



[www.senado2010.gob.mx](http://www.senado2010.gob.mx)

[www.juridicas.unam.mx](http://www.juridicas.unam.mx)

## CHAPITRE VI.

QUE LE DROIT DE LA FORCE N'A PAS ÉTÉ CONNU DE  
HOBBES : EXAMEN CRITIQUE DU SYSTÈME DE CET  
AUTEUR.

L'écrivain qui entreprend de réhabiliter soit une idée, soit une époque, soit un homme, ne saurait s'entourer de trop de précautions, et prendre contre le retour de la calomnie trop de sûretés. Il ne manque certes pas aujourd'hui de gens qui, pour peu que je leur en fournisse le prétexte, seraient heureux

de dire que la théorie du droit de la force, que j'exposerai tout à l'heure, est empruntée au célèbre anglais Hobbes, connu du vulgaire des lettrés pour s'être fait l'éditeur et le panégyriste des propositions les plus immorales et les plus atroces qui aient paru sur le droit des gens. Peu de personnes, j'imagine, parmi mes contemporains et compatriotes, s'avisent de lire les écrits de ce publiciste que j'ose appeler de génie, bien que je regarde sa doctrine comme ne contenant que la moitié de la vérité, et qui eut la gloire de chercher, l'un des premiers, les principes de l'ordre social dans *la pure et droite raison*, et en dehors de toute foi ou révélation religieuse.

C'est un des effets inévitables du progrès, qu'à mesure que notre raison s'éclaire et que le chaos de nos idées se débrouille, les vieux auteurs, premiers pionniers de la pensée, sont oubliés peu à peu et leurs livres envoyés au grenier. Mais il appartient à ceux qui aspirent à continuer leur œuvre de les rappeler de temps en temps au souvenir de la postérité, et de payer à leurs efforts le juste tribut de reconnaissance qu'ils ont mérité.

Voici ce que je lis sur Hobbes, dans la *Biographie portative universelle*, publiée par Garnier frères, Paris, 1852 :

« HOBBS (Thomas), célèbre philosophe anglais,  
» écrivain politique, poète anglais et latin ; Malmes-

» bury, 1588-1680. Pendant les guerres civiles, il se  
» montra zélé partisan de la cause royale et dut se  
» réfugier en France (1640). Rentré dans sa patrie  
» (1653), il se fit de nombreux ennemis par ses opi-  
» nions et l'intolérance de son caractère. Hobbes fut  
» l'ami de Bacon, de Gassendi, de Galilée. Penseur  
» audacieux, quelquefois profond ; rigoureux logi-  
» cien, mais, en même temps, génie étroit et para-  
» doxal, il usa une remarquable puissance sans  
» grand résultat. *Son système est un matérialisme*  
» *franc et complet lequel exclut Dieu. En morale et en*  
» *politique il part de cette hypothèse que l'homme est*  
» *par nature égoïste, méchant, hostile à l'homme. Il*  
» *soutient que le droit ne commence qu'avec les contrats*  
» *et n'a point d'autre base, et de là il conclut que le*  
» *meilleur gouvernement est celui de la force, le des-*  
» *potisme monarchique sous la forme la plus absolue.*  
» C'est dans le livre *De Cive* (1642), qu'il a développé  
» cette doctrine restée célèbre... »

Ce petit article est le résumé de tout ce que l'on pense communément, encore aujourd'hui, de Hobbes. *Matérialiste, athée, fauteur du pouvoir absolu*, que voulez-vous de plus horrible, de plus noir ? Qu'il ait été, du reste, penseur hors ligne, géomètre, poète, helléniste, ami de Bacon, de Galilée, de Gassendi, trois noms qui en valent des centaines d'autres ; qu'il ait même souffert la persécution et l'exil pour

ses opinions : on l'accorde, mais on n'en tient pas compte. L'homme est jugé. Les cléricaux du xvii<sup>e</sup> siècle ont instruit le procès ; les soi-disant critiques du xix<sup>e</sup> adoptent leurs conclusions, et tout est dit. C'est ainsi que la littérature marchande exécute les auteurs. Et voilà ta justice, ô Postérité !

L'objet des écrits de Hobbes, la pensée de toute sa vie, d'une vie de quatre-vingt-douze ans, fut de rechercher, par les seules forces de la raison, de la droite raison, comme il aime à s'exprimer, les principes de la morale et du droit.

Est-ce qu'un esprit, que tourmente pendant quatre-vingt-douze ans une pareille idée, est un esprit d'immoralité ? Car enfin, les qualifications d'*athéisme*, de *matérialisme*, d'*absolutisme*, que prodiguent à tort et à travers des gens qui ne savent certes pas mieux que Hobbes ce que c'est que Dieu, la matière, ou l'absolu, n'impliquent rien de moins que cela.

Th. Hobbes appartient à cette génération puissante, venue à la suite de la Réforme, mais que la Réforme elle-même ne satisfaisait pas, et pour qui le droit de libre interprétation de la Bible devenant bientôt le droit de penser librement sur toutes choses, l'édifice entier de la connaissance, jusque-là basé sur la foi, devait s'établir enfin sur la raison. Dans les rangs de cette généreuse phalange de penseurs, se distinguent, à des titres divers et dans des directions différentes, Bacon, Gassendi, Galilée, amis de Hobbes, Descartes,

Grotius, Spinoza. Hobbes marche de pair avec ces grands hommes, et quelque erronée que soit sa doctrine, il a droit à conserver sa place, d'autant mieux que son action sur son siècle et sur les suivants a été bien plus grande qu'on ne le suppose.

D'où vient la société? se demande Hobbes. Qu'est-ce que l'état? Sur quoi reposent les fondements de l'ordre politique? *Quelle est l'étendue des pouvoirs du prince? Quel en est le principe? Qu'entend-on par démocratie, aristocratie, monarchie? Que vaut le serment? Que signifient ces mots contrats, obligations, etc.? La religion nous éclaire sur ces questions; nous connaissons ses réponses. Elle a résolu à sa manière ces redoutables problèmes, et nous vivons sur ses préceptes, nous subsistons de sa tradition. Mais, en dehors de la foi et de l'ordre exprès de Dieu, quelle idée pouvons-nous nous faire de toutes ces choses?*

Telle est la thèse. Certes, c'était une tête puissante, que celle qui, dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, se posait de semblables problèmes; et ce fut incontestablement un homme de génie que celui qui en essaya la solution.

Que si maintenant, par matérialiste et athée, l'on entend celui qui cherche la vérité et la règle des mœurs par les seules forces de la raison, assistée de l'expérience, assurément Th. Hobbes doit être réputé athée et matérialiste. Mais Descartes est athée aussi, Bacon et tous les autres sont dans le même cas. Notre

société moderne tout entière, enfin, peut être appelée athée et matérialiste, car elle distingue nettement et tient de plus en plus à distinguer la philosophie de la théologie, comme le temporel du spirituel. Ceux-là mêmes qui ont conservé des croyances religieuses sont les premiers à reconnaître la nécessité de séparer la religion de la raison. De savoir, après cela, si le même Hobbes, athée spéculatif comme Descartes était pyrrhonien, l'est également dans son cœur; s'il a dit, en son âme et conscience, comme l'incrédule du psalmiste : *Non, il n'y a point de Dieu*, j'avoue que je ne tiens pas le moins du monde à l'éclaircir. Ce qui m'intéresse est la doctrine de Hobbes; je suis sans inquiétude sur son salut.

Écartant donc l'idée de Dieu et de religion, en matière de science sociale de même qu'en matière de géométrie, Hobbes se demande ce qu'il y a de socialement, de juridiquement vrai pour l'homme, dans cet état où il le suppose livré à la seule inspiration de son entendement, et qu'il appelle, par opposition à l'état religieux, *état de nature*. Et comme notre philosophe, malgré son désir de ne suivre que la raison et de s'affranchir des lisières de la révélation, n'en est pas venu cependant à séparer la conscience morale de la conscience religieuse, pas plus que les théologiens et les moralistes de son temps ne les séparaient, pas plus que ceux du nôtre ne les séparent; comme ces deux idées, religion et morale, restent pour lui indis-

solublement unies, pour ne pas dire identiques, il se répond, avec tous les théologiens de son temps et avec tous les croyants du nôtre, que, dans l'état de nature, c'est-à-dire en dehors de l'idée de Dieu et de l'influence religieuse, l'homme (l'Adam pécheur) est placé sous la loi de l'antagonisme, de l'égoïsme ; que par conséquent, n'obéissant qu'aux suggestions de son appétit, n'ayant de loi que sa volonté, il est naturellement pour son semblable un ennemi, une bête féroce. *homo homini lupus*, à moins que par un miracle du ciel il n'en devienne le bienfaiteur, le dieu, *vel deus*.

La conclusion de Hobbes ne pouvait être autre que celle-là. L'idée d'une justice immanente, la distinction de deux sortes de morales, morale religieuse et morale rationnelle, de deux espèces de droits, droit divin et droit humain, bien autrement profonde et délicate que celle du spirituel et du temporel, voire même que celle de la religion et de la raison, ne pouvait être clairement conçue du temps de Hobbes, et tout me porte à croire qu'il n'y arriva jamais.

Après cette première proposition de Hobbes, que l'homme est pour l'homme, à l'état de nature, un ennemi, il semble que la discussion devait s'arrêter là. Le premier paysan venu, à défaut des docteurs en théologie, pouvait dire à Hobbes : « Mon bon monsieur, s'il est vrai qu'à l'état de nature nous ne sommes que des bêtes féroces, toujours prêtes à nous entredévorer, il est clair qu'il n'y a de morale qu'en Dieu

et dans la religion, de justice que dans la religion, d'autorité que dans la religion, de vraie et bonne politique que dans la religion; que par conséquent votre droite raison est une sotte, qui fera bien de retourner au catéchisme; et que vous-même, au lieu de philosopher, vous n'avez rien de mieux à faire, ainsi que nous pauvres paysans, que de méditer la sainte Écriture, travailler la semaine, et le dimanche chanter des psaumes. »

L'argumentation eût été sans réplique. Mais Hobbes ne pouvait s'y rendre : car, s'il est vrai que, l'identité du principe moral et du principe religieux une fois admise, il n'y ait plus lieu à chercher les fondements rationnels de la société, la distinction entre la religion et la raison, celle de science sacrée et de science profane n'en subsiste pas moins; et Hobbes était toujours fondé à se demander, non plus peut-être si ce qu'on appelle justice et morale avait encore lieu hors de la religion, mais comment, hors de la religion, avec ou sans justice, avec ou sans morale, l'homme et son compagnon parviendraient à sortir, plus ou moins, de leur état antagonique et à s'entendre.

Ainsi, battu par ses propres armes, qui sont celles de la dialectique, mais fidèle au principe indestructible de la distinction de la foi et de la raison, Hobbes poursuit sa route. Autant il fait de pas, autant de chutes. Voici enfin où il aboutit.

On sait que le philosophe allemand Hegel part du



*néant* pour arriver à l'ÊTRE ; Hobbes suit un procédé analogue. Il part de l'état de guerre pour arriver à l'état de société, du non-droit pour arriver au droit ; c'est en cela que consiste l'originalité de son système.

Dans l'état de nature, dit-il, tel que seulement nous pouvons le supposer en dehors de l'institution religieuse ; dans cet état où il n'y a point de législateur, puisque Dieu ne paraît point ; pas de lois, pas d'autorité ; où chacun est en guerre contre tous ; où la distinction du bien et du mal n'existe pas : quelle peut être la règle d'action de l'homme ? En autres termes, qu'est-ce que nous pouvons imaginer comme étant le mobile souverain de sa volonté, et par conséquent la loi de son existence ? C'est évidemment qu'il doit TOUT FAIRE pour éviter la mort et la souffrance. Le sens commun le dit : la conservation de son corps et de ses membres, par tous les moyens possibles, voilà, pour l'homme à l'état de nature, l'unique et véritable loi, le dictamen de la pure et droite raison.

Hobbes tire de là sa définition du droit, celle qui lui servira pour échafauder son système : Tout ce que l'homme à l'état de nature peut faire rationnellement, ou, pour mieux dire, logiquement, envers et contre tous, en vue de conserver son corps et ses membres, je dis que cela est fait justement et de droit, *id justè et jure factum dicam*. En sorte que le fondement du droit, selon Hobbes, est que chacun conserve,

autant qu'il est en lui, son corps et ses membres, *ut quisque vitam et membra sua, quatenus potest, tueatur*.

Il est manifeste qu'un semblable droit, impliquant, Hobbes le dit de la manière la plus expresse, la faculté de tuer et de voler, n'est pas du droit : c'est du non-droit. L'idée de droit implique respect mutuel, convenance réciproque : si la convenance n'existe que d'un côté, si elle est unilatérale, c'est du pur égoïsme. Voilà pourquoi j'ai dit que Hobbes partait du non-droit pour arriver au droit, de même que Hegel, dans sa métaphysique, part du néant pour arriver à l'être. On va voir comment le publiciste anglais effectue la traversée.

Après avoir donné cette définition du droit, Hobbes la développe intrépidement.

Qui veut la fin veut les moyens, dit notre auteur. Celui qui a droit, en autres termes celui à qui sa droite raison commande de protéger à tout prix son corps et ses membres, la même droite raison lui commande aussi d'employer pour cela tous les moyens possibles.

Ce mot de *droite raison*, employé par Hobbes pour justifier, à l'état de nature, le vol et l'assassinat, a pour nous quelque chose de révoltant. Mais il faut comprendre la pensée et envisager surtout le but de l'écrivain, qui est de nous faire sortir, le plus tôt qu'il pourra, de cet état de nature où la droite raison nous commande de voler et d'assassiner ; puis, en vertu de

cette même droite raison, de nous élever à un état supérieur, dans lequel il nous sera commandé tout à l'heure d'observer la paix et la fidélité au serment. La *droite raison*, chez Hobbes, est l'équivalent de la *ligne droite* des géomètres : c'est le plus court chemin par lequel l'homme, placé sous la seule loi de conservation, peut arriver à son but.

Nous disons donc que la droite raison nous commande d'employer, pour nous sauvegarder, tous les moyens possibles. De savoir maintenant, parmi tant de moyens qui peuvent s'offrir, quels sont ceux qu'il conviendra d'employer, c'est, dit Hobbes, ce dont chacun de nous reste seul juge pour ce qui le regarde, en vertu de son droit naturel.

« Car, s'il était contraire à la droite raison que je  
» jugeasse moi-même de ce qui regarde ma sûreté, un  
» autre sans doute en jugerait. Si un autre juge de ce  
» qui me regarde, je puis juger à mon tour de ce qui  
» le regarde lui, ce qui revient à me constituer en dé-  
» finitive seul juge de mon intérêt, seul juge dans ma  
» propre cause. »

Nous sommes donc toujours dans le non-droit : c'est ce que Hobbes reconnaît lui-même implicitement, lorsque, poursuivant son argumentation, il ajoute :

« La nature a donné à chacun de nous droit sur

» toutes choses. Mais, dans la pratique, ce droit sur  
» toutes choses accordé à tous équivaut pour chacun  
» à zéro, la compétition universelle ne permettant à  
» personne de s'approprier, en toute sécurité et ga-  
» rantie, quoique ce soit. De là la guerre, dans laquelle  
» consiste l'état de nature. »

On voit par ces paroles, que je cite textuellement, que pour Hobbes le droit absolu était synonyme de la nullité absolue du droit. Ne reconnaît-on pas ici la logique de Hegel, faisant aussi l'être absolu synonyme de néant ?

Il s'agit de savoir comment nous sortirons de ce droit absolu de tous sur toutes choses, dans lequel il est évident que l'humanité ne peut subsister. A cette fin, Hobbes fait intervenir un nouvel élément à l'aide duquel il opère, dans cet absolu juridique, dans ce non-droit, une suite de déterminations donnant lieu à des droits spéciaux, positifs, en un mot, à de véritables droits.

Tout ce que j'ai le droit de faire ne m'est pas également avantageux. Je suis en état de guerre avec tous mes semblables ; j'ai le droit d'enlever ce qui me plaît, et de tuer le premier qui se présente, le tout pour nourrir mon corps et conserver mes membres : faculté immense, et qui me laisse, ce semble, bien des ressources. Pourtant, je consentirais volontiers à relâcher quelque chose de ce droit absolu, en échange

de quelque garantie et sûreté. Car, je puis être tué moi-même; ce qui prouve, en généralisant l'hypothèse, que la guerre est mauvaise conservatrice du genre humain. Envisagé de ce nouveau point de vue, mon droit de tout faire pour la conservation de mon corps et de mes membres, va se modifier de lui-même; il prendra pour limite et pour règle mon intérêt : *In statu naturali mensuram juris esse UTILITATEM.*

L'utilité, voilà le grand principe de Hobbes. C'est de lui que l'ont reçu Bentham et tous les utilitaires. On peut dire qu'il fait le fond de la conscience anglaise, qu'il est incarné dans le sang anglais. C'est la théorie de l'intérêt bien entendu. Ceux qui la professent sont loin de lui avoir conservé la rigueur de déduction du maître : on a laissé Hobbes sous le poids de la malédiction qui s'attache aux matérialistes et aux athées. Bentham et ses acolytes, avec leur hypocrisie, sont accueillis comme honnêtes gens et excellents chrétiens. Bien loin qu'on les rattache au véritable inventeur et théoricien de l'idée, c'est Bentham qu'on est convenu de regarder comme le CHEF de l'école dite *utilitaire*.

Reprenons maintenant la suite des propositions du patriarche :

L'état naturel des hommes, avant la formation des sociétés, et en dehors de l'institution religieuse, est la guerre, la guerre, dis-je, de tous contre tous. Qu'est-ce, en effet, que la guerre, sinon le temps

pendant lequel l'homme notifie à l'homme, par paroles ou par actes, sa volonté de combattre et d'user de violence? Hors de ce temps, c'est la paix. *Status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, bellum est; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes. Bellum enim quid est, præter tempus illud, in quo voluntas certandi per vim verbis factisve satis declaratur? Tempus reliquum pax vocatur.*

Ainsi la guerre, bien qu'elle soit l'état naturel de l'homme (nous savons ce qu'il faut entendre, d'après Hobbes, par état naturel ou état de nature), cette guerre est un mal; et la même *droite raison* qui nous autorise à nous en servir, envers et contre tous, comme d'un moyen de conservation, nous pousse à lui préférer la paix.

Il suffit de la plus légère attention pour comprendre la dialectique du philosophe, et rendre justice à ses vues. Hobbes n'est nullement un partisan de la guerre et de la violence; tout au contraire il veut la paix, et il cherche le droit. Décidé à ne rien demander à la théologie, mais à tenir tout exclusivement du sens commun, de la logique rigoureuse, du pur égoïsme, il se place volontairement dans l'hypothèse la plus défavorable, comme Descartes s'engageant dans son doute méthodique. Et c'est au nom de ce même égoïsme, en vertu de cette logique inflexible qu'il lui attribue et qu'il appelle *recta ratio*, qu'il conclut tout à coup, sans le moindre détour, sans surprise, sans sophisme,

à la supériorité de la paix sur la guerre, et à la nécessité pour l'homme, à peine de contradiction, de la vouloir.

L'état primordial de l'homme, dit Hobbes, est l'état de guerre. Dans cet état, l'homme a le droit de tout faire, pour sa conservation, contre l'homme. Mais l'humanité ne peut vouloir sa propre destruction : donc sa loi est de sortir de son état de nature pour arriver à la paix. Voilà le raisonnement de Hobbes.

Comment donc sortirons nous de notre état de nature pour entrer dans l'état social? Comment s'établira la paix au milieu de cette guerre?—Par le contrat, répond Hobbes. — Qu'est-ce que le contrat? — L'action de deux ou plusieurs personnes qui se transfèrent réciproquement leurs droits : *Duorum vel plurium jura sua mutuò transferentium actio vocatur contractus*. Une fois là, Hobbes construit son état : il montre comment tous les droits et devoirs positifs de l'homme en société peuvent découler de ce même principe d'égoïsme qui d'abord n'avait servi qu'à organiser la guerre; et cela, notons-le bien, toujours en vertu de ce que Hobbes appelle *droite raison, état de nature, ou droit naturel*.

On voit maintenant en quoi consiste la théorie de Hobbes. Ce n'est, à vrai dire, pas autre chose, au fond, qu'une démonstration de la nécessité de la justice, par la réduction à l'absurde de l'hypothèse de la non-existence de la justice. Un professeur de droit,

qui, avant d'aborder la preuve directe de l'existence d'un principe positif de justice dans la raison et dans la conscience de l'homme, voudrait, par manière de prolégomène, démontrer à ses élèves l'impossibilité du système contraire, ne s'y prendrait pas autrement qu'a fait Hobbes.

« On nie, leur dirait-il, la réalité de ce principe que nous appelons la justice; on prétend que justice, droit, morale, sont de vains mots, de pures conventions. Eh bien, messieurs, avant de vous faire toucher du doigt que ces mots couvrent des choses, plaçons-nous pour un moment sur le terrain de nos adversaires. Il n'y a point de droit : Soit. La société humaine est le produit d'une convention arbitraire, d'une fiction légale : je le veux bien. C'est donc à dire que, en dehors de cette convention, — Hobbes disait en dehors des institutions religieuses, — l'homme est dans un état naturel d'antagonisme où tout lui est permis, où son unique loi est de pourvoir, *per fas et nefas*, à la satisfaction de ses appétits. Mais, après avoir plus ou moins longtemps bataillé, donné cours à ses instincts féroces, il est évident que, dans l'intérêt même de cette conservation pour laquelle il se croit tout permis, au nom et en vertu de son égoïsme, il cherchera, par un armistice d'abord, puis par un traité quelconque, à sortir de cet état qui n'aboutit à rien de moins qu'à la destruction totale de l'espèce. S'il fait un premier pas dans cette voie, il en pourra faire mille; il renon-



cera à son droit de tuer et de voler, il formera une cité. Bref, il se fera peu à peu, à l'aide de cette raison qui lui faisait au commencement rechercher sa félicité par la guerre et toute espèce de crime, il se fera, disons-nous, une loi de la paix et de toutes les vertus qui en sont l'apanage. Donc la justice n'est pas un vain mot, puisqu'elle est nécessaire, et que de cette nécessité seule nous pouvons déjà rigoureusement déduire tout un système de législation et de morale...»

Voilà ce que dirait le professeur. Or, je répète que Hobbes, le matérialiste, l'athée, l'apologiste de la tyrannie, n'a pas fait autre chose. Sous ce rapport, son système peut et doit être conservé presque tout entier.

Qu'est-ce donc qui fait la faiblesse de la théorie de Hobbes? Je l'ai dit dès les premières lignes de ce chapitre, et je viens de l'expliquer, c'est qu'elle ne contient qu'une moitié de la vérité. Oui, la justice, l'état social, sont choses nécessaires, puisque le contraire aboutit au néant; puisque ce même homme, à qui nous reconnaissons un droit absolu sur toutes personnes et toutes choses, est conduit, par son intérêt même et son égoïsme, à renoncer à cet absolutisme et à chercher la paix, la sécurité, la richesse, le bien-être, sa conservation, en un mot, dans une volontaire limitation de son droit.

Mais la science du droit ne s'arrête pas à cette conclusion de la nécessité; elle affirme, de la manière la

plus positive, au nom du sens intime et de l'expérience psychologique, l'existence d'un principe de justice, que toutes les religions ont présenté comme une révélation et un ordre de Dieu, et qu'une philosophie plus attentive regarde comme le *dictamen* de la raison et de la conscience. La justice, disons-nous aujourd'hui, à la fois idée et sentiment, loi de l'esprit et puissance de l'âme, est immanente à notre nature, aussi réelle, aussi facile à reconnaître que l'amour, la sympathie, la maternité et toutes les affections du cœur. Il suit de là que l'homme n'est point seulement convié à l'état social et juridique par un simple calcul d'intérêt ou de nécessité, comme le dit Hobbes; le motif d'intérêt eût été impuissant par lui-même à maintenir l'état social. Chacun voulant bien de la paix tant qu'elle lui est utile, mais la repoussant et déchirant le pacte dès qu'il la juge défavorable à son égoïsme, la multitude humaine aurait vécu dans un état de dissolution perpétuelle. A la guerre se serait jointe la trahison; et cette fausse paix, ce faux état de société eût été pire pour notre race que le primitif et franc état de guerre. Une force de cohésion est ici indispensable; cette force, nous la trouvons dans le principe de justice, qui, plus puissant sur les cœurs, à la longue, que l'intérêt et la nécessité, pousse l'homme à l'association, fait et maintient les états.

Qu'est-ce maintenant que ce principe ou cette puissance de justice, le plus universel et le plus constant

de nos instincts, sinon toujours le plus énergique? C'est le respect de notre propre dignité, le respect de notre âme, respect qui nous saisit à la vue non-seulement de ce qui nous souille et nous offense, mais de tout ce qui offense et souille notre semblable...

Ainsi Hobbes s'est trompé, en premier lieu, sur la religion, dans laquelle il a vu soit une institution d'en haut, soit une invention des prêtres, et que nous regardons aujourd'hui comme la symbolique ou formule primitive de la société et de la justice. Il s'est trompé sur la nature de la société, qu'il a conçue comme le résultat d'une simple nécessité et d'un calcul d'intérêt, tandis qu'elle est aussi le produit d'une faculté expresse de notre âme, qui nous y pousse en même temps que notre appétit irascible nous pousse à la guerre. Il s'est trompé sur le caractère et l'essence de la paix, qu'il définit négativement *tout le temps qui n'est pas donné à la guerre*. Il s'est trompé sur la guerre elle-même, qu'il considère comme un état de malheur, l'antithèse du véritable droit. Il s'est trompé, enfin, dans sa définition du droit, qu'il appelle, dans son acception absolue, la faculté qu'a l'homme de TOUT FAIRE, sans distinction de bien ou de mal, pour la conservation de son corps et de ses membres, et que nous regardons comme le respect de la dignité humaine, dans notre personne et dans la personne de chacun de nos semblables; respect qui n'est autre, au fond, que celui que la religion nous inculque pour

les puissances célestes, et qui a pour effet sur notre volonté de nous soumettre à la société, et de nous forcer d'obéir à des lois.

Ces réserves, dont le lecteur peut apprécier l'importance, exprimées, on ne peut qu'admirer avec quelle force de logique Hobbes poursuit la déduction de son principe et construit de toutes pièces cet édifice social, que de sots critiques et d'effrontés plagiaires l'accusent d'avoir renversé. Hobbes a fait faire à la raison le premier pas et peut-être le plus difficile dans la science du droit ; c'est à notre siècle qu'il appartient de faire le second.

Et du droit de la force, va sans doute me demander le lecteur, qu'est-ce que dit Hobbes? — Rien. Si, par hasard, il le nomme, ce que je n'ai point remarqué, ce ne peut être que dans un sens ironique, par anti-phrased, comme font tous les juristes qui en parlent ; c'est-à-dire qu'il ne le reconnaît aucunement. En effet, la théorie de Hobbes part de l'hypothèse de deux états successifs de l'humanité, l'état de guerre, mauvais, qu'il proscriit, et l'état contractuel ou état de paix, le seul qu'il approuve. Dans le premier état règne le droit absolu, qui n'est autre, comme j'ai dit, que le non-droit, ayant pour maxime unique l'*Utilité*. Dans le second état, ce droit absolu et uniforme se spécifie et se restreint de mille manières, au moyen des contrats, mais toujours sous la maxime de l'*Utilité*. Dans ces deux états, la force ne figure que comme moyen d'ac-

tion vis-à-vis de l'ennemi ou des violateurs du pacte : bien loin que Hobbes la reconnaisse comme un élément ou une forme du droit, c'est contre elle, contre son exercice barbare, anarchique, immoral, qu'est dirigée l'institution sociale, formée par les contrats. Faire de Hobbes le théoricien ou l'apologiste du droit de la force, du droit du plus fort, c'est tout simplement prendre le contre-pied de sa pensée, une pure calomnie.

Mais, direz-vous, Hobbes n'enseigne-t-il pas que *le meilleur gouvernement est celui de la force* ; n'est-il pas le partisan du *pouvoir absolu* ? — Il faut s'entendre. C'est ici, en effet, qu'apparaît la faiblesse du système de Hobbes ; mais c'est ici, en même temps, que ce philosophe a montré la puissance de son génie.

Rappelons-nous ce que nous disions tout à l'heure. Appuyée seulement sur les conclusions de la nécessité et de l'intérêt, la justice n'est qu'une fiction de l'entendement, la société un état instable. C'est pourquoi nous disons qu'il y a dans la justice autre chose qu'une loi de nécessité et un calcul d'intérêt ; il y a une puissance de notre âme qui nous fait affirmer ce qui est juste indépendamment même de tout intérêt ; qui nous fait vouloir, avant toute chose, l'ordre public, et nous attache à la cité plus fortement qu'à notre famille, à nos amours et à tout ce qui relève exclusivement de notre égoïsme.

Hobbes sentait, comme nous, l'importance de ce

ciment social que fournissait la religion, et qui pour nous n'est autre que la justice même. Ne pouvant le demander à la conscience, qu'il écartait par suite de la confusion qu'il faisait du sentiment moral et du sentiment religieux, il était forcé de le chercher dans l'organisation même de l'état. Cet élément nouveau, ce principe sanctionnateur, qui devait, selon lui, achever l'œuvre si bien commencée par la nécessité, développée par le contrat, c'était la force, toujours, bien entendu, sous la maxime de l'*Utilité*, du plus grand commun intérêt. Est ce donc que nos jurisconsultes philosophes, j'entends les plus spiritualistes, les plus religieux, les plus libéraux, font aujourd'hui autre chose que Hobbes? Est-ce que ce n'est pas dans la *force publique* qu'ils placent tous la sanction du droit? Est-ce qu'il en est un seul parmi eux qui ait jamais compris que, si la justice est par elle-même quelque chose, non un mot ou simplement une idée; si c'est un principe de vie, une force de la nature et de l'humanité, une affection, si j'ose ainsi dire, en même temps qu'une loi de notre âme, elle a sa sanction en elle-même, non dans une puissance ou autorité étrangère?

Nous qui croyons à la réalité et à l'immanence de la justice, nous pouvons dire qu'elle est rémunératrice et vengeresse, qu'elle porte sa consécration avec elle, et que s'il peut être permis, en certains cas, vis-à-vis de scélérats que le crime a ravalés au-dessous de la

brute, d'employer les moyens de rigueur dont on se sert avec les brutes, ces sévices corporels sont nuls par eux-mêmes ; que la véritable réparation du délit a sa source dans la conscience du coupable, et que la véritable sanction du droit, en un mot, c'est l'allégresse qui accompagne la vertu, le remords qui suit le crime.

Hobbes n'en était pas arrivé là. Il n'avait pas plus de foi à l'efficacité de la conscience qu'il n'en avait probablement à celle de la religion, et il recourait à la force. Non qu'il reconnût à la force aucune espèce de droit ; la force était pour lui un moyen de garantie, un agent ou organe de sûreté. Nos juristes et nos hommes d'état, que font-ils donc autre chose ? Et il concluait, comme le font nos juristes et nos hommes d'état, que le meilleur gouvernement est le mieux constitué en autorité et en force ; qu'une condition de cette force et autorité, c'est que le prince, organe du pouvoir, soit déclaré inviolable, irresponsable, et même, quoi qu'il fasse, impunissable, le crime du prince lui paraissant un danger moindre que l'ébranlement de l'autorité suprême. Il disait encore que le prince ou conseil revêtu de la souveraine puissance devait avoir droit de censure et d'interdiction sur toute espèce d'écrits ; que la distinction de monarchie et tyrannie est absurde, etc., etc. En quoi je répète que tous les gouvernements qui depuis deux siècles ont eu, comme le philosophe anglais, la prétention de se conduire par

les règles de la *droite raison*, indépendamment de la loi religieuse, n'ont fait que suivre pas à pas les maximes de Hobbes. Il est toujours, du reste, sous-entendu qu'en tout ce que fait et entreprend ce *pouvoir absolu*, il doit agir en vue du plus grand commun intérêt, qui n'est autre que la paix, puisque c'est au nom de cet intérêt qu'il est établi. En quoi encore je suppose que nos soi-disant démocrates, adorateurs du *gouvernement fort*, sont animés des sentiments les plus utilitaires.

Tel est, en résumé, le système de Hobbes : ce n'est pas autre chose que la théorie du pouvoir temporel, considéré comme distinct de tout élément religieux, spirituel et moral. Il y aurait à faire sur cette théorie, vigoureusement formulée par Hobbes, une foule d'observations curieuses ; je me contenterai d'un seul mot, tombé de la bouche de l'homme le plus fort et le plus absolu des temps modernes, Napoléon : *La force ne fonde rien*, disait-il. Cela signifie qu'une société en qui la conscience morale s'est affaissée, et qui n'a plus d'autre garantie d'ordre, d'autre sanction du droit que la force, est une société en péril ; il faut qu'elle se régénère ou qu'elle disparaisse.

Quant au *droit de la force*, pris, comme nous l'avons fait dans les chapitres précédents, au sens littéral du terme, il eût fait sourire Hobbes ainsi que Napoléon ; et l'on peut dire en toute vérité que le livre *Du Citoyen* en est la démolition la plus complète. La question



reste donc entière : posée par le vagissement des masses, elle n'a été relevée par personne, et n'a subi la prélibation d'aucun écrivain.

Il est temps de clore la première partie de cette discussion qu'il n'a pas dépendu de moi d'abrégier.

L'opinion antique et traditionnelle sur la guerre, en autres termes, la croyance à un droit réel de la force, est-elle fondée, ou bien, comme le soutient l'école, implique-t-elle contradiction? Telle est la question que nous avons à résoudre.

Car il est évident que si la religion de la guerre, j'appelle ici religion toute croyance non rationnellement démontrée, n'est fondée que sur une illusion de la conscience, si ce n'est qu'un grossier fétichisme, il suffira d'avoir établi, une fois pour toutes, que la force n'a ni ne peut avoir aucun rapport avec le droit, que loin de le créer elle le détruit; il suffira, dis-je, d'avoir établi cette proposition pour déshonorer la guerre à jamais, et le débat, à peine engagé, finit à l'instant. La guerre ne subsiste que sur sa bonne renommée; détruisez cette renommée, et vous avez la paix perpétuelle.

La question est d'autant plus intéressante qu'on ne sait vraiment pas de quel côté il y a le plus de chances d'erreur. Se peut-il que tant et de si savants hommes se soient si lourdement, si obstinément trompés? Se peut-il, d'autre part, que la raison des peuples ait été capable d'une aussi longue et d'une

aussi profonde aberration? Se peut-il, lorsque tant de superstitions ont disparu, englouties les unes par les autres, ou consumées par l'analyse philosophique, que nous soyons, sans nous en douter et sans pouvoir l'empêcher, victimes depuis tant de siècles de la plus stupide de toutes et de la plus exécrable? Qui aura définitivement raison, cette fois, de la raison instinctive des masses, ou de la raison réfléchie des jurisconsultes?