

Hobbes et le problème du paralogisme naturaliste

Autor(en): **Sosoe, Lukas K.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **33 (1986)**

Heft 3

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760701>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LUKAS K. SOSOE

Hobbes et le problème du paralogisme naturaliste

La problématique

Le thème de cet exposé est un examen de la théorie du fondement des normes morales ou juridiques dans le traité politique majeur de Hobbes, à savoir le *Léviathan*. La question à laquelle je tenterai de répondre peut être formulée en ces termes : Hobbes a-t-il réellement commis des paralogismes naturalistes, comme beaucoup d'interprètes le lui reprochent ? Y a-t-il une erreur logique dans sa théorie de l'obligation naturelle, politique, aussi bien que dans sa définition du prédicat « bon » ou « bien » ?

Je présenterai d'abord une définition du paralogisme naturaliste, précédée d'un bref historique du problème ; ensuite je donnerai un aperçu rapide sur la théorie politique de Hobbes ; puis j'apporterai des arguments en faveur de Hobbes en proposant des hypothèses pour sa défense et en rejetant toutes les critiques de paralogismes naturalistes qu'on lui adresse, à l'exception d'un seul cas, beaucoup plus complexe, vu ses implications théoriques et idéologiques ; je conclurai enfin par une réponse négative à la question posée.

1. Le paralogisme naturaliste

Le problème du paralogisme naturaliste est un thème spécifique de la philosophie anglo-saxonne. A de rares exceptions près, il n'est pas discuté dans le monde latin (cf. J.-L. Gardies, *De quelques voies de communication entre l'Être et le Devoir-être*, 1976). Le problème lui-même est toutefois connu dans l'éthique sous le nom de naturalisme. A

ce propos on se réfère cependant plutôt à Kant. Dans le monde anglo-saxon par contre, ce problème est traité sous le titre de « naturalistic fallacy » ou de « Hume-Kant-problem » ou encore de « Is-Ought-Problem ». Certains auteurs comme Black utilisent un terme plus imagé et parlent de la « guillotine de Hume ». Que faut-il entendre par paralogisme naturaliste ?

C'est à Hume qu'il revient – à tort ou à raison, mais en tout cas la controverse continue – d'avoir le premier attiré l'attention sur ce problème.¹ Hume remarquait que dans les systèmes de théorie morale qu'il avait rencontrés jusqu'alors, il se trouve une confusion, une non-distinction, à savoir un passage curieux de propositions descriptives à des propositions normatives. Les propositions normatives ou prescriptives sont d'une autre nature que les propositions simplement descriptives ou factuelles. De ces dernières on ne peut déduire les premières. C'est pourquoi les inférences suivantes: « Dieu a créé l'homme, donc l'homme doit obéir à Dieu », ou bien « Monsieur X trouble l'ordre public, donc Monsieur X doit être puni » sont logiquement fallacieuses. Elles sont des inférences du type $A \text{ est } B \rightarrow A \text{ est } C$.

A ce titre, dire que $A \text{ est } B \neq A \text{ est } C$ semble si trivial que cela ne vaut pas la peine d'insister. Naturellement la question est d'une autre nature si B est, en fonction d'un code, d'un langage naturel ou formel, au niveau sémantique ou en fonction d'une convention quelconque, une explication, un autre terme pour C, ou même sa conséquence, juridique par exemple. Dans ce cas, nous quittons le niveau de la logique formelle et nous entrons dans d'autres considérations. De plus, le fait que les exemples donnés ici soient de nature normative ou juridique ne signifie pas que l'idée de Hume se réfère nécessairement à une conception éthique ou normative. Elle est avant tout de nature logique, et, en tant que telle, peut et doit être étendue à toutes les formes de raisonnement où la conclusion n'est pas incluse dans les prémisses. Le problème manque de précision chez Hume, ce qui a donné lieu à des controverses dont la plus connue est celle entre M.C. MacIntyre et Athkinson.²

C'est à G.E. Moore que revient le mérite d'avoir défini plus clairement le concept de paralogisme naturaliste, dans son ouvrage *Principia ethica*. Moore relève le fait qu'on attribue et identifie le prédicat « bien » à

¹ D. HUME, *Treatise of human Nature*, L.A. Selby-Bigges Edition, Book III, part. I, paragraphe 1, p. 469.

² *The Is-Ought Questions*, HUDSON (Ed.); Maximillian Press, London 1972², pp. 14ff.

des objets, ce qui selon lui est une erreur. Cette erreur, soutiennent Moore et, plus tard, ses partisans, vient du fait que le prédicat « bien » ou « bon » impliquant un jugement de valeur ou un jugement moral, est attribué et identifié à des objets dans toutes les propositions du type « ceci est bien » ou « ceci est bien en soi » ; ou encore le prédicat « bien » est attribué à des jugements sur les choses.

« Si quelqu'un confond deux choses naturelles, c'est-à-dire définit l'une par l'autre (...), alors il n'y a pas de raison de nommer cela erreur naturaliste. Mais s'il confond « bien », « bon », qui n'est pas un objet naturel avec n'importe quel objet naturel, alors on peut parler avec raison de paralogisme naturaliste. »³

Moore critique donc le fait qu'on identifie le prédicat « bien » à des objets empiriques. D'où la désignation de paralogisme naturaliste, car il s'agit d'objets « naturels ». Il maintient cependant la désignation lorsqu'il s'agit de systèmes éthiques où l'on attribue le prédicat « bien » à des objets ou à des êtres qui ne sont pas à strictement parler naturels. C'est à juste titre que certains parlent alors de paralogisme métaphysique, de paralogisme théologique etc.⁴, car il ne s'agit plus d'objets naturels empiriques, mais d'êtres ou de propriétés qui relèvent du domaine métaphysique ou théologique.⁵

Le paralogisme naturaliste est par conséquent cette erreur particulière qui consiste à identifier le prédicat « bien » avec des choses naturelles, soit à déduire d'une proposition concernant les choses naturelles une proposition morale normative.

Grâce à cette précision conceptuelle, nous pouvons à présent redéfinir le problème que nous cherchons à résoudre : Hobbes a-t-il défini le bien par un objet naturel ? Comment a-t-il pu obtenir les notions du droit naturel, de la loi naturelle ? Comment fonde-t-il sa théorie de l'obligation politique ?

Il n'est pas possible de répondre à ces questions ni de comprendre les réponses sans tenir compte de la théorie politique de Hobbes.

³ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 44 (traduit de l'anglais).

⁴ W.K. FRANKENA, *Analytische Ethik*, dtv, München, chap. VI.

– W.K. FRANKENA, in: *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. G. GREWENDORF und G. MEGGLE (Hrsg.), stw., Frankfurt a/M. 1984.

– O. HÖFFE, *Vernunftsrecht ohne naturalistischen Fehlschluß* (Manuskript).

⁵ O. HÖFFE, *Entscheidungstheoretische Denkfiguren und die Begründung von Recht*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, Nr. 14, 1980.

2. *La théorie hobbesienne de l'Etat*

Hobbes commence sa théorie de l'Etat par une fiction méthodique et argumentative : l'état de nature. Qu'advierait-il, se demande Hobbes, si nous supprimions toutes les lois dans l'Etat où nous vivons actuellement ou dans tout Etat en général ? En l'absence de tout ordre politique, nous aurions l'état de nature.

« Il est donc manifeste qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans aucun pouvoir commun pour les tenir en respect, ils sont dans cette condition que l'on appelle guerre et cette guerre est guerre de chacun contre tous. »⁶

Aussi l'état de nature est-il un état sans lois, un état de guerre de tous contre tous. Cette absence de tout ordre ou de toute autorité politique mettra la vie des hommes en danger ; il n'y aura aucun pouvoir reconnu par tous, habilité à régler leurs différends. Dans la lutte des hommes pour la survie, c'est-à-dire le bien le meilleur et leur fin, les hommes se lanceront dans un combat sans pitié les uns contre les autres. Nul ne sera en sécurité. Tout le monde sera juge de ses propres affaires et de la manière de les défendre qu'il juge la plus adéquate. Cette situation hypothétique, appelée état de nature, se fonde sur l'idée hobbesienne de l'homme.

Toutes les activités et passions humaines sont réduites à une seule motivation essentielle : celle de la conservation de soi. L'homme cherche continuellement ce qui lui procure du plaisir et il évite les choses qui lui donnent du déplaisir. Aussi chaque homme appelle-t-il ce qui lui plaît et lui donne du plaisir (le) « Bien », et ce qui lui déplaît et lui donne du déplaisir (le) « Mal » (Evil) (Elements of Law, Part I, VII, 3). En effet, dit Hobbes, ces termes « bon », « mauvais » s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie ; car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle du bien et du mal qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes : cette règle vient de chaque individu, là où il n'existe aucune République ; et dans une République, de la personne qui représente celle-ci ; ou encore d'un arbitre ou d'un juge, que des hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle du bien et du mal.⁷ Avant même

⁶ Leviathan, I, 13, p. 185 (Macpherson Ed.), Penguin Books.

⁷ Leviathan, I, chap. VI.

de présenter sa théorie de la condition naturelle de l'homme au chapitre XIII du Léviathan, Hobbes expose, au chapitre XI, la théorie du pouvoir et y précise également les passions qui conduisent l'homme à l'état naturel en l'absence de tout pouvoir contraignant.

Hobbes présente deux définitions du pouvoir. La première définition peut être appelée neutre, la seconde, par contre, est une définition comparative, voire conflictuelle. Selon la définition neutre, « le pouvoir d'un homme (...) est son moyen présent pour obtenir un bien futur apparent »⁸.

Et si tout homme désire ce qui est bon pour lui, nous comprenons aussi pourquoi Hobbes soutient que « l'inclination générale du genre humain est le désir perpétuel et incessant du pouvoir qui ne finit qu'à la mort »⁹.

Hobbes introduit aussitôt après la soi-disant définition neutre du pouvoir, une distinction entre le pouvoir naturel et le pouvoir instrumental. Mais le pouvoir, qu'il soit naturel ou instrumental, s'exprime en termes comparatifs, mieux encore compétitifs; et comme le dit si bien Macpherson, « le pouvoir d'un homme n'est pas une quantité absolue, mais plutôt comparative », car selon Hobbes, le pouvoir naturel est l'éminence des facultés du corps et de l'esprit.¹⁰ Le pouvoir se définit en dernière analyse comme l'excédant de ressources grâce auxquelles nous pouvons atteindre nos fins. Plus qu'une simple promesse, il est le moyen, la condition nécessaire pour parvenir à se défendre, à attaquer les autres et à leur arracher le peu de ressources qu'ils ont accumulées.

Aussi faut-il, pour aboutir à la théorie de l'état de guerre de tous contre tous, en plus de la constitution anthropologique : a) qu'il y ait une condition telle que tout le monde soit, bon gré, mal gré, contraint d'accumuler pouvoir sur pouvoir au détriment des autres; b) que le pouvoir de chacun résiste au pouvoir de l'autre et l'empêche d'en faire usage comme il voudrait.

Mais nous pouvons imaginer une situation où la lutte pour la survie est devenue si impitoyable, si cruelle que les hommes s'entretuent dans la guerre qu'ils se font les uns contre les autres. Cette situation trouvera nécessairement un terme : les plus forts imposeront leurs lois aux plus

⁸ Leviathan, I, chap. X, p. 150.

⁹ Leviathan, I, chap. XI.

¹⁰ Leviathan, I, chap. X, p. 150.

faibles, en les obligeant à la soumission ; les plus faibles accepteront la privation de leurs libertés, l'esclavage, préférant vivre à genoux plutôt que de mourir debout en hommes libres. Nous n'aurons pas l'état naturel, mais une situation de domination par les plus forts.

Hobbes ne perd pas de vue cette situation. Il postule l'égalité foncière de tous les hommes. Les différences entre leurs aptitudes physiques et intellectuelles sont si peu considérables qu'on peut même les ignorer. « La nature, dit Hobbes, a fait des hommes égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit. Quel que soit l'importance qu'une personne se donne, une autre personne en fera autant. »¹¹ Même celui qui se croit le plus fort, ou qui l'est effectivement, n'est pas sûr de l'être pour toujours. S'il soumet aujourd'hui les autres à ses ordres, sa domination finira soit par la ruse d'un plus faible, soit par la conspiration d'un grand nombre de dominés qui le mettront à mort.¹² Dans l'état naturel toute victoire est précaire et éphémère ; devant la mort et la mort violente, la balance ne penche en faveur de personne ; elle est au contraire stable et équitable pour tous les hommes. L'égalité est fondamentale devant la vulnérabilité, voire la perte de la vie.

De cette égalité naturelle découle une égalité dans l'espoir d'atteindre leurs fins.¹³ Ainsi, quand deux personnes jettent des regards concupiscent sur un objet qu'elles jugent nécessaire à la conservation de leur vie, il s'ensuit une lutte à mort où chacun tente de mettre l'autre hors d'état de nuire. Un individu arrive-t-il victorieusement à conquérir cet objet à l'aurore, il n'est même pas sûr de jouir des fruits au crépuscule ; car chaque victoire est le coup d'envoi d'un autre combat. Il en découle une insécurité générale dans laquelle chacun essaie de prévenir les attaques des autres en les anticipant. Dans cette condition de lutte permanente, une vie sociale et culturelle est impossible :

« Pas de connaissance de la surface de la terre ; pas de lecture de l'heure ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et ce qui est pire, une peur continue et le danger de la mort violente ; et la vie de l'homme sera solitaire, pauvre, vilaine, brute et courte. »¹⁴

¹¹ Leviathan, I, chap. XIII, p. 185.

¹² Leviathan, op. cit. id.

¹³ Leviathan, I, chap. XIII, p. 184.

¹⁴ Leviathan, I, chap. XIV, p. 186.

C'est ainsi que Hobbes décrit l'état naturel au chapitre XIII. La vie, ce bien suprême pour lequel l'homme s'engage dans une lutte sans merci, se trouve continuellement menacée par la lutte elle-même.

La description de l'état naturel se poursuit au chapitre XIV. Hobbes commence ce chapitre avec quatre définitions essentielles : celles du droit naturel et de la loi naturelle. Le droit naturel se définit comme suit : « La liberté que possède chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin. »¹⁵ Il n'y a pas d'autre limite à cette liberté que l'imagination de la personne elle-même d'une part et la loi naturelle d'autre part. Celle-ci est, selon Hobbes, « ...un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent pouvoir être le mieux préservés »¹⁶.

Contrairement au droit naturel qui, par définition, donne la liberté à tout homme de faire usage de tout ce qu'il juge nécessaire pour la conservation de la vie, la loi naturelle est un simple conseil qui invite les hommes à éviter ce qui pourrait y porter atteinte. Elle est, en d'autres termes, « un mode d'emploi » de cette liberté offerte par le droit naturel.¹⁷

Hobbes ajoute – et c'est le plus intéressant – les deux définitions précédentes à la théorie de l'état naturel, telle qu'elle a été développée au chapitre XIII. Cette précision lui permet de continuer la description en termes de droit : l'état naturel est donc cette condition où tout le monde fait usage de tout ce qu'il juge nécessaire à sa préservation ; ce faisant, il réalise le droit naturel, à savoir il agit selon le droit naturel. Pour cette raison Hobbes peut dire :

« Et parce que l'état de l'homme, comme il a été exposé dans le *chapitre précédent*, est un état de guerre de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'existe rien, dans ce dont il a le pouvoir d'user qui ne puisse éventuellement vous aider à vous défendre contre vos ennemis : il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un

¹⁵ Leviathan, I, chap. XIV, p. 128.

¹⁶ Leviathan, I, chap. XIV, p. 128 (traduit par F. TRICAUD), 1971, ed. Sirey.

¹⁷ Leviathan, I, chap. XIV, p. 217.

droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres. C'est pourquoi, aussi longtemps que dure ce droit naturel de tout homme sur toute chose, nul, aussi fort ou sage fût-il, ne peut être assuré de parvenir au terme du temps de vie que la nature accorde ordinairement aux hommes.»¹⁸

Nous arrivons au cœur du problème : A partir de la description d'une condition naturelle où les hommes luttent sans merci les uns contre les autres, Hobbes affirme que tout homme a le droit sur tout, même sur le corps de l'autre, s'il le juge nécessaire. Que les hommes luttent effectivement dans l'état naturel, cela peut se concevoir aisément et logiquement en vertu des présupposés de Hobbes, mais dire qu'ils aient le droit de faire usage de tout complique singulièrement la théorie de l'état naturel, car Hobbes fait intervenir un élément juridique dont on peut se demander quelle en est son origine. Certains auteurs soutiennent même que Hobbes commet ici une erreur en formulant un fait en termes de droit, c'est-à-dire en confondant un fait et un droit. En d'autres mots, ils lui reprochent d'avoir commis un paralogisme naturaliste.

Nous appelons cette prétendue erreur le paralogisme naturaliste de l'obligation naturelle. Celle-ci découle de la loi et du droit naturel, c'est-à-dire du droit que possède l'homme sur tout ce qu'il juge nécessaire à sa préservation. L'obligation naturelle est l'obligation de l'homme dans la condition naturelle.

Parce que l'obligation de nature se révèle négative et contreproductive, l'homme qui est tout orienté vers son propre bien découvre, grâce aux lois naturelles, les moyens les plus adéquats pour sa conservation, son bonheur. La première loi fondamentale de nature se formule ainsi : «Seek peace and follow it», et Hobbes y ajoute la seconde : «By all means, we can, to defend ourselves». De la première loi fondamentale, dont les exigences sont la recherche de la paix, découle la seconde selon laquelle les hommes doivent renoncer à leur droit en vue de la paix, à condition que ce renoncement soit général, autrement dit qu'il ne soit ni au profit des uns ni au détriment des autres, mais au profit de tous : c'est la règle d'or des Ecritures : «Ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse, ne le fais pas non plus aux autres.»¹⁹ De cette règle découle l'obligation, source des notions de justice et d'injustice. Le renoncement et le transfert des droits s'appellent contrat. La validité de ce contrat exige un

¹⁸ Leviathan, I, chap. XIV, p. 129 (traduit par F. TRICAUD), 1971, ed. Sirey.

¹⁹ Leviathan, I, chap. XIV, p. 190.

pouvoir coercitif sans lequel le contrat ne serait que palabres.²⁰ Ce n'est donc pas le contrat qui impose l'obligation, mais c'est l'obligation imposée par le pouvoir du souverain qui garantit la validité du contrat.

C'est ainsi que Hobbes fonde le pouvoir politique. Parce que l'état naturel menace la conservation des hommes, l'instauration d'un ordre de droit, d'un ordre politique devient indispensable. L'Etat intervient comme le couronnement de la recherche des moyens de se conserver.

«La cause finale, le but, le dessein que poursuivent les hommes (...) lorsqu'ils se sont imposés ces restrictions (...), c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation, et de vivre plus heureux par ce moyen.»²¹

La théorie hobbesienne de l'obligation politique n'impose pas seulement une obéissance aux lois en vue de la conservation de soi. Elle n'est pas seulement pragmatique, c'est-à-dire que les sujets dans cet Etat ne se soumettent pas seulement pour atteindre la fin ultime de leur exigence : le bonheur ; ils obéissent aux lois parce qu'elles sont dictées par un pouvoir souverain sans lequel nous n'aurions pas les notions de juste et d'injuste. «Auctoritas, non veritas facit legem», répète Hobbes.

Le droit se présente alors comme un moyen pour assurer la conservation de la vie. Aussi se demande-t-on dans quelle mesure on peut faire de la conservation de soi, la fin ultime de l'homme, non seulement un impératif hypothétique, mais encore un critère normatif nécessaire et suffisant d'un ordre de domination. Considérée dans la perspective du droit positif, la question se pose en ces termes : le droit absolu peut-il être en même temps le critère normatif, régulateur d'un ordre de domination ? Et pourquoi ne le serait-il pas, surtout dans une perspective de droit positif ?

En résumé, les trois paralogismes naturalistes reprochés à Hobbes sont les suivants :

a) L'identification des choses que nous désirons en leur attribuant le prédicat « bien » ou « bon » ou l'attribution de ce prédicat aux objets de nos désirs et de celui de « mal » ou de « mauvais » aux objets de nos aversions ou de notre répulsion (Lév. I,6).

²⁰ Leviathan, I, chap. XV, p. 202.

²¹ Leviathan, I, chap. XVII, p. 223.

b) On reproche à Hobbes d'avoir déduit le droit et la loi naturels 1) de l'état naturel, 2) de l'anthropologie ou de la nature humaine. Quelques auteurs n'ont même pas précisé à partir de quoi Hobbes fait cette déduction.

c) Hobbes fait dériver le prédicat « juste » ou la justice d'un pouvoir et de n'importe quel pouvoir existant pourvu qu'il soit le garant du contrat social.

Ces objections sont-elles justifiées ? Dans quelle mesure pouvons-nous les accepter ? Est-il possible de défendre Hobbes contre toutes ces critiques ?

3. *Hobbes et le problème du paralogisme naturaliste*

Beaucoup de critiques de Hobbes non seulement ne montrent pas en quoi consiste le paralogisme qu'ils lui reprochent, mais encore ne distinguent pas à quels niveaux les problèmes peuvent éventuellement être posés. Pour plus de clarté, je distingue trois moments essentiels :

a) celui de la définition de la notion du « bien » et du « mal » chez Hobbes ;

b) celui de l'obligation naturelle, qu'il convient de diviser en deux parties : 1) le droit naturel et 2) la loi naturelle ;

c) celui de la théorie de l'obligation politique.

a) *Définition de la notion de « bien » et de « mal »*

Pour Hobbes, le « bien », c'est l'objet de désir de tout homme ; le « mal » est l'objet de son aversion (El. Part. I, VII,3/Lev. Part. I, VI). Le bien est une notion relative à l'objet du plaisir d'une personne. Ce livre est bon parce que je le désire, ou que sa lecture me procure du plaisir. Cette personne est dite bonne parce que j'ai du plaisir à être avec elle. J'éprouve du plaisir à tuer M. X, par conséquent cette action peut être qualifiée de bonne. Toutes les choses que nous désirons sont bonnes et celles qui nous procurent un certain déplaisir sont mauvaises car, dit Hobbes, « ces mots bon et mauvais (...) s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie, là où il n'y a pas de souverain, d'arbitre ou de juge ».

Moore et ses partisans peuvent objecter que Hobbes commet un paralogisme naturaliste ou un paralogisme de définition (Definition Fallacy), parce que l'objet de mes désirs n'est pas un terme éthique.

Mais on peut se demander pourquoi il est impossible de définir le bien. Pourquoi une telle définition ne serait-elle pas possible en vertu de nos conventions linguistiques, sociales et juridiques? Les arguments avancés par Moore à ce propos ne sont pas convaincants (Moore PE III–XIII).

Mon premier argument en faveur de Hobbes est le suivant : Contrairement à Moore, la définition de Hobbes implique l'obligation morale. Cette obligation n'existe pas tant que nous vivons dans l'état de nature, à savoir aussi longtemps que nous ne vivons pas dans une République. Dans une République, les notions de bien et de mal sont définies par le juge, l'arbitre, le souverain représentant la République. Or, dans l'état naturel, chacun est juge de lui-même, et donc juge du « bien » et du « mal ». Comme second argument on peut avancer que le reproche du paralogisme naturaliste suppose un système qui distingue d'une part les propositions éthiques et, d'autre part, les propositions de fait. On admet donc qu'il y a d'un côté le bien en soi, de l'autre les faits empiriques, théologiques ou métaphysiques. Même s'il est impossible de supposer, dans la théorie de la connaissance de Hobbes, un monde de choses en soi et une ontologie, son système ne permet pas de parler du bien indépendamment de sa théorie des passions. De plus, Hobbes soutient que ce bien n'existe que relativement à nous.

b) Obligation naturelle

1. Le droit naturel

Quant au droit naturel, il faut tenir compte de l'antériorité de l'état de nature par rapport à la définition du droit naturel exposée seulement au chapitre XIV. Ceci permet à Hobbes de poursuivre la description de l'état de nature en termes de droit, c'est-à-dire de décrire la situation en termes normatifs. Comme nous pouvons, à certaines conditions, déduire de la prémisse : Jones a prononcé la proposition « Je vous promets de vous payer 5 dollars », que Jones doit payer 5 dollars²², de même

²² J.R. SEASLE, How to derive «Ought» from «Is», in: The Is–Ought Questions, op.cit. pp. 120–143.

Hobbes peut définir le droit naturel en termes descriptifs. Il décrit une situation où les hommes, dans leurs actions concrètes, recourent à un soi-disant droit de nature ; ils réalisent ce droit ; et du fait qu'ils le réalisent, ils jouissent de ce droit naturel. Ce faisant, Hobbes veut expliquer ce que les hommes font dans l'état hypothétique de nature : en effet, par la suppression de ce droit, conformément à l'hypothèse hobbesienne d'une reconstruction de l'Etat, on obtient l'état de nature.

A la rigueur, on pourrait parler d'un paralogisme de définition, si l'on soutient que les propositions non morales ne peuvent en aucun cas impliquer des propositions morales. Cette critique, cependant, ne serait juste que si l'obligation naturelle était déduite de la structure formelle ou logique d'une définition. Ce qui n'est pas le cas, car la définition en question concernant l'obligation naturelle est déjà normative ou prescriptive. Or, même ce paralogisme de définition trouve une explication dans le système de la science de Hobbes. Pour lui, en effet, la science de l'Etat est une science comparable à toute autre. Mais la science au sens hobbesien du terme est une connaissance par cause, une connaissance des relations de cause à effet, une connaissance, enfin, qui doit être évidente.²³ De plus, elle doit rendre compte des procédés utilisés par le scientifique lui-même. Dans la mesure où la théorie de l'Etat est, selon Hobbes, une connaissance scientifique a priori, son évidence dépendra du fait que Hobbes lui-même pose arbitrairement les principes de sa théorie politique. Le droit naturel fait partie de son fondement arbitraire des premiers principes de la théorie de l'Etat. Par le fait même, il doit premièrement être évident au scientifique et deuxièmement être une définition génétique, c'est-à-dire une définition capable de produire la science de l'Etat. Là où cette définition génétique fait défaut, la science est impossible ; pour reprendre les termes de Hobbes : *Ubi ergo generatio nulla, aut nulla proprietas, ibi nulla philosophia intelligentur.*²⁴ Si la vérité et l'évidence de la science sont garanties par l'activité du scientifique et de façon arbitraire, peut-on encore parler raisonnablement de paralogisme naturaliste, même si cette conception de la science est susceptible de critique ?

De plus, il n'y a pas de code juridique, là où il n'y a pas de définition antérieure précise. Le droit ne peut se passer d'un minimum de précision conceptuelle. Définir un concept au niveau juridique n'est pas

²³ HOBBS, *Elements of Law*, Part. I, chap. VI, 2.

²⁴ HOBBS, *De Corpore*, I, 8.

encore une inférence logique, mais une précision sémantique, la détermination d'un concept. En ce sens, la critique d'un paralogisme de définition – si toutefois il s'agit d'une critique raisonnable – ne réfute en rien le fait que Hobbes définit le droit et la loi naturelle.

2. *Les lois naturelles*

Plus que le droit naturel, les lois naturelles posent des problèmes aux interprètes et donnent lieu à des interprétations contradictoires. Déjà la formulation de ces lois ne permet pas de parler logiquement d'impératifs moraux. Hobbes dit textuellement ceci :

« On a coutume d'appeler du nom de lois ces prescriptions de la raison ; mais c'est impropre ; elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes, alors que la loi est proprement la parole de celui qui commande aux autres. Cependant, si l'on considère ces théorèmes en tant que nous les tenons de la parole de Dieu qui, de droit, commande à toute chose, alors c'est proprement qu'on les appelle lois. »²⁵

Quel est le sens de la dernière phrase ? Les lois naturelles, même si elles étaient interprétées comme des lois positives de Dieu, ne seraient pas des lois au sens strict dans la théorie de Commonwealth de Hobbes. Car, dit Hobbes au chapitre XXXVII du Léviathan, le souverain ne détient pas seulement l'autorité suprême et absolue dans les affaires terrestres, il représente également la source de l'autorité religieuse ou spirituelle. Etant la raison et la conscience publique ²⁶, il est également l'autorité suprême en matière religieuse.

Mais on pourrait objecter à notre interprétation des lois naturelles que, dans la pensée de Hobbes, ce qui est raisonnable (*according the right reason*) est aussi valable sur le plan moral ; parce que, pour lui, l'injustice est identique à l'absurdité (cf. Lev. Ch. XIV). Parce que les lois naturelles sont raisonnables ou sont des préceptes de la raison, elles sont nécessairement valables moralement ; et donc impliquent une obligation. Il est vrai, pour le formuler positivement, que Hobbes identifie le raisonnable ou ce qui est conforme à la raison à ce qui est juste moralement ; et parce que les lois naturelles sont raisonnables, elles sont morales. Même si nous n'acceptons que ce qui est raisonnable, les lois

²⁵ HOBBS, *Leviathan*, I, chap. XV (traduit par F. TRICAUD), op.cit. p. 160.

²⁶ HOBBS, *Leviathan*, III, chap. 37.

naturelles auraient seulement la validité d'impératifs hypothétiques. Car, pour reprendre les termes de Karl Ilting, leur validité s'arrête là où se révèle la dignité de l'impératif catégorique.²⁷ L'individu peut se rebeller contre l'Etat quand celui-ci ne garantit plus ses intérêts et sa sécurité.²⁸

c) L'obligation politique

Le problème du paralogisme au niveau de l'obligation politique est beaucoup plus simple à résoudre, contrairement à celui de l'obligation naturelle. Théoriquement, la source de l'obligation politique découle du contrat ; il ne s'agit pas de n'importe quel contrat, mais uniquement du contrat valable, autrement dit d'un contrat qui repose sur le consentement de tous. « Car nul n'est obligé par une convention dont il n'est pas l'auteur, ni en conséquence par une convention passée, à l'encontre ou en dehors de l'autorité qu'il a instituée. »²⁹ Ce n'est pas le consentement, mais au contraire une volonté générale qui constitue la validité ou la garantie effective du contrat social, et cela toujours à un plan théorique, car, ajoute Hobbes, il faut encore un pouvoir contraignant. Celui-ci est la condition sine qua non de la validité du contrat.³⁰

Dans l'Etat politique, il y a deux sources d'obligation : celle que représente le souverain et celle qui nous vient de notre volonté de conservation de soi, en fonction de laquelle nous pouvons désobéir et nous rebeller. Dans le premier cas, si l'on se pose les questions suivantes : A quelles lois dois-je obéir ? Aux lois du souverain ! Quelles sont ces lois ? La volonté du souverain !, il faut répondre que la justice et les lois sont définies comme la volonté du souverain.³¹

Cette argumentation non seulement est circulaire, elle constitue un paralogisme naturaliste, car, pour reprendre les termes de G. Geismann, « la volonté à laquelle tous se soumettent est elle-même une volonté empirique, la volonté d'une personne physique ou juridique »³².

²⁷ K.H. ILTING, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, Philosophisches Jahrbuch, München, LXII, 1964/65.

²⁸ HOBBS, *Leviathan*, II, chap. 21.

²⁹ HOBBS, *Leviathan*, I, chap. XVI.

³⁰ HOBBS, *Leviathan*, II, chap. XVII.

³¹ HOBBS, *De Corpore*, EW. I p. 74.

³² G. GEISMANN, *Éthik und Herrschaftsordnung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974, p. 55.

Bref, la loi et la notion de justice ont leur source dans la volonté du législateur ou dans la volonté d'une personne physique qui, comme l'écrit Kant, « est aussi un animal qui a besoin d'un maître »³³.

La critique du paralogisme naturaliste dans ce contexte n'a rien à faire avec une conception du droit positif; car une conception positiviste du droit n'implique pas forcément la justice au sens moral normatif, mais une simple conformité à la loi. Peu importe alors le contenu de cette loi; qu'elle soit juste ou non, en vertu de nos conceptions et sentiments moraux, cela n'a pas une grande importance.

Quant à la seconde source de l'obligation politique, la question se pose en ces termes: dans quelle mesure la conservation de soi, un principe anthropologique nécessaire, peut-elle servir de critère normatif d'un ordre du droit? Il me semble que Hobbes a donné la réponse au chap. XVII de *Léviathan*. La fin dernière de l'Etat est la protection des hommes, leur sécurité, la suppression de toutes les menaces actuelles et potentielles. Le représentant de l'Etat hobbesien est un fonctionnaire que nous pouvons destituer, s'il n'accomplit pas sa mission; à moins qu'il ne nous supprime avant. L'obligation politique chez Hobbes n'est donc pas morale au sens kantien, elle correspondrait plutôt à un impératif hypothétique: soumets-toi au souverain, si tu veux vivre en sécurité, vivre heureux, vaquer à tes occupations, quelle que soit ta place dans l'Etat! Et quand ta sécurité est menacée, rebelle-toi!

Le reproche du paralogisme naturaliste disparaît. Vouloir répondre autrement au problème de l'obligation politique reviendrait à traduire Hobbes dans un langage qui n'est pas le sien. La critique du paralogisme naturaliste renferme une notion d'obligation politique que l'on impose à tort à Hobbes. On pourrait même avancer prudemment que la conservation de soi chez Hobbes a le statut d'un reste d'argument téléologique. Dans ce cas, la critique n'aurait même plus sa raison d'être.

Conclusion

Excepté le cas où Hobbes identifie la justification ultime de la loi et la notion de justice avec la volonté du souverain, tous les reproches de paralogismes naturalistes ne se justifient pas. Ils proviennent d'une interprétation erronée de la théorie hobbesienne de l'Etat. Ces erreurs

³³ I. KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*, A, Bb, VIII, p. 23.

d'interprétation viennent du fait qu'on a séparé la théorie de l'Etat de tout le système scientifique de Hobbes. On en a fait une partie plus ou moins autonome. Toutefois, si l'on tient compte de l'ensemble du système hobbesien, peut-on encore parler de paralogisme naturaliste ? Selon Hudson le problème du paralogisme naturaliste ou le problème de l'être et du devoir-être, peut être caractérisé comme suit : « Comment ce qui est le cas est-il relié à ce qui doit être le cas ? », autrement dit, quelle relation les jugements de fait ont-ils avec les jugements normatifs ? (The « Is-Ought » Problem, p. 11). Ces questions supposent une distinction entre les faits et les jugements sur ces faits et entre les faits et le devoir. Dans un système où cette distinction n'est pas possible, peut-on raisonnablement poser la question du paralogisme naturaliste ?