



LEVIATHAN, *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil* (1651)

Thomas HOBBS, 1588-1679

Le texte qui suit est extrait de l'édition électronique réalisée et traduite de l'anglais par Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Ango de Dieppe en Normandie, à partir de l'ouvrage: *LEVIATHAN or the Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiastical and civil* by Thomas Hobbes of Malmesbury. London. Printed for Andrew Crooke, 1651.

Première partie : De l'homme

Chapitre XIII

De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère.

La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage ¹[1] auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. Car, pour ce qui est de la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète ²[2], soit en s'unissant à d'autres ³[3] qui sont menacés du même danger que lui-même.

Et encore, pour ce qui est des facultés de l'esprit, sans compter les arts fondés sur des mots, et surtout cette compétence ⁴[4] qui consiste à procéder selon des règles générales et infaillibles, appelée science, que très peu possèdent, et seulement sur peu de choses, qui n'est ni une faculté innée née avec nous, ni une faculté acquise, comme la prudence, en s'occupant de quelque chose d'autre, je trouve une plus grande égalité entre les hommes que l'égalité de force. Car la prudence n'est que de l'expérience qui, en des temps égaux, est également donnée

¹[1] "benefit". (NdT)
²[2] "secret machination". (NdT)
³[3] "by confederacy with others". (NdT)
⁴[4] "that skill". (NdT)

à tous les hommes sur les choses auxquelles ils s'appliquent ⁵[5] également. Ce qui, peut-être, fait que les hommes ne croient pas à une telle égalité, ce n'est que la conception vaniteuse ⁶[6] que chacun a de sa propre sagesse, [sagesse] que presque tous les hommes se figurent posséder à un degré plus élevé que le vulgaire, c'est-à-dire tous [les autres] sauf eux-mêmes, et une minorité d'autres qu'ils approuvent, soit à cause de leur renommée, soit parce qu'ils partagent leur opinion. Car telle est la nature des hommes que, quoiqu'ils reconnaissent que nombreux sont ceux qui ont plus d'esprit [qu'eux-mêmes], qui sont plus éloquents ou plus savants, pourtant ils ne croiront guère que nombreux sont ceux qui sont aussi sages qu'eux-mêmes; car ils voient leur propre esprit ⁷[7] de près, et celui des autres hommes de loin. Mais cela prouve que les hommes sont plutôt égaux qu'inégaux sur ce point. Car, ordinairement, il n'existe pas un plus grand signe de la distribution égale de quelque chose que le fait que chaque homme soit satisfait de son lot ⁸[8].

De cette égalité de capacité ⁹[9] résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux hommes désirent ¹⁰[10] la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir ¹¹[11] tous les deux, ils deviennent ennemis; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent ¹²[12]), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguier l'un l'autre. Et de là vient que, là où un envahisseur ¹³[13] n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si quelqu'un plante, sème, construit, ou possède un endroit ¹⁴[14] commode, on peut s'attendre à ce que d'autres,

⁵[5] Le "implicquent" de G. Mairet peut étonner. Le verbe est "to apply", non "to implicate". (NdT)

⁶[6] "vain". (NdT)

⁷[7] "wit" et non "mind". Il s'agit ici des qualités d'esprit (avoir de l'esprit). (NdT)

⁸[8] "his share" : son lot, sa part, sa portion. (NdT)

⁹[9] "this equality of ability". (NdT)

¹⁰[10] "desire". (NdT)

¹¹[11] "enjoy". (NdT)

¹²[12] "delectation" : délectation, plaisir qu'on savoure ou plaisir de faire quelque chose. Hobbes aurait pu employer un terme plus simple. Ce choix résulte d'une conception de la nature humaine : l'homme ne jouit pas comme l'animal à partir d'un mécanisme simple, mais selon un mécanisme plus complexe qui fait entrer en jeu des événements psychiques, où le plaisir est projeté pour lui-même.

¹³[13] "an invader". Il ne s'agit pas simplement de celui qui agresse, mais de celui qui envahit ("to invade"), qui empiète. R. Anthony et F. Tricaud choisissent "agresseur", G. Mairet choisit "attaquant". (NdT)

¹⁴[14] Les traductions qu'on peut faire de "a convenient seat" ne sont pas parfaites. Vu les différents sens du mot "seat" siège - avec les plusieurs sens, comme en français -, centre, assiette, il faut entendre que cet homme dispose d'une certaine stabilité (illusoire d'ailleurs) et qu'il aspire à cette stabilité. Peut-être pourrait-on voir là, comme on la trouvera aussi chez John Locke, l'idée que la raison ne révèle pas - malgré l'égalité naturelles des facultés - les lois de nature (voir chapitres suivants) au même rythme, ou de la même façon, chez tous les hommes. On lira à cet égard attentivement la suite de ce chapitre qui suggère que, d'emblée, dans l'état de nature (qui est un état de guerre), certains hommes aspirent à la paix, mais sont mécaniquement appelés, pour leur propre défense, à se faire agresseurs. Pour revenir à notre passage, on notera d'ailleurs qu'il s'agit là en vérité d'une simple hypothèse visant à affirmer l'identité de l'état de nature et de l'état de guerre.(NdT)

probablement, arrivent, s'étant préparés en unissant leurs forces ¹⁵[15], pour le déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou ¹⁶[16] de sa liberté. Et l'envahisseur, à son tour, est exposé au même danger venant d'un autre.

Et de cette défiance de l'un envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité ¹⁷[17] aussi raisonnable que d'anticiper ¹⁸[18], c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse ¹⁹[19] de la personne du plus grand nombre possible d'hommes, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'il y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'ils poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contents d'être tranquilles ²⁰[20] à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion ²¹[21], ils ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les hommes étant nécessaire à la conservation de l'homme, elle doit être permise ²²[22].

De plus, les hommes n'ont aucun plaisir (mais au contraire, beaucoup de déplaisir ²³[23]) à être ensemble ²⁴[24] là où n'existe pas de pouvoir capable de les dominer tous par la peur ²⁵[25]. Car tout homme escompte ²⁶[26] que son compagnon l'estime ²⁷[27] au

¹⁵[15] "prepared with forces united". (NdT)

¹⁶[16] "ou" et non "et". G. Mairet considère trop à la légère le "or" (et non "and") du texte anglais, qui a un sens. Voir à cet égard ci-dessus "ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguier l'un l'autre." Si la peur de la mort ("fear of death") est le mobile fondamental chez Hobbes, notre auteur ne néglige pas pour autant une éventuelle perte de liberté qui ne permettrait plus une vie agréable (esclavage). Voir la fin du chapitre : "The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them."(NdT)

¹⁷[17] "to secure" : se mettre à l'abri, se protéger, se garantir. (NdT)

¹⁸[18] F. Tricaud a repris la traduction de R. Anthony "prendre les devants". Cette traduction est évidemment correcte, mais elle peut dissimuler quelque peu au lecteur la dimension rationnelle de l'acte d'*anticiper*, c'est-à-dire ici de lier mentalement des causes et des effets (du moins les dénominations) pour agir (car le terme suppose aussi l'idée d'action). Il faut bien comprendre que nous touchons maintenant aux chapitres qui rendent compte de l'utilité de ce qui a été précédemment été expliqué par Hobbes. (NdT)

¹⁹[19] Hobbes emploie le pluriel : "wiles" (ruses, artifices). On notera que le verbe "to wile" signifie "séduire", "charmer". (NdT)

²⁰[20] "that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds". Ma traduction est lourde mais fidèle. (NdT)

²¹[21] "invasion" : par violation des biens d'autrui, par agression (visant les biens, la liberté ou la vie de l'autre). (NdT)

²²[22] Ce double emploi du verbe "to allow" dans ce paragraphe pourrait étonner et même sembler obscure. Qui peut donner cette autorisation? Le lecteur pourra se poser la question. Il s'agit pour Hobbes ici de fonder une conception du droit naturel. Voir les chapitres suivants.

²³[23] "grief" : chagrin, douleur, peine. (NdT)

²⁴[24] Exactement "à se tenir compagnie" ("keeping company"). NdT)

²⁵[25] "overawe" : tenir en respect, en imposer. "awe" : la crainte, la terreur, le respect. Ma traduction a le mérite d'indiquer très clairement le mobile.

niveau ²⁸[28] où il se place lui-même, et, au moindre signe ²⁹[29] de mépris ou de sous-estimation, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que ceux qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix ³⁰[30] se détruisent l'un l'autre), d'arracher une plus haute valeur à ceux qui le méprisent, en leur nuisant ³¹[31], et aux autres, par l'exemple.

De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ³²[32]; deuxièmement, la défiance; et troisièmement la fierté ³³[33] ³⁴[34].

La première fait que les hommes attaquent ³⁵[35] pour le gain ³⁶[36], la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation ³⁷[37]. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ³⁸[38]; dans le second cas, pour les défendre; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom.

²⁶[26] Le choix de ce verbe, pour traduire "looketh" est motivé par l'impossibilité de traduire parfaitement "at the same rate", expression renvoyant à l'idée d'un calcul. (NdT)

²⁷[27] Les traductions courantes utilisent deux fois le verbe "estimer" pour traduire deux verbes différents dans le texte anglais. Le premier est "to value", le deuxième "to set upon oneself". (NdT)

²⁸[28] Cette traduction oblige à ne pas tenir compte de "same" dans l'expression "at the same rate". (NdT)

²⁹[29] Hobbes dit exactement "upon all signs". (NdT)

³⁰[30] "to keep them in quiet". Le "qui les tiennent en repos" de F. Tricaud est trop faible. R. Anthony et G. Mairet choisissent "tranquillité" et "tranquilles". (NdT)

³¹[31] Le "par force" de G. Mairet est peut-être trop étroit. Je crois que Hobbes (qui aurait pu choisir une expression plus directe renvoyant à l'utilisation de la force) rend compte ici de relations (et de leurs sources en la nature humaine) qui se révéleront même quand l'état de guerre aura cessé. Or, il est possible de nuire à l'autre, de lui porter préjudice ("damage") autrement que par la force. (NdT)

³²[32] R. Anthony et G. Mairet choisissent : "la compétition". (NdT)

³³[33] R. Anthony et G. Mairet choisissent "la gloire", traduction selon moi peu adaptée en français au propos de Hobbes. (NdT)

³⁴[34] "So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory."

³⁵[35] Il est difficile de traduire "to invade". Il s'agit bien d'attaquer, mais avec l'idée qu'on empiète, qu'on usurpe, qu'on envahit.

³⁶[36] "for gain". L'idée est bien sûr celle d'un profit, d'un avantage, d'un gain, mais aussi celle d'une supériorité acquise sur l'autre (l'emporter, gagner). N'oublions qu'il fait lier ici les deux termes "gain" et "compétition" (voir paragraphe précédent). Il ne s'agit donc pas simplement de tirer un profit, mais d'acquérir quelque chose qui nous donne une supériorité. (NdT)

³⁷[37] "The first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation". (NdT)

³⁸[38] "cattle". (NdT)

Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur ³⁹[39], ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre ⁴⁰[40], et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ⁴¹[41] ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance ⁴²[42] au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX ⁴³[43].

Par conséquent, tout ce qui résulte ⁴⁴[44] d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état ⁴⁵[45], il n'y a aucune place pour un activité laborieuse ⁴⁶[46], parce que son fruit est incertain; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation, aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève ⁴⁷[47].

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter ⁴⁸[48] à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faire à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience ⁴⁹[49]. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes ⁵⁰[50], quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots?

³⁹[39] "without a common power to keep them all in awe": "sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect". Voir l'une des notes précédentes. (NdT)

⁴⁰[40] "war". (NdT)

⁴¹[41] L'expression "foul weather" est plutôt à traduire par "sale temps". (NdT)

⁴²[42] "inclination". (NdT)

⁴³[43] "peace". (NdT)

⁴⁴[44] "is consequent". (NdT)

⁴⁵[45] "condition". (NdT)

⁴⁶[46] "industry". (NdT)

⁴⁷[47] "and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short." 1) Solitary : solitaire. 2) poor : besogneuse, malheureuse, triste, maigre, etc.. 3) nasty : désagréable, dégoûtante, dangereuse, sale, etc.. 4) brutish : brute, animale. 5) short : brève. (NdT)

⁴⁸[48] "and render men apt". (NdT)

⁴⁹[49] "by experience". (NdT)

⁵⁰[50] Exactement "de ses semblables, sujets du même souverain" ("fellow subjects"). (NdT)

Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés ⁵¹[51]. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages ⁵²[52], à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ⁵³[53] ordinairement, lors d'une guerre civile, ceux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacun contre chacun, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jalouent de façon permanente ⁵⁴[54], et sont dans l'état et la position des gladiateurs, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisins, ce qui est [là] une attitude de guerre ⁵⁵[55]. Mais, parce que, par là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujets, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

De cette guerre de tout homme contre tout homme résulte ⁵⁶[56] aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal ⁵⁷[57], justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse ⁵⁸[58] sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en un homme ⁵⁹[59] qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne s'y trouve pas de propriété, de domination, de distinction du *mien* et du *tien*, mais qu'il n'y a que ce que chaque homme peut obtenir, et aussi longtemps qu'il peut le conserver. Et en voilà assez pour la malheureux état ⁶⁰[60] où

⁵¹[51] "no sin". (NdT)

⁵²[52] "savage people". (NdT)

⁵³[53] "to degenerate". La traduction choisie est celle de R. Anthony. (NdT)

⁵⁴[54] R. Anthony fait remarquer que le texte latin dit : "ennemis les uns des autres. Ils sont toujours suspects les uns aux autres." (NdT)

⁵⁵[55] G. Mairet a ignoré tout le passage "and continual spies upon their neighbours, which is a posture of war". (NdT)

⁵⁶[56] "is consequent". (NdT)

⁵⁷[57] "right and wrong". R. Anthony : "du droit et du tort". F. Tricaud : "de légitime et d'illégitime". G. Mairet : "de bon et de mauvais". La traduction "bien et mal" est aussi habituelle que celle de "bon et mauvais". (NdT)

⁵⁸[58] "Force and fraud". On peut aussi traduire par "la violence et la ruse".

⁵⁹[59] "they might be in a man". (NdT)

⁶⁰[60] "for the ill condition". (NdT)

l'homme se trouve placé par simple nature ⁶¹[61], quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité ⁶²[62]. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent ⁶³[63], sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord. Ces clauses sont celles qu'on appelle d'une autre manière les lois de nature ⁶⁴[64], dont je vais parler plus particulièrement dans les deux chapitres suivants.

Première partie : De l'homme

Chapitre XIV

De la première et de la seconde Lois naturelles, et des Contrats

Le DROIT DE NATURE ⁶⁵[65], que les auteurs nomment couramment *jus naturale*, est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie; et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela ⁶⁶[66].

Par LIBERTÉ ⁶⁷[67], j'entends, selon la signification propre du mot, l'absence d'obstacles extérieurs ⁶⁸[68], lesquels obstacles peuvent souvent enlever une part du pouvoir d'un homme pour faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent pas l'empêcher d'user du pouvoir restant, selon ce que son jugement et sa raison lui dicteront.

Une LOI DE NATURE ⁶⁹[69] (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit à un homme de faire ce qui détruit sa vie, ou lui enlève les moyens de la préserver, et d'omettre ce par quoi il pense qu'elle ⁷⁰[70] peut être le mieux préservée. Car, quoique ceux qui parlent de ce sujet aient l'habitude de confondre *jus* et *lex*,

⁶¹[61] "by mere nature". (NdT)

⁶²[62] "The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them." (NdT)

⁶³[63] "convenient articles of peace". (NdT)

⁶⁴[64] "the laws of nature". (NdT)

⁶⁵[65] "the right of nature". (NdT)

⁶⁶[66] Les traductions courantes emploient le mot fin ou le mot but, mais le texte anglais dit simplement "to be the aptest means thereunto". (NdT)

⁶⁷[67] "liberty". (NdT)

⁶⁸[68] "the absence of external impediments". (NdT)

⁶⁹[69] "a law of nature". (NdT)

⁷⁰[70] Il s'agit ici de la vie, non des hommes comme le pense F. Tricaud. (NdT)

droit et loi, il faut cependant les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de s'abstenir ⁷¹[71], alors que la LOI détermine et contraint à l'un des deux ⁷²[72]. Si bien que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté qui, pour une seule et même chose, sont incompatibles ⁷³[73].

Et parce que la condition de l'homme (comme il a été dit au chapitre précédent) est d'être dans un état de guerre ⁷⁴[74] de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'y a rien dont il ne puisse faire usage dans ce qui peut l'aider à préserver sa vie contre ses ennemis, il s'ensuit que, dans un tel état ⁷⁵[75], tout homme a un droit sur toute chose, même sur le corps d'un autre homme. Et c'est pourquoi, aussi longtemps que ce droit naturel de tout homme sur toute chose perdure, aucun homme, si fort et si sage soit-il, ne peut être assuré de vivre le temps que la nature alloue ordinairement aux hommes ⁷⁶[76]. Et par conséquent, c'est un précepte ⁷⁷[77], une règle générale de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'obtenir, et, que, quand il ne parvient pas à l'obtenir, il peut rechercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre*. La première partie ⁷⁸[78] de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est *de rechercher la paix et de s'y conformer* ⁷⁹[79]. La seconde [contient] ⁸⁰[80] le résumé du droit de nature, qui est : *par tous les moyens, nous pouvons nous défendre* ⁸¹[81].

De cette fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : *qu'un homme consente, quand les autres consentent* ⁸²[82] *aussi, à se*

⁷¹[71] "or to forbear". (NdT)

⁷²[72] C'est-à-dire qu'il faut faire ou ne pas faire, selon ce que prescrit la loi. (NdT)

⁷³[73] "are inconsistent". (NdT)

⁷⁴[74] "Condition" et "état" correspondent ici au même mot anglais "condition". (NdT)

⁷⁵[75] "condition". (NdT)

⁷⁶[76] "of living out the time which nature ordinarily alloweth men to live". J'ai négligé le "to live". (NdT)

⁷⁷[77] F. Tricaud revient à la ligne. (NdT)

⁷⁸[78] Il faudrait normalement, avec Hobbes, dire "la première branche" ("the first branch"). (NdT)

⁷⁹[79] "to seek peace and follow it". Je pense que R. Anthony et F. Tricaud ont tort de traduire "rechercher la paix et la poursuivre" (Hobbes aurait écrit "to seek and follow peace"). "to follow" a certainement ici le sens de respecter, de suivre (comme on suit un ordre) (G. Mairet traduit "la maintenir"). L'idée hobbesienne est cohérente. Un désir soudain de paix, pour un avantage ponctuel, peut laisser place demain à une volonté de guerre. Pour cette raison, la seconde loi de nature est implicitement présente (par le verbe "to follow"), déjà, dans la première partie de la première et fondamentale loi naturelle. (NdT)

⁸⁰[80] Le "récapitule" de F. Tricaud ne correspond à rien dans le texte de Hobbes, mais peut peut-être s'expliquer par la présence de "the sum", dans "the sum of the right of nature". (NdT)

⁸¹[81] "by all means we can to defend ourselves." Le "nous-mêmes" de G. Mairet ne se justifie pas. "ourselves" est le simple pronom réfléchi "nous". (NdT)

⁸²[82] "be willing" : être disposé ou être consentant. (NdT)

démètre ⁸³[83] de ce droit sur toutes choses, aussi longtemps qu'il le jugera nécessaire pour la paix et sa propre défense; et qu'il se contente d'autant de liberté à l'égard des autres hommes qu'il en accorderait aux hommes à son propre égard. Car aussi longtemps que chaque homme détient ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre. Mais si les autres hommes ne veulent pas se démettre de leur droit aussi bien que lui, alors il n'y a aucune raison pour quelqu'un de se dépouiller ⁸⁴[84] du sien, car ce serait s'exposer à être une proie ⁸⁵[85], ce à quoi aucun homme n'est tenu, plutôt que de se disposer à la paix. C'est cette loi de l'Évangile ⁸⁶[86] : *tout ce que vous demandez aux autres de vous faire, faites-le leur*, et c'est cette loi de tous les hommes : *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. ⁸⁷[87]

Se démettre du droit qu'on a sur quelque chose, c'est se *dépouiller de la liberté* d'empêcher un autre de profiter de son propre droit sur la même chose. Car celui qui renonce à son droit ou qui le transmet ⁸⁸[88] ne donne pas à un autre homme un droit qu'il n'avait pas avant, parce qu'il n'y a rien auquel tout homme n'ait pas droit par nature. Il s'écarte seulement de son chemin pour qu'il puisse jouir de son propre droit originaire ⁸⁹[89] sans empêchement de sa part, mais pas sans empêchement de la part des autres. De sorte que l'effet qui résulte pour l'un quand l'autre se défait de son droit n'est que de réduire d'autant les obstacles à l'usage ⁹⁰[90] de son propre droit originaire.

On se démet ⁹¹[91] d'un droit, soit en y renonçant simplement, soit en le transmettant à un autre ⁹²[92]. En y RENONÇANT *simplement*, quand on ne se soucie pas [de savoir] à qui profite l'avantage de cela. En le TRANSMETTANT, quand on destine cet avantage à une certaine personne ou à certaines personnes. Et quand, de l'une des deux manières, un homme a abandonné ou cédé ⁹³[93] son droit, on dit alors qu'il est OBLIGÉ ou TENU ⁹⁴[94] de ne pas empêcher de bénéficier de ce droit ceux à qui ce droit est cédé, ou abandonné; qu'il *doit* et que c'est un DEVOIR, de ne pas rendre nul cet acte fait volontairement et de sa propre initiative ⁹⁵[95]; et qu'un tel empêchement est une INJUSTICE et un TORT ⁹⁶[96], étant *sine*

⁸³[83] "to lay down". R. Anthony "renoncent". F. Tricaud : "se dessaisir". G. Mairet : "abandonner". (NdT)

⁸⁴[84] Le "renoncer" de G. Mairet, quoique correct, est moins fidèle à Hobbes. Le verbe "to divert" peut certes signifier "renoncer", mais il a avant tout le sens de se dévêtir. Ici "se dépouiller" est tout indiqué. La version latine dit uniquement "se priver". (NdT)

⁸⁵[85] "to expose himself to prey". La traduction de G. Mairet est très fidèle ("s'exposer à être une proie"). Idem pour R. Anthony ("s'exposer comme une proie"). La traduction de F. Tricaud ("s'exposer à la violence") est plus faible. (NdT)

⁸⁶[86] *Matthieu*, VII, 12 : "Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes : c'est la Loi et les Prophètes."(T.O.B)

⁸⁷[87] "Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit". (NdT)

⁸⁸[88] "passeth away his right". (NdT)

⁸⁹[89] "he may enjoy his own original right". R. Anthony : "droit originel". (NdT)

⁹⁰[90] Le "qui nuisaient" de F. Tricaud ne correspond à rien dans le texte de Hobbes. (NdT)

⁹¹[91] Je choisis ce verbe aussi bien pour traduire "to lay down" aussi bien que "to lay aside". (NdT)

⁹²[92] "Right is laid aside, either by simply renouncing it, or by transferring it to another". (NdT)

⁹³[93] "abandoned or granted away". (NdT)

⁹⁴[94] "bound". Le "lier" de R. Anthony est bon. le "contraint" de G. Mairet est plus faible car il laisse échapper le sens premier du mot ("to bind" : lier, attacher) (NdT)

⁹⁵[95] "of his own". (NdT)

jure 97[97], puisqu'il a précédemment renoncé au droit ou qu'il l'a transmis. De sorte que le *tort*, l'*injustice*, dans les controverses du monde, est quelque chose comme ce qu'on appelle *absurdité*, dans les disputes d'écoles. Car comme, dans ce cas, on appelle absurdité le fait de contredire ce qu'on soutenait au début, de même on appelle dans le monde injustice et tort le fait de défaire volontairement ce qu'au début on avait fait volontairement. La façon par laquelle un homme renonce simplement à son droit, ou le transmet, est une déclaration ou une façon de signifier, par un ou des signes volontaires et suffisants, qu'il renonce à son droit ou le transmet, ou, de même, qu'il a renoncé à ce droit ou l'a transmis à celui qui l'a accepté 98[98]. Et ces signes sont ou seulement des paroles, ou seulement des actions, ou, comme il arrive le plus souvent, les deux à la fois. Et ce sont les LIENS 99[99] par lesquels les hommes sont tenus et obligés, liens qui tiennent leur force, non de leur propre nature (car rien n'est plus facile à rompre que la parole d'un homme), mais de la crainte de quelque conséquence fâcheuse de la rupture.

Toutes les fois qu'un homme transmet son droit, ou qu'il y renonce, c'est soit en considération d'un droit qu'on lui transmet par réciprocité 100[100], soit pour quelque autre bien qu'il espère [obtenir] par ce moyen. Car c'est un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de tout homme est un *bien pour lui-même*. C'est pourquoi il est inconcevable qu'un homme ait pu, par des paroles ou d'autres signes, abandonner ou transmettre certains droits 101[101]. D'abord, un homme ne peut pas se démettre du droit de résister à ceux qui l'attaquent par la force pour lui ôter la vie, parce qu'il est inconcevable qu'il vise de cette façon quelque bien pour lui-même. On peut dire la même chose pour les blessures, les fers, l'emprisonnement, parce que, d'une part, il n'y a aucun avantage consécutif au fait d'endurer ces choses, comme il y en a au fait de souffrir qu'un autre soit blessé ou emprisonné, et d'autre part, parce qu'un homme, quand il voit des hommes agir avec violence à son égard, ne peut pas dire s'ils projettent ou non sa mort. Enfin, le motif, la fin pour lesquels un homme accepte ce renoncement au droit et sa transmission n'est rien d'autre que la sécurité de sa personne 102[102], pour ce qui est de sa vie et des moyens de la préserver telle qu'il ne s'en dégoûte pas 103[103]. Et c'est pourquoi, si un homme, par des paroles, ou d'autres signes, semble se dépouiller de la fin que visaient ces signes, on ne doit pas comprendre qu'il voulait dire cela, ou que c'était sa volonté, mais qu'il était ignorant de la façon dont de telles paroles et de telles actions seraient interprétées.

La transmission mutuelle du droit est ce que les hommes appellent CONTRAT 104[104].

96[96] G. Mairret : "préjudice". Le "injure" de R. Anthony est peu adapté, mais a le mérite de renvoyer à la racine latine, comme "injury". (Ndt)

97[97] "sans droit". (Ndt)

98[98] Le "qui le reçoit" de F. Tricaud est insuffisant. (Ndt)

99[99] "les fers" est une traduction possible. (Ndt)

100[100] "in consideration of some right reciprocally transferred to himself". (Ndt)

101[101] J'ai modifié l'ordre de la phrase : "And therefore there be some rights which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned or transferred." (Ndt)

102[102] F. Tricaud ajoute "bailleur" là où le texte anglais dit simplement "man". (Ndt)

103[103] "so preserving life as not to be weary of it". "To be weary" : être las, fatigué, dégoûté. R. Anthony : "de façon à ne pas l'avoir à charge". F. Tricaud : "la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter". G. Mairret : "la préserver de telle sorte qu'elle ne lui soit pas insupportable". (Ndt)

104[104] "contract". (Ndt)

Il y a une différence entre transférer un droit sur une chose, et transmettre ou fournir ¹⁰⁵[105], c'est-à-dire livrer ¹⁰⁶[106] la chose elle-même. Car la chose peut être livrée en même temps qu'on transfère le droit, comme quand on achète ou vend argent comptant, ou qu'on échange des biens ou des terres, et elle peut être livrée quelque temps après.

De plus, l'un des contractants peut remplir sa part du contrat en livrant la chose, et laisser l'autre remplir la sienne à un moment ultérieur déterminé, en lui faisant confiance dans l'intervalle; et alors, le contrat qui porte sur cette deuxième part est appelé PACTE ou CONVENTION ¹⁰⁷[107]; ou bien les deux parties peuvent contracter maintenant et s'acquitter plus tard. Dans ces cas, celui qui doit s'acquitter dans un temps à venir, et à qui on fait confiance ¹⁰⁸[108], est dit *tenir sa promesse*, être fidèle à sa parole ¹⁰⁹[109], et, s'il ne s'acquitte pas, dans le cas où c'est volontaire, on dit qu'il *viole sa parole*.

Quand la transmission du droit n'est pas mutuelle, mais que l'une des parties le transmet dans l'espoir de gagner l'amitié ou les services de quelqu'un, ou de ses amis, ou dans l'espoir de gagner une réputation de charité ou de grandeur d'âme, ou pour délivrer son esprit des douleurs de la compassion, ou dans l'espoir d'une récompense dans le ciel, il n'y a pas là contrat, mais DON, DON GRACIEUX ¹¹⁰[110], GRÂCE ¹¹¹[111], lesquels mots signifient une seule et même chose.

Les signes du contrat sont soit *exprès* soit *par inférence* ¹¹²[112]. Sont expresses les paroles qu'on prononce en comprenant ce qu'elles signifient, et ces paroles sont soit au *présent*, soit au *passé*, comme *je donne, j'accorde, j'ai donné, j'ai accordé, je veux que cela soit tien*, soit au *futur*, comme *je donnerai, j'accorderai*, lesquelles paroles portant sur le futur sont appelées PROMESSE ¹¹³[113].

Les signes par inférence sont tantôt la conséquence des paroles ¹¹⁴[114], tantôt la conséquence du silence, tantôt la conséquence d'actions, tantôt la conséquence du fait qu'on s'abstient [de faire] une action; et en général, un signe par inférence, dans n'importe quel contrat, est tout ce qui démontre ¹¹⁵[115] de façon suffisante la volonté du contractant.

¹⁰⁵[105] "tradition". Usage ancien du mot qui s'explique : "to trade" : négocier, faire le commerce, troquer, vendre, etc. "a trader" : un négociant, un commerçant, un marchand. "a tradesman" : un fournisseur. (NdT)

¹⁰⁶[106] "delivery" : la livraison. (NdT)

¹⁰⁷[107] "pact, or covenant". (NdT)

¹⁰⁸[108] "being trusted". (NdT)

¹⁰⁹[109] Hobbes utilise le mot "faith" (confiance, croyance, foi). Même chose à la fin de la phrase : "violation of faith". (NdT)

¹¹⁰[110] Don gratuit. Certes le don n'est pas désintéressé, mais du point de vue strictement juridique, il n'y a pas réciprocité. (NdT)

¹¹¹[111] "gift, free gift, grace". R. Anthony traduit "free gift" par "libre don", F. Tricaud traduit "grace" par "faveur". (NdT)

¹¹²[112] "Signs of contract are either express or by inference". Les signes exprès sont des signes qui manifestent clairement l'intention du contractant. Un engagement tacite (qui repose sur des signes "by inference") ne se fait évidemment pas avec de tels signes. (NdT)

¹¹³[113] "which words of the future are called promise". (NdT)

¹¹⁴[114] Autrement dit, ce qu'on conclut de certaines paroles qui n'indiquent pas un engagement clair, qui ne sont pas des signes exprès. (NdT)

¹¹⁵[115] "argues". (NdT)

Des paroles seules, si elles sont exprimées au futur, et contiennent une simple promesse ¹¹⁶[116], sont des signes insuffisants d'un don gracieux et, par conséquent, elles ne créent pas d'obligations. Car si elles sont exprimées au futur, comme *demain, je donnerai*, elles sont le signe que je n'ai pas encore donné, et, par conséquent, que mon droit n'est pas transmis, mais demeure [en ma possession] ¹¹⁷[117] jusqu'à ce que je le transmette par quelque autre acte. Mais si ces paroles sont exprimées au présent, ou au passé, *comme j'ai donné, ou je donne pour que ce soit livré demain*, alors je me suis dépossédé aujourd'hui de mon droit de demain ¹¹⁸[118]; et cela en vertu des paroles, quoiqu'il n'y ait pas eu d'autre démonstration de ma volonté ¹¹⁹[119]. Car il y a une grande différence de signification entre cette phrase *volo hoc tuum esse cras, and cras dabo*, c'est-à-dire entre *je veux que ceci soit tien demain* et *je te le donnerai demain*; car la dénomination *I will* ¹²⁰[120], dans le premier type de discours, signifie un acte de la volonté au présent, alors que dans le second, elle signifie la promesse d'un acte de la volonté dans le futur; et c'est pourquoi la première phrase, exprimée au présent, transmet un futur droit, [alors que] la seconde, exprimée au futur, ne transmet rien ¹²¹[121]. Mais s'il y a d'autres signes de la volonté, en plus des paroles, de transmettre un droit, alors, quoique le don soit gracieux, on peut cependant comprendre que le droit passe [à quelqu'un] par des mots exprimés au futur ¹²²[122]. Par exemple, si un homme propose un prix à celui qui arrivera le premier au terme d'une course, le don est gracieux; et bien que les paroles soient exprimées au futur, cependant le droit passe [au gagnant], car s'il ne voulait pas que ses paroles soient ainsi comprises, il ne devait pas les laisser courir.

Dans les contrats, le droit passe [à autrui], non seulement quand les paroles sont au présent et au passé, mais aussi quand elles sont au futur, parce tout contrat est un transfert mutuel ¹²³[123], ou échange ¹²⁴[124] de droits; et c'est pourquoi il faut comprendre que celui

¹¹⁶[116] "bare promise". "bare" signifie d'abord "nu, dénudé". Ici, il est synonyme de "mere". (NdT)

¹¹⁷[117] "but remaineth". R. Anthony : "me reste". (NdT)

¹¹⁸[118] "hen is my tomorrow's right given away today". R. Anthony : "Mon droit de demain est déjà abandonné". (NdT)

¹¹⁹[119] "argument of my will". Je préfère "démonstration" à "preuve". Il s'agit surtout de montrer à l'autre, d'indiquer (et le verbe "to argue" a aussi le sens de prouver, démontrer). "indice" et "attestation" sont des traductions possibles. (NdT)

¹²⁰[120] Les deux formules qui ont été utilisées par Hobbes sont 1) : "I will that this be thine tomorrow" et 2) : "I will give it thee tomorrow". Dans le premier cas, "I will" signifie "je veux", dans le deuxième, il s'agit de l'auxiliaire utilisé pour le futur ("I will give" : "je donnerai"). Il est impossible de traduire ici "I will", à moins d'éviter, comme G. Mairet, l'utilisation du futur simple de l'indicatif. (NdT)

¹²¹[121] Le "du tout" de F. Tricaud ne correspond à rien dans le texte de Hobbes. (NdT)

¹²²[122] La phrase peut paraître compliquée. Le sens est pourtant simple. Nous avons appris qu'une formule utilisant le futur (par exemple *je te donnerai*) ne transmet aucun droit. Pourtant, si cet emploi du futur est accompagné d'un acte qui montre clairement l'intention d'un donateur, la phrase au futur engage le donateur. Dans la suite du texte, cet acte est par exemple l'organisation d'une course. Tout le propos hobbesien ne vise qu'une question : comment puis-je être certain que l'autre, avec qui je contracte (pour sortir de l'état de guerre et fonder une société politique), va tenir sa promesse? Cette question est très clairement celle de l'efficacité des lois naturelles, autrement dit celle de la conservation de sa vie (et de son bien-être). (NdT)

¹²³[123] "mutual translation". (NdT)

qui n'a fait que promettre, parce qu'il a déjà reçu le bénéfice pour lequel il promet, a l'intention de faire passer son droit [à autrui]; car s'il n'avait pas approuvé que ses paroles soient ainsi comprises, l'autre n'aurait pas rempli sa part du contrat ¹²⁵[125]. Et pour cette raison, quand on achète ou qu'on vend, ou pour d'autres actes contractuels, une promesse équivaut à une convention, et elle crée par conséquent une obligation.

Le premier qui remplit sa part du contrat est dit MÉRITER ce qu'il doit recevoir quand l'autre remplit sa part, et on dit qu'il l'a comme un *dû* ¹²⁶[126]. De même, quand un prix est proposé à plusieurs, qui doit être donné seulement à celui qui gagne, ou quand de l'argent est jeté parmi plusieurs pour que ceux qui l'attrapent en aient la possession, quoique ce soit un don gracieux, pourtant, gagner ainsi, ou attraper ainsi, c'est *mériter*, et avoir son DÛ. Car le droit est transmis quand on propose le prix, et quand on jette l'argent, quoiqu'on n'ait pas décidé des bénéficiaires, cela dépendant de l'issue de la compétition. Mais il y a entre ces deux sortes de mérite cette différence que, dans un contrat, je mérite en vertu de mon propre pouvoir et du besoin de [l'autre] contractant ¹²⁷[127], tandis que dans le cas d'un don gracieux, je suis habilité à mériter seulement par la bonté du donateur. Dans un contrat, je mérite, par ce que me transmet [l'autre] contractant ¹²⁸[128], qu'il se départisse ¹²⁹[129] de son droit. Dans le cas d'un don, je ne mérite pas que ¹³⁰[130] le donateur se départisse de son droit, mais que, quand il s'en est départi, ce droit m'appartienne plutôt qu'aux autres. Et je pense que c'est là le sens de cette distinction des scolastiques entre *meritum congrui* et *meritum condigni* ¹³¹[131]. Car Dieu Tout-Puissant, ayant promis le paradis à ces hommes, soumis à la séduction des désirs charnels ¹³²[132], qui sauront traverser ce monde selon les préceptes et les limites qu'il a prescrits, ils disent que ceux qui suivront ce chemin mériteront le paradis *ex congruo*. Mais parce qu'aucun homme ne peut revendiquer un droit au paradis par sa propre droiture ¹³³[133],

¹²⁴[124] "change". (NdT)

¹²⁵[125] Exactement : "sa première partie". (NdT)

¹²⁶[126] "and he hath it as due". (NdT)

¹²⁷[127] "by virtue of my own power and the contractor's need". (NdT)

¹²⁸[128] Le sens de "at the contractor's hand" n'est pas évident. R. Anthony : "vis à vis du contractant". T. Tricaud : "ce que je reçois de mon contractant". G. Mairet : "du fait que le contractant". La solution est à rechercher du côté du verbe "to hand". Parmi ses sens, on trouve (avec préposition) : passer, remettre, transmettre. (NdT)

¹²⁹[129] "depart". Plus loin, "part" a le même sens. (NdT)

¹³⁰[130] Le "parce que" de G. Mairet ne se justifie pas. (NdT)

¹³¹[131] Mérite de conformité et mérite de dignité. (NdT)

¹³²[132] Les traductions de F. Tricaud ("aveuglés par les désirs charnels") et de G. Mairet ("égarés par les désirs charnels") font problème. R. Anthony avait senti la difficulté en traduisant ensuite "n'en parviennent *pas moins* ...". En effet, comment un homme aveuglé ou égaré peut-il se conduire selon les prescriptions divines. Je pense que Hobbes fait ici une ellipse. Il veut dire (dans la perspective scolastique) non pas que tous les hommes sont aveuglés effectivement, mais qu'ils participent tous d'une nature telle qu'ils sont portés à l'être. A certains égards, la présentation ainsi faite du mérite *ex congruo* porte paradoxalement déjà en elle la nécessité d'une grâce divine, notre nature peccable nous empêchant de réaliser notre salut par nos seules oeuvres. On reconnaît là un problème théologique bien connu par les très vives polémiques qu'il a engendrées. Voir le rapport Augustin-Pélage. Voir les rapports de Luther et de l'Eglise semi-pélagienne. (NdT)

¹³³[133] "his own righteousness". Le "sa qualité d'avoir un droit" de R. Anthony n'est pas correct. (NdT)

ou par quelque autre puissance en lui-même, sinon par la seule grâce gratuite ¹³⁴[134] de Dieu, ils disent qu'aucun homme ne mérite le paradis *ex condigno*. Je pense, dis-je, que c'est le sens de cette distinction; mais parce que les disputeurs ne s'accordent pas sur la signification de leurs propres termes techniques aussi longtemps que cela sert leur position, je n'affirmerai rien sur le sens qu'ils donnent à ces mots. Je dis seulement ceci : quand un don est fait sans qu'on détermine le bénéficiaire, par exemple pour un prix pour lequel il faut se battre, celui qui gagne le mérite, et peut le réclamer comme son dû ¹³⁵[135].

Si une convention est faite de telle façon qu'aucune des parties ne s'exécute tout de suite, car chacune fait confiance à l'autre, dans l'état de nature (qui est un état de guerre de tout homme contre homme), au [moindre] soupçon bien fondé ¹³⁶[136], cette convention est nulle. Mais si existe un pouvoir commun institué au-dessus des deux parties, avec une force et un droit ¹³⁷[137] suffisants pour les contraindre à s'exécuter, la convention n'est pas nulle. Car celui qui s'exécute le premier n'a aucune assurance que l'autre s'exécutera après, parce que les liens créés par les mots sont trop faibles pour brider, chez les hommes, l'ambition, la cupidité, la colère et les autres passions, sans la crainte de quelque pouvoir coercitif qu'il n'est pas possible de supposer ¹³⁸[138] dans l'état de simple nature, où tous les hommes sont égaux, et juges du bien-fondé ¹³⁹[139] de leurs propres craintes. C'est pourquoi celui qui s'exécute le premier ne fait que se livrer ¹⁴⁰[140] à son ennemi, contrairement au droit, qu'il ne peut jamais abandonner, de défendre sa vie et ses moyens de vivre.

Mais dans un état civil ¹⁴¹[141], où existe un pouvoir institué pour contraindre ceux qui, autrement, violeraient leur parole, cette crainte n'est plus raisonnable; et pour cette raison ¹⁴²[142], celui qui, selon la convention, doit s'exécuter le premier, est obligé de le faire.

La cause de crainte, qui rend une telle convention invalide, doit toujours être quelque chose qui se produit après que la convention a été faite, comme quelque nouveau fait ou quelque autre signe de la volonté de ne pas s'exécuter ¹⁴³[143]. Autrement, la convention demeure

¹³⁴[134] "free grace": c'est-à-dire essentiellement libre de toute considération du mérite humain. (NdT)

¹³⁵[135] On remarquera comment Hobbes revient assez sèchement au propos, indiquant par là que les subtilités théologiques ne sauraient nous permettre de fonder une théorie du contrat. (NdT)

¹³⁶[136] R. Anthony, F. Tricaud et G. Mairet évitent cette traduction tout à fait habituelle de "reasonable suspicion". Le mot "moindre" a été ajouté par moi. Hobbes dit : "upon any reasonable suspicion". On eût pu traduire le passage ainsi : "tout soupçon bien fondé rend cette convention nulle" ("upon any reasonable suspicion, it is void."). (NdT)

¹³⁷[137] J'ai inversé pour une raison d'euphonie. Hobbes écrit "with right and force". (NdT)

¹³⁸[138] La meilleure traduction est certainement celle de F. Tricaud (supposer avec vraisemblance) car l'utilisation du verbe "to suppose" exprime assez souvent l'idée de probabilité ou de vraisemblance. Par exemple, "I suppose he will come" : il est probable qu'il vienne, il est vraisemblable qu'il vienne. (NdT)

¹³⁹[139] Le "légitimité" de G. Mairet est peu heureux. (NdT)

¹⁴⁰[140] De nouveau, G. Mairet ajoute un inutile "lui-même". (NdT)

¹⁴¹[141] "in a civil estate". (NdT)

¹⁴²[142] "for that cause". (NdT)

¹⁴³[143] " some new fact or other sign of the will not to perform". (NdT)

valide, car on ne doit pas admettre que ce qui n'a pas pu empêcher un homme de promettre puisse l'empêcher de s'exécuter.

Celui qui transmet un droit transmet ¹⁴⁴[144] les moyens d'en jouir, dans la mesure où c'est en son pouvoir. Par exemple, celui qui vend un terrain est censé transmettre l'herbe et tout ce qui y pousse; De même, celui qui vend un moulin ne peut pas détourner le cours d'eau qui le fait fonctionner. Et ceux qui donnent un homme le droit de gouverner comme souverain sont censés lui donner le droit de lever des impôts pour entretenir des troupes et nommer des magistrats pour l'administration de la justice.

Faire des conventions avec des bêtes brutes est impossible parce que, ne comprenant notre langage, elles ne comprennent et n'acceptent aucun transfert de droit, ni ne peuvent transférer un droit à un autre; et ¹⁴⁵[145] sans acceptation mutuelle, il n'y a pas de convention.

Faire une convention avec Dieu est impossible, sinon par l'intermédiaire de ceux à qui Dieu parle, soit par révélation surnaturelle, soit par Ses lieutenants qui gouvernent sous Lui et en Son nom, car autrement, nous ne savons pas si nos conventions sont acceptées ou non. Et c'est pourquoi ceux qui jurent quelque chose de contraire à une loi de nature, jurent en vain, car c'est une chose injuste de s'acquitter de ce qu'on a pu ainsi jurer ¹⁴⁶[146]. Et si c'est une chose ordonnée par la loi de nature, ce n'est pas le fait d'avoir juré, mais la loi, qui les lie ¹⁴⁷[147].

La matière, l'objet d'une convention est toujours quelque chose qui est soumis ¹⁴⁸[148] à la délibération, car s'engager par une convention est un acte de la volonté, c'est-à-dire un acte ¹⁴⁹[149], et le dernier acte d'une délibération; et il faut donc entendre que c'est toujours quelque chose à venir, et que celui qui s'engage par une convention juge possible de l'exécuter.

Et par conséquent, la promesse de ce que l'on sait être impossible n'est pas une convention. Mais si ce qui a d'abord été jugé possible s'avère après coup impossible, la convention est valide et elle lie, non à fournir la chose elle-même, mais à s'acquitter de sa valeur ¹⁵⁰[150]; ou,

¹⁴⁴[144] "aussi", est-on tenté de dire, ce que fait F. Tricaud. (NdT)

¹⁴⁵[145] "Or", serait-on tenté de dire. Le texte de Hobbes dit simplement "and". (NdT)

¹⁴⁶[146] "And therefore they that vow anything contrary to any law of nature, vow in vain, as being a thing unjust to pay such vow". (NdT)

¹⁴⁷[147] "but the law that binds them". (NdT)

¹⁴⁸[148] R. Anthony a traduit "tombe sous le coup". F. Tricaud a repris cette traduction. Le "qui vient en délibération" de G. Mairet semble trop faible. (NdT)

¹⁴⁹[149] Que ce soit bien entendu : la volonté elle-même est un acte. Hobbes l'a déjà clairement expliqué au chapitre 6 du livre I : "In *deliberation*, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the WILL; the act, not the faculty, of *willing*. And beasts that have deliberation must necessarily also have *will*. The definition of the *will*, given commonly by the Schools, that it is a *rational appetite*, is not good. For if it were, then could there be no voluntary act against reason. For a *voluntary act* is that which proceedeth from the *will*, and no other. But if instead of a rational appetite, we shall say an appetite resulting from a precedent deliberation, then the definition is the same that I have given here. *Will*, therefore, *is the last appetite in deliberating*." (NdT)

¹⁵⁰[150] Le texte anglais est plus elliptique : "though not to the thing itself, yet to the value". (NdT)

dans la même impossibilité, à s'efforcer sincèrement ¹⁵¹[151] de l'exécuter autant que c'est possible, car personne ne peut être tenu à davantage ¹⁵²[152].

Les hommes sont libérés de leurs conventions de deux façons : soit en les exécutant, soit par la remise de l'obligation ¹⁵³[153]. Car l'exécution de la convention est la fin naturelle de l'obligation, et la remise est la restitution de la liberté, en tant qu'elle est une restitution ¹⁵⁴[154] de ce droit en lequel l'obligation consistait.

Les conventions par lesquelles on s'est engagé par crainte ¹⁵⁵[155], dans l'état de nature, sont obligatoires. Par exemple, si je m'engage par convention à payer une rançon à un ennemi, ou à exécuter un service, cela pour sauver ma vie, je suis lié par cette convention ¹⁵⁶[156]. Car c'est un contrat, par lequel l'un reçoit le bénéfice de la vie, et l'autre doit recevoir de l'argent, ou un service pour cela, et par conséquent, là où aucune autre loi (comme dans l'état de simple nature) n'en interdit l'exécution, la convention est valide. C'est pourquoi les prisonniers de guerre à qui l'on fait confiance pour le paiement d'une rançon sont obligés de la payer. Si un prince plus faible, par crainte, conclut une paix désavantageuse avec un prince plus fort, il est lié ¹⁵⁷[157] et doit la respecter, à moins que (comme on l'a dit ci-dessus) n'apparaisse quelque nouvelle et juste raison de craindre qui lui fasse reprendre la guerre. Et même dans les Républiques, si je suis forcé de me racheter [moi-même] ¹⁵⁸[158] à un brigand en lui promettant de l'argent ¹⁵⁹[159], je suis tenu de payer la somme, jusqu'à ce que la loi civile ¹⁶⁰[160] m'en décharge. Car quoique je puisse légitimement faire sans y être obligé, je peux légitimement m'engager par convention à le faire, sous le coup de la crainte; et je ne peux pas légitimement rompre une convention par laquelle je me suis légitimement engagé.

Une convention antérieure annule une convention ultérieure, car un homme qui a transmis son droit à quelqu'un aujourd'hui, ne l'a pas pour le transmettre demain à quelqu'un d'autre; et c'est pourquoi la dernière promesse ne transmet aucun droit, et est nulle ¹⁶¹[161].

Une convention par laquelle je m'engage à ne pas me défendre contre la force par la force est toujours nulle. Car (comme je l'ai montré précédemment) personne ne peut transmettre son droit de se protéger de la mort, des blessures et de l'emprisonnement, ou s'en démettre, éviter cela étant la seule fin [visée] quand on se démet d'un droit; et c'est pourquoi la

¹⁵¹[151] "to the unfeigned endeavour". (NdT)

¹⁵²[152] G. Mairet ose de façon heureuse : "car à l'impossible, nul n'est tenu". (NdT)

¹⁵³[153] Au sens où l'on parle d'une remise de dette, ou de peine. L'autre partie (ou un pouvoir supérieur) vous libère de votre obligation. (NdT)

¹⁵⁴[154] "a retransferring". Cette traduction est celle de R. Anthony. Il semblait bien difficile d'utiliser le mot "retransmission". (NdT)

¹⁵⁵[155] On notera l'erreur typographique de l'édition Gallimard. "par peur" a été oublié. (NdT)

¹⁵⁶[156] On sait ce qu'en pensera Rousseau. (NdT)

¹⁵⁷[157] "he is bound". (NdT)

¹⁵⁸[158] Le latin dit "racheter ma vie". (NdT)

¹⁵⁹[159] On sait comment Rousseau appliquera sa distinction du droit et de la force à cet exemple. (NdT)

¹⁶⁰[160] "the civil law". (NdT)

¹⁶¹[161] "is null". Le "nulle et non avenue" de F. Tricaud ne se justifierait que si Hobbes avait écrit "null and void". (NdT)

promesse ¹⁶²[162] de ne pas résister ne transmet aucun droit, dans aucune convention, et elle ne constitue pas une obligation. Car, quoiqu'un homme puisse s'engager ainsi par une convention : *si je ne fais pas ceci ou cela, tue-moi*; il ne peut pas s'engager par une convention ainsi : *si je ne fais pas ceci ou cela, je ne te résisterai pas quand tu viendras me tuer*; car l'homme, par nature ¹⁶³[163], choisit le moindre mal, qui est le risque de mourir en résistant, plutôt que le plus grand mal, qui est de mourir tout de suite et de façon certaine sans résister. Et c'est admis comme une vérité par tous les hommes, puisqu'on conduit les criminels à l'exécution et en prison avec des hommes armés, quoique ces criminels aient accepté la loi par laquelle ils sont condamnés ¹⁶⁴[164].

Une convention par laquelle on s'engage à s'accuser [soi-même], sans être assuré d'être pardonné, est de la même façon invalide. Car dans l'état de nature, où tout homme est juge, il n'y a pas de place pour l'accusation; et dans l'état civil, l'accusation est suivie d'une punition qui, comme il s'agit d'une force, n'oblige pas [l'accusé] à ne pas résister. La chose est vraie aussi pour la condamnation de ceux, père, femme, ou bienfaiteur, dont la condamnation ferait sombrer quelqu'un dans la détresse ¹⁶⁵[165]. Car le témoignage d'un tel accusateur, s'il n'est pas fait de plein gré, est présumé corrompu par nature ¹⁶⁶[166], et ne peut donc être accepté; et là où le témoignage d'un homme ne doit pas être cru ¹⁶⁷[167], cet homme n'est pas tenu de le donner. De même, les accusations faites sous la torture ne sont pas considérées comme des témoignages. Car la torture ne doit être utilisée que comme un moyen de conjecture, et comme une lumière dans l'interrogatoire ¹⁶⁸[168] ultérieur et la recherche de la vérité; et ce qui, dans ce cas, est avoué tend à soulager celui qui est torturé, non à informer les tortionnaires, et c'est pourquoi on ne doit pas accorder à un tel aveu le crédit ¹⁶⁹[169] d'un témoignage suffisant; car que celui qui est torturé se délivre par une accusation vraie ou fausse, il ne le fait que par le droit qu'il a de conserver sa propre vie.

La force des mots étant (comme je l'ai précédemment noté) trop faible pour contraindre ¹⁷⁰[170] les hommes à exécuter leurs conventions, il n'y a, dans la nature de l'homme, que deux remèdes ¹⁷¹[171] imaginables pour leur donner de la force. Ce sont, soit une crainte de la conséquence du manquement à sa parole ¹⁷²[172], soit la fierté, la l'orgueil de ne pas paraître avoir besoin de ce manquement. Cette deuxième [passion] est une grandeur

¹⁶²[162] "promise". (NdT)

¹⁶³[163] "by nature". (NdT)

¹⁶⁴[164] "notwithstanding that such criminals have consented to the law by which they are condemned". (NdT)

¹⁶⁵[165] F. Tricaud revient ici à la ligne. (NdT)

¹⁶⁶[166] "is presumed to be corrupted by nature". Il s'agit ici de la nature du témoignage. En l'absence d'une spontanéité de l'accusateur, vu les relations qui unissent accusateur et accusé(s), on doit penser que le témoignage est le fruit d'une malhonnêteté, d'une subornation, etc.. (NdT)

¹⁶⁷[167] "and where a man's testimony is not to be credited". (NdT)

¹⁶⁸[168] "examination". Terme ici juridique, qui signifie ou l'audition de témoins ou l'interrogatoire de l'accusé. (NdT)

¹⁶⁹[169] Bizarrement, R. Anthony rapporte ce crédit à la torture. (NdT)

¹⁷⁰[170] "to hold". (NdT)

¹⁷¹[171] Ou secours, aides, auxiliaires : "helps". (NdT)

¹⁷²[172] "the consequence of breaking their word". (NdT)

d'âme ¹⁷³[173] qu'on trouve trop rarement pour qu'on puisse la présumer [chez les hommes], surtout [chez ceux] qui poursuivent la richesse, l'autorité, ou le plaisir sensuel, qui forment la plus grande partie du genre humain. La passion sur laquelle on doit compter est la crainte, qui a deux objets très généraux : l'un, qui est le pouvoir des esprits invisibles, l'autre, qui est le pouvoir de ces hommes qu'on offensera par le manquement à sa parole. De ces deux objets, bien que le premier soit un pouvoir plus grand, pourtant la crainte du dernier est couramment la crainte la plus forte. La crainte du premier est en chaque homme sa religion propre, qui réside ¹⁷⁴[174] dans la nature de l'homme avant la société civile, ce qui n'est pas le cas pour la seconde, du moins pas assez pour contraindre les hommes à tenir leurs promesses ¹⁷⁵[175], parce que, dans l'état de simple nature, on ne discerne pas l'inégalité de pouvoir, sinon à l'issue du combat. Si bien que, avant le temps de la société civile, ou quand la guerre l'interrompt, il n'y a rien qui puisse donner de la force à une convention de paix sur laquelle on s'est accordée, contre les tentations de la cupidité, de l'ambition, de la concupiscence, ou d'un autre ardent désir, sinon la crainte de cette puissance invisible à laquelle tous rendent un culte sous le nom de Dieu, et que tous craignent comme celui qui peut se venger de leur perfidie ¹⁷⁶[176]. Par conséquent, tout ce qu'on peut faire entre deux hommes qui ne sont pas assujettis à un pouvoir civil est de les faire jurer l'un à l'autre par le Dieu qu'ils craignent ¹⁷⁷[177], lequel acte de jurer ou SERMENT ¹⁷⁸[178] est *une formule du discours, ajoutée à la promesse, par laquelle celui qui promet déclare que s'il ne s'exécute pas, il renonce à la miséricorde de son Dieu* ¹⁷⁹[179] *ou en appelle à sa vengeance sur lui-même.* Telle était la formule païenne : *que Jupiter me tue comme je tue cette bête* ¹⁸⁰[180]. De la même façon, notre formule [déclare] : *je ferai comme ceci et comme cela, et que Dieu me vienne en aide.* Et cela accompagné des rites et des cérémonies dont chacun se sert dans sa propre religion, pour que la crainte de manquer à sa parole ¹⁸¹[181] puisse être plus grande.

On voit par là qu'un serment fait selon toute autre forme, ou rite, que celui de la personne qui jure, est vain et n'est pas un serment, et qu'on ne jure pas sur quelque chose que celui qui jure ne croit pas être Dieu. Car, quoique les hommes aient parfois eu coutume de jurer par leurs rois, par crainte ou par flatterie, cependant ils [ne] voulaient [que] faire entendre de cette façon qu'ils leur attribuaient un honneur divin. Et on voit que jurer par Dieu sans nécessité n'est que profaner son nom, et que jurer par d'autres choses, comme les hommes le font en

¹⁷³[173] "generosity". On peut traduire par générosité (ce que font R. Anthony et G. Mairet) mais le lecteur doit avoir à l'esprit le sens que le mot pouvait avoir au XVIIème, et qu'il avait déjà en latin et en grec. En latin, il s'agit (voir "genero") d'une bonne naissance, d'une noblesse, et par extension de la magnanimité, de la grandeur d'âme, de la générosité. On trouve déjà le même sens chez les Grecs (voir "gennadas", "gennios", "gennaiotes"). Au XVIIème, le mot renvoie au courage de l'âme, à la grandeur spirituelle, à la constance de la volonté, sans que l'idée de noblesse ait disparu (voir par ex. Descartes). (NdT)

¹⁷⁴[174] "which hath place". (NdT)

¹⁷⁵[175] "to keep men to their promises". (NdT)

¹⁷⁶[176] Je pense que G. Mairet a tort d'éviter ici la traduction littérale. Hobbes utilise le mot "revenger" : vengeur. On notera que F. Tricaud pratique ici un retour à la ligne. (NdT)

¹⁷⁷[177] "to put one another to swear by the God he feareth". (NdT)

¹⁷⁸[178] "which swearing, or oath". (NdT)

¹⁷⁹[179] "he renounceth the mercy of his God". (NdT)

¹⁸⁰[180] Le "sinon" de F. Tricaud, qui se justifie pour la clarté du propos, ne correspond à rien dans le texte hobbesien. (NdT)

¹⁸¹[181] "the fear of breaking faith". (NdT)

parlant couramment, ce n'est pas jurer, mais [suivre] une habitude impie ¹⁸²[182], fruit d'une trop grande véhémence de la parole.

On voit aussi que le serment n'ajoute rien à l'obligation. Car une convention, si elle est légitime ¹⁸³[183], vous lie aux yeux de Dieu, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas serment. Si elle est illégitime, elle ne vous lie pas du tout, même si elle est confirmée par un serment.

¹⁸²[182] " an impious custom". (NdT)

¹⁸³[183] "lawful". (NdT)

Première partie : De l'homme

Chapitre XV

Des autres lois de nature

De cette loi de nature par laquelle nous sommes obligés de transmettre à autrui des droits qui, s'ils sont conservés, empêchent ¹⁸⁴[184] la paix du genre humain, il s'ensuit une troisième, qui est celle-ci : *que les hommes exécutent les conventions qu'ils ont faites*; sans quoi, les conventions sont [faites] en vain et ne sont que des paroles vides; et le droit de tous les hommes sur toutes choses demeurant, nous sommes toujours dans l'état de guerre.

Et c'est en cette loi de nature que consiste la source et l'origine de la JUSTICE. Car là où aucune convention n'a précédé, aucun droit n'a été transmis, et tout homme a droit sur toute chose et, par conséquent, aucune action ne peut être injuste. Mais quand une convention est faite, alors la rompre est *injuste*, et la définition de l'INJUSTICE n'est rien d'autre que *la non-exécution de convention* ¹⁸⁵[185] Et tout ce qui n'est pas injuste est *juste*.

Mais parce que les conventions fondées sur la confiance mutuelle, où il y a une crainte que l'une des parties ne s'exécute pas (comme il a été dit au chapitre précédent), sont invalides, quoique l'origine de la justice soit l'établissement de conventions, cependant en fait, il ne peut pas y avoir d'injustice tant que la cause d'une telle crainte ne disparaît pas, ce qui ne peut être réalisé alors que les hommes sont dans l'état naturel de guerre. C'est pourquoi, avant que les dénominations de juste et d'injuste puissent avoir place, il faut qu'il y ait quelque pouvoir coercitif pour contraindre également les hommes à exécuter leurs conventions, par la terreur de quelque châtement plus grand que le bénéfice qu'ils comptent tirer de la violation de la convention, et pour rendre sûre ¹⁸⁶[186] cette propriété que les hommes acquièrent par contrat mutuel, en compensation du droit universel qu'ils abandonnent. Un tel pouvoir, il n'en existe

¹⁸⁴[184] "hinder the peace". Le verbe "to hinder" peut signifier gêner, embarrasser. F. Tricaud, conscient de cela, a préféré traduire "nuisent à la paix". Pourtant, il est très clair que l'absence de transmission du droit bloque tout processus du paix. Il ne peut s'agir d'une gêne ou d'une entrave provisoire. (NdT)

¹⁸⁵[185] "the not performance of covenant". (NdT)

¹⁸⁶[186] "to make good". L'expression est polysémique. Nous taisons le "pour rendre bonne" de G. Mairet. R. Anthony choisit "confirmer" et F. Tricaud traduit par "garantir". L'expression (dans le contexte présent) peut soit signifier qu'on dédommage (compense), soit signifier qu'on légitime, qu'on transforme une simple possession de fait en une propriété de droit défendue par le Souverain, qu'on assure, qu'on institutionnalise cette propriété. (NdT)

aucun avant l'érection ¹⁸⁷[187] d'une République. Et c'est ce qui ressort aussi de la définition ordinaire de la justice dans les Écoles, car il y est dit que *la justice est une volonté constante de donner à chaque homme ce qui est sien* ¹⁸⁸[188]. Et donc, où il n'y a rien à soi, c'est-à-dire, nulle propriété, il n'y a aucune injustice, et là où aucun pouvoir coercitif n'a été érigé, c'est-à-dire là où il n'y a pas de République, il n'y a pas de propriété, tous les hommes ayant droit sur toutes choses. C'est pourquoi là où il n'y a pas de République, rien n'est injuste. Si bien que la nature ¹⁸⁹[189] de la justice consiste à observer les conventions valides, mais la validité des conventions ¹⁹⁰[190] ne commence qu'avec la constitution d'un pouvoir civil suffisant pour contraindre les hommes à les observer; et c'est alors aussi que commence la propriété.

L'insensé a dit dans son cœur : il n'existe aucune chose telle que la justice ¹⁹¹[191], et quelquefois, il l'a dit aussi en paroles, alléguant sérieusement que, la conservation et la satisfaction de chaque homme étant confiées à ses propres soins, il n'y avait aucune raison pour qu'il ne pût faire ce qu'il croyait y contribuer ¹⁹²[192] : et c'est pourquoi faire ou ne pas faire des conventions, les respecter ou ne pas les respecter, n'était pas contraire à la raison quand cela contribuait à son propre bénéfice ¹⁹³[193]. Il ne nie pas par là qu'il y ait des conventions, et qu'elles soient tantôt rompues, tantôt respectées et qu'une telle rupture [de contrat] puisse être appelée injustice, et l'observation [des conventions] justice; mais il pose ¹⁹⁴[194] la question de savoir si l'injustice, la crainte de Dieu ôtée (car le même insensé a dit dans son cœur qu'il n'y avait pas de Dieu), ne se trouve pas parfois en accord avec cette raison qui dicte à tout homme son propre bien, en particulier quand elle contribue à un avantage tel qu'il nous met en état de ne pas tenir compte ¹⁹⁵[195], non seulement de la désapprobation et des insultes, mais aussi du pouvoir des autres hommes. Le royaume de Dieu se gagne par la violence, mais qu'en serait-il s'il pouvait être gagné par la violence injuste? Serait-il contraire à la raison de l'obtenir ainsi, quand il serait impossible d'en recevoir du mal ? ¹⁹⁶[196] Et si ce n'est pas contraire à la raison, ce n'est pas contraire à la justice, ou

¹⁸⁷[187] Il me semblerait maladroit de faire disparaître ce terme (pour l'anglais "erection"- voir plus loin aussi le verbe "to erect"), ce que font pourtant R. Anthony et G. Mairet. (NdT)

¹⁸⁸[188] "his own" : ce qui lui est propre, ce qui lui appartient en propre, ce qui est sien. (NdT)

¹⁸⁹[189] Le latin dit "l'essence". (NdT)

¹⁹⁰[190] On notera que G. Mairet choisit ici le mot "contrat". (NdT)

¹⁹¹[191] "there is no such thing as justice". (NdT)

¹⁹²[192] F. Tricaud utilise le verbe "interdire" pour rendre "might not" ("there could be no reason why every man might not do what he thought conduced thereunto"). A noter : "to conduce" : contribuer, favoriser. On notera que R. Anthony, F. Tricaud et G. Mairet négligent le temps passé du texte anglais. (NdT)

¹⁹³[193] On notera deux passages discutables dans la traduction de G. Mairet : 1) "qu'elles soient respectées ou non" n'est pas fidèle mais acceptable ("and therefore also to make, or not make; keep, or not keep, covenants"). 2) Beaucoup plus discutabile est la traduction de "was not against reason when it conduced to one's benefit" par "ce ne serait pas contraire à la raison qu'on y trouve son avantage" (souligné par nous). (NdT)

¹⁹⁴[194] L'absence de pronom réfléchi ne semble pas permettre l'utilisation d'un verbe pronominal (voir R. Anthony : "il se demande" et G. Mairet : "il se pose la question"). (NdT)

¹⁹⁵[195] Je reprends la traduction de R. Anthony, que F. Tricaud a aussi choisie. (NdT)

¹⁹⁶[196] "hurt". (NdT)

sinon, la justice ne peut pas être considérée comme bonne ¹⁹⁷[197]. A partir d'un tel raisonnement, la méchanceté couronnée de succès a obtenu le nom de vertu, et certains, qui, en toutes autres choses, ont interdit ¹⁹⁸[198] la violation de la parole ¹⁹⁹[199], l'ont cependant autorisée quand c'était pour gagner un royaume. Et les païens, qui croyaient que *Saturne* avait été déposé par son fils *Jupiter*, croyaient pourtant que le même *Jupiter* était le vengeur de l'injustice, un peu comme dans ce passage portant sur le droit dans les commentaires de *Coke* sur *Littleton*, où il dit que, si l'héritier en titre ²⁰⁰[200] de la couronne est convaincu de trahison, la couronne doit cependant lui être transmise, et *eo instante* ²⁰¹[201] l'acte de loi [qui accusait l'héritier] doit être [considéré comme] nul. On pourra être porté à inférer de ces exemples que quand l'héritier présomptif d'un royaume tuera celui qui le possède, même son père, vous pouvez appeler cela une injustice, ou par quelque autre dénomination de votre choix, et cependant, cet acte ne peut jamais être contraire à la raison, vu que toutes les actions volontaires des hommes tendent à leur propre avantage, et que sont les plus raisonnables celles qui contribuent le plus aux fins qu'ils visent. Toujours est-il que ce raisonnement spécieux est faux.

En effet, la question n'est pas celle des promesses mutuelles, où il n'y a aucune assurance, d'un côté et de l'autre, que la promesse sera tenue, comme quand aucun pouvoir civil n'a été érigé ²⁰²[202] au-dessus des parties qui promettent, car de telles promesses ne sont pas des conventions; mais si l'une ou l'autre des parties s'est déjà exécutée, ou là où il existe un pouvoir pour la faire s'exécuter, la question est de savoir s'il est contraire ou non à la raison, c'est-à-dire contraire à l'avantage de l'autre, de s'exécuter. Je dis que ce n'est pas contraire à la raison. Pour rendre cela évident ²⁰³[203], nous devons considérer : premièrement, quand un homme fait une chose qui, quelles que soient les choses qu'il puisse prévoir ou sur lesquelles il puisse compter, tend à sa propre destruction, même si un événement fortuit ²⁰⁴[204], auquel il ne pouvait s'attendre, tourne à son avantage en se produisant, pourtant une telle issue ne rend pas la chose raisonnable ou sage. Deuxièmement, dans un état de guerre où, parce que fait défaut un pouvoir commun pour maintenir tous les hommes dans la peur, tout homme est l'ennemi de tout homme, personne ne peut espérer, par sa propre force, ou par ses qualités d'esprit ²⁰⁵[205], se protéger de la destruction sans l'aide de confédérés ²⁰⁶[206], et chacun attend que la confédération le défende de la même façon qu'elle défend tout autre; et c'est pourquoi celui qui déclare qu'il croit raisonnable de tromper ceux qui l'aident ne peut raisonnablement attendre d'autres moyens pour se mettre en sécurité que ceux qu'il peut tirer de son propre pouvoir singulier ²⁰⁷[207]. C'est pourquoi celui qui rompt sa convention et qui, par conséquent, déclare qu'il pense qu'il peut en raison le faire ainsi, ne peut pas être admis dans une société qui unit les hommes pour la paix et la défense, sinon par l'erreur de ceux qui l'admettent; et quand il est admis, ils ne peuvent le garder en cette société sans voir le danger

¹⁹⁷[197] "or else justice is not to be approved for good". "to approve" peut avoir le sens de ratifier, homologuer. (NdT)

¹⁹⁸[198] "have disallowed". (NdT)

¹⁹⁹[199] "have disallowed the violation of faith". (NdT)

²⁰⁰[200] "the right heir" : l'héritier légitime, selon le droit. (NdT)

²⁰¹[201] A l'instant. (NdT)

²⁰²[202] On notera que G. Mairret évite de nouveau ce verbe. (NdT)

²⁰³[203] "For the manifestation whereof". (NdT)

²⁰⁴[204] "accident". (NdT)

²⁰⁵[205] "wit". (NdT)

²⁰⁶[206] "without the help of confederates". (NdT)

²⁰⁷[207] "from his own single power". (NdT)

de leur erreur. On ne peut raisonnablement compter sur de telles erreurs comme moyens [d'assurer] sa sécurité. Et donc, s'il est laissé, ou jeté hors de la société, il périclète; et s'il vit en société, c'est par l'erreur des autres hommes, qu'il ne peut pas prévoir, sur laquelle il ne pouvait pas compter, et par conséquent ce n'est pas là une façon raisonnable de préserver sa vie ²⁰⁸[208]. Ainsi, tous les hommes qui ne contribuent pas à sa destruction le supportent ²⁰⁹[209] uniquement par ignorance de ce qui est bon pour eux-mêmes

Pour à ce qui est de gagner assurément et pour toujours la félicité céleste par n'importe quel moyen, voilà qui est frivole. Il n'y a qu'un moyen imaginable, et c'est de ne pas rompre mais de respecter les conventions.

Et pour ce qui est d'acquérir la souveraineté par rébellion, même si le résultat est obtenu, cependant, parce qu'on ne pouvait raisonnablement s'y attendre, mais s'attendre plutôt au contraire, et parce que, l'acquérant ainsi, on apprend aux autres à l'acquérir de la même manière, il est évident que cette tentative est contraire à la raison. La justice, donc, c'est-à-dire le respect des conventions, est une règle de raison ²¹⁰[210] par laquelle il nous est interdit de faire quelque chose qui détruit notre vie, et par conséquent, c'est une loi de nature.

Certains vont plus loin, et pensent que la loi de nature ²¹¹[211] n'est pas de ces règles qui conduisent à la préservation de la vie humaine sur terre, mais de celles qui mènent à une félicité éternelle après la mort, félicité à laquelle peut conduire la rupture des conventions qui, par conséquent, est juste et raisonnable. Ainsi sont ceux qui pensent que c'est une oeuvre méritoire de tuer ou déposer le pouvoir souverain qui a été constitué au-dessus d'eux par leur propre consentement, ou de se rebeller contre lui ²¹²[212]. Mais parce qu'il n'existe aucune connaissance naturelle de la condition de l'homme après la mort, encore moins de la récompense qui sera alors donnée pour avoir violé sa parole ²¹³[213], mais seulement une croyance fondée sur d'autres hommes qui disent qu'ils en ont une connaissance surnaturelle, ou qu'ils connaissent ceux qui connaissent ceux qui en connaissent ²¹⁴[214] d'autres qui en ont une connaissance surnaturelle, la violation de sa parole ²¹⁵[215] ne peut pas être appelée un précepte de raison ou de nature.

D'autres, qui admettent comme une loi de nature le respect de la parole ²¹⁶[216], font cependant exception de certaines personnes, comme les hérétiques ou ceux qui ont coutume de ne pas exécuter les conventions qu'ils ont passées avec d'autres; et cela est aussi contraire à la raison. Car si quelque défaut d'un homme était suffisant pour se libérer d'un pacte qui a été conclu, le même défaut aurait dû, en raison, être suffisant pour empêcher qu'il soit conclu.

²⁰⁸[208] Traduction libre de "and consequently against the reason of his preservation". (NdT)

²⁰⁹[209] "forbear". R. Anthony et F. Tricaud : "l'épargnent". G. Mairet : "le tolèrent". (NdT)

²¹⁰[210] "a rule of reason". (NdT)

²¹¹[211] "the law of nature". F. Tricaud utilise un pluriel sans justification. (NdT)

²¹²[212] On notera l'incorrection grammaticale de la traduction de G. Mairet. (NdT)

²¹³[213] "the reward that is then to be given to breach of faith". (NdT)

²¹⁴[214] Le verbe utilisé par Hobbes dans cette phrase est "to know". Je pense qu'il est maladroit de faire alterner "savoir" et "connaître". Seul F. Tricaud, une fois n'étant pas coutume, commet cette maladresse. (NdT)

²¹⁵[215] "breach of faith". (NdT)

²¹⁶[216] "the keeping of faith". (NdT)

Les dénominations ²¹⁷[217] de juste et d'injuste, quand elles sont attribuées aux hommes, signifient une chose, et quand elles sont attribuées aux actions, une autre chose. Quand elles sont attribuées aux hommes, elles signifient la conformité ou la non conformité des mœurs à la raison. Mais quand elles sont attribuées à l'action, elles signifient la conformité ou la conformité à la raison, non des mœurs, ou de la manière de vivre ²¹⁸[218], mais des actions particulières. Un homme juste, par conséquent, est celui qui veille le plus possible à ce que ses actions soient justes, et un homme injuste est celui qui néglige cela. Dans notre langue, on désigne de tels hommes plus souvent par les dénominations *righteous* ²¹⁹[219] et *unrighteous* que par celles de *just* et *injust* ²²⁰[220], bien que le sens soit le même. C'est pourquoi un homme juste (*righteous*) ne perd pas ce titre par une ou quelques actions injustes (*unjust*) qui procèdent d'une passion soudaine, ou d'une erreur sur les choses ou les personnes, pas plus qu'un homme injuste (*unrighteous*) ne perd son caractère par des actions qu'il fait, ou dont il s'abstient, par crainte; parce que sa volonté n'est pas réglée ²²¹[221] par la justice, mais par l'avantage manifeste de ce qu'il doit faire. Ce qui donne aux actions humaines la saveur ²²²[222] de la justice est une certaine noblesse, un courage chevaleresque ²²³[223], qu'on trouve rarement, par lequel un homme dédaigne de devoir ²²⁴[224] la satisfaction de son existence au dol ²²⁵[225] et au non respect des promesses. Cette justice des mœurs est ce que nous entendons quand nous nommons la justice une vertu et l'injustice un vice.

Mais la justice des actions ne fait pas qu'on nomme les hommes justes, mais *innocents*; et l'injustice des actions (qui se nomme aussi tort ²²⁶[226]) ne leur donne que la dénomination *coupables*.

De plus, l'injustice des mœurs est la tendance ou disposition ²²⁷[227] à faire tort, et elle est injustice avant de procéder à l'acte, et sans supposer quelque personne individuelle subissant un tort. Mais l'injustice d'une action (c'est-à-dire le tort) suppose qu'une personne individuelle subisse un tort, à savoir celle avec qui la convention a été faite : et c'est pourquoi, souvent, le tort est subi par un homme alors que le dommage rejaillit sur un autre. Par exemple, quand le maître ordonne à son serviteur de donner de l'argent à un tiers ²²⁸[228], si cela n'est pas fait, le tort est fait au maître, auquel il avait convenu d'obéir, mais le dommage rejaillit sur le tiers, envers qui il n'avait aucune obligation, et à qui, par conséquent, il ne pouvait faire tort. De

²¹⁷[217] Pour le choix de cette traduction pour "names", voir les notes du chapitre 4 de la 1^{ère} partie. (NdT)

²¹⁸[218] "not of manners, or manner of life". (NdT)

²¹⁹[219] Juste, droit, vertueux. Le contraire : injuste, inique. (NdT)

²²⁰[220] Juste et injuste. (NdT)

²²¹[221] "framed". (NdT)

²²²[222] "relish". Le mot "caractéristique", chez F. Tricaud, a été ajouté (avec assez de bonheur) et ne correspond à rien dans le texte anglais. (NdT)

²²³[223] "gallantness of courage". F. Tricaud, qui traduit par "générosité du tempérament" est plus fidèle au texte latin qu'au texte anglais.

²²⁴[224] "to be beholding for ...to..." : "être redevable de ... à ..." Ce sens a échappé, semble-t-il, aux traducteurs. On eût pu employer aussi le verbe "tenir". (NdT)

²²⁵[225] "fraud" : fraude, tromperie. Vu le contexte juridique, le mot "dol" semble indiqué. (NdT)

²²⁶[226] "injury" : préjudice, tort, dommage. (NdT)

²²⁷[227] "the disposition or aptitude". (NdT)

²²⁸[228] G. Mairet choisit bizarrement "un étranger". (NdT)

même, dans les Républiques, des particuliers peuvent se remettre les uns aux autres leurs dettes, mais pas les vols et autres violences par lesquels ils subissent un dommage ; parce que la détention de [l'argent de] la dette est un tort qui leur est fait, mais les vols et la violence sont des torts faits à la personne de la République.

Tout ce qui peut être fait à un homme conformément à sa propre volonté, signifiée à l'agent, n'est pas un tort qui lui est fait. Car si celui qui agit n'a pas transmis son droit originaire de faire ce qui lui plaît par quelque convention antérieure, il n'y a pas de rupture de convention, et par conséquent, aucun tort ne lui est fait. Si cette transmission a été faite par convention antérieure, alors, le fait que la volonté que l'acte soit fait ait été signifiée [par celui qui subit l'action] libère celui qui agit de cette convention, et de nouveau, aucun tort n'est fait à celui qui subit l'action ²²⁹[229]

La justice des actions est divisée par les auteurs en *commutative* et *distributive*. Ils disent que la première consiste en une proportion arithmétique, et que la seconde en une proportion géométrique. La justice commutative se trouve dans l'égalité de valeur des choses pour lesquelles on contracte ²³⁰[230], et la justice distributive dans la distribution d'avantages égaux à des hommes de mérite égal; comme si c'était une injustice de vendre plus cher qu'on n'achète, ou de donner à un homme plus qu'il ne mérite. La valeur de toutes les choses pour lesquelles on contracte est mesurée par l'appétit des contractants, et la juste valeur est donc celle qu'ils veulent bien leur donner. Et le mérite (en dehors de celui des conventions, où la partie qui s'exécute mérite que l'autre partie s'exécute, et qui relève de la justice commutative, non de la justice distributive) ne donne aucun droit à un dû ²³¹[231], mais est simplement récompensé par une grâce. Et c'est pourquoi cette distinction, dans le sens où on a l'habitude de l'exposer, n'est pas correcte. A proprement parler, la justice commutative est la justice d'un contractant, c'est-à-dire l'exécution d'une convention dans l'achat et la vente, la prise et le don en location, le prêt et l'emprunt, l'échange, le troc, et les autres actes contractuels.

Et la justice distributive est la justice d'un arbitre, c'est-à-dire l'acte de définir ce qui est juste. La charge d'arbitre lui ayant été confiée par certains ²³²[232], s'il remplit la charge confiée, on dit qu'il distribue à chaque homme ce qui est sien ²³³[233]. Et c'est en vérité une juste distribution, qui peut être appelée, quoiqu'improprement, justice distributive, mais plus

²²⁹[229] Le paragraphe peut sembler confus, et le texte anglais l'est aussi, par la répétition des pronoms personnels. L'idée est pourtant très simple : dans tous les cas de figure, un acte qu'on autorise explicitement ne peut nous faire subir un tort. 1) Si aucun contrat n'a été fait, cette autorisation fait qu'on ne subit aucun tort (la question du respect de la convention ne se posant pas). 2) Mais si l'autre m'a remis son droit d'agir (par convention), le cas est le même : si j'autorise l'acte, je ne subis aucun tort, l'autorisation délivrant l'autre de la convention. (NdT)

²³⁰[230] Le "des choses contractées" de G. Mairet semble maladroit. (NdT)

²³¹[231] Littéralement : "le mérite n'est pas dû par justice". (NdT)

²³²[232] Le passage est délicat ("being trusted by them that make him arbitrator, if he perform his trust, he is said to distribute to every man his own"). En effet, le verbe ("being trusted") et le substantif ("his trust") utilisés renvoient d'une part à l'idée de confiance, d'autre part à l'idée d'une charge, d'une fonction. G. Mairet se contente, dans les deux cas, du mot charge, mais le lecteur n'y trouve pas son compte. Le choix de F. Tricaud est correct : "commis par la confiance, commission". R. Anthony ne s'attache qu'à l'idée de confiance. (NdT)

²³³[233] "his own". (NdT)

proprement équité, qui est aussi une loi de nature, comme nous le montrerons quand il sera nécessaire.

De même que la justice dépend d'une convention antérieure, la GRATITUDE dépend d'une grâce antérieure, autrement dit d'un don gratuit ²³⁴[234], et c'est une quatrième loi de nature, qui peut être conçue sous cette forme : *que celui qui reçoit un avantage d'un autre par pure grâce s'efforce que celui qui fait le don n'ait pas de cause raisonnable de se repentir de sa bonne volonté* ²³⁵[235]. Car personne ne fait un don, sinon avec l'intention d'un bien pour soi-même, parce que le don est volontaire, et l'objet de tous les actes volontaires de tout homme est son propre bien. Si des hommes voient qu'ils seront frustrés de ce bien, il n'y aura aucun commencement ²³⁶[236] de bienveillance ou de confiance, ni par conséquent d'aide mutuelle, ni de réconciliation de l'un avec l'autre. Et ils doivent donc demeurer dans l'état de *guerre*, ce qui est contraire à la première et fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de *rechercher la paix*. L'infraction à cette loi est nommée ingratitude, et elle a la même relation avec la grâce que l'injustice avec l'obligation par convention.

Une cinquième loi de nature est la COMPLAISANCE ²³⁷[237]; autrement dit que chaque homme s'efforce de s'accommoder à autrui. Pour comprendre cela, nous devons considérer

²³⁴[234] "free gift". (NdT)

²³⁵[235] "good will". F. Tricaud traduit par "bienveillance" (qui se dit plutôt "benevolence". Néanmoins, Hobbes a associé bienveillance et bonne volonté dans la même définition au chapitre 6 de la 1ère partie, ce qui peut justifier le choix de F. Tricaud.). (NdT)

²³⁶[236] "beginning". F. Tricaud ne traduit pas directement ce mot, en quoi il a tort car ce terme est très adapté à la conception mécaniste hobbesienne de la pensée. F. Tricaud traduit : "la bienveillance et la confiance n'apparaîtront pas". G. Mairet ignore totalement le mot et n'offre aucune traduction. Le traducteur qui aurait voulu choisir une formule plus élégante aurait pu opter pour: "on ne verra pas la moindre amorce ...". (NdT)

²³⁷[237] G. Mairet traduit "complaisance" par "bienveillance". Or, au chapitre 6 de la 1ère partie, Hobbes s'exprime en ces termes : "Le *désir* du bien pour autrui [est] la BIENVEILLANCE, la BONNE VOLONTÉ, la CHARITÉ. Si cette passion vise l'homme en général, on parle de BON NATUREL." Nous avons précédemment vu Hobbes parler de bienveillance pour un don gratuit. Dans le passage actuel, il ne s'agit pas à proprement parler de bienveillance, mais de capacité à s'adapter à la vie sociale, pour des mobiles bien évidemment égoïstes. La complaisance dont parle ici notre auteur renvoie à la psychologie des hommes qui ont mené un juste calcul rationnel, et dont les passions peuvent s'adapter aux moyens que nécessite la fin (essentiellement éviter la mort). Ceux qui n'ont pas bien mené ce calcul rationnel ou dont les passions ne sont pas compatibles avec la vie sociale ne peuvent pas s'accommoder aux autres, ils ne peuvent pas faire preuve de bienveillance. En admettant même avec indulgence que certains hommes, qui contractent, soient portés à la bienveillance, ce trait psychologique particulier ne saurait permettre d'élaborer une loi de nature dont la portée doit être générale. Seule la complaisance (capacité de s'accommoder aux autres), en tant qu'elle est une condition nécessaire de la vie sociale peut constituer une loi de nature. On pourra penser que G. Mairet a évité le mot "complaisance" en raison du sens que ce mot a aujourd'hui : disposition à s'accommoder à quelqu'un pour lui plaire. On notera néanmoins que si l'idée de bienveillance n'est, pour cette loi de nature, ni présente dans le *De Cive*, ni présente dans le *Léviathan*, elle apparaît dans les *Elements of Law* (I,XVI,8) : "that passion by which we strive mutually to accommodate each other, must be the cause of peace. And this passion is that charity

qu'en ce qui concerne le penchant ²³⁸[238] à la société, il y a chez les hommes une diversité de nature qui provient de la diversité des affections, qui n'est pas différente de celle que nous voyons entre les pierres réunies pour construire un édifice. Car, tout comme une pierre qui, par l'aspérité et l'irrégularité de sa forme prend plus de place aux autres qu'elle n'en remplit elle-même, et qui, à cause de sa dureté, ne peut pas être aisément aplanie et empêche par là la construction, est rejetée par les constructeurs comme inutilisable et gênante ²³⁹[239], un homme qui, par aspérité de nature ²⁴⁰[240], tâchera de conserver ces choses qui lui sont superflues mais qui sont nécessaires aux autres, et qui, à cause de l'entêtement de ses passions, ne peut être corrigé, sera laissé hors de la société, ou rejeté comme une gêne pour la société ²⁴¹[241]. Car, vu que tout homme, non seulement par droit de nature, mais aussi par nécessité de nature, est supposé s'efforcer autant que possible d'obtenir ce qui est nécessaire pour sa conservation, celui qui s'y opposera pour des choses superflues est coupable de la guerre qui doit en résulter, et il fait donc ce qui est contraire à la loi fondamentale de nature qui ordonne de *rechercher la paix*. Ceux qui observent cette loi peuvent être appelés SOCIABLES (les latins les nomment *commodi* ²⁴²[242]), le contraire étant *entêtés, insociables, rebelles, intraitables* ²⁴³[243].

Une sixième loi de nature est celle-ci : *que, si on a des garanties pour l'avenir* ²⁴⁴[244], *on doit pardonner les offenses passées à ceux qui s'en repentent et qui désirent ce pardon*. PARDONNER, en effet, n'est rien d'autre qu'octroyer la paix. Cependant, si elle est octroyée à ceux qui persévèrent dans leur hostilité, elle n'est pas paix, mais crainte. Néanmoins, ne pas l'octroyer à ceux qui donnent des garanties pour l'avenir est signe d'une aversion pour la paix, et [ce refus] est contraire à la loi de nature.

defined chap. IX, sect. 17. 9." (cette passion par laquelle nous tâchons mutuellement de nous accomoder l'un à l'autre doit être la cause de la paix. Et cette passion est cette charité définie au chapitre IX, sect.17.9." - Trad. P.Folliot). Dans le chapitre de renvoi, Hobbes écrit : "There is yet another passion sometimes called love, but more properly good will or CHARITY. There can be no greater argument to a man of his own power, than to find himself able, not only to accomplish his own desires, but also to assist other men in theirs: and this is that conception wherein consisteth charity." (Il y a encore une autre passion, quelquefois nommée amour, mais plus proprement bonne volonté (bienveillance) ou charité. Il ne peut y avoir de plus forte preuve, pour un homme, de son propre pouvoir, de se trouver capable, non seulement de satisfaire ses propres désirs, mais aussi d'aider les autres à satisfaire les leurs. Et c'est en cette conception que consiste la charité - Trad. P.Folliot) (NdT)

²³⁸[238] "aptness" : aptitude, tendance, penchant, propension. (NdT)

²³⁹[239] G. Mairet, qui traduit par "impropre à la construction" aurait dû songer au sens de l'image hobbesienne. (NdT)

²⁴⁰[240] "by asperity of nature". Précédemment, pour la pierre, Hobbes avait écrit : "by the asperity". (NdT)

²⁴¹[241] "as cumbersome thereunto". (NdT)

²⁴²[242] Différents sens dont "accomodant, agréable, plaisant". (NdT)

²⁴³[243] "stubborn, insociable, forward, intractable". Le mot le plus délicat à traduire est "forward" : effronté (le plus fidèle à l'anglais), hardi, mutin. Le "incommodé" de F. Tricaud et le "inconciliables" de G. Mairet demanderaient quelques explications. R. Anthony traduit par "indociles". (NdT)

²⁴⁴[244] "upon caution of the future time". (NdT)

Une septième loi est : que, dans les vengeances (c'est-à-dire punir ²⁴⁵[245] le mal par le mal), on ne regarde pas à la grandeur du mal passé, mais à la grandeur du mal à venir; loi par laquelle il nous est interdit d'infliger des punitions avec un autre dessein que celui de corriger l'offenseur ou de diriger les autres ²⁴⁶[246]. Car cette loi est la conséquence de celle qui précède immédiatement, qui ordonne de pardonner quand on est assuré de l'avenir. En outre, la vengeance qui ne tient pas compte de l'exemple et de l'avantage à venir [n']est qu'un triomphe, une gloire qu'on tire du mal subi par les autres ²⁴⁷[247], qui ne tend à aucune fin (car la fin est toujours quelque chose à venir); et tirer gloire [de quelque chose] sans tendre à une fin, c'est de la vaine gloire, et elle est contraire à la raison. Faire du mal à quelqu'un sans raison tend à introduire la guerre, ce qui est contraire à la loi de nature et est couramment désigné par la dénomination *cruauté*.

Et parce que tous les signes de haine ou de mépris incitent ²⁴⁸[248] au combat ²⁴⁹[249], vu que la plupart des hommes choisissent de hasarder leur vie plutôt que de ne pas se venger, nous pouvons, en huitième lieu, poser ce précepte : *que personne, par des actes, des paroles, par des expressions du visage, par des gestes, ne déclare haïr ou mépriser un autre*. L'infraction à cette loi est couramment nommée *outrage* ²⁵⁰[250].

La question de savoir qui est le meilleur n'a pas sa place dans l'état de simple nature (comme il a été montré précédemment) où tous les hommes sont égaux. L'inégalité qui existe aujourd'hui a été introduite par les lois civiles. Je sais qu'Aristote, au premier livre de ses

²⁴⁵[245] "retribution". F. Tricaud reprend la traduction de R. Anthony : "rendre le mal pour le mal". G. Mairet, influencé par le mot français rétribution, choisit "payer le mal par le mal". Si certains mots anglais (de même origine), comme "tribute", peuvent renvoyer à l'acte de payer, il ne semble pas (malgré l'étymologie) que le mot anglais "retribution" soit couramment utilisé en ce sens. On est donc dans l'ordre de l'image. (NdT)

²⁴⁶[246] "for correction of the offender, or direction of others". Le mot "direction" a autant le sens de direction que d'instruction. Dans "*Elements of Law*", Hobbes écrit : "all revenge ought to tend to amendment, either of the person offending, or of others, by the example of his punishment" (Toute vengeance doit tendre à amender soit l'offenseur, soit les autres, par l'exemple de la punition. - Trad. P.Folliot). Dans le *De Cive*, Hobbes écrit : "or that others warned by his punishment may become better." (ou pour que les autres, avertis par cette punition, puissent devenir meilleurs - Trad.P.Folliot).

²⁴⁷[247] "glorying in the hurt of another". La traduction de G. Mairet est malheureuse : "la glorification de la douleur des autres" (sic). Dans le *De Cive*, Sorbière avait jugé bon de traduire "glory" par "gloire d'esprit", traduction reprise dans la traduction des *Elements of law...* par Louis Roux.

²⁴⁸[248] "provok" : incitent, poussent, provoquent. Sorbière, dans le *De Cive*, traduit par "excitent", Louis Roux, dans sa traduction des *Elements of Law*, choisit "provoquent" (comme R. Anthony, F. Tricaud et G. Mairet dans le *Léviathan*). (NdT)

²⁴⁹[249] Dans les *Elements of Law*, Hobbes ajoute la querelle ("all signs which we shew to one another of hatred and contempt, provoke in the highest degree to quarrel and battle"), ce qui lui permet de faire une critique de l'attitude des riches envers les pauvres et des puissants envers les faibles, et de lier la question du mépris à celle de la valeur de la vie. (NdT)

²⁵⁰[250] "contumely". Voir le latin "contumelia" (verbe "contumelio"), R. Anthony : "insolence". F. Tricaud : "outrage". G. Mairet : "insulte". On notera que dans le *De Cive*, Hobbes choisit le terme "reproach" ("The breach of which Law is called Reproach."), que Sorbière traduit par "outrage". (NdT)

Politiques, comme fondement de sa doctrine, rend, par nature, certains hommes dignes de commander, entendant [par là] la catégorie la plus sage, à laquelle il croyait appartenir par sa philosophie, et d'autres de servir, entendant [par là] ceux qui possédaient des corps vigoureux, mais n'étaient pas philosophes comme lui; comme si les maîtres et les serviteurs n'étaient pas introduits par le consentement des hommes, mais par la différence d'esprit ²⁵¹[251]; ce qui n'est pas seulement contraire à la raison, mais est aussi contraire à l'expérience. Car il en est très peu qui sont assez insensés ²⁵²[252] pour se laisser gouverner par les autres plutôt que de se gouverner eux-mêmes. Quand ceux qui s'imaginent être sages combattent par la force avec ceux qui se défient de leur propre sagesse, ils n'obtiennent la victoire ni toujours, ni souvent, mais presque jamais ²⁵³[253]. Donc, si la nature a fait les hommes égaux, cette égalité doit être reconnue, ou si la nature a fait les hommes inégaux, cependant parce que les hommes qui se croient eux-mêmes égaux ne concluront pas la paix, sinon sur des clauses égales ²⁵⁴[254], une telle égalité doit être admise. Et c'est pourquoi comme neuvième loi de nature, je pose celle-ci : *que tout homme reconnaisse autrui comme son égal par nature*. L'infraction à cette loi est *l'orgueil*.

De cette loi en dépend une autre : *que, en concluant la paix, personne n'exige de se réserver un droit qu'il ne serait pas satisfait de voir tous les autres se réserver*. De même qu'il est nécessaire que tous les hommes qui recherchent la paix sacrifient ²⁵⁵[255] certains droits de nature, c'est-à-dire qu'ils n'aient pas la liberté de faire tout ce qui leur plaît, aussi il est nécessaire, pour la vie de l'homme, d'en conserver certains ²⁵⁶[256] : comme le droit de gouverner son propre corps, de jouir de l'air, de l'eau, du mouvement, d'aller d'un endroit à un autre, et toutes les autres choses sans lesquelles un homme ne peut vivre, ou [du moins] ne peut vivre bien. Si, dans ce cas, en faisant la paix, des hommes exigent pour eux-mêmes ce qu'ils ne voudraient pas voir accorder aux autres, ils agissent contrairement à la précédente loi qui ordonne qu'on reconnaisse l'égalité naturelle, et par conséquent aussi contre la loi de nature. Ceux qui observent cette loi sont ceux que nous appelons hommes *modestes* ²⁵⁷[257],

²⁵¹[251] "wit", c'est-à-dire l'intelligence, la vivacité intellectuelle, les talents d'esprit. Dans le *De Cive*, Hobbes écrit : "but by an aptnesse, that is, a certain kind of naturall knowledge, or ignorance" ("mais par une aptitude (disposition), c'est-à-dire un certain genre de connaissance naturelle, ou d'ignorance naturelle" - Trad. P. Folliot). (NdT)

²⁵²[252] "foolish".

²⁵³[253] Le "mais" est nécessaire ici pour traduire "or". "almost at any time" : presque jamais. (NdT)

²⁵⁴[254] "yet because men that think themselves equal will not enter into conditions of peace, but upon equal terms". R. Anthony : "en raison de ce qu'ils se croient égaux et n'établissent de paix entre eux que sur le pied de l'égalité." F. Tricaud : "étant donné que les hommes, se jugeant égaux, refuseront de conclure la paix, si ce n'est sur un pied d'égalité." G Mairat : "ceux qui pensent qu'ils sont égaux n'instituertont pas un état de paix, sauf en des termes égaux." "to enter into conditions of peace : conclure la paix, ou plus exactement - ce qui ne peut se dire - conclure l'état de paix. (NdT)

²⁵⁵[255] "lay down". (NdT)

²⁵⁶[256] Le *De Cive* parle de "common Rights". (NdT)

²⁵⁷[257] F. Tricaud est le seul qui, considérant très certainement l'étymologie (modestus, de modus, mesure), choisit de traduire "modest" par "mesuré". Les *Elements of law* ne parlent pas de modestie mais d'équité. Le *De Cive* utilise le mot "meekness"(humilité) Dans notre traduction, le modeste n'est évidemment pas celui qui fait preuve de médiocrité, mais celui qui a une opinion modérée de lui-même, et qui ne réclame pas plus que son dû à partir d'une fausse idée de sa supériorité. (NdT)

et ceux qui enfreignent cette loi des hommes *arrogants*. Les Grecs appellent la violation de cette loi *pleonexia* ²⁵⁸[258], c'est-à-dire un désir d'avoir plus que sa part.

De même, si *un homme se voit confier la charge de juger entre un homme et un homme*, c'est un précepte de la loi de nature *qu'il les traite avec égalité* ²⁵⁹[259]. Sans cela, les disputes des hommes ne peuvent être résolues, sinon par la guerre. Par conséquent, celui qui est partial dans un jugement fait tout ce qu'il faut ²⁶⁰[260] pour décourager les hommes de recourir aux juges et aux arbitres, et [ce qu'il fait ainsi] contre la loi fondamentale de nature est la cause de la guerre.

L'observation de cette loi, qui porte sur l'égalité de distribution à chacun de ce qui lui appartient en raison, est appelée ÉQUITÉ, et (comme je l'ai dit précédemment) justice distributive. La violation [de cette loi] est appelée *acceptio* ²⁶¹[261] *de personnes*, *prosopolepsia* ²⁶²[262].

Et de là découle une autre loi : *qu'on jouisse en commun des choses qui ne peuvent être divisées, si c'est possible; et si la quantité des choses le permet, sans restriction; autrement, proportionnellement au nombre de ceux qui y ont droit*. Car autrement ²⁶³[263], la distribution est inégale et contraire à l'équité.

Mais il existe certaines choses qu'on ne peut diviser ou dont on ne peut jouir en commun. Alors, la loi de nature qui prescrit l'équité exige : *que le droit entier, ou autrement (faisant un usage alterné) la première possession, soit déterminé par le sort* ²⁶⁴[264]. Car l'égalité

²⁵⁸[258] En caractères grecs dans le texte (idem dans les *Elements of Law* et le *De Cive*). Le mot désigne d'abord le fait d'avoir plus qu'autrui, ou d'avoir trop de biens. Par suite, le mot désigne le désir d'avoir plus que les autres. Il prend alors de façon générale le sens de cupidité, convoitise. Le *De Cive* précise que les Latins utilisent les mots "immodici & immodesti". Les *Elements of Law* précisent : "The breach of this law is that which the Greeks call Pleonexia, which is commonly rendered covetousness, but seemeth to be more precisely expressed by the word ENCROACHING." ("L'infraction à cette loi est ce que les Grecs appellent pleonexia, qu'on rend communément par le mot cupidité (convoitise), mais qui semble être plus précisément exprimé par le mot usurpation." - Trad. P. Folliot). (NdT)

²⁵⁹[259] La formule de G. Mairet ("qu'il traite entre eux avec égalité") est malheureuse, même si elle part d'une bonne intention ("between them"). (NdT)

²⁶⁰[260] "doth what in him lies" : très exactement "fait tout ce qu'il peut (tout ce qui est son pouvoir)". Cette traduction est bien sûr impossible, vu le sens du passage. (NdT)

²⁶¹[261] L'expression signifie qu'on fait entrer en ligne de compte le statut des personnes, leur position sociale, etc. C'est déjà l'un des sens du mot latin *acceptio*. (NdT)

²⁶²[262] En caractères grecs dans le texte (idem dans le *De Cive*). Le mot grec *prosopon* signifie figure, face, visage, mais aussi masque. Le juge qui est *prosopoleptes* tient compte des personnes, est partial : c'est la *prosopolepsia*. (NdT)

²⁶³[263] La répétition se trouve chez Hobbes. (NdT)

²⁶⁴[264] "determined by lot". Le mot anglais "lot" peut difficilement être rendu ici. Il renvoie aussi bien au sort qu'au lot (la part). F. Tricaud n'est pas fidèle à Hobbes en employant l'expression "tirage au sort" qui supposerait la présence d'un verbe (to draw - drawing). D'ailleurs, dans la suite, il paraît difficile de parler d'un tirage au sort naturel pour la primogéniture. On notera l'utilisation bizarre de l'expression "jeter le sort" (sic) par Sorbière, dans sa traduction du *De Cive*. (NdT)

distribution est prescrite par la loi de nature, et d'autres moyens d'égale distribution ne peuvent pas être imaginés.

Il y a deux sortes de sort ²⁶⁵[265], l'un *arbitraire* ²⁶⁶[266], l'autre *naturel*. L'arbitraire est celui sur lequel s'accordent les concurrents, le naturel est soit la *primogéniture* (que les Grecs nomment *kleronomia* ²⁶⁷[267], qui signifie *donné par le sort*), soit la *première occupation* ²⁶⁸[268].

Et par conséquent, ces choses dont on ne peut jouir en commun, et qui ne peuvent pas être divisées, doivent être adjudgées au premier possesseur ²⁶⁹[269], et dans certains cas au premier-né, en tant que choses acquises par sort.

C'est aussi une loi de nature *qu'on alloue un sauf-conduit* ²⁷⁰[270] *à ceux qui servent de médiateur pour [conclure] la paix*. En effet, la loi qui ordonne la paix comme *fin* ordonne la médiation ²⁷¹[271] comme *moyen*, et le sauf-conduit est le moyen de la médiation.

Quelque bien disposés que soient jamais les hommes à observer ces lois, il peut cependant surgir des questions au sujet de l'action d'un homme : premièrement, si elle a été faite ou non; deuxièmement, au cas où elle est faite, si elle contraire à la loi ou non. La première est appelée question *de fait*, la seconde question *de droit* ²⁷²[272]; et donc, à moins que les parties, pour la question, ne conviennent mutuellement de s'en tenir au jugement d'un tiers, elles sont aussi loin que jamais de la paix. Ce tiers, au jugement duquel ils se soumettent, est appelé un ARBITRE. Et, par conséquent, c'est la loi de nature *que ceux qui sont en dispute soumettent leur droit au jugement d'un arbitre*.

²⁶⁵[265] Sorbière, dans le *De Cive*, traduit par "hasard". (NdT)

²⁶⁶[266] F. Tricaud traduit par "conventionnel", alors que Hobbes utilise le mot "arbitrary" et non le mot "conventional". (NdT)

²⁶⁷[267] Le sens n'est pas entièrement clair. C'est le fait d'hériter de quelque chose. Mais 1) Le verbe *kleroo* signifie tirer au sort (le tirage au sort se disant *klerosis*) ou désigner par sort (avec toute l'ambiguïté du mot). 2) Hériter ne signifie pas nécessairement chez les Grecs et les Latins être enfant de, ou plus précisément être le premier mâle. L'héritier peut être arbitrairement désigné, voire tiré au sort. Il semble donc que Hobbes donne un sens trop limité au mot *kleronomia*. F. Tricaud, en traduisant "given par lot" par "tirage au sort" risque de faire dire à Hobbes ce qu'il ne dit pas. (NdT)

²⁶⁸[268] F. Tricaud ajoute sans justification le mot droit. Hobbes eût pu ajouter le mot "right". Or, il ne l'a pas fait ("or first seizure"). On notera la traduction de Sorbière : "préoccupation" (*De Cive*). Dans les *Elements of Law*, Hobbes ajoute : "which for the most part also is merely chance" ("ce qui est aussi la plupart du temps un simple hasard" - Trad.P.Folliot). (NdT)

²⁶⁹[269] "the first possessor". (NdT)

²⁷⁰[270] "safe conduct". Pourquoi F. Tricaud évite-t-il la traduction courante? On pourra rappeler que "allouer" est l'un des sens (assez rarement utilisé) de "to allow".(NdT)

²⁷¹[271] "intercession". Il semble difficile de traduire par "intercession" (R. Anthony), ou alors il faut comprendre que le médiateur intercède pour la paix, et non, évidemment, pour l'une des parties de façon partielle. La traduction "médiation" est plus claire. (NdT)

²⁷²[272] "the former whereof is called a question of fact, the latter a question of right". (NdT)

Et, vu que tout homme est présumé faire toute chose en vue de son propre avantage, nul n'est le juge qui convient pour sa propre cause; et si jamais il convenait parfaitement, cependant l'équité allouant à chaque partie un avantage égal, si l'on admet que l'une soit juge, il faut aussi admettre que l'autre le soit; et ainsi la dispute, c'est-à-dire la cause de guerre, demeure, contrairement [à ce que prescrit] la loi de nature.

Pour la même raison, nul, en une cause quelconque, ne doit être reçu comme arbitre, s'il retire apparemment un plus grand avantage, un plus grand honneur, un plus grand plaisir de la victoire d'une des parties que de celle de l'autre, car il se laisse malgré tout corrompre ²⁷³[273], bien que ce soit une corruption inévitable ²⁷⁴[274], et personne n'est obligé de lui faire confiance. Et ainsi, de même, la dispute et l'état de guerre demeurent, ce qui est contraire à la loi de nature.

Et dans une dispute qui concerne un fait, le juge ne devant pas accorder plus de crédit à l'une des parties qu'à l'autre ²⁷⁵[275], il doit, s'il n'y a pas d'autres arguments ²⁷⁶[276], accorder crédit à un troisième; ou à un troisième et un quatrième, et davantage; car autrement, la question n'est pas résolue, et elle est abandonnée à la force, ce qui est contraire à la loi de nature.

Voilà les lois de nature, qui ordonnent la paix comme un moyen de conservation des hommes dans les multitudes, et qui concernent seulement la doctrine de la société civile. Il y a d'autres choses qui tendent à la destruction des particuliers, comme l'ivrognerie et les autres sortes d'intempérance, qui peuvent par conséquent être comptées parmi ces choses que la loi de nature a interdites, mais qu'il n'est pas nécessaire et pertinent de mentionner à cet endroit.

Et quoique cette déduction des lois de nature puisse paraître trop subtile pour que tous les hommes y prêtent attention, hommes dont la plupart sont trop occupés du soin de leur alimentation, et le reste trop négligent pour comprendre, cependant, pour les laisser sans excuses, ces lois de nature ont été condensées en un résumé facile ²⁷⁷[277] [à comprendre], même intelligible à celui qui a les capacités les plus limitées, et ce résumé est : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même*, [résumé] qui lui montre qu'il n'a rien de plus à faire, pour apprendre les lois de nature, que, quand il compare le poids des actions des autres hommes avec les siennes et qu'elles semblent trop lourdes, les mettre sur l'autre plateau de la balance, et mettre les siennes à leur place, pour que ses propres passions et son amour de soi ne puissent rien ajouter au poids. Alors, il n'est aucune de ces lois de nature qui ne lui apparaîtra très raisonnable ²⁷⁸[278].

²⁷³[273] G. Mairet a tort d'introduire l'idée de pot-de-vin qui réduit singulièrement la portée du propos hobbesien.

²⁷⁴[274] Vu ce qu'est la nature humaine, elle est inévitable, mais de façon hypothétique : si on choisit ce juge-là. (NdT)

²⁷⁵[275] Le *De Cive* précise : "they affirm contradictories". (NdT)

²⁷⁶[276] F. Tricaud est peut-être influencé par le *De Cive* quand il choisit la traduction "indices". Hobbes, en effet, y utilise le mot "sign". (NdT)

²⁷⁷[277] "they have been contracted into one easy sum". (NdT)

²⁷⁸[278] Dans les *Elements of Law*, Hobbes s'exprime ainsi : "That a man imagine himself in the place of the party with whom he hath to do, and reciprocally him in his; which is no more but a changing (as it were) of the scales. For every man's passion weigheth heavy in his own scale, but not in the scale of his neighbour. And this rule is very well known and expressed by this old dictate, Quod tibi fieri non vis, alteri ne

Les lois de nature obligent *in foro interno*, autrement dit, on se sent contraint ²⁷⁹[279] de désirer qu'elles s'effectuent; mais pas toujours *in foro externo* ²⁸⁰[280], c'est-à-dire de les appliquer dans les faits ²⁸¹[281]. Car celui qui serait modeste et accommodant, et qui exécuterait toutes ses promesses en un temps et un lieu où aucun autre ferait de même, s'offrirait aux autres comme une proie, et provoquerait assurément sa propre perte, contrairement au fondement de toutes les lois de nature qui tend(ent) à la préservation de la nature. Et de même, celui qui, ayant une assurance suffisante que les autres observeront les mêmes lois envers lui, ne les observe pas lui-même, ne recherche pas la paix, mais recherche la guerre, et par conséquent la destruction de sa nature par la violence.

Et quelles que soient les lois qui obligent ²⁸²[282] *in foro externo*, elles peuvent être enfreintes, non seulement par un fait contraire à la loi, mais aussi par un fait qui s'accorde avec la loi, au cas où un homme la croit contraire. Car, bien que son action, dans ce cas, s'accorde avec la loi, cependant son intention ²⁸³[283] est contraire à la loi, ce qui, là où l'obligation est *in foro interno*, est une infraction.

Les lois de nature sont immuables et éternelles, car l'injustice, l'ingratitude, l'arrogance, l'orgueil, l'iniquité, l'acception de personnes, et le reste, ne peuvent jamais être rendues légitimes ²⁸⁴[284], car il n'est jamais possible que la guerre préserve la vie, et que la paix la détruise ²⁸⁵[285].

feceris." ("Qu'un homme s'imagine être à la place de la partie à qui il a affaire, et réciproquement cette partie à la sienne, ce qui n'est rien d'autre, pour ainsi dire, que de changer les plateaux d'une balance. Car chaque passion d'un homme pèse lourd dans un plateau mais ne pèse rien dans celui de son voisin, et cette règle est très connue et est exprimée par le vieil adage : Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris." - Trad. P. Folliot) ²⁷⁹[279] Le verbe utilisé par Hobbes ("to bind") a avant tout le sens de "lier". (NdT)

²⁸⁰[280] Cette distinction du for interne et du for externe est classique et prend tout son sens dans une perspective morale et religieuse. De nombreux débats théologiques ont tourné autour de cette distinction. F. Tricaud fait allusion à la scolastique, mais on pourrait avant tout renvoyer à la pensée paulinienne (voir en particulier *l'Épître aux Romains*). (NdT)

²⁸¹[281] "The laws of nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always". Dans le *De cive*, Hobbes déclare : "the Law of Nature (...) every where oblige in the internall Court, or that of Conscience" ("La loi de nature oblige toujours devant le tribunal intérieur, ou celui de la conscience." - Trad. P. Folliot). On notera que la distinction "*in foro interno-in foro externo*" se trouve dans les *Elements of Law*. (NdT)

²⁸²[282] Le verbe utilisé par Hobbes est toujours "to bind". (NdT)

²⁸³[283] La traduction de "purpose" par F. Tricaud (par "propos"), sans être fautive (car le propos est ce qu'on se propose, le dessein, l'intention), est évidemment maladroit et obscurcit inutilement le passage. (NdT)

²⁸⁴[284] On notera que "lawful" peut aussi bien signifier légitime (accord avec la loi de nature) que légal (accord avec la loi civile). (NdT)

²⁸⁵[285] On pourra trouver des accents cicéroniens (*De Republica*) à ce passage. (NdT)

Les mêmes lois; parce qu'elles n'obligent qu'à désirer et s'efforcer, entendu au sens d'un effort non simulé et constant, sont faciles à observer ²⁸⁶[286], car en ce qu'elles n'exigent rien d'autre qu'un effort, celui qui s'efforce de les exécuter leur obéit pleinement ²⁸⁷[287]; et celui qui obéit pleinement à la loi est juste.

Et la science de ces lois est la seule et vraie philosophie, car la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui est *bon* et *mauvais* ²⁸⁸[288] pour les relations et la société humaines. *Bon* et *mauvais* sont des dénominations qui signifient ²⁸⁹[289] nos appétits ²⁹⁰[290] et nos aversions, qui diffèrent selon les différents ²⁹¹[291] tempéraments, coutumes et doctrines des hommes. Et les hommes divers ne diffèrent pas seulement dans leur jugement sur la sensation de ce qui est plaisant ou déplaisant au goût, à l'odorat, à l'ouïe, au toucher et la vue, mais aussi sur ce qui est conforme ou non conforme à la raison ²⁹²[292] dans les actions de la vie courante. Mieux, le même homme, à divers moments, diffère de lui-même, et à un moment, il loue, c'est-à-dire il appelle bon, ce qu'à un autre moment il blâme et appelle mauvais. De là surgissent des querelles, des polémiques et finalement la guerre. Et c'est pourquoi, tant qu'on est dans l'état de simple nature, qui est un état de guerre, l'appétit personnel est la mesure du bon et du mauvais. Par conséquent, tous les hommes s'accordent en ce que la paix est bonne, et donc aussi le chemin [qui mène à la paix], les moyens

²⁸⁶[286] Tous les traducteurs du Léviathan choisissent de traduire "to observe" par "observer", mais Sorbière, dans le *De Cive*, traduit ce verbe par "connaître".

²⁸⁷[287] "fulfilleth". To fulfil : accomplir, remplir, exaucer, s'acquitter, obéir. Le mot indique clairement qu'il s'agit de compléter, de mener à son terme quelque chose (à cet égard, le verbe remplir, impossible à utiliser ici - R. Anthony le fait néanmoins de façon incorrecte-, serait le plus fidèle). La traduction de G. Mairet ("suivre") est trop faible. F. Tricaud traduit "s'en acquitte entièrement". Dans le *De Cive*, Sorbière traduit par "accomplir". (NdT)

²⁸⁸[288] "good and evil". Dans le *De Cive*, Hobbes écrit : "All Writers doe agree that the Naturall Law is the same with the Morall" ("Tous les auteurs s'accordent [pour dire] que la loi naturelle est la même [loi] que la loi morale." - Traduc. P. Folliot). On peut traduire "good and evil" par "bien et mal" (ce que fait L. Roux dans sa traduction des *Elements of Law*), si l'on garde en mémoire que Hobbes, comme Spinoza, tire ces "valeurs" d'un *calcul* rationnel. (NdT)

²⁸⁹[289] "that signify". F. Tricaud : "qui expriment". (NdT)

²⁹⁰[290] Bien que le terme soit largement consacré en philosophie, G. Mairet traduit "appetites" par "envies". (NdT)

²⁹¹[291] On notera que F. Tricaud et G. Mairet négligent de traduire ce mot, voulant peut-être (ce qui est une erreur méthodologique assez courante) éviter une répétition. Le texte anglais est : "Good and evil are names that signify our appetites and aversions, which in different tempers, customs, and doctrines of men are different". Sorbière, en traduisant le *De Cive*, et en choisissant le mot "divers", accepte de faire la répétition. R. Anthony utilise une fois "différent", une fois "divers".(NdT)

²⁹²[292] "what is conformable or disagreeable to reason". "to agree" : s'accorder, être d'accord. Est "disagreeable", littéralement, ce qui ne peut s'accorder avec la raison. Agresser, insulter, etc., est "disagreeable" en tant que ces actes sont en contradiction avec le calcul rationnel qui nous fait comprendre qu'ils ne vont pas dans le sens de la paix et de la conservation de la vie. On comprend ainsi que la loi de naturelle est applicable à la vie quotidienne, la simple insulte encourageant un "processus" qui peut mener au conflit et finalement à la guerre. On voit là l'effort fondamental, qu'on retrouvera aussi au XVIIIème, du matérialisme pour instaurer de façon cohérente une morale. (NdT)

[d'atteindre] cette paix, qui (comme je l'ai déjà montré) sont la *justice*, la *gratitude*, la *modestie*, l'*équité*, la *pitié* ²⁹³[293] et les autres lois de nature, sont bons, c'est-à-dire des *vertus morales*, et leur contraire des *vices*, des choses mauvaises ²⁹⁴[294]. Or la science de la vertu et du vice est la philosophie morale, et donc la vraie doctrine des lois de nature est la vraie philosophie morale. Mais les auteurs de philosophie morale, quoiqu'ils reconnaissent les mêmes vertus et les mêmes vices, ne voyant pas en qui consiste leur bonté, et en quoi elles viennent à être loués ²⁹⁵[295] en tant que moyens d'une vie paisible, sociale et agréable, les situent ²⁹⁶[296] dans la médiocrité ²⁹⁷[297] des passions, comme si ce n'était pas la cause, mais le degré d'audace, qui faisait la force d'âme, ou comme si ce n'était pas la cause, mais la quantité donnée, qui faisait la libéralité.

Ces hommes ont coutume de désigner ces commandements de la raison par la dénomination lois, mais c'est improprement [qu'ils le font], car ces commandements ne sont que les conclusions ou théorèmes qui concernent ce qui conduit ²⁹⁸[298] à la conservation et à la défense de soi-même, alors que la loi est proprement ce que dit ²⁹⁹[299] celui qui, de droit, à le commandement sur autrui. Cependant, si nous considérons les mêmes théorèmes en tant qu'ils sont transmis par la parole de Dieu qui, de droit, commande à toutes choses, alors ils ³⁰⁰[300] sont proprement appelées lois ³⁰¹[301]

²⁹³[293] "mercy". Dans le *De Cive*, la liste des qualités est "Modesty, Equity, Trust, Humanity, Mercy". (NdT)

²⁹⁴[294] "that is to say, moral virtues; and their contrary vices, evil". Le *De Cive* dit : "are good Manners, or habits, (that is) Vertues" ("sont de bonnes moeurs, des bonnes habitudes, c'est-à-dire des vertus"). Les *Elements of Law* parlent aussi des habitudes. (NdT)

²⁹⁵[295] G. Mairet se trompe en ce qu'ils croit que "they" se rapportent aux auteurs, ce qui est impossible, vu la construction de la phrase : "But the writers of moral philosophy, though they acknowledge the same virtues and vices; yet, not seeing wherein consisted their goodness, nor that they come to be praised as the means of peaceable, sociable, and comfortable living". (NdT)

²⁹⁶[296] "place". (NdT)

²⁹⁷[297] Allusion, en particulier, à la fameuse *mesotes* (médiété) d'Aristote (Voir *Ethique à Nicomaque*), et, en général, à la *sôphrosunè* (modération, tempérance) grecque. F. Tricaud traduit "place them in a mediocrity of passions" par "les font consister dans la modération des passions". G. Mairet traduit par "les classent parmi les passions moyennes". Sorbière et L. Roux traduisent par "médiocrité". Cette dernière traduction est la plus fidèle. (NdT)

²⁹⁸[298] "conduceth". (NdT)

²⁹⁹[299] "the word". La traduction littérale de G. Mairet ("le mot") est malheureuse. R. Anthony : "l'expression". F. Tricaud : "la parole". (NdT)

³⁰⁰[300] On notera l'incorrection grammaticale présente chez Gallimard : "(...) théorèmes (...) ils (...)."

³⁰¹[301] Dans le *De Cive*, Hobbes précise : "yet as they are delivered by God in holy Scriptures, (as we shall see in the Chapter following) they are most properly called by the name of Lawes: for the sacred Scripture is the speech of God commanding over all things by greatest Right."(I,III,23) (NdT)