

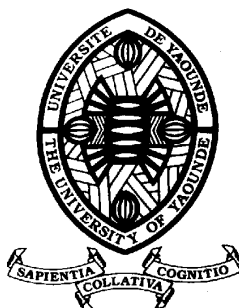
RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS, UNE ANALYSE DU *LEVIATHAN*

Mémoire de Master en Philosophie soutenu publiquement le 10 septembre 2024.

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par

NZE Bertin

Licencié en Philosophie

Matricule

18H603



Président : **MENYOMO ERNEST, MC,**

Université de Yaoundé 1

Rapporteur : **AZAB à BOTO Lydie Christiane, CC,**

Université de Yaoundé 1

Examineur : **AMOUGOU AFOUBOU Anselme, A. CC,**

Université de Yaoundé 1

Septembre 2024

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIERE PARTIE: CONTEXTE D'EMERGENCE DE LA PENSEE DE THOMAS HOBBS	7
CHAPITRE I : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ LES PHILOSOPHES ANTIQUES ET MOYENAGEUX	9
CHAPITRE II : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN PENDANT LA PERIODE MODERNE.....	24
DEUXIEME PARTIE: POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS.....	46
CHAPITRE III: LA MISSION REGALIENNE DU SOUVERAIN CHEZ HOBBS ...	49
CHAPITRE IV: EXPRESSION DE L'AUTORITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS	75
TROISIEME PARTIE: LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA PENSEE HOBBIENNE ET L'INTERET DE LA REFONDATION DE L'ORDRE POLITIQUE EN AFRIQUE	106
CHAPITRE V: LES LIMITES DU POUVOIR SOUVERAIN ET DE L'AUTORITE POLITIQUE DANS L'EXERCICE DU POUVOIR CHEZ THOMAS HOBBS	108
CHAPITRE VI: LA POLITIQUE HOBBIENNE ET LA GOUVERNANCE POLITIQUE ACTUEL EN AFRIQUE.....	120
CONCLUSION GENERALE	147
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	154
TABLE DES MATIERES	163

A mes parents,

TSIEKOUO ALIOUO et NGUIPESSIE MARTINE.

REMERCIEMENTS

Nous voulons exprimer notre profonde gratitude à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail,

Nous pensons particulièrement à notre encadreur, le Docteur AZAB à BOTO Lydie Christiane, pour sa patience et sa disponibilité intellectuelle. Sa rigueur méthodologique et son expertise scientifique, nous ont été d'un apport inestimable,

Nous remercions également le Département de Philosophie et tous ceux qui consacrent leur vie à l'enseignement, notamment le Docteur AMOUGOU AFOUBOU Armand Anselme, le Docteur MIAFO YANOU Narcisse Rostand,

Notre profonde gratitude va en outre vers tous les frères, sœurs, amie(s) qui, depuis notre entrée à l'université, n'ont ménagé aucun effort pour nous soutenir et de nous encourager.

Vous avez tous contribué à la réalisation de ce travail. Merci de continuer à le soutenir et merci pour votre contribution au progrès de la connaissance.

RESUME

Thomas Hobbes est considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie politique et un théoricien du pouvoir. Il est aussi l'un des initiateurs de la philosophie politique moderne. Le thème qui fait l'objet de la recherche est intitulé : « *Pouvoir et personnalité du souverain chez Thomas Hobbes. Une analyse du Léviathan* », Contractualiste de son état, Hobbes réfléchit sur l'Etat destiné à mettre fin à la guerre naturelle de tous contre tous et à préserver la sécurité des citoyens. Dans le *Léviathan*, il appuie sa pensée politique sur des fondements solide de l'autorité chez l'individu et en particulier sur les bases matérialistes. Le comportement ou l'attitude de l'homme se comprend en fonction de ses instincts qui se veulent tel un jeu de forces non seulement mécanique, de pouvoir, de la personnalité et des pulsions. Pour lui, puisque sa philosophie est d'inspiration matérialiste, une chose qui cogite, pense, est selon lui, quelque chose de corporel. Et ce matérialisme mécaniste conduit à rendre compte du comportement de l'individu sur un mode déterministe, car toutes actions humaines procèdent d'instincts irrésistibles. Ce travail s'inscrit dans un vaste mouvement de la philosophie politique et morale ; repartit en trois parties. Plus précisément, nous nous sommes intéressés à une difficulté fondamentale qui a meublé le socle analytique de notre travail ; celle du fondement de l'autorité du souverain dans l'Etat. Cependant, nous nous sommes posé un certain nombre de questions qui ont donné une orientation à notre travail. Il s'agit de poser la question de savoir qu'est ce qui fonde la personnalité et le pouvoir chez le souverain ? Quel rapport existe-t-il entre le pouvoir et la personnalité ? Que pouvons-nous envisager de la plus-value épistémologique du pouvoir et de la personnalité du souverain au XXIème siècle ? Pour venir à bout de ces préoccupations, nous recourons à la démarche analytico-critique en convoquant au préalable les prédécesseurs de Hobbes qui se sont prononcé sur cette question pour rendre compte du fondement du pouvoir et de la personnalité du souverain. Ensuite la personnalité du souverain qui a amené l'auteur à s'intéresser sur la mission régaliennne du souverain dans le *Léviathan*. Et enfin nous sommes parvenues à la troisième partie dans laquelle nous avons examiné les problèmes de pertinence de la pensée hobbesienne et l'intérêt de la refondation de l'ordre politique en Afrique.

Mots-clés : pouvoir ; personnalité ; souverain ; philosophie ; mission régaliennne, Etat.

ABSTRACT

Thomas Hobbes is considered of the founders of political philosophy and a theorist of power. He is also one of the best initiators of modern political philosophy. Contractualist of this state, he reflects on the state, intended to put an end to the natural war of all against all and to preserve the security of the citizens. In *Leviathan*, he bases his political science on solid foundations of authority in the individual and in particular on materialist bases. The behavior or the attitude of the man is understood according to his instincts which wants to be such a game of being able, of the personality and the impulses. For Hobbes, since his philosophy is of materialist inspiration, a thing which cogitates, thinks, is according to him, something corporeal. And this mechanistic materialism leads to accounting for the behavior of the individual in a deterministic mode, because all human actions proceed from irresistible instincts. Our research work focuses on the power and personality of the sovereign in Thomas Hobbes. An analysis of *Leviathan*. This work is part of the vast movement of political and moral philosophy. It comprises 166 pages; divided into three parts. More precisely, we are interested in a fundamental difficulty which has furnished the analytical base of the sovereign's authority in society. However, we asked ourselves several questions that gave direction to our work. It is about asking the questions, what is power? What is personality? What founds personality and power in the sovereign? What relationship exists between power and personality? To overcome this concern, we use the analytical-critical approach to account for the foundation of power in philosophy, which moreover constitutes the first part of our work. Then the personality of the author to take an interest in the sovereign mission of the sovereign in *Leviathan*. And finally, we arrived at the third part in which we had examined the figures of authority and personality in the exercise of power in the 21st century.

Keywords: power, personality, ruler, philosophy, royal mission, State.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La question du pouvoir et de la personnalité du souverain dans la sphère de la gouvernance politique et religieuse demeure un problème sempiternel au sein de la grande communauté des penseurs en général et des Philosophes en particulier. La notion du pouvoir est au centre de la pensée politique de Thomas Hobbes. Singulièrement, c'est cette notion qui rend intelligible les autres concepts du *Leviathan*. En définissant le pouvoir politique comme l'ensemble de relations de commandement et d'obéissance, nous marquons la place du pouvoir dans ces relations qui est comme un moyen terme. Dans le *Leviathan*, le pouvoir donne l'être à l'Etat en même temps qu'il fait sortir les individus de la périlleuse condition que créent leurs pulsions. Autrement dit, tant que le pouvoir n'existe pas, rien n'est sûr dans le quotidien des hommes puisque leur existence se caractérise par une précarité.

Thomas Hobbes, philosophe du XVI^e siècle, est un théoricien du pouvoir, il réfléchit sur l'Etat, destiné à mettre fin à la guerre naturelle de chacun contre tous et à garantir la sécurité des individus ; étant antérieur à ses prédécesseurs, celui-ci sera inspiré par ces auteurs et se penchera également dans cette même perspective qu'eux en instituant à son époque en Angleterre un système politique basé sur un système totalitaire dont il est lui-même le promoteur, et qui était constitué pour la destitution des souverains de son époque voulant s'éterniser au pouvoir. Il illustre cela dans son ouvrage intitulé le *Léviathan*¹ ou matière, forme et puissance, qui est l'un de ses ouvrages publiés en 1651. Cet important ouvrage de Philosophie politique, qui tire son titre du monstre biblique, traite de la formation de l'État et de la souveraineté, comme le montre l'allégorie souvent commentée du frontispice, de la face principale qui représente le corps de l'État-Léviathan formé des individus qui le composent. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il pense qu'

*On se défait de son droit sur une chose en se privant de la liberté qu'on a d'empêché tous les autres (n'importe quel autre), d'user de leur droit sur cette chose. Car celui qui renonce à son droit, ou le transfère, ne confère à aucun homme un droit nouveau que celui-ci ne possédait pas, par nature, auparavant : tous en effet avaient un droit sur toutes choses*².

Très critiqué à l'égard de la scolastique, Hobbes est radicalement matérialiste et rationaliste. C'est alors pour cette raison que le *Léviathan* met l'accent sur la précision des termes et la rigueur du raisonnement afin de construire, par une démarche déductive inspirée de la géométrie, une théorie scientifique des lois morales et de l'organisation politique.

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), Trad. fr. François Tricaud, Paris, Vrin, 1971, p.69.

² *Ibid.*, p.112.

Profondément marqué par les guerres intestines qui ensanglantaient l'Angleterre, Thomas Hobbes part du triple postulat que l'homme à l'état de nature est foncièrement violent, que les individus sont fondamentalement égaux et que, par peur d'une mort violente, ils abdiqueront volontiers leur droit de nature en faveur d'un souverain absolu ou d'une assemblée qui garantira la paix publique grâce à la puissance de répression dont il dispose. C'est sans doute dans cette perspective qu'il affirme ceci :

Les devoirs du souverain, qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée, sont clairement indiqués par la fin de l'institution, qui est la sauvegarde du peuple, que le souverain est tenu, par la loi de nature, d'assurer autant que cela est en son pouvoir et dont il doit rendre compte à Dieu, et seul Dieu seul. J'englobe dans cette expression de sauvegarde du peuple non seulement la vie des citoyens, mais aussi les agréments de la vie dont les particuliers peuvent disposer, les ayant justement acquis, et sans que cela implique dommage ou danger pour la cité³.

Influencé par Hugo Grotius, l'ouvrage est d'un classique de la théorie *Du contrat social* et a suscité une vision opposée de la part de Jean Jacques Rousseau. Si certains commentateurs modernes à la suite de Léo Strauss, voient en Hobbes un précurseur du libéralisme par l'accent qu'il met sur les droits naturels de l'homme et le rôle de l'État dans la sauvegarde des citoyens.

Le contexte politique dans laquelle surgit le *Léviathan* est dû à la première révolution anglaise. Lorsque cet ouvrage paraît à Londres en 1651, la vie politique est en plein bouleversement. Dans ce contexte, le roi Charles premier a été le premier à être destitué en 1646 et exécuté sur ordre de Cromwell en 1649. A cette période, il régnait un climat de terreur et de dictature qui durera jusqu'en 1659. C'est la raison pour laquelle Hobbes expliquait avoir écrit le *Léviathan* afin de mettre fin aux guerres intestines auxquelles les ministres du culte ont contribué par leurs sermons et leurs écrits. Les guerres civiles de 1642-1651 ont donc précipité la parution de *Léviathan*, où est exposée la doctrine politique de sa philosophie, avant la partie physique exposée dans le *De Corpore* en 1655 qui aurait dû logiquement précéder.

La philosophie de Hobbes part d'un présupposé matérialiste radical afin de construire une science du corps politique et d'établir les règles du mouvement qui anime l'animal humain considéré comme corps individuel. Autrement dit, comme « *sujet* ». Au sujet de la structure de l'ouvrage de référence sur lequel nous focalisons notre travail de recherche, elle est divisée en quatre parties. Le premier intitulé « *De L'homme* » explique le fonctionnement des sens et montre que tout ce que nous imaginons dérive de nos perceptions, des signes, de traits de pensées plus ou moins dirigées de notre mémoire et du langage. Il examine les passions, la condition de l'état de nature et les lois naturelles ou obligations morales qu'il considère dictées

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.243.

par la raison. Ce qui veut dire qu'anthropologiquement l'homme est un être de désir et de passion.

La deuxième partie porte sur l'organisation de l'État, dont la responsabilité première est d'assurer la sécurité des citoyens. Hobbes énumère les douze principaux droits du souverain, les types de gouvernement à savoir la monarchie, aristocratie, démocratie et les règles de succession. Il prévoit les moyens de maintenir la paix sociale, notamment en assurant le plein-emploi. Il aborde aussi la question des lois, du système de justice, des châtiments, amende, ignominie, emprisonnement, exil, bannissement, peine capitale avec ou sans torture et des récompenses.

La troisième partie porte sur le rôle de l'église dans l'État. Hobbes examine le degré de véracité des livres révélés et conclut que la Bible est seule digne de foi en raison des miracles accomplis. Après avoir établi que Dieu est bien, l'auteur détermine le rôle de l'église dans l'État en stipulant qu'elle doit être soumise à l'autorité du souverain, car « *les rois chrétiens sont les suprêmes pasteurs de leurs peuples* ». Il s'attaque particulièrement à l'argumentation développée par le cardinal Bellarmin visant à établir l'autorité du pape. Thomas Hobbes à ce propos pense que

Pour comprendre ce qu'est le pouvoir ecclésiastique, et à qui il appartient, il faut distinguer deux parties dans le temps écoulé depuis l'ascension [ascensio] du Christ : la première antérieure, la seconde postérieure au moment où des rois ou des assemblées investies du pouvoir suprême embrassèrent la foi du Christ.⁴

Dans la quatrième partie, il identifie les écueils dans lesquels le public peut tomber par suite d'erreurs d'interprétation de la Bible et de croyances superstitieuses telles que la démonologie et les pratiques païennes. Il consacre un chapitre à des conceptions philosophie-politique erronées et dénonce le jargon des diverses écoles de philosophie ancienne en affirmant que celles-ci n'apprenaient rien d'utile, leur Philosophie naturelle étant davantage un rêve qu'une science et leur Philosophie morale reposant en fait sur les passions de leurs auteurs.

Le thème de recherche qui fait l'objet de notre travail s'intitule : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS. UNE ANALYSE DU LEVIATHAN et pose d'ailleurs une difficulté fondamentale que nous tenterons de résoudre, c'est celui de la nature des rapports entre le pouvoir et la personnalité du souverain dans l'Etat. Cette préoccupation nous permettra de cerner l'originalité de la pensée de Hobbes afin de pouvoir creuser de fond en comble des sources, origines du pouvoir du souverain. Pour parvenir à cette préoccupation, nous nous sommes posé quelques interrogations qui ont meublé

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.369.

l'orientation de ce travail. Toutefois, comment était conçue la question du pouvoir et de la personnalité du souverain chez les philosophes Antiques à l'instar de Platon et Aristote et autrefois chez les moyenâgeux tels que Saint Augustin autre que Saint Thomas d'Aquin ? Dans le même sillage, quel a été la conception du pouvoir et de la personnalité du souverain pendant la période moderne, probablement chez les philosophes modernes y compris des penseurs contemporains ?

Autrement dit, comment le pouvoir et la personnalité du souverain étaient-ils conçus avant Hobbes ? Que vaut la personnalité du souverain chez Thomas Hobbes ? Le pouvoir incarne-t-elle la personnalité du dirigeant ? En d'autres termes, quelle image pouvons-nous envisager du pouvoir et de la personnalité du souverain au XXIème siècle mouvementé par des crises de multiples ampleurs ? Quel sort sera-t-il réservé à ceux qui auront ainsi abandonné leurs pouvoirs qu'ils tiennent du cosmos ? Le droit naturel reconnu à l'individu est en fait sa force. L'affrontement de cette force à l'état de nature résulte aussi du fait que l'individu, utilisant son pouvoir et son droit, s'affronte à l'autre, dans les mêmes conditions. Ce champ clos où se pratiquent des rapports de forces brutes, sauvages, est le lieu de départ d'un processus qui aboutit à l'institution de l'autorité souveraine. L'autorité civile à ce moment devient l'épicentre d'un type nouveau de rapport de puissances qui naisse au sein des individus.

Pour cerner le problème que pose notre thème à savoir le fondement de l'autorité du souverain dans l'Etat, nous examinerons successivement ces points principaux suivant cet ordre et dans une méthode analytico-critique. La première partie de notre travail s'intitule pouvoir et personnalité du souverain dans l'histoire de la philosophie avant Hobbes probablement chez les Philosophes Antiques et moyenâgeux. Dans cette même partie, il s'agira pour nous de tabler sur les points de vue des différents prédécesseurs de Hobbes qui ont eu à s'interroger sur cette problématique, probablement chez les patristiques, les médiévaux et également sur le point de vue de quelques philosophes modernes et contemporains.

Dans la deuxième partie nous montrerons comment se construit le pouvoir et la personnalité du souverain chez Thomas Hobbes. Dans cette partie, il s'agira de voir comment ce pouvoir et cette personnalité s'est construite pour se hisser au rang de gouvernail. Et cela naît et tire sa source de l'état de nature où l'individu après être né, se déploie dans cette zone et subit les méfaits de l'oppression d'autrui et par conséquent décide d'obtenir son autonomie afin de se faire une place dans la société contre son gré ou par sa volonté. À partir de là, nous pouvons comprendre Hobbes qui disait à ce sujet qu'« *à l'état de nature l'homme est un loup pour*

l'homme », c'est-à-dire un dangereux pour son semblable ; et ce n'est que par la pression sociale que celui-ci pourra devenir un être vertueux.

La troisième partie portera sur les problèmes de pertinence de la pensée hobbesienne et l'intérêt de la refondation du pouvoir voire de l'ordre politique en Afrique, dont nous insisterons au premier point sur la critique de la pensée de notre auteur pour qui le système totalitaire se veut le meilleur système politique, qui n'est d'ailleurs pas du même avis avec d'autres contemporains qui pensent autrement tel que Karl Raimund Popper, Oumarou Mazadou, et bien d'autres. À la seconde période, nous allons essayer de réinterpréter le point de vue de Hobbes sur sa pensée politique et la gouvernance actuelle.

PREMIERE PARTIE

**POUVOIR ET PERSONNALITE DANS L'HISTOIRE DE LA
PHILOSOPHIE AVANT HOBBS**

L'une des caractéristiques de la pensée moderne est de vouloir chercher à comprendre le pouvoir en termes d'origine. Cette considération est sous tendue par une foi en l'homme, la reconnaissance de sa capacité créatrice. L'individu par la faculté de juger pour inventer, créer, façonner le monde selon son gré. L'affirmation selon laquelle il y a de pouvoir par nature, venant de Dieu trouve son sens ; l'individu est un artiste, un créateur ; et c'est par son acte d'ingéniosité qui se forge une personnalité et un pouvoir dans un État inventé aussi par lui-même, s'inspirant de l'état de nature qui était un lieu de dépravation.

L'État, et partant du pouvoir est un artifice produit par le fait de l'homme. Alors, pour saisir l'œuvre, la méthode exige qu'on connaisse au préalable l'artisan, l'auteur. L'objet de la première partie (De l'homme) du « *Léviathan* » pose l'homme en tant qu'architecte du pouvoir ; en d'autres termes, en tant que cause de l'État comme le disait déjà Protagoras « *L'homme est la mesure de toutes choses* ». Il s'agit pour nous dans cette partie d'analyser, de décrypter les propriétés de l'individu en un corps naturel, propriétés sur lesquelles vient joindre le corps artificiel, la personnalité, le pouvoir, l'État. Nous répondons alors sur ce point à deux questions : D'où vient le pouvoir de l'homme ? Qu'est-ce qui pousse le souverain à s'emparer du pouvoir ou encore à imposer son autorité aux gouvernés ? Ce décryptage se déroulera par une convocation des différents points de vue des philosophes Antiques et moyenâgeux outre que quelques contemporains.

CHAPITRE I

POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ LES PHILOSOPHES ANTIQUES ET MOYENAGEUX

L'époque patristique désigne la période d'environ mille ans qui se situe entre la fin de l'antiquité vers le Vème siècle et le début de la renaissance vers le XVème siècle. La patristique désigne une partie de la théologie qui systématise les enseignements de certains écrivains chrétiens considérés comme les Pères de l'Eglise et caractérise la période durant laquelle le christianisme a longtemps dominé le monde, ou le politique était assujéti au religieux et ou tout dépendait selon l'ordre spirituel. Parmi ces philosophes de la patristique on a entre autres : Plotin, Justin, Clément Alexandrie, Origène, Tertullien, Saint Paul, Saint Augustin.

La période médiévale ici désigne ce qui relève du Moyen Âge. Il s'agit des enseignements des humanistes qui travaillaient dans des monastères puis dans des écoles et des Universités ; d'où l'expression de la « *Scolastique* ». Les pensées de la période patristique et médiévale sont fragmentaires car, les auteurs de cette époque ont subi de manière inégale les pensées de Platon, d'Aristote et aussi des Stoïciens. Cependant, les enseignements sur le Christianisme à savoir Dieu, la foi et la raison constituent leur point d'unité.

La période patristique et médiévale marque le déclin des brillantes civilisations de l'antiquité notamment celles de l'Egypte, de la Grèce et de Rome. Cette époque se caractérise par l'expansion du Christianisme. On y note également l'éveil de la conscience morale, philosophique dans d'autres aires culturelles comme dans le monde arabo-islamique, la Chine en Asie et l'Ethiopie pour parler de l'Afrique. La philosophie de la période patristique et médiévale est beaucoup plus une étude de Dieu, de la foi et de la raison. Voilà pourquoi, en plus des caractéristiques suscitées, la pierre angulaire de cette époque reste le débat entre la foi basée sur la théologie et la raison basée sur la philosophie au sein du quelle on trouvera de façon directe ou indirecte l'impact du pouvoir et de la personnalité dans un processus de démarcation religieuse et socio-politique.

I – LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ LES PHILOSOPHES ANTIQUES

A- Platon

1- Le pouvoir

Platon dans l'un de ces livres *le politique* pense que le législateur qui commande la totalité des citoyens ne pourrait entreprendre de dicter, à chaque individu, et à chaque circonstance, son devoir personnel. Nous l'écoutons : « *Jugeons-en donc de même pour le législateur : lui, qui doit prescrire à ses ouailles leurs obligations de justice et de contrats mutuels, ne serait jamais capable, en édictant des ordres pour tout le groupe, d'appliquer à chaque individu la règle précise qui lui convient* »⁵, il devra plutôt formuler ses prescriptions en général, pour la majorité des cas. Plus loin encore, Platon affirme que le chef ne s'entravera pas de ses propres mains en regardant ces prescriptions comme intangibles. Ainsi, libre à l'égard de tout code ou discours, il réalisera la justice parfaite fondée sur le vrai. Dans l'esprit de Platon, il pense que les prescriptions que donne un souverain ou un législateur à son peuple doit être comme les ordres qu'un médecin donne aux patients ; qu'ils doivent respecter pour éviter toutes dérisions.

Il soutient comme nous l'avons mentionné, que le législateur qui revient se doit de reconsidérer les lois qui ne correspondent plus à la situation présente. Dans le même ouvrage, il dira ceci :

*Mais, quand c'est sur le juste et l'injuste que portent de pareilles lois, écrites ou non écrites, édictées pour l'un ou l'autre de ces troupeaux humains qui, répartis en cités, y vivent sous les lois de leurs législateurs respectifs, si ce législateur compétent revient lui, en personne, ou quelqu'un d'aussi qualifié, faut-il donc lui interdire de modifier ces premières prescriptions ?*⁶

De prime abord, certaines personnes pourraient qualifier de totalitaires ; ces chefs qui agissent sans le consentement des citoyens et qui imposent de force leurs réformes sans tenir compte des lois. Mais le bien de l'État l'emporte. Cependant, nous nous posons une question : la force est-elle vraiment acceptable pour palier à certains litiges ? Platon remarque que seule la constitution qui permet d'utiliser la force sans tenir compte des lois est droite mais ceci, seulement si le savoir des gouvernants est authentique. Afin de justifier cette affirmation, il prend l'exemple d'un médecin en disant ceci :

⁵ Platon, *Le Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 295a. 1935.

⁶ *Ibid.*, 296a.

Soit donc un médecin qui néglige de persuader son malade et, maître de son art, impose à un enfant, à un homme, à une femme, en dépit de l'ordonnance écrite, le bon traitement, quel nom doit prendre alors la contrainte ? N'est-ce pas tout autre nom que celui de faute contre l'art et d'erreur pernicieuse ? Et la victime de cette contrainte n'aura-t-elle pas le droit de tout dire, sauf qu'elle ait été l'objet de manœuvres pernicieuses et ignares de la part des médecins qui la lui imposèrent ?⁷

Platon veut nous faire comprendre qu'un chef peut user ou non de sa conviction, être riche ou pauvre, s'attacher aux lois écrites ou s'en libérer ; du moment qu'il gouverne utilement. Tout comme le capitaine d'un navire qui, pour le bien de son équipage, pose sa propre science comme loi, le véritable chef doit mettre son savoir en pratique afin de réaliser la droite constitution. Le politique peut tout faire sans risque d'erreur, dit Platon, tant qu'il observera cette règle fondamentale : distribuer entre les citoyens une justice parfaite, en ayant pour modèles la raison, et cette raison peut également être le « *pouvoir* » qui donne plus de crédibilité à sa personnalité dans l'exercice de sa mission au sommet d'un Etat.

2- La personnalité

Comme nous l'avons déjà mentionné, selon Platon le législateur doit avoir les yeux non pas sur un élément quelconque de la vertu, mais sur la vertu totale. Il doit édicter des lois justes afin de faire le bonheur de ceux qui les observent et il doit veiller à ce que les citoyens reçoivent tous les biens nécessaires. Or, il existe deux sortes de biens, les uns humains, les autres divins ; ces derniers commandent les autres, et si une cité reçoit les biens supérieurs, dit Platon, elle acquiert aussi les biens mineurs ; sinon, elle perd les uns et les autres.

De plus, le législateur doit prendre garde à la manière dont les citoyens acquièrent et dépensent ; il surveille comment les gens sont associés ou rompent entre eux afin d'observer où se trouvent et où font défaut le juste et l'injuste. Enfin, il doit distribuer des honneurs à qui respectent les lois et infliger aux délinquants des peines fixes. Pour tous ces règlements, le législateur établira des gardiens qui se guideront les uns sur la pensée, les autres sur une opinion vraie, afin que, par l'intelligence, qui en fait le lien, toute la législation s'avère conforme à la tempérance ainsi qu'à la justice et non pas à la cupidité ou à l'ambition. Selon Platon, le rôle du souverain est d'inculquer aux citoyens toute la sagesse possible, et de déraciner le plus qu'il pourra l'inintelligence. À la différence du poète, qui parle sans savoir où est le vrai, le législateur doit dire la vérité, toujours la même et toujours précise.

Mais la vérité ne doit jamais être inculquée par la force : il faut agir comme le médecin libre lorsqu'il soigne des gens libres. C'est la raison pour laquelle Platon pense que « *Dans la*

⁷ Platon, *Le Politique*, *Op.cit.*, 296b.

mesure où il le peut, il instruit le sujet lui-même, ne lui prescrit rien sans l'avoir préalablement persuadé, et alors, à l'aide de la persuasion, il adoucit et dispose constamment son malade, pour tâcher de l'amener peu à peu à la santé »⁸. À la manière du médecin, il faut faire accepter avec sympathie, et grâce à cette sympathie avec plus de docilité la prescription ou la loi. Ainsi, le législateur doit, comme l'orateur et le musicien, commencer par persuader et apprivoiser.

Il doit également veiller à ce que le peuple sache discerner ce qui est important chez l'être humain de ce qui ne l'est pas : les individus doivent comprendre que de tous les trésors que l'on possède, après les « dieux », c'est l'âme qui est le plus divin. Alors si Platon parle aussi et clairement de la personnalité d'un individu, de la primauté de l'âme, c'est qu'il croit fermement que personne n'honore correctement cette partie divine de l'homme. Souvent, chacun estime grandir son âme par des paroles ou des dons, ou d'autres puissances surnaturelles. Cette fausse conception de l'âme se manifeste très tôt dans la vie d'un individu. Dans la même perspective Platon pense :

Qu'à peine arrivé à l'adolescence, tout homme s'estime capable de juger de tout et il s' imagine honorer son âme en la louant, il s'empresse de la laisser faire ce qui lui plaît ; mais notre prétention actuelle est que, ce faisant, il lui nuit au lieu de l'honorer, comme il doit le faire, disons-nous, en second lieu après les dieux⁹.

Le législateur, poursuit Platon, doit donc classer dans ses listes certaines choses comme honteuses et mauvaises, d'autres, au contraire, comme bonnes et belles, et ceci afin que le moindre individu possible ne traite leur âme de la manière la plus déshonorante et la plus infamante. Cependant, même si le législateur sait reconnaître ce qui est bien et ce qui est mal, et même s'il possède les connaissances nécessaires pour faire de bonnes lois, nous pouvons dire que l'ensemble de sa législation demeure néanmoins imparfait. Afin de démontrer la véracité de cette affirmation, Platon représente le législateur sous les traits d'un peintre soucieux d'assurer non seulement la durée mais l'embellissement perpétuel de son œuvre écoutons-le encore :

Si quelqu'un imaginait un jour de faire une peinture aussi belle que possible, en tâchant qu'elle ne perdît jamais et gagnât sans cesse en beauté au cours des ans, tu penses bien qu'en mortel qu'il est, s'il ne laisse après lui un successeur pour réparer sur sa peinture les injures des années et qui puisse, en lui donnant l'éclat que n'avait pu atteindre la faiblesse technique de l'auteur, la rapprocher de la perfection, il n'assurera pas longue durée à toute sa peine ?¹⁰

Ce que nous pouvons retenir de ceci, c'est que le règne de la législation est un projet qui demeure toujours présent dans l'esprit de Platon. De toute façon, jamais on ne dit dans les Lois

⁸ Platon, *Les Lois*, Trad. fr. Dacier et Grou, Paris, charpentier, tome 8, 720b, 1869.

⁹ *Ibid.*, 727b.

¹⁰ Platon, *Le politique*, *Op.cit.*, 769c.

que la prescription écrite est ce qu'il y a de plus souhaitable pour l'État, et Léo Strauss nous le fait ce constat lorsqu'il cite ces paroles de Platon : « *personne n'est juste volontairement sinon par le contraire.* »¹¹

B- Aristote

1- Le pouvoir

Il convient de marquer la spécificité du pouvoir politique chez Aristote avant d'essayer de voir ce qui est juste, ce qui, donne lieu à une définition du droit naturel classique chez lui. La vie politique comme nous l'avons énoncé plus haut, a son principe général dans le langage. Si « *l'homme est naturellement un animal politique* », alors c'est parce qu'il parle et vit dans une société organisée politiquement, régie par des lois et que cela le définit, le distingue des bêtes féroces. Le bien politique est celui qu'introduit le langage, disions-nous. Mais si c'est l'élément fondamental, originaire en politique, convient de souligner que dans le langage, c'est la nature qui parle de sorte que sans le logos, il n'y aurait pas de vie proprement humaine. En effet, il reste qu'on doit spécifier la source de ce principe élémentaire qui, dans la pratique distingue tel souverain de tel autre. Le droit naturel que fonde Aristote est l'idée du juste tel qu'il est discernable dans l'expérience. Le droit naturel est une délibération, dans la grâce et au langage, à partir de l'expérience. Il ne concerne pas la définition du juste subjectivement détruite, idéale ou à priori.

Au contraire ce droit détermine par l'observation ce qui est juste. Cette idée d'un droit naturel qui est un juste par naturel en soi non normatif, puisque ne concluent pas ce qui doit être, conduit Aristote à recommander l'obéissance à la loi du législateur, loi promulguée et écrite dans le prolongement du droit naturel dont l'utilité finale n'est pas douteuse. La pensée Aristotélicienne qui veut que la plus grande vertu soit l'apanage d'une minorité est logiquement lié à l'idée que la morale est subordonnée à la politique. Aristote, comme nous l'avons dit, est presque entièrement d'accord avec ceux qui pensent que le premier devoir de la morale est de définir le bien et que la vertu doit être définie comme une action tendant à produire le bien.

Le bonheur parfait réside dans la meilleure activité possible qui est la contemplation. Cette contemplation est préférable à la guerre ou à la politique ou à toute carrière plastique car elle accorde des loisirs et le loisir est essentiel au bonheur. Le bonheur suprême est dans l'exercice de la raison car la raison, plus que toute autre chose c'est l'homme. L'homme ne peut être entièrement contemplatif, mais, pour autant qu'il est, il a part à la vie divine. L'action de

¹¹ Léo Strauss, *Argument et Action des Lois de Platon*, Paris, J. Vrin, 1990, p.128.

Dieu qui surpasse toutes les autres en bénédiction doit être contemplative. De tous les êtres humains, le philosophe est celui qui ressemble le plus à Dieu dans ses actes et, par conséquent, il est le plus heureux et le meilleur à son niveau.

Quoique le bonheur soit de nature empirique chez Aristote, la vie politique reste tout de même une vie vertueuse, une vie heureuse. Tout le monde n'étant donc pas vertueux et n'ayant pas accès à la vie bienheureuse, la vie politique est la vie des hommes libres ; ainsi se conçoit la politique chez Aristote. Transmettre tous ses droits à un souverain absolu, ce n'est pas sortir de l'état de guerre, c'est l'aggraver. Sous couleur de fabriquer un protecteur, on arme l'ennemi. Pour se défendre contre les loups, c'est-à-dire ses voisins, on se met sous la griffe d'un prédateur plus craignant. A ce niveau, qu'est-ce qui faut faire ?

Dans l'état de nature, chacun est seul juge des transgressions à la loi de nature. Pour sortir de cet état, il faut s'accorder sur une définition commune de ses transgressions, il faut s'accorder sur les lois qui les définissent, qui déclare en particulier le mien et le tien. Pour que ces lois soient efficaces, il faut qu'elles s'imposent également à tous, que personne n'en soit exempt ; pour qu'elles ne soient pas oppressives, il faut que chacun ait pu contribuer à les concevoir et à les promulguer, par lui-même ou par ses représentants. Sortir de l'état de nature pour entrer dans la société civile, c'est essentiellement constituer une assemblée législative. C'est ce qui l'amène à affirmer que « *l'homme vertueux doit être égoïste, car en faisant de belles actions, il en tirera lui-même profit, et en procurera aux autres* »¹²

Le motif de l'institution politique est la préservation de la propriété mise en danger par les désordres inévitables de l'état de nature. Pour sortir de cet état, il faut instituer un pouvoir suprême. Disons-nous, qui est le droit d'exiger l'obéissance, simultanément pour que ce pouvoir ne puisse pas se dépouiller à la volonté des sociétaires de leur propriété ou de leur liberté. Il faut qu'il soit lui-même soumis aux lois qu'il édicte. Seul un corps législatif, représentatif et souverain remplit cette double condition, pourvu seulement que quelques précautions soient prises par exemple qu'il ne reste pas continuellement assemblé, auquel cas son intérêt propre risquerait de se distinguer de l'intérêt commun.

Mais s'il convient que le corps législatif ne soit pas continuellement assemblé, il faut que les lois soient continuellement appliquées ; d'où la nécessité d'un autre pouvoir, subordonné au premier, le pouvoir exécutif. Comme toutes les circonstances de l'action gouvernementale ne sauraient être prévues ou embarrassées par les institutions ; il faudra laisser à ce dernier pouvoir une latitude suffisante pour faire face aux impondérables et pour adapter

¹² Aristote, *Le politique*, Trad. fr. J. Tricot Urin, Paris, Vrin, 1970, p. 1253.

les institutions elles-mêmes à ce qu'exige le bien public. Il faudra accorder dès lors à l'exécutif une prérogative.

2- La personnalité

Pour mieux saisir les différentes problématiques sus-évoqués, nous convoquerons Aristote sur cette question. Il faudrait au préalable questionner le problème du pouvoir politique dans celui du général de la nature qu'une solution peut être trouvée et la question de la genèse de la cité et du problème politique qui est abordée par ce dernier bien plus dans son ouvrage intitulé *La politique*. Il précise le bien-fondé de l'État, par ailleurs, parmi les différentes communautés, c'est la plus parfaite qui soit et elle tend au plus grand bonheur. La communauté élémentaire est formée de plusieurs familles en vue de satisfaire des besoins qui ne sont plus quotidiens, fut appelée village. Autrement dit, la réunion de plusieurs familles constituera un village. Réalité naturelle, les villageois semblent être une colonie de la famille. La communauté formée de plusieurs villages, c'est une société achevée qui a déjà atteint une sorte d'autoritarisme complet. Son origine s'explique par des nécessités vitales. L'État c'est donc la réunion de plusieurs villages. La cité est donc naturelle comme le sont les premières communautés qui la constituent.

Par contre, l'État bien que formé après la famille lui est supérieur comme il est supérieur à l'individu de par sa nature, car Aristote appelle nature d'une chose l'état où elle est parvenue lorsqu'elle a achevé son complet développement et la société humaine ; complètement développée est en quelque sorte un état. Or le tout est supérieur à la partie. L'idée impliquée à ce niveau est celle d'un organisme. Le bras encore moins la main par exemple n'existe pas lorsque le corps est détruit ce qui signifie que la main doit être définie par son utilité qui est sa raison d'être. Or, elle ne peut l'être que lorsqu'elle est liée à un corps vivant.

Dans le même ordre d'idée, un individu ne peut remplir ses fonctions que s'il fait partie de l'État. Celui qui fonda l'État, pour Aristote fut le plus grand des bienfaiteurs car, sans constitutions, l'individu est de tous les bêtes le pire, et la loi n'existe que par l'intermédiaire de l'État. Il n'est pas une simple société créée en vue du commerce ou pour empêcher le crime. Le but de l'État est le bon déploiement. Dans les analyses qu'il fait, Aristote présente l'État comme étant une union des familles et des villages dans une vie parfaite et qui se suffit à elle-même. L'État, la société politique, existe par nature en vue de bonnes actions et non uniquement d'une simple amitié.

En effet, un État est composé de plusieurs foyers dont chacun est une famille, toute discussion sur la politique doit commencer par la famille. Elle est la source de l'État. La plus

grande étude de la politique chez Aristote concerne l'esclave, car les esclaves étaient toujours considérés comme faisant partie de la famille. Au dire d'Aristote, l'esclavage est avantageux et juste mais l'esclave doit être naturellement inférieur à son maître. De par leur naissance certains êtres naturellement inférieurs à son maître et sont destinés à être soumis et d'autres à diriger. L'individu qui, de nature ne s'appartient pas, mais appartient à un autre homme ou un groupe d'homme est par nature un esclave.

Alors si l'homme est un être vivant politiquement, c'est-à-dire vivre dans la cité avec son semblable, Aristote constate qu'il ne s'agit pas de vivre, mais plutôt de bien vivre. Parmi les individus, il y a le règne des animaux féroce et celui des hommes. Les hommes ont la notion d'un bien. C'est à partir de cette notion qu'existe une difficulté politique. La différence réside au niveau du bien. La vie bienheureuse est celle politique et sachant que le bien vivre c'est vivre en communauté, la notion de bien doit être comprise à partir de la notion de nature. Aristote par une célèbre proposition, pense que « *La cité est au nombre des réalités qui existent naturellement (. . .) et l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite de circonstances, est un être dégradé ou au-dessus de l'humanité* ». ¹³

Cette proposition qui fait de la cité une réalité naturelle doit être entendue comme constituant de la politique en problème. Si une science politique est possible, elle doit poser convenablement le problème du pouvoir politique dans sa spécificité. Tout d'abord, si la vie politique existe par nature, cela exclu qu'elle doive être considérée comme la résultante d'un accord ou d'un art. La cité n'est pas de l'ordre d'une convention parmi les hommes ou d'un art, conséquence qui résulte de l'origine de la cité. La politique n'est pas de l'ordre de l'imitation. Elle n'est pas une création d'art. Du point de vue de son origine, la cité ou communauté n'est pas arbitraire, mais au contraire nécessaire. Cependant, qu'en est-il de son objet ou de sa fin ?

Le problème politique naît de la question des fins. Le bien est la fin de la vie politique. Mais un problème se pose et concerne même la nature des biens. Les hommes cherchent en leurs actions le bien suprême, tous en sont d'accord, la discorde survient quand il s'agit de définir en quoi consiste le vrai bonheur. Cela revient à dire que si les hommes sont d'accord sur la question du bien, là où ils ne sont pas en accord, c'est le moment de s'accorder de la nature de ce bien. Ce qui, politiquement, signifie qu'elle est la nature du meilleur régime. Écoutons à ce sujet Aristote :

Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien, car c'est en vue d'obtenir ce qui apparaît comme

¹³ Aristote, *Le Politique*, Op.cit., p.920.

un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes. Il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi plus que les autres. Un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelé cité, c'est la communauté politique.¹⁴

L'auteur de *La République* postulait l'existence du vrai. Définir le bien et la vérité. Il voyait que la politique devait se réfugier dans le discours. Pour Aristote au contraire, il ne nie pas qu'il soit possible de définir le bien en soi et pour soi, mais le bien est tout de nature du bien, entreprend une enquête venant de l'esprit sur la question du bien. Il s'agit de définir les conditions réelles, pour les hommes réels.

Dans une cité réelle pour atteindre le bien. Rechercher le meilleur régime, c'est rechercher ce qui est meilleur, c'est ce qui est conforme à la nature, à la raison. Le meilleur régime est celui qui va s'accorder à l'ordre du naturel, c'est-à-dire de la nature. La cité existant par nature est la première comme nous l'avons si bien dit, première par rapport à l'une quelconque de ses parties. Le tout est antérieur à la partie. Nous savons que le but du pouvoir politique est le bonheur. L'homme qui n'est ni un dieu mortel, ni un monstre vit en communauté, car il ne trouve pas en dehors de la cité les conditions effectives de la réalisation du bien. Si c'est par l'État que l'individu s'atteint lui-même, il faut qu'il appartienne à l'État. Les individus ne peuvent se suffire eux-mêmes en étant pris isolément. Voilà pourquoi Aristote parle du langage, ce qui fait d'ailleurs la spécialité de l'humain et par ricochet vecteur de la vie politique.

II- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES DU MOYEN-AGE

A- Pouvoir et personnalité du souverain chez quelques penseurs de la patristique

1- Chez Saint Augustin

L'hypothèse de la conception du pouvoir et de la personnalité chez Saint Augustin est avant tout une interprétation des faits historiques du Moyen Age. Une époque qui, depuis le milieu du XVIIIe siècle, n'a pas une bonne image : elle serait sombre, morbide, violente. Plus encore, lorsqu'il s'agit de l'Église. Pour autant, les historiens et les philosophes politiques étaient gênés : un événement capital pour la pensée politique et l'histoire des institutions s'était produit entre le XIe siècle et le début du XIVe : la réforme grégorienne. C'est avant tout un mouvement juridique qui va nuancer les sociétés européennes de l'époque.

¹⁴ Aristote, *Le politique*, p.1252.

L'influence de l'église est dès lors dans, la définition qu'elle se donne d'elle-même au sein de la société médiévale. On arrive des lors dans une réflexion ecclésiologique, à une volonté théocratique dont le gouvernement était fondé sur la religion et où le clergé exerce seul le pouvoir et dont le sommet est une bulle. L'Église se positionne comme l'institution suprême ayant autorité sur la société médiévale, ce qui sera très contesté par les rois de l'époque, en particulier les rois de France. Car il faut comprendre que c'est à partir de cette doctrine de la « *théocratie pontificale* »¹⁵ que va se forger la doctrine d'un pouvoir politique autonome en France.

La société médiévale était marquée par le christianisme, mais les rois de l'époque ont rejeté l'idée d'une théocratie pontificale. En le combattant, les rois ont créé une doctrine de leur pouvoir, doctrine qui s'appelle le Gallicanisme. Plusieurs textes royaux contestent l'idéal de suprématie pontificale ; dès lors, c'est le pouvoir royal qui apparaît au sommet de la société. C'est surtout par un moyen juridique qu'est assurée la suprématie du pouvoir, la réception du droit ecclésial. Alors, il existe toujours l'idée que le peuple doit recevoir les lois des princes, ainsi est condamnée par le pape Alexandre VII, la proposition laxiste suivant le fait que le peuple ne pèche pas même si, sans aucun motif, il ne reçoit pas une loi promulguée par le prince. C'est un principe essentiel que Saint Augustin enseigne ainsi : « *Il faut considérer que deux choses sont requises pour faire que les lois tant ecclésiastiques que civiles soient observées. Premièrement, qu'elles soient légitimement publiées, et puis qu'elles soient reçues et mises en usage* »¹⁶. Ce moyen juridique est à la base des principes du droit que possède un souverain. Cet augustinisme politique serait alors le prolongement issu de sa pensée sur la grâce et caractérisé comme tendance à effacer la séparation formelle de la nature et à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel.

2- Chez Saint Thomas d'Aquin

Poser la question de la personne aujourd'hui ne va pas de soi dans la mesure où notre monde moderne se caractérise contre toute apparence par un réel oubli de la personne. Certes, on n'a peut-être jamais autant affirmé la valeur absolue de la personne et les droits fondamentaux de la personne, mais cela au prix d'une réduction de la personne à cette pure abstraction qu'est la personnalité morale comme capacité à prendre conscience de soi et à répondre de ses actes.

¹⁵ Gouvernement basé sur la religion, où le clergé exerce le pouvoir qualifié de la dignité du souverain.

¹⁶ Saint Augustin, *Traité Théologiques*, Trad. Tisserand, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p.75.

Cette crise spirituelle dont les conséquences sont politiques, économiques et sociales, n'est pas seulement la crise d'un certain rationalisme par rapport à la tâche d'universalisation de l'existence, mais elle est aussi une crise de l'identité : le divorce actuel entre l'universalité et la différence fait que l'universalité déchoit en confusion et en anonymat et que la singularité se fige en séparation et en exclusion. Cette revendication identitaire prend la forme d'une exigence de reconnaissance immédiate de sa différence, hors de toute réciprocité et de tout dialogue, et d'une affirmation unilatérale du caractère absolu de son droit.

Le totalitarisme, qui peut prendre aujourd'hui des formes nouvelles, et l'individualisme, qui se manifeste quotidiennement dans les revendications politiques et sociales, ne sont pas accidentels, mais ne sont que les deux conséquences indissociables d'une même déchéance de la personne en simple individu. L'action historique des hommes s'identifie le plus souvent à la lutte insensée des besoins particuliers pour détruire la volonté des autres hommes soit directement, soit comme réponse à une première violence. Tel est l'enjeu du sens de la singularité que Saint Thomas donne à la personnalité du souverain dans l'exercice de ses fonctions qui conduisent parfois à la division et elles se caractérisent par cette double négation de la personne ou elle est facteur d'unité entre les hommes. Notons qu'être une personnalité c'est d'abord vouloir que l'autre ne soit pas.

Face à l'urgence de penser une telle crise de la personnalité, la profonde méditation de saint Thomas sur le sens d'être de la personnalité est une pensée ancienne, mais qui n'est en rien vieille parce que d'une part elle demeure liée à l'origine du concept de personne du masque au rôle et jusqu'à l'idée de mode propre d'existence, et d'autre part parce qu'elle s'efforce de tenir ensemble les deux déterminations fondamentales de la personne au Moyen Age à savoir « *l'Etre par soi* » et la « *relation* ».

Tout au contraire, Saint Thomas propose une compréhension positive de la singularité humaine qui permet d'échapper à l'alternative de l'universalité et de la particularité qui en s'opposant sont toutes les deux dépersonnalisantes. En outre cette nécessaire unité entre l'individu et l'univers auquel il se déploie consiste à rendre compte de la réalité de la personnalité qu'il est et permet de montrer que cette personnalité est l'être qui n'est pas toujours lui-même. Elle s'accomplit dans la liberté d'un projet et on ne peut qu'être soi qu'à le devenir et on ne devient soi-même qu'en se donnant c'est-à-dire d'abord en accueillant ce que l'on rencontre c'est-à-dire le monde dans lequel on vit, le prochain et Dieu.

Avant saint Thomas, Boèce à la fin du Vème siècle a donné la plus célèbre définition de la personnalité au Moyen Age. Il disait que la *personnalité est une substance individuelle de*

*nature rationnelle*¹⁷. Cette définition en apparence simple, veut distinguer la nature et la personnalité de l'individu en cherchant à envisager une autre image à l'homme. Or pour Aristote par l'introduction d'une prédication personnelle, la personnalité en effet, ne peut être simplement identifiée soit à la substance première qui est par exemple l'individu, soit à la substance seconde à savoir l'essence d'un individu.

Saint Thomas dans la *Somme théologique* va tenter de réduire le conflit entre Boèce et Richard de Saint-Victor de façon à intégrer substance et relation dans une même définition de la personnalité, notamment en développant l'idée d'une « *relation subsistante* » qui marque à la fois le caractère unique de chaque être et l'identité d'essence entre les personnes. Saint Thomas va radicaliser l'idée que la relation n'est pas ce qui s'ajoute à la substance, mais est au contraire la substance elle-même puisqu'on ne peut pas séparer la subsistance de la relation. Si « *la personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable* »¹⁸, le terme de personne, qui convient d'abord à Dieu, marque l'existence par soi dans la nature intellectuelle, c'est-à-dire libre, qui désignent les deux caractères de sa dignité.

La personnalité est donc bien l'acte libre de réaliser de façon propre sa nature rationnelle en assumant le corps. C'est donc bien la liberté comme acte d'être qui confère son unité et donc sa réalité à la personne. Âme et corps, la personnalité subsiste par soi d'une façon propre en s'ouvrant à ce qui est autre qu'elle et dont elle est inséparable. Nous comprenons alors que par opposition à la chose, la personnalité humaine n'est pas d'abord elle-même, mais qu'elle est l'acte de se parfaire en accomplissant son acte propre qui est de penser et c'est pourquoi la métaphysique de l'être dégage d'une façon réelle et une nouvelle sens d'être de la personne.

Ainsi, avec Saint Thomas, la singularité n'est plus comprise comme la détermination de la chose que l'on est, mais se laisse comprendre comme le mode propre d'une présence aux choses. De ce point de vue, cette individualité liée à l'homme, comme dit Saint Thomas d'Aquin est bien un être de frontière entre l'esprit et la matière, entre le présent et le passé, entre lui-même et les autres, et l'unité de la personnalité est la voie d'accès à l'unité de toute chose. Pour se parfaire, elle doit non seulement assurer l'unité de l'âme et du corps, mais elle doit aussi se maîtriser elle-même c'est-à-dire répondre au monde et se soucier d'autrui. La tâche propre de l'homme est d'assurer la continuité et la sécurité entre tous les êtres. Il pense que « *Là, vient que l'âme intellectuelle est appelée horizon et confins des réalités corporelles et incorporelles,*

¹⁷ Saint Augustin, *Traité Théologiques*, Op.cit., p.75

¹⁸ *Ibid.*, p.96.

*en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps »*¹⁹. Le corps n'est plus ici un obstacle au devenir soit à la réflexion sur la personne humaine, mais il libère du phantasme d'un esprit pur pour désincarner le naturel du spirituel.

Ainsi saint Thomas nous apprend à ne plus penser la personnalité comme un substantif et la singularité comme un accident de la substance, pour nous rendre à cette relation à l'être en montrant que c'est à partir de la lumière de l'être que l'homme peut devenant autre chose en donnant un sens à sa personnalité, ce qui veut dire qu'on ne devient soi-même qu'en consentant à son éternelle vocation et que c'est ce consentement qui fait de la vie de chaque individu un drame unique dans cette histoire qu'est le monde.

B- Pouvoir et personnalité du souverain chez quelques penseurs de la période médiévale

1- Saint Paul

La question théologico-politique chez Saint Paul est la une question basée sur l'origine ou du fondement du pouvoir politique. Question longtemps résolue par lui-même dans son épître de Paul aux Romains où il disait : « *Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu* »²⁰ in Romain 13v1. Assortie de l'idée de la soumission aux pouvoirs civils « *que chacun se soumette aux autorités en charge* » l'affirmation de saint Paul à savoir « *Tout pouvoir viens de Dieu* »²¹ ne laisse aucun doute sur ce qui fonde le pouvoir qu'il soit temporel ou spirituel. Saint Paul pense que « *Les autorités qui existent sont constituées par Dieu* ».

La souveraineté est un attribut juridique de l'État selon Saint Paul, elle traduit son indépendance et justifie les droits régaliens qui lui permettent de s'organiser librement sans aucune ingérence d'un autre pouvoir. Avant d'aborder la conception moderne de la théorie de la souveraineté, il faudrait rappeler que dans l'antiquité, l'on parlait de souveraineté théocratique. Par cette formule de saint Paul dans l'épître aux Romains, est rappelée l'origine divine du pouvoir, mais encore convient-il de préciser comment Dieu détermine celui qui en son nom exercera le pouvoir. Deux conceptions se succèdent à savoir « *la théorie du droit divin surnaturel* »²², dans cette perspective c'est Dieu qui, directement désigne le souverain.

¹⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 68, Paris, Garnier-Flammarion, tome 2, 1996, p. 269.

²⁰ Saint Paul, Bible, *Nouveau Testament*, version Louis second, p. 1146.

²¹ Saint Augustin, *Somme Théologique*, Tome 2, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, p.201.

²² C'est-à-dire un pouvoir au-delà de la performance humaine.

C'est ce qu'exprime bien la pensée de Louis XIV qui disait : « *C'est en Dieu, non dans le peuple qu'est la source du pouvoir, et c'est à Dieu seul que les rois sont comptables du pouvoir dont il les a investis* »²³. Cette théorie fait de la nation source et le titulaire exclusifs de tout pouvoir au sein de l'État. Or la nation est une abstraction ; elle est une fonction juridique dépourvue de toute substance physique. La nation est un être collectif et indivisible distinct des individus qui la composent. Loin de là, nous avons la souveraineté populaire qui stipule que la paternité de la théorie du souverain et populaire est attribuée à Jean Jacques Rousseau dans la théorie du *contrat social*. Néanmoins, cette théorie a inspiré la constitution de l'An un du 24/06/1793 qui la consacre expressément en stipulant dans l'ouvrage de celui-ci que « *la souveraineté réside dans le peuple (. . .) aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier ; mais chaque section du souverain doit jouir de son droit d'exprimer sa volonté avec une liberté entière* »²⁴.

La « *souveraineté populaire* » fait des citoyens ou si l'on veut du peuple le détenteur exclusif du pouvoir souverain. Cette souveraineté repose sur la prise en considération du peuple concret, du peuple objectivement situé qui se ramène à l'universalité des citoyens. Elle se trouve dans l'addition de tous les citoyens de sorte que le citoyen qui a délégué son pouvoir n'indique pas pour autant son pouvoir.

2- Saint Anselme de Cantorbéry

Nous ne pouvons certes pas restituer ici de manière exhaustive l'histoire de l'émergence du pouvoir souverain et du concept de personnalité²⁵. Il nous semble toutefois important de poser quelques jalons historiques, afin de mieux saisir l'originalité de la pensée de Saint Anselme par rapport à ses prédécesseurs. Nous tenterons de montrer pourquoi il doit être considéré comme un auteur d'importance capitale relativement à la notion de personnalité du souverain. Cette intériorité du fondement de la personnalité tient du lien qu'Anselme tisse avec la notion de liberté.

Les deux extraits précédents fournissent ainsi une même définition à la personnalité qui est en l'homme une existence par soi. De ce fait, si seul Dieu réalise parfaitement cette définition, existant absolument par soi, il semble que cette dernière puisse également être valide pour les créatures que sont l'homme et l'ange. L'existence par soi, n'est en ce cas pas à comprendre comme une indépendance ontologique, mais en tant qu'il désigne un individu libre,

²³ Louis XIV, déclaration au cours de son mandat sous le règne de la dictature en France au XV siècle.

²⁴ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat Social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p.53.

²⁵ Saint Anselme, *Notion de personnalité et personnalisme chrétien*, Paris, Haye, 1972, p.72.

capable par lui-même d'intellect et de volonté. En effet, Saint Anselme affirme la nécessité de la présence de ces deux facultés pour fournir à la personnalité de cette pleine existence en soi et cette possibilité de conversion sur soi qui la caractérise. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il affirme :

*Qu'aucune conversion ou capacité de conversion de soi sur soi-même ne peut être comprise sans ces puissances (l'intellect et la volonté), ni cette pleine consistance de soi-même en soi, ni, en bref, un quelconque pouvoir qu'il porte sur soi ou sur les autres. Et celui-ci n'est pas autre chose que la puissance de la pleine possession de soi et des autres, sans laquelle il n'est pas possible de comprendre la raison de personne*²⁶.

Ainsi, quoique la personnalité soit une des conditions les plus radicales de l'étant au même titre que la vie, elle suppose tout de même l'appui de l'intellect et de la volonté pour se développer. Saint Anselme précise plus loin leur rapport, soulignant que la personnalité est un principe substantiel qui requiert l'intellect et la volonté : « *Si donc la personnalité ne peut être ni être comprise sans l'intellect ni la volonté, il convient nécessairement qu'ils soient les principes les plus substantiels du supôt auquel ils appartiennent* »²⁷.

La personnalité exprime ici le rapport qu'éprouve le sujet à lui-même. Anselme multiplie les occurrences de cette réflexivité pour démontrer que la personnalité consiste dans le fait de se comprendre comme étant le sujet propre de ses actes, autrement dit d'être une personne : « *De même la personnalité ou la personne est par soi une existence effectuant et consistant pleinement en un retour sur soi ou se retournant parfaitement sur elle-même* »²⁸. Ainsi, la personnalité définit le fait d'être une personne en tant qu'existence par soi. Nous tombons ainsi d'accord avec les analyses de Theo Kobusch qui résumait en une formule synthétique la position d'Anselme : « *Die Person ist nach Olivi eine reflexive Existenz* »²⁹.

Saint Anselme exige ainsi qu'un mouvement de réflexion sur soi soit attribué à la personnalité, autrement dit, à la condition d'être d'une personne. Il est intéressant de noter à ce propos la création d'un vocabulaire spécifique chez Anselme. L'un de ses commentateurs au nom de Sylvain Piron précise que certains termes « ne sont pas inédits. En revanche, dans le cas de ce qui sous-tend cette notion de personnalité »³⁰. Il introduit alors une nouvelle notion dans la définition de la personne : elle est un être libre. Nous avons montré dans les premiers chapitres de ce travail que le mouvement réflexif ne peut provenir que de la volonté et que cette dernière est le principal fondement de la liberté.

²⁶ Saint Anselme, *Notion de personnalité et personnalisme chrétien*, Op.cit., p.250.

²⁷ *Ibid.*, p.250.

²⁸ *Ibid.*, p.46.

²⁹ Kobusch, T., « *Person die verkörperte Selbstreflexivität* », p.73.

³⁰ Piron S., « *L'expérience subjective selon Pierre de Jean* », pp.48-49.

CHAPITRE II

POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN PENDANT LA PERIODE MODERNE

La souveraineté appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum. Aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice. Les sociétés premières refusent d'institutionnaliser les relations de subordination, ce qui les plonge dans une atmosphère de tension politique permanente et les condamne à la pulvérisation. Les sociétés traditionnelles sont constituées conformément à un ordre hiérarchique qui est à la fois celui du cosmos et des hommes. L'autorité y puise sa justification ; elle cimente aisément des groupes nombreux répartis sur de vastes espaces, à l'échelle d'un royaume où à celle d'un empire. La construction manque malheureusement des moyens qui lui permettraient de contrôler et d'animer les territoires qu'elle domine nominalement.

En Occident, l'État se renforce progressivement à partir du XIV^e siècle. Le prince a recours à un personnel d'origine bourgeoise rompu aux pratiques financières et au renouveau juridique lie l'emprise croissante du droit romain. L'évolution s'accélère à la Renaissance lorsque l'État affirme pleinement sa souveraineté. Entre l'État moderne qui se met en place et l'État traditionnel, les différences sont considérables. L'État moderne est pleinement souverain. Cela résulte de l'évolution des techniques de guerre, de la monétarisation croissante de l'économie et d'idéologie, qui justifient l'usage illimité que le souverain fait de son pouvoir.

I- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES MODERNES

A- Chez Nicolas Machiavel

1- La notion du pouvoir chez Machiavel

C'est un thème bien connu, la pensée machiavélienne fait une grande place au sein du pouvoir politique. Il n'est pas nécessaire d'être un grand spécialiste de ce penseur pour savoir que certains passages de son œuvre peuvent inquiéter le lecteur. On peut se rappeler rapidement des passages du *Prince* où l'auteur affirme froidement que, pour conserver son État, un prince

ne doit pas hésiter à agir contre la morale et même contre toute humanité³¹. Il y a encore le chapitre VIII du même ouvrage, où le secrétaire invite le prince à faire directement toutes les offenses et toutes les cruautés d'un seul coup.³²

Autrement dit, l'emploi de la force peut permettre à un homme de se maintenir au pouvoir, mais l'usage excessif de la violence l'éloigne d'une reconnaissance éternelle. Comme l'a écrit lui-même Machiavel : « *de telles façons peuvent faire acquérir le commandement mais non la gloire* ». ³³ Ainsi, l'emploi de la force en politique semble avoir certaines limites. Un prince qui abuserait de la brutalité n'est pas un personnage à encenser puisqu'il se disqualifierait au regard de l'histoire. Même s'il arrivait à se maintenir au pouvoir, on ne pourrait le juger glorieux ou grand, du seul fait de son utilisation démesurée de la violence³⁴.

En outre, dans le dernier chapitre du Prince, Machiavel reprend à son compte cette citation de Tite-Live le juste est en effet la guerre pour ceux à qui elle est nécessaire et pieuses sont les armes lorsqu'il n'y a d'espoir que dans les armes.³⁵ Cette affirmation démontre encore à juste titre que Machiavel n'est pas un penseur qui défend un usage démesuré de la violence ou de la force. Cette phrase révèle clairement que la guerre est juste au moment où elle est nécessaire et que les armes sont à employer comme dernier recours.

Par ailleurs, dans les Discours, de nombreux éléments peuvent aussi nous porter à croire, à tort, que Machiavel fait une apologie des conflits et même de la violence. En effet, dans le second livre, le secrétaire florentin traite abondamment de la guerre avec la rhétorique décapante qui lui est propre. Ainsi, en comparant les anciens et ses contemporains, Machiavel n'hésite pas à vanter la vertu de la République romaine, en donnant l'exemple de deux Consuls : Decius et Manlius³⁶. Lors d'une grande guerre contre les Latins, pour donner du courage à ses soldats, le premier se suicida en s'immolant aux dieux infernaux pour qu'ils accordent la victoire à Rome.

En effet, c'est là un aspect moins souligné du chapitre IV des Discours (livre 1), l'une des raisons pour lesquelles Machiavel louange les conflits entre le Sénat et le peuple de Rome,

³¹ Nicolas Machiavel, *Le prince*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, Chap.18. p.207.

³² *Ibid.*, chap.8, pp.141-143.

³³ *Id.*

³⁴ Cette remarque démontre la complexité de la pensée de Machiavel. Ainsi, on tente souvent de faire de ce qu'un personnage, un penseur réaliste peut en devenir. Mais on note manifestement ici que la philosophie politique machiavélique n'est pas un exemple idéal. En effet, pour Machiavel, la grandeur et la gloire semblent être des objectifs plus louables que le fait de se maintenir au pouvoir. Notons également que cette gloire et cette grandeur ne s'acquièrent pas par un usage inconsidéré de la violence. Cf. Chapitre X.L.I des Discours où Machiavel critique des personnages historiques qu'il juge comme des tyrans.

³⁵ Nicolas Machiavel. *Op.cit.*, Chapitre 26. p. 269.

³⁶ Nicolas Machiavel. *Discours sur la première décade de Tite-live*, Paris, Gallimard, 2004. Chapitre 16. L.2. p.312.

c'est précisément parce qu'ils n'ont pas un caractère violent. À ce sujet, il écrit précisément : « *les tumultes de Rome engendraient rarement des exils et très rarement du sang* »³⁷. Ces conflits n'occasionnèrent que huit ou dix exils, très peu d'exécutions ou de meurtres et encore moins de condamnations pécuniaires³⁸. En outre, selon lui, ces conflits internes à la République ne révèlent pas son aspect désordonné, ils témoignent au contraire du haut degré de vertu de ses citoyens. Comme il l'écrit : « *qui examinera bien le résultat de ces tumultes, ne trouvera pas qu'ils aient engendré des exils ou des violences au détriment du bien commun, mais plutôt des lois en faveur de la liberté publique.* »³⁹

Ainsi, en raison de leurs actions et en raison de l'objectif poursuivi, c'est-à-dire le bien commun et la liberté publique, les citoyens romains ne peuvent être critiqués par le secrétaire florentin ; leurs agitations n'étant que l'illustration de leur intérêt pour la République. L'implication du peuple dans la vie politique de la cité (bien que farouche, mais non violente) témoigne de sa vertu. De plus, à tous ceux qui trouvent que cette manière d'agir du peuple était très hasardeuse, Machiavel signale que le peuple ne faisait que manifester, chahuter, fermer les boutiques, quitter la ville et désertier les armées⁴⁰. Il ne s'agissait pas pour la classe populaire de détruire la cité ou de se révolter brutalement contre les élites.

2- La notion de personnalité

La personnalité est un fait à ne pas trahir. Pour Machiavel, il est honorable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement sans artifice. Si Machiavel affirme cela, c'est parce que le peuple ou le gouverné attend toujours ce que le prince lui a promis. Il est, d'ailleurs, facile d'être corrompu par des belles paroles et d'expression. Mais aussi, il est difficile pour lui de garder une promesse. S'il en est ainsi, le chef d'Etat doit faire peu de cas de la fidélité, et savoir s'imposer aux hommes par la « *ruse* ». Cette dernière peut être, comme nous l'avions déjà dit, un mensonge, une trahison ou une perfidie qui se pratique efficacement sur le champ politique.

Nous faisons, dans ce cas, appel à la notion de la « *ruse* » parce que dans les comportements politiques du prince, la chose certaine est qu'il ne pourrait jamais accomplir toutes les promesses qu'il a données à son peuple. Il doit s'imposer à ce dernier par la « *ruse* » pour être au milieu : entre la fidélité et la haine, étant donné qu'il ne peut pas garder une sincérité profonde, avec tout le monde. En ce sens, le prince habile est justement celui qui a l'art de

³⁷ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*, Op.cit., chap. 4. L.I. p. 70

³⁸ Id.

³⁹ Id.

⁴⁰ Id.

manipuler les hommes. Par ailleurs, Machiavel conçoit deux manières de combattre dans un pouvoir politique : l'une par les lois et l'autre pour la force. La première est convenable à l'homme car il est souvent stupide et borné. Etant ainsi, il est donc difficile de le gouverner sans lois.

Aux yeux de Machiavel, un Etat a le droit de trouver un législateur assez sage pour lui donner des bonnes constitutions. Ces constitutions jouent un rôle de puissance morale dans le maintien de la tranquillité sociale. La constitution de la principauté, selon l'événement historique, ne peut pas être obligatoirement parfaite. Celle-ci peut être altérée sans subir aucun conflit. En cas de problème surgissant au cours de la constitution, un législateur est obligé de réformer les points qui ne sont pas convenables, parce que les lois sont nécessaires à l'homme pour maintenir l'ordre de l'Etat et de la société. La seconde manière est celle de la force. Mais souvent elle ne suffit pas, il est obligé à un prince de recourir aux lois. Selon l'auteur, une principauté, qu'elle se soit ancienne, nouvelle ou mixte, les principales bases reposent sur des bonnes lois et de bonnes armes. C'est-à-dire les lois sont faites pour l'homme.

Mais puisque ce dernier ne respecte pas souvent les ordres de l'Etat sans contrainte, la force doit donc les suivre. Car, elle a comme rôle de surveiller l'exécution des lois. C'est pourquoi Machiavel n'a jamais cessé de dire que « *Là où il n'y a point de bonnes armes, il ne peut y avoir de bonnes lois, [...] au contraire li y a de bonnes lois là où il y a de bonnes armes* »⁴¹. Pour Machiavel, les princes qui agissent par la « ruse » trouvent des avantages de vivre aisément dans son régime. De ce fait, ce qui est nécessaire, c'est de savoir bien maîtriser et manipuler la nature méchante de l'homme pour gagner la possibilité de vivre longtemps au pouvoir.

Dans ce cas, le dirigeant trouve, devant lui, des gens qui se laissent tromper. A titre d'exemple, nous pouvons citer Alexandre VI, l'homme le plus rusé de cette époque dont l'auteur a largement parlé du long en large dans son ouvrage : *Le prince*. Alexandre VI était l'un parmi les personnes les plus rusées de son époque. Il était toujours trompeur et tous ses actes n'étaient que la tromperie. En effet, si Machiavel avance l'idée que le prince peut, dans une circonstance, tromper son peuple, c'est parce qu'il sait que le peuple est malveillant, donc il a besoin d'un homme compétent pour le gouverner. Nous devons comprendre que l'homme dans sa nature inchangeante est naturellement malfaisant, il n'est pas absolument possible à un prince quel que soit nouveau ou ancien, d'envisager une situation stable chez lui. Et puisque, ces hommes sont réputés d'être des gens de mal, alors le prince, pour maintenir l'ordre peut

⁴¹ Nicolas Machiavel, *Le prince*, Chap. VII, *Op.cit.*, p.77.

agir selon les constitutions. Si ces règles ne conviennent pas aux hommes, le prince a droit, selon Machiavel, d'agir contre « *l'humanité* », « *la charité* » et « *la religion* ».

Si les hommes étaient de gens de bien, le prince serait aussi clément mais puisqu'ils sont agressifs, insolents voire méchants, alors le prince aussi doit porter une solution contre ces derniers. Pour l'auteur, le prince doit avoir un esprit assez souple pour se tourner vers toutes choses ; il ne doit pas s'écarter de la voie du bien. Aux yeux de l'auteur, le dirigeant doit faire une grande attention de ne pas négliger aucune parole qu'il a déjà avancée à son peuple car il le respecte et croit tout ce qu'il dit, et le moment où il découvre que le prince lui trompe, il se lève contre lui. Ceci pour dire que le peuple, en général, se nourrit de mensonges et d'apparences.

C'est ainsi qu'ils sont parfois entraînés par la tromperie que par la vérité. Seul le petit nombre connaît à fond là où le prince veut en venir. Mais puisqu'il se sent faible devant l'opinion générale soutenue encore par la grandeur du pouvoir suprême alors il prend distance à toutes les belles paroles des dirigeants. Dans les actions des hommes, en particulier des dirigeants, dit Machiavel, tout ce que l'on considère, c'est la finalité et non pas le moyen. Et ce moyen doit régir à conserver uniquement sa vie et son Etat. S'il réussit à les conserver, tous les moyens seront jugés honorables et valables par tous les hommes. A cet égard, le prince qui veut conserver sa vie et son pays doit être fort pour rendre solide son Etat. Toutefois, cette force doit être transformée en droit. Le droit est l'ensemble des lois et des dispositions qui règlent les rapports entre les membres d'une société.

Une société doit être gouvernée par un prince fort capable d'instaurer les droits au sein de la société pour éviter l'anarchie : le droit du plus fort. Les hommes doivent avoir des droits communs pour tous les citoyens. De ce fait, le prince doit corriger les hommes à partir des lois qui tiennent compte des droits de chacun. Cette idée est longuement soutenue par Jean Jacques Rousseau lorsqu'il affirme : « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme en droit et l'obéissance en devoir* »⁴². Il y a lieu de dire qu'un prince qui se fonde sur les droits ne sera presque pas accusé d'être tyran par les citoyens en ce sens qu'il peut transformer sa force en droit. Car le droit de l'un est le devoir de l'autre. Dans un Etat où le droit de chacun est en considération ; les gens essaient de s'abstenir du mal et de se conformer aux lois établies.

⁴² Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, chap. III, p.32.

B- Chez Robert Filmer

1- Le Pouvoir

Dans son ouvrage intitulé *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*⁴³, Filmer s'oppose à l'idée moderne selon laquelle le peuple était une source de la légitimité de tout pouvoir, de la souveraineté populaire. Il part d'inviter de Saint Paul à ne pas résister à l'ordre établi par Dieu comme nous l'avons dit plus haut. En effet, pour lui il n'y a aucun doute que le pouvoir du roi dérive du pouvoir paternel confié au premier père, Adam de régner sur toutes les créatures y compris sur sa famille. La naturalité du pouvoir absolu du père et du roi n'obéit à aucune finalité biologique⁴⁴ qui serait insérée dans une finalité cosmologique globale. La loi naturelle enjoint au père d'agir pour le bien de tous, mais tout en étant le seul juge de ces biens et son droit est d'ailleurs un droit de vie ou de mort.

L'interprétation critique de la genèse, de la coutume ou de la loi commune dans une volonté royale antécédente ne lie à aucune tradition comme un signe de l'étrange modernité de Filmer. Cette modernité apparaît d'autant mieux du reste dans des Observations sur Hobbes où Filmer se confronte à celui qui est assurément son premier adversaire, et avec lequel il partage sans doute plus de présupposés qu'il ne le pense. Les bases qui fondent la compatibilité entre la liberté de l'individu et la soumission des individus au contrat semblent se dérober puisqu'il ne réside que dans l'idée d'une communauté indépendante des lois du politique. Il est un théoricien du droit divin des rois qui met en question l'idée du contrat et de l'accord.

2- La Personnalité

Dans la première moitié du XVIIe siècle, cette situation de la personnalité que détermine Robert Filmer à procéder à une redéfinition radicale de la personnalité du souverain en pensant que l'idée d'une loi naturelle est accessible par la raison et est de même un mythe vide et dangereux, alors que la loi positive de Dieu est la norme absolument inconditionnelle de toute conduite humaine.

Or cette loi positive désigne sans ambiguïté celui qu'elle entend faire régner en son nom, et à qui est due, de ce fait, une obéissance aussi inconditionnelle. C'est sans doute dans ce sens qu'il pense que « *ce pouvoir est distribué immédiatement à ceux qui constituent la multitude par leur ensemble et celle-ci est sujet auquel il est attribué* »⁴⁵. Ce réarrangement tend à faire

⁴³ Robert, Filmer, *Patriarcha ou Le pouvoir naturel des rois*, Paris, L'Harmattan, 1680, p.76.

⁴⁴ Qui est un caractère naturel propre à l'homme.

⁴⁵ Robert Filmer, *Op.cit.*, p.89.

de la loi du souverain une norme incontestable à laquelle il ne subsiste d'autre alternative que l'anarchie, c'est-à-dire la dissolution du lien civil lui-même.

Les bases mêmes qui fondaient la compatibilité entre la liberté de l'individu et la soumission des sujets à la loi semblent se dérober puisqu'elles ne résidaient que dans l'idée d'une communauté morale indépendante des contrats de l'artifice politique, et opposable à ce dernier comme autant de limites qui définissent sa fonction et bornent son pouvoir. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous tenterons de mesurer l'importance et la portée de la « *révolution Filmérienne* » en partant de la conception de la conception du pouvoir absolu telle qu'elle existait au moment où Filmer écrit, et en montrant comment l'introduction de la notion d'arbitraire modifie radicalement la conception du pouvoir et de la personnalité du souverain chez les penseurs contemporains.

II- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

A- Selon Baruch Spinoza

1- La question du pouvoir et de la personnalité du souverain

L'œuvre de Spinoza accuse à bien des égards des points de ressemblance aussi bien avec la pensée de Machiavel qu'avec celle de Hobbes sur la question du pouvoir et de la personnalité du souverain. On serait même tenté de croire qu'il existe une certaine parenté entre les œuvres de ces trois auteurs. Celui-ci est vu en quelque sorte comme un disciple de Hobbes tantôt comme un héritier de Machiavel. Par exemple, Léo Strauss le présente comme un disciple de Hobbes, d'autres auteurs comme Carl Gebhart, Althusser ou Negri pensent qu'il s'appuie essentiellement sur l'œuvre de Machiavel pour traiter les différentes problématiques abordées notamment dans le *Traité politique*⁴⁶. C'est aussi le cas de Vittorio Morfino⁴⁷ qui, dans une version encore plus contemporaine, met en exergue un certain rapport de similitude entre l'œuvre de Machiavel et la pensée politique de Spinoza.

Toutefois, ce n'est que grâce à une analyse respective de leur œuvre ou mieux de leur pensée sur la question qui fait l'objet de notre étude qu'on sera en mesure de déterminer en quoi la pensée de Spinoza serait tributaire de celle de Machiavel sur la question de la personnalité

⁴⁶ Voir Saverio Ansaldi dans son article « Conflit, démocratie, et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel » in *Multitudes*, 2006/4, p.63.

⁴⁷ Vittorio Morfino, *Le temps et l'occasion*, Paris, Garnier, 2012, p.66.

du souverain, et surtout, de celle de Hobbes. Autrement dit, notre principale motivation sera de mettre en lumière certains regroupements qui signalent les œuvres des trois philosophes en question. Ainsi, notre démarche consistera principalement à exposer en plusieurs points la stratégie conceptuelle de ce prédécesseur de Hobbes, à savoir Spinoza, mais en effectuant à proprement parler une confrontation de leur pensée politique sur la question qui prévaut le pouvoir et bien évidemment la personnalité du souverain.

Il ne peut pas y avoir de commandement sans qu'il y ait obéissance. Si l'État dans sa souveraineté est doté d'un pouvoir de commandement, c'est dire qu'il y a des sujets sur lesquels s'exerce bien ce pouvoir de commandement. En effet, comme l'affirme Spinoza, « *il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice* »⁴⁸. Autrement dit, si l'État détient un pouvoir de commandement, les individus de leur côté ont un devoir d'obéissance à l'égard de cet État. Ils doivent se soumettre aux lois qui régissent le fonctionnement de ce dernier.

Mais, il faut dire que cette obéissance n'est pas tout à fait une pratique qui se fait de manière verticale. Elle ne traduit pas une sorte de configuration où au sommet, on retrouverait l'État, et à la base, les individus. En effet, c'est vrai que l'État est souverain. C'est aussi vrai que sa puissance souveraine est la somme des puissances de tous les individus qui se trouvent en son sein. Toutefois, cela ne justifie aucunement qu'il doive se considérer comme une instance supérieure qui s'assigne pour seule tâche de subjuguer d'autres instances, soit des individus dans ce cas précis qui lui seraient tout à fait inférieures.

Autrement dit, l'âme commanderait le corps en fonction de la puissance de sa volonté. Il suffit tout simplement que l'âme commande au corps le moindre mouvement pour que celui-ci s'opère. En ce sens, comme le souligne Balibar que « *commander, ce serait d'abord vouloir, et subjuguer des corps par sa volonté. Tandis qu'obéir serait faire mouvoir son corps conformément à une idée que l'âme a formée en reconnaissant la volonté de l'autre, et en la faisant sienne, que ce soit de gré ou de force* »⁴⁹. C'est sur ce même rapport d'obéissance que se construit ou nous l'avons vu par exemple chez Hobbes qui parle d'une obéissance aveugle des citoyens à l'égard du Léviathan dans la cité et le rapport des sujets au pouvoir souverain.

Toutefois, pour Spinoza, ce n'est pas tout à fait vrai. Pour lui, ce modèle d'obéissance aristotélicien ou cartésien du corps à l'esprit ne tient pas la route. Car, dit-il, « *ni le Corps ne*

⁴⁸ Spinoza, *Traité théologico-politique*, Trad. fr. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965, p.266.

⁴⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.106.

peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état que ce soit »⁵⁰, affirme-t-il. De plus : « l'enchainement des idées de l'âme est le même que celui des mouvements du corps ; et que tout accroissement de la puissance de l'âme sur ses propres passions correspond à un accroissement de la puissance du corps. »⁵¹

Nous voyons qu'il n'y a chez Spinoza aucune relation hiérarchique entre l'âme et le corps de la même façon dont le rapport d'obéissance des individus à l'État ne doit se baser sur aucune logique de transcendance jouant en faveur du dernier et à la défaveur des premiers. Le pouvoir de commandement de l'État n'est pas un pouvoir d'asservissement. Certes, l'État doit dominer les citoyens ; il y a une sorte d'assujettissement qui caractérise le rapport des individus à l'État. Mais, il s'agit d'un rapport qui exclut toute forme quelconque d'asservissement. Les sujets au sein d'un État sont certes liés à un certain ordre institutionnel, mais ils ne sont pas des esclaves. En plus, de même qu'ils sont soumis à un rapport d'obéissance, ils ont aussi des droits.

En d'autres termes, leur devoir d'obéissance à l'égard du pouvoir souverain fait des individus, des sujets ; mais, leurs droits aussi bien que leurs privilèges font d'eux des citoyens. Donc, en tant que citoyens, ils ne peuvent pas être esclaves. D'autant que selon le principe de non-contradiction, on ne peut pas « être » et « ne pas être » à la fois. Mais, comment est-ce possible ? Comment empêcher concrètement que ce devoir d'obéissance des individus ne soit pour l'État un instrument qui lui permet justement de piétiner les droits individuels ? Pour répondre à de telles interrogations, prenons en compte une analyse de Cazayus dans laquelle il discerne une nuance très importante.

En effet, l'État pour être souverain, doit recueillir de ses sujets une obéissance qui « *ne se discute ni ne se justifie* »⁵², c'est-à-dire qui n'a nullement besoin du crédit du sujet. Bien sûr, il s'agit d'une obéissance qui exclut toute condition. Ceci dit, même les ordres qui frôlent l'absurde et le ridicule doivent être obéi « *de sorte que si, dans sa résolution d'obéissance, un sujet s'appuie sur des raisons personnelles, il n'en agit pas moins sous la seule autorité de la Souveraine Puissance. Et il ne saurait donc renoncer à sa résolution sous prétexte de raisons ou convenances personnelles* »⁵³. Il s'agit là bien sûr d'une obéissance purement inconditionnelle (qui semble d'ailleurs chez Hobbes, prêter effectivement le flanc à un certain asservissement).

⁵⁰ Spinoza, *Éthique*, Trad. fr. Robert Misrahi, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p.158.

⁵¹ *Id.*

⁵² Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, Éditeur Pierre Mardaga, Belgique, 2000, p.134.

⁵³ *Id.*

En revanche, et c'est là la nuance à discerner, dès que le sujet acquiesce à obéir, et qu'il le fait en toute bonne foi, son attitude supplante donc tout ce qui pourrait s'assimiler à un simple geste d'acceptation ou de résignation. Dans ce cas, on parle d'un sujet « *étroitement soumis* »⁵⁴, qui ne laisse rien présager d'un esclavage, mais qui donne plutôt lieu à une sorte de « *règle contingente d'obéissance consentie* »⁵⁵. D'ailleurs, c'est dans cette même veine que Lazzeri affirme que « *le droit souverain, c'est la capacité de diriger la puissance unie de la multitude qui consent en permanence à une telle direction en se conformant à ses décisions* »⁵⁶. Ainsi, c'est en étant conscient de la nécessité d'adjoindre à l'obéissance inconditionnelle cette règle contingente d'obéissance consentie que l'État parvienne véritablement à acquérir dans toute son expression, cette souveraineté qui caractérise son pouvoir de commandement.

Aussitôt que l'État prend conscience de ce que le consentement ou l'amour de ses sujets, est un gage de sa souveraineté, il a tout intérêt à se comporter raisonnablement. En d'autres termes, les points forts de l'obéissance s'articulent autour du principe selon lequel : « *la raison donne la norme, l'Autorité la met en place et s'engage à la faire respecter en suivant sa propre nécessité* »⁵⁷. Mais, ce que nous apprennent aussi en quelque sorte toutes ces précautions que doit prendre l'État par rapport à l'obéissance des individus, c'est le fait qu'il doit accomplir certains devoirs pour garder sa souveraineté. En effet, il ne suffit pas tout simplement qu'il soit constitué ou qu'il s'emploie à appliquer des lois pour que l'État acquière sa souveraineté.

Ce n'est pas seulement son pouvoir de commandement qui garantit à un État, sa souveraineté. Être souverain, cela ne se réalise pas automatiquement, c'est-à-dire aussitôt après le transfert des droits naturels ou tout de suite après le passage de l'état de nature à l'état civil. La souveraineté est plutôt un acquis qui ne finit jamais d'être engrangé, un processus non définitivement achevé. À cet égard, il faut considérer que l'État est souverain tant et aussi longtemps que sa puissance lui permet de l'être, c'est-à-dire tant qu'il en a le droit. Autant dire qu'il y a bien des exigences dans tout État, quel qu'il soit, doit tenir compte s'il veut non seulement pérenniser, mais aussi exercer souverainement son pouvoir de commandement. Ces exigences sont retracées en plusieurs étapes chez Matheron⁵⁸ dans un schéma assez intéressant. La première est celle qui veut que celui qui détient le pouvoir prenne bien le temps de s'informer. Il s'agit d'une activité à laquelle il se livre non par un simple devoir, mais plutôt en

⁵⁴Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en Politique*, Op.cit., p.135.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Ibid.*, p.136.

⁵⁷ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 328.

⁵⁸ *Ibid.*, p.56.

obéissant à une nécessité. Cette nécessité s'explique par le fait que ses actes sont l'accomplissement de ses désirs.

Néanmoins ces derniers lui sont inspirés de la façon dont il perçoit ce qui se passe autour de lui. Et cette façon de percevoir le monde est elle-même en vérité le produit de l'opinion de ceux qui l'entourent. Pour le dire autrement, ce sont les conseils que lui prodigue son entourage, les récits (véridiques ou mensongers) dont on lui fait part, qui déterminent le contenu des lois que prend le Souverain. « *Quiconque, scande Matheron, a l'oreille du prince dispose donc d'un pouvoir très réel* »⁵⁹ qui n'est nul autre qu'un pouvoir consultatif. Donc, si le Souverain ne veut pas être en tout temps la dupe de ses propres actions, s'il veut prendre de bonnes lois et ne pas s'attirer la haine de ses sujets, il doit en conséquence se mettre à l'écoute de ces derniers. Et il le fait une fois de plus par l'entremise de ses consultants. Car « *qu'il soit ou non institutionnalisé, qu'il se confonde avec la souveraineté ou s'en distingue, le pouvoir consultatif existe donc dans tout État : c'est lui qui, de bas en haut, fait connaître à l'Autorité suprême les désirs de ses sujets, ou du moins certains d'entre eux* »⁶⁰.

La deuxième exigence qui s'accroche au commandement du Souverain est celle relative à l'exécution de ses ordres. Le souverain doit évidemment être en mesure de faire exécuter ses ordres. Un souverain qui n'a pas ce pouvoir ne dispose pas d'une réelle autorité. En effet, de la même façon que pour s'informer le Souverain bénéficie de l'aide d'autrui à travers un pouvoir consultatif, il dispose aussi de gens bien avisés par le truchement desquels s'exerce ce pouvoir exécutif. Étant donné que ces individus avisés qui accompagnent le souverain dans l'exécution de ses ordres peuvent mal comprendre, déformer ou utiliser à mauvais dessein ces derniers, cela implique qu'ils disposent d'un réel pouvoir dit exécutif. Ce pouvoir exécutif est une fois de plus aussi important que le pouvoir consultatif. Car « *que ce pouvoir soit exercé ou non par le Souverain, qu'il se confonde avec le consultatif ou s'en distingue, aucune société politique ne saurait jamais s'en passer : c'est lui qui, de haut en bas, transmet aux sujets les désirs de l'Autorité suprême ainsi que les moyens de les mettre en œuvre* »⁶¹.

La troisième condition que doit remplir l'exercice du pouvoir souverain est celle du contrôle. Il est dans l'intérêt du Souverain que soient bien contrôlées les différentes sphères de son pouvoir. Quand ce n'est pas le cas, c'est-à-dire quand le contrôle s'effectue plutôt de manière abrupte et non organisée, cela aboutit bien souvent à des scènes de mécontentement populaire. Ces épisodes de mécontentement se produisent assez souvent dans les situations

⁵⁹ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p.215.

⁶⁰ *Ibid.*, p.331

⁶¹ *Ibid.*, p. 330.

suivantes : quand le sujet est mal informé, et qu'il prend en conséquence, des décisions impopulaires. Ou bien il est bien informé, mais il décide tout simplement d'agir à l'encontre des désirs de ses sujets. Ou encore, quand certains ordres pourtant déjà sanctionnés positivement par la communauté, n'ont pas été exécutés.

Le problème est que peut-être, la situation s'est-elle déjà détériorée jusqu'à être quasiment voisine de la guerre civile avant même que le souverain se rende compte du mécontentement de ses sujets. Or, si la guerre civile éclatait, elle pourrait entraîner avec elle la mort de l'État. Et toute cette catastrophe serait tout simplement la conséquence du fait que les actes du Souverain n'aient pas été soumis à un certain régime de contrôle. Il est dans l'avantage du pouvoir souverain d'instituer une entité spécialisée de contrôle laquelle doit avoir spécifiquement comme missions de veiller à une transmission correcte des informations qui doivent parvenir le Souverain, à une législation cohérente et au suivi effectif des décrets qui sont pris. Ainsi, voit-on l'importance d'un pouvoir de contrôle grâce auquel, comme l'affirme Matheron, « *l'arbitraire gouvernemental, sous peine de destruction du régime, ne peut jamais franchir certaines bornes* »⁶².

En gros, on retient que l'État, sous prétexte d'être souverain, ou en raison du devoir d'obéissance de ses citoyens, ne peut pas agir de n'importe quelle façon. Autrement dit, ce pouvoir de commandement qu'il exerce sur ses sujets obéit à une certaine raison, une certaine nécessité. Cette nécessité est celle qui l'oblige à se comporter d'une manière telle qu'il soit en mesure d'assurer normalement sa pérennité. Bien sûr, la souveraineté de l'État le commande d'agir raisonnablement. En fait, on persiste à le dire : ce n'est pas que la raison soit capable de tout faire par elle-même comme si elle était (comme ce l'est pour les rationalistes ou les intellectualistes) l'unique vertu humaine. Néanmoins, comme le croit Balibar : « *elle montre qu'un État réglé, capable de se conserver lui-même, est la condition de toute recherche efficace de l'utilité. Conduits par la raison, les individus doivent donc vouloir l'existence d'un tel État, auquel ils obéiront à l'égal de tous les citoyens* »⁶³.

2- La question de la souveraineté

Agir raisonnablement, voilà comme on vient de le voir ce qui aide le souverain à se conserver et à exercer convenablement son pouvoir de commandement sur les individus. C'est justement en se disciplinant, c'est-à-dire en se conformant à certaines règles de commandement que le souverain parviendra à se garantir l'obéissance consentie de ses citoyens. Mais, le

⁶² Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Op.cit., p.59.

⁶³ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.112.

problème n'est pas tout à fait résolu, et ceci pour deux raisons principales. D'une part, du côté du souverain, la règle de l'obéissance n'est pas toujours celle d'une obéissance consentie. Elle est également, et fort souvent, celle d'une obéissance inconditionnelle. Certes, on sait que le souverain, comme Cazayus nous l'a dit, est appelé à trouver une certaine unité synthétique de ces deux formes d'obéissance.

Contrairement à ce que croit Cazayus, rien ne garantit vraiment qu'il (souverain) y parvienne. Car la nature même de son pouvoir de commandement requiert davantage pour son exercice, l'application de la règle de l'obéissance inconditionnelle des individus⁶⁴ que celle de l'obéissance consentie. Du côté des individus eux-mêmes, rien ne garantit qu'ils acceptent de tout obéir au Souverain. Car obéir aux lois du souverain suppose de se soumettre à sa volonté. Or les individus ont eux aussi leurs propres désirs. Leur nature est caractérisée même par ces derniers qui ne sont pas toujours l'expression de la volonté du souverain. Autrement dit, en désirant, les individus expriment un droit naturel qui s'étend, on s'en souvient, aussi loin que leur désir et leur puissance, et qui, en conséquence, définit leur liberté. Et l'État doit absolument en tenir compte.

C'est dans ce même souffle (comme on l'a vu avec Matheron affirmant le devoir du Souverain de s'informer des désirs de ses sujets) que d'aucuns avancent que la souveraineté politique de l'État ne connaît sa véritable origine que dans le désir. Car « *le désir ne pose pas d'autre référence que les siennes propres pour le déploiement de son pouvoir. Il est la souveraineté* »⁶⁵. En outre, soulignons que dans le Traité théologico-politique, l'une des libertés individuelles sur laquelle Spinoza met beaucoup d'accent, c'est la liberté de penser. De plus, l'un des principaux objectifs de Spinoza quant à l'écriture dudit traité, c'est de séparer les deux domaines de la liberté philosophique (c'est-à-dire la liberté de penser aussi bien que la liberté de jugement) et de l'autorité (politique ou religieuse).

Spinoza déclare qu'il n'y a rien de contradictoire entre la liberté de philosopher et la puissance publique de telle sorte que non seulement cette liberté de philosopher ne présente aucun risque pour la paix et la piété du pouvoir Souverain, mais surtout « *qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même* »⁶⁶. Autrement dit, il n'y a rien qui supprime dans l'État la liberté des individus. Elle est comme une loi suprême qui gouverne la bonne marche de l'État dans la mesure où celui-ci doit inévitablement

⁶⁴ Comme on l'a déjà vu, la puissance souveraine du souverain s'exerce dans les liens d'une obéissance civile qui ne se discute ni ne se justifie.

⁶⁵ Robert Misrahi, *préface in Spinoza, Traité de l'autorité politique*, Trad. fr. Madeleine Francés, Paris, Gallimard, 1978, p. 25.

⁶⁶ Spinoza, *Traité Politique*, Trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965, p.79.

en faire une pratique interne même à sa rationalité politique. Nul besoin de dire donc que l'État ne peut en aucune façon s'arroger le droit de soustraire à un individu sa liberté de penser. Mais, en plus des conséquences politiques que pourrait entraîner la violation par l'État de la liberté, Spinoza attire aussi l'attention sur des conséquences morales. En effet, « quelle pire condition concevoir pour l'État que celle où des hommes de vie droite, parce qu'ils ont des opinions dissidentes et ne savent pas dissimuler, sont envoyés en exil comme des malfaiteurs ?

Quoi de plus pernicieux que de tenir pour ennemis et de conduire à la mort des hommes auxquels on n'a ni crime ni forfait à reprocher, simplement parce qu'ils ont quelque fierté de caractère, et de faire ainsi du lieu de supplice, épouvante du méchant, le théâtre éclatant où, pour la honte du souverain, se voient les plus beaux exemples d'endurance et de courage »⁶⁷, s'interroge Spinoza. Toutefois, il faut dire que la liberté individuelle est davantage une sorte de libre nécessité qu'une liberté pure et simple. Nous agissons en fonction de notre liberté sous laquelle se subsument notre droit, notre désir et notre puissance, mais tout en tenant compte de la nécessité de certaines causes qui nous sont extérieures.

En d'autres termes, être libre c'est être en mesure d'exercer sur son intelligence des effets assez salutaires, c'est-à-dire en ayant la capacité de se rendre compte justement de la puissance des choses qui nous sont extérieures. Nous devons tenir compte effectivement des choses de la nature parce qu'en tant qu'hommes, nous ne sommes pas « *un empire dans un empire* »⁶⁸. Pour le dire autrement, nous ne pouvons pas être un élément de la nature et prétendre en même temps pouvoir nous conduire en toute parfaite indépendance par rapport à cette dernière. D'autant que Spinoza affirme très clairement que « *chacun (ou chaque chose) s'efforce nécessairement de persévérer dans son état, et il ne peut faire autrement, c'est-à-dire que sa puissance n'est autre que sa puissance d'exister et d'agir, en tant qu'il y est nécessairement déterminé par les lois de la nature* »⁶⁹.

L'existence des individus est déterminée justement à partir des règles de la nature, cette nature même qui nous commande de tenir compte de l'État dans lequel nous vivons même si nous devons exercer notre droit. C'est dans cette même optique que pour Spinoza, « *par droit civil privé, nous ne pouvons entendre autre chose que la liberté qu'a l'individu de se conserver dans son état, telle qu'elle est déterminée par les édits du pouvoir souverain et maintenue par sa seule autorité.* »⁷⁰ En outre, on pourrait penser que la définition spinoziste de la liberté ne

⁶⁷ Spinoza, *Traité politique*, Op.cit., p.76.

⁶⁸ Robert Misrahi, *Notes d'introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, Éditions de l'Éclat, Tel-Aviv, 2005, p. 30.

⁶⁹ Spinoza, *Traité Politique*, p.66.

⁷⁰ *Ibid.*, p.269.

fait rien d'autre qu'accorder un certain primat à une certaine nécessité des contraintes de l'État, c'est-à-dire qu'elle n'a rien du tout à voir avec cette autonomie qu'on rattache normalement au concept de liberté. Sauf qu'en vérité, ce n'est pas le cas.

Il s'agit plutôt chez Spinoza de se laisser conduire par un certain sens du réalisme, et non de se livrer entièrement à la nécessité du déterminisme. En fait, c'est la raison elle-même, on l'a vu, qui commande aux individus d'obéir à l'État pourvu que celui-ci suive les règles devant conduire à la concorde et à l'harmonie. Autrement dit, Laurent Bove pense à ce sujet qu'

*Obéir à la nécessité, c'est non pas agir de manière hétéronome, c'est-à-dire sous la contrainte des forces extérieures, mais c'est agir adéquatement suivant la logique d'un essentiel retrouvé, comme si la contrainte avait permis de purger l'action, de la purifier de ses illusions pour ramener en quelque sorte, à son principe actif, son principe vital, son essence*⁷¹

Autant dire aussi que dans une cité, on ne peut pas tout faire ou tout dire sous prétexte d'être libre. On ne peut pas agir, sous peine de ne pas nuire au pacte social lui-même, à contre-courant des décrets pris par le souverain. Certains actes ou certaines expressions n'ont pour effet que celui de déstabiliser l'ordre de l'État. Normalement, on pourrait objecter en disant que le fait de s'exprimer librement ne peut pas nuire à l'État. En ce sens qu'il y a loin d'un discours à une action. Bien sûr, par rapport à ce que représente la liberté d'expression comme quelque chose de sacré, chacun devrait s'exprimer librement sans encourir aucun risque de rétorsion.

Sauf que ce serait sur ce point se tromper, car certaines expressions équivalentes bien à des actes. C'est ce que certains théoriciens de la philosophie du langage appellent les actes performatifs du langage. Ce sont des expressions qui remplissent mieux une « *fonction exécutive* » qu'une simple « *fonction expressive* »⁷². De telle sorte que prononcer des discours subversifs ne peut conduire à rien d'autre qu'à la destruction de la souveraineté de l'État. Ce sont bien évidemment « *des expressions qui, en elles-mêmes, équivalent à des actes et spécifiquement, à un type d'acte : la rupture du pacte de souveraineté* »⁷³.

Alors, s'il est vrai que l'État puise son fondement dans la liberté qu'il se doit de garantir à ses citoyens, il est tout aussi vrai que cette liberté ne traduit pas pour autant une certaine licence accordée à ces derniers en vue d'agir comme bon leur semble, c'est-à-dire au mépris de toutes lois ou décrets pris par le Souverain. Dorénavant, on sait que le comportement

⁷¹ Laurent Bove, *Notes d'introduction au Traité politique de Spinoza*, Trad. fr. Émile Saisisset, Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 40.

⁷² Voir Leiser Madanes, *Les limites de la liberté d'expression selon Spinoza in Humberto, Giannini, Pierre François Moreau, Patrice Vermeren, Spinoza et la politique, Actes du Colloque de Santiago du Chili, Mai, 1995*, pp. 59-67.

⁷³ *Ibid.*, pp. 60-65.

raisonnable de l'État vis-à-vis de ses citoyens et de leur liberté est une nécessité qui lui garantit sa souveraineté. On sait aussi que les citoyens à leur tour ne doivent pas, sous prétexte de leur liberté, se livrer à des actes susceptibles de nuire à la souveraineté.

Toutefois, la problématique d'une possibilité de cohabitation du pouvoir de commandement de l'État, et de la liberté des citoyens, n'est pas tout à fait tranchée. À vrai dire, quand l'État saisit la nécessité de se régler, et que les citoyens comprennent que leur liberté n'est pas synonyme de licence, c'est déjà là partiellement une solution à cette problématique de cohabitation. Mais, elle sera véritablement plus efficace, c'est quand ladite cohabitation s'articulera à travers « *l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir* »⁷⁴. Autrement dit, la cohabitation entre l'autorité de l'État et la liberté des individus ne peut être véritablement réalisée que grâce à un système politique construit sur des valeurs de la démocratie. Voilà ce qui annonce du même coup, le dernier et quatrième chapitre de notre travail, portant sur les différents régimes politiques dont bien sûr, la démocratie.

B- Montesquieu

1- La question du pouvoir souverain

L'idée d'institution de la séparation des pouvoirs recouvre l'idée d'une différenciation des pouvoirs surnaturels de l'État entendue comme distinction des puissances, telle que Montesquieu l'a théorisée dans *De l'esprit des lois*. Dans le chapitre précité intitulé « *De la constitution d'Angleterre* » (livre Xu, chapitre VI). Montesquieu prête au terme de démocratie une signification négative ; elle est pour lui synonyme du régime populaire licencieux typique des cités de l'Antiquité. Cependant, certains de ces textes sont légitimement reconnus comme un classique ayant préparé le régime Étatique le plus favorable à la démocratie. Le principe de raisonnement de Montesquieu se trouve dans l'hypothèse selon laquelle la liberté est possible en fonction d'une certaine manière d'équilibrer les prérogatives du pouvoir publique.

En tant que fin de l'État, la liberté est qualifiée par Montesquieu en des termes à la fois hobbesiens et lockéens. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il affirme que « *La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté.* ».⁷⁵ D'une part, cette caractéristique met l'accent sur la sûreté, ce qui pour un auteur tel que Thomas Hobbes constitue la clé de l'association civile, ou encore la raison d'être du pacte. D'autre part, la notion de tranquillité qui se comprend par l'évocation de son contraire,

⁷⁴ Spinoza, *Traité Politique*, Op.cit., p. 266.

⁷⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre I, Trad. fr. Voltaire Foundatio Modifiée, Paris, Naples, 1998, p.32.

l'inquiétude, souligne la latitude consentie aux consciences privées dans les régimes où la liberté est possible.

Cette tranquillité évoque la question de la tolérance religieuse, et renvoie à un monde où les consciences se trouvaient inquiétées par l'alliance du pouvoir politique despotique et du caractère inquisitionnel de la religion dogmatique. La mention de l'opinion que chacun a de sa sûreté suggère notamment qu'il revient à chaque individu de se représenter sa propre sécurité dans une société effectivement libre, ce n'est pas aux pouvoirs publics qu'il échoit de déclarer que les individus sont en sécurité ; la liberté est réelle au sein d'un État de droit, lorsque les individus jouissent effectivement de la tranquillité d'esprit issue d'une sécurité avérée et constatée. De son côté, la question de l'équilibre est résolue par la distinction et par la séparation des fonctions ; les puissances législatives, exécutive et judiciaire doivent être séparées pour ménager entre elles un espace critique. Il s'agit de faire en sorte qu'elles puissent se contester, et entretenir un dialogue éventuellement polémique. La réunion excessive des pouvoirs, leur fusion, bref l'unification de la puissance, sont désignées comme le propre de la tyrannie, de l'oppression et du despotisme.

Par ailleurs, tous les pouvoirs n'ont pas la même nature, ni, pourrait-on dire, la même consistance ; ainsi la puissance judiciaire si terrible parmi les hommes gagne à être exercée il faut l'a rendre « *invisible et nulle* ». La démarche de Montesquieu consiste à distinguer les prérogatives propres de chaque pouvoir, à récompenser leur conjonction mutuelle légitime et enfin à préciser les zones dans lesquelles certains agissent sur d'autres (ainsi, la précision du droit de veto concédé à l'exécutif à l'encontre des prérogatives du législatif). De la sorte, un usage despotique de l'État, à savoir son fonctionnement antidémocratique, est empêché au profit d'un régime de liberté et de préservation des droits.

Les considérations d'un auteur lui aussi typique des lumières, Emmanuel Kant, en faveur du principe de publicité convergent également en ce sens ; ainsi que l'explique le penseur Königsberg dans l'opuscule Réponse à la question « *Qu'est-ce que les lumières* » (1784), démographique de l'État, il importe de ménager une place à l'usage public de la raison par le biais duquel l'État n'est pas une totalité close sur elle-même, mais une structure de gouvernement, d'organisation et d'administration à la fois efficace et ouverte à l'interpellation des pouvoirs par les citoyens soucieux de leur liberté.

2- La question de la personnalité du souverain

Nulle part Montesquieu ne propose de théorie ou même de définir de la souveraineté. Il y a chez lui des usages de son vocabulaire qui ne date pas de ses théoriciens modernes, Jean

Bodin et Thomas Hobbes⁷⁶, mais qui en partie de leur fait, est passé peu à peu dans la langue commune, les réflexions sur la monarchie universelle et *l'Esprit des lois*⁷⁷ souveraines. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il affirme qu'« *au regard de la masse respective de chacun des deux ouvrages, la quarantaine d'emplois politique de souverain et de ses dérivés dans l'Esprit des lois pèse moins que la quinzaine d'occurrences rencontrées dans les considérations* »⁷⁸. Plus Montesquieu est maître de sa méthode et de ses principes, plus il est réticent à user d'un vocabulaire qui n'est pas le sien. Nous notons des réserves à cette remarque, pour y revenir, Montesquieu analyse des espèces de gouvernement et non, comme Bodin ou encore Hobbes, des formes de souveraineté⁷⁹.

L'invariant universel d'une société durable est pour lui le gouvernement et non la souveraineté. Pour se conserver, toute société sort de l'état de guerre⁸⁰ en se donnant un gouvernement et non en instituant, comme le pensait Thomas Hobbes, un souverain. La société selon Montesquieu ne saurait subsister sans un gouvernement. La réunion de toutes les forces particulières dit bien Gravina forme ce qu'on appelle *l'État politique*⁸¹. La force générale peut être placée dans les mains d'un seul ou entre les mains de plusieurs individus. Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se réunissent. La réunion de ces volontés dit encore Gravina, est ce qu'on appelle « *État Civil* ». Il lie étroitement les deux choses que Montesquieu distingue dans ce texte, la réunion des forces et la réunion des volontés c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il pense ceci : « *Et à partir de ces volontés et de ces forces convergeant en une instance unique, viennent se fondre une volonté publique et un pouvoir suprême* »⁸²

Montesquieu élimine ce que Gravina dit au sujet de la souveraineté, où se fondent une volonté publique et un pouvoir suprême et qui s'éloigne l'une de l'autre, d'abord textuellement les deux convergences que Gravina, dépositaire en même temps de la volonté publique et du pouvoir suprême par deux effets distincts. D'une part, la réunion des forces produit ce qui relève

⁷⁶ En traduisant les politiques d'Aristote de la souveraineté (souveraine domination, souveraineté) pour prendre la notion de suprématie. Chez Aristote, c'est le plus haut des pouvoirs et non, comme la souveraineté à partir de Jean Bodin, ce qui donne à chaque cité son unité et son identité au cours du temps. Ce rôle est dévolu au régime ou constitution, *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001, pp.42-43 ; et la politique d'Aristote, *La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris, Vrin, 2015, pp.95-96.

⁷⁷ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Trad. fr. Robert Derathé, Paris, Garnier, 1975, P.54.

⁷⁸ *Ibid.*, *De l'Esprit des lois*, p.46.

⁷⁹ Selon son détenteur, Bodin distingue l'état monarchique, démocratique, populaire, République dans le livre II, chapitre 1, 1993, p.179.

⁸⁰ Ces états de guerre entre les hommes au sein d'une société et entre les sociétés font établir les lois entre les hommes, In *Esprit des lois*, livre 1, chapitre 3, p.11.

⁸¹ Montesquieu, *Op.cit.*, p.10.

⁸² *Ibid.*, p.15.

de la politique, ce qu'il appelle « *État politique* » ; d'autre part, la réunion des volontés produit « *l'État civil* », l'ensemble que forment des citoyens dont les relations sont régies par le droit civil, ce qu'on va appeler aujourd'hui « *la société civile* ».

L'usage dont nous parlons à ce sujet, fait d'autant plus problème que la notion de souveraineté qui est réservée. Lorsque dans la république, le peuple en corps à la souveraineté de puissance est une démocratie ; ce même peuple dans une démocratie est à un certain autres niveau le sujet, il n'est question que deux fois de « *souveraine puissance* » pour l'aristocratie, pour la définir comme le il est réservé à propos des théoriciens de la souveraineté, en particulier Hobbes, puisque Jean Bodin n'est jamais cité sur cette question⁸³. Il définit cependant la démocratie en usant comme eux de la notion de souveraineté. Selon Bodin, le peuple « *ne fait qu'un corps dans les États populaire* »⁸⁴ ; pour sa part Montesquieu définit la démocratie par la puissance souveraine du « *peuple en corps* », à la fois monarque et sujet, alors que dans les autres régimes les détenteurs de la suprématie, le monarque ou les seigneurs sont, comme il écrit : « *divisés du peuple* » ou « *du menu peuple* »⁸⁵. Au livre III, c'est la raison pour laquelle la vertu est le principe de la démocratie, le seul ressort possible de l'obéissance aux lois quand le sujet et le monarque sont confondus.

Le peuple est aussi l'origine de tous les pouvoirs et la démocratie décrite par Montesquieu diffère en cela de la *politeia* d'Aristote, la forme droite du régime populaire, que des pouvoirs et des forces sociales relativement indépendants les uns des autres protègent du despotisme ; dans la *politeia*, la multitude détient la souveraineté en laquelle tous les pouvoirs prennent leur source⁸⁶. Bien que le pouvoir populaire, la *politeia* est pour Aristote une forme réussie de mélange de démocratie et d'oligarchie ; le pouvoir des riches et les procédures ou institutions oligarchiques sont des contre-pouvoirs qui doivent empêcher le pouvoir despotique des pauvres.

La démocratie dans *l'Esprit des lois* ne se préserve pas d'abord par ce genre de contre-pouvoirs mais par la présence insistante des lois fondamentales ; il y a six occurrences de l'expression et une de « *maxime fondamentale* » dans le deuxième chapitre du livre II. Ces lois ou cette maxime établissent le droit de suffrage ; elles réservent au peuple la nomination des ministres et l'élection des membres des organes qui le conseillent ; elles divisent en classes

⁸³ Jean Terrel, « Bodin, Jean » in *Dictionnaire Montesquieu* (dictionnaire-Montesquieu.ens-lyon.fr).

⁸⁴ Jean Bodin, « Singularité de l'état populaire, République », I, 8, 1993, p.126.

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ Pour Montesquieu, la *politeia* d'Aristote est l'exemple de ce que les Grecs imaginèrent en manière de vraie distribution des trois pouvoirs, la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance de juger dans un gouvernement de plusieurs, ce qu'ils furent incapables d'imaginer pour le gouvernement d'un seul *De l'Esprit des lois*, Chap. XI, p. 183.

ceux qui ont droit de voter, déterminent la manière de donner les suffrages, par le sort, naturel à la démocratie, mais corrigé par l'élection et par le caractère public du vote et par le caractère public du vote ; elles attribuent en fin au peuple seul le droit de légiférer en dernier ressort.

Ce rôle accordé aux lois fondamentales dans les démocraties est nouveau par rapport aux théories de la souveraineté. Jean Bodin insiste sur leur importance dans les seules monarchies, sous le nom de « *lois qui concernent l'état du royaume* »⁸⁷. Pour Thomas Hobbes, la loi fondamentale est en tout peut être privé sans perdre la souveraineté elle-même⁸⁸. Alors qu'il s'est écarté d'Aristote en matière de relation entre les pouvoirs, tous rattachés dans sa description à la puissance souveraine du peuple en corps ; Montesquieu définit et limite cette puissance par un ensemble de lois qui en sont indépendantes ; de même chez Aristote, la répartition des pouvoirs, avec la suprématie qu'elle comporte, était déterminée par le régime ou la constitution.

Au terme de cette première partie, il ressort que la genèse, les bases du fondement de l'autorité sont le résultat et la conséquence de la condition de vie de l'humain. En effet, le pouvoir vu sur l'angle de la volonté divine se déploie chez le souverain à la fois spirituel et temporel ; Spirituel, parce ce que tout pouvoir légitime au souverain ou à l'individu à partir de la transcendance verticale, c'est-à-dire venant de Dieu est d'une instance naturelle qui ne saurait être dénié par l'individu. Temporel également du moment où cela est le produit d'une acquisition sociale, à ce niveau, ce type de pouvoir reste éphémère, car tout pouvoir qui ne vient pas de Dieu n'est point éternel.

A cette condition, l'individu qui connaît le bien ne peut pas accomplir le mal. Il y a donc un lien entre le problème du fondement du pouvoir politique et le bien. C'est le savoir qui permet à l'individu qui connaît le bien de gouverner, de discerner le juste de l'injustice, le vrai du vraisemblable. Le problème du pouvoir politique est intimement lié chez Robert Filmer, Saint Thomas d'Aquin, Saint Augustin d'une transcendance divine, spirituelle, et au problème de la justice chez Aristote et Platon. Chez ces derniers, un sens très profond révèle qu'elle n'est ni un accord, ni l'intérêt ou la raison du plus fort comme l'avait souligné Jean de la Fontaine dans *Les fables* en disant que « *La raison du plus fort est toujours la meilleure* »⁸⁹, ni l'avantageux, mais la vérité, le bien.

⁸⁷ En France par exemple, quand les lois qui concernent l'Etat du royaume et de l'établissement est de celui-ci, d'autant qu'elles sont annexées et unies à la couronne, le prince ne peut y déroger comme la loi du royaume selon Jean Bodin, celle qui rend les biens de la couronne inaliénables.

⁸⁸ La réinterprétation par Hobbes de la notion de loi fondamentale, voir *Léviathan*, chapitre 26, 2012, p. 449, 1971, p. 310, et le commentaire dans les « *lois civiles* », *Lectures de Hobbes*, sous la direction de Jauffrey Berthier, Nicolas Dubois, Arnaud Milanès et Jean Terrel, Paris, Ellipses, 2013, pp. 329-330.

⁸⁹ Jean de la fontaine, *Les fables*, livre premier, *Le loup et l'Agneau*, 1694, p.x.

C'est à partir de ce bien que cette difficulté politique est posée. La vie politique doit être la vie conforme au bien. Le but que poursuit la politique c'est de définir le bien par nature et ce bien n'est pensable qu'à partir de la justice. Cette justice dans l'exercice du pouvoir du souverain nécessite donc la connaissance du bien. Il s'agit pour l'homme juste de connaître le bien. Le souverain bien, le bien par essence. La philosophie rationnelle qui a mis en exergue les fondements de l'autorité, du pouvoir introduit un grand changement dans la conception du droit. À première vue, il est tout de même clair que la souveraineté appartient essentiellement à l'univers profane. En soi, la souveraineté est utile, un établissement humain.

La société civile non seulement est née de la médiation, de la cession des droits des individus, de la nature à la personne publique de l'État, mais surtout par la médiation de la loi ; elle substitue au droit naturel le non-droit de l'état de nature ; le droit civil, qui se veut un droit positif seul authentiquement juridique en son caractère obligatoire et contraignant. La puissance législative du souverain est un pouvoir basé sur le droit, et puisque le droit est, dans l'État, il définit la loi dont l'Office est de gérer la société civile. À partir donc de cette première partie, nous nous investissons dans la seconde partie au sein duquel il sera question de montrer comment la personnalité du souverain se construit selon Thomas Hobbes qui est notre auteur de référence. Nous ferons montre de cela dans deux moments : le premier s'agissant d'insister sur la mission régaliennne du souverain, et deuxièmement l'expression de sa souveraineté de l'individu.

DEUXIEME PARTIE

**POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ
THOMAS HOBBS**

Il ressort des analyses faites précédemment que l'usage par les hommes de leurs pouvoirs conduits parfois au trouble, à la guerre selon le constat que nous avons fait au travers la figure des prédécesseurs de Hobbes qui ont bien avant évoqués cette question. Or, il est manifeste que la guerre est contraire de la conservation de soi. La construction du pouvoir civil apparaît à ce niveau comme un antidote aux désordres que crée l'usage du droit à tout, en ce sens où le pouvoir civil fonde la paix. Nous verrons que la liberté absolue observée à l'état de nature a de nombreux effets négatifs pour que les individus en prennent conscience, il y a des passions. Et dont à la base de cette prise de conscience, il y a des pulsions qui inclinent des hommes à faire la paix selon Thomas Hobbes.

Beaucoup plus, ces passions ne sont, comme nous l'avons dit, la crainte de la mort. La puissance individuelle s'avérant être une puissance meurtrière, du chaos, la raison prescrit d'y renoncer à cela, en suggérant des décisions appropriées d'accord pacifique ; sur lesquelles on peut amener les individus à s'entendre. La deuxième loi de nature en est une ; elle ordonne : *« Que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose, et que l'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres à l'égard de soi-même »*.⁹⁰

Cependant, Il s'agira, dans la partie suivante de notre travail de montrer comment le pouvoir et la personnalité du souverain se déploie selon Hobbes. Par ce processus, les individus se dessaisissent de leurs droits naturels et ses implications. Il apparaît que le contrat social à ce stade est à la fois un mécanisme de la constitution de l'État civil et de la loi de l'autorité civil. Le pacte social ordonne un pouvoir au souverain. L'État se définit au plus près par le concept de souveraineté et de son expression.

⁹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Op.cit.*, p.113.

CHAPITRE III

LA MISSION REGALIEENNE DU SOUVERAIN CHEZ HOBBS

I- L'AMBIGUITE DE LA NOTION DU POUVOIR

Si la politique ne laisse pas indifférent, le pouvoir ne le peut non plus. Dans l'existence des hommes, le pouvoir est un objet de luttes, de convoitises, controverses et de défiance. Là où il existe, il éveille des sentiments aussi divers que contradictoires. Pendant que les individus investissent leur vie dans sa conquête et son existence, d'autres par contre s'en méfient. Ce seul constat peut suffire pour pousser quelque esprit curieux à entreprendre l'examen de cette notion dont on confesse volontiers aujourd'hui l'ambiguïté⁹¹.

Mais cet examen devient comme un préalable pour la philosophie qui voudrait penser que la politique c'est-à-dire permettre un certain mode d'accès à la compréhension des choses politiques. En ce sens, penser la politique, c'est penser le pouvoir, la personnalité du souverain. Il s'agit en quelque sorte de reprendre la question Socratique : à quelles conditions et comment un individu peut-il présider à la direction d'une communauté d'hommes en somme de comprendre et de saisir le mécanisme interne du pouvoir et de la personnalité.

Savoir ce que sais que le pouvoir et la personnalité du souverain n'est pas une tâche à la portée première ; c'est pourquoi nous avons estimé qu'en cette matière, comme d'ailleurs bien d'autres domaines, nous avons au préalable débuté par une revue de la littérature dans laquelle nous convoquons la pensée des prédécesseurs de Thomas Hobbes sur cette question. Ce reporter aux maîtres doctrinaux est comme une sorte de passage obligé en philosophie politique. Pour cela, nous estimons que notre auteur de référence en est un, pour au moins deux raisons que nous ne déclarons pas de fondamentale.

D'une part, Hobbes est un philosophe moderne, héritier de la mutation épistémologique introduite par le mécanisme copernico-galiléen, il se présente comme l'un des fondateurs de la philosophie politique moderne et se veut le précurseur d'une science politique nouvelle. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il affirmera ceci : « *Si la physique est une chose toute nouvelle, la philosophie politique l'est encore plus. Elle n'est pas plus ancienne que mon ouvrage Du*

⁹¹ Georges Balandier dans *Anthropologie politique*, Paris, Puf, Quatrième Édition, 1984, p. 49, note à ce propos : l'ambiguïté est un attribut fondamental du pouvoir. Dans la mesure où il s'appuie sur une inégalité sociale plus ou moins accentuée, dans la mesure où il assure des privilèges à ses détenteurs, il est toujours, bien qu'à des degrés variables, soumis à la contestation. Il est de même temps accepté en tant que gagnant de l'ordre et de la sécurité, révérent en raison de ses implications sacrées et contesté parce qu'il justifie et entretient l'inégalité.

Citoyen. »⁹² La photographie politique qu'inaugure Hobbes voudrait apporter la vérité dans les choses politiques. En effet, Hobbes récuse la démarche de la philosophie politique classique. C'est pourquoi il pense dans *Le Citoyen* que

*Tout ce que les philosophes moraux ont écrit jusqu'à présent (. . .) n'a servi à rien ; et que s'ils ont trouvé de l'agrément, ça n'a pas été par de nouvelles lumières qui aient éclairé les esprits ; mais par des discours éloquents, pleins de mouvements pathétiques, avec lesquels ils ont confirmé des opinions reçues (. . .) Pas un seul de ceux qui ont traité de cette matière, ne s'est servi d'un principe qui soit propre pour l'enseigner ; car on ne peut pas dans une science ainsi que dans un cercle, prendre le commencement à sa fantaisie*⁹³.

La politique exige un traitement autre que celui proposé par Platon et Aristote. C'est pourquoi Hobbes met en place un réseau conceptuel qui l'amène à condamner les Anciens et la scolastique. Il pense à cet effet que « *La philosophie naturelle des écoles était un rêve plutôt qu'une science et énoncé dans un langage absurde et dénué de toute signification.* »⁹⁴

D'autre part, la notion de pouvoir occupe une place charnière dans la philosophie politique de Hobbes. Cette philosophie acquiert une élaboration théorique vigoureuse dans le *Leviathan* dont les deux premiers livres nous serviront de texte de base. Il s'agira pour nous de cerner ces concepts fondamentaux et de reconstituer l'argumentation par laquelle Hobbes systématise. Partant d'une double définition de la notion du pouvoir et de la personnalité, voire même du souverain, nous essayerons d'en dégager les implications par rapport au projet général de l'auteur qui est la constitution d'un ordre politique sur les fondements du pouvoir et de la personnalité du souverain tant sur le plan Anthropologique, qu'historique.

A- Genèse du pouvoir et de la personnalité du souverain

Une tendance caractéristique de la pensée moderne est de vouloir comprendre la politique en termes d'origine. Cette considération est sous-tendue par une confiance en l'homme, la reconnaissance de sa capacité créatrice. L'homme par la raison peut créer, modeler le monde selon son gré. L'affirmation selon laquelle il n'y a pas de pouvoir par nature trouve son sens ; l'homme est un artiste et c'est par l'ingéniosité qu'il invente l'État, qui est une œuvre d'art qu'il crée pour son service. Hobbes écrit : « *C'est l'art qui crée ce grand Léviathan qu'on appelle République ou État lequel n'est qu'un homme artificiel quoique de stature plus haute et d'une*

⁹² *De Corpore*, cité par SIMORNE. GOYARD. FABRE, *Introduction au citoyen*, p. 18.

⁹³ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, pp. 84-85.

⁹⁴ *Id.*

*force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu.»*⁹⁵

L'État, et partant du pouvoir, est un artifice produit par un fait humain. Pour comprendre l'œuvre, la méthode exige qu'on connaisse d'abord l'artisan. L'objet de la recherche dans le Léviathan est l'homme en tant qu'architecte du pouvoir, autrement dit, en tant que cause de l'État. Il s'agit d'analyser les propriétés de l'homme en tant que corps naturel, propriétés sur lesquelles vient se greffer d'autres corps artificiel à savoir l'État, le pouvoir et la personnalité. On répondra à une question, qu'est-ce qui pousse l'homme à être passionné du pouvoir ?

1- De la nature humaine

Pour les modernes, il y a une nature humaine comme il y a la nature physique. Celle-ci est à la fois différente et semblable à celle-là. Différente au préalable en ce sens que la nature physique n'est pas l'homme ; au contraire, c'est parce que l'homme est distinct de la nature, c'est parce qu'il y a un monde non-humain sans finalité que l'homme peut agir. L'art humain consiste à aménager la nature, la plier aux nécessités des hommes. Et c'est parce cette nature est distincte de l'homme que celui-ci peut en devenir, grâce à la science, et le pousse à devenir maître et possesseur de la nature comme l'avait si bien souhaité René Descartes.

Mais cette nature est aussi semblable à la nature physique en ce sens que toutes deux peuvent faire l'objet d'un examen de type scientifique. À partir de là, l'homme sera intégré à la nature en général. Alors pour Hobbes en effet, en reprenant ici Franck Fillard dans son ouvrage intitulé *Droit naturel, loi civil et souveraineté à l'époque classique*, il pense que « *Les hommes sont des corps dans un monde de corps* »⁹⁶. L'homme sera analysé d'après les canons de la physique mécaniste qui traite des corps en mouvement.

Il y a lieu de faire un détour ici vers la physique, car la nature humaine est pensée sur le modèle de la nature physique. Sur le plan théorique, cela marque une naturalisation du domaine politique. L'intégration de l'homme à la nature est avant tout méthodologique. Par nature humaine, on entendra alors un ensemble de propriétés qui définissent l'homme, pris dans son individualité. Ces propriétés s'actualisent sous certaines conditions, qu'on appellera « *état de nature* »⁹⁷ qu'on donnera plus d'amples d'explication dans la suite de notre travail.

⁹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p. 55.

⁹⁶ Franck Finland, *Droit naturel, loi civil et souveraineté à l'époque classique*, Paris, Puf, 1988, p.8.

⁹⁷ Un état de chaos, de guerre de tous contre tous, de dépravation des mœurs.

2- Le droit naturel

La vie de l'individu a pour manifestation originelle le désir ; la capacité désirante est un impératif pour tous les individus naturels. Le droit de nature dans ces conditions est une légitimation du désir. En situation de l'état de nature, le droit naturel énonce un pouvoir, il trace comme une zone d'envergure à la puissance de l'individu. C'est ce que les auteurs appellent généralement « *jus naturale* », est la liberté qu'à chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre nature autrement dit, de sa propre vie⁹⁸. Le droit naturel Hobbesiens est défini en référence à l'individu. C'est pour cette raison qu'à ce stade, ce droit dessine la sphère de liberté de chaque individu ; en tant que tel, il s'énonce un pouvoir illimité.

Le « *jus naturale* » dont nous avons évoqués est propre, incarné à l'individu. Et quant au droit naturel, il se présente comme la manifestation de la puissance ou du pouvoir de l'individu. Ce droit à une seule fin, œuvré à la conservation de la vie. En cela le droit naturel n'est pas contraire à la raison. Et son caractère illimité tient à la nature du désir dont il est la forme rationnelle et universelle. En effet, c'est le désir qui détermine et oriente la conduite de l'homme. S'il est donc l'expression de la nécessité de se conserver, la raison, loin de capter ou de changer cette nécessité, en épouse les contours énonçant ce droit naturel qui donne à l'individu le pouvoir de s'affirmer au sein de ses semblables. Michel Malherbe traduit ainsi cette idée en ces termes : « *la raison légitime, la détermination naturelle de la vie, sans pouvoir lui imposer une l'égalité morale dont elle serait la source, puisqu'elle-même est soumise à la nécessité* »⁹⁹.

Le droit naturel est donc une liberté, et cette liberté doit être définie en termes mécanique comme la capacité de se mouvoir sans en être empêché, autrement dit, l'absence d'obstacles extérieurs¹⁰⁰. C'est en tant que liberté que le droit naturel est dit illimité. Il n'est pas contenu dans une norme, un principe que l'on le limite. C'est un droit qu'il tient originellement de la nature, antérieurement à toute règle. Cette thèse qui sous-tend la conception du droit moderne est le contre-pied de la notion de droit naturel des anciens. En effet, la compréhension du droit naturel notamment avec Aristote se fait à partir d'un postulat ; l'homme est un animal politique et la vie en société est le propre de cette animalité qui l'incarne. C'est la cité qui fait de l'homme un être achevé, en réalisant par l'ordre social les conditions de la cité. C'est en ce sens que le droit ici se confond avec le juste. Il suit qu'avec Aristote, le droit est une émanation de la loi.

⁹⁸Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p. 128.

⁹⁹ Michel Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984, p.57.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 128.

C'est la loi qui dit le droit de chacun et détermine les charges ou les avantages dans les rapports sociaux, pour la simple raison que la cité préexiste à l'individu, que « *le tout est antérieur à la partie* *achèvement. Cet ordre est la détermination rationnelle de la part qui revient à chaque individu, dans le partage des biens* »¹⁰¹. Comme le dit Gérard Maitre. C'est la société en tant que tout qui prescrit les obligations et les droits du citoyen envers la cité. Par-là, ce droit doit être assimilé de la loi.

En rapportant le droit à l'individu, Thomas Hobbes change de perspective par rapport à la pensée classique. Le caractère subjectif et individualiste de l'option du droit naturel moderne est l'antithèse du droit naturel classique. Le droit Hobbesien est comme l'expression de la nature en l'individu. C'est dans ce sens que Simone Goyard-Fabre relève ainsi ses caractéristiques en disant ce qui suit :

*Ce droit est pouvoir, force ou liberté au sens où la mécanique emploie ces termes. A-juridique ou anté-juridique, il ne détermine ni mien ni tien, ni justice ni licéité (. . .). Dépourvu de juridicité et de normativité, le droit naturel est une force qui va dans le sens de la vie, il est une énergie vitale qui n'a d'autre règle qu'elle-même*¹⁰².

En tant que liberté, le droit naturel est un jus *in omnia*, c'est un droit à tout et sur tout ce que l'individu désire. Nous avons vu que la vie est un mouvement, persévérance ; le bien est une succession de biens par lesquels le vivant se maintient en vie. Il suit que le droit de nature est un « *pouvoir* » ; il se matérialise sous forme de force dans la lutte pour la survie. La situation de la struggle for life est une situation de concurrence qu'on peut expliquer par la rareté. Les désirs sont appelés à porter sur les mêmes objets. Il laisse la latitude à chacun de choisir les moyens de parvenir à son bien, à s'acquitter ou encore de s'acquérir toute forme de bien matériel. Et en situation de concurrence, la seule façon de satisfaire son désir, c'est de supprimer le désir rival. La droite raison ne l'interdit pas en vertu de l'égalité des hommes. C'est d'ailleurs pourquoi Hobbes pense que

*De cette égalité des aptitudes découle d'une égalité d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, il devient ennemi ; et dans leur poursuite de cette fin (. . .), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre*¹⁰³.

Il y a donc pour les individus un impératif ; vivre c'est une nécessité, et le droit de nature laisse à chacun la possibilité de recourir à tous les moyens qu'il juge nécessaires à la fois pour acquérir son bien et de se défendre des douleurs ou de la mort. Car, le du désir de l'un peut passer par le bien suprême de l'autre (autrui), si tel est le bien de l'un ou si ce bien doit passer

¹⁰¹ Gérard Maitre, *Les doctrines du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1978, p.47.

¹⁰² Simone GOYARD-Fabre, *Introduction au De Cive*, Op.cit., p.23.

¹⁰³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.128.

par là, c'est qu'en état de nature, tout ce qui est fait selon la droite raison est fait à bon escient ; tout ce qui concourt au bien de l'individu c'est-à-dire qui le maintien en vie est légitime et juste fait à bon droit parce que dit Hobbes dans le *Citoyen ou De Cive* : « le mot de juste et de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison (. . .), le premier fondement du droit de la nature est que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie ». ¹⁰⁴

Le droit naturel est une liberté originelle de l'individu. C'est son pouvoir, sa puissance, la légitimation rationnelle de son désir. La définition de la liberté en termes mécaniques fait du droit la capacité de se mouvoir sans empêcher par des obstacles extérieurs. En elle-même, cette définition laisse apparaître une réfutation du libre-arbitre de René Descartes. Dans le contexte de l'état de nature on est autant libre qu'on peut braver par sa force les écueils. Pas plus que le désir, le droit naturel qui énonce cette liberté n'est contenu dans aucune borne. Avec Hobbes, le droit naturel n'est pas dit ou borné par une quelconque loi qui lui serait antérieure. Il se définit en termes matérialistes comme le pouvoir de jouir d'autant de biens qu'on peut. Il n'est donc pas limité.

C'est en vertu de droit de nature comme droit sur toute chose qu'un individu ne peut laisser l'autre jouir d'un objet qu'il convoite. Le droit naturel étant de la puissance, la manière la plus sûre et légitime de l'exercer est de supprimer la concurrence. La concurrence ici, c'est le désir de l'autre ; c'est aussi son droit. On supprime le concurrent en se l'assujettissant.

Or, autrui étant engagé dans la même lutte vitale que moi, il ne peut se laisser dominer. Il reste alors à détruire l'autre et par là, éliminer la source de tout droit et de tout désir ennemi. Ce terme, logique, est pourtant difficile à atteindre dans la condition naturelle des individus. Ainsi, le conflit des désirs naît lorsqu'au nom du droit naturel, le désir d'un particulier se veut exclusif ; l'affirmation d'un autre désir passe nécessairement par la négation d'un autre désir. Le droit naturel en s'exerçant, doit affronter d'autres droits. Dès lors, la rencontre des désirs résolve en un conflit de droits.

B- De la puissance individuelle a l'autorité civile

1- L'importance des passions dans l'exercice du pouvoir

La nature des hommes est un état des pulsions. Ces pulsions ont leur origine dans ce que Thomas Hobbes appelait le mouvement animal, c'est-à-dire un mouvement volontaire qui requiert l'aide de l'imaginaire. Car Hobbes distingue deux sortes de mouvement qui sont inné

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, *Op.cit.*, p.96.

aux animaux ; qu'on appelle généralement mouvement vital et débute à la génération et se poursuit sans rupture pendant toute la période vitale.

Cela ne nécessite pas l'aide de l'imagination. Le second mouvement est un mouvement animal ou volontaire qui se retrouve dans le fait du langage, du déplacement ; de la façon qui à été au préalable penser dans notre esprit. L'imagination se présente comme le premier moteur-automoteur interne de tous les mouvements volontaires qui se fait sans contrainte. Ces débuts de mouvement, qui sont internes au corps de l'individu, reçoivent généralement avant d'apparaître dans les actes Visibles communément appelé effort. Et cet effort quand il tend à nous rapprocher de quelque chose qui est la cause ou aspire, est appelé « *Envie* ». Et quand il tend à nous éloigner d'un objectif, on l'appelle très souvent « *Aversion* » c'est-à-dire un dégoût, une répulsion. Les pulsions sont l'un des éléments principaux qui pousse l'être humain à se rapprocher du pouvoir et de l'acquérir.

Le terme passion est en fait une désignation qui engendre le mouvement vital, c'est-à-dire qui ne désigne rien de particulier. Cela montre que cette passion même est orientée vers ce que le sujet estime susceptible de lui accorder de la volonté. Cette propriété originelle et fondamentale de l'homme se révèle être une appartenance instable.

Il est de nature de la passion de s'étendre ; parce que tant que l'individu vit, il a des passions, comme on vient de voir dans les lignes précédentes, l'homme voudrait rendre sûr c'est-à-dire mettre hors d'atteinte l'objet de sa passion, son patrimoine, sa fortune. Pour être exclusif, la passion porte cependant sur la puissance. Cette puissance étant comme une garantie de la satisfaction présente et ultérieure de la passion. Écoutons Blaise Pascal à cette question : « *Guerre intestine de l'homme entre la raison sans passions (. . .) S'il n'avait que les passions sans raisons (. . .) Mais ayant l'un et l'autre il ne peut être sans guerre ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre : ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même* ».

Le concept de puissance ou de pouvoir individuel trouve sens ; si la passion est une fin, alors à ce stade, la puissance est un moyen, l'instrument pour y parvenir à la conquête du pouvoir. Cela apparaît dans le décryptage de la puissance du sujet. Nicolas Machiavel dit à propos que « *Chaque homme vise aux mêmes buts, qui sont les hommes et la richesse, mais ils emploient pour atteindre les moyens variés ; l'un la prudence, l'autre la fougue ; la violence, l'astuce ; la patience ; la promptitude ; et toutes ces méthodes sont bonnes en soi* »¹⁰⁵. Tout s'explique par les seules circonstances qui conviennent ou non à leurs procédés. De là, résulte

¹⁰⁵ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Op.cit., p.48.

ce que nous avons dit précédemment : des façons de faire différentes produisent un même effet, et de deux conduites toutes pareilles l'une atteint son but, l'autre fait fiasco (échec).

En effet, si la passion est la manifestation de la vie, il y a lieu d'affirmer qu'il dure. Autant que cette vie dont il est par ailleurs la condition. La passion est illimitée ; pas plus qu'il y a de mesure du passionné, il n'y a pas de règle du patrimoine, juste, fortune et de l'utile. Aucun bien ne peut annuler la passion encore moins le désir. Pour l'homme, il n'y a pas de bien suprême. La félicité consiste pour l'homme en un déploiement de la passion plutôt que son objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore la route qui mène au second.

La puissance individuelle dans ce contexte est l'équivalent d'une force dont le but est de protéger ou de faciliter la nécessité vitale. C'est cela rendre sûr la passion. Or rendre sûr quelque chose suppose que cette chose est en menace. L'objectif d'une telle puissance est de rendre sûr le chemin de la puissance et le bien qui en est le terme. La puissance est la capacité de jouir indéfiniment de son plaisir. Et pour que ce plaisir dure, il va falloir quelque chose qui le maintienne. La félicité est l'inscription du plaisir dans la durée. C'est un état où certaines pulsions se réalisent sans être empêcher et où le plaisir reste permanent.

Cette passion qu'inspire l'homme pour atteindre le pouvoir, le bien sont parfois menacés, et cela vient des individus eux-mêmes. Dans la situation de l'état de nature, la passion d'un homme parce que rien ne le limite, rencontre nécessairement une autre passion. La passion n'a pas de règle mais s'exprime plutôt en toute spontanéité. Or l'état de nature est aussi un état de rareté matérielle ; le bien d'un individu peut devenir un objet de convoitise des autres individus. Il en suit que la rencontre de deux passions sur un même objet se mue en affronterie. Dès le moment où l'homme n'est plus le seul à être passionné d'un objet, d'une chose, la nécessité d'une force individuelle s'impose. Et cette force seule est capable d'assurer et mettre hors d'atteinte son bien.

Par conséquent, la force, la puissance est le bien le plus élevé. C'est la force qui rend possible les autres passions et en garantit la satisfaction. Par la suite, la passion est avant tout une passion de pouvoir. Elle est sous-jacente à toute forme de passions :

*Les passions qui plus toutes les autres causent les différences d'esprit sont principalement le désir de plus ou moins de puissance, de savoir et d'honneur, mais tous ces désirs peuvent se ramener au premier, c'est-à-dire au désir de puissance. Car la richesse, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissances.*¹⁰⁶

Le pouvoir est intermédiaire entre la passion et l'individu. Instrumental ou naturel, le pouvoir ou la puissance sert à une fin ; procurer à son possesseur le bien qu'il recherche. Car,

¹⁰⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Op.cit.*, p.9.

un pouvoir qui ne s'actualise pas ne sert pratiquement à rien. Ce n'est même pas un pouvoir à proprement parler. Tous les hommes sont passionnés du pouvoir. Et parce que tous prétendent à la puissance, nul d'entre eux ne détient ce pouvoir. Il faut donc un affrontement pour se satisfaire du pouvoir. L'homme politique et juriste Camerounais Shanda Tonme le disait déjà dans son ouvrage intitulé *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique* en ces termes : « Celui qui détient le pouvoir, réunit tous les éléments et contrôle la plupart des leviers nationaux susceptibles de favoriser ou de bloquer l'alternance ».¹⁰⁷ Il n'y a donc pas de moyens exclusifs pour un individu qu'il soit. Les hommes tous ont soif du pouvoir. Ils prétendent tous à la puissance.

2- Désir et passion comme une réalité vitale

L'intégration du domaine politique dans la nature, détache la question politique de celle de la morale. En assimilant l'étude de la nature de l'individu à celle des corps en mouvement, Thomas Hobbes naturalise le principe de plaisir. Voilà pourquoi les conclusions qu'on tire de l'analyse de naturel des hommes ne sont pas des jugements de valeur. Le fait de naturaliser le principe de plaisir est aussi sa naturalisation sur le plan moral C'est pourquoi l'homme naturel n'est pas méchant volontairement comme l'affirme Platon dans *Apologie de Socrate*. Les désirs et les passions sont les propriétés intrinsèques de la dimension animale de l'homme, ou ne peut guère dire qu'ils sont de mauvaise augure.

L'animal désirant ne peut non plus être assimilé à un sujet pensant, car les pulsions ne sont pas en eux-mêmes des transgressions volontaires de la loi civile ou religieuse. Il peut être établi que le sens que nous donnons à l'homme comme un être de pulsions se fait au détriment de la rationalité sous laquelle Socrate par exemple, le rangeait. C'est en ce sens que le déploiement des passions est un abandon du rationalisme classique. Les passions humaines sont des faits. L'idéal de l'individu n'est plus le sage indolent des stoïciens qui bannit les pulsions, les passions n'ont pas plus à être soumis à la raison parce qu'ils introduisent à ceux-ci de la violence, de l'orgueil, des troubles dans l'ordre du cosmos, comme le pensait Platon.

L'être humain est un être de pulsions. Tant qu'on vit, on aura toujours des désirs et passions et ne pas avoir cela selon Hobbes est synonyme d'être en dehors de l'espace terrestre. En dehors du pouvoir que l'on cherche à atteindre, à avoir, la vie tout entière est marquée d'objets convoitables. À ce stade où ces pulsions de l'homme seront satisfaites une fois pour toute, ce stade n'est pas du tout accessible. Voilà pourquoi la passion portant sur un objet, un bien vise au-delà autre chose qui soit comme la garantie de ce bien : le pouvoir. Les hommes

¹⁰⁷ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, Chapitre 9, p.61.

désirent les richesses, les honneurs. Néanmoins, ils désirent tout ce qui peut leur conférer de la puissance ou du pouvoir. Il apparaît ainsi une jonction entre la passion et la puissance, voire le pouvoir.

Les pulsions en effet ne sont pas des péchés, mais ce sont plutôt des états de fait qui empêchent les hommes de vivre en harmonie dans l'état de nature est d'ailleurs un état d'insécurité parce que la divergence des opinions due à la question de bien et de mal ne disposent pas les individus à une vie réjouie. Chacun est à la quête du bon objet qui fait son appétit et du mauvais considéré comme de l'aversion. Arnaud Milanese note à cet effet que « *La loi de l'homme n'est rien d'autre qu'une suite naturelle du désir de se satisfaire à l'avenir, accompagné de la conscience de l'incertitude nécessaire de cet avenir* ».¹⁰⁸

Le conflit des opinions sur la question du bien est à l'origine de la guerre de tous contre tous, ce qui rend impossible une vie sociale, économique et intellectuelle. L'incompatibilité d'opinions crée le mal absolu, la violence pouvant aboutir à la mort, car chacun est juge de la nécessité pour sa conservation. S'il y a un malentendu entre les individus, c'est parce que les pulsions divergent.

De même s'il y a mal absolu c'est parce que les sujets ont un pouvoir illimité, insatisfaction des désirs tout juste parce qu'il y a égalité des libertés, des droits et devoirs. De ce fait, ces principales caractéristiques de là l'état de nature, à savoir, l'insatisfaction des pulsions, le pouvoir illimité, l'égalité, liberté et droit, le rendent essentiellement pervers. L'effet immédiate des désirs et passions est la violence à mort que se livrent les hommes à l'état de nature, pour la conservation de la vie et la satisfaction de leurs pulsions. Et c'est parce qu'il y a conflit des pulsions que les individus s'entre-tuent à l'état de nature qui est un lieu de guerre de chacun contre chacun, parce que les pulsions sont le moteur de leur propre conservation dans l'être.

Les individus, pour se maintenir dans cette conservation de leur être doivent se livrer à une lutte sans merci, à une bataille sanglante, et c'est un combat à mort parce que c'est pour la subsistance. Et c'est parce que le désir de la passion est cette puissance à se conserver dans l'être que l'homme entre en contradiction avec son semblable. Le désir est cette puissance infinie qui pousse l'homme à acquérir le pouvoir après pouvoir que les hommes entrent dans la guerre. Thomas Hobbes dans ce sens disait déjà pour soutenir ceci que « *A l'état de nature l'homme est un loup pour l'homme* ». Il faut s'appliquer à définir ce qui distingue le désir humain à celui de l'animal. Le désir animal est comme tout désir infini, l'instinct quantitatif.

¹⁰⁸ Arnaud Milanese, *Personnalité et autorité politique*, Paris, Ellipses, Chapitre III, 2006, p.70.

L'affirmation de Thomas Hobbes réside en ceci que le désir humain qui est aussi infini est en même temps qualitatif. Dans ce cas, les animaux dits sauvage ne cherchent pas à atteindre une perfection dans le plaisir, ce qui caractérise le désir humain, c'est qu'il soit satisfait ; le plaisir doit être maximisé. Plotin, dans ce sens écrit : « *Quand un désir s'éveille en nous, il se produit une image de l'objet désiré, une sorte de sensation qui nous fait connaître notre passion et nous demande d'y obéir et de la satisfaire* ». L'obligation chez les humains de satisfaire leur désir est déterminée. Par exemple, les hommes ne se nourrissent pas pour survivre, mais pour bien se nourrir ; le plaisir sentimental est aussi un plaisir qui cherche à se maximiser, car, il y a une perfection que les hommes espèrent et recherchent. Il y a chez l'individu une distinction qu'il établit entre ce qui lui donnera beaucoup plus de plaisir et ce qui satisfera un désir naturel et immédiat.

Aristote établissait une différence entre l'homme et l'animal, en affirmant que si les deux espèces cherchent à vivre bien, contrairement à l'idée d'un bien qui est absente dans la philosophie de Thomas Hobbes, car chez lui, c'est le maximum de plaisir. C'est une philosophie de la satisfaction qui se distingue d'une philosophie du vrai et non d'incroyable. L'une des différences qui existe entre le désir qualitatif et celui quantitatif est le plaisir, la grâce, le sentiment, la volonté pour ne citer que ceux-ci.

II- LE POUVOIR DU SOUVERAIN : UNE PUISSANCE TEL QU'ON NE SAURAIT IMAGINER QUE LES INDIVIDUS EN EDIFIENT UN PLUS GRAND

Le pacte social est le processus par lequel l'autorité civile est instituée. Cette autorité résulte de la composition des puissances des individus. De même qu'une somme arithmétique est supérieure aux unités additionnées, l'autorité politique est supérieure aux puissances des individus. C'est une particularité du système Hobbesien que déduire une telle autorité de pacte social. Comme le dit si bien Émile Bréhier : « *Ce qui fait l'originalité et la nouveauté de Hobbes, c'est qu'il est partisan du pouvoir absolu, tout en admettant le pacte social. Car il ne croit pas construire la société sans la notion de pacte social* »¹⁰⁹.

En vertu des droits et forces à lui transmis par ceux qui s'unissent en corps politique, le pouvoir civil est au-dessus et supérieur à tous les pouvoirs individuels. Hobbes le démontre en quelque sorte lorsqu'il écrit : « *Le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes en une seule personne naturelle ou civile* ».

¹⁰⁹ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie II*, Paris, Puf, 1986, p.134.

à laquelle l'usage de leurs pouvoirs sous la dépendance de sa volonté, comme c'est le cas d'une république »¹¹⁰.

Cela tient à l'essence de la République, si on peut parler ainsi. Bien que le tiers n'ait pas pris part au contrat, il assume tous les droits à lui transférés. Comme le verrons par la suite, le détenteur de l'autorité civile assume la personnalité des contractants. Dans *Le Citoyen*, Thomas Hobbes désigne l'acte par lequel les hommes soumettent leurs volontés particulières à celle d'un autre homme, l'union. Elle est le fait pour eux de s'engager à faire la volonté de cet homme dont le contrat social consacre le droit. À partir de cette considération, on peut énoncer la définition de la République tel que dans *Le Citoyen* : « *La République (civitas) est donc une personne dont la volonté issue des conventions de plusieurs hommes doit être tenue pour leur volonté à tous afin qu'elle puisse user de leurs forces et des facultés de chaque particulier en vue de la paix et de la défense commune* »¹¹¹.

Le principe de l'autorité civile est contenu dans cette définition ; une seule volonté commande à tous, l'essence de la République consiste dans le fait qu'une multitude s'en remet au vouloir du détenteur du pouvoir civil. Les circonstances ayant présidé à l'institution d'une telle autorité lui assignent une certaine fin ; assurer la sécurité et la protection du corps politique. La position du pouvoir civil ressortit clairement du pacte social ; le souverain qui bénéficie des droits n'a pas point pris part au contrat si bien qu'à la fin, le souverain n'est pas face à face avec une multitude qui posséderait des droits¹¹². Par-là, le pacte Hobbesien se démarque nettement de celui des monarques. Le pacte pour ceux-ci supposait un engagement entre le souverain et les sujets que certains principes sur lesquels l'accord était réalisé. Il s'agissait en fait de recourir au contrat social pour limiter l'autorité civile, devant les droits des individus. Par contre, le pacte Hobbesien institue un pouvoir non limité par un autre, puisque les individus ont désormais cédé leurs puissances. C'est dans ce sens qu'on peut parler du pouvoir absolu chez Hobbes qui pense que

*En une cité parfaite, il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême, la plus haute que les hommes puissent raisonnablement conférer et même qu'ils puissent recevoir. Or, cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme absolue. Car celui qui a soumis sa volonté de l'État (. . .), de vrai, il lui a donné le plus grand empire qu'il soit possible de donner*¹¹³.

Il s'agit là du pouvoir politique. En donnant tous les droits et pouvoirs à un seul individu, l'inégalité est instituée. L'hostilité de l'état de nature trouve sa source, en effet dans l'égalité.

¹¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., P. 89.

¹¹¹ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, pp.144-145.

¹¹² Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie II*, Op.cit., p.135.

¹¹³ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, p.155.

L'autorité civile est suprême de par sa position. Elle est absolue de par sa fonction. L'autorité civile consacre l'inégalité. Cette inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile¹¹⁴. Il suit que l'autorité civile n'est à nulle autre comparable ; le pouvoir civil est le plus grand pouvoir parmi tant d'autres. C'est pourquoi Hobbes pense à nouveau qu'

*Il est tout à fait clair à mes yeux, tant d'après la raison que d'après l'écriture, que le pouvoir souverain, qu'il réside en un seul homme, comme dans une monarchie ou dans une assemblée, comme dans des républiques populaires ou aristocratique, est tel qu'on ne saurait imaginer que les hommes en édifient un plus grand*¹¹⁵.

Il y a chez Hobbes, pour reprendre Simone Goyard-Fabre, une « génération mécaniste du souverain »¹¹⁶. Le pouvoir civil est en effet une puissance de centralisation et d'unification de toutes les forces dans le corps politique. L'affirmation selon laquelle le pouvoir civil est tel qu'on ne pourrait en faire plus grand, remet en quelque sorte l'autorité civile à sa place, à une époque où on distinguait pouvoir temporel et pouvoir spirituel. En effet, le pouvoir civil, état assujéti à l'autorité du pape où il était tout simplement divisé. Hobbes évoque cette situation en ces termes :

*De même qu'il y a eu des docteurs pour soutenir qu'il y a trois âmes dans le même homme, il y en a aussi qui pensent qu'il peut y avoir plus d'une âme, c'est-à-dire plus d'un souverain dans la même République ; et face à la souveraineté, ils installent une suprématie ; face aux lois, des canons ; enfin, face à l'autorité civile, une autorité spirituelle*¹¹⁷.

Car, la mécanique montre que deux forces équivalentes et opposées en un même corps ont tendance à le détruire ; de même deux pouvoirs égaux en une même République s'opposent et peuvent mener la République à la dissolution.

L'histoire donne des exemples où la coexistence d'une autorité civile et d'une autorité spirituelle devient source de conflits qui plongent la République dans la guerre civile. Hobbes à partir de ce postulat donc pense que « c'est pourquoi quand ces deux pouvoirs (civil et spirituel) s'opposent l'un et l'autre, la République se trouve nécessairement en grand danger de guerre civile et de dissolution »¹¹⁸. Pour rendre compte de l'image qu'il faut se faire du grand pouvoir de celui qui gouverne, Hobbes recourt à un passage de la Bible où Dieu dit du *Léviathan* qu'aucune puissance ne lui est comparable sur terre. Il n'y a rien sur terre qui puisse lui comparer. Il est fait de telle sorte que rien ne peut l'effrayer. Toute chose élevée, il la voit au-dessus de lui¹¹⁹.

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 219.

¹¹⁶ Simone GOYARD-Fabre, *Introduction au De Cive*, *Op.cit.*, p. 41.

¹¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 349.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.351.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.340.

On entrevoit le principe du pouvoir civil. Le pouvoir civil est sans limite parce qu'il est souverain. En effet, un pouvoir sans limite, c'est une totale souveraineté absolue¹²⁰. Si la construction de la République est considérée comme une cause, la souveraineté en sera « *l'effet juridique* ». En d'autres termes, « *la souveraineté n'est rien d'autre que l'effet de l'institution* »¹²¹.

A- De la souveraineté à l'autorité politique

La souveraineté du pouvoir se dégage du mécanisme par lequel il est institué ; le pacte social consiste en effet pour chaque individu en un dessaisissement de son droit naturel. Le pouvoir qui résulte, par la peur qu'il inspire, la contrainte qu'il exerce et les châtiments qu'il inflige, domine les individus. C'est pour cette raison que Thomas Hobbes pense que

*La cause finale, le but, le dessein que poursuivirent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques, c'est le souci de pouvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen. Autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est (. . .) la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes, quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir en respect et de les lier par la crainte des châtiments, tant à l'exécution de leurs conventions qu'à l'observation des lois de nature*¹²².

La souveraineté apparaît ainsi comme un attribut du pouvoir civil. Il y a lieu de dire que la souveraineté est le principe de l'autorité politique. Elle traduit l'indépendance de l'autorité par rapport aux déterminations extérieures ou transcendantes. Le pouvoir politique ne dépend pas d'une volonté qui s'imposerait à lui de l'extérieur ; il ne dépend non plus de la volonté d'un individu ou d'un groupe d'individu à l'intérieur de la société civile. Nous pouvons alors à partir de cette considération reprendre la définition de Jean-William Lapierre qui pense que « *La souveraineté implique à la fois l'indépendance du pouvoir politique à l'égard de tout pouvoir social extérieur à la société civile et la primauté sur tout pouvoir social intérieur de la société civile* »¹²³.

Comme nous l'avons énuméré plus haut, l'individu par le pacte social, abandonne son droit naturel à un homme ou une assemblée qui devient souverain, c'est-à-dire non assujetti à une quelconque puissance. Le souverain est au-dessus et supérieur à tous les pouvoirs. Ainsi, le souverain se dit « de la personne individuelle ou collective, à laquelle appartient en droit, le

¹²⁰ Thomas Hobbes, *Le Leviathan*, Op.cit., p.238.

¹²¹ Goyard Fabre, *SI CI, Introduction*, Op.cit., p.41.

¹²² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.173.

¹²³ Jean-William Lapierre, *Le pouvoir politique*, Paris, Puf, 1969, p.67.

pouvoir d'où dérivent tous les autres »¹²⁴. Il y a lieu de remarquer que le principe de souveraineté ne change pas s'il exerce par un homme ou par une assemblée. Le souverain ne doit donc pas être entendu comme étant nécessairement le monarque. Certes, Hobbes avait des préférences pour le régime monarchique ; mais, on remarquera avec Franck Lessay que

*Hobbes attribue une importance très relative au fait que la souveraineté soit assumée par un seul homme ou bien par une pluralité de personnes. Le mot souverain a, dans son œuvre, une valeur abstraite et désigne simplement l'instance politique suprême, le représentant absolu des sujets, le dépositaire-individu ou assemblée de la personnalité de la république*¹²⁵.

Ainsi, en analysant la souveraineté dans l'argumentation de Hobbes, on montrera que, dans l'État, l'autorité civile s'actualise par la loi. La loi civile est une émanation de la volonté du souverain qui revêt la force d'un commandement auquel les individus doivent obéir. En tant que source de la loi, le souverain n'y est pas soumis. En instituant le pouvoir civil, les sujets passent de la multitude à l'union ou personne civile. L'union comme on l'a vu, est le fait pour une multitude d'individus de s'engager à faire sienne la volonté du souverain. Outre que cette volonté ne peut lier elle-même, on dira du souverain, qu'il représente la multitude. Les hommes s'en remettent donc à la volonté du souverain parce que dès l'instant où il est institué, il les représente tous. On peut dire que par-là, la multitude s'ordonne au souverain.

1- La loi civile

Le souverain est le législateur dans la République. L'art législatif est un attribut que Jean Bodin reconnaît, avant Hobbes à l'autorité civile. Le souverain doit pouvoir donner des ordres aux individus. Le pouvoir d'édicter des lois est l'une des marques de la souveraineté. Mairret pense à ce sujet que « *La première marque du prince souverain, est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier ; mais ce n'est pas assez, car il faut ajouter sans le consentement de plus grand ni de pareil, ni de moindre soi* »¹²⁶.

À la suite de Jean Bodin, Hobbes affirme que le pouvoir souverain se reconnaît au premier chef par le droit de dire la loi. Au terme du pacte social, la volonté du souverain se substitue aux volontés des particuliers. Ainsi, on peut dire que le droit de dire la loi se déduit du pacte social. Écoutons à nouveau Hobbes à ce sujet qui pour lui : « *Les marques de la souveraineté sont le pouvoir de faire et d'abroger les lois (. . .), se reconnaît pour souverain celui qui peut légitimement faire ce qu'il n'appartient à aucun citoyen (. . .) d'entreprendre* »¹²⁷.

¹²⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1986, p.308.

¹²⁵ François Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Puf, 1988, p.75.

¹²⁶ Gérard Mairret, *Les doctrines du pouvoir*, *Op.cit.*, p.65.

¹²⁷ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, *Op.cit.*, p. 168.

Il est ainsi établi que dans la République, le souverain est le seul législateur. La loi est une émanation de l'autorité. La loi civile est un commandement du souverain, une injonction à laquelle les individus sont tenus de se plier. Hobbes se prononce à nouveau : « *Les lois civiles sont des ordonnances et des édits que le souverain a publiés pour servir dorénavant de règles aux particuliers* »¹²⁸.

La loi en général a des caractéristiques, qu'on peut énoncer ainsi, à la suite de Pierre-François Moreau¹²⁹. De prime abord, elle est un commandement adressé à quelqu'un qui doit lui obéir. C'est ce qui fait la différence entre une loi et un conseil. Hobbes pense qu'« *il est le manifeste que la loi en général n'est pas un conseil mais un commandement adressé par n'importe qui à n'importe qui, mais le fait seulement de celui dont le commandement s'adresse à un homme préalablement obligé de lui obéir* »¹³⁰. En ce sens, la loi civile est un commandement. L'individu qui ordonne est celle de la République ; il y a commandement quand on dit fais ceci, ne fais pas ceci et qu'il n'y a pas à attendre d'autre raison que la volonté de celui qui parle ainsi¹³¹.

Par la suite, elle doit être connue. La loi doit être notifiée et les formes de la notification de cette loi sont diverses comme nous le montre Hobbes. Il dit ceci

*La loi étant un commandement, et un commandement consistant dans le fait que celui qui commande exprime ou manifeste sa volonté par oral, par écrit ou par quelque autre indice adéquat, on comprendra aisément que le commandement de la République n'est loi que pour ceux qui ont le moyen d'en prendre connaissance*¹³².

En fin, toutes les lois, écrites ou non écrites, ont besoin d'interprétation¹³³. C'est le souverain qui interprète la loi civile. Ces caractères permettent de distinguer la loi civile de la loi naturelle ; comme on l'a vu, les lois naturelles apparaissent à l'état de nature. Dans cette condition, la loi naturelle est une découverte de la raison. Elle est comme une règle de conduite de l'homme dans un monde de chaos, sans référence à une communauté humaine et sans interdiction de quelque moyen que ce soit dans la sauvegarde par l'individu de sa vie.

Les lois de nature sont des qualités morales ou des « *sommaires ou des abrégés de la philosophie morale* »¹³⁴ ; ce ne sont que « *certaines conclusions tirées par le raisonnement*

¹²⁸ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, Op.cit., p.159.

¹²⁹ Pierre-François Moreau, « Loi divine et Loi naturelle selon Hobbes » in *Revue nationale de philosophie*, N°129, 1979, p. 444.

¹³⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.282.

¹³¹ *Ibid.*, p.271.

¹³² *Ibid.*, p.289.

¹³³ *Ibid.*, p.294.

¹³⁴ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, Op.cit., p.128.

touchant ce que nous avons à faire ou à omettre »¹³⁵ pour notre conservation. En ce sens, les lois naturelles ne sont pas des lois, à parler rigoureusement. La loi, à la définir exactement, est le discours d'une personne qui avec autorité légitime commande aux autres de faire ou de ne pas faire quelque chose¹³⁶.

Ainsi, les lois naturelles ne deviennent lois que frappées du sceau de la République. C'est d'ailleurs pour cette raison que Thomas Hobbes affirme : « *C'est une fois qu'une République est établie (et pas avant) qu'elles (les lois naturelles) sont effectivement des lois en tant qu'elles sont aussi des lois civiles. C'est en effet le souverain qui oblige les hommes à leur obéir* »¹³⁷. Les lois de nature sont des vertus morales. Elles sont des commandements de la raison, certes.

Mais un tel commandement n'emporte pas obligation, si les hommes savaient se gouverner eux-mêmes, s'ils vivaient selon les lois de la nature, ils n'auraient que faire de politique, l'ordre des Etats ne leur serait point nécessaire, et il ne faudrait point les tenir dans le devoir par une autorité publique¹³⁸. Les lois naturelles sont des règles insuffisantes parce que qu'il leur manque d'autorité pour obliger à l'obéissance.

Au contraire, les lois civiles sont des commandements auxquels les hommes doivent obéir en tant que citoyens. Parce qu'elles manifestent la volonté du souverain. Sur ce point, *Le Léviathan* est explicite. Voilà pourquoi Hobbes nous dira que « *La loi civile est pour chaque sujet, l'ensemble des règles dont la République par oral ou écrit ou par quelque autre signe adéquat de sa volonté, lui a commandé d'user pour distinguer le droit et le tort, c'est-à-dire ce qui est contraire et ce qui n'est point contraire* »¹³⁹.

Par la notion de loi, le souverain définit artificiellement le juste et l'injuste, le bon et le mauvais. C'est par la loi que les citoyens distinguent le permis et le proscrit. On peut ainsi remarquer avec Simone GOYARD-Fabre que « *Le pouvoir législateur de la puissance souveraine est multidimensionnel et l'empire de la loi civile si vaste qu'il a prétention à l'universalité* »¹⁴⁰. La loi civile permet de juger les actions des sujets, car, c'est elle qui définit le juste et l'injuste. Il y a ainsi l'idée d'une justice conventionnelle chez Hobbes. Comme nous l'avons vu, l'état de nature est un état de non loi. Rien ne peut y être dit injuste puisqu'aucune loi n'y définit l'injustice.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Ibid.*, p.123.

¹³⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.289.

¹³⁸ Thomas Hobbes *Le Citoyen*, p.158.

¹³⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.282.

¹⁴⁰ Simone GOYARD-Fabre, *Introduction au De Cive.*, *Op.cit.*, p.41.

De ce qui précède, on peut établir que « *là où il n'y a pas de p d'in pas d'i pas de loi, il n'y a pas d'injustice* »¹⁴¹. De par leur nature, les actions ne sont ni juste ni injustes. Il n'est de juste que par rapport à la loi ou à la convention. Une action ne peut être dite mauvaise ou injuste tant qu'il n'est pas de loi qui l'interdise. Par justice conventionnelle, on voudrait dire qu'il n'y a pas de justice en soi.

Ce n'est donc pas la raison qui fait le juste, mais la loi. Un individu d'une République n'agit pas bien parce qu'il suivrait les préceptes de la raison mais son action est bonne parce qu'elle est conforme à la loi. Pour reprendre Michel Malherbe à ce sujet, voici ce qu'il pense : « *mon action est bonne, parce qu'elle est conforme à la volonté du prince* »¹⁴². Il n'y a donc pas pour Hobbes de principe moral ou rationnel auquel on pourrait soumettre les lois civiles. Le souverain interprète la loi et même ce qu'on pourrait appeler la « *droite raison juridique* ; *c'est à celui qui détient le pouvoir souverain qu'il appartient de juger ce qui est conforme à la raison et ce qui ne l'est pas* »¹⁴³.

Ainsi, dès l'instant où le souverain est institué, c'est la loi civile qui définit le statut de toutes les pratiques sociales. On peut alors affirmer avec Gérard Mairet que « *la loi, en souveraineté, n'est que l'énoncé de la règle de l'unité, que l'affirmation dogmatique de l'ordination du multiple à l'Un. Elle est l'Un comme volonté* »¹⁴⁴.

2- Le souverain au-dessus des lois

L'autorité civile a un pouvoir sans limite. Le pouvoir législatif de l'autorité n'est pas assujéti à un autre. Par-là, il apparaît que le souverain n'est pas assujéti à la loi, que celle-ci soit énoncée par son prédécesseur ou par lui-même. Et selon Hobbes, une doctrine qui assujéti le souverain aux lois met en danger la République. Il pense qu'en

*Mettant la loi au-dessus du souverain, cette erreur place aussi, au-dessus, un juge et un pouvoir capables de le châtier ; ce qui revient à faire un nouveau souverain, et pour la même raison, un troisième pour punir le second ; et ainsi de suite, sans fin, jusqu'à la désorganisation et la dissolution de la République*¹⁴⁵.

Le pacte social, comme on l'a montré, est une convention de chacun avec chacun¹⁴⁶, passée entre les seuls sujets. Ainsi, le souverain n'a point participé au contrat social. D'une part, parce qu'avant le contrat social, les individus formaient une multitude qui n'agit en tant que personne artificielle que lorsqu'elle est représentée par le souverain.

¹⁴¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, p.126.

¹⁴² Michel Malherbe, *Thomas Hobbes et l'œuvre de la raison*, Op.cit., p. 197.

¹⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.284.

¹⁴⁴ Gérard Mairet, *Les doctrines du pouvoir*, Op.cit., p. 78.

¹⁴⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.346.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.177.

D'autre part, une participation du souverain au contrat social prendrait la forme d'un contre lui et chacun de ses sujets, et, à la fin, chaque individu se réserverait le droit de juger du respect du contrat. Le mécanisme du pacte social exclut chacune de ces alternatives. Le souverain ne participe pas au contrat social. Hobbes écrit

Que celui qui est fait souverain ne fasse pas de convention avec ses sujets avant son avènement, la chose est claire ; ou bien en effet il doit passer la convention entre la multitude entière, constituant une des parties contractantes, ou bien il doit passer une convention particulière avec chacun ; mais avec l'ensemble constituant une partie contractante, cela est impossible, parce qu'ils ne sont pas encore une personne ; et s'il passe autant de conventions particuliers qu'il y a d'hommes, ces conventions après qu'il est devenu souverain sont nulles, car toute action liée l'un entre eux peut alléguer comme enfreinte de l'une de ces conventions est l'acte de cet homme même, en même temps que tous les autres, puisque accompli au nom de chacun d'eux en particulier, en vertu de son droit¹⁴⁷.

Pas plus que le souverain ne tient son autorité de la convention, il ne peut se lier les mains, d'après la formule de Jean Bodin. Par le contrat social, les hommes s'en remettent à sa volonté. Il ressort de l'analyse de la doctrine Hobbesienne de la souveraineté, que le pouvoir civil n'est pas un *leg conditionnel*. Le souverain ne reçoit pas son pouvoir ni sa personnalité sous condition. Hobbes écrit dans *Le Léviathan* que

L'opinion selon laquelle un monarque reçoit son pouvoir d'une convention autrement dit sous condition, vient de ce qu'on ne comprend pas cette vérité facile, que les conventions n'étant que paroles et souffles, n'ont pour obliger, contenir, contraindre, en protéger aucune autre force que celles qu'elles tiennent du glaive public, c'est-à-dire des mains non entravées de cet homme ou assemblée d'hommes qui détient la souveraineté et dont les actions sont ratifiées par tous et exécutées par la vigueur de tous, unis dans le souvenir¹⁴⁸.

Entre les lignes, apparaît déjà l'idée que les souverains dans ses actes représentent la multitude unie en lui, idée sur laquelle nous reviendrons. Pour l'instant, on remarque que la souveraineté dessine un certain rapport entre le souverain et la loi civile ; en effet, le souverain a les mains non entravées par la constitution.

La loi, on l'a vu, est une déclaration de la volonté du souverain. La loi est ainsi le seul critère d'après lequel les actes sont jugés. En tant qu'unique législateur, le souverain n'est pas lié aux lois. La loi est un pouvoir. Or, il ne peut y avoir d'autre pouvoir au-dessus de l'autorité civile. Dans *Le Citoyen*, Thomas Hobbes se prononce sur le fait que « *La volonté de cet homme qui a la puissance souveraine est tenue pour la volonté de toute la ville et celle-ci enferme la volonté de tous les particuliers. Le souverain n'est point attaché aux lois civiles (car il serait*

¹⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.181.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp.181-182.

*obligé à soi-même) ni ne peut être obligé à aucun de ses sujets »*¹⁴⁹. Le souverain est au-dessus des lois en vertu du pacte social. S'il est obligé par les lois civiles, ses commandements et ses ordres pourraient faire l'objet d'un examen et être taxés de juste ou d'injuste. Une loi au-dessus du souverain impliquerait l'existence d'un juge ou d'un autre pouvoir capable de le châtier. À terme, la République serait dissoute.

Mais il y a un autre argument du fait que la loi est entre autres une déclaration de la volonté du souverain ; or, une volonté ne peut s'obliger elle-même ; il suit que le souverain ne peut être assujéti à la loi. Et en poussant l'analyse plus loin, on constate avec Hobbes que l'obligation qui vient d'une loi qu'on donne soi-même n'est pas de la sujétion, mais liberté. Il dit :

*Aux lois qu'il fait lui-même, autrement dit, aux lois que fait la République, le souverain n'est pas assujéti ; dire en effet qu'il est assujéti aux lois, c'est dire qu'il est assujéti à la République, c'est-à-dire à lui-même ; et une telle situation n'est pas à l'égard des lois, assujétissement, mais liberté*¹⁵⁰.

Le souverain est au-dessus des lois parce que lui seul a le pouvoir d'en faire ou d'en abroger. Pour être capable d'abroger ou de faire de nouvelles lois, le souverain doit être libre de leur sujétion. C'est en ce sens qu'il est établi que le souverain est *ex lege* ; le souverain d'une République n'est pas assujéti aux lois civiles¹⁵¹. Cependant, faut-il entendre par là que le souverain est « *hors-la-loi* » c'est-à-dire qu'il se tient en dehors de l'ordre qu'instaure la loi ? Il y a lieu de répondre par la négative, d'abord en raison de la « *téléologie rationnelle* »¹⁵² qui contient la nécessité de la société civile, ensuite, parce que, le souverain, dans ses actes et paroles, représente le corps politique.

B- L'institution de l'autorité du souverain

Il ressort des analyses précédentes que l'usage par les individus de leurs puissances conduit à la guerre. Or, il est manifeste que la guerre est contraire de la conservation de soi. La construction du pouvoir civil apparaît alors comme un palliatif aux malheurs que crée l'usage du droit à tout, en ce sens où le pouvoir civil instaure la paix. Comme on l'a vu, la liberté absolue de l'état de nature¹⁵³ a des effets assez néfastes pour que les individus en prennent conscience et décident de la restreindre.

¹⁴⁹ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, *Op.cit.*, p.159.

¹⁵⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p.346.

¹⁵¹ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, pp.153-283.

¹⁵² Ce mot est de Simone GOYARD-Fabre, *Introduction au De Cive.*, *Op.cit.*, note, p.157.

¹⁵³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 234.

À l'origine de cette prise de conscience, il y a des passions. Selon Hobbes, il y a des passions qui inclinent les hommes à la paix ; ces passions sont, comme on l'a vu, la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par l'industrie¹⁵⁴. La puissance individuelle s'avérant être une puissance meurtrière, la raison prescrit d'y renoncer, en suggérant des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre¹⁵⁵.

La seconde loi de nature en est une, elle commande que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose, et que l'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concèderait aux autres à l'égard de soi-même¹⁵⁶. Le pacte social institué un pouvoir suprême au souverain. La République ou l'État se définit au plus près par le concept de souveraineté.

1- Le pacte social

Le sens du pacte social peut être révélé par le statut de l'état de nature. Selon qu'on fait de l'état de nature un mythe d'origine, le pacte apparaît comme une sorte d'événement providentiel ayant sauvé les individus de la charge originale. Mais, dans le système Hobbesien, l'état de nature a une fonction méthodologique. Il est de même du pacte social. L'idée de contrat social s'explique comme on l'a vu, par l'inexistence d'une société humaine par nature. Le contrat social dans ce sens est un artifice, car l'accord entre ces créatures (abeilles et les fourmis) est naturel, alors que celui des hommes, venant seulement des conventions est artificiel¹⁵⁷. Le pacte social est un modèle théorique pour expliquer la construction de l'État.

Il y a lieu de remarquer que le pacte ou le contrat social n'est pas une invention de Hobbes. Il existe une tradition philosophique dite contractualiste qu'on peut faire remonter jusqu'aux stoïciens ; elle a toujours eu recours au contrat social pour expliquer l'origine du pouvoir et de la personnalité ou établir le fondement de l'obéissance civile. Un des traits dominants de la tradition contractualiste est la formule du double pacte.

On suppose, dans la constitution de l'État, un premier pacte entre les hommes et un second, cette fois entre ceux-ci et le souverain. Le pacte Hobbesien a pour préalable la situation de guerre de l'état de nature, situation que les individus veulent justement abandonner par la

¹⁵⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Op.cit.*, p. 127.

¹⁵⁵ *Id.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.219.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.177.

constitution de la société. C'est pourquoi le pacte Hobbesien ne peut être envisagé sous la formule *pactum societatis-pactum subjectionis*. Le phénomène de pacte social ne sera pas double mais unique ; par un seul et même pacte, les hommes se constituent en société civile et instituent l'autorité civile. Un tel pacte consiste en un transfert mutuel des pouvoirs individuels au profit d'un seul. De sorte que le rapport de force de l'état de nature se résout au profit du bénéficiaire de ce transfert, le pouvoir civil est le plus grand des pouvoirs.

2- La loi de nature

Une loi de nature est un précepte, une règle générale découverte par raison, par laquelle il est interdit aux hommes de faire ce qui mène à leur destruction ou leur enlever le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent le mieux être préservés¹⁵⁸. On se rappelle que le droit de nature est la liberté qu'à un individu d'user de sa puissance pour satisfaire son désir et qu'il est illimité.

La loi de nature apparaît ici comme l'obligation de faire quelque chose ou de s'en abstenir. C'est dire que la loi de nature limite le droit naturel. Droit et loi ne doivent donc pas être confondus. En voici l'équivoque que lève Hobbes dans **Le Léviathan** lorsqu'il se prononce en ces termes : « *Encore que ceux qui parlent de ce sujet aient coutume de confondre jus et l'ex, droit et loi, on doit néanmoins les distinguer, car le droit consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la loi vous détermine et vous lie l'un à l'autre* »¹⁵⁹. Cette loi est le résultat de la raison dans l'argumentation de Hobbes.

La raison, on l'a vu, est une faculté de calcul. Autrement dit quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de l'addition des parties ; ou concevoir un reste à partir de la soustraction par laquelle une somme est retranchée d'une autre¹⁶⁰. La raison est réduite à deux opérations ; l'addition et la soustraction, et on les retrouve dans tous les domaines où la raison est à l'œuvre.

La réalité sur laquelle porte le calcul peut être réduite en unités simples et élémentaires. Le calcul consiste alors dans ce système à les ajouter les uns aux autres pour obtenir une totalité ou à décomposer le tout en ses parties, qui sont aussi la cause du tout. La raison procède ainsi en arithmétique et en géométrie où le calcul consiste à additionner ou à soustraire des nombres et figures. Cela est aussi valable pour les mots par lesquels les individus désignent arbitrairement les choses. La définition est comme la formulation la plus simple de mots à partir

¹⁵⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.128.

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.37.

de laquelle on peut remonter aux dénominations d'ensemble. Une fois les dénominations des parties obtenues, il est possible de les enchaîner, de tisser par-là les pensées qui sont des ensembles cohérents de dénominations.

Ramenée à la vie, la raison est le calcul des moyens pour le maintien en vie, la mesure par un individu du rapport bien-mal (plaisir-douleur) dans chaque action. L'état de nature dans ce sens, n'est pas étranger aux calculs rationnels. Le climat d'insécurité qui le caractérise contraint chaque individu à une méfiance permanente des actions auxquelles il doit s'attendre des autres, et à une évaluation des moyens les plus propres à préserver sa vie et à augmenter sa puissance. L'état de nature apparaît ainsi comme « l'état *rationnel par excellence* (. . .). *La raison n'y connaît aucun repos, sauf renonciation de l'individu à survivre* »¹⁶¹. Ce caractère rationnel de l'état de nature s'exprime dans la violence anticipatrice où l'activité de la raison est tournée vers la nécessité de sauver sa vie. Thomas Hobbes parle

*Du fait de cette défiance de l'un à l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit si raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître par la violence ou par la ruse de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible*¹⁶².

Il y a aussi lieu de souligner le rôle de la passion dans ce calcul des moyens nécessaires à la survie. La peur des autres incite en effet à mesurer le péril de la situation. Comme nous l'avons vu, la crainte est la passion qui suscite le calcul rationnel¹⁶³. Ainsi, du droit de nature à la loi de nature, la même rationalité est à l'œuvre. Le droit naturel nous est apparu comme la liberté qu'à chaque individu d'user consiste dans le calcul des moyens nécessaires. La vie de calcul tend à une représentation universelle du particulier¹⁶⁴. Lorsqu'un individu se représente son bien, il l'érige en droit de nature c'est-à-dire un droit naturel par lequel chacun est porté à ses propres fins et mobilise pour cela tous les moyens dont il dispose. Le droit est ainsi confirmé, en vertu de l'égalité naturelle, comme droit de chacun mais aussi comme droit pour tous.

Par nature, il est rationnel que chacun se préserve en vie ; qu'il affirme son droit sur tout. On peut dire avec Michel Malherbe que « *Le droit de nature érige en principe universel la particularité de chacun : la raison légitime la détermination naturelle de la vie, sans pouvoir lui imposer une légalité morale dont elle serait la source, puisqu'elle est elle-même soumise à la nécessité* »¹⁶⁵.

¹⁶¹ François Lessay, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Paris, Puf, 1988, p. 81.

¹⁶² Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp.122-123.

¹⁶³ Michel Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984, p.147.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.144.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.140.

Il apparaît que le droit naturel est intrinsèquement rationnel¹⁶⁶ en ce qu'il est le calcul du rapport entre le désir et le pouvoir, la puissance ; l'individu a droit à tout ce qu'il désire et à tout ce qu'il peut dominer. Ce caractère imprescriptible du principe du droit naturel de tous, fait entrevoir en quoi ce droit est aussi un droit de guerre de chacun contre chacun. Le droit naturel est actionnel certes, mais il exprime une « *rationalité négative* »¹⁶⁷. Le droit de violence de chacun contre chacun est certainement, selon le mot de Michel Malherbe, « *un principe juridique paradoxal* »¹⁶⁸. Ce paradoxe nous permet d'envisager non une rupture, mais un lien entre le droit de nature et la loi de nature. Hobbes définit la loi de nature comme étant une « *règle générale découverte par la raison* »¹⁶⁹. Est souligné par là le caractère rationnel de la loi de nature car, il ne peut y avoir d'autre loi de nature que la raison¹⁷⁰. Le paradoxe du droit de nature permet de considérer la loi de nature comme une limitation. Cependant, l'obligation de la loi découle de la même nécessité naturelle de se conserver.

La loi naturelle est dictée par les calculs déclenchés par le désir de vivre. Hobbes pense que « *C'est un précepte, une règle générale de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible d'utiliser tous les secours et les avantages de la guerre* »¹⁷¹. La loi de nature apparaît comme une invention du droit. Elle énonce le besoin urgent de la sécurité où se trouve chacun à l'état de nature. Elle est ainsi déduite du désir de conservation. Elle prolonge, si on peut dire, en l'assumant sur le mode positif. Il y a donc comme un lien de continuité entre le droit et la loi naturelle. Hobbes écrit à nouveau que « *La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est de rechercher et de poursuivre la paix. La seconde récapitule le droit de nature qui est le de se défendre par tous les moyens dont on dispose* »¹⁷².

Du droit naturel à la loi naturelle, la raison calculatrice procède, selon Michel Malherbe, à l'opération qui consiste à retourner le droit individuel et absolu de tous les particuliers, en principe de réciprocité. Le droit de l'individu devient le droit de tous ; l'égalité des droits, également absolus, se résolvent en leur limitation mutuelle¹⁷³. C'est par rapport à sa fin, la paix, que la loi de nature limite le droit. La seconde loi de nature commande ainsi aux individus de se dessaisir de leurs droits illimités qui sont à l'origine de la guerre. Une telle guerre paralyse

¹⁶⁶ Michel Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Op.cit., p.98.

¹⁶⁷ François Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, p. 79.

¹⁶⁸ Michel Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 147.

¹⁶⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.128.

¹⁷⁰ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, p.129.

¹⁷¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.129.

¹⁷² Id.

¹⁷³ Michel Malherbe, Op.cit., p.151.

l'activité des hommes sur tous les plans et le risque de mort est une hantise permanente. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Hobbes se prononce sur le fait que

Dans un tel état (de nature), il n'y pas de place pour une activité industrielle parce que le fruit n'est pas assurée ; et par conséquent, il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui ne peuvent être importées par la mer ; pas de construction commode ; pas d'appareils capables mouvoir et d'enlever les choses qui pour faire exigent beaucoup de forces ; pas de connaissance de la face de la terre ; pas de computation du temps, pas d'arts, pas de lettres ; pas de société ; et de ce qui est pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente¹⁷⁴.

La guerre perdure tant que chacun use de sa puissance naturelle. La guerre se caractérise en effet par un climat d'insécurité et de défiance généralisée ; la guerre pour Thomas Hobbes ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs ; elle s'inscrit dans la durée, c'est-à-dire qu'il n'y a guère tant que dans un espace de temps déterminé, la volonté de se battre en des batailles est suffisamment avérée¹⁷⁵.

Les conséquences d'un tel état de guerre sont énormes ; la vie de l'individu est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève¹⁷⁶. La guerre des conséquences assez fâcheuse pour inciter les hommes à désirer la paix. En consentant mutuellement à se dessaisir de leurs droits, ainsi que la commande la seconde loi de nature, les individus amorcent un processus vers la paix. En réalité, dans la situation de l'état de nature, il n'y a pas de droit à faire passer des mains d'un individu à celles d'un autre. Chacun en est pourvu et le pacte social ne peut consister en un échange. Se dessaisir de son droit revient à ce stade à ne pas empêcher autrui de jouir du sien, sans pour autant constituer un obstacle pour d'autres. Écoutons une fois de plus Hobbes qui pense que

Celui qui renonce à son droit (. . .) ne donne pas à quelque autre homme un droit que celui-ci ne possédait pas auparavant il n'est rien en effet sur quoi tout homme n'ait par nature, un droit ; il se borne à s'ôter de son chemin afin que cet homme puisse jouir de son droit originaire sans empêchement de sa part à lui¹⁷⁷.

C'est dire que le transfert de porte sur la puissance, la capacité d'empêcher autrui dans son droit naturel à une chose. Cependant, la paix ne peut naître lorsqu'un homme se dessaisit de son droit de manière unilatérale. Il se livre pour ainsi dire aux autres individus qui sont des agresseurs potentiels. La paix a plus de chance de naître d'un transfert réciproque de droit. Il s'agit pour les individus de consentir mutuellement et de manière réciproque, à la limitation du

¹⁷⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., pp. 124-125.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

droit illimité de tous sur tout. Cette limitation réciproque des puissances est le pacte social ; la transmission mutuelle de droit est ce qu'on nomme contrat¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Op.cit.*, p.132.

CHAPITRE IV

EXPRESSION DE L'AUTORITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS

À travers cette conception du pouvoir et de la personnalité du souverain chez Thomas Hobbes, nous avons voulu montrer, à la lumière du *Léviathan*, pourquoi et comment le pouvoir et la personnalité se conçoivent, posés, comment l'État que Hobbes considère comme un homme artificiel, parvient à être une réalité soutenue par des alliances.

Certes, les arguments que Hobbes avance pour justifier cette puissance suprême du souverain semblent être un mythe explicatif dont il se sert pour faire comprendre pourquoi les hommes se soumettent et doivent se soumettre aux entraves mises à la liberté personnelle du fait de la soumission à l'autorité compte tenu de son pouvoir et/ou de son rang social.

Mais, il faut reconnaître que ceci n'est pas purement ou totalement un mythe explicatif parce que lorsqu'on jette un regard lucide sur notre environnement dans la conjoncture qui est la nôtre en particulier et sur l'espace en général, on se rend compte en réalité que l'homme n'est pas social par nature, mais il le devient par contrainte, par une pression sociale.

Ainsi, la théorie du pouvoir civil chez Hobbes apparaît-elle pertinente, car, sans désirs et sans passions, les individus ne seraient pas enclins à se détruire et la force coercitive qu'est le pouvoir souverain n'aurait pas de sens et ne serait pas nécessaire.

I- L'IMPACT DE LA PUISSANCE SOUVERAINE

A- Le souverain face aux individus

1- Le châtiment

Thomas Hobbes définit le châtiment comme « *un mal infligé par l'autorité publique à celui qui a fait ou omis ce qui est jugé par cette autorité être une transgression de la loi, afin que la volonté des hommes soit par-là mieux disposée à l'obéissance* ». ¹⁷⁹ Choisit par tous dans le cadre contractuel, le souverain dispose d'un pouvoir absolu et indivisible. Les individus sont liés à lui par le pacte qu'ils avaient signé entre eux, mais aussi avec lui et qui régit les rapports sociaux et politiques.

¹⁷⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.120.

Le souverain n'étant pas le seul à ne pas passer le contrat, il n'est lié et ne dépend de personne. Sa légitimation tient de la puissance qui provient de ce que tout le monde lui a délégué un pouvoir absolu. C'est pourquoi il est au-dessus de tous les pouvoirs et n'est assujéti à des devoirs envers d'autres concitoyens. Il est au-dessus des droits et des lois. Il rassemble en lui tous les pouvoirs puisque le peuple a perdu l'indépendance. Sa souveraineté originaire est contenue toute entière dans la personne du souverain.

Le peuple en d'autres termes, ne peut s'opposer à lui, car il est devenu inséparable de la puissance du souverain. Il incarne le pouvoir que lui à léguer le peuple contre son gré ou par sa volonté. Hobbes se prononce à ce sujet en disant que « *Le pouvoir d'un homme, pris au sens universel, consiste en les moyens actuels d'obtenir quelque bien futur apparent' et il est soit originel' soit instrumental* ». ¹⁸⁰ A ce niveau, deux types de pouvoir que possède le souverain est mis en exergue : le pouvoir naturel est l'excellence des facultés du corps ou de l'esprit, comme une force, un physique, une prudence, des talents dans le domaine des arts, une éloquence, une libéralité, une noblesse, tout cela à un niveau hors du commun.

Par la suite il y a le pouvoir instrumental qui consiste en ces pouvoirs qui, acquis grâce aux premiers, ou grâce à la fortune, sont des instruments des moyens d'en acquérir davantage, comme richesse, la réputation, les amis, et la secrète opération de Dieu, qu'on appelle la chance. Tout ceci, parce que la nature du pouvoir est sur ce point, semblable à la renommée qui s'accroît en s'exerçant ; ou comme le mouvement des corps pesants qui d'autant plus vite qu'ils vont plus loin.

A travers la théorie du contrat social, la puissance du souverain est devenue irréversible. Etant extérieur au contrat, il n'est obligé à rien et ne peut être dépossédé de son pouvoir, surtout que le contrat par lequel il tire cette puissance a été voulu par la raison. Les droits qui lui sont reconnus expriment aussi la volonté du peuple qui l'a choisi et cette volonté du peuple réalise sa propre puissance. Ce qui revient à affirmer que le peuple, par ce contrat social, perd la quasi-totalité de sa force au profit du souverain, du monarque, qui, désormais peut tout par son gré sur ce même peuple sans aucune consultation préalable de ce dernier. C'est donc ce qui atteste la véritable souveraineté du monarque.

Alors si la puissance du souverain dans une société instituée vient du fait que la multitude par une convention, convienne en autorisant toutes les actions et les jugements de la manière que si c'étaient leurs propres actions et leurs jugements, afin que les individus vivent

¹⁸⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.77.

en sécurité. Le représentant de cette multitude, par ce pouvoir confère doit en quelque sorte garder la chose sans restriction.

En effet, le fait qu'un souverain par institution garde en lui la quasi-totalité de sa puissance naturelle et y compris même le civil, il devient par conséquent, le garant de la République, mais aussi le dépositaire du pouvoir institutionnel. Disposant de la totalité du pouvoir, le souverain ou encore le monarque de la cité de Thomas Hobbes ne peut admettre aucune dissension, aucune rébellion si cela n'est orchestrer par lui-même pour imposer son hégémonie à son peuple.

Parce que le moindre signe de cette dissension ou de cette rébellion est selon le souverain un signe de désobéissance qui peut entraîner la désunion et par conséquent, le contrat peut être dégué c'est-à-dire nul. Et cela pourrait entraîner le retour à l'état de nature supposé comme état de guerre et de misère du peuple. Écoutons à ce sujet Max Weber qui disait : « *Il faut concevoir l'état contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé (. . .), revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime* ».

Dans la pensée de Hobbes, la souveraineté n'est rien d'autre que l'effet de l'institution civile. Celui qui représente cette souveraineté doit exercer une domination suprême sur d'autres sujets. Le souverain a non seulement l'épée de la judicature, mais également celle de la justice et de la guerre. Il nomme de ce fait les doctrines à enseigner. Nous ne pouvons allonger le pouvoir du souverain en donnant une liste sans limite. Ceci pour dire que le pouvoir du souverain est plus vaste au point qu'on ne peut clôturer la liste. Les marques de cette souveraineté font d'elle une puissance absolue qui a une emprise sur tout, se manifeste en tous les domaines de la vie, ne connaissant pas de limites. Thomas Hobbes précise en ces termes :

*Jusqu'ici, j'ai montré la nature de l'homme, que l'orgueil et les autres passions ont contraint à se soumettre au gouvernement, ainsi que le grand pouvoir de son gouvernant, que j'ai comparé au Léviathan, tirant cette comparaison des deux derniers Versets du chapitre 41 du livre de Job, où Dieu, après avoir montré le grand pouvoir du Léviathan, l'appelle le roi des orgueilleux : Il n'existe rien sur terre, dit-il, qui peut lui être comparé. Il est fait tel que rien ne l'effraie. Il considère toute chose élevée comme inférieure à lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil.*¹⁸¹

La puissance du souverain pour Hobbes doit être étendue et manifeste. Il doit ne s'imposer à aucune limite. Aucun de ses pouvoirs ne peut être transféré. Car en transférant une partie de son pouvoir, il conserve le reste en vain. Il doit centraliser tout si bien que rien ne soit laissé aux sujets. Alors pour Hobbes, si une telle possibilité est accordée au peuple, la

¹⁸¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.127.

République est instituée en vain contrairement à Aristote qui pense que c'est le peuple qui doit être souverain. Hobbes nous dira à ce sujet que

*Le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs de la plus grande partie des hommes, unis par consentement en une seule personne, naturelle ou civile, qui a l'usage de tous les pouvoirs qui dépendent (alors) de sa volonté, comme est le pouvoir d'une faction ou de différentes liguées.*¹⁸²

Ceci revient à dire que la parole du souverain est suffisante et ne peut être désapprouvée et les individus d'une République n'ont pas à se prononcer ; c'est-à-dire non aucun droit de juger les ordres de celui qui n'a le droit de commander. De sorte qu'il paraît évident, tant par la raison ou par la contrainte. Le pouvoir du souverain est le plus grand des pouvoirs que les individus ne puissent jamais imaginer de construire. Nous avons considéré le souverain jusqu'ici comme un individu moral et collectif, unie par la force des institutions, et dépositaire dans l'État, de la puissance exécutive. Ce pouvoir réunit entre ses mains, c'est-à-dire la personne réelle, qui seul a le droit d'en disposer selon les lois.

Ainsi, la volonté du peuple, qui n'existe presque pas dans cette conjoncture, et la volonté du monarque, et également la force publique du *Léviathan*, voire aussi la force particulière du gouvernement, tout répond au même mobile « *Tous les ressorts de la machine* » sont entre la même main, tout marche au même but, il n'y a point de mouvement contraire qui ne peut être admis. Car, nous connaissons bien que le pouvoir qui vient du peuple est certes plus grand, mais elle est d'après Hobbes de moindre valeur et même précaire, conditionnelle. Jamais les souverains monarques ne s'en contenteront.

Le bon Souverain selon Hobbes doit être absolu, rigoureux et son pouvoir absolu doit venir du fait que le peuple soit faible, misérable, qu'il ne puisse jamais lui résister. Il doit être à l'image d'Archimède comme le disait Jean Jacques Rousseau : « *Assis tranquillement sur le rivage et tirant sans peine à flot un grand vaisseau représente un monarque habile gouvernant dans son cabinet ses vastes États, et faisant tout mouvoir en paraissant immobile* ». ¹⁸³

Pour Hobbes, la puissance du souverain doit être forte en sorte que le peuple soit réduit à un simple jouet facilement manipulable, et maîtrisable également jusqu'au point où le monarque n'éprouve aucune résistance dans toutes ses décisions à l'image d'Archimède décrit par Jean Jacques Rousseau que nous avons expliqué plus haut.

Nous avons montré précédemment que la soumission aux châtimens infligé par le souverain à ses concitoyens assure en terme le bon fonctionnement d'une cité ; dans la mesure où les citoyens auront peur du souverain, de sa dangerosité, de son caractère belliqueux. À ce

¹⁸² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.78.

¹⁸³ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p.100.

stade, le souverain devient un dieu mortel à craindre par le peuple à qui il doit tout respect et toute méfiance de peur d'être torturé voire même assassiné. Hobbes disait : « *Le Léviathan est le dieu mortel à qui nous devons toute paix et tout protection* ». Pour montrer le caractère dangereux du souverain comparable à un Léviathan.

2- Le souverain et son attitude dominatrice comme valeur suprême

L'autorité civile a un pouvoir sans limite. Le pouvoir législatif de l'autorité ici n'est pas assujéti à un autre. Par-là, il apparaît que le souverain n'est pas assujéti à la constitution, que celle-ci soit énoncée par son prédécesseur ou par lui-même. Et selon Hobbes, une doctrine qui assujéti le souverain aux lois met en danger la République : « *Les châtiments humains sont ceux qu'inflige une autorité humaine : ce sont les châtiments corporels, les châtiments pécuniaires, l'infamie, l'emprisonnement, l'exil, ou une combinaison de plusieurs d'entre eux* ».¹⁸⁴ Le pacte social, comme nous l'avons montré est une convention de chacun avec chacun, passée entre les seuls sujets. Ainsi, le souverain n'a point participé au contrat social.

D'une part, parce que ce qu'avant le contrat social les hommes formaient une multitude qui n'agit qu'en tant que personne artificielle que lorsqu'elle est représentée par le souverain. D'autre part, une participation du souverain au contrat social prendrait la forme d'un contre, lui et chacun de ses individus, et, à la fin, chaque individu se réserverait le droit de juger du respect du contrat. Le mécanisme du pacte social exclut chacune de ses alternatives. Le souverain ne participe pas au contrat social :

*C'est pourquoi, si une cité se rend maîtresse d'une terre, ou bien les citoyens dépendent de celui qui conquiert par les armes, la distribution de cette terre entre les citoyens dépend de celui qui détient le pouvoir suprême dans la cité. Et ils recevront leur part, non pas selon ce qui paraîtra équitable ou favorable au bien public à quelque citoyen ou à un certain nombre d'entre eux, mais selon ce qui paraîtra bon au détenteur du pouvoir suprême.*¹⁸⁵

Pas plus que ce dernier tient son autorité de la convention, il ne peut se lier les mains, d'après la formule de Jean Bodin. Par contrat social, les individus s'en remettent à sa volonté. Il ressort de l'analyse de la doctrine Hobbesienne de la question de souveraineté que le pouvoir civil n'est pas un fait testamentaire. Le souverain ne reçoit pas sa puissance sans condition, mais plutôt de façon volontaire par lui-même :

Celui qui exerce le pouvoir suprême peut être à l'abri du besoin pour demain avec ses résidences à l'étranger et ses comptes dans les paradis fiscaux, mais tous les courtisans, les frères ethniques, les amis et tous les parasites qui ne vivent que par ce pouvoir, sont dans l'incertitude. Pour cela, c'est de ce périphérique que proviennent

¹⁸⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p.229.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.194.

*les plus grandes déterminations à abuser et à conserver le pouvoir le plus longtemps possible, au besoin en provoquant la guerre civile.*¹⁸⁶

Pour l'instant, nous remarquons que le souverain à partir de sa puissance désigne un certain rapport entre lui-même et la loi civile. En effet, il a les mains non entravées par la constitution. La loi est ainsi pour lui le seul caractère d'après lequel les actes sont jugés. Et en tant qu'unique législateur, il n'est pas lié aux lois. Il agit par son gré ou contre sa volonté. Ses désirs sont des ordres aux civiles. La loi est un pouvoir. Or, il ne peut y avoir d'autre puissance au-dessus de l'autorité civile :

*La succession à la tête de certains États du tiers-monde, des individus dont le droit de cité est plutôt dans les casernes, s'explique par la prétention apparemment généreuse de tels chevaliers à se constituer, au moyen des comités militaires de Redressement ou des comités Révolutionnaires des Forces patriotique, en justiciers politiques du peuple exploité.*¹⁸⁷

Le souverain est au-dessus des lois en vertu du pacte social. S'il est obligé par les lois civiles, ses commandements et ses ordres pourraient faire l'objet d'un examen et être taxés de justes ou d'injustes. Une loi au-dessus de lui impliquerait l'existence d'un juge ou d'un autre pouvoir capable du chantier. À terme, la République serait dissoute. Mais, il y a un autre aspect, qu'on dirait logique. La loi est la déclaration de la volonté du souverain. ; Or, une volonté ne peut se soumettre à la loi. Et en poussant l'analyse plus loin, on constate avec Hobbes que l'obligation qui vient d'une loi qu'on ordonne soi-même n'est pas de la dépendance, mais plutôt de la liberté, de la souveraineté :

*Il est nécessaire à l'essence de la loi, que les sujets sachent deux choses. Premièrement, quelle est cette personne, ou cette cour souveraine, à qui le droit de faire des lois appartient. Secondement, qu'est-ce que la loi dit. Car, celui qui n'a jamais su à qui, ni à quoi il est obligé, ne peut obéir et par conséquent demeure comme s'il n'était pas tenu à obéir. Je ne dis pas qu'il soit nécessaire à l'essence de la loi, que telle ou telle chose soit perpétuellement connue et présente à la pensée, mais seulement qu'elle l'ait une fois été et si, après cela, un sujet vient à oublier le droit du législateur, ou le sens de la loi, cet oubli n'empêche point qu'il ne soit tenu à obéir, parce que la mémoire ne lui eût pas manqué, si sa volonté eût été bonne, et s'il eût été disposé intérieurement à l'obéissance que la nature lui ordonné et laquelle personne ne peut prétendre ignorer.*¹⁸⁸

Le souverain est le seul à pouvoir faire des lois et d'en faire abroger. Pour être capable d'abroger ou de faire de nouvelles lois, il doit être libre de leur sujétion. C'est en ce sens qu'il est établi qu'il est le souverain d'une République qui n'est pas assujetti aux lois civiles.

¹⁸⁶ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, pp.64-65.

¹⁸⁷ Lucien Ayissi, *Corruption et Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.149.

¹⁸⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.159.

Cependant faut-il entendre par là que le souverain est « hors la-loi » c'est-à-dire qu'il se tient en dehors de l'ordre qu'instaure la constitution ?

À cette question, il y a lieu de répondre d'une part par la négociation, en raison de la téléologie rationnelle qui contient la nécessité de la société civile, d'autre part, parce que, le souverain, dans ses actes et paroles, représente l'ensemble du corps politique, et parce qu'il est au sommet, il a la plénipotentiaité de faire ce que bon lui semble. Nous remarquons cela avec l'opinion de certains dirigeants qui, soit du pouvoir politique, ose modifier la constitution en leur faveur pour briguer d'autres mandats. Ce fut le cas en République centrafricaine, au Sénégal, en Côte-d'Ivoire. En quoi consiste la personnalité du souverain, dans un État ?

Landry Bath nous donnera à cette question une esquisse de réponse : le moyen âge avait identifié la personnalité de l'État avec celle physique du prince ; c'était là une conception qui était issue très naturellement de l'organisation féodale de la société [. . .] le seigneur avait voulu auréoler son autorité d'un caractère sacré [. . .]. La personnalité aux yeux de Thomas Hobbes, est constituée par la volonté. La société est une personne juridique, parce que la multitude de ses membres a décidé « *de tenir la volonté de tel individu pour celle de tous* ». ¹⁸⁹ En transférant ainsi sa puissance et son droit à une seule assemblée ou à une personne qui dit, pense, veut et agit aux noms et à la place de tous les sujets.

L'État est une personne, non parce que les volontés individuelles, après une discussion parlementaire, se sont fondues en une volonté unique, non parce que la personnalité physique du souverain incarne et exprime la nation. L'État est une personne parce que la multitude après le contrat social, est censée n'avoir qu'une volonté. ¹⁹⁰

Il apparaît clairement qu'il n'y a pas de réciprocité, c'est pour cela que le souverain peut librement et légitimement disposer de leurs personnes. L'école du droit naturel admet d'ailleurs que la question de souveraineté ne saurait être limitée puisqu'on ne saurait dire jusqu'où elle s'étend. Pour Hobbes, la société civile est une union que les individus ont formée en vue de leur protection mutuelle et de leur défense commune. Mais pour que cette cité parvienne à réaliser pleinement son objectif, il faut ôter à ses membres même le droit d'agir selon leur conscience, car en raison de la diversité des opinions humaines, l'exercice de ce droit serait une source de dissensions perpétuelles et serait une entrave à l'autorité même du souverain.

Mais quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guère s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus

¹⁸⁹ B. Landry, *Hobbes*, Paris, Alcan, 1930, pp.194-201.

¹⁹⁰ *Id.*

*propres, et si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie. Les avis différents qu'ils apportent aux délibérations leur serviront d'obstacle ».*¹⁹¹

B- Manifestation du pouvoir et de la personnalité du souverain

1- Sur le plan sociopolitique

La constitution est un commandement adressé à l'individu qui, doit lui obéir, respecté. C'est ce qui fait la différence entre une constitution et un conseil : « *Il sommeille dans l'esprit de tout individu des gènes d'autoritarisme à l'état résiduel, qui ne demandent qu'à être plongés la réalité du pouvoir, pour s'exprimer* ». ¹⁹² En ce sens, la loi civile est un ordre, un commandement. L'individu qui ordonne est celle de la République ; il y a ordre quand on dit fais ceci ou cela, ne fais pas ceci et qu'il n'y a pas à attendre d'autre raison que la volonté de celui qui parle ainsi. La loi doit être connue, notifiée et les formes de cette notification sont diverses :

*C'est fondamentalement l'idée que les souverains africains se font du pouvoir qui est en cause. Il est impensable d'élaborer et de mettre en œuvre un processus électoral transparent et intègre, sans une volonté préalable de clarté, de tolérance de la part du principal détenteur du pouvoir.*¹⁹³

Les lois écrites ou non, ont besoin d'interprétation, et c'est le souverain qui interprète la loi civile. Ces caractères permettent de distinguer la loi civile à celle naturelle. Les lois naturelles apparaissent à l'état de nature. Dans cette condition, la loi naturelle est une découverte de la raison. Elle est comme une règle de conduite de l'individu dans une société de désordre, de chaos, sans référence à une communauté humaine, ni interdiction de quelques moyens que ce soit dans la sauvegarde par l'homme de son cadre de déploiement.

Les lois de nature sont des qualités morales. En ce sens, les lois naturelles ne sont pas des lois, à parler rigoureusement ; la loi, à la définir exactement, est le discours d'une personne qui avec autorité légitime tient le bâton de commandement de faire aux quelques choses ou pas. De ce fait, les lois naturelles ne deviennent lois que frappées du sceau de la République. Dans le même sillage :

La bonne administration des châtiments et des récompenses constitue, elle aussi, une condition essentielle dans le maintien de la cohésion sociale. L'on se souvient que l'une des raisons pour lesquelles l'espace clos est un état violent et cruel est l'absence de lois, et donc de sanctions. Là où la sanction n'existe pas, on s'enlise dans la

¹⁹¹ Thomas Hobbes, *Le citoyen*, Op.cit., p.141.

¹⁹² Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.61.

¹⁹³ *Ibid.*, p.27.

*permissivité, le libertinage, le désordre, toutes choses qui débouchent sur l'insécurité.*¹⁹⁴

Les lois civiles sont des commandements auxquels les individus doivent obéir en tant que citoyens. Parce qu'elles manifestent la volonté du souverain. Sur ce, pour le *Léviathan* explique de façon claire : « *La loi civile est pour chaque citoyen une règle, dont la cité, par oral ou par écrit, ou pour tout autre signe approprié de sa volonté, lui commande d'user pour distinguer entre le bien et le mal* ». ¹⁹⁵

Par institution, le souverain définit artificiellement le juste et l'injuste, c'est par la loi que les individus distinguent le permis et le proscrit. On peut ainsi remarquer avec Nicolas Machiavel qu'« *un acte de justice et de douceur a souvent plus de pouvoir sur le cœur des hommes que la violence et la barbarie* ». ¹⁹⁶ La loi civile permet de juger les actions des individus. Car, c'est elle qui définit le juste de l'injustice. Il y a ainsi l'idée d'une justice conventionnelle chez Thomas Hobbes ; comme nous l'avons vu, l'« état de nature est un état de non loi. Alors de ce qui précède, on peut établir que là où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi ni d'injustice.

De par leur nature, les actions ne sont ni juste ni injustes. Il n'est de justice que par rapport à la loi ou à la convention. Une action peut être dite mauvaise ou injuste tant qu'il n'est pas de loi qui l'interdise. Par justice conventionnel, on voudrait dire qu'il n'y a pas de justice en soi. Mais nous constatons que le souverain pour faire valoir sa personnalité et son pouvoir aux individus le fait de façon autoritaire, à travers la violence, l'utilisation de la force contre sa volonté. Ce n'est donc pas la raison pour de fait de juste, mais la loi. Un individu d'une République, n'agit pas bien parce qu'il suivrait les préceptes de la raison mais son action qui est agréable parce qu'elle est conforme à la loi. Pour reprendre Jean Jacques Rousseau : « *Je trouve au fond de mon cœur écrire par la nature en caractères ineffaçables, des règles* ». Le droit de nature est gravé dans le cœur des individus. Il n'a pas besoin de démonstrations préalables.

A ce sujet, il n'y a donc pas pour Thomas Hobbes de principe moral ou rationnel ; auquel on pourrait soumettre les lois civiles. Le souverain interprète la loi et même ce qu'on pourrait appeler la droite raison juridique ; c'est à lui qui détient la puissance souveraine qu'il appartient de juger ce qui est conforme à la raison et ce qui ne l'est pas. Par conséquent, dès l'instant où le

¹⁹⁴ Christiane Lydie Azab à Boto, « Espace clos, silence des volontés individuelles et émergence du pouvoir politique chez Hobbes », in *Science et politique Réflexion sur des fondements de la dynamique culturelle contemporaine*, Issoufou Soulé Mouchili Njimom (dir), Paris, L'Harmattan, 2020, p.114.

¹⁹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 205.

¹⁹⁶ Nicolas Machiavel, *Le prince*, *Op.cit.*, p.109.

souverain est institué, c'est la loi civile qui définit le statut de toutes les pratiques sociales. On peut affirmer alors avec Gérard Mairet que « *La loi, en souveraineté n'est que l'énoncé de la règle de l'unité, que l'affirmation dogmatique de l'ordination du multiple à l'un. Elle est l'un comme volonté* ». Le souverain est l'unique législateur c'est-à-dire la seule personne qui donne des lois à un peuple. Aussi, en tant qu'elles sont les marques de son gré ou de sa volonté, il est au-dessus des lois ; ce qui lui donne le droit d'avoir la main mise sur tout.

En effet, on n'y retrouve pas de règlements stables dans la monarchie absolue car, les lois sont la volonté du souverain et par conséquent les hommes sont esclaves. L'individu est dégradé à l'état commun de la créature raisonnable. Thomas Hobbes ignore que l'origine de l'homme est d'être posée comme liberté et comme raison, attributs sans lesquels il ne serait pas l'homme.

L'individu n'a pas sous un tel régime, de liberté ni de permission de juger de son droit et de le soutenir et il est exposé à toutes les misères et à tous les inconvénients qu'on a de l'homme à craindre et d'attendre d'un sujet qui, étant dans un état de nature, où il se croit tout permis et où rien ne peut s'opposer à lui, est de plus corrompu par la flatterie, et armé d'une grande puissance. C'est pourquoi nous pouvons comprendre John Locke lorsqu'il affirme :

Car si quelqu'un s'imagine que le pouvoir absolu purifie le sang des hommes, et élève la nature humaine. Il n'a qu'à lire l'histoire de ce siècle ou de quelque autre, pour être convaincu ou du contraire. Un homme, qui, dans les désirs d'Amérique, serait insolent et dangereux, ne deviendrait point sans doute meilleur au trône, surtout lorsque le savoir et la religion seraient employés pour justifier tout ce qu'il ferait à ses sujets et que l'épée et le glaive imposeraient la nécessité du silence à ceux qui oseraient y trouver à redire. Après tout, quelle espèce de protection est celle d'un monarque absolu ? Quelle sorte de père de la patrie est un tel prince ? Quel bonheur, quelle sûreté en revient à la société civile lorsqu'un gouvernement comme celui dont il s'agit, a été amené à sa protection ?¹⁹⁷

Il apparaît alors clairement que sous la monarchie absolue, les hommes sont exposés aux caprices du souverain et par conséquent ils ne sont pas protégés et ne connaissent pas de bonheur. Ils ne sont non plus en sûreté et n'ont pas de sauvegarde. Les injustices et dommage qu'ils subissent ont pour conséquence ultime la faction et la rébellion. La monarchie absolue, par l'oppression et la crainte qu'elle inspire et en particulier par ses abus, devient l'origine des problèmes et de guerres. La société civile implique donc la règle de la majorité, ceci paraît plus démocratique. Une voie dans la concession du partage des pouvoirs apparaît à ce niveau comme un antidote à la carence dans cette théorie de l'État chez Hobbes.

¹⁹⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Op.cit., p. 246.

Le souverain est le législateur dans la République. L'art législatif est un attribut que Jean Bodin reconnaît, avant Hobbes à l'autorité civile. Le souverain doit pouvoir donner la loi aux individus ; le pouvoir d'édicter des lois est l'une des marques de la personnalité et de la puissance. Écoutons Gérard Mairet à ce sujet « *La première marque du prince souverain, est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier ; mais ce n'est pas assez, car il faut ajouter sans le consentement du plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi* ».

Thomas Hobbes dans le même sillage que Bodin, nous fait comprendre que la puissance du souverain se reconnaît au premier chef par le droit de dire la loi. Au terme du pacte social, la volonté du souverain se substitue aux volontés des particuliers. Cependant, le droit de dire la loi se déduit-il du pacte social ?

*Mais la connaissance des lois du législateur qui en doit de faire la promulgation, sans laquelle ce titre ne leur conviendrait pas. Car, la loi est un commandement du législateur ; or, un commandement est la déclaration de la volonté de quelqu'un. Ce n'est donc pas une loi si la volonté du législateur n'est pas déclarée ; ce qui se pratique en la promulgation.*¹⁹⁸ Il est aussi établi que dans une République, le souverain est le seul législateur. La loi est une émanation du pouvoir.

2- Sur le plan religieux

Même dans les lieux de culte, certaines règles sont imposées aux fidèles par les enseignants de messe, cela constitue l'autoritarisme religieux en ce XXIème. Or la mission régaliennne des pères de l'église tel que : saint Thomas Dakin, Saint Augustin ; Martin Luther King, pour ne citer que ceux-ci étaient d'enseigner la vertu et les valeurs morale à l'assemblée.

L'église entre en guerre, en conflit au point où certains dirigeants menacent et impose même leurs idéologies aux peuples. Voilà pourquoi, nous allons observer les guerres de religion dans le monde où le musulman voudrait que le chrétien s'islamise vis-versa, d'où les guerres autour de la religion ; qui se font au Dieu.

La question de la laïcité qui a d'ailleurs vu le jour en France et qui était considéré comme un pays model de la religion n'est plus respecter tout simplement parce que chacun voudrait son idéologie à l'autre. Or cette question voudrait mettre en exergue un principe de séparation entre l'Etat et les institutions religieuses, l'Etat n'exerçant aucun pouvoir religieux et les églises aucun pouvoir ne politique. Voilà ce qui devrait y être l'appartenance à une obédience religieuse devrait être une question de choix personnelle sans aucune contrainte.

¹⁹⁸ Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Op.cit., p.159.

II- LES FONDEMENTS ET LES PRINCIPES RATIONNELS DU POUVOIR SOUVERAINE

À cause de la nécessité du pouvoir et de la personnalité du souverain, nous sommes portés à penser que, l'État, créé, ou mieux, conçu par l'homme à partir des désirs et des passions, et malgré quelques abus, reste indispensable pour la vie en communauté. C'est un rempart d'acier contre les libertés individuelles, qui permet la cohésion sociale, qui empêche les abus qui n'ont pour borne que la force, le pouvoir, la puissance. C'est dire les pulsions sont la condition sans laquelle le pouvoir n'aurait pas été conçu chez Hobbes. C'est sur cette thèse que notre a gravité précédemment et gravitera dans la suite tour à tour. Cette thèse explicative ne constituera pas cependant tout l'objet de notre réflexion. Réfléchir sur le pouvoir et la personnalité du souverain tel que pensé par Thomas Hobbes dans *Le Léviathan* constitue l'une des causes qui nous ont poussé à travailler sur les fondements et les principes du pouvoir. En effet, le pouvoir, la puissance du *Léviathan* est-il tyrannique comme on a le plus souvent pensé ? Cette conception du pouvoir peut-elle apporter un plus à notre société actuelle ?

Il nous semble, sans toutefois anticiper la réponse à cette question que notre contexte devra avoir tiré profit de cette théorie au regard de nos comportements individuels et collectifs. Passions par ci, désirs par-là, raison offusquée, intérêt général bafoué, lois civiles ignorées, châtiments fréquents, telles sont, à coup sûr, les caractéristiques de notre conjoncture. L'état de nature de Hobbes n'est donc pas seulement une hypothèse de travail, ni une utopie.

A- Passage de l'état de nature à l'état civil

Non seulement la liberté du droit de nature s'oppose à l'obligation que signifie la loi de nature, mais il apparaît que cette liberté se confond avec l'indiscipline et l'indétermination de chacun. C'est une liberté bien singulière que cette force qui va, ignorant les limites, les repères, les références, au mépris de toute sanction.

Dès lors, si dans la condition naturelle des hommes, tout est liberté pour tous, plus rien n'est liberté pour chacun ; si chacun jouit de la plus totale liberté, il n'y a plus de liberté pour personne. A ce niveau, la raison qui est l'un des ingrédients de la nature humaine est loin d'accepter cette incohérence. L'irrationalité que relève l'opposition entre la loi de nature, c'est-à-dire, ce précepte de la raison qui nous contraint à rechercher la paix, et la liberté de nature où il n'existe pas aucune loi, ou mieux il existe des lois négatives, perverses et nocives, est intolérable à la raison. C'est pourquoi le logos qui, en l'homme, calcule, parle et construit, a pour tâche première de substituer à la liberté naturelle, qui est une non-liberté, une autre liberté

dont le pouvoir juridique sera son œuvre. Parce que l'homme est un être raisonnable, il lui faut quitter l'état de nature et renoncer à la liberté naturelle. C'est ainsi que John Locke pense que

*Quand la violence cesse, l'état de guerre cesse aussi entre ceux qui sont membres ; et ils sont tous également obligés de se soumettre à la pure détermination des lois ; car ils ont le remède de l'appel pour les injures passés, et pour prévenir le dommage qu'ils pourraient recevoir dans l'avenir*¹⁹⁹.

Comme on peut le constater, la loi civile s'avère donc nécessaire. La nécessité de la loi positive ou civile est la nécessité de passer de l'état négatif à l'état positif. Elle est aussi la nécessité de respecter les lois naturelles. Alors, tant que la liberté naturelle existe, les lois naturelles ne peuvent jamais être respectées. D'autant plus que cette liberté est le droit de faire une chose ou de s'en abstenir, la loi détermine et lie, oblige. Elle véhicule un pouvoir susceptible d'imposer l'obéissance et le respect. En elle, se trouve la raison suffisante d'obéir.

C'est qu'en effet la loi de nature exprime un impératif dicté par le verbe éternel, autrement dit, par la raison. Elle est donc divine et éternelle ; plus précisément, elle est un précepte divin que découvre la raison dans sa marche déductive. Sorte de théorème plutôt que la loi au sens habituel de commandement impératif, la loi naturelle incline l'individu à s'efforcer à la paix ; elle implique par l'amour de la vie et du bonheur dont elle est la voie royale. La condamnation des sentiers obscurs de sédition. C'est une loi qui prescrit la paix et l'obéissance. C'est une vertu morale. Elle est comme l'a défini Thomas 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 qu'ils pensent qu'ils peuvent le mieux préserver »²⁰⁰.

1- Le pacte social et sa nature

Le sens de ce pacte peut être révélé par le statut de l'état de nature. Selon qu'on le fait de l'état de nature un mythe d'origine, le pacte social apparaîtra comme une sorte d'événement providentiel ayant sauvé les individus du chaos original. Mais, notons que dans le système de Hobbes, il est de même du pacte social. L'idée de contrat social à ce stade s'explique comme on l'a vu, par l'inexistence d'une société humaine par nature.

Le contrat social dans ce sens est un artifice, parce que l'accord entre ces créatures est naturel, alors que celui des hommes, venant des accords, conversations est artificiel. Le pacte social est alors à partir du décryptage que nous venons de faire un modèle théorique pour

¹⁹⁹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p.173.

²⁰⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p.322.

expliquer la construction ou encore la constitution de l'État civil. Écoutons à ce sujet Robert Filmer :

Le pouvoir séculier ou civil est institué par les hommes. Il réside dans le peuple jusqu'à ce qu'il le confère à un prince. Ce pouvoir est distribué immédiatement à ceux qui constituent la multitude par leur ensemble et celle-ci est le sujet auquel il est attribué. Car un tel pouvoir est compris dans la loi divine, mais la loi divine ne l'attribue à aucun homme en particulier. Si l'on écarte ce qui relève de la loi positive, il n'y a plus aucune raison pour que, à l'intérieur d'une multitude où tous sont égaux, ce soit l'un plutôt que l'autre qui gouverne la totalité. Le pouvoir est accordé par la multitude à un ou plus par la même loi de nature. Car la communauté ne peut se gouverner elle-même, par conséquent elle est tenue de concéder celui-ci à un homme ou à quelques-uns. Il dépend du consentement de la multitude de placer au-dessus d'elle-même un roi, un consul ou quelques autres magistrats, et s'il existe une raison légitime à cela, la multitude peut transformer le royaume en une aristocratie ou démocratie.²⁰¹

Il y a lieu de remarquer que le pacte ou le contrat social n'est pas une invention de Thomas Hobbes. Il existe une tradition philosophique dite contractualiste qu'on peut faire remonter jusqu'aux stoïciens ; elle a toujours eu recours au contrat social pour expliquer l'origine du pouvoir afin d'établir le fondement de l'obéissance civile. L'un des traits dominants de la tradition contractualiste est la formule du double pacte ; on suppose, dans la construction de l'Etat, un premier pacte entre les individus et le second entre ceux-ci et le chef. Le pacte Hobbesien a pour préalable la situation de guerre de l'état de nature, situation dans laquelle les individus veulent justement abandonner la loi de la cité.

Le pacte social ne sera pas double mais unique ; par un seul et même pacte, les individus se constituent en société civile et instituent l'autorité civile. Un tel pacte consiste en un transfert mutuel des puissances individuelles au profit d'un seul. De sorte que le rapport de forces de l'état de nature se résout au profit du bénéficiaire de ce transfert, le pouvoir civil est plus grand des pouvoirs. Nous constatons également qu'il y a une relation de la loi au droit aussi bien dans l'état de nature que dans l'État politique et civil, faire changer la valeur de la loi au droit, telle est la valeur du pacte social. La loi est une obligation ou une contrainte alors que le droit est une liberté. Il y a donc une relation de la contrainte à la liberté. Cette relation peut se désigner par le signe « plus » dans l'État civil. La nature au pacte social est donc de changer de signe. Hobbes disait déjà ceci à ce sujet :

De même que les lois de nature sont celles auxquelles nous sommes tenus d'obéir en tant qu'homme, les lois civiles sont celles auxquelles nous sommes tenus à obéir en

²⁰¹ Robert Filmer, *Patriarcha ou pouvoir Naturel des Rois*, Op.cit., pp.89-90.

*tant que citoyens. A leur sujet, il importe de considérer, non pas quelles elles sont dans telle ou telle cité, mais ce qu'est la loi civile.*²⁰²

Le signe consiste à changer le sens de cette relation. Cette relation se veut tellement négative à l'état de nature qu'il faut en sortir, parce qu'il y'a une guerre universelle de chacun contre tous. Ce qui existe dans l'état de nature, c'est la possibilité d'une mort violente, et cela vient de la nature de l'individu parce qu'il est un être de pulsions et va chercher à satisfaire ses pulsions.

L'effet politique de cette métaphysique se veut comme la loi et le droit. Le désir est pensable à partir de la notion de loi et de droit. Le désir est donc défini par la liberté naturelle et le droit naturel. Il y a dans l'État, une transfiguration de la liberté naturelle à la loi positive et du droit naturel au droit positif. C'est pour cela que chacun qu'il y'a changement de signe. Dire que dans l'état de nature, chacun peut faire tout ce qu'il juge utile à sa conservation, c'est dire que chacun y a droit sur toutes choses. Ce n'est qu'en renonçant à ce droit que chacun peut, pour ce qui est de lui, tarir la source de la guerre. Ce renoncement serait absurde s'il avait une assurance raisonnable que chacun devra s'engager par contrat avec chacun de ses rivaux et voisins qui feront de même. Chacun devra donc s'engager par contrat avec chacun à renoncer à ce droit illimité.

Cette transmission naturelle de droit est ce qu'on nomme contrat ; alors que la convention quant à elle est un contrat qui repose sur la promesse, la foi et la confiance. Partir de l'état de nature où se tissaient les lois naturelles et parlaient les armes constitue une mutation existentielle. Celle-ci, dans l'univers Hobbesien où la force est un paradigme d'intelligibilité, doit répondre à un nouvel équilibre, c'est-à-dire à de nouveaux rapports de forces. Aussi bien implique-t-elle, afin de triompher de l'individualisme qui engendre la guerre de tous contre tous. D'où naît le pouvoir civil. En ce sens, Hobbes pensait que

*De cette loi de nature qui ordonne qu'on se défasse des droits qui font obstacle à la paix entre les hommes, s'ensuit une troisième loi : Les pactes doivent être exécutés ; sans quoi, en effet, c'est en vain qu'on se défait de son droit sur toutes choses, et la guerre de tous contre tous subsiste.*²⁰³

La cession du droit individuel de nature n'en est cependant ni l'abandon, ni le don ; c'est un transfert. Comprendons que l'homme ne donne aucun pouvoir à quiconque ; il se borne à s'ôter de son chemin. En d'autres termes, il se démet de sa puissance d'auto-défense qui était aussi sa force offensive, diminuant d'autant les obstacles auxquels se heurtait l'exercice du droit de l'autre. Seulement, la loi de nature impose une condition à la session des droits ; c'est à ce prix

²⁰² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.205.

²⁰³ *Ibid.*, p.121.

que l'équilibre général des forces n'est pas modifié. Le contrat se traduit de la sorte par la transmission mutuelle du droit de chacun vers un seul. L'homme artificiel que construit le mécanisme contractuel par quoi s'établit un nouvel équilibre des forces, se trouve dès lors nanti du pouvoir civil constitué par la sommation des droits que tous lui ont confiés. Par l'arithmétique contractualiste, s'effectue, en même temps qu'en transfert de droit, une véritable délégation de puissance par quoi se trouve expliquée le pouvoir suprême de l'individu civile, ainsi maquetter par l'art ou l'artifice des individus.

Le pouvoir civil, puisque tel est son nom, symbolises-en sa personne fictive une puissance synthétique. C'est donc dans cette puissance extraordinaire qui permet à la personne civile d'agir au lieu et place des hommes de la multitude que réside l'essor de la force civil. Ce pouvoir souverain ainsi constitué est celle d'un « *dieu mortel* ». Et c'est grâce à ce contrat, que l'homme requerra son état d'homme comme l'affirme Jean Jacques Rousseau :

*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet l'état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.*²⁰⁴

Les contrats qui ne garantissent pas l'épée ne sont que fumée. La seule garantie possible du contrat est dans la menace du châtement qui sanctionnera toute violation. Cependant, qui infligera ce châtement ?

Celui ou ceux que les contractants auront choisi. Chacun renonce à son droit sur toutes choses et le transfère à celui ou à ceux qu'il confie la souveraineté, à charge pour lui ou pour eux de promulguer les lois nécessaires à la paix civile, et de garantir, par le pouvoir s'il le faut, leur conservation. Le droit du souverain, individuelle ou collectif, est nécessairement illimité, sa souveraineté absolue, puisque le droit qui lui a été transmis par chacun et qui était illimité. Le souverain à ce niveau hérite la liberté naturelle qui était propre à chacun dans l'état de nature ; ou encore il conserve seul ce droit qu'il détenait dans l'état de nature et que les autres ont abandonnés. Alors, cette question de transfert de droit au souverain revient à reconnaître pour nous toutes les actions quelques soient par le souverain. De ce fait, Shanda Tonme dit :

²⁰⁴ Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Op.cit., p.26.

qu'« *il sommeille dans l'esprit de tout individu des gènes d'autoritarisme à l'état résiduel, qui ne demandent qu'à être plongés dans la réalité du pouvoir, pour s'exprimer* ». ²⁰⁵

De même, Arnaud Milanese allant dans le même sens que cet auteur et sans renverser la table des valeurs ajoute « *il s'agit d'établir qu'il faut un pouvoir visible pour les tenir tous en respect, et les contraindre par la crainte du châtement à accomplir leurs conventions, et à observer les lois naturelles* » ²⁰⁶. De telle affirmation, il ressort que l'homme est l'auteur de tous les actes accomplis par le souverain qui est son représentant. Et l'unité du corps politique consiste en ceci que tous les membres du corps politique ont un même représentant, le souverain. Après les droits de l'individu, voici une autre catégorie fondatrice de la pensée de Hobbes : La représentation

Dans l'état de nature, il n'y a pas force ou plutôt, cela revient au même, les pouvoirs de chacun sont à peu près égaux à ceux de tout autre ; les hommes sont égaux. Hobbes établit cet argument considérable à partir de l'état de nature, où le plus faible peut tuer le plus fort ; cet argument peut passer pour une plaisanterie. Voilà pourquoi, dira-t-on un argument plutôt faible que fort. C'est au contraire un argument extrêmement fort. Car, si l'expérience humaine fondamentale est celle du mal propre à l'état de nature, si ce qui est le plus naturel, c'est l'état de nature, alors ce qui est le plus important dans ces rapports entre les individus relève de cette situation. Et, il n'est pas douteux que dans cette situation la vulnérabilité de l'un ne peut guère être très différente de celle de tout autre. On peut comprendre à nouveau Jean Jacques Rousseau : « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir* ». ²⁰⁷

Si les individus sont pour l'essentiel égaux, si leurs pouvoirs se neutralisent, alors le pouvoir civil, celui qui donne consistance au corps politique, n'est pas naturel. Affirmer qu'il n'est pas naturel, c'est dire qu'il est acquis, artificiel. Alors si le sens commun définit le pacte comme une convention solennelle entre deux ou plusieurs parties ²⁰⁸, il le présente aussi comme une alliance sacrée entre deux parties, comme c'est le cas lorsque l'on parle du pacte de sang entre personnes. Le contrat quant à lui est un accord de volontés destiné à créer des rapports obligatoires entre les parties ; c'est le cas du contrat de travail, du contrat de location, du contrat du mariage, pour ne citer que ceux-ci ²⁰⁹.

²⁰⁵ Shanda Tonme, *pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p.27.

²⁰⁶ Arnaud Milanese, *Personnalité et autorité politique*, Paris, Ellipses, 2006, pp.68-69.

²⁰⁷ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Op.cit., p.11.

²⁰⁸ Individus, partis ou Etats.

²⁰⁹ Selon Thomas Hobbes à qui nous nous sommes référés à ce niveau, en effet, « l'originalité du pacte réside dans le caractère différé de la remise de la chose, il est présenté comme une particularité du contrat, qui reçoit une portée générale, à savoir que le transfert mutuel du droit est, selon Hobbes, ce que les hommes appellent contrat ».

Aussi bien le pacte que le contrat dégagent alors l'idée d'obligation morale ou juridique entre les parties, et c'est sur cette obligation morale implicite et nécessaire que Thomas Hobbes par exemple s'appuiera pour élaborer sa théorie du pacte social. Le pacte social lie l'individu par une double obligation morale et civile ; la transgression de la loi civile est sanctionnée pour elle-même, puisque la transgression d'une convention constitue une infraction à la loi de nature et une injustice, dans le cadre d'une République d'institution. La justice, en effet, correspond à la troisième loi de nature dans la hiérarchie établie par Hobbes, et elle exige que les hommes s'acquittent de leurs conventions.

Mais d'autre part la sanction, le châtement ou le dédommagement, sont déterminés par une certaine loi civile, qui elle-même est déterminée en théorie par une certaine loi de nature. Il reste à examiner la définition du souverain en termes de finalité. Le souverain est en mesure de faire de toute loi une loi civile et son pouvoir, institué en vue de la paix, s'exerce toujours selon cette fin et en accord avec l'ensemble des lois de nature qui ont permis la détermination d'une telle finalité. La loi civile doit permettre l'effectivité de la loi de nature qui, paradoxalement, ne peut se réaliser dans l'état de nature. Martin Briba à ce sujet déclare :

Dans la condition naturelle il est normal que le contrat, aussi bien que le pacte, soit dépourvu de force obligatoire, puisqu'il n'existe pas de loi propre à discriminer le juste de l'injuste, ni de système de contrainte. De sorte que l'origine de l'obligation doit être recherchée à un autre niveau, ce qui explique qu'après la théorie juridique du pacte, Hobbes procède à l'établissement de la loi naturelle relative à l'application des pactes conclus²¹⁰.

C'est ce à quoi consiste en quelque sorte la contrepartie exigée par la transmission du droit naturel de chacun au représentant, à savoir la réponse effective à l'exigence de la première loi de nature, la recherche de la paix. Par conséquent, le contrat répond à l'exigence de la seconde loi de nature, c'est-à-dire la nécessité de se dessaisir de son droit de nature et le respect du contrat correspond troisième loi de nature qui est « la justice ».²¹¹ La notion de pacte permet de rendre compte de la transgression de la loi de nature et de l'injustice ; elle permet de nommer le criminel et de le distinguer de la faute, par l'institution civile de la justice ; ses institutions écrites que tous doivent connaître, détermine le bien de chacun, protégé et réparé en cas de transgression.

²¹⁰ Martin Briba. Le souverain, ce « dieu mortel », La religion au service du pouvoir chez Hobbes, Yaoundé, PUCAC, 2012, p.146.

²¹¹ Spinoza, c'est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque nous expose sa défense. In *De la justice dans la révolution et dans l'église*, tome1, Paris, Marpon et Flammarion, p.224.

Thomas Hobbes pose ainsi les bases de toute possibilité de justice, mais ne se contente pas de fonder de façon abstraite la raison d'être de l'institution civile. L'application de la loi civile et l'examen de la nature des actes humains sont indissociables du débat dans lequel Hobbes s'implique, au sujet de la Common Law, du pouvoir du roi face aux légistes et aux juges, face au simple individu. Le droit civil est donc, à l'origine, le commandement d'une volonté humaine. Que disparaisse cette volonté, le droit n'existe plus. D'autre part, lorsque l'on considère le citoyen soumis en principe à la loi du souverain, la notion de péché souligne le caractère apparemment indissociable de la question du commencement religieux et de la dimension physique, c'est-à-dire morale et psychologique de l'individu, si cette dimension peut être nommée sans contresens.

L'autorité religieuse exprimant le commandement divin et fondant par des institutions écrites une justice parallèle à la justice républicaine, l'« âme » de l'individu élevé selon les dogmes et les croyances religieuses devient un enjeu politique essentiel pour Thomas Hobbes. Mais il en va tout de relation entre la « *transcendance* » souveraine et l'homme, à partir du moment où l'autorité de ce commandement n'est plus de nature divine, comme c'est le cas exprimer dans le *Léviathan*. La vie psychologique du sujet, la sensibilité à l'injure ou à l'outrage, au désir de se venger, ou au sentiment de culpabilité du n'est pas une donnée politique. Néanmoins, elle n'est pas non plus niée et elle est même fréquemment évoquée, en référence à l'étude des passions et des institutions de la raison.

2- Droit naturel et droit civil

La liberté du droit naturel s'oppose à une contrainte qui signifie « *la loi de nature* ». Cependant, il apparaît que cette liberté se confond avec l'indiscipline et l'indétermination de chaque individu. C'est une liberté bien singulière que cette force qui va, et qui ignore les limites, les repères au mépris de toute sanction. Par conséquent, dans la condition naturelle des hommes, tout est liberté pour chacun, plus rien n'est liberté pour chacun ; si chacun jouit de la totale liberté, il n'y aura plus de liberté pour personne. La liberté qui se veut comme une anarchie et libertinage est négative. L'irrationalité que relève l'opposition entre la loi de nature et la liberté de nature où il existe des lois négatives, perverses et nocives, est intolérable à la raison.

C'est pourquoi la raison qui, en l'homme, calcule, parle et construit, a pour tâche première de substituer à la liberté naturelle, qui est une non liberté, une autre forme de liberté dont la contrainte juridique sera son œuvre. Bien plus que l'individu est un être doué de raison, il lui faut émerger en quittant l'état de nature pour remonter à la liberté naturelle ; parce qu'il

est un être raisonnable, il lui faut passer de la liberté naturelle à la liberté civile, état où la liberté est compatible avec la loi civile, où la liberté est la soumission à la loi civile et non aux pulsions, qui est d'ailleurs une source de la mort violente et universelle, état où la sécurité de chaque individu est primordial. C'est ainsi que John Locke dans *Traité du gouvernement civil*, pense que

*Quand la violence cesse, l'état de guerre cesse aussi entre ceux qui sont membres ; et ils sont tous également obligés de se soumettre à la pure détermination des lois ; car ils ont le remède de l'appel pour les injures passés, et pour prévenir le chômage qu'ils pourraient recevoir dans l'avenir.*²¹²

Comme nous pouvons le constater, la loi civile s'avère être nécessaire. La nécessité de passer de l'état négatif à l'état positif c'est-à-dire de violence, de chaos, à l'état de droit, de l'ordre, de discipline. C'est aussi la nécessité de respecter les lois naturelles. Alors, tant que la liberté naturelle existe, les lois naturelles ne peuvent jamais être respectées. Pourtant la liberté naturelle est le droit de faire une chose ou pas, la loi détermine et lie en même temps, oblige. Elle véhicule une puissance susceptible d'imposer l'obéissance et le respect. En cela, se trouve le logos suffisant d'obéir.

C'est en effet la loi de nature qui exprime un impératif imposé par le logos éternel, en d'autres termes, par la raison, le verbe. La loi de nature est divine et éternelle ; plus précisément, elle est un précepte divin que découvre le bon sens dans sa marche déductive. Cela est une sorte de théorème plutôt que de loi au sens habituel de pouvoir impératif ; la loi naturelle incline l'individu à s'efforcer à la paix ; elle implique par l'amour de la vie et du bonheur dont elle est un moyen royal, la condamnation des sentiers obscurs de révolte, de sédition, soulèvement. C'est la loi qui prescrit la concorde et à l'obéissance. C'est une vertu morale. Elle est comme Thomas Hobbes considère :

*Les lois et les pactes ne peuvent pas nous faire sortir, par eux-mêmes, de cette condition de guerre de tous contre tous. Ce sont en effet des paroles, et tant qu'elles ne sont que paroles, elles n'inspirent pas de crainte ; elles sont donc jamais faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on fit à toi-même, c'est par elles-mêmes et sans les armes, inutiles à la sécurité des hommes.*²¹³

En outre, il existe plusieurs lois de nature que la recherche de la tranquillité, l'abandon mutuel des droits naturels, la justice, l'équité pour ne citer que ceux-ci. Et ces lois, qui peuvent se résumer en une seule à savoir : « *Ne jamais faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même* », ne peuvent être respectées que sous la vigilance des lois civiles que définit Hobbes comme suit :

²¹² John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Op.cit., p.173.

²¹³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Op.cit., p.139.

*Toute loi humaine est civile : car, hors de la société, l'état des hommes est celui d'une hostilité perpétuelle ; à cause qu'on n'y est point sujet à autrui, et qu'il n'y a point d'autre loi que ce que la raison naturelle dicte, dont on se sert comme de loi divine. Mais dans une république, il n'y a que l'État, c'est-à-dire, le prince, ou la cour souveraine, qui tiennent rang de législateur. Au reste, ces lois civiles peuvent être divisées suivant la diverse matière dont elles traitent, en sacrées et séculière, ou profanes, et regardent le temporel.*²¹⁴

En effet, la loi naturelle, quoique n'étant pas séparée de la loi civile, ne peut être observée sans la loi civile. Cette loi civile et de nature se contiennent mutuellement, car elles ne sont pas des espèces de lois différentes, mais des parties différentes de la loi, à la seule différence que la loi naturelle n'est loi que grâce à la loi civile. C'est dire en quelque sorte que l'intelligence humaine, qui se dévoile par la peur de la mort, consiste précisément à se donner des lois civiles pour l'observation des lois de nature. Il en est de même pour le droit naturel et le droit civil.

Le paradoxe du droit individuel, c'est-à-dire naturel qui n'est pas du droit ; il possède aucune connotation juridique et n'a rien à voir avec le droit subjectif. Ce droit est relatif à la puissance, pouvoir ou liberté. Juridique ou anti-juridique, il ne détermine ni bien, ni rien, ni justice. Il signifie simplement que chacun a droit à tout ce dont il a besoin pour conserver sa vie. Dépourvu de juridicité et de normativité, le droit naturel est une force qui va dans le sens de la vie ; il est une énergie vitale qui n'a d'autre règle qu'elle-même. Ce vouloir-vivre est un consensus plus ou moins impétueux, caractéristique d'une mécanique du vivant qui, en complexité de la machine humaine, ne tarde pas à déclencher des catalyseurs. C'est pourquoi, la tâche première du droit civil est conjurée par la grande misère du droit naturel. C'est en effet dans la misère et les contradictions du droit de nature que le droit civil trouve sa raison d'être. Capter l'essence du droit de nature revient à examiner en quel être de sûreté la nature qui nous a mis et quels moyens elle nous a légué de nous défendre contre les attaques et la violence.

En outre, dans l'état de nature, tout est droit pour tous et plus rien n'est droit pour chacun ; et si chacun jouit d'un droit illimité, il n'y a plus de droit pour chacun. Ce droit de nature est alors puissance et impuissance, négative et nuisible. Le droit cependant change de signe c'est-à-dire d'un pôle négatif au positif. Le fondement de l'autorité est certes, un droit du sujet. Mais nous nous posons la question de savoir où est ce que ce droit tire sa source ? Justement, c'est la nécessité très humble de se conserver, d'éviter la mort. Les hommes ne doivent plus se guider sur les biens ou le bien, mais sur la nécessité qui naît de quitter le mal.

²¹⁴ Thomas Hobbes, *Le citoyen*, Op.cit., pp. 156-157.

Dans le langage moral et politique qu'élabore Hobbes, ce droit prend la place du bien qui n'est d'ailleurs plus un pouvoir individuel, non plus sauvage et cruel.

Alors, le droit naturel n'est qu'une force, un pouvoir individuel fragile en face d'une plus grande force et d'une plus grande puissance, individuelle aussi, le droit positif ou civil, sera l'ensemble des pouvoirs individuels abandonnés à une seule assemblée, capable de préserver et conserver la vie de chaque individu. En conséquence, la nécessité de soumettre le droit naturel au droit positif, d'abandonner mutuellement ces droits individuels au profit d'un seul homme ou d'une seule assemblée se fera sentir.

Le chapitre dix-sept²¹⁵ et dix-huit²¹⁶ du « *Leviathan* » nous permet de faire une analyse appropriée de cette intégration. Si le souci de l'État²¹⁷ est d'assurer la sécurité de chacun et de tous, alors en sortant de l'état de guerre de tous contre chacun, si, aux institutions de la nature auxquelles chacun se conforme quand il le veut et le peut, se surimpose un pouvoir qui fédère les volontés disparates et centrifuges « *pour les tenir en respect et diriger leurs actions vers le bénéfice Commun* »²¹⁸, des volontés désormais unies une unique personne appelée État, générant « *ce grand Leviathan, ou plutôt ce dieu mortel auquel nous devons, sous le dieu immortel, notre paix et notre défense* »²¹⁹, l'on voit bien qui est le souverain, quel est son statut, et de même aussi quel est le statut de ceux à la tête desquels il trône.

Ici, Hobbes peut alors affirmer que « *Celui qui est le dépositaire de cette personne est appelé souverain et l'on dit qu'il a la puissance souveraine ; en dehors de lui, tout un chacun est son sujet* ». ²²⁰ En contractant, les individus attendent en retour la paix, la sécurité et le mieux-vivre, comme nous l'avons évoqué plus haut. C'est justement pour vivre en toute quiétude, sans crainte pour leur vie, et avoir des moyens de subsistance nécessaires à cette vie qu'ils ont accepté de se soumettre à l'autorité d'un souverain²²¹. Le souverain a par conséquent le devoir de se déployer afin que la raison de sa légitimité soit manifeste, faisant usage s'il le faut, de toutes les prérogatives. Pour Hobbes

²¹⁵ Des causes, de la génération et de la définition de l'État.

²¹⁶ Des droits des souverains d'institution.

²¹⁷ L'essence de l'État est d'être « une personne dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur défense commune », Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp.288-289.

²¹⁸ *Ibid.*, p.287.

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ *Id.*

²²¹ Voici ce que dit Thomas Hobbes au sujet de l'autorité du souverain : « les commodités des sujets qui ne regardent que la vie présente, peuvent être réduites sous quatre genres. 1) Qu'ils soient protégés contre les ennemis de dehors, 2) Que la paix soit entretenue au-dedans, 3) Qu'ils s'enrichissent autant que le permet la sûreté publique, 4) Qu'ils jouissent d'une innocente liberté ».

*La fonction du souverain, qu'il soit un monarque ou une assemblée, consiste dans la fin pour laquelle le pouvoir souverain lui a été confié, à savoir, procurer au peuple la sécurité, fonction à laquelle il est obligé par la loi de nature, et il est obligé d'en rendre compte de Dieu, l'auteur de cette loi, et à personne d'autre. Mais par sécurité, je n'entends pas ici la seule préservation, mais aussi toutes les autres satisfactions de la vie, que tout homme pourra légalement acquérir par sa propre industrie, sans danger ni puissance pour la République.*²²²

Cette définition par Hobbes de la fonction du souverain ne manque pas de nous interpeller. N'est-ce pas à ce niveau que se logent les principales hypothèques de la pensée politique de Thomas Hobbes ?

Affirmer que le souverain est obligé par la loi de la nature de rendre compte à Dieu de l'exécution de sa fonction, ne donne aucune garantie, ni de la reddition effective de ces comptes, ni de la possibilité du contrôle de cette exécution par ceux-là mêmes qui l'ont fait émerger, c'est-à-dire par le peuple qui, sans une telle reddition de comptes, cesse d'être véritablement souverain.²²³ Nous retrouvons dans le chapitre 18²²⁴ du *Leviathan*, des divers droits du souverain tels qu'énoncé par Hobbes. Il prendra soin ici à titre préalable et pour assurer le fondement de ces droits, il affirme : « *De cette institution de l'État sont dérivés tous les droits et facultés de celui, ou de ceux, à qui la puissance souveraine est conférée par le consentement du peuple assemblée* ».²²⁵

B- Le pacte de soumission

Si le pacte social est le contrat et les conventions passés entre les individus ainsi que le respect mutuel de ce contrat et de ces conventions, alors le pacte de soumission lui, est l'ensemble des rapports de subordination qui existe entre le souverain et les sujets. En effet, c'est parce que les hommes ont peur de la mort qu'ils vont penser pouvoir se dire, convenant ensemble une loi, qui, dans sa forme de contrainte, interdira la liberté naturelle. Cette convention que les individus vont passer est le pacte social. Mais c'est un pacte dans lequel il y a deux composantes qui ne sont pas séparées dans le temps ; une composante horizontale et verticale.

Horizontalement, les survivants de la guerre de tous contre tous vont se dire, « *j'abandonne ma liberté à condition que tu abandonnes la tienne* ». Il y a mutuellement un abandon simultané des libertés naturelles. C'est donc le passage de la multitude au peuple. Verticalement, ce renoncement se fait à la faveur d'un individu : le souverain qui sera

²²² Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, p. 287.

²²³ *Ibid.*, pp.203-206.

²²⁴ *Id.*

²²⁵ *Id.*

dépositaire des libertés individuelles. S'il est dépositaire, c'est en effet parce qu'il est le garant. Il est l'arbitre, c'est pour cela qu'il doit être prêt à sanctionner. Il est le gardien de la conservation du pacte social. Il y a un contrat qui est le moment horizontal, mais que le souverain peut annuler. Le contrat étant l'accord d'une volonté à une autre, il est annulé du fait du moment vertical, parce que le monarque de Hobbes ne fait pas de contrat avec le peuple, parce qu'il est le garant du contrat.

Étant donné que le droit d'assurer la personnalité de tous est donné à celui dont les hommes ont fait leur souverain, par une convention qu'ils ont seulement passée l'un avec l'autre, et non par une convention passée entre le souverain et quelqu'un d'entre eux, il ne saurait y avoir infraction à la convention de la part du souverain ; en conséquence, aucun des sujets ne peut être libéré de la sujétion en alléguant quelque cas de d'échéance. Que celui qui est fait souverain ne fasse pas de convention avec ses sujets avant son avènement, la chose est claire ; ou bien en effet il doit passer convention avec la multitude entière, constituant une des parties contractantes.

En effet, pour qu'il y ait contrat, il faut que l'individu « **A** » qui est le peuple et l'individu « **B** » qui est le monarque contractant. Nulle part, il n'y a pas un moment où on doit se mettre d'accord sur le contenu au sens d'un accord des volontés des individus **A**, **B**, **C**. Or le souverain ne fait de contrat ni avec **A** ni **B**, ni même avec l'ensemble. Il est tout simplement désigné. Le souverain n'entre donc nulle part en relation contractuelle avec **A** ou **B**. Il a le droit de faire tout ce qu'il veut et tout ce qu'il peut.

1- Droit et devoirs du souverain

Dans la pensée causaliste de Thomas Hobbes, la souveraineté n'est rien d'autre que l'effet de l'institution civile. La personne civile, homme ou assemblée souveraine, exerce l'empire et la suprême domination.

En effet, le pouvoir législateur de la puissance souveraine est multidimensionnel et l'empire de la loi civile est si vaste qu'il a la prétention à l'universalité ; l'épée de justice et celui de guerre lui appartiennent ; elle nomme les magistrats et les autres officiers ; elle décide des doctrines enseignées dans l'État ; elle régit la propriété, définit le meurtre. Les marques de la souveraineté font d'elle une puissance absolue qui règne sur tous, se manifeste en tous domaines, ne connaît pas de frontières. Il n'est pas jusqu'à la religion qui doive être soumise aux lois de la souveraine puissance. Dans la République chrétienne, qui est en même temps l'église chrétienne, l'interprétation des écritures dépend de l'autorité du souverain. On mesure

en tout cela, tout particulièrement, l'empire des lois civiles ; il faut entendre, des lois positives que pose la volonté souveraine. Pour corroborer cette idée, Hobbes écrit :

Et, parce que le but de cette institution est la paix et la défense de tous, et que quiconque a droit à la foi a droit aux moyens, il appartient de droit à tout homme ou assemblée investis de la souveraineté, d'être juge à la fois des moyens nécessaires à la paix et à la défense, et aussi de celui qui les gêne ou les trouble, et de faire tout ce qu'il juge nécessaire de faire, soit par avance, pour préserver la paix et la sécurité en préservant la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur, soit, quand la sécurité et la paix sont perdues, pour les recouvrer²²⁶.

Ainsi, du point de vue du souverain, comme du point de vue des citoyens, les lois expriment la même nécessité fondamentale rationnelle ; le pouvoir souverain, la raison même de sa génération, est une puissance de centralisation et d'unification, si bien que, dans l'espace comme dans le temps, rien n'est laissé aux initiatives privées. On ne peut attribuer aucun droit à la multitude hors de la société civile. Dans l'État, s'exerce nécessairement la contrainte de la loi. Il s'en suit donc que les individus, soumis à la loi, doivent aussi remplir certains devoirs.

2- Devoirs des sujets

C'est du pacte social par lequel la souveraineté est instituée que découlent les devoirs des sujets. Ayant abandonné leurs puissances naturelles, le pouvoir civil leur impose désormais des devoirs. C'est d'ailleurs pourquoi Hobbes pense dans *Le Citoyen* qu'

Il est donc manifeste, dit-il qu'en toute société civile il se trouve un certain homme, ou bien une certaine cour et assemblée, qui a sur les particuliers une aussi grande et aussi juste puissance, que chacun en a hors de la société sur sa propre personne ; ce qui revient à une autorité souveraine et absolu, aussi vaste et étendue que les forces de la République le permettent. Car, si la puissance de la République était limitée d'ailleurs, il faudrait de nécessité que ce fut par une puissance supérieure ; d'autant que celui qui prescrit des brones est plus puissant que celui auquel elles sont prescrites. Mais je demanderai, si cette dernière autorité qui fait la loi à l'autre, n'en reconnaît point elle-même au-dessus de soi, et enfin, je remonterai jusqu'à une puissance suprême qui ne reçoit point de limites étrangères²²⁷.

Si tout individu, quel que soit, à un intérêt vital, l'institution politique qui met un terme à la guerre de tous contre tous, l'obéissance à la loi est un devoir pour les individus. En analysant la loi civile, il appartient qu'elle déclare la volonté du souverain. Le fait que la loi soit une règle, un commandement constitue déjà une raison d'obéir. La loi est déclarée par le pouvoir civil qui a autorité sur les individus. On obéit à la loi, non à cause de la chose qui est commandée, mais par devoir, les devoirs des sujets consistent à l'obéissance aux lois en tant qu'elles sont les

²²⁶ Thomas Hobbes., *Leviathan*, Op.cit., p.184.

²²⁷ *Ibid.*, p.163.

commandements du pouvoir civil. Une telle obéissance découle de la puissance du pouvoir Souverain. Écoutons à nouveau Hobbes :

Ce droit absolu du souverain demande une obéissance des sujets telle qu'il est nécessaire au gouvernement de l'État, c'est-à-dire, telle que ce ne soit pas en vain qu'on ait donné à celui qui commande la puissance souveraine. Je nommerais volontiers cette obéissance, bien qu'en certaines occurrences, elle puisse justement être refusée, néanmoins à cause qu'elle ne peut pas être rendue plus entière, une obéissance simple. L'obligation qu'on à la rendre ne vient pas immédiatement de cette convention par laquelle nous avons transporté tous nos droits à la ville d'où nous sommes citoyens, mais immédiatement à cause que, sans l'obéissance, le droit d'empire serait inutile, et par conséquent, sans elle la société n'est pas été formée²²⁸.

Il apparaît clairement qu'obéir aux lois ne découle pas immédiatement de la convention par laquelle les sujets se dessaisissent de leurs droits ; cette obligation en découle médiatement parce que sans l'obéissance, le droit d'empire serait inutile et sans effet. De là, la différence qu'il y a entre le pacte et la loi ou plutôt, le bien de continuité du pacte social à la loi civile. Le pacte clarifie la structure de la société civile. L'ordre civil a une structure inégale qui rompt avec l'égalité et la confusion de la multitude. Il y a un côté le souverain et de l'autre les individus. En le souverain, se polarisent toutes les puissances et tous droits individuels ; il en est le dépositaire et assure le droit de conservation auquel les individus ont renoncé. Le devoir des individus dans l'État se réduit dès lors à la soumission au souverain.

Cette soumission consiste à obéir c'est-à-dire à jouir de la paix et de la sécurité que leur procure le souverain. Ce qu'il y a bien de remarquer, c'est l'assujettissement des individus aux lois. L'obéissance est cependant nécessaire à la souveraineté. Ceci peut s'expliquer en reprenant l'argumentation au sujet de la représentation. L'institution de l'ordre civil subsiste en effet au rapport des forces de l'état de nature en relation entre représentant et représenté. Cette relation a ses contraintes propres qui permettent à la condition humaine d'échapper à la misère de l'état de nature.

Le souverain est le représentant de tous et de chacun ; il reste le seul juge des moyens et des conditions dans lesquelles s'exerce un pouvoir qui résulte de l'abandon par les individus de leurs puissances. La représentation a comme une nécessité interne. La relation politique doit être à cet effet comprise comme cette nécessité interne qui sous-tend le processus de représentation. L'ordre civil résumé, comme nous l'avons vu d'un transfert de personnalité. On peut alors dire que la relation de représentation fait surgir un ordre qui ne fonctionne plus sur la base d'une causalité par échange de mouvement et opposition de puissance, comme c'est le

²²⁸ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, Op.cit., p.156.

cas à l'état de nature. La représentation développe ainsi une suite d'implantations liées selon une logique interne dont la méconnaissance suscite la guerre civile dans la République.

L'une des implications est que l'obéissance aux lois se déduit du rapport de la souveraineté. C'est du caractère absolu du pouvoir civil que découle l'obéissance des individus des sujets. Le pacte social est le calcul téléologique qui y conduit les hommes et permet d'en établir le fondement ; que les hommes obéissent à l'autorité civile pour que la paix et la sécurité soient instaurées. Aussi, Hobbes affirmerait-il le rôle fondamental d'une telle conduite dans l'État ; l'obéissance est le socle fondamental sur lequel repose l'essor de tout peuple.

Dans la République, il y a pour les individus un seul commandement, celui du souverain. Les pouvoirs sont désormais unis et il n'y a pas de crainte que celle du souverain. Le commandement du souverain est le principe de l'obéissance des hommes dans une République. Et voilà, en quelque sorte, l'essentiel de la doctrine de Hobbes qui montre les fondements rationnels de l'obéissance civile des sujets. Autrement dit, la souveraineté absolue et la sujétion des individus dans l'État se comprennent à la lumière du calcul rationnel qui y conduit. Il y a donc lieu de trouver la nécessité et la légitimité de l'obéissance civile.

Parvenu à cette deuxième section de notre travail, il s'agissait pour d'entrer en profondeur de la pensée de Thomas Hobbes au sujet du pouvoir et de la personnalité du souverain. Il nous est révélé que là où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi, vice versa. La condition naturelle de l'humanité est la guerre de tous contre tous. Car, même dans la paix civile, les individus continuent à observer la présence permanente de la crainte, de la méfiance, de l'agressivité. En ce sens, Hobbes affirme : « *L'injustice des mœurs est la tendance ou disposition à faire tort, et elle est injuste avant de procéder à l'acte, et sans supposer quelque personne individuelle subissant un tort* ». ²²⁹

Bien avant, un regard très peu attentif montre que la vie de l'homme dans la société est assujettie sous la domination de l'amour propre, la fierté, la veine gloire, le désir de l'emporter sur son semblable, de faire montre de son autorité. A l'ère de la paix civile, c'est-à-dire quand le souverain légitime est reconnu et obéit, les amours-propres n'infligent et ne reçoivent que des blessures de ce type d'amour. Mais que le souverain soit incertain et conteste, que la guerre civile s'installe, et les amours propres exacerbées, jusque-là contenus par la crainte de la violence publique, deviendront destructeurs et meurtriers, s'en prenant aux biens et même à la vie de ses rivaux. Cette rivalité de chacun contre chacun devient donc effectivement, ce qu'elle

²²⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.127.

était implicitement ; le chaos. Telle est la condition naturelle de l'humanité. Nous avons également essayé de montrer dans cette partie ceci :

L'état de nature est la condition dans laquelle s'exprime la volonté de chaque individu. Cela se décide en une propriété fondamentale et originelle ; le désir, qui est l'expression même qui anime la vie. Cet état est alors celui d'individus engagés dans la lutte pour la survie. Et dans cette bataille, chaque homme déploie tout son pouvoir individuel pour en faire usage. Cette violence, ce sont les moyens dont il peut disposer pour satisfaire ses pulsions, c'est une quête naturelle pour les hommes d'agir ainsi car, par nature, tous sont égaux et rien ne leur est défendu.

Les pulsions de l'individu sont insatiables, il est dans la nature de vouloir et de pouvoir tout envier, tout simplement parce que ses pulsions sont illimitées, il apparaît également qu'il n'est pas à sa portée de tout obtenir. De ce fait, la puissance de l'homme est non seulement limitée, mais se trouve aussi menacée. Impartialement distribuée en tout individu, nul ne peut monopoliser la quasi-totalité du pouvoir tant que d'autres concitoyens ne sont pas en accord sur le ou les faits.

Les conditions sont ainsi réunies pour que s'installe à l'état de nature la crainte de la mort violente. L'existence d'une telle pulsion révèle une contradiction. Le pouvoir dans certaine circonstance mène à la mort au lieu de préserver la vie de son possesseur ; justement parce que dans son développement, la peur éveille la raison dominatrice. C'est par là que la crainte de la mort devient le principe de socialisation, en ce qu'elle incline à la paix, la droite raison ayant pris conscience du fait que la guerre est contraire à la préservation de la vie.

La concorde entre le cœur des individus passe par une épuration de la puissance individuelle qui se trouve au fondement même de la guerre des citoyens. Autrement dit, en érigeant les pouvoirs particuliers en nécessité publique, la paix se trouve instaurée. C'est dans ce sens qu'en devenant positive, la peur s'incline à la paix. Emmanuel Kant à cette idée exprime son point de vue : « *Agis toujours de telle sorte que tu considères la volonté raisonnable comme instituant une législation universelle* ».

L'homme est soumis à une loi dont lui-même est le législateur et tous les autres hommes, sujets raisonnables, qui se trouve soumis à la même loi, car dit-on souvent « *Nul n'est censé ignorer la loi* ». Le souverain pour que la paix règne doit obéir à la raison d'ensemble et non à sa propre raison de peur de faire face à tout débordement de la part des citoyens. Il ne doit pas prendre des décisions seules, et doit également savoir que la société a une prise sur lui. Toutefois, la manifestation du pouvoir et la personnalité du souverain se fait sur plusieurs plans. Les désirs des choses nécessaires sont des passions qui vont l'amener à atteindre le pouvoir par

tous les moyens. Et c'est dans cette perspective que dans notre troisième partie dédiée aux solutions, nous prendrons la peine de faire dans un premier temps de faire une critique de la pensée Hobbesienne (Chapitre V) et au second point, une réinterprétation (Chapitre VI), ou encore la plus-value épistémologique de la pensée de Hobbes.

TROISIEME PARTIE

LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA PENSEE HOBBESIENNE ET L'INTERET DE LA REFONDATION DE L'ORDRE POLITIQUE EN AFRIQUE

Il s'agira pour nous dans un premier moment de cette partie, d'effectuer un regard panoramique, critique, complète sur l'impact de la pensée de Hobbes dans le système de gouvernance dans le monde en générale et en Afrique en particulier, et au second moment, de montrer en quoi le bien-fondé de cette pensée peut apporter ou être utile aux africains en apportant des solutions idoines pour parfaire non seulement le système politique de la gouvernance, mais aussi et surtout du développement et la mondialisation de l'Afrique.

Le monde d'aujourd'hui est celui de la compétitivité, de l'innovation, de la domination du plus fort sur le plus faible. En réalité, l'atmosphère qui caractérise les sociétés contemporaines s'inscrit dans un combat acharné entre les puissances, tant sur les plans scientifique, économique, politique, socio-culturel, pour ne citer que ceux-ci.

A cet effet, les africains, peinent sous le poids d'un certain nombre d'idéologies et pratiques magico-religieuses qui, non seulement bloquent et fragilisent les consciences humaines, mais aussi et surtout freinent le décollage du berceau de l'humanité. Sous cet aspect, le présent chapitre vise à montrer dans quelle mesure les souverains éprouvent des insuffisances dans l'exercice du pouvoir, laquelle s'articule autour de son manque de leadership, l'absence de coopération, de dialogue, de la mauvaise gestion du pouvoir peut être un obstacle au décollage du continent africain.

Autrement dit, il s'agit pour nous de montrer en quoi la transposition de la pensée de Thomas Hobbes, qui s'inscrit autour d'une critique virulente de l'irrationalisme politique post-moderne, peut constituer un impact pour le décollage de l'Afrique. C'est la raison pour laquelle la question fondamentale qui fait office de réflexion à notre endroit dans le cadre de cette dernière partie de notre travail, est la suivante : de quelles qualités de souverains (gouvernants) l'Afrique a-t-elle besoin pour parfaire son émergence ?

CHAPITRE V

LES LIMITES DU POUVOIR SOUVERAIN ET DE L'AUTORITE POLITIQUE DANS L'EXERCICE DU POUVOIR CHEZ THOMAS HOBBS

Le souverain, l'autorité politique ou encore le détenteur du pouvoir dans l'exercice de sa fonction manque de se frôler à certaines réalités du pouvoir. Et cet échec se manifeste dans plusieurs secteurs dont nous prendrons soin de faire montre de quelques-uns dans ce chapitre, pour montrer comment la diplomatie du souverain peut être tenue en échec à cause surtout d'une absence de ce que nous avons appelé la « *concertocratie politique* ». C'est-à-dire une sorte d'alliance pour trouver des solutions à certains litiges politique tant sur le plan endogène qu'exogène.

I - LES INCOHERENCES LIEES A L'EXERCICE DU POUVOIR DES DIRIGEANTS

A- Le manque de leadership au sein des tenants du pouvoir dans des Etats

1- Sur le plan politique

La thèse politique que Hobbes veut fonder est basée sur une construction rationnelle de la société qui est celle du pouvoir absolu du souverain, d'où se déduit cette conséquence selon laquelle toute révolution est illégitime. Et cette thèse avait gagné beaucoup plus de terrain en Angleterre, sous le règne d'Élisabeth et Jacques Ier. Or sous le règne d'Élisabeth, le légiste Hooker niait qu'un corps politique puisse reprendre en totalité ou en partie la souveraineté qu'il a abandonnée ; notons que cet abandon s'étendait même au pouvoir spirituel.

La philosophie de Karl Popper à ce sujet est développée dans la misère de l'historicisme et les deux tomes de la société ouverte et ses ennemis. Alors, on va se rendre compte que dans le Tome 1 de « *La société ouverte et ses ennemis* », sous-titré l'ascendant de Platon, Karl Popper s'investi à émettre en cause dans ce tome, la philosophie de Platon. Pourquoi le fait-il ? Parce que d'après lui Platon est l'un des pionniers du totalitarisme politique de l'époque moderne. Pourquoi il le dit ? Il part d'un postulat bien déterminé. Platon à travers l'hypothèse du philosophe roi ou du roi philosophe a enfermé la gouvernance politique autour d'une seule idéologie.

Selon Platon, la gouvernance politique doit le propre d'un castre c'est-à-dire une catégorie de personnes qui soient à même de gouverner ? Et cela cause problème, parce que à partir de là, Platon fait le culte de l'expertise politique et il appelle cela de la philosophie prophétique ou alors du prophétisme politique. Pourquoi ? Parce que seul les Philosophes détiennent une certaine sagesse et eux seuls sont à même de gouverner. Il reprit cela dans *Les principes de la philosophie*, lorsqu'il disait : « *les nations seront beaucoup plus civilisées que si les Philosophes deviennent roi ou les rois Philosophes* ».

À partir de là, on peut dire que Platon a réduit la gouvernance politique autour d'une seule catégorie de personnes, et cela à engendrer une sorte de totalitarisme parce que sa exclut le reste de la cité dans la position de la prise de pouvoir, de décision importante concernant la gouvernance politique.

Karl Marx n'a pas échappé au même piège parce que lui, il faisait des prédictions historiques et c'est pour cela qu'il aime le déterminisme sociologique. Popper appelle cela le prophétisme de Marx ; ça veut dire que lui dans sa conception, il s'est mis à faire des prédictions et c'est ce qu'il appelle l'historicisme. Cela voudrait dire également qu'il fait des prédictions sur des événements futurs qui vont surgir au sein de la société, et cela à beaucoup influencer l'idéologie politique de ces gens-là. C'est pour cela que Popper a tiré la conclusion d'après laquelle Platon, Hegel, et Marx sont les pionniers du totalitarisme politique moderne et c'est pour cela qu'il les qualifiés des « *ennemis de la société ouverte* ».

La société ouverte c'est quoi ? C'est celle dans laquelle la raison et la liberté s'expriment. Cela voudrait dire que dans la société ouverte, les décisions sont prises de façon collective. Et c'est pour cela que Popper est un pionnier de la démocratie et du libéralisme. Thomas Hobbes a philosophé à une époque marquée par des grandes révolutions : la révolution française de 1789-1799 accompagner des coups d'État et des grandes violences dans le but de chasser les rois dictateurs et les monarques qui avaient fait du pouvoir leur propriété privée.

Ce fut le cas avec certains dirigeants dans le monde en général et en Afrique en particulier avec les chefs d'États ayant fait plus d'un quart de siècle au pouvoir d'où l'intention et la réalisation des multiples coups d'État. Hobbes est également celui-là, qui a inspiré les dirigeant politique en occident et partout d'ailleurs au monde de conserver leurs droits dans leur intégralité. Or un castre n'a pas a décidé du sort de la société sans le consentement du peuple encore moins user des hautes instructions pour imposer sa notoriété ; d'où le titre intitulé « *la société ouverte et ses ennemis* ». Et ses ennemis sont entre autres Platon, Hegel et Marx. Cela commence avec Platon et Popper dans le tome deux insiste sur cela.

Et Aristote n'a pas échappé lui-même à ce piège avec la conception de l'esclave. Il y'a certains êtres humains qui sont naturellement né esclaves afin de subir les affres des gouvernants, et ceux qui sont né pour gouverner. Ceci est une sorte de déterminisme, de réductionnisme qui ne voudrait pas dire son nom. Or Karl Popper en tant que pionnier du libéralisme et de la démocratie ; les citoyens selon lui, sont appelés face à un problème doivent collectivement face à un problème précis, ils doivent s'asseoir et prendre des décisions dans un mouvement d'ensemble.

Cela pourquoi ? Parce que le souverain peut se tromper ; et Popper part du postulat d'après lequel l'être humain est un être faillible, d'où le faillibilisme politique. Ça veut dire que le souverain peut commettre des erreurs et c'est en confrontant donc les idées que l'on parvient à un consensus mutuellement admis. Ensemble, on décide de ce qu'on va adopter. C'est la philosophie de l'intersubjectivité que préconise Popper contre le totalitarisme politique, contre l'absolutisme, contre le prophétisme politique. Il faut faire asseoir ce que nous avons appelé « la concertocratie » de tel sorte que face à un problème d'ordre sociopolitique, que les décisions soient prises dans un mouvement d'ensemble, d'où la volonté générale de Jean Jacques Rousseau.

Le Léviathan n'a donc pas à s'asseoir et décider que voilà comment doit fonctionner les choses, les institutions ; parce que le peuple est au centre de la gouvernance, il est aussi souverain. Et c'est justement pourquoi Popper est un pionnier de la démocratie et du libéralisme. Dans un mouvement délibératif, le point de vue de tout un chacun compte, c'est pour cela que cette philosophie nécessite le vote, les élections libres et transparentes. Cela permet que tout un citoyen puisse décider. C'est-à-dire le libre-arbitre, la possibilité pour chaque citoyen de pouvoir s'exprimer, de donner son point de vue face à une situation.

2- L'absence de coopération entre les dirigeants

La politique totalitaire propulsé par Thomas Hobbes, peut être considérée comme un repli sur soi, car le « *Léviathan* » n'a pas besoin de quelqu'un ou de quelque chose pour son épanouissement. Autrement dit, il n'a pas besoin de l'autre pour poser des actes. En réalité, il s'agit d'un être tout puissant, c'est-à-dire un être supranaturel à l'image de Dieu. Il agit selon sa volonté et sans aucune contrainte. Ce que nous avons en effet soulevé, c'est à quel point l'anticolonialisme et le panafricanisme auraient contribué à l'approfondissement de trois grands piliers de la conscience moderne : la démocratie, les droits de l'homme et l'idée de justice universelle. Or, le néosouverainisme se situe ici en rupture avec ces éléments fondamentaux.

De prime abord, se réfugiant derrière le caractère supposé primordial des races, ses tenants rejettent le concept d'une communauté humaine universelle. Ils opèrent par identification d'un bouc émissaire, qu'ils érigent en ennemi absolu et contre lequel tout est permis où l'on peut tout faire au point de faire tout. Ainsi, quitte à les remplacer par certains pays Européenne et d'Asie de grande puissance : la Russie ou la Chine ; les néosouverainistes estiment que c'est en boutant hors du continent les vieilles puissances coloniales, à commencer par la France, que l'Afrique parachèvera son émancipation.

Alors, obnubilés par la haine de l'étranger et fascinés par sa puissance matérielle, ils s'opposent, d'autre part, à la démocratie qu'ils considèrent comme le cheval de Troie de l'ingérence internationale. Ils préfèrent le culte des « *hommes forts* », adeptes du virilisme et pourfendeurs de l'homosexualité et bien d'autres actes immoraux. D'où l'indulgence à l'égard des coups d'État militaires et la réaffirmation de la force comme voies légitimes de conquête et d'exercice du pouvoir.

B- Le repli identitaire des souverains

1. Le manque de dialogue entre les gouvernants

Le Léviathan étant dans cette conjoncture un tout puissant, n'a pas besoin du consentement, ni de l'accord de qui que ce soit pour prendre des décisions, et pourtant les conseils et le dialogue sont nécessaires pour un dirigeant dans la prise de décisions au sommet de l'État dont il est le garant.

Le peuple n'a plus le droit, il n'est plus souverain et justement la monarchie est une autre forme de dictature, de totalitarisme politique parce qu'elle exclut l'opinion publique. Voilà le reproche que Popper adresse à Platon. Il en est de même pour Hegel. Dans le tome deux de *La société ouverte et ses ennemis*, Hegel était considéré à son époque comme le philosophe par excellence, parce que la Prusse de l'époque se servait des idéologies philosophiques de ce dernier pour pouvoir gouverner. Hegel était considéré comme un prophète, cela se résume à ce que Popper appelle « *la philosophie prophétique* » c'est-à-dire qu'il vient vous dicter ce que vous deviez faire, dogmatiquement ce que vous deviez suivre. Et cela s'est également manifesté au moment où Hegel lui-même a divinisé l'État.

L'État est rationnel en soi et pour soi. Ce qui soutient l'idée selon laquelle tout ce que l'État décide, et qui le représente c'est le souverain. Sa vocation est donc de dire que c'est l'incarnation du pouvoir absolu. Il décide et Hobbes a également à travers la figure du Léviathan passé ce message. On prend tous nos droits pour les remettre entre les mains d'une seule personne ou d'une assemblée. Nous sommes d'accord que la figure du Léviathan est une source de

l'émergence de la dictature et du totalitarisme. Alors, si tel est le cas, Hobbes est un ennemi de la société ouverte ; c'est un antidémocrate et en même temps il s'est justement focalisé sur les enjeux sociopolitiques de l'époque, précisément de son pays l'Angleterre où la monarchie existe jusqu'à nos jours.

C'est vrai qu'il est parti de ce climat tumultueux là sur le plan sociopolitique pour élaborer la figure de l'état de nature. C'est-à-dire comment penser l'avènement d'un État. Mais sauf que lui-même en pensant la formation d'un Etat n'a pas échappé au piège de l'absolutisme, du totalitarisme à travers l'image du Léviathan dont nous avons évoqués plus haut et qu'il propose. Dans ces conditions, les coups d'État apparaissent comme la seule manière de provoquer le changement, d'assurer une forme d'alternance au sommet de l'État et d'accélérer la transition générationnelle compte tenu de la durabilité de certains chefs d'État au pouvoir.

Déboussolée et sans avenir, une partie importante de la jeunesse vit sa condition sur le mode d'un interminable blocus auquel seules la violence et l'action directe peuvent mettre un terme. Ce désir d'une violence cathartique gagne de plus en plus des esprits à un moment d'extraordinaire atonie intellectuelle parmi les élites politique et économique et, plus généralement, les classes moyennes et professionnelles. A cela s'ajoutent les effets de crétinisation de masse induits par les médias.

Dans les pays africains, la fin du XXème et le début du XXIème siècle ont été marqués par une intensification de la prédation et de l'extraction. Sur le plan spatial par exemple, les zones grises se sont multipliées, et une course effrénée à la privatisation des ressources du sol et du sous-sol a été engagée. D'importants marchés régionaux de la violence sont apparus, dans lesquels s'investissent toutes sortes d'acteurs en quête de profit, des multinationales aux services privés de sécurité militaire.

Leur fonction principale est de monnayer la protection contre l'accès privilégié à des ressources rares : or, diamant, manganèse, cobalt, zinc, uranium, fer, pétrole ; pour ne lister que ceux-ci. Grâce à ces formes nouvelles du troc, les classes dirigeantes africaines peuvent assurer leur mainmise sur l'État, sécuriser les grandes zones d'influence, de ponction, militariser les échanges et consolider leur arrimage aux réseaux transnationaux de la finance et du profit. Comme par exemple, nous avons la présence des forces russes (Wagner) en terre africaine dans certains pays qui assurent la sécurité et en retour exploitent les ressources naturelles.

Cette nouvelle phase dans l'histoire de l'accumulation privée sur le continent a eu pour contrepartie la brutalisation et le déclassement de pans entiers de la société, et la mise en place d'un régime de claustration plus insidieux qu'à l'époque coloniale. Les victimes principales de

ce déclassement et de l'enfermement qui en est le corollaire sont condamnées à de périlleuses migrations où la méditerranée est devenue un cimetière sans inauguration au ressortissants africains pensant trouver le meilleur de l'autre bout du monde.

A la génération sacrifiée de l'époque des ajustements structurels de 1985-2000 est venue s'en ajouter une autre, bloquée de l'intérieur par une gérontocratie rapace et interdite de mobilité externe, en conséquence des politiques anti migratoires européenne et d'une gestion archaïque des frontières héritées de la colonisation. Ainsi, aux enfants soldats des guerres de prédation d'hier s'est substituée la foule des adolescents et mineurs, qui aujourd'hui, n'hésite pas à acclamer les putschistes, lorsqu'elle ne retrouve pas au premier rang des émeutes Urbaines et des pillages en bande qui s'ensuivent.

2. La mauvaise gestion du pouvoir des dirigeants

Quand Hobbes propose la formation de l'État avec le Léviathan à qui le peuple doit abandonner tous ces droits. À partir de cette conception, on peut dire que celui-ci n'a pas échappé au piège du totalitarisme politique. Lui-même est tombé dans ses pièges, parce que lorsqu'on se réfère au contexte d'émergence politique de sa pensée, on se rend compte que c'était justement ces idéologies totalitaires ; et là l'on a tendance de passer du réductionnisme au réductionnisme parce que partant de la figure du Léviathan ; au final Hobbes est un dictateur.

Dans ce contexte, le souverain fait du pouvoir ayant acquis son apanage. La transition politique devient un phénomène marginal. Les dirigeants politiques gèrent le pouvoir comme une propriété privée. Thomas Hobbes n'a cessé de dire que la force ne suffit pas à faire éclore une relation politique si l'on n'ajoute à ceci le droit.

Le rappel de ses explications sur les compétences liées à la souveraineté, notamment en matière de force militaire qui met en évidence le rôle prépondérant de la puissance. Et comme de façon naturelle, les individus sont naturellement égaux, il va falloir provoquer de façon artificielle l'inégalité fondamentale du gouvernant, la prééminence d'un pouvoir. Cette inégalité dans l'exercice du pouvoir par le souverain amené le peuple à se révolter contre de tel caractère de la suprématie dont les gouvernants usent pour les assujettir.

Le Léviathan est un ennemi de la société ouverte, il s'agit d'un être qui se croient tout permis et tout puissant à l'image de Dieu ; et celui-ci n'est pas différent de Hegel qui a divinisé l'État. Toute choses est hostile à la coopération humaine ; au principe d'intersubjectivité.

A partir de cette pratique antidémocratique que nous avons énuméré plus haut et caractériser par Patrick Quantin comme « *maquillage de l'autoritarisme* » et qui a poussé les

dirigeants autoritaires des années 1980 à passer dans les années 1990 « *maître dans le maquillage de l'autoritarisme. Ils s'entourent de conseillers occidentaux qui conduisent la contre-offensive face aux experts-évaluateurs « ès démocraties » des agences internationales* »²³⁰. « *Maquillage de l'autoritarisme* » apparaît dans l'organisation des élections qui deviennent du vraisemblable des élections de façade orchestrées par les gouvernants au pouvoir.

Le plus souvent, il suffit d'une action discrète, mais ferme pour mettre à l'écart tous les opposants politiques réel et n'avoir se présenter qu'avec les candidats de propositions st non de l'opposition pour truquer le vote. Ce scénario donne une image de la démocratie aux élections, or c'est plutôt une sorte de la démocrature c'est-à-dire une démocratie réduite aux élections. Le harcèlement des opposants par le système en place ne suffit pas et les détenteurs du pouvoir doivent agir dans cette conjoncture en recourant à la violence ouverte pendant la période électorale et à la manipulation des résultats autour du dépouillement ou encore lors du contentieux électoral :

*Les changements de régime en Afrique ne peuvent plus seulement être considérés comme des conséquences banales et courantes du jeu politique démocratique. Ce sont des événements de la même importance que des secousses sismiques, parce qu'ils comportent une dimension affective et sentimentale qu'un Français ne peut comprendre qu'en le comparant à la Bastille ; qu'un Américain ne comprendrait qu'en se référant à la fin de la guerre de sécession et qu'un Chinois ne comprendrait qu'en se rapprochant de l'entrée des troupes de Mao à Pékin*²³¹.

L'on déplore le comportement peu recommandable de certains dirigeants politiques qui veulent se maintenir au pouvoir par des élections manipulées. Dans cet ordre d'idée, William Ury se prononçait déjà à ce sujet en disant que « *Les parties politiques sont devenus les nouveaux champs de bataille où se règle les conflits politiques. Dans une démocratie moderne, c'est au bulletin de vote de parler, non à la poudre* »²³². Les présidents africains tripatouillent pour se maintenir au pouvoir surtout ceux des partis majoritaires.

Le manque de transparence dans l'organisation des élections en Afrique en est un élément qui est très souvent à l'origine du chaos politique. Alors que la notion de démocratie chez Emmanuel Kant se veut comme un système représentatif qui doit permettre la plus grande

²³⁰ Patrick Quantin, « La démocratie en Afrique à la recherche d'un modèle », extrait de *www.cairn.Info*, consulté le 09/08/2023, p.75.

²³¹ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, p.28.

²³² William Ury, *Comment Négocier la paix du conflit à la coopération chez soi, au travail et dans le monde, nouveau horizon*, Paris, Ars, 2001, p.156.

concordance, d'accord entre la constitution et les principes du droit, et auquel la raison par un impératif catégorique nous fait une obligation de tendre.²³³

L'une des choses les plus lamentable est que les élus du parti majoritaire arrivent toujours à emberlificoter le peuple c'est-à-dire à les embrouillés, à opposer les oppositions nationales de façon violente pour se maintenir au pouvoir, pour mieux régner. Ce qui nécessite une cure démocratie consistant en un contrôle vigilant dans la gestion de la chose publique, dans la l'action politique et dans la tenue des élections qui se voudront pacifiques, claire et transparentes. Nous entendons par cure démocratie ici celle qui consiste en un renforcement de la conscience du citoyen qui pourra demander des comptes à son représentant élu. La société civile fait face à la frustration dans cette démocratie.

Dans le système politique africain, tout se passe comme s'il était impossible d'organiser des élections et de les perdre. Les campagnes électorales sont des occasions de promesses, flatteuses, faites aux peuples par des voix meilleures qui ne sont pas obligées de les tenir au lendemain de la victoire. L'opération électorale, qui pouvait être l'expression de la vox populi, est plutôt corrompue au point où elle ne permet pas aux peuples d'énoncer librement leur opinion. L'autre malheur du pouvoir en Afrique réside dans un antidémocratique ; la politique africaine semble n'avoir plus pour finalité la pacification de la cité. Ce qui est une erreur monumentale parce que le peuple qui est souverain et législateur devrait toujours avoir le mérite et la responsabilité de s'exprimer au sujet de tout ce qui se lie à sa société : la question de la mal gouvernance, du désordre civil.

Face à l'enchevêtrement des crises, la démocratie électorale n'apparaît plus comme un levier efficace des changements profonds auxquels aspirent les nouvelles générations. Même à l'États-Unis d'Amérique où l'on pensait que le modèle de la démocratie s'y trouvait tel n'est plus le cas. Les revendications de victoire aux élections ont lieu comme si l'Afrique les avait transmis les gènes de la revendication récurrente chez soi. Truquées en permanence donc, les élections sont devenues la cause des conflits sanglants dans le monde. Les expériences démocratiques ne permettent plus de juguler la corruption. Au contraire, elles sont plutôt nourries et ont légitimité la perpétuation au pouvoir d'élites anciennes, responsables des impasses actuelles.

L'Afrique se trouve à un grand carrefour, d'autant qu'en marge du néosouverainisme plusieurs chemins d'impasse s'offrent à elle. Le marché du religieux s'est vu dilaté à cause de la domination profonde des valeurs occidentale en terre africaine. Or, ce que les mêmes africains

²³³ Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, Paris, J. Vrin, 1793, p.205.

ignorent, c'est qu'avant l'arrivée de l'évangile en Afrique, l'africains priaient et prient encore au pied des arbres, Dieu ne les écoutaient-ils pas ? Cette doctrine était l'intermédiaire entre le commun des mortels et le Dieu tout puissant ; l'africains par le biais de ses ancêtres atteignaient Dieu. Une lutte sans merci oppose désormais plusieurs régimes et idéologies de vérité.

Pour les uns, probablement les tenants du kénitisme, le salut se trouve dans le passé, du côté de l'Égypte antique. Pour d'autres, la solution est à chercher du côté du culte de l'histoire et de la glorification sans borne. L'histoire c'est les écrits, et l'Afrique n'a pas décrit fiable, dont elle n'a pas d'histoire. Dans ce contexte de pénurie, de précarité et de lutte pour la survie, une culture hédoniste, fondée sur la mafia de la corruption et l'ostentation, l'accaparement et la dilapidation spectaculaire des richesses, ne cesse de s'affirmer. Nous dit Shanda Tonme : « *Il souffle sur le continent africain, un véritable vent de complot généralisé contre le citoyen, si l'on analyse sereinement les préparatifs en cours par-ci et par-là, pour des élections dont le but est la répétition des fraudes constitutionnelles et le renforcement des dictatures* »²³⁴.

Ces basculement s'expliquent aussi par la faiblesse des organisations de la société civile et des corps intermédiaires : Union Africaine, la CEDEAO et son armée, et l'OTAN manifestant son impuissance a déployé son armée pour combattre la Russie sur les dégâts qu'il cause en Ukraine et sur fond d'intensification des luttes pour les moyens d'existence et d'imbrication inédite des conflits de classe, de genre et de longues années de glaciation autoritaire, les logiques informelles se sont étendues dans plusieurs domaines de la vie sociopolitique et culturelle. Le charisme individuel et la richesse sont désormais privilégiés au détriment du lent et patient travail de construction des institutions, tandis que les visions transactionnelles et clientélistes de l'engagement politique l'emportent.

II- LA MAUVAISE GESTION AU SEIN DE L'APPAREIL GOUVERNEMENTAL

A- La gérontocratie

1- La conservation du pouvoir

De nombreux passages dans l'ouvrage de Thomas Hobbes témoignent du lien entre le conflit internes, la guerre extérieure et la liberté politique qui est dû à la longévité au pouvoir par certains dirigeants dans les pays où la démocratie constitue une dictature pour une minorité de gouvernants. Tout d'abord, il est possible de souligner les incongruités que pose le système de gouvernance de certains Etats en générale et en particulier en Afrique, nous notons par

²³⁴ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p.67.

exemple l'indiscipline militaire, la désobéissance civile. Qui sont récurrentes en Afrique subsaharienne depuis des décennies ou les dirigeants deviennent de plus en plus accros au pouvoir et bien évidemment inapte autrefois à la transition politique.

Il faut noter ce phénomène de conservation du pouvoir est aussi dû au fait que la démocratie qui existe dans la quasi-totalité des pays au monde est une dictature de la minorité gouvernementale qui se trouve au sommet de l'Etat et dont la sphère décisionnelle est dépendant de leur volonté. Face à cette recrudescence, aussi soutenu par des opinions impérialistes pour parler du cas de l'Afrique, il y'a lieu de noter que le peuple qui est souverain exprime son ras-le-bol à travers de multiples méthodes de mécontentement. C'est la raison pour laquelle dans certains Etats, la prise de pouvoir ou le délogement du gouvernant ou du souverain en exercice en applaudit par le peuple. S'il faudrait que nous nous en tenions aux dires de Nicolas Machiavel, ce dernier disait ceci : « *pour changer le système, il faut être dans le système* ». ²³⁵

2- L'abandon du peuple au profit de la minorité gouvernementale

Partout dans le monde et en Afrique en particulier, la contestation de la représentativité des représentants élus est un refrain fréquemment utilisé, notamment par les mouvements anarchistes ; oligarques et populistes. Comme si la légitimité des assemblées d'élus trouvait son unique source dans la similarité de composition entre celles-ci et la société prise dans sa totalité. ²³⁶ Face à des assemblées et des gouvernements vieillissants, on pourrait être tenté d'affirmer que la légitimité des élus serait principalement liée à la similarité de leur profil (âge, genre, ethnie, rang social . . .) avec celui de l'ensemble de la société.

A cet égard, l'âge des élus est un critère souvent présenté comme la marque d'un décalage avec la population qu'ils représentent en arguant l'existence d'un fossé générationnel qui serait à l'origine du désintérêt des plus jeunes pour le fait politique. En effet, entre des élus qui occupent continuellement des fonctions électives depuis plus de trois décennies, qui revendiquent être la mémoire des accords, et des nouveaux élus, marquant pour certains expériences politique, la disparité est saisissante et le renouvellement politique encore trop peu visible. Afin de vérifier l'existence d'une hypothétique rupture générationnelle entre la population et leurs élus, le potentiel manque de renouvellement et par voie de conséquence le vieillissement, des élus.

²³⁵ Nicolas Machiavel, *Comment devenir un fin stratège*, Trad. fr. Laurent Du Mesnil, Paris, Maxima, 2011, p.29.

²³⁶ Arnoux, G. « *L'Assemblée nationale est-elle trop âgée ?* », Horizons Stratégiques, n°4, 2007, pp.130-137.

Dans de nombreux pays, il est souvent aisé de pointer le vieillissement des élus et ses origines, à savoir le cumul des mandats, la professionnalisation du mandat politique et l'allongement de la carrière politique comme un défaut de représentativité et comme étant la cause de tous les maux de la société. Le *dégagisme*²³⁷ et son corollaire le *jeunisme*²³⁸ est bien souvent la menace populiste brandie par de nouveaux candidats aux élections. Si le renouvellement de nos représentants apparaît comme une nécessité « *pour améliorer l'oxygénation et rompre avec une forme de consanguinité politique* »²³⁹, le remplacement des aînés par des jeunes n'apporte pas systématiquement la garantie d'une amélioration qualitative, et surtout, n'est pas le gage d'une meilleure prise en compte de la jeunesse par les politiques publiques.

B- La malversation du savoir faire

1- L'injustice

Cette situation est très contrastée aux insuffisances du développement qui s'ajoute une situation politique instable. L'Afrique est un continent en marge des principaux échanges internationaux compte tenu de son désordre politique surtout en Afrique subsaharienne où les élections se solde presque par un désordre civil. L'injustice est un problème complexe qui peut avoir des effets dévastateurs sur la société dans son ensemble. Les impacts les plus courants incluent l'exclusion sociale, l'instabilité politique, les inégalités de la santé, la discrimination et le préjudice, ainsi que la perte de productivité.

La distribution inégale de ressources sur le territoire en est une des causes principales qui correspond à un mal-être permanent ponctué par des plaintes répétées et un sentiment constant d'inégalité. Les personnes qui en souffrent se sentent généralement victimisée, opprimée, et surtout, ni entendu, ni comprise. Et cette situation met en cause la façon dont le pays est gouverné et la qualité intrinsèque du pays.

Elle est en général rejetée par les leaders qui s'opposent ou conteste les gouvernants en question s'estiment bons gestionnaires de la chose publique. A titre d'exemple, l'on observe que l'injustice entraîne de mauvaise gouvernance y compris des élections, qui, par ricochet, fragilisent les institutions, notamment la justice et entrave l'égalité des chances en Afrique. C'est pourquoi avec ses énormes potentialités, basées sur la fraude, certains Etats ne peuvent pas être compté parmi les plus prospères. Voilà pourquoi en Afrique plus précisément, si rien

²³⁷ « Rejet de la classe politique en place, notamment lors d'une élection. » Le Robert, consulté le 27/04/2024.

²³⁸ « Tendance à exalter la jeunesse, ses valeurs, et à en faire un modèle obligé. » Larousse, consulté le 27/04/2024.

²³⁹ Interview avec Milakulo Tukumulé, président de l'éveil Océanien, du 23/11/2021.

n'est fait, elle fera toujours face aux problèmes de la crise économique avec une Afrique riche et des africains pauvres.

2- L'octroi du pouvoir par affinité

D'entrée de jeu, il est essentiel de rappeler que le manque actuel de renouvellement de la classe politique trouve ses fondements dans l'organisation bipolaire qui structure le paysage politique depuis plus de quarante ans ; autonomiste-anti autonomiste, puis indépendantiste non indépendantiste. Au sein de ces deux pôles, une deuxième bipolarité s'est cristallisée avec désormais des partis qui monopolisent la vie politique depuis une quarantaine d'années, avec comme conséquence, d'ancrer, de cristalliser et de reconduire durablement les principales institutions et collectivités territoriales.

CHAPITRE VI

LA POLITIQUE HOBBIENNE ET LA GOUVERNANCE POLITIQUE ACTUEL EN AFRIQUE

Nous venons de critiquer Hobbes dans le chapitre précédent. Mais alors qu'est-ce que nous (africains) gagnons de sa pensée, puisque celui-ci n'est pas de notre siècle, en quoi est-ce que sa pensée peut nous être utile ? Quelle est la portée épistémologique de la pensée de Thomas Hobbes dans la condition qui est la nôtre ? En Afrique, en quoi est-ce que Hobbes peut nous être utile à travers l'image du Léviathan ? Autrement dit, qu'est-ce que nous gagnons en Afrique en étudiant Hobbes ?

La pensée de Hobbes est vieille de cinq siècles. Et si en ce XXIème siècle, les affres de l'état de nature sont encore d'actualité partout dans le monde, cela voudrait signifier que Hobbes n'est pas mort, du moins sa pensée est vivante. Le continent africain se trouve aujourd'hui confronté au choix entre le néosouverainisme et la démocratie. Elle est en ce moment dans un autre cycle historique ; puisque les putschistes sont en train d'annoncer la fin d'un cycle qui aurait duré près d'un siècle. Ce qui fait l'originalité et la nouveauté du système de Hobbes, c'est qu'il est partisan du pouvoir absolu, tout en admettant le pacte social ; car il ne croit pas pouvoir construire la société sans la notion d'un pacte social.

La prise de pouvoir par la voie des armes en Afrique, plus précisément en Afrique de l'ouest devient de plus en plus récurrent. Ces actes ne sont que des symptômes des transformations profondes que l'on a longtemps occultées et dont l'accélération soudaine prend à contre-pied et bon nombre d'observations distraits. A la faveur, du multiculturalisme à outrance, les enjeux de masse sont de retour, tandis que ne cessent de se creuser de nouvelles inégalités et qu'apparaissent de nouveaux conflits, notamment entre genres et générations.

A cette première l'âme de fond, se greffe la montée en puissance du néosouverainisme, version appauvrie et frelatée du panafricanisme. Dans le contexte actuel de désarroi idéologique, de désorientation morale et de crise du sens, ce néosouverainisme est moins une vision politique cohérente qu'un grand fantasme. Aux yeux de ses détenteurs, il remplit au préalable les fonctions de ferment d'une communauté émotionnelle et imaginaire, et c'est ce qui lui octroie toute sa force, mais aussi son pesant de toxicité. Le problème est plus que posé à

nouveau quotidiennement se réclament des administrations publiques, et ont vocation à assurer les services de l'État avec impartialité.²⁴⁰

Thomas Hobbes n'a pas prêché au désert ; ce dernier a plutôt mis en garde les dirigeants africains tout comme il l'avait envisagé en Angleterre en instituant le système totalitaire dans le but de destituer les dirigeants qui voulaient s'éterniser au pouvoir à son époque.

C'est donc le cas en Afrique actuellement où chaque dirigeant se veut prêt à la destitution à tout moment, surtout à travers ce qui se passe depuis un certain temps avec le phénomène des coups d'État récurrent. Ses principaux bataillons se recrutent parmi les franges de la jeunesse continentale présente à mondovision. Il puisse aussi dans l'immense réservoir des diasporas. Souvent mal intégrée dans les pays où elle a grandi, et parfois traitée par ces pays qui l'ont accueillie en citoyens de seconde zone, une bonne partie de la jeunesse afro descendante assimile ses épreuves aux grands combats panafricanistes de l'après-guerre contre le colonialisme et la ségrégation raciale. Le néo souverainisme n'est pourtant pas l'exact équivalent du panafricanisme.

I- LA RESOLUTION DES CONFLITS LIES AUX SYSTEMES DE GOUVERNANCE ET DU POUVOIR

A- La refondation d'un nouvel ordre politique en Afrique

1. La résolution des conflits internes liés aux systèmes de gouvernance

Les Etats africains sur le plan mental respectent difficilement les principes de la démocratie. De nombreux chefs d'État sont au pouvoir depuis plus d'un quart de siècle. L'alternance au pouvoir en Afrique est un phénomène marginal et rare. Très souvent, tous les pouvoirs sont concentrés entre les mains d'une seule personne, du chef de l'exécutif. C'est ce même chef de l'exécutif qui choisit les parlementaires, en même temps qu'il est le premier magistrat, chef suprême des forces armées. L'Afrique fait face à un système présidentieliste où tout est concentré entre les mains d'une seule personne qui a la main mise sur tout.

La mauvaise utilisation de la démocratie serait à l'origine de nombreux conflits internes en Afrique. Cela s'exprime par le manque d'alternance au pouvoir, la surveillance des politiques dictatoriales, le trucage des élections dans le but de se maintenir au pouvoir, le clientélisme, la manipulation des urnes, le détournement des deniers publics et la gabegie dans la grande majorité des pays africains. En vue d'apporter des solutions à ces fléaux, nous

²⁴⁰ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p.50.

proposons aux gouvernants la morale du devoir Kantien qui stipule qu'avant d'agir, l'homme doit se demander : « *Et si tout le monde faisait autant* »²⁴¹? L'action de l'homme doit dès lors être universalisée, sans contradiction. C'est cette morale qui donnera aux gouvernants africains les principes de la bonne gouvernance ou de gestion.

Les élections se solde toujours presque par des fraudes surtout en Afrique subsaharienne, par conséquent les résultats sont contestés. Ce qui débouche sur les guerres civiles et des coups d'État. Parlant des États africains face à cette situation, le sociologue et homme politique Suisse Jean Ziegler, dans son ouvrage intitulé *Main basse sur l'Afrique* écrit : « *La plupart d'entre eux sont des formations sociales faible, mal assurées, sujettes aux coups d'États, aux conflits ethniques menacées constamment par le désordre, la dérision, la dictature d'un homme ou d'un groupe* »²⁴².

L'Afrique est victime à cause de nombreux crises sociaux à cause de la gérontocratie de nombreuses crises dont les plus connus sont la corruption et les détournements des deniers publics. Ces deux fléaux sont très répandus en Afrique, ce qui fait dire à Shanda Tonme que

*Nous sommes en présence d'un véritable paradoxe africain qu'aucune lecture de la science politique ne peut éclairer complètement. Dans la logique d'ensemble de la succession des régimes, les spécialistes parlent de « spoil système » lorsqu'une administration vient remplacer une autre. C'est une transition pacifique et démocratique consécutive à des élections libres. Dans le contexte africain, c'est tout un autre schéma, tant les sources, les formes et les manifestations des pouvoirs sont louches, arbitraires et subjectives*²⁴³.

Dans une Afrique postcoloniale dont nous envisageons en ce XXIème siècle, nous faisons encore face à des difficultés de réaliser un vivre ensemble juste et pacifique, et cela est due au fait que les hommes n'arrivent pas à fédérer leurs préférences particulières autour des références politiques et économiques communes. C'est par exemple le cas lorsqu'un individu exprime sa volonté de dominer absolument l'espace politique ou d'accéder à la jouissance exclusive des ressources de l'État, enfermant au risque de l'appauvrir.

Le politique dans une particule d'essence ethnique ou idéologique peut se retrouver puisque l'homme est faillible, entrain de conserver le pouvoir, embrigader à sa guise ; ce qui débouche sur des violences politiques, communautaires. Pour résoudre cette situation en guise du développement, l'Afrique doit repenser son école, ses cadres politique voire sa structure. René Dumont dans *L'Afrique noire est mal partie* dit :

²⁴¹ Emmanuel Kant, *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* (1963), Trad. fr. J. Costilhes, Paris, Hatier, 1973, p.18.

²⁴² Jean Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978, p.260.

²⁴³ Shanda Tonme, *Coexistence Contentieuse entre les nations, 1985-1998*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.9.

Le moment est venu de donner à chaque Africain la formation nécessaire pour exercer fructueusement son futur métier. L'Europe vise à orienter les jeunes esprits d'un tas de choses, dont une faible partie est utilisable : le retard de l'économie africaine ne permet pas un détour aussi « somptuaire ». Le sous-préfet des régions perdues doit connaître le dépannage courant d'un moteur ; ce n'est pas deux années à l'Institut d'Administration Publique qui le lui apprendront, mais deux semaines de stage dans un garage²⁴⁴.

Face à cette précarité, l'autre en face désespéré de voir le même tolérer son existence et collaborer à la construction d'un véritable espace public, mobilise son conatus, dans ce qu'il a de destructeur pour pouvoir exprimer aussi son existence dans un cadre où il ne tient pas à disparaître dans les catégories politique de la gouvernance du même individu et son équipe. Cependant, comment penser la gestion politique de l'hétérogénéité ethno-identitaire dans une Afrique postcoloniale de telle sorte que soient parvenus ou évités les risques d'exclusion et de la radicalisation des conditions pouvant prédisposer à une harmonie entre le gouvernant et le gouverner ?

Nous pensons que cette difficulté ne peut être résolu qu'avec franchise que par la transition, l'alternance, dans l'État postcolonial d'Afrique, d'une éthique du vivre ensemble, grâce à un système de rééducation au savoir-faire et au savoir vivre au pluriel, sur la base de la tolérance de la différence.

C'est à partir de cette pédagogie citoyenne qu'on pourrait donner à l'ethnicité une perspective politique et construire solidement et durablement une relation harmonieuse entre les individus, sans toutefois, procéder à aucune oblitération de leurs différences objectives. Hamilcar Cabrel se prononce à ce sujet en disant que « *Le défaut idéologique, pour ne pas dire le manque total d'idéologie au sein des mouvements de libération nationale constitue une des plus grandes, sinon la plus grande faiblesse de notre lutte contre l'impérialisme* »²⁴⁵. A propos du développement de l'Afrique, se pose le problème de la nécessité d'une idéologie révolutionnaire. La révolution africaine est une nécessité ; mais alors, elle suppose une auto libération. Plus loin, il réitère ceci :

Nous ne luttons pas simplement pour mettre un drapeau dans notre pays et pour que plus jamais nos peuples ne soient exploités, pas seulement par les impérialistes, pas seulement par les Européens, pas seulement par les gens de peau blanche, parce que nous ne confondons pas l'exploitation ou les facteurs d'exploitation avec la couleur de peau des hommes ; nous ne voulons plus d'exploitation chez nous, même pas les Noirs²⁴⁶.

²⁴⁴ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Édition du seuil, Paris, Puf, 1962, p. 162.

²⁴⁵ Hamilcar Cabral, *Figure de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara, la découverte*, Paris, Bordas, 2014, p.253.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.270.

Les peuples africains doivent se libérer de toute forme d'inertie qui empêche un développement optimal et ce n'est qu'après quoi ils pourront prétendre se libérer de chaînes extérieures. La volonté qu'exprime le sujet de dominer absolument l'espace politique dont il possède, en principe doit partager cette jouissance avec les autres qui sont aussi et effectivement dissolutoire des droits politiques et économiques. Cette dissolution qui est parfois négative de la liberté des citoyens explique très souvent la logique de l'accaparement à laquelle le détenteur du pouvoir a tendance à subordonner son vouloir et son agir dans le cadre politique dont il n'en a pourtant pas l'exclusivité du gouvernail. Écoutons à nouveau le juriste Camerounais Shanda Tonme :

*Compte tenu du développement précédent sur le rôle de l'État, il est tout simplement aisé d'évoquer l'État par le travail qui lui incombe le plus, c'est-à-dire celui de construire la justice, l'égalité, la sécurité des biens et des personnes, bref, la confiance. Le répéter n'est pas vain et ne sera jamais de trop, car nous nous situons là à la source du problème.*²⁴⁷

Les dirigeants pour assurer le développement de l'Afrique doivent essayer de collaborer à la jouissance partagée avec les autres, des avantages ou de la leçon qu'ils tirent de la politique dont le monopole leur revient de gestion avec d'autres, et ceci suivant une évaluation propre au narcissisme de la notion de justice, le gouvernant et son gouvernement doivent entreprendre soit de bannir le différent, soit de l'ostraciser lorsqu'ils ne se déterminent plus à résoudre leur vouloir dans ses propres catégories politiques et économiques.

La question de la gouvernance en terre africaine ne cesse de faire l'objet d'un débat. En effet, l'une des questions fondamentales souvent posées à ce niveau est celle de savoir : quel système de gouvernance adopté en Afrique pour favoriser et impulser son développement tant sur le plan politique, économique et sociale ? À partir de là, il est important pour nous de souligner que l'un des premiers obstacles au décollage du continent africain, est celui de la mauvaise politique de gouvernement. À cet effet, la présente section consiste à montrer dans quelle mesure le rationalisme critique de Karl Popper peut, sur le plan politique, favoriser le développement du continent africain.

Autrement dit, il s'agit pour nous de montrer que le système politique à laquelle propose Karl Popper au lieu et place du totalitarisme politique que prône Hobbes est d'une importance indéniable pour la gouvernance politique africaine et l'éclosion de l'Afrique, si tant est qu'elle prône la mort du totalitarisme politique et l'avènement des sociétés démocratiques, où la raison et la liberté est le mieux exprimés.

²⁴⁷ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p. 115.

La question de la gouvernance en terre africaine ne cesse de faire l'objet d'un débat. En effet, l'une des questions fondamentales souvent posées à ce niveau est celle de savoir : quel système de gouvernance adopté en Afrique pour favoriser et impulser son développement tant sur le plan politique, économique et sociale ? A partir de là, il est important pour nous de souligner que l'un des premiers obstacles au décollage du continent africain, est celui de la mauvaise politique de gouvernement.

A cet effet, la présente section consiste à montrer dans quelle mesure le rationalisme critique de Karl Popper peut, sur le plan politique, favoriser le développement du continent africain. Autrement dit, il s'agit pour nous de montrer que le système politique à laquelle propose Karl Popper au lieu et place du totalitarisme politique que prône Hobbes est d'une importance indéniable pour la gouvernance politique africaine et l'éclosion de l'Afrique, si tant est qu'elle prône la mort du totalitarisme politique et l'avènement des sociétés démocratiques, où la raison et la liberté est le mieux exprimés. Dans son *Dialogue avec Hubert Mono Ndjana sur la politique, la science et la société*, Jean-Philippe Nguémata note avec assurance ce qui suit :

*L'analyse précédente a montré comment l'Afrique avait maille à partir avec la « mentalité scientifique ». Notre avis est que notre continent peut dans une certaine mesure s'approprier l'héritage de l'épistémologue viennois (...). Son « rationalisme critique » transposé sur le plan politique peut ainsi renforcer la liberté politique dans nos Etats.*²⁴⁸

Par-là, l'épistémologue camerounais soulignait l'importance indéniable de la transposition du rationalisme critique de Karl Popper sur la scène politique africaine. Pour Jean-Philippe Nguémata, le rationalisme critique que défend l'auteur de *La logique de la découverte scientifique*, est un gage de restauration de la liberté et de la démocratie au sein des Etats africains. Il s'agit en effet de comprendre que Popper consacre la mort de l'absolutisme politique. Un tel état des choses est dû au fait que Popper fait la promotion du « société ouverte », c'est-à-dire une société guidée par la raison et la liberté.

La société ouverte et ses ennemis, est en réalité un ouvrage écrit en deux tomes, qui fait de Karl Popper, « un plaidoyer passionné pour la démocratie, contre le totalitarisme de droite et de gauche ». C'est ainsi qu'à la société immuable à base de tribalisme, d'autoritarisme et d'absolutisme, l'auteur de *La quête inachevée* oppose la « société ouverte contrôlée par la raison, où la volonté de l'individu peut librement s'exercer ». Face à un tel postulat, nous comprenons que Karl Popper s'inscrit en faux contre toutes formes d'instrumentalisation,

²⁴⁸ Jean-Philippe Nguemeta, *Dialogue avec Hubert Mono Ndjana sur la politique, la science et la société*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.130.

d'exploitation, d'asservissement de l'humain et de l'esclavage. D'après lui, il s'agit de mettre sur pied une société, dans laquelle l'homme est à même de choisir le mode de gouvernement qui lui convient et qui répond à ses besoins.

On comprend d'ailleurs pourquoi il s'insurge vigoureusement contre le totalitarisme politique dont Thomas Hobbes fait preuve, inspiré par Platon, Georg Wilhelm Friedrich Hegel et Karl Marx qui étaient d'ailleurs les principaux chantres de la dictature en Europe et qui, pour Popper, sont des ennemis de « *la société ouverte* ». D'après lui, plus précisément, « *l'hégélianisme, c'est la renaissance du tribalisme et l'importance historique de Hegel vient de ce qu'il est, en quelque sorte, le maillon manquant de la chaîne reliant Platon au totalitarisme moderne* ».²⁴⁹

Le rationalisme critique de Popper, transposé sur la scène politique africaine, est donc un prélude à l'avènement d'une Afrique libre du choix du mode de gouvernement qui lui convient. Autrement dit, à travers le rationalisme de « la bonne gouvernance et de la bonne gestion du pouvoir », l'Afrique pourra sortir du joug de la domination politique occidentale qui s'exprime aujourd'hui par le passage d'une démocratie à la démocratie biaisée à préfiguration impérialiste et colonialiste. A travers le « *faillibilisme politique* » de Popper, l'Afrique, sur le plan politique, sera à même d'opérer ses propres choix politiques, suivant les valeurs qui lui sont propres. Sous cet aspect, le rationalisme critique de Karl Popper, dans le jeu politique africain, vient confirmer cette affirmation de Marcien Towa, dans son *Identité et transcendance* :

*Notre dessein fondamental sera une Afrique autocentrée ayant en elle-même son centre de conception, de décision et de réalisation pour la totalité de ses sphères d'activités essentielles : politiques, économiques et spirituelles ; une Afrique fraternelle, respectueuse du même principe d'auto centration pour ses propres institutions et pour celles des autres peuples.*²⁵⁰

L'ontologie des gouvernants doivent être conçu de la même manière à pouvoir justifier l'exclusion de la jouissance des ressources commune du sol et du sous-sol pour en faire un tout. Le non respect de tous ces éléments conduirait à un déséquilibre dans le processus de la gouvernance. Cela, dû également au fait que plusieurs dirigeants se conformer au système totalitaire dont Thomas Hobbes en est le promoteur.

Or ce système de gouvernance ne rythme pas avec les réalités africaines. Voilà pourquoi il serait judicieux pour les dirigeants africains de se désolidariser de ce système de gouvernance au lieu et place de la démocratie qui est un système politique dans lequel le peuple aura aussi

²⁴⁹ Karl Raimund Popper, *La société ouverte et ses ennemis (tome II) Hegel et Marx*, p. 21.

²⁵⁰ Marcien Towa, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.342.

la possibilité d'exercer sa souveraineté. C'est ce Jean Jacques Rousseau défend dans *Du contrat social*, lorsqu'il affirme que « *La volonté générale peut seul diriger les forces de l'État selon la fin des institutions qui est le bien commun* ». ²⁵¹ La politique de l'apartheid qui était autrefois pratiquée dans certains pays d'Afrique Australe par exemple s'illustre bien par le fait que la crise du vivre ensemble est due aux déficits de justice sociale. Le fait que l'État soit en demande de justice hypothèque politiquement du vivre ensemble. Louis Farveau et Abdou Salam Fall donnent leur point de vue à ce sujet :

Les initiatives populaires africaines (et leur reconnaissance institutionnelle) restent encore à l'état embryonnaire et n'ont pas encore été assez documentées pour fournir la masse critique nécessaire à une appréciation générale convaincante. Mais si l'institutionnalisation de ces innovations est loin d'être réalisée en Afrique de l'Ouest, les initiatives de certains pays comme la jeune démocratie malienne des quinze dernières années, de même que l'internationalisation de ces pratiques laissent présager un horizon de transformation et l'élaboration de projets collectifs inédits. Examinons les choix de développement opérés sur ce terrain africain ²⁵².

Il serait judicieux pour les africains sur le politique de résoudre en interne les problèmes sociaux politique tels que les coups d'État surtout dans des pays d'Afrique du Sahel où cette zone est quasiment gouvernée par la junte militaire. Par exemple nous avons le Tchad, le Burkina Faso, le Mali, la Guinée Conakry et le Niger récemment. Tout ceci est dû à cause de ce que Shanda Tonme appelle « *La folie du pouvoir en Afrique* » où les dirigeants dirigent dans un système despotique. Il dit à ce sujet ceci : « *Ce qui me choque chez ces présidents africains, c'est qu'ils ne sont pas sérieux, ils sont tous dictateurs. Ils ne respectent rien, et finissent toujours par conduire leurs pays à la ruine et leurs peuples à la guerre civile, pour se maintenir au pouvoir. Celui-là est sur la même lancée* ». ²⁵³ Voilà les réalités africaines depuis les indépendances jusqu'en ce XXIème Siècle.

Les Africains doivent respecter les principes de la démocratie. Comme le dit l'homme politique et juriste Camerounais, Maurice Kamto dans *L'urgence de la pensée*, le respect des libertés individuel constitue : « *la précondition du développement de l'Afrique* ». ²⁵⁴ Le respect de la volonté générale, c'est-à-dire par exemple permettre aux citoyens d'un Etat de choisir des gouvernants compétent, capable de conduire le pays vers le développement. Maurice Kamto insiste sur le fait qu'en Afrique : « *le plus dure reste à faire : prendre toutes ces bastilles qui peuplent nos têtes, car nous n'avons cessé d'être les fossoyeurs de nos propres espérances* » ²⁵⁵.

²⁵¹ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Op.cit., p.37.

²⁵² Louis Favreau et Abdou Salam Fall, *L'Afrique qui se refait : Initiatives socioéconomiques des communautés et développement en Afrique Noire*, Presse de l'Université du Québec, Canada, 2007, p.8.

²⁵³ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p.7.

²⁵⁴ Maurice Kamto, *L'urgence de la pensée*, MANDARA & Presses universitaires d'Afrique, 1992.

²⁵⁵ Id.

Les critiques poppériennes adressées à l'historicisme de Thomas Hobbes constituent un point d'ancrage essentiel à la mise sur pied d'une société démocratique. En critiquant Platon, Hegel et Marx, Popper, promeut une société basée non sur la violence et les instabilités politiques, mais sur le dialogue et le libre choix des citoyens. Dans la typologie poppérienne répond Hubert Mono Ndjana à son interlocuteur Jean-Philippe Nguémata, et tel qu'on le voit dans son autre ouvrage : *Etat paternaliste ou Etat minimal ?* Est qualifié de démocratique, un régime dans lequel les gouvernants peuvent être destitués par les gouvernés sans effusion de sang. Tout autre gouvernement dans lequel la destitution des dirigeants ne peut se passer que par la violence pourra être qualifié de tyrannique²⁵⁶. Nous comprenons par-là que le rationalisme critique que défend l'auteur de *Conjectures et réfutations*, envisage l'idée d'une société dont la gouvernementalité s'exprime en marge de toute violence et effusion de sang.

En effet, l'Afrique aujourd'hui fait face à de nombreuses difficultés relatives à l'instabilité politique. Celle-ci engendre des guerres sans merci, des soulèvements et revendications politiques, les coups d'Etats. Tel est le cas de la Côte d'Ivoire avec l'arrestation de son ancien président Laurent Gbagbo le 11 Avril 2011 en compagnie de son épouse Simone Gbagbo ; l'assassinant de Mouammar Kadhafi à Syrte, en Lybie, le 20 Octobre 2011, les récentes coups d'Etat tel qu'au Burkina Faso le 30 Septembre 2022 et le second le 31 Janvier 2022, au Mali le 24 Mai 2021, au Guinée le 17 Septembre 2021, et récemment au Niger le 26 Juillet 2023 et au Gabon le 30 Octobre 2023, qui peut d'ailleurs ne pas être le dernier des cas. Dans une atmosphère de guerre et d'effusion de sang perpétuelles, il ne saurait y avoir développement à l'horizon.

C'est la raison pour laquelle le rationalisme critique de Karl Popper, est d'une importance capitale dans la scène politique africaine, si tant est qu'il vient mettre fin à toutes sortes de violences politiques, pour faire place à la discussion raisonnée entre les consciences humaines, afin d'aboutir à un dialogue, une non-violence, un consensus mutuellement admis. Comme l'exprime si bien Jean-Philippe Nguémata,

*La méthode des essais et erreurs, c'est-à-dire des conjectures qu'on soumet à la critique ou à la réfutation au moyen des tests constitués par les élections au plan strictement politique peuvent (...) véritablement favoriser, comme le pense Popper, la destitution rationnelle sans effusion de sang.*²⁵⁷

Partant d'un tel postulat, l'Afrique gagnerait à s'imprégner de l'héritage Poppérien, afin de mettre fin aux instabilités socio-politiques et économique qui freinent et fragilisent

²⁵⁶ Jean-Philippe Nguemeta, *Dialogue avec Hubert Mono Ndjana sur la politique, la science et la société*, Op.cit., p.149.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.150.

émergence de l'Afrique. Ce rationalisme critique de Karl Popper permettra également à l'Afrique de résoudre ses conflits par le biais d'une discussion amicale et raisonnée, en l'absence de toute violence. A travers l'épistémologue viennois, on assiste à un dialogue interculturel, inter-ethnique, interétatique. Cette collaboration intersubjective que développe le mathématicien anglais dans le tome II de *La société ouverte et ses ennemis*, est un gage pour la restauration de la paix, la cohésion, la stabilité socio-politique en Afrique.

Telle est notre thèse : la philosophie de l'intersubjectivité que défend pertinemment l'auteur de la *Misère de l'historicisme* constitue l'une des voies rédemptrice et salvatrice permettant à l'Afrique de mettre fin à ses multiples crises et instabilités socio-politiques, et de rompre d'avec l'égoïsme, le tribalisme, l'égocentrisme, le repli identitaire et bien d'autres clivages ethniques et tribaux qui met à mal son émergence depuis le début des indépendances en Afrique.

Nous le disons ainsi par le fait qu'un Etat divisé et qui est politiquement et socialement instable ne s'aurait se développer. D'où la nécessité d'une collaboration intersubjective, dans le cadre de laquelle les décisions politiques importantes seront prises de façon collective c'est-à-dire par tous, et non par un groupe d'individu. Marcien Towa, à partir de là, a eu le mérite de soutenir l'idée d'une « *transcendance* » des considérations subjectives. En effet, la transcendance, en tant que mouvement de création, de transformation, de renouvellement des conditions existentielles et d'adaptation au temps et à l'espace, se présente comme solution pour permettre l'éradication de l'égoïsme, l'égocentrisme, l'instabilité identitaire qui met en ruine l'acceptation mutuelle sociale de l'un et l'autre en Afrique.

2-L'urgence de l'Union entre les Etats africains

L'Afrique connaît de sérieux problèmes relatifs aux clivages ethniques et tribaux, à l'individualisme, au tribalisme, au statut quo et même à la cristallisation des mentalités. Ces crises handicapent non seulement la réalisation effective du vivre ensemble, mais aussi l'émergence africaine, car un continent divisé ne saurait atteindre le stade du développement, ni de la mondialisation dont l'humanité aspire.

A travers l'épistémologie des « de la bonne gouvernance », on assistera à la lutte contre la confiscation du pouvoir politique et des droits des citoyens. Cette épistémologie montre en réalité que l'homme est un être faillible, susceptible d'erreurs et d'égarements qui peut se tromper ou être mal conseiller en faisant du pouvoir politique son apanage. D'où la nécessité

d'une confrontation amicale et raisonnée des idées, au terme de laquelle découle un consensus mutuellement admis.

Dans une Afrique traversée par les crises multiformes, la philosophie intersubjective ou de l'intercommunication a des enjeux sur le plan socio-politique et économique. Tout d'abord, la médiation ou le débat public met en exergue des modes formelles ou informelles des régulations des délits ou conflit en Afrique. Dans l'Afrique multiethnique, le problème majeur est celui de faire cohabiter le consensus face au pluralisme ethnique. Dans les sociétés modernes actuelles, on note l'omniprésence des discours de haine de la violence verbale, physique et politique dans les lieux publics que dans les réseaux sociaux.

Dès lors, la palabre comme un réseau des jeux de langage, recours à diverses modalités de la prise de parole pour aboutir à la justice et à la paix. C'est dire que les problèmes socio-politiques et économiques peuvent être analysés sous l'angle de l'intersubjectivité puisqu'il est capital de préciser et ici que le problème de L'Afrique est beaucoup plus le problème de la gouvernance politique et économique.

Celle-ci est une réaction à la « *société close* » d'Henri Bergson. Karl Popper a raison lorsqu'il écrit au sujet de l'intersubjectivité que : « *cette théorie de la connaissance me paraît avoir des répercussions importantes sur l'opinion qu'on a de la situation sociale de notre époque* ». Cela se justifie par le fait qu'une telle philosophie critique l'insularité des consciences (René Descartes) et surtout bloque la communicabilité des expériences vécues. C'est pour cela que la nouvelle philosophie de Wittgenstein²⁵⁸ sera une pensée ouverte sur l'ensemble de nos jeux de langage, de nos formes de vie, et de la présence de notre alter ego. Face à l'état bourgeois hyper centralisateur, le modèle du consensus axé sur la palabre africaine peut améliorer le principe de la citoyenneté contre Platon, Hegel et Marx qui ont instaurés les germes de la dictature en Europe. Karl Popper note qu'« *un homme d'Etat doit être sage, c'est à dire assez sage pour savoir qu'il ne sait rien* ». ²⁵⁹ Et par ricochet Socrate, le maître de Platon qui disait : « *Je sais une chose. Ce que je ne sais rien* »²⁶⁰. Pour signifier que l'aveu de son ignorance est le début de toute sagesse.

Finalement, quelle démocratie adaptée pour l'Afrique ? Certainement, il ne s'agira pas de s'imprégner de la « *politique politicienne* », de la « *politique du ventre* », ni d'une

²⁵⁸ Il s'agit de la seconde philosophie que défend Ludwig Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques*, basée sur les jeux de langage.

²⁵⁹ Karl Raimund Popper, cité par Philippe Nguémata, in Cours de Philosophie du langage UPHI 422, Master I Philosophie, spécialité Epistémologie et Logique, Université de Yaoundé I, Semestre II, 2021-2022, inédit.

²⁶⁰ Platon, *Apologie de Socrate* (Tome III), Paris, Flammarion, 1967, p.10.

démocratie du « *prêt à porter* » pour reprendre l'heureuse formule d'Oumarou Mazadou. Contre le néopatrimonialisme autoritaire africain, l'arbre à palabre apparaît comme une arme redoutable ou un paradigme politique, car elle n'organise pas une face à face théâtral et spectaculaire entre les parties. Dans *La palabre africaine une juridiction de la parole*, Jean-Godefroy Bidima écrit à cet effet :

*Alors qu'en Afrique, les élites politiques et intellectuelles ont tendances à mépriser la parole en lui préfèrent un juridisme superficiel directement greffé d'accident, les pays occidentaux tout comme les entreprises japonaises là remettant paradoxalement à l'honneur chaque fois qu'il y a un conflit à régler ou qu'il faut interpréter le droit.*²⁶¹

Selon Bidima, la palabre ou l'idéologie de la palabre consensus sanction est également nécessaire pour assurer la paix durable, la justice et l'unité, c'est à dire la cohésion sociale. Sans ce rapport, l'État postcoloniale marqué par la violence sociale et politique peut s'inspirer du modèle de la palabre traditionnelle pour rechercher les preuves lors des confrontations conflictuelles pour se soustraire de l'arbitraire et des réponses pièges des acteurs en crise. En réalité, la société en palabre selon Jean-Godefroy Bidima fait recours aux Oracles, ordalies, du serment, des témoignages et l'exercice du duel judiciaire.

Les Etats africains doivent également sur le plan économique favoriser la libre entreprise, c'est-à-dire favoriser la création des entreprises par les citoyens sans tenir compte de leurs étiquettes politique. L'amélioration des conditions de vie des travailleurs à travers la rémunération du gain contribuerait aussi au développement de l'Afrique. Le recrutement du personnel méritant et compétent dans les entreprises. Par exemple attribuer la justice distributive d'Aristote en donnant à chacun son mérite. Les dirigeants africains sont appelés à se placer au cœur de leurs programmes de transformation structurelle et effective des économies africaines. L'Afrique doit se trouver par elle-même des solutions réalistes à ces problèmes de gouvernance.

L'une des choses sur lesquelles les africains doivent combattre pour pouvoir se développer c'est les guerres civiles qui, sont aussi et tellement récurrentes au sein du continent. Et cela sévit depuis la période des indépendances jusqu'à nos jours. Nous avons par exemple : la guerre civile Nigéro-Biafraise de 1967 et qui existe de manière camoufler jusqu'à nos jours, la crise Anglophone qui existe dans la partie Nord-ouest et Sud-Ouest du Cameroun depuis 2016 où l'on compte dans les deux rangs militaires et civiles plus de trois mille morts.

On enregistre également plus de deux cents coups d'États réussis et manqués en Afrique depuis le début des indépendances, les guerres inter-ethniques qui ont autrefois conduit aux

²⁶¹ Jean-Godefroy Bidima, *La palabre africaine une juridiction de la parole*, Paris, Michelin, 1997, p.9.

génocides. Nous citons ici le génocide des Tutsis par les Hutus au Rwanda en 1994 ayant occasionné plus d'un million de morts ; les crises post-électorales, par exemple au Cameroun en 1992, en Algérie en 1997, en Côte d'Ivoire en 2011, au Gabon en 2016, la guerre civile au Soudan en 2023. Du moment où les dirigeants africains ne cherchent pas à soigner ces « *maladies du pouvoir politique* », l'Afrique fera toujours face à de nombreuses difficultés pour se développer.

La pensée de Thomas Hobbes est aujourd'hui vieille de cinq siècles, puisqu'il faut préciser qu'il est du XVI^{ème} siècle ; si nous observons encore tous ces fléaux dont nous avons énuméré plus haut, il y'a donc lieu de dire que Hobbes n'est pas mort ; du moins sa pensée totalitaire sévit encore en Afrique. Or ce dernier en effet avait été marqué par de multiples crises qu'avaient connues L'Angleterre, à savoir la crise socio politique à la guerre civile en passant par les crises religieuses. L'Angleterre a cette époque ne connaissait que des convulsions sans requit. En analysant les différents paramètres de ces crises sans cesse rebondissant, il établit qu'un pouvoir qui demeure dans l'ignorance est un pouvoir impuissant.

Si la conception politique de Hobbes procède d'un examen rigoureux des conditions de la guerre et de la paix pour aboutir à un absolutisme politique, c'est que les structures anciennes, c'est-à-dire le système politique mise en place avait montré leur limite et leur incapacité à assurer une paix durable qui est par ailleurs un facteur du bonheur de l'humanité. Sa préoccupation pour la paix et la stabilité politique l'amènera à mettre en évidence un ordre politique nouveau, plus acceptable et plus fiable lié à des exigences morales et rationnelles comme antidote aux structures politiques anciennes et médiévales.

Ce qui n'est pas le cas en Afrique aujourd'hui où on observe plutôt beaucoup plus des nombreux Etats sous le joug des coups d'Etats qui fragilise non seulement le développement mais aussi l'économie africaine. Et pour que ces derniers sortent de cette impasse, il va falloir qu'ils essayent de soigner tous ces fléaux qui mettent à mal leur système politique de gouvernance. Ecoutons une fois de plus Louis Favreau et Abdou Salam à ce sujet :

*Cette mutation importante ne sera possible que si une action formative et éducative accompagne les activités et les projets d'économie sociale sur les plans technique et politique. Il est de plus indispensable de préserver et de renforcer le capital social des citoyens, comme de protéger et de respecter le droit des citoyens au développement*²⁶².

Il existe plusieurs canons pour que l'Afrique puisse parfaire son développement. Le produit national brut par habitant doit être élevé au même titre qu'en occident, ce qui montrera la capacité des citoyens à satisfaire leurs besoins vitaux. Par exemple, le pnb est d'environ cinq

²⁶² Louis Favreau et Abdou Salam Fall, *L'Afrique qui se refait : Initiatives socioéconomiques des communautés et développement en Afrique noire*, Op.cit., p.168.

mille dollars en Europe, douze mille au États-Unis d'Amérique, contre mille dollars en Afrique ; ce qui est largement insuffisant pour l'Afrique.

L'Afrique doit s'industrialiser, et pour le faire, elle posséder les industries de transformation pour transformer ses matières premières en produits finis et les industries lourdes qui fabriquerons des produits semi-finis. Sa balance commerciale doit être excédentaire et non toujours déficitaire.

L'Afrique doit par conséquent créer de la richesse pour que les exportations soient supérieures aux importations ou encore que ses recettes soient supérieures à ses dépenses. A ce niveau, il s'agit essentiellement de maîtriser la science et la technologie. Cette maîtrise est la condition sine qu'à non ou incontournable de l'industrialisation de l'Afrique. Elle pourra dès lors transformer sur place ses matières premières du sol et du sous-sol et les vendre plus chère sur le marché international.

Parlant de l'importance de la technoscience, Marcien Towa écrit : « *Il faut comprendre que la science et la technologie moderne fournissent des moyens de libération* ». ²⁶³ L'Afrique doit être capable de s'auto gouverner. Ne pas attendre qu'une bombe s'explode à Mario pôle où à Kiev à des centaines de kilomètres pour que le prix d'un pain change au Sénégal, au Congo, au Cameroun. Alors qu'ils ont des terres arables pour pratiquer la même culture que les occidentaux ; ils doivent éviter l'interdépendance. Évité que le président Russe dise « *Je suspends la coopération du blé entre l'Ukraine et la Russie* » pour qu'on improvise un sommet Russo-Afrique pour réunir les affamés des pays du tiers-monde pour qu'ils viennent plaider pour leur cause.

La résurgence d'une communauté politique tel que Union Africaine, les États unies d'Afrique comme avait pensé l'ancien président Lybien Mohamed Kadhafi à l'image de l'Union Européenne, de l'organisation des traités Atlantique Nord (OTAN), de l'organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP) qui doit être fiable et indépendant, ne pas par exemple attendre que cette union africaine soit financer par l'UE, ni moins que la Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) attend la réaction de cette institution Européenne pour réagir ou tenir une réunion en Afrique . Les dirigeants africains doivent assurer la tenue des élections libres et transparentes, équitable dans les délais prévus par la constitution.

L'union africaine doit prendre clairement position contre toute modification constitutionnelle et du code électoral par les dirigeants dans le but de se maintenir au pouvoir.

²⁶³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, p.11.

Cette institution doit également protéger et encourager les acteurs de la société civile et les défenseurs des droits pour la bonne transition pacifique.

Également, les opposants politiques qui souhaitent incarner l'alternance doivent le faire dans la paix sans effusion de sang et dans le strict respect de la constitution qui régit les textes électoraux. Ils doivent « *Garantir la transparence sur le budget de l'État, les contrats avec les multinationales et les recettes issues de l'exploitation des ressources naturelles ; et la participation des populations dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques* ». ²⁶⁴ A ceci les chefs d'État africains doivent opter pour un pouvoir politique basé sur la limitation du mandat à respecter sans toutefois engager d'autres procédures de modification de la constitution pour mettre ce même nombre de mandats à l'infini dans le but de s'éterniser au pouvoir. L'autonomisation d'une ou des institutions chargées de la supervision des élections dans le continent africain doit également être impérativement fiable et efficace.

Les Africains doivent se libérer des nouvelles formes de colonisation occidentale à savoir : le néocolonialisme, le néocapitalisme qui se veut comme une sorte de tyrannisations de la scène politique d'instrumentation de l'espèce humaine, et l'ultralibéralisme vue comme une liberté permissiviste, qui n'a plus de limite. Désormais à ce stade « *il est interdit d'interdire* ». C'est pourquoi Karl Popper dans *Toute vie est résolution d'un problème* dit ceci : « *Trop d'État conduit à l'absence de la liberté* ». ²⁶⁵

B- LE RESPECT DE LA VOLONTE GENERALE DU PEUPLE QUE PRONE JEAN JACQUES ROUSSEAU PAR LES DIRIGEANTS

1. La place du peuple et de la société civile dans l'exercice du pouvoir du souverain

La problématique des mobilisations citoyennes en est un souhaite à questionner les m l'importance de la société civile dans l'exercice des fonctions politique auxquelles le souverain fait face et au sujet de l'alternance ou de la transition politique. Celle-ci étant le lieu par excellence d'expression de la dynamique identitaire telle que les reflètent les phénomènes récurrents de « *retour aux terroirs* ».

²⁶⁴ Claudel Antoine Ebode Eloundou, « la démocratie en Afrique subsaharienne face aux défis de la gouvernance », in *Politique et humanisme Réflexion sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, Yaoundé, MONANGE, 2022, p.33.

²⁶⁵ Karl Popper, *Toute vie est résolution d'un problème (Tome2)*, Paris, Vrin, 1997, p.151.

La pertinence de la participation de la société civile au regard de la situation de la gouvernance en Afrique est primordiale. Montesquieu explique bien lorsqu'il définit dans *De l'esprit des lois* le terme société civile et cela repose sur trois aspects : la différenciation des espèces sociales privées par rapport à l'espèce publique ; l'individualisation des rapports sociaux qui confèrera à l'allégeance citoyenne une valeur prioritaire dans une société démocratiquement stable. L'horizontalité des rapports de la société civile fera préférer la logique associative à la structure communautaire qui, à ce titre, se senti autrefois marginalisé des identifications particularistes à la merci de l'identification nationale.

Produit d'une histoire, le concept de société civile semble être exclusivement lié au développement politique occidental et ne serait pas opératoire en dehors de ce contexte. Ce qui est une source d'aliénation pour les africains, puisqu'en Europe, nous africains avons vu comment après les élections et à la présentation de serment du président élu, et après son discours à la nation accompagné de sa feuille de route pour son mandat ; le citoyen lambda lève la main et adresse des questions au président et il lui répond. C'est ce que nous voulons que ça soit adopté en Afrique dans tout système de gouvernance.

La disqualification de la société civile en Afrique part de ce qu'en Afrique et beaucoup plus en Afrique subsaharienne la quasi-totalité des élections se solde par des fraudes, ce qui aboutissent à des guerres civiles, chaos, pour ne citer que ceux-ci. L'Afrique doit prendre son destin à main et cesser de dépendre de la politique étrangère, les dirigeants doivent également éviter la politique du ventre. René Dumont dit ceci :

Supposons un Etat désirant s'orienter vers un socialisme « africain ». Cette recherche d'une spécificité paraît louable : les conditions de départ, très différentes de celles de la Chine et de l'Union soviétique, conseillent des structures nouvelles, mieux adaptées aux difficultés locales. On peut aussi souhaiter un climat politique moins « dur » que les expériences communistes. On ne pourra cependant éliminer toute contrainte, chaque forme de société en implique ; celles qui sont imposées par le capitalisme ne sont pas toujours plus tendres, mais plus hypocrites, moins clairement formulées.²⁶⁶

2. La mise sur pied ou l'adoption d'un système politique fiable qui prendra en compte tous les aspects de la gouvernance

Il y a fort longtemps que les africains use la démocratie comme meilleur système politique. Mais c'est plutôt une démocrature qui se situe entre la démocratie et la dictature. Les Africains quittent de plus en plus de la démocratie à la démocrature. Car le terme démocratie comme le définissait l'ancien président américain Abraham Lincoln « est le gouvernement du

²⁶⁶ René Dumont, *l'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, pp. 97-98.

peuple par le peuple et pour le peuple » en d'autres termes, c'est un système politique dans laquelle le peuple exerce sa souveraineté.

Ce système de gouvernance permet de concentré le pouvoir entre les mains du peuple souverain, lequel, en fonction des nécessités et de ses attentes le délègue à qui il veut. Alors, ce système s'est vu diversifié et exercé dans le temps et en fonction de la conjoncture et des régions du monde où il se pratique : nous sommes ici en plein cœur de l'Afrique. Thomas Hobbes dans cette perspective fait montre de la mission du souverain, lui assigne les directives à suivre dans son ouvrage de référence qui est le sommier de notre travail, précisément au chapitre trente. Il dit ceci :

La fonction du souverain, qu'il soit un monarque ou une assemblée, consiste dans la fin pour laquelle le pouvoir souverain lui a été confié, à savoir procurer au peuple la sécurité, fonction à laquelle il est obligé par la loi de nature, et il est obligé d'en rendre compte à Dieu, l'auteur de cette loi, et à personne d'autre. Mais par sécurité, je n'entends pas ici la seule préservation, mais aussi toutes les autres satisfactions de la vie, que tout homme pourra légalement acquérir par sa propre industrie, sans danger ni nuisance pour la République²⁶⁷.

Dans la Grèce antique, la démocratie désignait, un statut juridique qui égalisait les individus, quels que soient leurs revenus et leurs provenances et, avec l'avènement de la révolution française en 1789, pour ne prendre que cet exemple, cette démocratie se dote de nouvelles missions et visions. Le but de ce système étant le principe d'alternance au pouvoir, la défense des droits et libertés du citoyen, la séparation des pouvoirs, l'existence de plusieurs parties politique (le multiculturalisme). C'est donc cette forme de démocratie reposant sur ces principes que nous avons énumérés plus haut qui fut importée le continent africain au lendemain des indépendances. Et cette démocratie s'est heurtée aux réalités du terrain et qui prendra une nouvelle tournure. D'où le concept de « *démocrature* ».

Dans monde en pleine mutation où s'opère les changements de tout genre tant sur le plan commercial, géopolitique et politique. L'Occident à travers son modèle politique parvient à s'adapter à ces changements, ce qui leur a permis d'atteindre un niveau de développement considérable tant sur le plan industriel, infrastructures au travers d'une révolution technologique. En ce qui concerne l'Afrique, depuis son indépendance, elle a du mal à décoller, elle rencontre des difficultés sur tous les aspects tant infrastructurels, social et politique. C'est ainsi que les Africains sont en quête du meilleur type de gouvernement, de système politique pouvant leur permettre de se développer.

²⁶⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Op.cit.*, p.140.

Le terme démocrature a été quelque fois inventé pour designer l'inadéquation entre la démocratie occidentale qui était autrefois meilleur et les systèmes de gouvernance dont fait face l'humanité en générale et en particulier les dirigeants africains. La démocrature a une connotation plutôt péjorative traduit dans le jargon politique. Cette variété de gouvernance, laquelle se situe à cheval entre la démocratie et la dictature.

Ce concept désigne en effet, une volonté particulièrement aux dirigeants africains de freindre la démocratie, afin de camoufler et de travestir les traces du régime dictatorial enfuies au sein d'un régime comme si on était dans un système politique unique. Par ce régime qui se veut comme un nouveau mode de gouvernance, les dirigeants africains tentent à ce niveau de dissimuler les éléments du totalitarisme, de la dictature et même du mapartisme c'est-à-dire des dirigeants-là qui dirigent en conservant tout sans tenir compte des autres. Fregosi se prononce en disant que cela :

Traduit la malice des gouvernements sous ce régime en ces termes : durant les trois dernières décennies du XXème siècle en particulier, les dictatures étaient tombées progressivement, un peu partout, de l'Afrique du Sud à l'Europe centrale, de la Thaïlande au Brésil. Dans notre naïveté, nous imaginions notre système de gouvernement (la démocratie) tellement désirable que le monde entier allait s'y convertir. En outre, ces débuts du printemps arabe de 2011 ont semblé, un moment, confirmer le caractère irréversible de la démocratie. Mais l'on avait tort, étant donné que le régime, qui avait le vent en poupe, était moins la démocratie que la démocrature²⁶⁸.

Ces propos de Fregosi justifient alors à bon escient la quasi-totalité de ce système qui se veut comme une hybridation s'invitant dans la plupart des gouvernements africains à cette conjoncture qui trahissent la démocratie comme la tenue des élections et d'autres échéances politiques. Ce sont ces éléments de cette démocratie que le penseur à nommer « péronisme » ou « justicialisme » qui était une doctrine du parti justicialiste Argentin fondé en 1945 par un général nommé Juan Domingo Perón.

Bien plus, cette forme de gouvernement se caractérise par une défiance de ses dirigeants lorsque ces derniers en pleine propagande électorale par exemple usent de leur rang politique pour ruser le peuple et parfois même les pousse à la révolte contre l'État : ce fut le cas des opposants politiques en Afrique. Dans le régime de la démocrature, on constate également que le président élu ou réélu a pour première mission par décret de modifier à première vue la constitution dans le but de faire plusieurs mandats, de s'éterniser au pouvoir. Pourtant, cette

²⁶⁸ R. Frigosi, *Les nouveaux autoritaires. Justiciers, censeurs et autocrates*, Edition Du Moment, Paris, Vrin, 2016, pp.159-160.

démagogie politique est contraire aux discours tenus lors de la propagande électorale en faveur de l'alternance au pouvoir, qui est le pilier fondamental de la démocratie.

La démocrature simule d'introduire les éléments de la démocratie proprement dit, elle apparaît plus dangereuse dans la mesure où elle s'assimile à la pure dictature qui s'obstine à arborer une tenue en Afrique. Ce régime relève de la débrouillardise et du bricolage politique dans le continent africain. Chose qui freinera toujours le développement de l'Afrique tant sur le plan politique, économique voire social. L'Afrique pour s'éloigner de cette impasse devra chercher à résoudre tous ces problèmes majeurs qui gangrène son système politique.

II- AU-DELA DU SYSTEME POLITIQUE QUE PRONE THOMAS HOBBS

A- La nécessité de renforcement de la politique interne

1- Sur le plan sociopolitique

Le passage de la démocratie à la démocrature en Afrique se justifie de deux faits majeurs à savoir. D'une part, nous avons la mauvaise foi politique des dirigeants africains qui consiste à se doter de tous les voies et moyens nécessaires afin de conserver le pouvoir et de s'approprier des biens communs, ici, les tenants du pouvoir, au nom de la démocratie, distraient le peuple et s'octroie la fortune publique contre la volonté du peuple.

Le peuple étant abusé et lésé dans sa souveraineté parce que n'ayant plus la possibilité de s'exprimer, ni de donner son point de vue, parce que les détenteurs de la démocrature lui ont vendu le rêve. Cette « pratique politicide » loin des principes de la bonne gouvernance et de la séparation des pouvoirs que dicte la démocratie fait basculer vers la démocrature. Dans ce régime, le gouvernement, les sadiques vont souvent au point d'affirmer leur audace par des propos tels que « *l'Etat c'est moi* » comme le disait autrefois Louis XIV en France ayant régné pendant 72 ans. Pour dire que c'est sa volonté qui constitue non seulement cet État, mais aussi les lois de la République.

D'autre part, ils se traduisent à suffisance de l'inadéquation de la démocratie africaine à l'ordre mondial. Ce régime politique ne s'enracine pas encore dans les mentalités africaines, pourtant près des indépendances, le défi qui attend les nouveaux dirigeants est celui de bâtir des systèmes de gouvernement qui ressembleraient à ceux des anciennes figures de la démocratie tel les États unies d'Amérique, la France. Parce que nous constatons avec amertume que la greffe du régime le plus adopté par les africains n'a pas ou ne concourt pas au succès ni du

pouvoir, ni des élections en Afrique. L'adoption de la démocrature traduit l'échec ou encore la d'échéance d'une démocratie.

Sous ce rapport, la critique Poppérienne ouvre la voie, à l'avènement d'une société démocratique, en marge du totalitarisme et de l'absolutisme platonicien, marxiste et hégélien. C'est ce qui explique le titre de « *société ouverte et ses ennemis* ». C'est cette société ouverte justement, guidée par la raison, le libre arbitre, la contribution de toute la communauté dans la résolution des litiges sociaux et la prise de décisions importantes pour la survie d'un Etat. « *La société ouverte* » de Karl Popper, comme nous pouvons le constater, est une société libre, contrôlée par la raison, où la volonté de l'individu peut librement s'exercer, par opposition à la société close d'Henri Bergson, qui est une société immuable à base de tribalisme et de magie. Karl Popper s'insurge contre le totalitarisme politique dont Georg Wilhelm Friedrich Hegel fait l'apologie, en ces termes :

Le succès de Hegel marqua le début de l'« âge de la malhonnêteté » selon l'expression utilisée par Schopenhauer pour désigner l'époque de l'idéalisme allemand qui, selon K. Heiden, deviendra ensuite l'« époque de l'irresponsabilité », c'est-à-dire celle du totalitarisme moderne, où l'irresponsabilité morale succède à l'irresponsabilité intellectuelle. C'est l'ère des formules ronflantes et du verbiage prétentieux.²⁶⁹

Ces propos de Karl Popper démontrent à suffisance que son rationalisme critique promeut l'avènement d'un monde démocratique, fondé sur une communication et un dialogue intersubjectif. Ce qui voudrait donc dire que d'après notre auteur, le dialogue intersubjectif est d'une importance indéniable, si tant est qu'il favorise la communication et les échanges entre les consciences humaines. Une telle posture s'inscrit ainsi en faux contre l'attitude irrationnelle, qui fait jaillir des inégalités sociales, le tribalisme et le favoritisme.

Nous pouvons également noter l'omniprésence de l'exécutif qui, dans les mécanismes institutionnels participent à barrer la voie à toute alternance politique en Afrique. Cela se veut une pratique antidémocratique. L'absence de la séparation des pouvoirs pour ne rester que dans un système de parti unique est un véritable coup dur à la bonne gouvernance. En Afrique, tout porte croire que les africains nagent encore du moins dans des systèmes présidentielistes où tout est concentré entre les mains d'une seule personne qui, à son tour doit redistribuer à ces « *fidèles des fidèles* ».

Pour sortir l'Afrique de cette impasse, les dirigeants ou bien les détenteurs du pouvoir savent ce qui est bien pour le peuple. A ce stade, ils n'auront pas besoin d'être contrôlés ni contrariés par le peuple. En essayant d'approcher africaine à celles de l'occident, nous verrons

²⁶⁹ Karl Raimund Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (tome II) *Hegel et Marx*, Tome II, Hegel et Marx, Points, Juin 2018, p.19.

qu'il n'y a pas de rapport à ce qui se passe dans les deux zones où la séparation des pouvoirs est assez solide avec un quatrième pouvoir au lieu et place des médias aussi très puissante. Voilà pourquoi l'observateur extérieur parvient à la conclusion selon laquelle la démocratie en Afrique est un pseudo démocratie.

L'accumulation des pouvoirs entre les mains d'une seule personne ou d'un groupe de personne est un acte qu'on observe beaucoup plus dans les pays africains. Aujourd'hui, cette centralisation des pouvoirs est normalisée du fait de la fragilisation des institutions dans une partie de l'Afrique, excepter les Etats fédéral par exemple le Nigeria, l'Afrique du Sud. Cette centralisation des pouvoirs par l'exécutif est une évidence, mais elle fait face à l'idéal de la séparation des pouvoirs par laquelle le peuple donne des voix à ses représentants, qui, est une figure incontournable de l'équilibre des pouvoirs. Montesquieu explique ce phénomène en ce terme dans son ouvrage *De l'esprit des lois* en ces termes :

*Comme dans l'État libre tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps ait la puissance législative, mais comme cela est impossible dans les grands États et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut pas faire par lui-même.*²⁷⁰

L'Afrique doit porter pour une démocratie attributive, participative, représentative pouvant prendre en compte tous les aspects de la gouvernance et du développement. Une démocratie sans effusion de sang. Les méthodes pacifiques telles que le dialogue politique, de la négociation à la place de la violence, du consensus seraient aussi la bienvenue dans la résolution des conflits politiques internes liés à la gouvernance. John Rawls, l'auteur de *Justice et démocratie* se prononce à ce sujet en disant que

*L'idée d'un consensus par regroupement doit nous permettre de comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de justice, la stabilité et l'unité sociales*²⁷¹.

Comme autre résolution, nous rejoignons le professeur et homme politique Camerounais, Oumarou Mazadou, qui, lui propose une « démocratie kamite » à l'Afrique qui consiste à balayer tous ce que l'Occident a dit de l'Afrique pour intégrer de nouvelles valeurs qui rythment avec les réalités africaines. Il affirme que

La reconstruction paradigmatique, parlant du socialisme africain, consiste donc à élaborer, une nouvelle fois, ce socialisme africain, en prenant en compte les nouveaux enjeux de la rationalité technobureaucratique, avant de le proposer comme une alternative crédible, c'est-à-dire des propositions politiques, dans le but d'aider

²⁷⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Op.cit., p. 70.

²⁷¹ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), Trad. Catherine Audard et al., Paris, Seuil, 1993, p.245.

*l'Afrique contemporaine à sortir du borbier. C'est la conclusion à laquelle nous parvenons lorsque nous faisons un plaidoyer pour la démocratie kamit*²⁷².

La rationalité africaine semble avoir pris le large tel que le présente l'état des lieux, et les causes de cette disparition sont historiques, sociopolitique et religieux. C'est à cette seule mesure que la démocratie renforcera le sentiment et la paix sociale au détriment du désintéressement civil joint à la frustration. Elle renforcera également et aussi bien la manifestation de la liberté de presse qui est par ailleurs le quatrième pouvoir, et d'opinions qui permettraient d'éviter certaines intimidations injustes. A ce sujet, le juriste et homme politique Camerounais dit ceci :

*La pratique du consensus ne se manifeste pas seulement par des négociations et des consultations, mais encore et surtout par la volonté de succès de celle-ci, par la recherche explicite de l'accord général aux fins d'adoption d'une résolution relative à une question jugée d'intérêt général*²⁷³.

L'Afrique doit se familiariser, se fidéliser avec la formation du gouvernement de transition ou de large ouverture pour échapper de frustrer d'autres partis politiques d'opposition. Le panafricaniste et ancien président du Burkina Faso disait ceci : « *Ensemble, régénérons l'Afrique* »²⁷⁴. Cette idée est partagée par Moustapha Diabaté pour qui « *Si les peuples africains veulent éviter une dangereuse marginalisation dans le processus de mondialisation en cours, ils ont intérêt à s'unir* »²⁷⁵. A rebours de ces chemins d'impasse et du fétichisme des élections, il faut miser sur une démocratie substantive, qu'il faudra construire pas à pas, en réarmant la pensée, en réhabilitant le désir de nouveau maître en misant sur l'intelligence collective des Africaines et des Africains. C'est cette intelligence qu'il faudra réveiller, nourrir et accompagner.

C'est ainsi que l'Afrique pourra miser sur l'intelligence collective pour se décoller ; pour émerger de nouveaux horizons de sens, puisque la démocratie, en cette ère planétaire, n'a de sens que si elle est ordonnée à un dessein plus élevé, qui est la réparation et le soin du vivant. Il ne s'agit pas seulement d'alléger des dettes, d'accroître les parts du marché, de construire des

²⁷² Oumarou Mazadou, « La philosophie africaine aujourd'hui, Etat des lieux, enjeux et perspectives », in *Philosophie africaine et modernité politique, Réflexion sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022, p.56.

²⁷³ Shanda Tonme, *Coexistence Contentieuse entre les nations*, Op.cit., p.60.

²⁷⁴ Thomas Sankara, né le 21 Décembre 1949 à yako et assassiné le 15 Octobre 1987 à Ouagadougou, est un homme d'Etat anti-impérialiste, révolutionnaire, communiste, écologiste, féministe, panafricaniste et tiers-mondiste, qui, dans ses discours, dénonce le colonialisme et le néo-colonialisme, dont celui de la France, en Afrique (notamment les régimes clients de Cote d'Ivoire et du Mali, lequel lance plusieurs fois des actions militaires contre le Burkina Faso, soutenues par la France).

²⁷⁵ Moustapha Diabaté, « Problèmes de l'appartenance des Etats africains francophones à la communauté et des Etats africains anglophones au Commonwealth », in *Présence Africaine* 1974/4 n°96. « Du sous-développement au blocage du développement », 1971/3 N°79.

infrastructures ; mais il s'agit d'instaurer sur le terrain et dans la durée un mouvement de fond adossé à de nouvelles coalitions sociales, intellectuelles et culturelles. René Dumont, pense que « *L'Afrique et le travail que nous y ferions, nous aideraient à renouveler la conception de notre société, de l'homme du XXI^e siècle et de son avenir planétaire* »²⁷⁶.

2- Sur le plan historique

Pour y parvenir, l'Afrique doit reconstruire de fond en comble son outil diplomatique sur le continent en interne au préalable. Elle doit également tourner le dos, même pas dans la mesure du possible à une vision éculée de la paix, de la sécurité et de la stabilité. Ainsi importante soit-elle, la lutte contre les groupes djihadistes ne peut pas constituer le tout de la sécurité humaine sur le continent. Puisqu'il ne faut pas combattre seulement ceux-ci, mais plutôt chercher à savoir pourquoi ils commettent des gaffes. L'auteur de l'ouvrage *Pour le libéralisme communautaire* se prononce à ce sujet en ces termes : « *La solidarité que nous souhaitons voir instituer entre les peuples du monde sera celle des peuples libres et dignes ou ne sera pas, étant entendu qu'il n'est de solidarité véritable que dans le respect le plus strict de la dignité et des libertés des autres* »²⁷⁷.

La stabilité de l'Afrique et de sa sécurité ne s'obtiendra pas des interventions militaires à répétition, ni par le soutien à des tyrans, ni par des sanctions intempestives qui n'ont pour effet que de blesser davantage des populations déjà à genoux, mais par l'approfondissement de la démocratie. Se pose alors la question du sens et des finalités de la présence militaire occidentale en Afrique. Le moment est venu de s'interroger de façon radicale sur le bien-fondé de cette présence occidentale en terre africaine et de se débarrasser de ceux-ci le plutôt possible, parce que c'est sa légitimité qui est remise en cause par les nouvelles générations. Nous avons un évident intérêt à développer l'Afrique, pour la transformer en un partenaire économique valable²⁷⁸ et indépendant de communauté internationale :

*La grande finalité du développement consiste à accorder à l'homme des conditions d'existence telles qu'il se sente réellement un homme libre et capable de le débarrasser de toutes sortes de préjugés coloniaux et néocoloniaux ; c'est un homme qui ne vit plus sous l'empire de la superstition et des croyances déshumanisantes*²⁷⁹.

²⁷⁶ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Op.cit., p. 73.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.233.

²⁷⁸ Paul Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Lausanne Favre/ ABC, 1987, p.26.

²⁷⁹ *Id.*

B- L'urgence de l'union entre les Etats Africains

1- Le renforcement de la coopération

Notre développement doit au préalable frapper notre être. On aura peut-être plus une Afrique riche avec des africains pauvres. La pensée politique de Thomas Hobbes n'a-t-elle pas un aspect positif dans le système de la gouvernance politique actuelle en Afrique ? Autrement dit, est ce que l'Afrique doit continuer d'être gouverner sous le modèle de la démocratie à la française ? L'Afrique n'a-t-elle pas besoin d'une dictature éclairée pour se détacher de la démocratie à la française qui plus ait est à tendance à se réduire ou à se transformer sous un autre angle c'est-à-dire la démocrature ? Nous parlons d'une dictature éclairée ici dans le sens du bien commun des citoyens ; pas celle qui va marginaliser les intérêts communs au profit d'un clan.

Mais celle qui va éclairer dans le sens du bien commun des citoyens, on décide de fonctionner ainsi. Et non d'une dictature au vulgaire où le sang coule à flot pendant et après la transition politique. L'Afrique a besoin des gouvernants pouvant redresser les choses quand c'est nécessaire. Malgré ses limites, il n'en demeure pas moins vrai que la pensée politique de Thomas Hobbes soit digne d'intérêt pour le monde en général et pour l'Afrique en particulier. Si la description de l'État de Hobbes est encore d'actualité après quatre siècles, ça veut dire que ce dernier a mis les souverains, dirigeants africains en garde, parce qu'à tout moment, le renversement peut être possible et c'est d'ailleurs ce que nous vivons actuellement avec la multiplication des coups d'États.

Les cas récents nous interpellent : le Mali, le Burkina Faso, la Guinée, le Niger et récemment le 30 Août 2023 au Gabon, et on ne sait ni l'heure ni le jour où le pion doit tomber prochainement. Le souverain est en insécurité et à tout moment, il peut être destitué. Hobbes à travers sa pensée a mis les chefs d'État africains en garde. Les difficultés que les divers pays africains éprouvent à vivre pacifiquement sont dues aux multiples crises et tensions qui existent au sein des communautés au sujet de la gouvernance et du pouvoir en particulier la corruption, le tripatouillage, le bourrage des urnes et qui se veut d'ailleurs comme une sorte de démocrature à l'africaine.

Si ces tensions ne parviennent pas à être politiquement sublimées à travers une dynamique démocratique où les fléaux sont résolus dans le cadre politique et social qui caractérise généralement la gestion de l'hétérogénéité ethnique par les hommes politique africain eux-mêmes, il sera fort probable que cet Afrique sombre davantage dans le chaos politique. Ce qui aura toujours pour conséquence la balkanisation sociopolitique dans les États

postcolonial d'Afrique dont nous prôtons en ce XXIème Siècle en segment ethno-identitaire généralement juxtaposé, et compte tenu du fait que les africains eux-mêmes n'arrivent pas à nouer un lien sociopolitique solide et durable à cause de la mauvaise gestion du pouvoir.

2- Le respect de la constitution

La politique d'équilibre régional qui se pratique dans certains pays africains et « *le pluralisme politique* » auxquels les africains y pratiquent Certains États africains et les partis unique auxquels on y recourait naguère à titre d'artifice politiques destinés à résorber l'ethnicité dans la perspective d'un meilleur vivre-ensemble social, cachent mal le réel équilibre de la vengeance dont les ruptures ont pour conséquence l'expression d'une hostilité que la précarité et le délitement du tissu social achèvent d'exacerber. Arriver à ce stade, c'est la pédagogie citoyenne qui peut promouvoir une telle éthique en cultivant dans les consciences des dirigeants africains individuellement et collectivement le sens du développement et de la mondialisation dont l'Afrique a besoin en ce jour, et se faire, il faudrait une prise de conscience profonde pour un changement des mentalités.

C'est cela également qui peut motiver les différentes identités culturelles africaine à aller au-delà de leur précarité pour se fédérer autour de desseins politiques du vivre-ensemble et du communs. C'est cette lutte de longue haleine qu'il faudrait mettre en exergue afin que l'Afrique sorte de son sommeil dogmatique et s'inspire de la démocratie occidentale dans leurs idéaux et leur matérialisation, sans toutefois embrasser de façon aveugle les valeurs immorales occidentale qui rythment avec leur système démocratique, mais plutôt ressortir celles qui peuvent aider l'Afrique dans le processus de développement et qui va avec la culture africaine. Écoutons une fois de plus John Rawls à ce sujet :

*Dans le cas d'une démocratie constitutionnelle, une de ses fins les plus importantes consiste à offrir une conception politique de la justice qui ne se contente pas de fournir un fondement à la justification des institutions politiques et sociales sur lequel l'opinion publique doit s'accorder, mais qui contribue aussi à en garantir la stabilité d'une génération à l'autre.*²⁸⁰

A rebours de ces chemins d'impasse et du fétichisme des élections, il faut miser sur une démocratie substantive, qu'il faudra construire pas à pas, en réarmant la pensée, en réhabilitant le désir de nouveau maître en misant sur l'intelligence collective des Africaines et des Africains. C'est cette intelligence qu'il faudra réveiller, nourrir et accompagner.

C'est ainsi que l'Afrique pourra miser sur l'intelligence collective pour se décoller ; pour émerger de nouveaux horizons de sens, puisque la démocratie, en cette ère planétaire, n'a de

²⁸⁰ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), Trad. fr. Catherine Audrey, al., Paris, Seuil, 1993, p.245.

sens que si elle est ordonnée à un dessein plus élevé, qui est la réparation et le soin du vivant. Il ne s'agit pas seulement d'alléger des dettes, d'accroître les parts du marché, de construire des infrastructures ; mais il s'agit d'instaurer sur le terrain et dans la durée un mouvement de fond adossé à de nouvelles coalitions sociales, intellectuelles et culturelles. René Dumont, pense que « *L'Afrique et le travail que nous y ferions, nous aideraient à renouveler la conception de notre société, de l'homme du XXI^e siècle et de son avenir planétaire* »²⁸¹. Pour y parvenir, l'Afrique doit reconstruire de fond en comble son outil diplomatique sur le continent en interne au préalable. Elle doit également tourner le dos, même pas dans la mesure du possible à une vision éculée de la paix, de la sécurité et de la stabilité.

Ainsi importante soit-elle, la lutte contre les groupes djihadistes ne peut pas constituer le tout de la sécurité humaine sur le continent. Puisqu'il ne faut pas combattre seulement ceux-ci, mais plutôt chercher à savoir pourquoi ils commettent des gaffes. L'auteur de l'ouvrage *Pour le libéralisme communautaire* se prononce à ce sujet en ces termes : « *La solidarité que nous souhaitons voir instituer entre les peuples du monde sera celle des peuples libres et dignes ou ne sera pas, étant entendu qu'il n'est de solidarité véritable que dans le respect le plus strict de la dignité et des libertés des autres* »²⁸².

La stabilité de l'Afrique et de sa sécurité ne s'obtiendra pas des interventions militaires à répétition, ni par le soutien à des tyrans, ni par des sanctions intempestives qui n'ont pour effet que de blesser davantage des populations déjà à genoux, mais par l'approfondissement de la démocratie. Se pose alors la question du sens et des finalités de la présence militaire occidentale en Afrique. Le moment est venu de s'interroger de façon radicale sur le bien-fondé de cette présence occidentale en terre africaine et de se débarrasser de ceux-ci le plutôt possible, parce que c'est sa légitimité qui est remise en cause par les nouvelles générations. Nous avons un évident intérêt à développer l'Afrique, pour la transformer en un partenaire économique valable²⁸³ et indépendant de communauté internationale :

*La grande finalité du développement consiste à accorder à l'homme des conditions d'existence telles qu'il se sente réellement un homme libre et capable de le débarrasser de toutes sortes de préjugés coloniaux et néocoloniaux ; c'est un homme qui ne vit plus sous l'empire de la superstition et des croyances déshumanisantes*²⁸⁴.

Notre développement doit au préalable frapper notre être. On aura peut-être plus une Afrique riche avec des africains pauvres.

²⁸¹ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Op.cit., p. 73.

²⁸² Paul Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Op.cit., p. 26.

²⁸³ *Ibid.*, p. 233.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.106.

CONCLUSION GENERALE

Parvenu au terme de notre analyse qui portait sur la question du fondement de l'autorité du souverain dans l'Etat, il peut être établi que la notion du pouvoir et de la personnalité du souverain dans le *Leviathan*, recouvre plusieurs significations. Le pouvoir renvoie au préalable à la puissance, force, efficacité naturelle de l'homme. C'est son droit naturel, c'est-à-dire sa capacité d'être libre qu'il a de la nature de répondre à ses pulsions. La puissance désigne également l'autorité civile qui façonne la personnalité de l'individu. Alors, cela résulte de la rupture avec les individus de leurs droits de nature. Le principe de l'autorité selon Thomas Hobbes dans le *Leviathan* est la souveraineté.

De ce fait, la question fondamentale qui a meublé le sommier analytique et qui a donné une orientation à notre travail était celle de savoir : Qu'est-ce que le pouvoir ? Qu'est-ce que la personnalité ? La question est fondamentale, parce que si la réponse est incertaine, improbable, la guerre s'ensuit comme à l'état de nature, avec tous ses maux. L'autorité politique du souverain est le plus grand pouvoir véritable que possède celui-ci.

La crainte de la mort apparaît à ce stade comme le terme inévitable de l'utilisation de la force naturelle. L'instauration du pouvoir civile est implantée par la nécessité naturelle de se préserver, nécessité qui ne garantit pas l'utilisation du droit naturel. Dans son article *La complexité du statut de la victime dans la dialectique de la violence*, Lucien Ayissi illustre suffisamment cette question en affirmant que « *La violence se discrédite davantage dans la mesure où elle relève d'un agir qui cherche la preuve de son efficacité dans la possibilité qu'il a de produire des victimes* ». ²⁸⁵ Le lien de la souveraineté dessine de nouvelles relations entre les individus ; l'égalité naturelle se transforme en une inégalité entre le souverain et les hommes.

La question de souveraineté a comme pour levier nécessaire la dépendance des sujets. Cette soumission, qui se manifeste surtout par le respect à la législation, qui découle du contrat social entre les hommes et du but de la constitution de la République. Luc Foisneau, affirme à ce sujet que « *La détermination du contenu des lois de nature dépend à la fois d'une anthropologie politique et d'une théorie du droit naturel. Le lien entre ces deux théories n'est pas un lien fortuit, mais un lien essentiel qui tient à la nature même des conditions théologiques qui président à l'une et à l'autre* ». ²⁸⁶

Il y a une possibilité pratique et logique pour les sujets d'être contre l'autorité du souverain quand celui-ci l'utilise mal. De manière concret, celle-ci est la résultante d'une

²⁸⁵ Lucien Ayissi, « La complexité du statut de la victime dans la dialectique de la violence », in. *Revue négro-africaine de littérature et philosophie*, N°79, 2^{ème} semestre 2007, p. 9.

²⁸⁶ Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000, p.327.

composition des pouvoirs individuels ; et à côté de cela, nous voyons aussi qu'étant donné que la fin visée par la rupture du droit naturel est une aspiration à la paix, la contestation du pouvoir ferait réapparaître l'état de nature. Alors, la souveraineté absolue, indivisible et même perpétuelle qui se dégage ainsi du *Leviathan*, peut se saisir à la lumière d'une catégorie philosophique à savoir ; la crainte.

La crainte est une passion qui occupe une immense place dans l'argumentation de Thomas Hobbes. C'est cette passion qui est la plus forte et plus féconde de par ses effets. C'est elle qui suscite toutes actions des individus à l'état de nature, et c'est toujours cette même passion qui déclenche le calcul rationnel. C'est elle qui rend audacieux tout désir de puissance à l'état de nature. A cela, on peut penser que c'est elle qui dispose à l'obéissance civile.

En posant la crainte comme un principe à la connaissance, Hobbes relègue au second point l'attribut nécessaire reconnu à l'individu, la raison. L'homme le sait parce qu'il a peur, peut-on dire. Mais, une telle dénonciation va à l'encontre de la thèse cartésianisme selon laquelle la vraie connaissance dépend de la puissance de l'évaluation du sujet épistémique. A la deuxième Méditation en effet, René Descartes affirme l'incapacité des significations à parvenir à la connaissance ; rien ne garantit dit-il que les chapeaux et les manteaux que je vois passer dans la rue sont des hommes. Moi seul, par la force de ma capacité de juger, peut affirmer :

Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature ; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions j'en avais, je l'eusse décrite en cette sorte. Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le gout, ou par l'odorat ; qui peut être mu en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dut attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains Corp.²⁸⁷

C'est à partir de l'activité de l'esprit que l'homme affirme ou nie ce qu'il conçoit d'une chose. Pour cela, le secours des sens n'est pas déterminant ; car, c'est une chose de voir un individu. Alors, sur ce point, Thomas Hobbes objectera à Descartes en relevant le rôle de la peur dans l'acte de la connaissance. Celle-ci a des effets perceptibles au niveau du corps qui redoute quelque dégât de la chose qu'on doute. Dans le même sillage, Descartes dira à ce sujet :

Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai que je ne puis marcher, ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais

²⁸⁷ René Descartes, *Méditation métaphysiques*, Trad. fr. M.C.L.R, Paris, Seuil, 1641, p.21.

*on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain.*²⁸⁸

L'obéissance à la loi revient à la crainte du châtement que peut exercer le souverain sur les citoyens. La crainte de la mort, des punitions et des dégâts dispose à l'obéissance. La peur est une autre catégorie de la conduite des individus dans l'état de nature tout comme dans l'Etat civil. L'homme obéit à la loi parce qu'il a peur des représailles.

Egalement, c'est la peur qui maintient en éveil la soumission au pouvoir civil et lui donne un caractère fonctionnel. La psychologie hobbesienne examine ce trait de caractère naturel de l'homme qui peut le pousser à poser des actes en violation de la constitution, à savoir éliminer les auteurs de guerres, déserté devant la présence d'une armée vue comme de l'ennemie, pour ne citer que ceux-ci. A ce stade donc, la crainte devient dans ces conditions une circonstance atténuante ; une raison légitime, sans nul doute, de la transgression de la loi. Raymond Polin se prononce à ce sujet en disant que

*La crainte, est par excellence, une passion raisonnable, conséquence elle-même aussi bien que cause de certains travaux de la raison : L'homme éprouve la crainte parce qu'il est capable d'imaginer l'avenir et les effets possibles des causes actuelles. Bref il ne craint que parce qu'il raisonne, il raisonne parce qu'il craint.*²⁸⁹

La crainte apparaît ainsi comme une catégorie philosophique à considérer de façon récurrente avec laquelle les textes de Thomas Hobbes reviennent sur cette idée. La question de conservation de la puissance, de l'Etat civil se trouve par-là affirmée. L'Etat civil est le régulateur des intérêts particuliers, unis par le consentement. Cette raison d'être se trouve dans l'absence de sécurité es naturels. Sans la violence publique, les rapports personnels prendraient vite à cet effet une tournure d'un conflit généralisé. On relèvera ici l'égoïsme, l'individualisme dans la pensée de Thomas Hobbes, lequel fonde la souveraineté.

L'autorité civile a pour fin de créer les conditions telles que les hommes puissent se satisfaire, son intérêt et sa sécurité ; c'est-à-dire qu'il n'y trouve plus de motif de peur. Cette fonction utilitariste de l'Etat vis-à-vis des individus s'inscrit dans le sillage de la morale hédoniste. Notons d'emblée que l'hédonisme est une doctrine qui fait du souverain bien, et qui a été formulé par Epicure, selon lequel le bien est identique à l'agréable.

Dans le cosmos, l'homme cherche avant tout le plaisir ; alors dans ce cas, l'homme fait du bien parce qu'il attend une satisfaction en retour. Pour Hobbes en effet, la vie est en

²⁸⁸ René Descartes, *Méditation Métaphysiques*, Op.cit., pp.21-22.

²⁸⁹ Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Op.cit., p.250.

perpétuelle mouvement issu des pulsions. En élargissant ce champ de base de l'hédonisme épicurien qui distingue les désirs nécessaires et désirs originaire. L'hédonisme politique de Hobbes fait asseoir la vie sur la recherche des sensations matérialistes et la disparition des douleurs. Cette pensée nous permet de poursuivre un autre trait dominant de la pensée de Thomas et, qui s'impose dans l'analyse du pouvoir, de la violence voire de la puissance ; la définition de l'individu en termes de matérialistes. C'est même un présupposé de la pensée politique moderne en général que cette théorie matérialiste de l'homme et du monde a lieu.

Désirs et passions sont constitutifs de la nature humaine, par rapport auxquels est affirmé le droit naturel de la conservation de soi, par la satisfaction de ses pulsions dessine le but ou la fin de l'État afin que celui-ci, bénéficiant de leurs puissances assure leur protection et leur préservation. La condition de l'exercice de la souveraineté, à savoir l'obéissance, Hobbes l'affirme avec force. Sans elle, la constitution de la cité aura été une œuvre vaine, alors même que l'État est construit pour être le garant sur des libertés individuelles.

La fonction protectrice et conservatrice de l'État est davantage mise en exergue dans ce sens, puisque la crainte ne disparaît jamais, les hommes ; même en étant en communauté, ils ne manquent pas de toujours prendre des précautions quant à leur sécurité et celles des biens matériels dont ils possèdent. On peut ainsi comprendre la théorie Hobbesienne de la souveraineté comme une solution du conflit que prend le rapport immédiat de l'homme à un autre, en même temps que l'élimination de la peur qui sous-tend ce rapport.

Une nation parfaite, c'est-à-dire fondée sur des principes rationnels du pouvoir, pourra instaurer la paix, la concorde entre les individus. Noureddine Mbarki se prononce à ce sujet en ces termes :

*Il est manifeste donc que le champ de la politique est effectif, et à cet égard, Hobbes déduit l'importance d'instaurer sa république en se reposant sur la nature humaine. Ainsi, faire, en sorte que notre entendement soit subjugué, cela ne veut pas dire, que notre faculté intellectuelle doit être soumise à l'opinion d'un autre homme, mais c'est notre volonté qui doit être soumise à l'obéissance.*²⁹⁰

Ainsi, le principe rationnel qui donne son sens à la théorie de la souveraineté peut ainsi être énoncé ; la vie civile suppose l'abandon par l'individu de son droit naturel, de sa puissance ou de son pouvoir. L'État civil est la somme des droits individuels. Sans le pouvoir public qui s'impose à eux, les hommes se feraient naturellement la guerre ; le chaos, le désordre. L'autorité civile a ainsi pour but d'apaiser les rapports entre les hommes.

²⁹⁰ Noureddine Mbarki, « Souveraineté et tolérance sont-elles compatibles chez Thomas Hobbes ? », in *Tatwirlabo.revue@yahoo.fr*, 2019, p.7.

On relèvera aussi par là le paradoxe de la pensée politique moderne en général, dont Hobbes, en est l'un des fondateurs. L'abandon par l'homme de sa liberté naturelle a pour fin de lui garantir, par les obstacles et les violences de l'autorité civile, une liberté digne. L'individu, ayant abandonné son droit naturel regagnerait un autre type de liberté qui consisterait dans l'obéissance à la loi civile. L'État civil, moderne se présente comme un corps artificiel qui vient à exister par une convention et remédie aux défaillances qu'on retrouverait autrefois dans l'état de nature. Tout se dessine comme si le prix à payer pour être citoyen est d'obéir à la loi c'est-à-dire en quelque sorte de limiter sa liberté naturelle.

L'alternative contraire serait de maintenir le droit naturel dans l'État, c'est-à-dire contraindre les individus à marcher selon la volonté du souverain. Baruch Spinoza nous a permis d'exprimer cette idée de savoir que la renonciation de sa qualité d'individu : « *Chaque individu possède autant de droits qu'il a de puissance* ». Le droit est identifié à la force selon Spinoza, également dit-il le Tigre qui m'attaque à raison ; et moi qui l'abats j'ai aussi raison. Le plus fort a toujours raison. La force est la manifestation empirique du droit.

C'est pour cela que si nous remontons dans l'histoire des indépendances un tout petit peu surtout en Afrique, nous verrions bien que c'est le vainqueur qui écrit l'histoire après la fin de son processus. Jean de la fontaine dira à ce sujet que « *La raison du plus fort est toujours la meilleure* ». Ce postulat de la théorie de la souveraineté, à noter que l'autorité suppose l'abandon par l'homme de son droit de nature, l'obéissance à la loi est le plus nécessaire de la souveraineté. Une telle obéissance traduit, selon les termes de Gérard Mairé dans *Le Dieu Mortel* l'ordination du multiple à l'un. Et s'il affirme la puissance le pouvoir de la multitude face à la puissance d'État, il se permet par-là d'équilibrer en quelque sorte la théorie de la souveraineté hobbesienne ; que le sujet obéisse, mais qu'il le fasse dans les limites où il juge utile.

Alors selon Gerard Mairé, Spinoza tournait là le dos aux devoirs d'obéissance universel et nécessaire que contient la théorie de la souveraineté ; en cela aussi, il ouvrait dans une certaine mesure, la porte à la démocratie ; une démocratie universelle, participative :

*Le chemin vers un jeu démocratique propre et transparent associant tous les citoyens est encore long, très long. Le succès du processus électoral et par conséquent de l'alternance, est intimement dépendant de l'organisation spatiale et de l'environnement socio-économique d'une part, et de la construction de nombreuses garanties pour chaque citoyen d'autre part.*²⁹¹

L'étude très profonde de cette thématique dans des prochaines échéances nous permettra de défendre tel ou tel régime ou système politique affreux, non plus de se réclamer de la

²⁹¹ Shanda Tonme, *Pouvoir politique et Autoritarisme en Afrique*, Op.cit., p.64.

philosophie de Hobbes, mais plutôt de comprendre la nature des rapports entre le pouvoir et la personnalité du souverain. Telle pourrait être la modeste leçon tirée de l'étude des rapports et des principes rationnels de gouvernance civile dans le *Leviathan*, qui était d'ailleurs notre ouvrage de référence. Cette leçon, si elle est comprise et mise en application, sera essentiellement importante pour le continent africain qui continue de subir les affres de la démocrature en place d'une démocratie rationnelle.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A- OUVRAGES DE THOMAS HOBBS

- HOBBS Thomas, *De Homine. Traité de l'homme*, (1658), Trad. fr. Paul-Marie Maurin, Paris, Librairie scientifique et technique Albert, Blanchard, 1974.
- HOBBS Thomas, *Les Eléments du droit naturel et politique*, (1640), Trad. fr. Louis Roux, Lyon, L'hermès, 1977.
- HOBBS Thomas, *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, (1642), Trad. fr. Samuel Sorbière, Paris, Gf-Flammarion, 1982.
- HOBBS Thomas, *De Copore (Du corps politique)*, (1655), Trad. fr. M. Philippe Folliot, novembre 2002.
- HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, (1651), Trad. fr. François Tricaud, Paris, sirey, 1971.
- HOBBS Thomas, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé. La capture du Léviathan*, (1658), Trad. fr. Philippe Folliot, Mai 2009.
- HOBBS Thomas, *Récit historique sur l'hérésie et son châtiment*, (1682), Trad. fr. Philippe Folliot, Paris, Vrin, septembre 2009.
- HOBBS Thomas, *Béhémoth ou le Long Parlement*, (1668), Trad. fr. Philippe Folliot, Aout 2010.

B- QUELQUES OUVRAGES SUR THOMAS HOBBS

- ANGOULVENT Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, Puf, 1992.
- FOISNEAU Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000.
- JAUME Lucien, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Puf, 1986.
- POLIN Raymond, "A dialogue Between a Philosopher and a Student of the common course of England", Ed, J. Crospey, Chicago esst Londres, University of Chicago Presse, 1971.
- POLIN Raymond, *De hominide, Traité de l'homme*, (1658), Trad. fr. Et commentaire de P.M. Maurin, Blanchard, Paris, 1993.
- POLIN Raymond, *De la nature humaine, ou exposition des activités, des actions et des passions de l'âme et de leurs causes déduites d'après les principes Philosophiques qui*

ne sont communément ni reçus, ni connues, (1772), Trad. fr. Baron d'Holbach, Paris, Vrin, 1971.

- POLIN Raymond, *Hobbes, Dieu et les l'homme*, Paris, Puf, 1982.
- POLIN Raymond, *La liberté et la nécessité*, (1645), Trad. et notes par F. Lessay, in œuvres traduites, Paris, Vrin, 1993.
- POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Element of Laws Natural and politic, (1640), Trad. fr. Armand Milanese, Paris, Allia, 2006.
- POLIN Raymond, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, seconde Ed, Paris, Vrin, 1977.
- SCHMITT Carl, *The Léviathan in the state Theory of Thomas: Meaning and Failure of a political Symbol*. Westport, Greenwood, 1996.
- STRAUSS Leo, *Hobbes et la nature humaine*, Paris, Vrin, 1984.
- STRAUSS Leo, *La Philosophie politique de Thomas Hobbes*, Chicago et Londres, 1966.
- THUCYDIDES Johnson Laurie, *Hobbes and the Interpretation of Réalisme*, Dekalb: Northern Illinois University Press, 1993.
- ZARKA Yves-Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Collection Fondement de la politique, Paris, Puf, 1995.
- ZARKA Yves-Charles, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1991.
- ZARKA Yves-Charles, *La décision métaphysique de Hobbes-conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

C- QUELQUES ARTICLES SUR THOMAS HOBBS

- BERNHARD Jean, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », in *Archives de Philosophie*, 1985, pp.65-80.
- GOYARD-Fabre Simone, « Les Effets juridiques de la politique mécaniste de Hobbes », in *Revue philosophique*, 1981, pp.66-86.
- LOISEL Sébastien, « Mécanisme guerriers et fondation, de l'Etat dans la pensée politique de Thomas Hobbes », in *Cosmopolitique*, 2005, pp.27-28.
- LUBIENSKI, "Hobbe's Philosophy and his Historical Background" in *a journal of Philosophical Studies*, Vol. V, April, 1930, p.63
- MALCOM Noël, "Hobbe's Theory of International Relations", in *Aspects of Hobbes*, Clarendon, Oxford, 2002, pp.72-74.

- MBARKI Nouredine, « Souveraineté et tolérance sont-elles compatibles chez Thomas Hobbes ? », in *Tatwirlabo.revue@yahoo.fr*, 2019, pp. 205-209.
- MINTZ Samuel, "The Hunting of Léviathan, in *Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, 1962.
- SYLIANE Charles, « Hobbes Thomas, Les Questions concernant la liberté et le hasard » (controverse avec Bramhall II), in *Laval théologique et philosophique*, Volume 56, Numéro 2, p.387-390, Faculté de philosophie, Université Laval, juin 2000.
- WIGHT Martin, "Hobbes and the International Anarchy", in *Social Research*, London, 1981, pp.89-105.
- ZARKA Yves-Charles, « La Sémiologie de la guerre chez Hobbes », in *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, 1986, pp.127-146.

D- QUELQUES OUVRAGES GENERAUX

- ARISTOTE, *Le politique*, Trad. fr. J. Tricot Urin, Paris, Vrin, 1970.
- ARON Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Collman-levy, 1962.
- AUGUSTIN Saint, *La cité de Dieu*, Paris (413), Trad. fr. Louis Moreau, 3e Edition, Tome I, Paris, Classiques Garnier, chez Jacques Lecoffre et Cie, Librairie, Rue du vieux colombier, 29. 1854.
- AYISSI Lucien, *Corruption et Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- BAUM-Botol, *Après vous monsieur, Responsabilité : La condition de votre humanité*, Paris, Ed, Autrement, 1994.
- BEITZ Charles, *political Theory and International Relations*, New Jersey, Princeton, 1979.
- BIDIMA Jean-Godefroy, *La palabre africaine une juridiction de la parole*, Paris Michelin, 1997.
- BIDJA Ava Rachel, *Objet et Techniques de la photographie*, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique, 2001.
- BIYA Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Lausanne, Favre/ ABC, Janvier 1987.
- BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Puf, 1576.
- BRIBA Martin, *Le souverain, ce « dieu mortel », La religion au service du pouvoir chez Hobbes*, Yaoundé, PUCAC, 2012.
- CHIRPAZ Faz, *Enjeux de la violence*, Paris, Cerf, 1980.
- CICERON, *De la République-Des lois*, Trad. fr. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

- D'AQUIN Saint Thomas, *Du royaume*, Trad. fr. de Martin-Cottier, Paris, Egloff, 1946.
- D'AQUIN Saint Thomas, *Somme Théologique*, Ed, numérique bibliothèque, Paris, Cerf, 1984.
- DE Bellaing, *Quelle autorité aujourd'hui ? Légitimité et démocratie*, Paris, ESF, 2002.
- DERATHE Robert, *Jean Jacques Rousseau et la science de son temps*, Paris, J. Vrin, 1970.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- DESCARTES René, *Méditation métaphysiques*, Trad. fr. par M.C.L.R, Paris, Hatier, 1963.
- DUMONT René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.
- FAVREAU Louis, et ABDOU Salam Fall, *L'Afrique qui se refait : Initiatives socioéconomiques des communautés et développement en Afrique Noire*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2007.
- FILMER Robert, *Patriarcha ou pouvoir Naturel des Rois (1680)*, Trad. fr de Michael BIZOU et Cie, Paris, L'Harmattan, 2008.
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Trad. fr. de C. et J. Nodier, Paris, Puf, 1971.
- FRIGOSI Raymond, *Les nouveaux autoritaires. Justiciers, censeurs et autocrates*, Ed. Du Moment, Paris, Vrin, 2016.
- GODFRAIN Jean, *L'Afrique, notre avenir*, Paris, Michel Laffont, 1998
- GOLDSCHMIDT Victor, *Pensées de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984.
- GREISCH John, *L'amour du monde et le principe de responsabilité, condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994.
- GROTIUS Hugo, *Droit de la paix et de la guerre*, Pradier-Fodéré, Guillaumin, 3^{ème} volume, Paris, Vrin, 1965.
- HAMILCAR Cabral, *Figure de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara, la découverte*, Paris, Bordas, 2014.
- HANS Jonas, *Principe de responsabilité ; une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1992.
- HANS Kelsen, *Théorie pure du droit*, Ed. LGDJ, Paris, 1994.
- KAMTO Maurice, *L'urgence de la pensée*, Yaoundé, MANDARA & Presses universitaires d'Afrique, 1992.
- KANT Emmanuel, *Doctrine du droit*, Paris, J. Vrin, 1793.
- KANT Emmanuel, *Vers une paix perpétuelle*, Paris, Nathan, 1795.

- La Sainte *Bible*, Ancien testament et nouveau testament, Traduite de l'hébreu et du grec, en français courant, Nouvelle édition Alliance Biblique Universelle, révisée, 1997.
- LOCKE John, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Trad. fr. David Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1986.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil* (1690) Trad. fr. David Mazel, Paris, Flammarion, 1999
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, 2^{ème} Ed, Paris, Vrin, 1971.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le prince*, Paris, Bordas, 1986.
- MAIRET Gérard, *Le Dieu mortel*, Paris, Puf, 1981.
- MAIRET Gérard, *Les grandes doctrines du pouvoir*, Idée, Paris, Gallimard, 1978.
- MATHERON Alexandre, Spinoza, *L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994.
- MILANESE Arnaud, *Personnalité et autorité politique*, Paris, Ellipses, 2006.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Librairie de Lecointe, 1832.
- MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1969.
- MOREAU Philippe, Defarges, *La mondialisation*, 2^{ème} Ed (Collection Que sais-je ?), Paris, Puf, 1977.
- MOUHAMADOU Labarang, *Gouverner le monde, La question de l'émergence d'un Etat mondial*, Yaoundé, Terre africaine, 2004.
- PADOUE Marsile, (dir), *Le défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968.
- PLATON, *Apologie de Socrate* (Tome III), Paris, Garnier- Flammarion, 1967.
- PLATON, *La République*, Trad. fr. Georges Leroux, Garnier-Flammarion, 2000
- PLATON, *La République*, Trad. fr. Robert Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- PLATON, *Le Timée*, Trad. fr. E. CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- PLATON, *Protagoras, Gorgias, Cratyle, Menon*, Trad. fr. E. Chambéry, Paris, Flammarion, 1967.
- POPPER Karl Raimund, *La société ouverte et ses ennemis (Tome II) Hegel et Marx*, (1978), Trad. Catherine Audrey al, Paris, Seuil, 1993
- POPPER Karl Raimund, *Toute vie est résolution d'un problème (Tome2)*, Paris, Vrin, 1997.
- RAWLS John, *Justice et démocratie* (1978), Trad. fr. Catherine Audard et al, Paris, Seuil, 1993.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

- ROUSSEAU Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1985.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Du contrat social*, Paris, Bordas, 1985.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Le traité théologico-politique*, Trad. fr. Charles Appuhn, Gf-Flammarion, Paris, 1965.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *L'Emile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- SPINOZA Baruch, *L'Ethique*, Livre de poche, Gallimard, Paris, 1994.
- SPINOZA Baruch, *Traité Théologico-politique*, Trad. fr. E. Saisset, Ed. H. Diaz, Paris Vrin, 1842.
- STIRNER Max, *L'unique et sa propriété*, Ed. Jean Jacques Pauvert et stock, Paris, 1960.
- STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire* (1953), Trad. fr. Monique Nathan & Eric Dampierre, Paris, Garnier-Flammarion, 1986.
- STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.
- TONME Shanda, *Coexistence Contentieuse entre les nations 1985-1998*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- TONME Shanda, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- TORT Patrick, *Physique de l'Etat. Examen du corps politique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.
- TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Ed. CLE, Yaoundé 1971.
- TOWA Marcien, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- URY William, *Comment négocier la paix du conflit à la coopération chez soi, au travail et dans le monde, nouveau horizon*, Paris, Ars, 2001.
- WARIN François, *Nietzsche et Bataille, la parodie de l'infini*, Col. Philosophie d'aujourd'hui, Paris, Puf, 1994.
- ZARKA Yves-Charles, *Figures du pouvoir, Études de Philosophie politique de Machiavel à Foucault, Fondements de la politique*, Paris, Puf, 2001.
- ZIEGLER Jean, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978.

E- QUELQUES ARTICLES GENERAUX

- ANTOINE Patrick, « Les droits de l'homme ont-ils changé de sens » ? in *Revue de l'Action populaire*, N°174, 1988.
- AYISSI Lucien, « La complexité du statut de la victime dans la dialectique de la violence », in *Ethiopiques, Revue négro-africaine de littérature et philosophie*, N°79, 2^{ème} semestre 2007, pp.129-134.
- AYISSI Lucien, « La promotion de la paix dans le pantagonisme », in *Ethiopiques*, N°82, Septembre 2009, pp. 192-207.
- AYISSI Lucien, « Repenser la paix dans l'hyper violence contemporaine », in *Ethiopiques Revue de la littérature et de Philosophie*, numéro 71 : Littérature, Philosophie, Arts et Conflits, 2003, pp.72-86.
- AZAB à Boto Lydie Christiane, « Espace clos, silence des volontés individuelles et émergence du pouvoir politique chez Hobbes », in *Science et politique Réflexion sur des fondements de la dynamique culturelle contemporaine*, Issoufou Soulé Mouchili Njimom (dir), Paris, L'Harmattan, 2020, p.114.
- BOURIET Rostand, « Entre éthique, juridique et politique : Le triangle Humanitaire », in *Esprit*, 1996. pp.63-96.
- COLLANGE, « Droit de l'homme, nature et loi », in *Ethique et Nature*, Labor et Fides, Genève, 1992, pp. 89-90.
- ELOUNDOU Ebode Antoine Claudel, « La démocratie en Afrique subsaharienne face aux défis de la gouvernance », in *Politique et humanisme Réflexion sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, Les Éditions MONANGE, Yaoundé, 2022, pp. 33-45.
- GODFRAIN Jacques, « Nos liens avec l'Afrique sont profonds et anciens...Ces liens, les regretter serait une erreur », 1930, pp. 55-72.
- HERZ John, "Political Realism revisited", in *International Studies Quarterly*, Quebec, 1981, p.78-86.
- LAMBALLAIS, Marc « Souveraineté et interprétation dans la philosophie de Spinoza », in *Implication philosophique*, HAL, 2019, p.48.
- LEVINAS Emmanuel, « Autrement être au-delà de l'essence », in *Martinus Njihoff, Lahaye*, 1974, p.17-19.
- LEVINAS Emmanuel, « Humanisme de l'autre homme », in *Fata Magana*, Montpellier, 1972, pp. 66-69.

- MEDDED Rhadi, « La souveraineté nationale à l'ère de la mondialisation », in *Bochra et Kheir Tunis*, Mai 2002, pp.56-62.
- MENSEL Thils, « Souffrance et compassion », in *revue d'éthique et de théologie morale*, n°196, 1996.
- NGUEMA Isaac, « Violence et paix civile en Afrique », in *pouvoir et paix en Afrique, cahiers, présence africaine*, 1996, p.223.
- PACQUES Michel, « Mondialisation et déclin de la puissance de l'Etat », in Liège, 2009, p. 207.
- QUANTIN Patrick, « La démocratie en Afrique à la recherche d'un modèle », in *www.cairn.Info*, 2004, pp.36-39.
- ROGALSKI Michel, « L'unilatéralisme n'a pas sa place dans un monde multipolaire », in *Fondation Gabriel Peri, Relation internationales*, 2003, pp.98-101.
- TONNIES "Elements of Laws, Natural and politic", Cambridge, 1928.
- WUNENBURGER Ulrich Jaume, « L'Etat démocratique et le retour du religieux », in *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, n° 18, 1990.
- YAMAGUCHI Michel, « Vers une poétique du bouc émissaire », in *violence et vérité*, Paris, Grasset, 1985, p.66.

F- QUELQUES THÈSES ET MÉMOIRES SUR THOMAS HOBBS

- ASSIENE ROMEO Berlin, « *Raison et communauté politique chez Thomas Hobbes : une lecture du Léviathan* », Mémoire de maîtrise, 2005-2006.
- AZAB à Boto Lydie Christiane, « *La violence dans l'Etat : Un retour à l'état de nature ? Un regard critique de l'Etat moderne à la lumière du « Léviathan » de Thomas Hobbes et du « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* », Mémoire de maitrise, 2005-2006.
- BIDOUNG MBARGA Beatrice, « *Les fondements de la communauté politique dans le « Léviathan » de Thomas Hobbes* », Mémoire de maîtrise, 2008.
- EBAN Njomo Jean-Pie, « *Les fondements et les principes rationnels du pouvoir civil dans le « Léviathan » (Livre I et II) de Thomas Hobbes* », Mémoire de maîtrise, 1989-1990.
- LEMOPI TSASSE Raoul-Simplice, « *La problématique de la paix dans le Léviathan de Thomas Hobbes* », Mémoire de maîtrise, 2003-2004.
- MVONDO Jean Sylvain, « *Souveraineté et citoyenneté dans le « Citoyen » de Thomas Hobbes* », Mémoire de D.E.A, 2003-2004.

- NKOH Daniel, « *Etat et violence : problématique de la légitimité, de la pérennité, et du devenir de la société politique* », Thèse de doctorat PH. D, 2012-2013.
- TCHIP-TCHANG Jean, « *Absolutisme et liberté dans le Léviathan de Thomas Hobbes (LIV I et II)* », Mémoire de Master, 2010-2011.

G- USUELS

- COMTE-SPONVILLE André, Dictionnaire philosophique, Paris, Puf, Quadrige, IVème Edition, Septembre 2013.
- LALANDE André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Puf, 1926.
- Larousse, Paris, La Rousse, 1931.
- Le Robert, Le Robert, Paris, 1951.
- RUSS Jacqueline (Agrégée de philosophie), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

H- WEBOGRAPHIE

- ANGRY Jaunait, « *Comment peut-on être paternaliste ? Confiance et consentement dans la relation médecin patient* », *Raisons politiques*, 2003/3 (no11), pp.59-79. DOI : 10.3917/rai.011.0059. URL : <https://www.cairn.info/revueraisons-politiques-2003-3>.
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, <https://fr.wikipedia.org>.
- Déclaration universelle des Droit de l'Homme 1948, <https://www.un.org>.
- Google
- <https://www.cairn.info/revueraisons-politiques-2003-3>.
- Wikipédia

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIERE PARTIE	7
POUVOIR ET PERSONNALITE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT HOBBS	7
CHAPITRE I : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ LES PHILOSOPHES ANTIQUES ET MOYENAGEUX	9
I – LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ LES PHILOSOPHES ANTIQUES	10
A- Platon	10
1- Le pouvoir	10
2- La personnalité	11
B- Aristote	13
1- Le pouvoir	13
2- La personnalité	15
II- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES DU MOYEN-AGE	17
A- Pouvoir et personnalité du souverain chez quelques penseurs de la patristique	17
1- Chez Saint Augustin	17
2- Chez Saint Thomas d'Aquin	18
B- Pouvoir et personnalité du souverain chez quelques penseurs de la période médiévale	21
1- Saint Paul	21
2- Saint Anselme de Cantorbéry	22
CHAPITRE II : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN PENDANT LA PERIODE MODERNE	24
I- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES MODERNES	24
A- Chez Nicolas Machiavel	24
1- La notion du pouvoir chez Machiavel	24
2- La notion de personnalité	26

B- Chez Robert Filmer	29
1- Le Pouvoir	29
II- LA CONCEPTION DU POUVOIR ET DE LA PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS	30
A- Selon Baruch Spinoza	30
1- La question du pouvoir et de la personnalité du souverain	30
2- La question de la souveraineté	35
B- Montesquieu	39
1- La question du pouvoir souverain	39
2- La question de la personnalité du souverain	40
DEUXIEME PARTIE : POUVOIR ET PERSONNALITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS	47
CHAPITRE III : LA MISSION REGALIEENNE DU SOUVERAIN CHEZ HOBBS	49
I- L'AMBIGUITE DE LA NOTION DU POUVOIR	49
A- Genèse du pouvoir et de la personnalité du souverain	50
1- De la nature humaine	51
2- Le droit naturel	52
B- De la puissance individuelle a l'autorité civile	54
1- L'importance des passions dans l'exercice du pouvoir	54
2- Désir et passion comme une réalité vitale	57
II- LE POUVOIR DU SOUVERAIN : UNE PUISSANCE TEL QU'ON NE SAURAIT IMAGINER QUE LES INDIVIDUS EN EDIFIENT UN PLUS GRAND	59
A- De la souveraineté a l'autorité politique	62
1- La loi civile	63
2- Le souverain au-dessus des lois	66
B- L'institution de l'autorité du souverain	68
1- Le pacte social	69
2- La loi de nature	70
CHAPITRE IV : EXPRESSION DE L'AUTORITE DU SOUVERAIN CHEZ THOMAS HOBBS	75
I- L'IMPACT DE LA PUISSANCE SOUVERAINE	75
A- Le souverain face aux individus	75
1- Le châtimeut	75
2- Le souverain et son attitude dominatrice comme valeur suprême	79
B- Manifestation du pouvoir et de la personnalité du souverain	82
1- Sur le plan sociopolitique	82
2- Sur le plan religieux	85

II- LES FONDEMENTS ET LES PRINCIPES RATIONNELS DU POUVOIR SOUVERAIN	86
A- Passage de l'état de nature à l'état civil.....	86
1- Le pacte social et sa nature	87
2- Droit naturel et droit civil.....	93
B- Le pacte de soumission.....	97
1- Droit et devoirs du souverain	98
2- Devoirs des sujets.....	99
TROISIEME PARTIE : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA Pensee HOBbesienne ET L'INTERET DE LA REFONDATION DE L'ORDRE POLITIQUE EN AFRIQUE	106
CHAPITRE V : LES LIMITES DU POUVOIR SOUVERAIN ET DE L'AUTORITE POLITIQUE DANS L'EXERCICE DU POUVOIR CHEZ THOMAS HOBbes.....	108
I - LES INCOHERENCES LIEES A L'EXERCICE DU POUVOIR DES DIRIGEANTS	108
A- Le manque de leadership au sein des tenants du pouvoir dans des Etats	108
1- Sur le plan politique	108
2- L'absence de coopération entre les dirigeants	110
B- Le repli identitaire des souverains	111
1. Le manque de dialogue entre les gouvernants	111
2. La mauvaise gestion du pouvoir des dirigeants	113
II- LA MAUVAISE GESTION AU SEIN DE L'APPAREIL GOUVERNEMENTAL	116
A- La gérontocratie	116
1- La conservation du pouvoir	116
2- L'abandon du peuple au profit de la minorité gouvernementale	117
B- La malversation du savoir faire	118
1- L'injustice	118
2- L'octroi du pouvoir par affinité	119
CHAPITRE VI : LA POLITIQUE HOBbesienne ET LA GOUVERNANCE POLITIQUE ACTUEL EN AFRIQUE	120
I- LA RESOLUTION DES CONFLITS LIES AUX SYSTEMES DE GOUVERNANCE ET DU POUVOIR.....	121
A- La refondation d'un nouvel ordre politique en Afrique	121
1. La résolution des conflits internes lies aux systèmes de gouvernance	121
B- LE RESPECT DE LA VOLONTE GENERALE DU PEUPLE QUE PRONE JEAN JACQUES ROUSSEAU PAR LES DIRIGEANTS.....	134
1. La place du peuple et de la société civile dans l'exercice du pouvoir du souverain.....	134
2. La mise sur pied ou l'adoption d'un système politique fiable qui prendra en compte tous les aspects de la gouvernance.....	135

II- AU-DELA DU SYSTEME POLITIQUE QUE PRONE THOMAS HOBBS.....	138
2- Sur le plan historique	142
B- L'urgence de l'union entre les Etats Africains	143
1- Le renforcement de la coopération	143
2- Le respect de la constitution	144
CONCLUSION GENERALE	147
BIBLIOGRAPHIQUES.....	154