par une brillante comparaison entre l'usage par Hobbes et le non moins fameux usage par William Blake (chap.3, voir pp.47-9 particulièrement).

Le problème, au moins pour qui étudie l'œuvre de Hobbes, est bien sûr que Bredekamp (comme il l'admet explicitement, p.5-6, 17), utilise l'œuvre de Carl Schmitt comme une introduction et une orientation pour traiter le problème que pose la métaphore politique de « Béhémoth ». Si la discussion que mène Bredekamp, spécialement de la pensée tardive de Schmitt, est certainement de nature à prouver qu'il est capable de remettre en question ses propres pensées et positions (certaines d'entre elles en tout cas, voir pp.76-90), sa porte d'entrée principale reste l'ouvrage de Schmitt de 1938, *Le Léviathan dans la pensée de Thomas Hobbes*. Et comme d'autres, Bredekamp évacue le caractère ignoblement

antisémite de ce livre en suggérant que la désignation des « juifs libéraux » comme ceux qui tirent profit de la distinction du public et du privé était peu ou prou une tentative de Schmitt de se concilier l'esprit du temps et son antisémitisme ambiant – cet argument est fragile puisqu'il n'explique pas que Schmitt, même s'il avait apparemment un grand respect pour Spinoza (p.64), désigne nommément les deux autres « juifs libéraux », Moses Mendelssohn et Friedrich Julius Stahl. Mais Bredekamp ne discute pas, malheureusement, le fait problématique que l'argument principal du livre de Schmitt (et dès lors son diagnostic que les Etats modernes sont condamnés à échouer) repose sur le présupposé que c'est le symbole choisi par Hobbes, « Léviathan » lui-même, qui a attiré « l'esprit agité du Juif, des plus capables de tirer profit de la situation » (Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart 2003, p. 92 [“der rastlose Geist des Juden, der die Situation am bestimmtesten auszuwerten wusste”]), qui cherche les moyens de « paralyser » le « peuple étranger » au sein duquel il vit, pour favoriser « l'émancipation » de son « propre peuple juif » (Schmitt, p.93). Même si l'on met de côté cette dérive antisémite de l'ouvrage de Schmitt, les études hobbesiennes ont à maintes reprises mis en doute l'idée que les œuvres de Schmitt quelles qu'elles soient puissent être des voies d'accès valables à la pensée de Hobbes. Cependant, étant donné que le principal objectif de Bredekamp est de retracer l'histoire et les implications de la métaphore politique « Béhémoth » - une histoire au sein de laquelle l'usage qu'en a fait Hobbes n'est bien sûr qu'une petite partie, même si elle est importante -, cette remarque ne constitue pas une véritable objection à son propos. Mais si la contribution de cet ouvrage aux études hobbesiennes est malgré tout informative, elle n'est pas aussi significative que le livre de Bredekamp sur le frontispice du Léviathan.

Dietrich Schotte

Traduit par Didier Mineur

2.2 TUDELA-FOURNET (Miguel), «Continuidades y rupturas conceptuales en la definición de libertad de Thomas Hobbes», *Revista internacional de pensamiento político*, n° 11, 2016, págs.433-452

2.3 MINERBI BELGRADO (Anna), *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Roma, Carocci, 2016, 237 p.

La relation entre la philosophie naturelle de Hobbes et celle d'Aristote, et plus généralement entre le mécanisme du XVII^e siècle et l'aristotélisme, a constitué un sujet très débattu au fil des ans. Parmi les spécialistes de Hobbes, la thèse “discontinuiste”, c'est-à-dire

l'interprétation qui identifie une fracture radicale entre deux paradigmes alternatifs, s'est révélée prédominante par rapport aux analyses qui voient plutôt une continuité théorique, au moins partielle, entre deux univers conceptuels apparemment inconciliables. Dans ce livre, prenant comme point de référence le *De motu* de Hobbes, Anna Minerbi Belgrado met en évidence les nombreuses et importantes consonances qui peuvent être détectées, dans le domaine de la physique et de ses relations avec la métaphysique, entre les doctrines hobbesiennes et aristotéliennes. Cette proximité de Hobbes avec l'aristotélisme amène l'A. à formuler la thèse selon laquelle le philosophe anglais, bien que pleinement conscient de l'originalité de son propre cadre conceptuel mécaniste, n'aurait cependant pas considéré ce dernier comme incompatible avec le modèle aristotélien. La stratégie hobbesienne aurait même consisté en une appropriation partielle de ce modèle, autrement dit en une assimilation de certains de ses segments dans le cadre d'une conception alternative qui en élimine les éléments incompatibles ou en remplace et modifie les parties inconciliables. Cela témoignerait, de la part de Hobbes, «d'une sorte de confiance dans la "réformabilité" de la philosophie aristotélienne» (p.75), laquelle lui semblait plus proche de sa propre conception que d'autres modèles théoriques anciens et contemporains, notamment l'Épicurisme (cf. pp.185-196). «Il ne fait aucun doute», écrit l'A., «qu'il [Hobbes] a l'intention de remplacer par son propre modèle ce qu'Aristote avait transmis», mais en même temps il «semble nourrir la confiance dans la possibilité de marginaliser les aspects de la construction aristotélienne qui de son point de vue paraissaient inacceptables et d'en faire à son tour correspondre certains éléments avec son mécanisme» (pp.177-8). Cette clé de lecture semble à première vue comporter un aspect problématique, à savoir sa compatibilité avec la thèse de l'opposition entre deux conceptions du monde alternatives – une thèse que l'A. partage également («il y eut vraiment un changement de paradigme», p.18). Mais le rejet de la thèse "continuiste", selon Anna Minerbi, ne peut se passer d'une reconnaissance du caractère hautement ambivalent de la relation entre ces deux conceptions philosophiques: «Le rapport de Hobbes avec Aristote semble avoir au moins deux visages qui, bien qu'ils puissent apparaître à nos regards mutuellement alternatifs, non seulement coexistent mais se révèlent curieusement imbriqués. D'une part, il y a une véritable substitution qui revient à inverser la conception aristotélienne. D'un autre côté, cependant, on dirait que Hobbes est guidé par la confiance qu'un certain nombre d'énoncés d'Aristote peuvent être isolés de leur contexte et, ainsi extrapolés, non seulement conserver un sens, mais aussi être déplacés dans un cadre général autre que l'original» (p.158).

Dans cette relation empathique entre Hobbes et Aristote, un aspect très important – qui traverse toute l'enquête de l'A. et consitue sa principale originalité – est représenté par le rôle d'intermédiaire joué par "l'aristotélisme radical" du XVI^e et début du XVII^e siècle, c'est-à-dire par le courant diversifié des auteurs et des commentateurs (Simone Porzio, Francesco Vimercati, Antonio Bernardi dit Mirandolano, et divers autres, jusqu'aux plus connus Jacopo Zabarella et Cesare Cremonini) unis par une forte critique à l'égard de l'interprétation scolastique d'Aristote, et en particulier de la tradition thomiste et de sa lecture "concordiste" du rapport entre Aristote et le christianisme. Selon l'A., ce sont précisément les aristotéliens radicaux qui suggèrent à Hobbes la possibilité de lectures d'Aristote non conventionnelles et en mesure de montrer la compatibilité de certaines théories du Stagirite avec la conception mécaniste: «Hobbes pouvait considérer Aristote comme un de "ses" auteurs, et se mesurer directement avec lui, grâce aussi au travail effectué par les aristotéliens radicaux pour suggérer le bien-fondé d'une interprétation alternative à celle donnée par la tradition scolastique» (p.22). À ce propos, l'A. d'une part décèle «la plausibilité d'un rapport direct» (p.22) entre Hobbes et l'aristotélisme radical sur des questions telles que la "philosophie première" et la relation entre physique et métaphysique, et d'autre part quelques consonances spécifiques en ce qui concerne la relation entre matière et forme et la conception de la causalité, même si dans ces domaines Hobbes vient complètement renverser le modèle théorique hylémorphique sur lequel l'aristotélisme radical reposait encore, en faisant sans hésitation, pour sa part, «le saut vers un modèle alternatif» (p.178). Anna Minerbi argumente ses thèses par une série d'analyses textuelles riches et détaillées, parfois très exigeantes en raison aussi de l'entrelacement des références et des contextes, et soutenues d'ailleurs par une érudition considérable qui se reflète également dans la bibliographie finale (33 pages, avec 527 textes cités en additionnant les sources primaires et la littérature secondaire).

L'A. illustre précisément comment, selon toute vraisemblance, à l'origine de la conception hobbesienne de la "philosophie première" (la science de l'être en tant qu'être, canalisée par Hobbes dans une direction logico-linguistique), de la relation entre physique et métaphysique (leur identification totale, repensée dans un sens matérialiste), de la philosophie d'Aristote en tant qu'une recherche naturelle (c'est-à-dire physique, rationnelle, et non orientée vers un domaine surnaturel), il y a aussi une connaissance des développements de l'aristotélisme radical, dans certains cas indiqué par l'A. comme une source directe probable de Hobbes. Le livre d'Anna Minerbi, comme son titre l'indique, attache une grande importance au rôle central joué dans le *De motu* par la doctrine de l'éternité du monde, considérée comme «un fil conducteur réel et reconnaissable dans la dispersion thématique de

l'œuvre» (p.12). A ce sujet, comme l'A. met en évidence, Hobbes utilise certains arguments aristotéliens du *De caelo* en relation étroite avec sa propre conception de la matière et du mouvement, les formulant dans un sens anti-créationniste en accord avec la pensée des aristotéliens radicaux, quoique dans une perspective plus «directement athéiste» (p.15) – cette dernière par ailleurs en conflit au moins apparent avec d'autres œuvres hobbesiennes (cf. p.173). Quant à la conception de la matière (l'identification matière/corps et la théorie de l'éternité de la matière), l'A. décrit comment Hobbes reprend et assimile la théorie aristotélienne d'une "matière première", ingénérable et incorruptible, considérée comme le substrat commun des changements. Un long et intéressant excursus est consacré, à cet égard, aux thèses des interprètes les plus radicaux de l'aristotélisme, qui – bien qu'avec des nuances différentes et de nombreuses oscillations – avaient fait des pas importants vers la reconnaissance d'une autonomie de la matière et d'une priorité de ses aspects quantitatifs par rapport aux autres propriétés (ce dernier thème, par ailleurs, avait déjà fait l'objet d'attention depuis l'Antiquité tardive). Des auteurs tels que Porzio et Vimercati – dans un cadre conceptuel marqué par l'anti-créationnisme, le mortalisme et l'anti-artificialisme, et se situant en opposition avec la tradition scolastique tout en restant dans le cadre de l'hylémorphisme – attribuent en fait une relative autonomie à la matière, en privilégiant cette dernière par rapport à la forme (leur source de référence est indiquée par l'A. comme étant Alexandre d'Aphrodise). En excluant toute intervention providentielle divine, Vimercati détecte explicitement dans la nature même le principe de son propre mouvement. Zabarella, pour sa part, tout en rejetant lui aussi une conception de la matière comme privation, c'est-à-dire comme dépendant de la forme, vient affirmer l'identité corps/matière et indiquer la quantité comme son caractère constitutif. Son successeur à la chaire de philosophie naturelle à l'Université de Padoue, Cesare Cremonini, aboutit en revanche à l'identification entre la forme et la qualité, ce que l'A. juge comme la base probable de l'équivalence ontologique fondamentale entre l'essence et l'accident formulée par Hobbes dans le *De motu*. Dans ces derniers auteurs le schéma hylémorphique semble déjà très affaibli, et leurs positions pouvaient fournir à Hobbes des indications pour son dépassement radical.

Et pourtant c'est la conception du mouvement, énoncée dans le *De motu* par rapport à la théorie de l'éternité du monde, qui révèle de la manière la plus claire, toujours selon l'A., les raisons des appréciations positives de Hobbes envers Aristote et le motif « de sa volonté de soutenir la cohérence de la conception aristotélienne avec la sienne » (p.153). La primauté que la *Physique* d'Aristote, selon la lecture proposée par Hobbes, assigne au mouvement local, à la causalité efficiente, au mouvement par contact – et en général au

principe *omne quod movetur ab alio movetur*, comme le résumeront les commentateurs – constitue en effet un modèle théorique que Hobbes perçoit comme compatible avec le sien, et qu’il assimile en le transformant cependant dans le contexte différent d’une conception inertielle et déterministe, et en supprimant ainsi le cadre de référence caractérisé par l’hylémorphisme, par le finalisme, et par la conception d’un premier moteur immobile et immatériel. Sur ce dernier point, en particulier, la position de Hobbes se révèle en accord au moins partiel avec les théories anti-crétionnistes des aristotéliens radicaux, et en opposition totale avec toute métaphysique d’inspiration chrétienne qui – comme dans le cas de Thomas White, la cible polémique directe du *De motu* – situe l’origine du mouvement dans un principe externe au monde et hétérogène par rapport à celui-ci. La reprise de ces éléments de la conception aristotélienne du mouvement, et en même temps leur relocalisation dans un cadre conceptuel radicalement différent, mais à son tour débiteur de cette conception, définissent les coordonnées de la relation entre Hobbes et Aristote proposée dans ce livre: «C’est là l’opération fondamentale que [Hobbes] accomplit. Au moment même où il montre qu’il veut assimiler des segments de la conception aristotélienne, il ne renonce pas cependant [...] à une série de distanciations ponctuelles aussi bien que transparentes» (p.154).

Le problème déjà évoqué plus haut se reproduit ici: cette reprise sélective de certains aspects de la philosophie d’Aristote, que Hobbes isole de leur contexte théorique pour les reformuler dans le cadre d’une conception profondément transformée, suffit-elle pour que l’on puisse parler, au sens propre, de compatibilité entre deux modèles alternatifs? L’A. cite l’observation “continuiste” d’Arthur O. Lovejoy selon laquelle l’originalité de la plupart des systèmes philosophiques consiste seulement dans la nouvelle disposition des anciens éléments qui les composent (cf. p.16). Nous voudrions rappeler, en sens inverse, une évaluation bien connue exprimée par Thomas Kuhn dans *The Structure of Scientific Revolutions*: «Since new paradigms are born from old ones, they ordinarily incorporate much of the vocabulary and apparatus, both conceptual and manipulative, that the traditional paradigm had previously employed» (ch. XII). Et pourtant, cette absorption partielle de l’ancien paradigme dans le nouveau n’est qu’apparente, parce qu’en réalité – observe Kuhn – le nouveau paradigme “transforme” et “détruit” de façon substantielle le précédent, et il se révèle «not only incompatible but often actually incommensurable with that which has gone before» (ch. IX). Il reste à faire une dernière observation: l’A. circonscrit au *De motu* son analyse de la relation de Hobbes avec la philosophie aristotélienne, tout en étant consciente qu’«à quelques exceptions près, on ne trouvera pas dans ses [de Hobbes] oeuvres postérieures des jugements sur Aristote également exigeants et également positifs» (p.12). Ce livre construit donc un

point d'observation partiel pour évaluer le rapport de Hobbes à Aristote – compte tenu également du fait, à ne pas sous-estimer, que le *De motu* a été laissé inédit par le philosophe anglais. Il va de soi que, pour être mesuré dans toute sa complexité et sa plurivocité, l'attitude de Hobbes vis-à-vis d'Aristote ne peut se passer d'un regard plus large, orienté vers la totalité de la production hobbesienne et nécessairement articulé dans un sens diachronique. Mais ce n'est pas le dessein de l'A., laquelle est intéressée avant tout par l'exploration de ce territoire encore partiellement inconnu représenté par le rôle de l'aristotélisme radical du XVI^e siècle. Et, dans cette perspective, son enquête se révèle d'un très grand intérêt.

Andrea Napoli

2.4 SILVA (Luiz Carlos Santos da), “O mito das Olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infundável luta dos titãs”, *Prometeus Filosofia*, 9 (20165), n° 20, p. 1-15.

3. Etudes générales du système

3.1 McCLURE (Christopher Scott), *Hobbes and the Artifice of Eternity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016

Centré sur le *Léviathan*, mais évoquant plusieurs autres œuvres de Hobbes, McClure soutient que Hobbes cherche à faire en sorte que les sujets soient plus effrayés par la mort que désireux de gloire ou craintifs à l'égard du châtimeur divin. Hobbes se serait ainsi attaché à réformer les opinions des lecteurs sur l'âme, Dieu et le Ciel. Pour le montrer, l'auteur s'emploie à mettre en évidence les aspects de sa philosophie qui présentent l'immortalité comme incertaine. Cette incertitude s'étend à la philosophie naturelle : parce que nous n'avons pas d'aperçu complet de la nature ou de l'homme, nous ne pouvons savoir dans quelle mesure exacte la République suit la nature au-delà de la satisfaction des appétits et de l'obtention de la paix. Le doute est jeté sur les croyances privées, et l'importance de l'obéissance extérieure aux interprétations bibliques du souverain, accréditée, par la description que donne Hobbes de l'enfer, qui implique que le Ciel n'est pas aussi magnifique que les prêtres le prétendent, ce qui fait de « la peur de la mort violente, dont l'homme peut toujours être certain qu'elle est une possibilité, la passion la plus sûre pour fonder la société politique », et du désir de gloire une forme de folie. Dès lors, la seule voie raisonnable vers la renommée consiste à recevoir des honneurs du souverain. Il s'agit donc de canaliser le désir de gloire par le moyen d'un

intérêt égoïste de portée moyenne qui n'est pas originairement concerné par la gloire immortelle. Le livre conclut en reliant Hobbes à la tradition libérale qui l'a suivi, avec Kant et Mill. En écho aux critiques que Nietzsche et Charles Taylor ont adressées au désenchantement libéral, McClure présente Hobbes comme inaugurant cette tradition.

L'argumentation de McClure est intéressante et convaincante en bien des points. Il est particulièrement attentif à l'étrangeté des arguments de Hobbes ou à leur insuffisance, particulièrement en ce qui concerne la religion. Sa thèse principale est que, parce que Hobbes a échoué à persuader ses lecteurs de ses thèses explicites, ses critiques ont pu s'employer à dissiper les doutes que Hobbes avait instillés, ce qui a eu pour effet de changer les termes de la discussion sur les questions traitées. McClure est moins convaincant, néanmoins, lorsqu'il insiste sur le fait que Hobbes savait que ses arguments ne parviendraient pas à emporter la conviction, et qu'il a délibérément conduit ses critiques à rejeter sa philosophie, en cherchant seulement à leur imposer leurs termes. On ne voit pas pourquoi il importe que cet échec ait été délibéré et l'insistance de McClure à présenter les choses ainsi fait que l'on se demande s'il ne réintroduit pas ce faisant, à son corps défendant, une forme de souci de la transcendance chez Hobbes : si l'on se souvient que, pour Nietzsche, le surhomme est celui qui sublime le besoin de transcendance sous la forme du désir d'héroïsme, par lequel on se transcende soi-même (voir, par exemple, l'Antéchrist, §29), il semble légitime de se demander pourquoi McClure a besoin que Hobbes soit précisément un tel génie héroïque.

James Griffith
Traduction par Didier Mineur

3.2 ODZUCK (Eva), *Thomas Hobbes' körperbasierter Liberalismus. Eine kritische Analyse des Leviathan*, Berlin: Duncker & Humblot, 2016

La justification hobbesienne du droit de l'Etat à décider du juste et de l'injuste au travers de la législation et à garantir les « lois civiles » ainsi édictées à l'aide du monopole de la violence n'est pas seulement l'un des points clé de la philosophie politique de Hobbes, c'est aussi certainement l'une de ses parties qui a été le plus souvent considérée comme conservant toute son actualité. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle ait été sujette à des analyses fouillées et à une reconstruction critique de la part des spécialistes de Hobbes. C'est cet argument contractualiste, dans lequel se distinguent l'analyse des défauts de l'état de nature et l'institution de l'Etat, qu'examine Eva Odzuck. Se rangeant elle-même parmi les défenseurs d'un nécessaire « tournant du corps » (p.18-19), elle soutient que l'argument de Hobbes suppose que les contractants ne soient pas des agents rationnels, mais plutôt des corps mus

non seulement par la raison et la délibération, mais aussi, principalement, par des affections, des émotions et des « passions » corporelles et bestiales (p.19). Son interprétation, comme Odszuck l'indique clairement, se situe donc aux antipodes de l'interprétation dominante dans les études hobbesiennes, qui considère que Hobbes s'en remet seulement à l'aptitude rationnelle des agents à accepter le droit et le pouvoir de l'Etat comme étant la seule garantie de voir protégés leur intérêts de base. Odszuck discute ici principalement les interprétations de Dieter Hüning et de Sharon Lloyd (voir pp.45 et 50-56, respectivement).

Trois arguments principaux soutiennent son interprétation, tous développés par Odszuck en une analyse d'ensemble détaillée du *Léviathan*. Premièrement, Odszuck fait valoir que son interprétation fait bien du matérialisme métaphysique (ou plutôt, du « corporalisme ») de Hobbes le fondement de sa philosophie, comme non seulement le plan de ses *Eléments de philosophie* mais aussi la première partie du *Léviathan* suggèrent que Hobbes le concevait lui-même. En second lieu, comprendre les individus comme étant conduits par les « passions » et autres désirs corporels est adéquat à la thèse, difficilement contestable en elle-même, selon laquelle la raison du contrat - et, dès lors, la justification du droit et du pouvoir de l'Etat - est la garantie de la préservation des individus - en tant que garantie de leur corps, de son intégrité et de sa santé (pp.130-1). Ceci donnerait également sens à l'argument souvent critiqué, et même souvent méprisé de Hobbes, selon lequel il n'y a pas de différence significative quant à la légitimité de la domination dans une république d'institution et dans une république d'acquisition (pp.225-6, 230). Troisièmement, Odszuck soutient que cet argument peut également lever les ambiguïtés du texte de Hobbes. Selon Odszuck, étant donné que Hobbes conçoit les êtres humains comme des corps mus par des passions et désirs individuels, nous pouvons en effet supposer qu'il a adapté son texte et ses arguments de façon à s'adresser à différents groupes de lecteurs (pp.169-70). Ainsi, tout en étant, selon Odszuck, indubitablement une sorte de manuel, et peut-être même une sorte d'acte de candidature personnelle à la fonction de conseil de souverains actuels ou futurs (pp.155-6, 282-3), le *Léviathan* parle aussi à ces sujets qui recherchent la gloire et le pouvoir. Comme Odszuck, suivant Hoekstra, le soutient, l'argument de Hobbes contre « l'insensé » est si peu convaincant, qu'il faut supposer que Hobbes entendait en réalité montrer - implicitement - qu'il n'y a pas de raison pour les sujets de ne pas violer un contrat quand c'est leur intérêt de le faire, pourvu, bien sûr, que cette violation ne soit pas découverte (pp. 202-3, 208). Odszuck fait valoir que l'argument contractualiste, lu de cette façon, n'est pas seulement plus intrinsèquement cohérent avec son matérialisme métaphysique, il est en outre, non pas un argument pleinement rationnel, comme les études hobbesiennes le supposent et le soutiennent,

mais plutôt un « argument ad hominem », à l'intention des hommes mus par la passion et recherchant leur propre préservation au milieu desquels Hobbes vivait. Ceci n'empêche pas, bien sûr, Odszuck, de critiquer l'argument lui-même : dans la mesure où la garantie de l'auto-conservation est la seule fondation de la légitimité de l'Etat, son contenu, c'est-à-dire ce que l'auto-conservation implique, doit aussi, comme toute chose, être déterminé par le souverain au travers de la législation – ce qui aboutit à une « aporie biopolitique » (pp.141-3).

Bien sûr, l'interprétation d'Odszuck est elle-même discutable. On pourrait se demander pourquoi l'auto-conservation est immédiatement identifiée à une passion corporelle. Comme Wolfgang Kersting l'a suggéré, et comme, en outre, des contractualistes contemporains comme David Gauthier et Peter Stemmer le soutiennent, dans le premier cas en faisant référence à Hobbes, le statut logique particulier de l'auto-conservation chez Hobbes est moins celui d'une passion empirique donnée, que celui d'une condition de possibilité de toute passion quelle qu'elle soit. De même, Odszuck suppose que la république d'institution est celle que Hobbes identifiait comme la forme idéale dans laquelle prend place le contrat de chacun avec chacun. Pourtant, Hobbes fait une claire distinction entre l'argument qui légitime le droit et le pouvoir de l'Etat (le « contrat ») et les deux voies empiriques permettant « d'atteindre ce pouvoir souverain » (*Léviathan*, chapitre XVII). Ce qui est important, en effet, n'est pas la façon dont le souverain est parvenu au pouvoir, ni non plus la façon dont il s'y est maintenu ; les seules choses d'importance sont la structure de l'Etat et la garantie de l'auto-conservation de ses sujets, car « la fin de l'obéissance est la protection » (*Léviathan*, chap. XXI). Cela est d'ailleurs cohérent avec l'interprétation d'Odszuck elle-même (cf p.225-6, 230). Ainsi, si le « tournant corporel » révèle un certain potentiel pour esquisser un Hobbes plus cohérent, lorsqu'il s'agit de reconstituer sa philosophie politique, sa fécondité est moins évidente. Néanmoins, l'étude d'Odszuck est une contribution stimulante et précise aux études hobbesiennes, qui tire profit de la quantité inhabituelle de lectures précises sur lesquelles elle fonde ses arguments, et de l'attrait d'une présentation d'un Hobbes cohérent, sans faiblesses logiques ni arguments fallacieux.

Dietrich Schotte

Traduit par Didier Mineur

3.3 Yves Charles Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought*, Translated by James Griffith, Edinburgh University Press, 2016 (hardback), 2018 (paperback).

Les deux livres entièrement consacrés à Hobbes de Yves Charles Zarka, à savoir *La décision métaphysique de Hobbes*, d'une part, et *Hobbes et la pensée politique moderne*², d'autre part, sont de grands classiques, non seulement de la recherche sur Hobbes, mais plus généralement de la pensée politique moderne. Le premier sera publié prochainement en traduction chinoise et en traduction anglaise, le second a été déjà traduit en 6 langues et est paru en 2016 en traduction anglaise. Cette traduction rend l'ouvrage accessible aux lecteurs anglophone, ce qui est un point très important. D'autant que la traduction par James Griffith du *Hobbes and Modern political Thought*, aux éditions d'*Edinburgh University Press*, est excellente, ce qui mérite d'être souligné.

Au commencement de ce livre, après une discussion sur la méthodologie³, Y. C. Zarka souligne trois raisons pour lesquelles il a choisi Hobbes en vue de creuser les fondements de la politique moderne : (1) la philosophie de Hobbes comporte « des ressources insoupçonnées concernant les positions métaphysiques qui soutenaient les conceptions politiques ». Il en résulte qu'il convient de « substituer à une interprétation historico-politique une interprétation qui s'efforcera de rendre compte du projet de refondation rationnelle du savoir qui anime l'ensemble de sa philosophie et dont la politique constitue l'un des moments ». ⁴ (p.18-19) (2) « La philosophie politique de Hobbes restituée sous une forme de définitions et de déductions purement rationnelles des concepts qui ont été lentement élaborés du XIV^e au début du XVII^e siècle [...] », non simplement pour les reprendre mais pour mettre en place la version nouvelle et, pour ainsi dire, canonique, que prendront les interrogations politiques modernes. (p.19) (3) « Hobbes perçoit, peut-être plus nettement que d'autres, le caractère paradoxal du politique, toujours entre langage et violence, droit et puissance, raison et passion ».

Le livre d'Y.C. Zarka se compose de quatre parties : la première est consacrée à montrer qu'il y a, dans les œuvres politiques de Hobbes, à la fois une nouvelle conception de l'individu et la constitution d'une compréhension inédite de la sphère éthico-politique. La deuxième porte sur une question centrale de cette sphère éthico-politique, à savoir le rapport

² Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987 ; *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, 2012 pour la troisième édition.

³ L'auteur s'efforce d'établir sa propre méthodologie qui se distingue notamment de celles de Leo Strauss et de celle de Quentin Skinner. Sur ce point, voir aussi Quentin Skinner, Yves Charles Zarka, *Hobbes: The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, 2001 ; Yves Charles Zarka, *The ideology of context : Uses and abuses of context in the historiography of philosophy*, in *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, édité par Tom Sorell & G. A. J. Rogers, Oxford University Press, 2005.

⁴ Le livre *La décision métaphysique de Hobbes* a pour objet central le rapport entre métaphysique et politique chez Hobbes. Sur ce point, voir également Yves Charles Zarka, « First Philosophy and the foundation of knowledge », in *The Cambridge Companion to Hobbes*, édité par Tom Sorell, Cambridge University Press, 1996.

entre langage et pouvoir. La troisième comporte des analyses détaillées de cinq concepts politiques cruciaux chez Hobbes, à savoir la guerre, la loi, la propriété, l'Etat et le droit de punir. Enfin, la quatrième est consacrée au rapport de Hobbes à deux contemporains, Filmer et Pascal.

Il est impossible de résumer la totalité de ce livre impressionnant, nous nous contenterons donc de porter notre analyse sur quelques chapitres en invitant les lecteurs à en découvrir les autres aspects par sa lecture directe.

Dans le chapitre intitulé « Le héros de Gracián et l'antihéros de Hobbes », Y. C. Zarka nous montre qu'il convient, pour comprendre la conception de la nature humaine chez Hobbes, de l'aborder par rapport à celle qu'en donne Gracián. A la conception héroïque de l'homme chez Gracián, qui est un type idéal, Hobbes oppose un concept de l'individu, figure de l'individu moderne, comme antihéros.

Selon Y. C. Zarka, le monde humain chez Gracián est constitué de fallacieuses apparences, de vaines ostentations, d'un usage du langage qui est lui-même chiffré. Dans un tel monde « la règle de conduite permanente du héros sera à la fois de masquer à autrui l'étendue de sa capacité et, à l'inverse, de tenter de percer le cœur de l'autre ». (p.27) Pour arriver à cela, il faut que le héros, qui est toujours une figure singulière et extraordinaire, ait certaines qualités et perfections exceptionnelles, à savoir une hauteur d'esprit, un grand cœur et un goût excellent. Afin que ces caractères brillent aux yeux des autres, le héros doit savoir se gouverner lui-même, autrement dit, doit disposer d'une connaissance de soi et une esthétique du style, de la grâce.

Les caractères du héros soulignés ci-dessus se trouvent aussi chez La Rochefoucauld et Pascal, mais « dans un contexte moral qui en inverse la signification ». Ce qui veut dire qu'il y a chez eux une destitution du héros : loin de spécifier la singularité et la supériorité de nature d'un individu exceptionnel, ils réinscrivent celui-ci dans la perspective d'une analyse universalisable du comportement humain (p.35). Plus précisément, la destitution du héros se réalise chez La Rochefoucauld par trois opérations : décentrage, dévaluation et universalisation. Le décentrage « reconduit le héros à la condition commune des hommes » et « permet de saisir le processus qui le distingue » (p.36). La dévaluation lui permet de mettre « au principe des grandes actions des passions médiocres » et d'ôter « au goût la capacité d'une juste évaluation des choses » (p.37). L'universalisation nous conduit à ne plus penser le héros « sur le mode de la primauté mais sous la forme d'un effet particulier du principe universel de l'amour-propre » (p.37).

Par ailleurs, l'anthropologie théologique du péché, chez Pascal, « destitue le héros en le reconduisant à l'homme déchu » (p.38). Dans l'homme déchu : « l'amour que l'homme se porte devient un amour-propre qui ne se rapporte qu'à lui-même », « l'amour de soi devient donc concupiscence...liée à l'ignorance du vrai bien », et « l'horreur de la mort devient injuste et défectueux en nous » (p.38-39). Autrement dit, « le désir de grandeur n'est plus désormais que l'autre face de la misère » (p.39). Nous voyons ainsi que toute figure héroïque est effacée dans la théorie politique, et qu'« arrachée à la dimension éthico-esthétique du gouvernement de soi, la politique peut être fondée en son ordre (celui de la concupiscence) comme régulation du comportement d'hommes dont le désir généralisé de prééminence n'est plus que le résultat d'un dessaisissement de soi » (p.39-40).

Chez Hobbes, la conception antihéroïque de l'individu se constitue sans avoir la dimension d'une anthropologie théologique de l'homme déchu. L'anthropologie hobbesienne se fonde essentiellement sur deux principes⁵ : « le désir de conversation de soi et la crainte de la mort ». Ce sont là « les deux faces d'une seule et même tendance de chaque individu à persévérer dans son être » (p.42). Selon ces principes, le désir de puissance chez Hobbes n'est plus le propre d'un petit nombre d'hommes, mais généralisé à l'humanité entière. La valeur d'un homme perd tout caractère moral ou exemplaire, elle est réduite « à son prix dans un système généralisé d'échange mutuel de services » (p.43). La recherche de la puissance, de la gloire et de la victoire n'est pas du tout le caractère de l'excellence d'un héros, mais que « le résultat d'un effort interminable pour surmonter une crainte de la mort qui égalise les conditions » (p.43).

Deux conséquences découlent de cet effacement du héros dans la théorie politique :

Premièrement, « il y a absence de toute précision susceptible de caractériser le souverain par des qualités naturelles ou par une forme d'éducation. La question est entièrement déplacée de l'institution (ou éducation) du prince vers l'institution de l'Etat » (p.43).

Deuxièmement, « dans la théorie de l'être artificiel de l'Etat, les concepts de souveraineté et de personne civile ne confèrent en définitive au souverain qu'une fonction de médiation dans la constitution juridique de l'ordre politique » (p.44)

On voit donc l'originalité et l'importance de cette approche pour rendre compte de la nouvelle figure de l'homme qui se met en place au XVIIème siècle.

⁵ A propos de l'anthropologie de Hobbes, voir aussi Yves Charles Zarka, « L'anthropologie mimétique de Hobbes », texte présenté dans le *Colloque International Thomas Hobbes*, Sorbonne, Paris, 2017.

Dans le chapitre qu'il consacre à « De la propriété », Y. C. Zarka entend montrer l'importance de cette question souvent négligée par les commentateurs de Hobbes. Selon lui, il y a une forte tension dans la conception hobbesienne sur la propriété : d'une part, le problème de la propriété est réduit à sa dimension politique. Mais paradoxalement cela se fait au travers « d'une réinterprétation sous-jacente du politique en terme de propriété ». Ainsi, la relation politique est-elle pensée et interprétée en terme de *dominium* (p.173-174). Ce point est valable pour ses deux premières œuvres politiques les *Elements of Law* et le *De Cive*. D'autre part, dans le *Léviathan*, Hobbes entend émanciper la souveraineté du rapport de propriété, c'est-à-dire permettre « à la fois d'en reconnaître la dépendance et de l'en libérer ». (p.175). Pour bien analyser cette tension, Y. C. Zarka examine trois couples de concepts : *dominium / proprietas* ou le droit sur les chose, *dominium / potestas* ou le droit sur les personnes, *dominium / auctoritas* ou la souveraineté.

(1) *dominium / proprietas*

On sait que pour Hobbes, dans l'état de nature, il n'y a ni *proprietas*, ni *communitas*, mais *concertatio*, conflit. (p.180) Pour Hobbes, donc, « ne trouvant aucun fondement dans le droit naturel, la propriété va trouver son principe dans le pouvoir politique » (p.181). La propriété, comme distinction du mien et du tien, « n'intervient qu'entre sujets ou citoyens, elle définit mon droit sur une chose comme exclusif du droit de l'autre, mais non comme exclusif du souverain », car il y a une « relativité radicale de la propriété des choses par rapport au pouvoir politique qui fait la propriété mais aussi peut la défaire ou la refaire » (p.181-182). Autrement dit, c'est la souveraineté qui définit la propriété et le souverain peut ôter légitimement la propriété d'un citoyen, en cas de besoin.

Or, Y. C. Zarka souligne que cette relativité de la propriété repose sur un absolu plus fondamental : « la propriété que chacun a sur son corps et sur ses membres », « c'est essentiellement pour protéger cette propriété de soi que le pouvoir politique a été établi » (p.182).

Mais la question se pose de savoir si « l'usage du concept de *dominium* dans le champ des relations interhumaines et en particulier du pouvoir politique n'induit pas au contraire une désappropriation de soi » ? (p.182) Cette question conduit à examiner le concept de *dominium* comme *potestas*.

(2) *dominium / potestas*

Y. C. Zarka montre en effet que, dans la doctrine hobbesienne du droit sur les personnes, il y a une généralisation de la notion de *dominium*. Ce droit sur les personnes se constitue en trois modes : le consentement, la soumission à la force et la génération (p.183).

Théoriquement, le droit sur les personnes comporte deux aspects différents : domination sur les actions et domination sur la personne physique. Mais alors que le droit naturel interdit toute aliénation du droit que chacun a sur son corps et ses membres, il permet la constitution d'un droit sur les actions.

Il est ainsi montré que dans les *Elements of Law* et le *De Cive*, la domination par force ou génération dépasse plus ou moins le seuil d'une simple propriété des actions pour s'étendre à la propriété de la personne physique, alors que le pouvoir souverain par le consentement se limite à diriger les actions des sujets (p.185, p.189). En tout cas, les trois modes du *dominium* sont encore pensés en terme de propriété : « Hobbes semble conférer aux souverains des Etats d'acquisition⁶ une possession du pouvoir sous forme de pleine propriété sur les sujets et aux souverains des Etats d'institution une possession du pouvoir sous forme d'usufruit (non temporaire mais perpétuel) sur les actions des sujets » (p.190-191).

(3) *dominium / auctoritas*

Or, le *Léviathan* fait intervenir une dimension nouvelle. Y. C. Zarka met en relief l'effort de Hobbes pour émanciper la relation politique de la relation de propriété. Plus précisément, Hobbes doit « fournir la clef juridique permettant de penser le rapport entre le souverain et les sujets d'une manière différente du rapport de propriété. Autrement dit, il faut penser le droit sur les personnes et les actions autrement que le droit sur les choses, donc autrement qu'en termes de pleine propriété ou d'usufruit ». (p.193) Pour y satisfaire, Hobbes introduit dans le *Léviathan* une nouvelle théorie d'autorisation et de représentation. « La notion d'*authority / auctoritas* occupe, pour les actions, la place qu'occupe la notion de *dominion / dominium* pour les choses : elle définit un droit sur les actions distinct du droit sur les choses. Corrélativement, au *dominus* se substitue, en matière d'actions, l'*author*. Le problème du droit sur les personnes peut dès lors être formulé d'une manière tout à fait distincte du problème du droit sur les choses : il met en relation un auteur et un acteur entre lesquels s'établit une relation d'autorisation. Les relations juridiques entre personnes doivent être repensées à partir de cette relation où le droit de l'acteur, loin d'annuler le droit de l'auteur, se fonde au contraire sur lui » (p.194). Désormais, sur le plan politique, « au problème de l'appropriation politique de la personne et des actions du sujet, se substitue celui de la constitution d'une volonté souveraine que les sujets doivent reconnaître comme la leur ». La théorie de souveraineté s'émancipe ainsi de celle de propriété, grâce à la notion d'autorisation,

⁶ c'est-à-dire la domination par la force et par l'engendrement.

et ouvre un nouveau problème crucial de la politique moderne : « celui de la formation d'une volonté souveraine qui soit aussi celle de tous les sujets » (p.195).

Mais ce n'est pas tout, car la notion de *dominium* n'est pas totalement effacée dans le *Léviathan* : la notion d'autorisation est en effet porteuse de nouvelles difficultés théoriques. C'est pourquoi Y. C. Zarka consacre ensuite un grand chapitre intitulé « De l'Etat » à une recherche approfondie sur les concepts fondamentaux comme autorisation, représentation, personne civile et Etat.

Dans ce chapitre intitulé « Du droit de punir », Y. C. Zarka met en évidence un très grand paradoxe dans la théorie politique hobbesienne : d'un côté, l'individu possède un droit naturel inaliénable sur son corps et ses membres, il a donc aussi un droit de résistance au pouvoir qui voudrait lui infliger un mal physique ;⁷ de l'autre côté, le droit de punir est une composante essentielle de la souveraineté. Voici la formulation du paradoxe : « Si le droit de résistance est inaliénable, alors les sujets n'ont jamais concédé au souverain le droit de les punir, celui-ci ne peut être dès lors conçu comme un attribut essentiel de la souveraineté émanant de la convention qui institue l'Etat ; inversement, si le droit pénal est un attribut inaliénable de la souveraineté, fondé sur la convention sociale, alors le droit de résistance ne peut être considéré comme un droit inaliénable de l'homme » (p.235). Si cette contradiction n'est pas résolue, « l'édifice politique chancelle. Pire, il risque de s'écrouler parce que l'antinomie s'intériorise en affectant le rapport entre la fin et les moyens de l'Etat » (p.235).

En cherchant une solution satisfaisante dans les œuvres de Hobbes, Y. C. Zarka nous montre tout d'abord l'introuvable fondement *a priori* du droit de punir. Dans les *Elements of Law*, Hobbes semble affirmer la possibilité du transfert du droit de résistance, mais cela est totalement contradictoire avec la théorie du droit naturel de Hobbes (p.236-237). Dans le *De Cive*, il précise le droit de résistance, en distinguant le droit de se défendre soi-même, avec élargissement aux proches, d'une part, et de celui de défendre un autrui quiconque, d'autre part. Seul le premier serait inaliénable alors que le second serait aliénable (p.237-238). Evidemment, cette tentative dans le *De Cive* ne dépasse pas le modèle de l'abandon ou le transfert du droit de résistance, donc ne réussit pas à surmonter la difficulté mentionnée ci-dessus. Ainsi, le droit de punir semble rester suspendu sans fondement dans le vide (p.239).

⁷ Sous un autre angle, Y. C. Zarka parle ailleurs de la liberté de résistance chez Hobbes. Cela fournit une nouvelle image de liberté différente de celle de la liberté négative ou de la liberté républicaine. Voir Yves Charles Zarka, « The political subject », in *Leviathan after 350 years*, édité par Tom Sorell, Oxford University Press, 2004 ; Yves Charles Zarka, « Puissance et liberté : de la métaphysique à la politique chez Hobbes », in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains : Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, dirigé par Y. C. Zarka, Paris, Vrin, 2013.

En outre, dans le *Léviathan*, Hobbes nie explicitement la possibilité de fonder le droit de punir sur l'aliénation du droit de résistance. Il affirme que le droit de punir ne résulte pas de la convention sociale⁸ (p.243). Par conséquent, pour Hobbes, « le fondement du droit de punir est purement et simplement rapporté au *right to every thing* que le souverain possédait comme individu dans l'état de nature ». Or, Y. C. Zarka montre que l'impossibilité et même le danger de fonder le droit de punir sur le droit sur toute chose : premièrement, « en donnant comme fondement au droit de punir de l'Etat, le droit sur toute chose que l'individu-souverain (ou les individus composant le conseil souverain) possédait avant la convention, le droit pénal est réduit à n'être qu'un attribut de la personne naturelle (ou des personnes naturelles, ce qui entraîne des problèmes considérables) du souverain et non un attribut essentiel de l'Etat ». (p.244) Deuxièmement, « si l'individu-souverain continue, seul, à disposer d'un droit sur toute chose, il sort, dans l'exercice du droit de punir, qui est censé en découler, du rapport juridique qui s'établit entre un souverain et un sujet ou un citoyen coupable, pour entrer dans la relation essentiellement non juridique qui s'établit entre un individu et ses ennemis ». (p.244) Dans ce cas-là, la distinction entre le châtement et l'acte d'hostilité ne tient plus, et la notion même de punition perd tout sens (p.244).

Par conséquent, le *Léviathan* ne fournit pas un fondement a priori au droit de punir, au contraire, il semble avoir renforcé la difficulté interne de l'existence même de l'Etat.

Dans le même temps, Y. C. Zarka montre qu'il y a un fondement possible mais seulement *a posteriori* du droit de punir dans le *Léviathan*. En effet, le but de la souveraineté est *salus populi*, le salut du peuple, donc un plein exercice de la souveraineté ne se trouve pas seulement dans ses droits, mais aussi dans ses devoirs (p.249). L'obligation du souverain consiste principalement dans le respect des lois de nature et la connaissance de l'art de gouverner. (p.248-249) Plus précisément, le souverain doit instruire le peuple sur le fondement de l'obligation civile, faire de bonnes lois, ne pas commettre d'actes d'hostilité contre les sujets, respecter les procédures de la punition etc. (p.249).

Une telle éthique de la responsabilité du souverain peut sans doute fournir un substitut du fondement a priori introuvable du droit de punir : « le droit de punir, qui ne pouvait être fondé sur la convention sociale, trouve la justification de son existence dans les modalités de son exercice. A l'impossible fondation première dans la convention, se substitue une fondation seconde dans l'art de gouverner » (p.249). Si le souverain « n'exerce la violence que là où la culpabilité d'un sujet est juridiquement établie, à partir d'une loi publiquement déclarée, et

⁸ Il est impossible de penser, chez Hobbes, qu'un individu qui possède un minimum de raison autorise quelqu'un d'autre à se punir lui-même ou ses proches.

conformément à la peine prévue, on peut dire que cette violence prend dans la conscience des sujets une justification de droit » (p.250).

On mesure la puissance interprétative du livre d'Y.C. Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought* qui renouvelle profondément la lecture de Hobbes.

3. Etudes particulières du système

4.1 BRITO (Rose Dayanne Santos de), “Notas sobre Thomas Hobbes e o contexto histórico: o argumento do direito natural em defesa do absolutismo”, *Culturas Jurídicas*, 3 (2016), n° 6, p. 52-66.

4.2 CASTEL DE LUCAS, (Gustavo), FERNANDEZ PEYCHAUX. (Diego A.), «Hobbes: poder, imagen y soberanía. Editorial: la revolución hobbesiana», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, n° 9, 2016, p. 9-29.

4.3 CHIAPPIN (José Raymundo Novaes), LEISTER (Carolina), “Experimento Mental I: O Problema Da Emergência Da Cooperação e o Modelo Da Tragédia Dos Comuns – Hobbes, Os Fundamentos Do Estado e a Emergência Do Indivíduo Como Pessoa”, *Economic Analysis of Law Review*, 7 (2016), n° 1, p. 291-315.

4.4 DI LEO RAZUK (Andres), “Ausencia y presencia de Dios en el mundo. Posiciones en torno a la secularización”, *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, N° 36, Buenos Aires, 2016, 7-9.

4.5 DUTRA (Delamar José Volpato), “Direito natural (*jus naturale*) em Hobbes”, *Analytica*, 20 (2016), n° 1, p. 61-81. FROST, (Samantha), «El miedo y la ilusión de la autonomía», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, n° 9, 2016, p. 175-200.

4.6 DUTRA (Delamar José Volpato), “‘Um homem não pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataca pela força’: a liberdade de desobedecer e o direito de resistir ao soberano segundo Hobbes”, *Síntese*, 43 (2016), nº 135, p. 5-38

4.7 FERRARI (S.), “La defensa del Leviatán. El problema de la guerra internacional en la obra de Thomas Hobbes”, *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Nº 36, Buenos Aires, 2016, 9-22.

4.8 GALLEGO GARCÍA, (Elio A.), *Autoridad y razón: Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016. ISBN 978-84-259-1701-1.

4.9 GERSON VASCONCELOS (L.), “Hobbes: crítica à liberdade dos antigos e a defesa do direito de resistência”, *Revista Reflexões de Filosofia*, Ano 5, Nº 9, jul-dez 2016, 88-95.

4.10 HIRATA (Celina), “Hobbes e a redução da justiça”, *Discurso*, 46 (2016), nº 1, p. 101-125

4.6 JAKONEN, (Mikko), «Needed but Unwanted. Thomas Hobbes’s Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 89-118.

4.7 JESUS (Paula Bettani Mendes), “A instituição do Estado ou as duas faces da multidão a partir de Hobbes e Espinosa”, *Cadernos espinosanos*, 35 (2016), p. 349-372.

4.8 JIMÉNEZ COLODRERO (A.), “Ministros y consejeros en la filosofía política de Thomas Hobbes”, *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Nº 36, Buenos Aires, 2016, 2-6.

4.9 LUZ (Gerson Vasconcelos), “Hobbes: crítica à liberdade dos antigos e a defesa do direito de resistência”, *Reflexões*, 9 (2016), nº 1, p. 88-95.

4.10 MARTEL, (James R.), «Hobbes’ Anti-liberal Individualism», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 31-59.

4.11 NAKAYAMA, (Patricia) «La antilogía en el iuspositivismo y el iusnaturalismo de Thomas Hobbes», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 119-144.

4.12 OLIVEIRA (José Edelberto Araújo de), “Hobbes e a submissão da razão privada”, *Especiaria*, 16 (2016), nº 28, p. 193-207.

4.13 OLIVEIRA (Mariana Kuhn de), “Contratarianismo hobbesiano?”, *ethic@*, 15 (2016), nº 3, p. 509-526.

4.14 RILLA, (Jerónimo), «El poder absoluto recelado: Hobbes y el concepto del honor», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 145-172.

4.15 TRALAU, (Johan), «Gobierno subliminal: lecciones secretas de la teoría hobbesiana de las imágenes, la representación y la política», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 61-88.

4.16 SILVA (Luiz Carlos Santos da), “Tragédia na modernidade: o Leviatã hobbesiano como metáfora de representação política”, *Especiaria*, 16 (2016), nº 28, p. 208-230.

4.17 TORRES (João Carlos Brum), “Notas sobre a concepção hobbesiana das relações do desejo e da razão com o tempo”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21 (2016), nº 1, p. 29-44.

4.18 VENEZIA (Luciano), “Evidencia crucial: la teoría de la obligación contractual de Hobbes”, *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8, enero-junio de 2016, 151-184.

5. Réception et influence. Extrapolations

5.1 BALIBAR, (Etienne), «El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes», *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, nº 9, 2016, p. 201-259.

5.2 BERTOLINI (Jeferson), “A banalidade do mal na internet: aplicando Arendt, Nietzsche e Hobbes para pensar comentários políticos agressivos”, *Temática*, 12 (2016), nº 7, p. 1-15.

5.3 CALANDRIN (Karina Stange), “Porque o medo importa: uma análise do papel do medo hobbesiano na política de defesa israelense”, *Conjuntura Global*, 5 (2016), nº 3, p. 586-598.

5.4 GALLI (Carlo), «Gli inizi di un lungo confronto: il giovane Schmitt su Hobbes e Spinoza», in *Filosofia politica*, 30 (2016), n.2, pp.205-214.

Il s'agit de l'analyse d'un texte bref de Carl Schmitt datant de 1919, publié en Allemagne en 2001 sous le titre *Thomas Hobbes / Baruch Spinoza*, et proposé pour la première fois en italien – dans la traduction de Furio Ferraresi révisé par Carlo Galli – dans ce même numéro de *Filosofia politica* (n.2/2016, pp.195-203). L'A. considère aussi brièvement l'évolution de l'interprétation de Hobbes dans les différentes phases de la réflexion de Schmitt.

Andrea Napoli

5.5 HIRATA (Celi), “A crítica do jovem Leibniz ao materialismo hobbesiano a partir do conceito de conatus”, *Cadernos espinosanos*, 34 (2016), p. 65-87

5.6 LISBOA (Wladimir Barreto), “A representação política e seus intérpretes: acerca da recepção de Thomas Hobbes”, *Dois pontos*, 13 (2016), n° 2, p. 99-107

5.7 OLIVO (Luis Carlos Cancellier de), FERRAREZE FILHO (Paulo), “Direito e literatura: ensaio sobre a teoria políticopsicológica de Thomas Hobbes a partir da obra ‘Ensaio sobre a Cegueira’ de José Saramago”, *Húmus*, 6 (2016), n° 17, p. 2-14.

5.7 PERSCH (Sérgio Luís), “A interpretação da palavra bíblica ‘espírito’ por Hobbes e Espinosa”, *Especiaria*, 16 (2016), n° 28, p. 231-245.

5.8 RODRIGUES NETO (Guilherme), “Hobbes e a óptica”, *Scientiae studia*, 14 (2016), n° 2, p. 435-482.

5.9 ROSA (Luiz Carlos Mariano da), “A soberania entre a renúncia dos direitos ilimitados do contrato hobbesiano e a alienação verdadeira do pacto rousseauiano”, *Revista Filosofia Capital*, 11 (2016), n° 18, p. 43-61.

5.10 ROSENFELD (Luis), “Secularização e autonomia do direito em Hobbes”, *Novos Estudos Jurídicos*, 21 (2016), n° 1, p. 290-311.

5.11 ZARKA (Yves Charles), (sous la direction de), *Hobbes et le libéralisme*, Éditions Mimésis, Italie, 2016, p.157

Le rapport entre Hobbes et le libéralisme est complexe : le philosophe anglais n'est évidemment pas un penseur libéral, mais certains aspects de sa pensée ouvrent la voie au libéralisme. Yves Charles Zarka montre dans son introduction, « Hobbes ou l'étrange précurseur », que les interprétations de ce rapport risquent très souvent d'être soit quasi-vides, soit trop pleines (p. 7). Autrement dit, Hobbes est parfois absent dans la recherche historique sur le libéralisme, parfois présent dans les commentaires idéologiques des auteurs comme Carl Schmitt, Leo Strauss etc. (p. 7-10). C'est pourquoi ce livre, composé de six articles, vise à analyser à nouveaux frais le rapport de Hobbes aux fondateurs du libéralisme du XVIIIème siècle.

Dans « La théorie hobbesienne de la justice et le libéralisme », Y. C. Zarka montre comment Hobbes fournit, sans intention de le faire, des concepts fondamentaux à la pensée libérale par une modification radicale et une réélaboration totale de la théorie traditionnelle de la justice. Hobbes ne le fait évidemment pas intentionnellement, mais la révolution qu'il a réalisée de certains concepts, comme celui de justice, a ouvert la voie au libéralisme. En effet, traditionnellement, depuis Aristote, la justice est normative : la justice distributive suit le principe d'égalité géométrique, qui est fondé sur le mérite en tant que rang des citoyens dans la structure sociale, alors que la justice commutative respecte la valeur objective des choses échangées (p. 38-39). Pour Hobbes, bien au contraire, la justice est totalement subjectivée : la justice commutative est fondée sur le consensus des contractants et la justice distributive est désormais un acte gracieux dépendant de l'équité de l'arbitre (sur le plan politique, il s'agit du souverain) (p. 41-45). Cette subjectivisation ouvre fondamentalement la voie au libéralisme : c'est le marché, non pas la norme sociale, qui fixe le prix (p. 43). Or, chez Hobbes, le marché libre ne peut bien fonctionner sans l'intervention de l'Etat souverain, celui-ci a pour fonction « d'établir et de maintenir une régulation politique » selon sa propre volonté (p. 46). C'est pourtant le rôle hobbesien du souverain comme régulateur en économie qu'Adam Smith veut rejeter, bien que l'idée que le prix réel est fixé par le marché se trouve chez les deux penseurs (p. 46-48). Pour Smith, l'intervention politique compromettrait l'autorégulation du marché. C'est pour quoi Smith veut en effet créer un domaine autonome de l'économie qui est uniquement sous la régulation de la main invisible. La fonction de l'Etat ne consiste que dans le maintien de l'ordre social et de l'équité (p. 48). Nous voyons donc clairement convergences et divergences principales de Hobbes et de Smith, fondateur du premier libéralisme.

Didier Mineur fait aussi une comparaison précise entre ces deux penseurs dans son article « Hobbes et Adam Smith : les lois du marché », en soulignant trois points : la subjectivation de la valeur, la valeur des choses et des êtres selon la loi de l'offre et de la demande, le rôle régulateur de l'Etat. D. Mineur montre que pour ces deux philosophes, la valeur est déterminée par le désir de l'individu (l'amour de soi chez Smith), de sorte que le prix est défini par la loi de l'offre et de la demande, c'est-à-dire par l'acheteur (p. 108, 111, 118). Or, chez Hobbes, « chacun est naturellement libre de déterminer ce qui lui revient à la mesure de ses forces ; c'est pourquoi antérieurement à l'établissement de l'état civil et à la possibilité de passer des contrats, juste et injuste n'ont pas de sens », alors que chez Smith, « la sympathie pour autrui, les sentiments primitifs d'approbation et d'improbation rationalisés *via* le spectateur impartial dont chacun prend à son tour la posture, tempèrent les désirs et fournissent une mesure naturelle et objective de la juste répartition des choses » (p. 108). Cette divergence conduit à celle concernant le rôle de l'Etat, dont Y. C. Zarka parle aussi dans son article mentionné ci-dessus. Selon D. Mineur, chez Hobbes, la puissance régulatrice de l'Etat est à la fois la condition et la garantie de la confrontation des désirs dans l'échange, alors que chez Smith, « la logique de l'intérêt est en elle-même régulatrice, que ce soit parce que la subjectivité des agents intègre souvent la perspective du spectateur impartial au niveau microsocial, ou parce qu'elle aboutit objectivement à l'intérêt commun au niveau macrosocial » (p. 128).

Raffaella Santi s'emploie à mettre en évidence dans « Thomas Hobbes, John Stuart Mill et la liberté » l'admiration de la critique par Mill de Hobbes. Selon R. Santi, « la pensée de Hobbes joue un rôle important dans l'élaboration de la philosophie de Mill, même si cette dernière se caractérise de manière différente » (p. 74). Au niveau de la méthodologie, Mill approuve l'ambition hobbesienne d'établir une nouvelle science politique, en critiquant cependant son déductivisme scientifique mono-causaliste (p. 56). Au niveau de la métaphysique, Hobbes et Mill partagent tous deux l'idée que liberté et nécessité sont compatibles (p. 58). En effet, comme le montre R. Santi, dans l'Etat hobbesien, le sujet ou le citoyen bénéficie de libertés diverses. Premièrement, il y a la liberté négative là où la loi est silencieuse (p. 63). Deuxièmement, la vraie liberté consiste en liberté de désobéir au souverain (p. 63-64). Troisièmement, le souverain doit respecter la loi de nature et faire les bonnes lois en vue du bien du peuple (p. 64-66). Quatrièmement, la liberté de pensée et de croyance échappe à la censure du pouvoir politique (p. 66-67). Or il est vrai que pour Hobbes, l'expression publique des opinions doit être contrôlée par l'Etat, sinon il y aurait le chaos (p. 71). Pour Mill, au

contraire, la liberté de pensée et celle d'expression ne sont pas séparées, sinon on perdrait l'occasion pour réfuter l'erreur et accéder à la vérité (p. 68).

Les autres contributions à ce livre concernent « La fuite en avant : une approche du Chapitre 11 du *Léviathan* » de Didier Deleule, « Diversité humaine et pluralisme : la reprise d'un thème hobbesien dans le libéralisme contemporain » de Philippe Crignon et « Rationalité et interaction sociale : de Hobbes à l'arrière-plan théorique du libéralisme » d'Emmanuel Picavet.

Liang Pang

COMPLEMENT POUR L'ANNE 2015

MONSERRAT MOLAS (Josep), «Criteris d'edició del *De Homine* de Thomas Hobbes», *Convivium*, n° 27-28, 2014-2015, p. 41-61.