

**LA PLURALITÉ HUMAINE CHEZ HOBBS  
ET SA LECTURE PAR STRAUSS ET KOJÈVE**

Philippe Crignon

*N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses  
actes autant que je le fais par mes paroles ?  
Mais ni lui ni moi n'incriminons la nature  
humaine en cela<sup>1</sup>.*

Parmi les griefs qu'Hannah Arendt formule à l'endroit des philosophes politiques, il en est un, rédhitoire, qui lui semble invalider l'idée même d'une *philosophie* politique : la démarche philosophique étant en effet une pensée de l'essence, elle ne peut jamais se départir d'une réduction du réel à l'unité. La disqualification du pluriel en tant que tel – réduit aux variations d'un invariant – place alors la philosophie en porte-à-faux avec la chose politique, dont la signification dérive précisément de l'irréductible pluralité humaine. C'est parce que la philosophie politique présuppose constitutivement une nature humaine qu'elle n'a jamais réussi à rejoindre son objet. Une anthropologie – entendue comme science de *l'homme* (de son essence, de sa nature une) – ne saurait servir de support à une pensée du politique. Or, tout en instruisant ce procès, Hannah Arendt accorde à Hobbes une place singulière ; eu égard à la tradition philosophique, Hobbes occuperait une position paradoxale, simultanément au-dehors et en dedans :

« La philosophie a deux bonnes raisons de ne jamais trouver le lieu de naissance de la politique. La première est :

1) Le *zoon politikon* : comme s'il y avait *en* l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence. C'est précisément là qu'est la difficulté ; *l'homme* est a-politique. La politique prend naissance dans l'*espace-qui-est-entre-les* hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement *extérieur-à-l'homme*. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris.

2) La représentation monothéiste de Dieu – (du Dieu) à l'image duquel l'homme est censé avoir été créé. À partir de là, seul l'homme peut exister, les hommes n'étant

---

<sup>1</sup> *Léviathan* (désormais *L*), XIII, tr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 125.

qu'une répétition plus ou moins réussie du Même. C'est l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire qui est le présupposé du « *state of nature as the war of all against all* » (« l'état de nature comme guerre de tous contre tous ») de Hobbes. C'est une guerre de rébellion de chacun contre tous les autres, qui deviennent haïssables parce que leur existence est insignifiante – insignifiante aux yeux de l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire »<sup>2</sup>.

L'impasse à laquelle était condamnée une philosophie politique fondée sur le déni de la pluralité humaine, ajoute Arendt, aurait conduit l'Occident à rechercher cette dernière non plus dans la pensée spéculative mais dans l'histoire et sa vaste fresque bigarrée. Or cette tentative a elle aussi échoué puisqu'au lieu de réintroduire la pluralité au cœur de l'action politique, elle a au contraire eu pour effet d'essentialiser l'histoire : les hommes se sont vus réabsorbés à l'intérieur d'une humanité unique, dont l'histoire justifie les péripéties. Philosophie et histoire s'associent donc en un même oubli du politique.

À considérer maintenant le jugement qu'Arendt porte sur Hobbes, celui-ci paraît avoir à la fois mérité et déçu. En rompant avec l'idée d'une nature humaine sociable, Hobbes se serait enfin mis en situation de prendre la pluralité humaine au sérieux. Les pactes qui permettent de sortir de l'état de nature, parce qu'ils ne se contentent pas d'organiser une communauté déjà esquissée mais fondent radicalement la communauté des hommes, ne prolongent en aucune façon une inclination naturelle ; ils constituent une initiative pure, tout comme ils font de l'État un artifice intégral. Arendt établit donc un lien entre l'antinaturalisme de Hobbes et sa position privilégiée devant le fait de la pluralité. Mais Hobbes ne tiendrait pas les promesses de son intuition initiale. En concevant l'état de nature comme un état d'hostilité réciproque entre les hommes, il reconnaît le primat de l'individu, chacun rejetant chaque autre comme une menace pour son être, et Hobbes se replacerait ainsi dans la longue tradition de ce que l'on pourrait appeler le « centrisme » philosophique : l'incapacité à penser à partir de l'espace entre les hommes. Ce recentrement anthropologique viendrait éteindre les espoirs d'une pensée politique authentique. Il est en effet inévitable, pour Arendt, que sur la base d'une telle hostilité naturelle la réaction politique prenne la forme d'une unification forcée. Et c'est souvent la leçon qu'elle retient du philosophe anglais : l'absence d'unité naturelle du genre humain contraindrait l'institution politique à imposer avec violence une unité artificielle confinant à la tyrannie<sup>3</sup> ou au totalitarisme du *Léviathan*<sup>4</sup>. Parmi les multiples questions que soulève ce diagnostic, nous étudierons

<sup>2</sup> H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 41-42. Voir sur cette question, M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, vol. II, *L'impérialisme*, V, tr. coll., éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard « Quarto », 2002, p. 397.

<sup>4</sup> H. Arendt, *op. cit.*, vol. III, *Le totalitarisme*, XIII, p. 820-824.

prioritairement la place que Hobbes réserve à la pluralité humaine et la portée qu'il lui assigne tant au niveau anthropologique que politique.

## I. Hobbes et la pluralité humaine

Que signifie prendre en considération l'espace qui est entre les hommes ? Tout d'abord que la pluralité des hommes n'est pas récupérée par une unité d'origine ou de fin. L'unité du genre humain n'est ni donnée, ni esquissée, ni en puissance en l'état naturel des hommes. Elle n'est pas non plus une fin en soi pour les hommes. Comme le rappelle Hobbes, la seule chose qui soit donnée est la *multitude*. Un authentique projet politique suppose une anthropologie de l'être a-politique et même a-social. Il convient alors de conclure paradoxalement que l'anthropologie hobbesienne se constitue afin de *ne pas* servir de fondement à l'institution politique. L'union civile sera artificielle : elle reposera exclusivement sur le consentement des volontés humaines, non sur une inclination naturelle. Mais, selon Arendt, ce même artificialisme échouerait, car la volonté serait elle-même un élément naturel : l'inclination qui pousse naturellement chaque homme à rechercher son propre bien. À contre-courant de l'intuition initiale, l'anthropologie hobbesienne finirait donc bien par servir de base morale à l'institution politique. Le conflit des volontés singulières commanderait son apaisement par l'établissement d'un pouvoir souverain. En remplaçant la nature sociable de l'homme par une autre nature de type « égoïste », Hobbes demeurerait dans une logique plus naturaliste qu'il ne croit et raterait du même coup la portée du décentrement qu'il avait préalablement opéré. Et si Hobbes considère effectivement la pluralité humaine, il ne la concevrait que de manière négative ; l'État devrait chercher à l'abolir par une union coercitive qui écraserait les individus les uns contre les autres et les rendrait finalement inaptes à l'action. Tel est du moins le jugement que porte Arendt sur le sens de l'anthropologie hobbesienne.

La question de savoir si la pluralité est essentiellement négative chez Hobbes reste associée à une seconde question qui porte sur la réalité d'une nature humaine, dotée de facultés et de propriétés spécifiques, car c'est le fait de maintenir une telle nature qui engendre tant de difficultés : en accordant l'existence d'une telle nature chez l'homme, et en ajoutant qu'elle n'est pas sociable, Hobbes ne peut éviter d'en faire la source de l'hostilité de l'état de nature, et partant, le tremplin logique de son dépassement politique. Certes, il prendrait acte de la pluralité, mais il la comprendrait comme une multiplicité de centres, aux relations inévitablement conflictuelles, au lieu de prendre son point de départ dans les relations elles-mêmes. L'enjeu final est aussi de savoir si, à l'intérieur de l'État, la pluralité humaine subsiste ou si, comme le croit Arendt, elle s'y trouve annulée.

Avant et afin d'étudier le sens de la pluralité humaine chez Hobbes, il convient de faire quelques remarques sur le concept de pluralité. La pluralité n'est pas seulement le nombre, elle est le nombre et la diversité. Au nombre s'oppose l'unité, à la diversité s'oppose l'uniformité. Il apparaît que Hobbes prend en considération l'un et l'autre aspect. Le second est particulièrement important ; il engage la diversification des pratiques humaines. Du point de vue politique, il signifie également que l'on ne pourra jamais se limiter à une problématique de l'un et du multiple. Le multiple, comme le rappelle Arendt, peut être la couverture de l'unité : il en est ainsi lorsque les hommes ne sont que les reproductions nombreuses d'un format identique. Si tous les hommes se ressemblent, l'unité civile ne fait qu'exploiter au niveau institutionnel l'unité empreinte dans la nature humaine. La continuité entre l'état de nature et l'état de société est alors restaurée.

## A. Le nombre

### A. 1. *L'homme naturel n'existe pas*

Toute philosophie de la nature humaine est une philosophie de l'homme mais non des hommes. Hobbes, de ce point de vue, paraît se ranger du côté de la tradition. La première partie du *Léviathan*, intitulée *De l'Homme*, se présente de prime abord comme une anthropologie, à savoir comme une théorie de la nature humaine. La structure, pourtant, est plus complexe puisque l'intervention du discours, analysé au chapitre IV, sépare une première sous-section (chapitres I à III) consacrée aux propriétés strictement naturelles de l'homme, d'une deuxième sous-section (chapitres V à XVI) qui suit le développement des facultés humaines sous l'impulsion du langage articulé. Hobbes formule explicitement la rupture que constitue l'apparition de la parole chez l'être humain, apparition qui le coupe de la nature et le destine à une évolution spécifique. Il déclare ainsi au terme des trois premiers chapitres :

« Il n'y a, autant qu'il m'en souviene, aucune autre activité mentale de l'homme qui lui soit naturellement inhérente, telle, autrement dit, qu'il ne faille rien d'autre pour l'exercer, que d'être né homme et de vivre avec l'usage de ses cinq sens. Les autres facultés dont je vais parler et qui semblent propres à l'homme, sont acquises, développées par l'étude et le travail, apprises (chez la plupart) par l'éducation et l'étude ; elles procèdent toutes de l'invention des mots et de la parole, car la sensation, les pensées et l'enchaînement des pensées, sont tout ce que l'homme possède en fait de mouvement mental ; mais grâce à la parole et à la méthode ces facultés peuvent être

élevées à un tel niveau que l'homme se distingue alors de toutes les autres créatures vivantes »<sup>5</sup>.

La sensation, l'imagination et la consécution des pensées sont les seules facultés de l'esprit que l'homme possède naturellement, c'est-à-dire indépendamment de toute acquisition, que celle-ci soit passive (par une pratique réitérée, mais sans méthode, telle la vivacité de la fantaisie) ou active (par l'instruction, telle la raison). Hobbes emploie la notion de « nature » en plusieurs sens<sup>6</sup> mais, en son sens premier, est « naturel » ce qui est inné. Par une première extension, peut aussi être dit naturel ce qui s'acquiert par l'exercice d'une puissance innée, ainsi l'expérience sensible. Selon cette acception, la raison ne peut être comptée parmi les facultés naturelles : « on voit par là que la raison ne naît pas avec nous comme la sensation et le souvenir, et ne s'acquiert pas non plus par la seule expérience, comme la prudence, mais qu'on l'atteint par l'industrie [...] »<sup>7</sup> Rendus possibles par le langage, la science et la raison constituent des ajouts à la nature humaine. Mais la thèse cardinale est que la nature humaine – réduite à la sensation, à l'imagination et au flux d'images appelé discours mental – n'a rien de proprement humain. Elle est au contraire commune à de nombreux êtres vivants. La conscience naturelle – muette – n'est pas le propre de l'homme. Parce que la sensation est un phénomène physiologique, parce que l'imagination n'en est que la dégradation progressive, parce que l'association des représentations obéit à des lois naturelles, ces trois facultés se rencontrent chez beaucoup d'animaux<sup>8</sup>. L'expérience et la prudence sont fort bien partagées<sup>9</sup>, et la compréhension elle-même, lorsqu'elle désigne

<sup>5</sup> *L*, III, p. 25.

<sup>6</sup> Chez Hobbes, le naturel s'oppose toujours à un vis-à-vis : l'acquis, l'artificiel, le conventionnel, le volontaire, etc. Mais selon les contextes, la frontière se déplace. Ainsi la raison est-elle comptée parmi les vertus acquises, non naturelles, dans l'anthropologie (*L*, VIII, p. 64, 69), alors qu'elle figure parmi les quatre facultés naturelles de l'homme à prendre pour point de départ lorsque l'on s'engage dans le projet politique (*De Cive*, I). Il faut cependant ajouter que cette frontière mobile possède un premier et un dernier degrés. Au premier degré, le naturel désigne ce qui est « naturellement inhérent » (sensation, imagination, consécution des pensées) par différence avec tout le reste ; au dernier degré, le naturel désigne tout ce qui s'est développé autour de la nature humaine, par différence avec ce qui est radicalement fondé sur un accord entre plusieurs volontés (le pacte, l'État institué). Cette nature à plusieurs crans peut être source de contresens puisqu'il est possible de faire jouer une acception contre un contexte. À titre d'exemple, ce que Hobbes appelle « l'État naturel » (par conquête) ne s'intitule ainsi que parce qu'il a la nature pour commencement (la force physique qui s'empare d'une population vaincue) alors même qu'il est fondé sur l'artifice d'un pacte.

<sup>7</sup> *L*, V, p. 42.

<sup>8</sup> « L'imagination n'est donc rien d'autre qu'une sensation en voie de dégradation ; on la retrouve chez les hommes et chez beaucoup d'autres créatures vivantes », *L*, II, p. 15 ; « L'enchaînement des pensées réglées est de deux sortes. La première consiste à chercher, d'un effet imaginé, les causes ou les moyens qui le produisent ; elle est commune à l'homme et à l'animal. La seconde consiste, lorsqu'on imagine une chose quelconque, à chercher tous les effets possibles qui peuvent être produits par celle-ci ; autrement dit, on imagine ce qu'on peut en faire quand on la possède. De cela je n'ai jamais vu quelque signe ailleurs que chez l'homme : en effet, cette curiosité n'appartient guère à la nature des créatures vivantes qui n'ont de passions que sensuelles ; telles que la faim, la soif, la concupiscence, la colère », *L*, III, p. 23.

<sup>9</sup> *L*, III, p. 24.

l'association d'un signe perçu à une pensée déterminée, doit être attribuée à la plupart des bêtes :

« Un chien, en effet, comprendra par accoutumance l'appel ou la réprimande de son maître ; et il en sera de même de beaucoup d'autres animaux. La compréhension qui est propre à l'homme consiste à comprendre non seulement la volonté de l'homme, mais aussi ses conceptions et ses pensées, du fait que les dénominations des choses suivent et se lient pour former les affirmations, les négations, et les autres formes d'expression verbale »<sup>10</sup>.

La nature humaine n'est donc finalement pas autre chose que la nature animale. L'homme est certes une variété zoologique spécifique, distincte de *chaque* autre espèce animale, mais il n'a rien qui permette de le distinguer de *toutes* les espèces simultanément. C'est pourquoi, à proprement parler, les hommes naturels, ne possédant que la sensation, ne diffèrent véritablement ni des bêtes, ni entre eux<sup>11</sup> : en même temps que la pluralité humaine, c'est donc aussi la nature humaine qui s'efface. Étudier l'humain suppose de prendre un second départ dans le langage ; encore faut-il pouvoir s'assurer qu'il n'est pas lui-même une capacité naturelle de l'homme.

## A. 2. *Le langage ne vient pas de l'homme*

Hobbes n'est certes pas le premier à affirmer que le langage distingue l'homme des bêtes. Son originalité tient plutôt à ce qu'il refuse de faire du langage une faculté naturelle. Dans notre problématique, la question de l'origine du langage est d'un enjeu particulier : ou bien le langage dérive, directement ou non, d'un fonds naturel de l'être humain, et la métamorphose de l'homme par la parole reste un processus naturel, ou bien il n'en dérive pas mais provient en quelque sorte de l'extérieur et l'apparition du langage représente alors à la fois une sortie de la nature et une sortie de l'homme centré sur lui-même. Refuser de faire du langage une propriété naturelle est philosophiquement difficile. Hobbes ne tient d'ailleurs pas toujours la même position. Ainsi, en 1640, dans les *Éléments de la loi*, il se contente de prendre acte de l'apparition du langage, sans l'expliquer, ce qui semble plutôt accréditer l'idée que le langage émerge lentement de la nature de l'homme. L'homme, s'élevant déjà « au-dessus de la nature des bêtes », invente « pour lui-même » la pratique des marques sensibles, qui lui permet de tirer

<sup>10</sup> *L*, II, p. 20.

<sup>11</sup> « Ces vertus sont de deux sortes : *naturelles* et *acquises*. Par naturelle, je ne veux pas dire : possédée depuis la naissance. Car il n'en existe pas de telles, en dehors de la sensation, et en celle-ci les hommes diffèrent si peu, tant les uns des autres que des bêtes brutes, qu'on ne doit pas la compter parmi les vertus », *L*, VIII, p. 64.

profit de son expérience passée (en signalant par exemple un danger)<sup>12</sup>. Et parmi ces marques, il y a ces vocables que les hommes utilisent pour communiquer entre eux. Les deux fonctions du langage – marque mnémorique et communication – se succèdent, du moins dans le récit qu'en fait Hobbes. Rien n'interdit, ici, de naturaliser cette évolution. Mais cela revient à faire du langage une puissance naturelle, ou une invention de l'homme, et à restaurer à la fois une *nature* spécifique de l'être humain et une continuité entre un stade primitif et un développement facultaire postérieur. C'est enfin expliquer la complexification de l'être humain à partir de son propre fonds, sans en décentrer la genèse vers la relation inter-humaine. Hobbes proposera néanmoins des développements plus circonstanciés de l'origine du langage, dans le *Léviathan*, le *De Corpore* et le *De Homine*, leur point commun étant d'ôter à l'homme l'initiative de cette invention et par conséquent de la dénaturer.

D'une part, Hobbes considère la langue adamique comme une langue non pas inventée par Adam, mais enseignée par Dieu au premier homme. Alors que le texte de la Genèse déclare que Dieu a présenté les animaux à Adam pour voir comment celui-ci les appellerait, en leur imposant les noms qui lui agréeraient<sup>13</sup>, Hobbes décentre l'origine du langage vers Dieu : « le premier auteur de la parole fut Dieu lui-même, qui indiqua à Adam comment nommer les créatures qu'il présentait à sa vue. »<sup>14</sup>.

D'autre part, Hobbes revient à trois reprises sur l'épisode de Babel pour associer le destin des langues à celui des communautés. Il ne s'agit plus à proprement parler d'une seconde origine du langage, puisque si les hommes de Babel perdent l'usage de leur langue commune (et donc la condition de possibilité de leur union), ils ne retournent pourtant pas au stade naturel et animal qui serait leur véritable « état de nature ». Quelle que soit la régression qui succède à la confusion des langues, l'enseignement inaugural du langage a définitivement transformé les hommes. L'invention des langues accompagne alors la recomposition des peuples et des nations. S'il n'y a pas, rigoureusement parlant, de pacte linguistique (car tout pacte suppose le langage), il reste que les langues proviennent non de la nature de l'homme, mais de la décision des hommes (*arbitrium hominum*<sup>15</sup>).

<sup>12</sup> *Éléments de la loi* (désormais *EL*), I, v, 1, tr. D. Weber, Paris, Livre de Poche, 2003, p. 103-104.

<sup>13</sup> Gn 2, 19-20.

<sup>14</sup> *L*, IV, p. 27. Cf. *De Corpore*, I, II, 4 (éd. K. Schuhmann, M. Pécharman, Paris, Vrin, 2002, p. 21) : « quoique Dieu a en effet enseigné certains noms d'animaux et d'autres créatures à nos aïeux, il les a néanmoins imposés selon son jugement arbitraire » ; le contexte du *De Corpore* est cependant différent puisqu'il y est moins question de l'origine du langage que du statut non naturel (arbitraire) du signe linguistique. Dans le *Léviathan* latin, Hobbes restitue la version de la Bible.

<sup>15</sup> « [les mots primitifs] étant par la suite tombés en désuétude et dans l'oubli, à la Tour de Babel comme depuis lors, d'autres ont pris leur place, inventés et reçus par la décision des hommes [*arbitrio hominum inventa et recepta*] », *De Corpore*, *ibid.* ; cf. *De Cive*, XV, 16 (*a voluntate hominum*) et *L*, IV, p. 28. Le passage du *De Homine* paraît plus problématique : « du point de vue de la nature, l'origine du langage ne peut être rien d'autre que la décision de l'homme lui-même [*ipsius hominis arbitrium*]. Ce qui est plus clair encore avec l'oubli des langues à Babel. Car les langues apparues depuis lors sont diverses et dérivées, en chaque nation particulière, d'hommes particuliers » ; le texte semble en effet à la fois reconduire à une origine naturelle et à la décision d'un homme seul. Mais ce passage suit immédiatement

On pourrait certes objecter que notre propos fait la part belle à la fonction de communication du langage au détriment de sa fonction mnémonique, dont nous avons vu qu'elle s'enracinait dans un besoin individuel. Mais si, de droit, la fonction mnémonique pourrait se satisfaire d'une langue privée, elle recourt, de fait, aux mots d'une langue commune<sup>16</sup>. La langue dans laquelle chacun pense ou écrit est la même que celle qui lui permet d'échanger avec des congénères, et il serait absurde de penser qu'aux deux fonctions puissent correspondre deux systèmes de signes. L'apparition du langage ne doit donc finalement rien à une capacité innée de l'homme, mais tout à un don initial de Dieu, puis à des conventions entre les hommes. S'il n'existe pas de nature humaine, l'homme ne commence d'exister qu'avec l'expérience de la multiplicité ; l'opposition du naturel et de l'artificiel recoupe ainsi celle du singulier et du pluriel. Entre l'animal et les hommes, il n'y a, tout bien considéré, aucune place pour « l'homme ».

### A. 3. *Nombre et multiplicité*

La multiplicité est le seul horizon anthropologique. Il sera celui de la politique. Il permet par exemple de comprendre que l'état de nature est un état de guerre, du fait de la *proximité* des hommes. Car, comme en témoigne Rousseau, il ne suffit pas de déclarer que les hommes n'ont aucune inclination à s'associer pour que cela se traduise par une condition d'hostilité si insupportable que l'érection d'un État soit tenue pour nécessaire. Encore faut-il que les hommes ne puissent s'éviter et que leur coexistence soit leur situation originelle. Le fait de la multiplicité, jamais thématiqué mais toujours implicite à partir du chapitre IV du *Léviathan*, est la condition de l'humanisation.

Il convient sans doute d'ajouter que la multiplicité n'est jamais simplement le nombre au sens mathématique du terme. La multiplicité, c'est un certain nombre, un nombre important. Il serait possible de relever dans l'œuvre de Hobbes quantité de remarques incidentes, mineures, voire marginales, qui rappellent l'importance de cette masse humaine. Le plus souvent pour des raisons qui peuvent sembler techniques, mais qui dérivent plus fondamentalement de cet horizon de la multiplicité. C'est là une des différences entre le droit et la politique. Pour un juriste, il suffit de trois personnes pour former une association<sup>17</sup>. La mention est abstraite : un individu fait une personne, deux personnes font un contrat, trois personnes font une association. Mais la multiplicité

---

une évocation de l'origine surnaturelle du langage (comme don de Dieu) et doit se comprendre dans ce contraste, la décision de *l'homme* (et non *des hommes*) devant alors s'entendre en un sens générique (par opposition à Dieu).

<sup>16</sup> « L'invention la plus noble et la plus profitable de toutes, ce fut celle de la parole, consistant en des dénominations ou appellations et dans leur mise en relation, invention grâce à laquelle les hommes enregistrent leurs pensées, les rappellent quand elles sont passées et aussi se les déclarent l'un à l'autre [...] », *Lév*, IV, p. 27.

<sup>17</sup> *Digeste*, 50, 16, 85. Hobbes, quant à lui, estime qu'un « nombre quelconque d'hommes » suffit pour former une association juridique (*L*, XXII, p. 237).

concrète dont parle Hobbes est celle qui excède les rapports comptables. Ainsi, une famille ne devient un État que si elle est « suffisamment grande » pour être autonome<sup>18</sup>. De même, l'importance numérique de l'État n'est pas indifférente ; un petit nombre d'hommes, répète Hobbes, ne suffit pas :

« La taille du groupe qui serait assez important pour que nous nous reposions sur lui du soin de notre sécurité n'est pas fixée par un nombre déterminé, mais par comparaison avec l'ennemi que nous craignons : elle est suffisante, lorsque l'avantage numérique de l'ennemi n'a pas une influence assez visible, assez manifeste, sur la détermination de l'issue de la guerre , pour le pousser à attaquer »<sup>19</sup>.

La multiplicité humaine – horizon anthropologique de la politique – n'est jamais une quantité logique chez Hobbes (résolue par une unité tout aussi logique) mais une donnée qu'on pourrait dire phénoménologique. Il y a, en somme, multiplicité à partir du moment où on ne peut plus compter.

## B. La diversité humaine

### B. 1. La dissemblance

Dans l'extrait cité plus haut, Hannah Arendt nous avertit que la multiplicité ne suffit pas pour faire une pluralité. La multiplication d'êtres humains fondamentalement similaires conserve l'empreinte de l'unité de leur constitution. L'uniformité expliquerait aussi bien l'hostilité mutuelle des hommes (par exemple en vertu d'un même égoïsme ou d'une même vanité) que son dépassement (par exemple par une crainte universelle de la mort violente). Or, force est de constater que Hobbes a manifesté une attention scrupuleuse et cohérente à la *diversité* des hommes.

Cette diversité se traduit tout d'abord par les longues listes auxquelles procède Hobbes dans les chapitres VI (traité des passions), VIII (traité de l'esprit) et X (traité des valeurs) du *Léviathan*. Les répertoires, voire les catalogues, qu'il dresse ne relèvent pas de la forme philosophique ou scientifique. On y perçoit certes un ordre de composition, par exemple dans la manière dont les passions simples se complexifient, par conjonctions ou spécifications d'objets. Mais on ne saurait y trouver la rigueur d'une combinatoire. La nature humaine s'efface derrière le foisonnement des états passionnels ou intellectuels, ou derrière la variété des investissements axiologiques. Cela ne suffit pourtant pas. Cette diversité pourrait être celle de l'Homme ou d'un

<sup>18</sup> « La famille n'est pas à proprement parler une République, à moins qu'elle ne possède, grâce au nombre de ses membres ou à d'autres avantages, un pouvoir tel qu'on ne puisse la réduire sans s'exposer aux incertitudes de la guerre », *L*, XX, p. 214-215 ; cf. *De Cive*, IX, 10.

<sup>19</sup> *L*, XVII, p. 174.

homme, c'est pourquoi le chapitre décisif de la première section semble bien être le onzième. Il pose en effet la diversité des constitutions humaines comme un fait irréductible. Car c'est une chose d'expliquer les variations que peut connaître l'esprit humain, et c'en est une autre de conclure que les hommes en deviennent dissemblables les uns des autres.

En insistant sur la dissemblance, nous pourrions nous voir objecter que jamais Hobbes n'oublie la similitude plus ancienne et plus fondamentale de tous les hommes. C'est la leçon apparente de la fin de l'introduction du *Léviathan*, où Hobbes fait état de sa méthodologie. Afin de connaître les hommes, dit-il, il ne faut pas chercher à lire directement nos concitoyens mais essayer plutôt de lire « en soi-même » :

« Quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lorsqu'il *pense, raisonne, espère, craint*, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables. Je parle de la similitude des *passions*, qui sont les mêmes en tout homme (*désir, crainte, espérance*, etc.), et non d'une similitude des *objets* des passions, qui sont des choses *désirées, craintes, espérées*, etc. : pour ceux-ci en effet, la constitution individuelle et l'éducation de chacun les font tellement varier, ils sont si aisés à soustraire à notre connaissance, que le texte du cœur humain, barbouillé et rendu confus comme il l'est par la dissimulation, le mensonge, la feinte et les doctrines erronées, n'est lisible qu'à celui qui sonde les cœurs »<sup>20</sup>.

Il existe donc indubitablement un fond commun, qui n'est pas naturel au sens premier du terme, mais que Hobbes appelle parfois néanmoins « nature humaine » parce qu'il est universellement partagé. Il représente l'ensemble des modalités affectives de l'esprit humain, tandis que l'objet de ces affects varie infiniment, selon les individus et chez un même individu au cours du temps. La question est alors de savoir ce qui importe le plus : la similitude des affects ou la dissemblance des objets ? La réponse n'est pas la même selon qu'on cherche à comprendre les mécanismes psychologiques des hommes ou selon qu'on tend à mesurer l'impact de cette diversité sur le peuple qu'on veut gouverner. C'est pourquoi si l'anthropologie peut faire comme si les hommes se ressemblaient, et donc comme s'il existait une nature humaine, la politique ne peut plus se le permettre. Le chapitre XI a pour objet d'étudier « la variété des mœurs », et par « mœurs » (*manners*), dit Hobbes, il faut entendre « ces qualités des hommes qui concernent leur coexistence dans la paix et l'unité »<sup>21</sup> :

<sup>20</sup> *L*, introd., p. 6-7.

<sup>21</sup> *L*, XI, nous retraduisons.

Aussi les actions volontaires et les inclinations de tous les hommes ne tendent-elles pas seulement à leur procurer, mais aussi à leur assurer une vie satisfaite. Elles diffèrent seulement dans la route qu'elles prennent : ce qui vient, pour une part, de la diversité des passions chez les divers individus, et, pour une autre part, de la différence touchant la connaissance, ou l'opinion qu'a chacun des causes qui produisent l'effet désiré.<sup>22</sup>

Certaines passions facilitent la vie commune (comme le désir de confort), quand d'autres engendrent des tensions ou des discordes (comme l'ambition ou la jalousie). Si ce chapitre est si important, c'est qu'il réfute l'idée que l'état de guerre se déduirait d'une nature humaine unique. Il y a autant de passions (ou de caractères intellectuels) favorables à la paix et à l'union que de passions qui y sont opposées. Hannah Arendt avait donc tort de voir dans l'état de nature l'expression d'une humanité forgée sur un seul modèle. Que la plupart des hommes soient vaniteux, comme Hobbes semble le penser<sup>23</sup>, n'en fait pas un trait naturel. Et tous les hommes ne sont pas ambitieux, ou concupiscent, ou égoïstes, mais certains le sont. La guerre de chacun contre chacun ne résulte pas du conflit de tous les égoïsmes, mais d'un mécanisme qui repose sur la diversité des hommes.

## ***B. 2. La condition des hommes***

Le chapitre XI du *Léviathan* (tout comme le chapitre XIII du *De Homine*) semble donc essentiel à la reconnaissance de la pluralité humaine et à son importance principielle. Ces chapitres décrivent le passage d'une pensée de la nature (*natura humana*) à une pensée de la condition (*conditio hominum, status hominum*) qui restera désormais celle de Hobbes. La nature fixe ce qu'est l'homme en lui-même (un animal parmi d'autres), la condition des hommes les découvre tels qu'ils deviennent dans leurs relations mutuelles. Toutefois, la description que Hobbes fait de l'état de nature apparaît à contre-courant de cette reconnaissance. Les différences entre les hommes, longuement décrites dans les chapitres précédents, y deviennent en effet négligeables en raison de deux processus :

- Un processus d'égalisation : quels que soient les degrés de forces physiques ou d'habileté, le plus faible est toujours suffisamment fort pour tuer le plus fort.
- Un processus de généralisation : quand bien même la plupart des hommes auraient tendance à se satisfaire du nécessaire ou à rester dans des limites globalement pacifiques, il y aura toujours suffisamment d'ambitieux ou de violents pour que l'on soit

<sup>22</sup> *L*, XI, p. 95-96.

<sup>23</sup> « Un homme peut bien (et c'est le cas de la plupart) s'attribuer la plus haute valeur possible [...] », *L*, X, p. 83

généralement méfiant envers tout autre et qu'on le considère de façon systématique comme un ennemi potentiel. C'est donc aussi un processus de maximisation du soupçon et de ses conséquences sécuritaires.

On peut légitimement se demander si la situation aurait été pire dans l'hypothèse d'un homme naturellement (ou du moins universellement) enclin à attaquer ou assujettir son voisin. Eu égard au terme du processus, il importe finalement peu que la surenchère de pouvoir, qui précipite les hommes dans une condition de guerre de chacun contre chacun, soit imputable à une nature humaine ou aux relations inter-humaines : ceux « qui autrement se fussent contentés de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes, ne pourraient pas subsister longtemps s'ils n'accroissaient leur puissance par l'agression et s'ils restaient simplement sur la défensive »<sup>24</sup>. L'état de nature décrit dans le chapitre XIII homogénéise indiscutablement les hommes, et il n'est pas anodin que Hobbes y évoque à deux reprises une « nature de l'homme » (*nature of men, human nature*)<sup>25</sup>. La pluralité humaine prend désormais la forme d'une multitude d'hommes qui, abstraction faite de leurs diversité initiale, se comportent tous de la même façon, donnant ainsi quelque raison au jugement d'Arendt : après avoir pris au sérieux le fait de la pluralité, Hobbes s'en serait écarté en n'admettant plus qu'un seul et unique profil humain, hostile à son prochain.

Cela étant, cette uniformisation n'est pas aussi complète qu'Arendt semble le penser. La raison en est justement qu'elle est l'aboutissement d'un double processus. Il n'y a pas à proprement parler d'égalité naturelle mais une égalisation ; de même, il n'y a pas un seul profil passionnel mais un alignement circonstanciel des profils. Si la nature était responsable de cet état de fait, l'État ne pourrait jamais pacifier les hommes, tout au plus pourrait-il, comme l'imaginait Arendt, les opprimer. Invitant l'incrédule à réfléchir à son propre comportement défensif envers les autres, Hobbes tient ce discours : « n'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles ? Mais ni lui ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. »<sup>26</sup> On ne peut pas ne pas répondre à la question de savoir ce qui distingue l'humanité (*mankind, genus humanum*) de la nature humaine (*human nature, natura*). La nature humaine – la nature tout court, dit la version latine – est innocente de tout ce qui se commet à l'état de nature ; elle n'y est pour rien et la responsabilité en incombe donc moins à une essence qu'à une situation, celle de la pluralité des hommes.

Du reste, Hobbes résiste à la tentation de l'explication unique puisqu'il existe « trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté ». Encore sont-elles les trois *principales* : il y en a à l'évidence d'autres, dont une liste plus exhaustive a précisément été donnée dans le

<sup>24</sup> L, XIII, p. 123.

<sup>25</sup> L, XIII, p. 122, 123.

<sup>26</sup> L, XIII, p. 125.

chapitre XI. Ces causes ne laissent aucune chance à la paix et à l'unité, mais elles indiquent que, dans leur condition naturelle, les hommes ne sont pas frappés du même sceau. La catastrophe universelle où sombre l'état de nature ne doit pas occulter les passions multiples qui la provoquent et qui favoriseront également sa résolution. Enfin, la diversité humaine est moins abolie que suspendue à l'état de nature. La condition civile lui fera place à nouveau ; c'est pourquoi la surenchère de puissance qui se généralise à l'état de nature n'aura plus lieu d'être sous la protection de l'État.

## II. La théorie de la reconnaissance selon Strauss et Kojève

Si l'état de nature semble attester une suspension de la pluralité humaine, il reste que les hommes, dans cette condition dite « naturelle », ne sont plus à proprement parler des êtres naturels. Ils ont été transformés par l'apparition du langage, qui a permis la diversification des objets de leurs désirs et de leurs passions. La proximité des autres hommes enclenche un dynamisme relationnel qui dégage les hommes de leur constitution animale originelle et les élève « à un tel niveau que l'homme se distingue alors de toutes les autres créatures vivantes »<sup>27</sup>. L'homme, parce qu'il n'est pas un être naturel mais un être relationnel, est essentiellement homme pour l'homme, *homo homini*, soit Dieu, soit loup. On peut admettre que Leo Strauss a fourni, en 1935, une interprétation particulièrement vigoureuse de cette dynamique relationnelle et qu'il y a été attentif plus que d'autres. Il s'agira dans cette seconde partie d'établir trois points : 1. La thèse de Strauss, 2. L'horizon philosophique qui l'a rendue possible, 3. Ses conséquences herméneutiques.

### 1. La thèse de Strauss

On sait que Strauss s'oppose à l'interprétation selon laquelle la philosophie politique de Hobbes serait l'application d'une méthode (la méthode analytique de la science moderne) au domaine des affaires civiles. La base de sa pensée politique ne serait pas épistémologique mais morale ; elle ne devrait pas son orientation à la découverte d'Euclide ou à son adhésion au mécanisme galiléen, mais dériverait de « prémisses anthropologiques », chronologiquement antérieures à ces deux événements. Strauss estime que dès les années 1620, Hobbes possède d'ores et déjà sa conception de l'homme, conception qui commandera par la suite l'essentiel de ses thèses politiques. Deux postulats résument cette conception : l'homme est un être vaniteux et il est mû par

---

<sup>27</sup> *Lév*, III, p. 25

une passion primordiale, la peur de la mort violente. Ces deux postulats nous intéressent ici parce que l'un et l'autre ne s'expliquent que par le jeu du rapport à l'autre. Aussi Strauss entreprend-il de reconstituer la dynamique intersubjective qui donne naissance à ces deux caractères fondamentaux.

Le premier postulat, la vanité, se tire de la distinction entre l'homme et l'animal. Alors que le désir animal est fini (il tend à sa propre préservation naturelle), le désir humain est infini. Conformément à ce que déclare Hobbes dans le chapitre XI du *Léviathan*, Strauss admet également que le désir infini est un désir de puissance toujours croissante. Enfin, cette quête du pouvoir n'a lieu que parce que l'homme cherche à avoir l'avantage sur son voisin. Il n'y a donc de vanité qu'en présence d'autrui : « Hobbes ne se lasse pas de souligner ce qui fait la spécificité de l'homme par rapport à l'animal à savoir l'aspiration à l'honneur et à des situations honorables, à la prééminence sur autrui et à la reconnaissance de celle-ci par autrui »<sup>28</sup>. Strauss, du moins en un premier temps, naturalise cette vanité et ce désir infini : « chez l'homme, le désir animal est relayé et transformé par un désir spontané, infini et absolu, *qui vient des profondeurs de l'homme lui-même* »<sup>29</sup>. Cette naturalisation ne saurait concerner le second postulat, qui établit le primat de la crainte de la mort violente sur la crainte de la mort naturelle. La violence plus que la mort est le mal suprême.

Dans leur première formulation, les deux postulats ouvrent sur le rapport à autrui mais ne semblent pas le supposer. Cependant Strauss attribue ensuite à Hobbes une hésitation qui est peut-être la sienne propre : faire de la vanité une passion naturelle revient à dire que l'homme est naturellement méchant. Il convient par conséquent de mieux distinguer ce que l'homme est par nature (un animal) et ce qu'il devient *par* son rapport à autrui (un être humain) : « puisque l'homme est par nature animal, il n'est pas par nature mauvais, il est aussi innocent que les animaux ; aussi la vanité ne peut-elle caractériser son appétit naturel »<sup>30</sup>. Nous pouvons mettre de côté la question de savoir si tel est vraiment le motif de Hobbes. La remarque décisive est que la vanité suppose désormais la reconnaissance par autrui de ma propre supériorité :

<sup>28</sup> L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, tr. A. Enegrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 30.

<sup>29</sup> *Ibid.* (nos italiques). Voir plus loin : « parce que l'appétit naturel de l'homme n'est rien d'autre qu'une aspiration à la prééminence, les modalités particulières de l'appétit naturel, les passions, ne sont rien d'autre que des manières particulières d'aspirer à la prééminence et à la reconnaissance » (p. 31). Cette naturalisation résulte d'une interprétation abusive d'un passage de *Léviathan*, XI, sur la foi duquel Strauss conclut correctement qu'il existe une cause passionnelle (l'ambition de quelques-uns) et une cause rationnelle (le calcul stratégique), mais ajoute curieusement que « seule l'aspiration irrationnelle au pouvoir, *qui se rencontre plus fréquemment que l'aspiration rationnelle*, doit être prise pour un appétit naturel de l'homme » (p. 29, nos italiques). Or, non seulement rien n'atteste que les ambitieux forment la majorité des hommes, mais quand cela serait, il n'y aurait pas lieu de naturaliser une qualité qui ne serait pas universelle. Cette interprétation freine chez Strauss la reconnaissance de la pluralité humaine, qui arrive plus tardivement.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 14.

« L'homme vaniteux qui, en imagination, se figure supérieur aux autres, ne peut se persuader lui-même que l'estime qu'il se porte est justifiée ; il a besoin de la reconnaissance de sa supériorité par les autres. Voilà pourquoi il quitte son univers imaginaire. Il revendique sa supériorité et exige qu'on le reconnaisse, il désire que tout lui soit permis et à lui seul, il s'attribue la gloire, à lui avant tout le monde »<sup>31</sup>.

Or cette quête de reconnaissance engendre inévitablement la lutte :

« Soit les autres prennent sa revendication au sérieux et ils se sentent dédaignés, soit ils ne la prennent pas au sérieux et lui se sent dédaigné. Le fait que la revendication soit exprimée suscite le mépris dans les deux cas. Mais être objet de mépris est la plus grande *animi molestia*, et le sentiment d'être méprisé suscite la plus grande volonté de nuire. Qui est méprisé aspire à la vengeance. Pour se venger, il s'en prend à autrui, dût-il y perdre une vie qui lui est devenue indifférente. Peu soucieux de préserver sa propre vie, il désire néanmoins par dessus tout que l'autre reste en vie [...] à un moment donné, une offense réelle, ou plus précisément une douleur physique suscite la crainte de perdre la vie [...] La lutte pour la prééminence pour des "véttilles" s'est transformée en lutte à mort. De la sorte, l'homme naturel est subitement confronté au danger de la mort »<sup>32</sup>.

Les deux postulats sont donc finalement indissociables. La crainte de la mort n'est plus une peur animale, elle s'inscrit dans le contexte intersubjectif d'une quête de reconnaissance. On passe ainsi de l'homme naturel à l'homme moral et de l'anthropologie à la morale : « pour cette raison, la philosophie politique de Hobbes a un fondement moral : elle n'est pas dérivée des sciences de la nature, mais repose sur une expérience directe de la vie humaine »<sup>33</sup>. Strauss estime finalement que la conscience morale – d'où sont issues toutes les vertus – s'identifie purement et simplement à cette crainte de la violence d'autrui. La théorie de la reconnaissance que formule Strauss a de bonnes raisons de correspondre à l'intention hobbesienne. On peut ainsi mettre en avant deux thèses majeures qui la corroborent : le fait qu'un pouvoir n'est rien sans sa reconnaissance par les autres<sup>34</sup>, et la doctrine de la personne développée dans le *Léviathan*, où la personne est définie comme étant celui dont les

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>34</sup> « La réputation de posséder un pouvoir est un pouvoir », *L*, X, p. 82 ; cette reconnaissance fait la valeur d'un homme : « un homme peut bien (et c'est le cas de la plupart) s'attribuer la plus haute valeur possible : sa vraie valeur, cependant, n'excède pas l'estime que les autres en font », *ibid.*, p. 83.

paroles et les actions « *sont considérées* soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre »<sup>35</sup>.

La thèse de Strauss selon laquelle la théorie politique de Hobbes possède une base *morale*, et non pas épistémologique ou naturelle, parvient ainsi à rendre compte de la pluralité humaine. Au lieu de déduire la condition des hommes de leur nature, il y reconnaît à juste titre le résultat du jeu relationnel. Cela lui permet aussi de remplacer l'interprétation statique de l'état de nature (qui n'est précisément pas un *état*) par une interprétation dynamique.

## 2. L'horizon de Hegel et de Kojève

L'inspiration de cette interprétation originale est évidemment Hegel ou, plus exactement, la lecture que Kojève en fait, lorsqu'il met en exergue le rôle de la reconnaissance dans la dialectique de la conscience. Les rapports entre Strauss et Kojève sont inaugurés par leur rencontre parisienne. Strauss quitte l'Allemagne pour Paris où il arrive en octobre 1932, et il y reste jusqu'en décembre 1933, lorsqu'il s'embarque pour l'Angleterre. Il a commencé à travailler sur Hobbes à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin, après avoir consacré son premier ouvrage à Spinoza. Son séjour parisien est marqué par sa rencontre avec Kojève. À cette époque, celui-ci remplace Koyré à l'EPHE. Il y commence sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* en janvier 1933 et poursuivra ses fameux cours jusqu'en mai 1939. Strauss a donc eu l'occasion durant toute une année de prendre connaissance de la pensée de Kojève tant à l'EPHE qu'au cours de discussions privées. Ces discussions ont fait une impression durable sur Strauss, pour qui Kojève restera longtemps « la seule personne vraiment intelligente à Paris » (lettre du 9/5/35). Lorsque Strauss étudie Hobbes, en 1933 puis, à Londres l'année suivante, il est sous le coup de cette rencontre. Arrivé à Londres en janvier 1934, Strauss y poursuit ses recherches hobbesiennes à la British Library ; il y découvre les *Horæ Subsecivæ* qu'il est le premier à attribuer à Hobbes. Cette découverte conforte selon lui l'idée que la pensée politique du philosophe repose sur une base morale précocement formulée. Il achève son ouvrage en mai 1935 ; à bien des égards, son interprétation de Hobbes se fait à la lumière de Hegel et de la dialectique du maître et de l'esclave, sur laquelle Kojève vient de porter son attention. Ainsi, le rapprochement entre la thèse hobbesienne du désir infini et la thèse hégélienne du désir humain affranchi de la survie animale paraît-il manifeste :

« On part de l'homme dans l'état de Begierde [désir], qui se met à vivre dans le milieu humain. La Begierde existe toujours, mais elle a changé d'objet. Elle porte sur un autre homme, mais l'homme autre n'est reconnu que comme un objet, et désiré comme tel :

<sup>35</sup> *L*, XVI, p. 161 (nos italiques).

en vue d'une négation, d'une appropriation. L'homme cherche à être reconnu par les autres : le simple Désir (Begierde) devient désir de reconnaissance. Cette Reconnaissance (Anerkennen) est une action (Tun), et non pas seulement une connaissance »<sup>36</sup>.

On connaît la suite : la lutte à mort pour la reconnaissance, la victoire du maître sur l'esclave et le mouvement dialectique qui finira par libérer la conscience servile. En partant de Hegel pour lire Hobbes, Strauss ne trahit assurément pas ce dernier. Ce qu'il y lit s'y trouve indiscutablement, mais Strauss n'a pu le percevoir, ou du moins le percevoir avec autant d'acuité, que grâce à la projection hégélienne. On ne s'étonne donc pas que Hegel soit si présent dans l'ouvrage de 1935, ni qu'il reçoive les félicitations de Strauss pour avoir reconnu la supériorité de la morale de Hobbes sur celle de Descartes :

« Car, quand Descartes ne l'abuse pas sur ses propres intentions, Hobbes voit l'origine de la vertu, non dans la magnanimité, mais dans la crainte, la crainte de la mort violente. Ce n'est pas la magnanimité, mais la crainte de la mort violente qu'il tient en dernière analyse pour la seule conscience de soi appropriée.

Sur des questions touchant la philosophie de la conscience de soi, on ne peut espérer juge qui fasse davantage autorité que Hegel. Hegel reconnaît implicitement la supériorité du fondement philosophique de Hobbes sur celui de Descartes lorsqu'il décrit l'expérience dont est originellement issue la conscience de soi comme une lutte pour la vie et la mort, lutte provoquée par la reconnaissance par autrui »<sup>37</sup>.

Et Strauss de citer le fameux passage de la *Phénoménologie de l'esprit* (IV, A) où Hegel introduit la notion de reconnaissance des consciences, passage sur lequel Kojève a construit son interprétation. La rencontre entre Hobbes et Hegel lui paraît si pertinente que Strauss projettera avec Kojève de travailler à une comparaison systématique des deux penseurs, projet qui ne se réalisera malheureusement pas et qui n'a laissé que quelques traces dans leur écrits publics et leur correspondance privée<sup>38</sup>. L'intérêt de ce rapprochement, outre qu'il permet à Strauss d'accorder au jeu relationnel toute son importance, est qu'il le rend aussi particulièrement sensible à la contradiction ontologique que constitue l'état de nature. Il évite ainsi l'alternative, courante parmi les commentateurs, entre une interprétation qui fait de l'état de nature une situation historique et une autre qui le considère comme une hypothèse méthodologique. Parce

<sup>36</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 52.

<sup>37</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 90.

<sup>38</sup> Voir la note de Strauss, *op. cit.*, p. 91 et la lettre de Kojève du 6/11/36 in L. Strauss, A. Kojève, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 272.

que l'état de guerre entre les hommes résulte de leur constitution et de leur interaction, il n'est pas datable historiquement. Mais il n'est pas non plus une Idée que la raison se forgerait pour comprendre la construction de l'État ; il est en effet rigoureusement irrationnel c'est-à-dire contradictoire :

« Par conséquent, Hobbes ne suit pas Aristote, mais c'est à Hegel qu'il ouvre la voie. De même que pour Hobbes, l'état primitif est dénué de raison, pour Hegel, "le savoir, tel qu'il est dans son premier état, ou l'esprit immédiat, est ce qui est dénué d'esprit, c'est la conscience sensible". Tout comme Hobbes qui fait se dégager l'État, par conséquent le besoin d'État, de l'état de nature, Hegel fait se dégager le savoir absolu de la conscience naturelle. En effet, les deux philosophes n'entendent nullement mesurer ce qui est imparfait à un critère qui lui serait transcendant, mais, en se contentant d'"observer" la manière dont ce qui est imparfait se supprime lui-même, "se soumet lui-même à l'épreuve", eux-mêmes "se délivrent de la tâche de la preuve". Tel est le sens de l'argumentation de Hobbes contre l'état de nature : l'homme qui veut rester dans cet état se contredit lui-même »<sup>39</sup>.

Strauss a ainsi pu mettre en évidence la transformation anthropologique que la relation à l'autre met en branle. Dans l'état de nature, c'est la condition où se trouvent les hommes qui est naturelle, non les hommes eux-mêmes – elle est condition naturelle des hommes, non pas condition des hommes naturels. Et l'hostilité qui la caractérise doit s'entendre au sens fort d'une contradiction ontologique qui rend nécessaire son propre dépassement. Ce qui signifie aussi que le mouvement se poursuit en une nouvelle transformation des hommes en citoyens. Ni l'homme naturel, ni la condition naturelle des hommes n'existent : « l'homme ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. »<sup>40</sup>

### 3. Les limites d'une interprétation hégélienne

Malgré le gain qu'il y a à passer par Hegel et Kojève pour comprendre Hobbes, une telle démarche risque de ne faire de Hobbes qu'un précurseur de Hegel et de lui imposer une orientation finale qui lui est profondément étrangère. Si Hobbes « ouvre la voie à Hegel », alors Hobbes n'est qu'un moment dialectique vers Hegel. Autrement dit, Strauss ne se contente pas de rapprocher les deux auteurs, il interprète tacitement ce rapprochement de manière hégélienne. Un tel rapprochement ne va pas, dès lors, sans

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>40</sup> A. Kojève, *op. cit.* p. 13.

accuser les différences et la supériorité de l'un sur l'autre. S'expliquant à la demande de Strauss sur le rapport Hobbes-Hegel, Kojève va tout de suite à l'essentiel :

« Différence principale :

C'est consciemment que Hegel entend "faire retour" aux Anciens ("dialectiquement", c'est-à-dire en passant par-delà Hobbes). Il y a un *summum bonum*, c'est-à-dire la compréhension totale de soi grâce à la philosophie. Mais on ne peut totalement se comprendre soi-même qu'au sein d'un État idéal (comme chez Platon). Cet État ne peut être réalisé que par l'*histoire* et à la *fin* de l'*histoire*. Car il est la "réalité effective du royaume des cieux". C'est-à-dire qu'il est *ici-bas*, comme l'État antique ; mais c'est dans l'*ici-bas* que se réalise l'*au-delà* (chrétien). C'est pourquoi, l'État ne présuppose pas seulement le "savoir" mais aussi le "faire" ("volonté" !). Son but final est certes aussi la *connaissance* philosophique, mais ce savoir est un savoir *du* faire, *par* le faire (activité "négative" de l'homme, c-à-d créatrice et pas seulement contemplative). *Lutte* - > dialectique du maître et de l'esclave au sein de l'*histoire* -> synthèse des deux (maître et esclave) dans le citoyen de l'État idéal »<sup>41</sup>.

En plaçant Hobbes sur le chemin de Hegel, Strauss l'a subordonné à une téléologie historique dont il n'est plus qu'une phase. C'est bien ce que Kojève clarifie en faisant de Hegel non le disciple de Hobbes mais son dépassement. Or celui-ci ne consiste en rien d'autre qu'à réhabiliter l'idée de *summum bonum*. La réponse de Kojève à Strauss est finalement qu'on ne saurait déceler un mouvement dialectique sans préfigurer son achèvement par et dans une synthèse. En interprétant l'état de nature comme une lutte dialectique, lutte à mort pour la reconnaissance, Strauss ne peut éviter que cette lutte connaisse son *Aufhebung* dans l'instauration de l'État, synthèse totale de l'individu dans le citoyen. La lecture hégélienne que Strauss fait de Hobbes contredit alors quelques-unes des thèses essentielles de son anthropologie comme de sa politique, car chez Hobbes, l'homme est définitivement animé d'un désir infini et la fondation de l'État ne sonne certainement pas la fin de l'*histoire*.

Le citoyen de Hobbes demeure un être désirant, donc un être d'action et un acteur de l'*histoire*. C'est même dans le cadre apaisé de l'État qu'il peut véritablement poursuivre la marche incessante de son appétit. L'État hobbesien se pense comme fondation (donc origine) non comme synthèse (donc fin). Il vit et peut mourir : ses péripéties internes comme externes écrivent une *histoire* sans fin. On sait au contraire combien Kojève reprendra la thèse hégélienne d'une fin de l'*histoire*, l'identifiant non plus seulement à la complétude de l'État nation mais au dépassement de ce dernier à l'intérieur d'un État mondial, universel et homogène, qu'il appelle de ses vœux,

<sup>41</sup> Lettre du 6/11/1936, *op. cit.*, p. 272.

possibilité dont la pertinence sera précisément l'enjeu de la discussion entre Kojève et Strauss dans leur ouvrage commun *De la tyrannie* et qui forme la ligne de fracture entre les deux penseurs. Strauss est resté longtemps prisonnier de son interprétation hégélienne de Hobbes. Cela ne fera qu'affirmer son hostilité à l'égard du philosophe anglais, indissociablement attaché à ses prétendus disciples hégéliens. En 1954, du moins, sa position n'a pas changé <sup>42</sup>. La lecture hégélienne de Hobbes est pourtant sujette à plusieurs objections ; nous en présentons trois qui nous paraissent les plus importantes :

- Hobbes théorise la pluralité humaine, là où Strauss ne lit plus qu'une dualité. L'état de guerre de chacun contre chacun ne saurait être réduit à la confrontation abstraite de deux hommes. La *multiplicité* reprend ici son importance. Par exemple, c'est parce que je peux avoir le dos tourné que je peux être tué par n'importe qui. La condition naturelle des hommes est celle, misérable, d'un entourage hostile ; elle n'a pas le caractère héroïque de l'affrontement avec autrui.
- Hobbes théorise la diversité, là où Strauss fait du désir de reconnaissance (et conjointement la crainte de la mort violente) *le* postulat fondamental. Comme nous l'avons rappelé, Hobbes admet trois causes principales de querelle entre les hommes (compétition, méfiance, fierté). Ce sont du reste tout autant des effets que des causes de la confrontation des hommes (d'où la précipitation catastrophique de l'état de nature). Strauss uniformise l'Homme au détriment des hommes. Or ce point est essentiel : si la pluralité des hommes est irréductible, elle est un obstacle rédhibitoire à toute synthèse finale, et notamment à l'État mondial homogène. Strauss n'a pas vu à quel point Hobbes pouvait, grâce à cela, être un rempart contre la logique historique de Hegel.
- Pour Strauss, la dynamique relationnelle est à la fois logique et ontologique, en totale conformité avec sa lecture hégélienne. C'est la raison pour laquelle son mouvement est dialectique et qu'il se poursuit de lui-même, au-delà de la lutte pour la reconnaissance, dans son dépassement synthétique. En d'autres termes, en soutenant que l'état de nature est une contradiction non pas seulement ontologique mais également logique, Strauss restaure une continuité

---

<sup>42</sup> « Kojève sait parfaitement que l'enseignement fondamental, en ce qui concerne le Maître et l'Esclave, est basé sur la doctrine de l'état de nature de Hobbes. [...] Les deux doctrines construisent la société humaine en partant de la fausse supposition que l'homme, en tant qu'homme, est concevable comme un être à qui manque la conscience des contraintes sacrées ou comme un être qui est guidé par le seul désir de la reconnaissance », *De la tyrannie*, « Mise au point », *op. cit.*, p. 222-223.

entre ces différents « moments » et minimise par là le fait de la fondation, son initiative radicale.

## Conclusion

Hannah Arendt a raison de distinguer Hobbes et de lui faire crédit d'avoir pris au sérieux la pluralité des hommes. Elle exagère en revanche l'uniformisation à laquelle procède ensuite Hobbes lorsqu'il rend compte de l'état de nature : condition populeuse et hyperboliquement dangereuse, cet état de nature est entraîné par un mouvement de maximisation des hostilités qui l'abîme dans sa propre contradiction. Les différences entre les hommes y deviennent certes négligeables, mais ce « temps » pré-politique, ontologiquement impossible, n'existe pas. C'est ce que Leo Strauss a pu percevoir grâce à l'impressionnante lecture de Hegel que Kojève venait de proposer. Elle lui a permis de décentrer le problème anthropologique de la nature humaine vers la relation inter-humaine. Elle lui a aussi permis de relever la signification ontologique de la lutte des hommes. Mais elle lui a également imposé une lecture dialectique inadéquate au projet hobbesien et l'a empêché de voir que, pour Hobbes, les hommes devenus citoyens sont tout autant des êtres d'action – des êtres politiques – que des êtres de passion.