



HAL
open science

Kant et Hobbes. De la violence à la politique. Introduction

Luc Foisneau, Denis Thouard

► **To cite this version:**

Luc Foisneau, Denis Thouard. Kant et Hobbes. De la violence à la politique. Introduction. Luc Foisneau; Denis Thouard. Kant et Hobbes. De la violence à la politique, 1, Vrin, pp.9-13, 2005, Histoire de la philosophie, 978-2-7116-1736-4. hal-04352943

HAL Id: hal-04352943

<https://hal.science/hal-04352943>

Submitted on 21 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

KANT

Les citations de la *Critique de la raison pure* sont données d'après la pagination originale de l'édition de 1781 (A) et 1787 (B). Tous les autres textes de Kant sont cités d'après la pagination de l'édition de l'Académie de Berlin, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Leipzig, 1902 (AK suivi du volume et de la page).

Œuvres philosophiques I-III, sous la direction de Ferdinand Alquié, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1980-1986 (OPh, le volume et la page).

Les traductions les plus souvent citées sont :

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. fr. par M. Foucault, Paris, Vrin, 1964; trad. fr. par P. Jalabert, Paris, 1986 (OPh III); trad. fr. par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993.

Critique de la faculté de juger, trad. fr. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965; trad. fr. par J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse, Paris, 1985 (OPh II); trad. fr. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1995.

Critique de la raison pratique, trad. fr. par L. Ferry et H. Wismann, Paris, 1985 (OPh II).

Critique de la raison pure, trad. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1944; trad. fr. par J.-L. Delamarre et F. Marty d'après J. Barni, Paris, 1980 (OPh I); trad. fr. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997.

Métaphysique des mœurs, trad. fr. par J. et O. Masson, Paris, 1986 (OPh III); *Métaphysique des mœurs*, précédé de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. fr. par V. Delbos revue par F. Alquié, Paris, 1985 (OPh II).

Opuscules sur l'histoire, trad. fr. par S. Piobetta, Paris, Denoël, 1964.

Projet de paix perpétuelle, trad. anonyme revue par H. Wismann, Paris, 1986 (OPh III); trad. fr. par J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Logique, trad. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970.

Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien, trad. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1972; *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. fr. par L. Ferry, Paris, 1986 (OPh III); *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, trad. fr. par F. Proust, *Théorie et pratique*, Paris, GF-Flammarion, 1994 (le titre est dans tous les cas abrégé en *Théorie et pratique*).

INTRODUCTION

DISCIPLINER

Si la tâche des politiques est de garantir la compatibilité des éléments du corps social, sinon leur cohésion, elle implique que l'on prenne au sérieux le risque d'une anarchie des corps dans un état de nature qui n'est par hypothèse soumis à aucune règle. La pensée fait-elle autre chose, quand elle entreprend de connaître la nature, que de la soumettre à des lois? La raison est confrontée à un monde fait d'incohérences, de querelles incessantes, que ce soit dans la société elle-même, avec les guerres civiles, ou entre les nations, qui n'ont de cesse de se faire la guerre, ou dans le domaine de la science, où l'on s'attendrait pourtant à voir triompher la concorde. Comment, dans de telles conditions, la raison n'aspirerait-elle pas à se donner à elle-même des lois pour faire régner la paix? Chez Hobbes comme chez Kant, le projet politique de mettre fin à la violence arbitraire n'est pas sans rapport avec le projet théorique d'un ordre du savoir: fonder la science, c'est en effet aspirer à garantir la connaissance face à l'arbitraire et à la contingence.

Comme Hobbes, Kant philosophe à partir du spectacle désolant de la guerre, non seulement celui des incessantes guerres lancées avec plus ou moins de succès par Frédéric II, qui entraînent des déplacements incessants de frontière entre les empires autrichiens et russes, la Prusse et cette problématique « Pologne » dont l'existence paraît pour longtemps compromise, mais aussi celui du « champ de bataille » (*Kampfplatz*) de la métaphysique dont les conflits semblent appelés à s'éterniser. À moins, peut-être, d'instaurer prochainement un « traité de paix perpétuelle en philosophie », comme Kant en a formé le vœu? Ce traité est-il toutefois séparable d'une « paix perpétuelle » entre les nations? Il y aurait de l'arbitraire à vouloir séparer les dimensions métaphysique et juridico-politique de philosophies qui font de la paix leur idéal régulateur, de l'établissement de limites leur condition de possibilité, et de la constitution de disciplines leur mode opératoire. La discipline permet, en effet, de diviser

les difficultés, de séparer les pouvoirs et de civiliser les corps. Un même désir d'apaisement rationnel des forces violentes de la nature, – désir sans doute aveugle sur sa propre violence –, s'exerce chez ces philosophes dits classiques.

La violence fait peur : sous la forme du désir incessant de puissance, visible dès l'enfance, devenant cette méchanceté adulte du *puer robustus*. Il y a là un excès que Hobbes a rigoureusement décrit, et dont Kant a méthodiquement pris la mesure, l'un et l'autre avec un égal effroi. Comment dès lors éviter le déchaînement aveugle de la logique de puissance ? Comment tirer parti de l'énergie ainsi déployée ? Comment, à partir de cette « insociable sociabilité », tisser un lien social qui soit capable de ménager tout à la fois la sécurité et la liberté ?

Les passions accompagnent l'homme depuis l'enfance et restent prêtes à se déchaîner à toute occasion. Il faut les limiter, non seulement par une police extérieure, qui rende la loi sensible au moyen de la répression, mais aussi par une éducation civique et morale. Il s'agit de devancer la nature, d'inculquer des comportements « civiques » et « vertueux » aux futurs citoyens. La discipline est en ce sens le premier art social. Il n'est même pas nécessaire de la constituer expressément en un ensemble de règles contraignantes, car la socialisation, d'elle-même, s'en charge. Il suffit de penser à la façon dont le savoir-vivre s'apprend. Quand est-il décent, toléré, apprécié de rire avec d'autres, et quand cela devient-il au contraire vulgaire, blessant, violent ? La discipline sociale n'est pas moins violente, on s'en doute, que la violence supposée de « l'état de nature » : c'est qu'elle s'exerce à rebours de celle-ci, s'emparant des esprits et des corps quand ils sont les plus malléables, et ne relâchant jamais son contrôle par la suite. L'apprentissage de la vertu peut passer par la contrainte ou l'habitude, ces formes sociales valant mieux que l'abandon au libre jeu des forces de la nature. La discipline, au sens large, est le premier moment d'une politique rationnelle. La police contraint les êtres à respecter les règles par la force, l'éducation les incite de façon plus insidieuse à se conformer à la civilité, dont Norbert Elias a si bien décrit toute la violence dans l'imposition collective de normes de vie partagées. L'acquisition de l'urbanité fait de l'homme un citoyen possible, car qui sait vivre dans la cité saura vivre dans l'État, mais c'est au prix d'une impitoyable discipline des corps.

ARBITRE

Les effets de cette discipline sont décrits par Hobbes à travers la catégorie des mœurs, qui ne désignent pas pour lui les bonnes manières ou le savoir-vivre en général, mais les qualités des hommes qui les disposent à la cohabitation pacifique et à la vie commune. Toutefois, les mœurs ne

sauraient suffire à elles seules à assembler des individus en un corps politique, car la communauté politique ne repose pas sur l'identité des pratiques. Le fait que tous s'accordent sur un même objectif – lutter, par exemple, contre un ennemi commun – ne saurait davantage assurer l'unité d'un peuple, c'est-à-dire former une communauté de citoyens. Pour cela, il faut qu'existe une instance d'arbitrage dotée de moyens de contrainte. Qu'est-ce, toutefois, qu'un arbitre ? C'est, nous dit Hobbes, un tiers à la sentence duquel les parties en conflit acceptent de se soumettre. En tant qu'il s'entremet pour aider à la paix, l'arbitre est donc un médiateur. Et cette médiation relève à proprement parler de la théorie des lois de nature, car elle est l'une des conditions essentielles de l'établissement d'un état de paix entre les hommes. Sans arbitre désireux d'exercer sa médiation pacificatrice, point de salut. Les mœurs les plus pacifiques ne sauraient, en effet, prémunir une quelconque réunion d'hommes contre l'éclosion de conflits d'intérêt ou de préséance. Travaillés par une logique conflictuelle, qu'entretient le désir de puissance que Hobbes voit à l'œuvre dans les passions, les hommes ne peuvent rester longtemps à l'abri de la guerre. Seule la puissance de l'arbitre peut parvenir à leur assurer la paix. Mais que distribue l'arbitre aux parties en conflit ? La justice, qui est indispensable à la régulation des relations contractuelles. Quand surgit entre deux contractants un débat sur l'interprétation du contrat qui les lie, c'est à l'arbitre de trancher leur différend. Ce qu'il fait en disant le droit. Arbitrer, c'est donc juger, et juger c'est établir des limites entre des prétentions contradictoires. Cette logique arbitrale du jugement a été parfaitement comprise par Kant, qui en fait le principe d'une délimitation critique des différents domaines dans lesquels l'esprit humain est susceptible de légiférer. L'arbitre selon Hobbes était certes déjà appelé à intervenir dans le champ du savoir, mais cette intervention ne prenait pas la forme d'un tribunal de la raison. La droite raison instituée par lui en juge-arbitre demeurait la raison d'un tiers ; elle est intégrée par Kant au dispositif même de la connaissance. C'est dorénavant la raison qui est juge, et seul juge, de la légitimité de nos connaissances.

De fait, l'arbitre n'acquiert chez Hobbes toute son efficacité que lorsque ses jugements sont garantis par un souverain capable de les faire respecter, par la force s'il le faut. En leur garantissant la sécurité pour leur personne, la puissance de l'État permet aux juges de rendre la justice. Si l'une des lois naturelles précise que ceux qui s'entremettent pour la paix doivent pouvoir voyager en sécurité, c'est bien que cette garantie minimale n'existe pas dans l'état de nature, ou, ce qui revient au même, dans les États qui sont en proie à des guerres civiles. L'instauration d'une puissance souveraine ne suffit pas pour autant à rendre l'ordre des peines juste, et la soumission du condamné légitime. Bien au contraire, car il n'est pas possible selon

Hobbes de fonder le droit de punir sur le contrat social. Une punition peut-elle être dès lors considérée comme juste ? Une punition peut-elle se fonder sur le principe d'autonomie de la volonté ? La réponse négative à ces deux questions montre assurément que la politique de Léviathan est parfois plus critique que celle de Kant, puisque, en aucun cas, l'autonomie de la volonté ne saurait priver un condamné du droit de résister au châtement. S'il n'existe pas d'État sans droit de punir et sans ordre des peines, le droit de la souveraineté ne peut suffire pour autant à priver un individu du droit de se conserver en vie. Il y a là un principe critique, fort éloigné du criticisme, que l'on ne trouve que chez Hobbes.

CRITIQUER

L'ensemble des textes rassemblés ici permet non seulement de nourrir une *Auseinandersetzung* de deux pensées proches et lointaines, qui délimitent ensemble l'horizon de ce que l'on peut appeler la « politique classique », mais aussi et peut-être surtout d'éclairer autrement la cohérence du projet de chacune des deux philosophies. Le souci fondamental de Hobbes n'est sans doute pas moins épistémologique que celui de Kant, lequel à son tour ne serait pas moins politique que celui de l'Anglais. En fait, comment séparer ces registres ? Comment peut-on vouloir – contre l'avis même de Kant – penser séparément « théorie et pratique » ?

Chez les deux auteurs, en effet, théorie et pratique se répondent, mais sur des modes différents et selon des temporalités distinctes. Si, pour penser le politique, Hobbes emprunte largement ses modèles théoriques aux concepts scientifiques de son temps, le paradigme juridique si manifestement à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure* doit en revanche beaucoup à la politique de Hobbes. À ce dernier, Kant est redevable de son souci de règlement des multitudes antagonistes, parce qu'il lui fournit par avance des solutions, ou du moins l'esprit d'une solution. Ce parallèle n'est-il que formel ? Nullement. Il suffit de suivre Kant, qui convoque peu de références dans la *Critique de la raison pure*, mais fait appel significativement à Hobbes pour rendre compte de sa méthode. Le tribunal de la raison pure n'est pas, à ses yeux, un vain mot. Relisons-le :

Sans [la critique et son tribunal] la raison demeure en quelque sorte à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou garantir ses assertions et ses prétentions qu'au moyen de la guerre. La critique, au contraire, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de procédure. Ce qui met fin aux querelles dans le premier état, c'est une victoire dont se vantent les deux partis et qui n'est

ordinairement suivie que d'une paix mal assurée établie par l'intervention de l'autorité publique, mais dans le second, c'est une sentence qui, atteignant à la source même des disputes, doit amener une paix éternelle. Ainsi, les disputes interminables d'une raison purement dogmatique nous obligent à chercher enfin le repos dans quelque critique de cette raison même et dans une législation qui s'y fonde. Ainsi que Hobbes l'affirme, l'état de nature est un état d'injustice et de violence, et l'on doit nécessairement l'abandonner pour se soumettre à la contrainte de la loi qui ne limite notre liberté que pour qu'elle puisse coexister avec celle de tout autre et par là même avec le bien général (A 751-752/B 779-780).

So wie Hobbes behauptet ... La comparaison n'est pas faite à la légère, elle correspond à la logique du règlement des conflits mise en œuvre par la démarche critique. Elle ne rend pas compte bien sûr du contenu des analyses kantienne, mais leur fournit un cadre politique. On peut dès lors comprendre que le dépassement des violences de l'état de nature oriente la visée d'un arbitrage des conflits en philosophie. À ce titre, c'est bien le criticisme kantien qui rend possible l'instauration d'une « République des Lettres » en un sens qui n'est pas seulement métaphorique. Mais surtout, le sens politique de l'entreprise de la *Critique de la raison pure* apparaît nettement, une fois cette dernière replacée dans son mouvement philosophique d'ensemble. La raison n'est telle que dans la mesure où elle s'oppose à la violence. Mais elle ne peut s'exercer, dans les domaines scientifiques et esthétiques, qu'une fois la pacification de la société accomplie, c'est-à-dire dans les conditions d'une République. L'exercice de la critique, l'accès de chaque citoyen à la majorité grâce à un jugement éclairé, ce projet des Lumières est-il réalisable ailleurs que dans un État apaisé, qui sait « régler ses conflits » internes, aussi bien en matière d'intérêts que d'idées ? Et les « régler », qu'est-ce à dire ? Tout à la fois, les soumettre à une règle commune et les résoudre, l'un n'allant pas sans l'autre. C'est aussi la raison pour laquelle la philosophie ne saurait se désintéresser des conditions politiques de son exercice*.

Luc FOISNEAU, Denis THOUARD

* L'occasion de ces travaux fut un colloque organisé au Goethe Institut de Paris les 13 et 14 novembre 1998. Nos remerciements vont à M. Klaus-Peter Roos, alors Directeur de l'Institut, pour avoir, par son accueil chaleureux, rendu possible ces échanges.