

Laval théologique et philosophique



Signification du contractualisme. En marge de *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*

Richard Gervais

Volume 45, Number 2, juin 1989

Statut et droits du fœtus

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400461ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400461ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gervais, R. (1989). Signification du contractualisme. En marge de *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. *Laval théologique et philosophique*, 45(2), 293–301. <https://doi.org/10.7202/400461ar>

□ note critique

SIGNIFICATION DU CONTRACTUALISME En marge de *Droit naturel, loi civile* et *souveraineté à l'époque classique* *

Richard GERVAIS

Il ne faut pas attendre de la Nature, de Dieu, ou de la marche spontanée des sociétés vers un temps à venir la réalisation du cadre dans lequel la coopération et la concorde peuvent prévaloir sur les affrontements.

Franck TINLAND

D'APPARENCE banale, voire absurde du point de vue d'une certaine objectivité historique, l'idée que la société repose sur un contrat n'en abrite peut-être pas moins une exigence profonde et constitutive de la modernité. Aussi figure-t-elle parmi les grands vecteurs récurrents et structurants de la philosophie politico-juridique depuis l'aube des temps modernes. La récente publication de Franck Tinland nous servira ici de prétexte à attirer l'attention sur cette raison contractualiste, sans doute au principe de l'État de droit et de la souveraineté démocratique.

*
* *
*

Flaubert avait écrit : « Les dieux n'étant plus, et le Christ n'étant pas encore, il y a eu, de Cicéron à Marc Aurèle, un moment unique où l'homme seul a été. » Et Marguerite Yourcenar fit de la citation le parti que l'on sait : elle imagina les « mémoires d'Hadrien », empereur de Rome de 117 à 138, qui vécut donc cette époque exceptionnelle blottie entre dieux et Christ, entre Cicéron né en 106 avant Jésus-Christ et Marc Aurèle mort en 180 de l'ère chrétienne. Mais Hobbes, Spinoza et Rousseau, penseurs qu'interroge *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, ne vécurent-ils pas eux aussi un intermède analogue ?

* Franck TINLAND, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Questions », 1988, 253 pages, ISBN 2 13 041509 1, 160 FF.

Entre la subordination des affaires humaines aux desseins de Dieu et les eschatologies laïcisées que les philosophies de l'Histoire rendront familières au XIX^e siècle, écrit Tinland, l'attention des novateurs « classiques » se tourne vers les conditions d'un accord entre les hommes¹.

S'il est vrai que la théorisation politique concerne les conditions de l'accord entre les hommes, peut-être surgit-elle alors en toute son urgence et va-t-elle au bout de sa logique seulement quand cet accord prend conscience de ne plus pouvoir compter sur le secours ni du Très-Haut ni du Futur. L'homme seul, sans providence ni utopie, c'est la politique. Aujourd'hui que les « religions séculières » se meurent et que s'estompent les certitudes historicistes et sociologistes héritées du siècle passé, l'homme ne se reconnaît-il pas à nouveau seul, et son questionnement ne tend-il pas à redevenir éminemment politique ? L'auteur des *Mémoires d'Hadrien*, dont « une grande partie de [la] vie allait se passer à essayer de définir, puis à peindre, cet homme seul » du tournant de l'ère chrétienne, s'en doutait peut-être, elle dont les « Carnets de notes » contiennent un autre aveu, bref mais chargé de sens : « Avoir vécu dans un monde qui se défait m'enseignait l'importance du Prince². »

Thomas Hobbes aussi, comme on sait, fut poussé à la théorisation politique par le trouble du monde, en l'occurrence par le spectacle de l'Angleterre du XVII^e siècle que les guerres civiles et religieuses mettaient à feu et à sang. De même qu'en notre fin de siècle s'impose plus que jamais à notre regard, parmi d'autres figures philosophiques, celle de l'auteur du *Léviathan*, de même a dû l'emporter aux yeux de Yourcenar la figure impériale d'Hadrien, sa figure proprement politique. La « mémorialiste » révèle, toujours dans ses « Carnets » :

Naguère [dans les années vingt, au moment de la conception de *Mémoires d'Hadrien*], j'avais surtout pensé au lettré, au voyageur, au poète, à l'ami ; rien de tout cela ne s'effaçait [vingt-cinq ans plus tard, à la veille de la rédaction définitive], mais je voyais pour la première fois se dessiner avec une netteté extrême, parmi toutes ces figures, la plus officielle à la fois et la plus secrète, celle de l'empereur³.

Avec raison, Tinland installe Spinoza et Rousseau dans la descendance théorique de Hobbes, nonobstant les différences considérables qui peuvent séparer ces trois penseurs. Leur parenté tient à la problématique une dans laquelle ils s'inscrivent. Du *Léviathan* au *Contrat social*, en passant par le *Tractatus theologico-politicus*, écrit Tinland, « se mettent en place les deux schémas de la représentation et de la participation qui [...] constituent toujours l'arrière-plan de toute référence à la démocratie comme mesure de la légitimité civile⁴ ». Réexplorer les « classiques » que sont Hobbes, Spinoza et Rousseau, c'est se mettre en quête des principes de l'ordre « démocratique » actuel : « Le présent recueil, annonce-t-il dans l'introduction, veut restituer quelques-uns de ces questionnements qui visent à retrouver les fondements de

1. TINLAND, *op. cit.*, p. 3.

2. Marguerite YOURCENAR, *Mémoires d'Hadrien* (« Carnets de notes »). Paris, Gallimard, 1974, pp. 321 et 328.

3. *Ibid.*, p. 328. (Dans le présent article, toute interpolation entre crochets est de nous.)

4. TINLAND, *op. cit.*, p. 253.

l'ordre civil et les normes selon lesquelles doit se régler l'exercice du pouvoir⁵.» L'entreprise est louable et son utilité ne fait pas de doute.

À vrai dire toutefois, ce qui plus fondamentalement se met en place avec entre autres ces trois philosophes politiques, c'est moins, nous semble-t-il, le schéma de la démocratie représentative ou participative, que celui du contrat social. N'est-ce pas le paradigme contractualiste en effet qui s'offre comme la seule issue possible une fois politiquement révolue la référence au Ciel et non encore advenue la référence à l'Histoire avec un grand H, l'Histoire conçue peu ou prou comme créatrice du Royaume ici-bas ?

Ce qui ne veut pas dire que la théologie serait absolument incapable d'accueillir l'idée contractualiste (v.g. Thomas d'Aquin, Francisco Suárez⁶), mais cela veut dire, supposons-nous, qu'elle ne peut en développer toute la conséquence — sauf dans l'hypothèse du Dieu-chiquenaude... L'historicisme révolutionnaire n'en serait d'ailleurs pas plus capable que la théologie. Ne pouvant se satisfaire d'un si aléatoire, si arbitraire et si « préscientifique » *pactum societatis*, il annonce une civilisation supérieure où le droit même (donc le contrat) aura perdu sa raison d'être. Là, fabule Lénine dans *L'État et la révolution*, les hommes se seront tout bonnement « habitués » à vivre en commun sans règles juridiques ni mesures coercitives. Dans le communisme intégral, enseigne-t-il, « les hommes se seront si bien habitués à respecter les règles fondamentales de la vie en société et [...] leur travail sera devenu si productif qu'ils travailleront volontairement selon leurs capacités⁷ ». L'« horizon borné du droit bourgeois » sera chose du passé, mais aussi l'horizon borné du droit tout court, puisque le droit « n'est rien sans un appareil capable de contraindre à l'observation de ses normes » et que justement cet appareil, l'État, aura « dé péri »⁸. Avant lui, dans *L'Idéologie allemande*,

5. *Ibid.*, p. 2.

6. Le juriste et théologien espagnol Francisco SUÁREZ (1548-1617) distingue deux modes de groupement humain, distinction à laquelle fait écho celle de Rousseau entre *agrégation* et *association* (*Contrat social*, I, 5). Le premier est la « simple agrégation [*aggregatum*] sans ordre ni unité physique ou morale » qui ne possède pas de « chef ou gouvernant » et qui ne peut recevoir le titre de « corps politique [*corpus politicum*] proprement dit ». Le second se crée « par un acte spécial de volonté » ou « consensus commun [*communi consensu*] » de la collectivité : le « lien social » est alors créé pour l'« aide mutuelle ordonnée à une fin politique » (*De legibus*, livre III, chap. 2, § 4 ; Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1975, pp. 24-25). En cette collectivité, et non en une personne particulière (un monarque), réside la souveraineté, le pouvoir législatif. Pour Suárez, les monarques sont de « droit humain », non divin (*Ibid.*, III, 2, § 3 ; p. 21). L'idée contractualiste est donc ici ébauchée. La souveraineté qu'elle fonde ressortit néanmoins à l'ordre naturel et elle est inscrite dans le plan de Dieu, dont la volonté reste la source ultime de tout pouvoir de faire des lois ici-bas (*ibid.*, III, 3, § 4 ; p. 30). Quant à THOMAS D'AQUIN, situé dans un Moyen Âge plus réfractaire par vocation à la contingence, à la mutabilité et à l'incertitude qu'impliquerait la fondation de la Cité sur un pacte purement « terrestre », il concède peut-être une place au contrat social à l'intérieur du droit positif public (*S. th.*, II^a II^{ae}, q. 57, a. 2). Mais le contrat social est loin de constituer une notion cardinale du thomisme politique, pas plus que de l'aristotélisme. Toute doctrine qui tient la socialité pour naturelle à l'homme (cas de saint Thomas comme de Suárez après Aristote) ne peut en même temps la tenir pour conventionnelle. Ce n'est pas pour rien que le contractualiste radical que fut Hobbes commença son *De Cive* par une critique du ζῶον πολιτικόν.

7. Vladimir I. LÉNINE, *Œuvres complètes*, Éd. Sociales/Éd. du Progrès, Paris/Moscou, t. 25, 1970, p. 507.

8. *Ibid.*, p. 509.

Karl Marx aussi avait fabulé : le « règne de la liberté » venu, chacun vaquera aux occupations qu'il lui plaît, chassant le matin, pêchant l'après-midi, philosophant le soir⁹...

Quand la providence défailloit, le recours contractualiste s'offrit donc pour ainsi dire de lui-même. L'hypothèse « impie » du juriste Grotius (1583-1645) l'atteste de singulière façon dès l'aube du contractualisme moderne : le droit, avançait-il, continuerait d'obliger les hommes « quand même on accorderait [*etiamsi daremus*], ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines¹⁰ ». La doctrine du contrat social est d'abord le constat d'une perte, celle de la garantie théologique. Et le renouvellement d'intérêt qui s'observe aujourd'hui pour le contractualisme doit être imputé à la perte récente de la garantie historiciste, laquelle a pu, pour l'« homme révolté » de notre temps, prendre le relais de la garantie théologique. « L'avenir, disait Camus, est la seule transcendance des hommes sans dieu¹¹. »

En cela réside la signification profonde de l'idée de contrat social et son caractère sans doute incontournable pour toute tentative actuelle de penser le politique. En cela réside aussi le principal intérêt du livre de Tinland, lequel revient à Hobbes comme l'Occident dégrise enfin de son historicisme « dix-neuvième », et qui aborde le contractualisme selon une perspective qui nous semble profonde et juste. Encore que notre auteur paraisse boudier le mot et qu'il ne manque pas à l'occasion de prendre des tangentes pseudo-savantes, sinon trompeuses. Par exemple, son hypothèse, au goût marcusien mal convaincant, d'une « quatrième forme de sujétion » née de la technique (chapitre 5) ; ou encore son coulage de la notion politique de représentation dans les catégories linguistico-sémiotiques « bon chic bon genre » qui sollicitent indûment la pensée de Hobbes (chapitre 6).

Il faut dire que ça commençait mal : « 1989 : date d'un bicentenaire, ramenant l'attention vers une rupture dans notre mémoire. Avant : l'Ancien Régime. Après, autre chose : l'Histoire qualifiée de contemporaine¹². » Ces premières lignes de *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique* ont l'air de nous plonger en plein esprit révolutionnariste : la révolution vue comme discontinuité absolue, comme acte premier d'un cours radicalement neuf et désormais transparent, un *fiat lux* à l'échelle de l'histoire¹³. L'auteur dissipe tout de suite l'impression donnée : « Pour majeur

9. Karl MARX, *L'idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 63.

10. Hugo GROTIUS, *Droit de la guerre et de la paix (De jure belli ac pacis)*, 1625), discours préliminaire, § XI (traduction de Jean Barbeyrac, 1724, rééditée dans la « Bibliothèque de philosophie politique et juridique », Université de Caen, 1984).

11. Albert CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 207.

12. TINLAND, *op. cit.*, p. 1.

13. François FURET a bien mis à nu cet esprit révolutionnariste dans *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, e.g. pp. 40, 135, 137-138. Citons Edmund BURKE dans le même sens : « You [les révolutionnaires français], had all these advantages in your ancient states ; but you chose to act as if you had never been moulded into civil society, and had every thing to begin anew. » *Reflections on the Revolution in France* (1790) ; Penguin Books, 1983, p. 122. Aussi, Hannah ARENDT : « [...] revolutions [...] are not mere changes [...] Antiquity was well acquainted with political change and the violence that went with change, but neither of them appeared to it to bring about something altogether new. Changes did not interrupt the course of what the modern age has called history, which, far from starting with a

qu'en soit l'événement, 1789 n'est pas une cassure qui renverrait à une pure curiosité historique l'intérêt pour les œuvres antérieures ¹⁴. » Il ne fallait pas s'attendre à autre chose d'un livre portant, comme le précise son titre, sur l'« époque classique ».

Voilà donc pour la perspective générale de Tinland. Entrons maintenant dans une considération plus particulière qui a trait à la comparaison entre Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau.

La comparaison en question occupe beaucoup de place dans l'ouvrage de Tinland ; ses meilleures pages y sont consacrées. La mise en parallèle de Hobbes et de Rousseau constitue un moyen de scruter les « deux schémas de la représentation et de la participation », ingrédients de toute légitimation démocratique, qu'on trouve pour ainsi dire à l'état pur chez les deux philosophes respectivement.

Les léviathans modernes ont crû en complexité et en opacité depuis le jour où Hobbes en a dévoilé la logique interne. La sphère de la décision politique et de son pouvoir a perdu de son évidence, ou du moins l'évidence de sa prépondérance dans la conduite des affaires importantes pour ce que l'on n'ose plus appeler la Cité. Cela même pourtant [...] invite au retour [...] à ces œuvres [Hobbes, Rousseau...] dont la simplicité [...] permet de lire en toute clarté ce que sous-entend tout discours visant à faire reconnaître le caractère démocratique d'un régime [...] Il n'est jamais vain d'essayer de savoir ce que disent nos propres paroles ¹⁵.

Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique est cette recherche de ce que disent nos paroles « démocratiques » d'aujourd'hui, notamment chez les deux contractualistes si différents par ailleurs, le penseur de Malmesbury et le romantique Jean-Jacques.

Tinland montre que le *Contrat social* apporte la solution à un problème posé en termes nets dans l'*Émile* (livre 2), celui de la dépendance mutuelle des hommes. Voici les considérations que Rousseau juge être de nature à « résoudre toutes les contradictions du système social » :

Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement ¹⁶.

Ce mal est pour Rousseau le problème politique primordial ou, plus précisément peut-être, le problème auquel la politique doit être la solution. « Toute la réflexion éthique et politique de Rousseau, écrit Tinland, s'ordonne autour d'un effort pour

new beginning, was seen as falling back into a different stage of its cycle, prescribing a course which was preordained by the very nature of human affairs and which therefore itself was unchangeable. » *On Revolution* (1963, 1965), chap. 1 ; Penguin Books, 1984, p. 21.

14. TINLAND, *op. cit.*, p. 1.

15. *Ibid.*, p. 253.

16. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, in O. C., « Pléiade », t. IV, p. 311 ; cité par TINLAND, *op. cit.*, p. 100.

supprimer la dépendance mutuelle des volontés particulières ¹⁷. » Quelle est la solution rousseauiste ?

S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, poursuit l'auteur de l'*Émile*, c'est de substituer la loi à l'homme et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu ¹⁸.

La seule façon « civile » de n'être dépendant de personne, c'est de l'être absolument de tous, de se soumettre totalement à la « volonté générale » qui n'est de personne. Grâce au pacte par lequel « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ¹⁹ », la loi, expression de cette volonté, acquiert l'invincibilité des forces de la nature et l'impersonnalité des choses, de sorte que s'y soumettre n'est point entrer dans la dépendance d'autrui. Par ce moyen, l'état de société qui a « corrompu » l'homme, le « moralisera ». D'où le célèbre paradoxe : « J'aurais voulu naître et mourir libre, c'est-à-dire tellement soumis aux lois que ni moi ni personne n'en pût secouer l'honorable joug ²⁰. » De plus dans ce schéma, le souverain jamais ne devient extérieur au citoyen, comme c'est le cas quand il est la volonté, forcément particulière, d'un autre, d'un « représentant ».

Dans un chapitre merveilleusement court — je déplore plus loin l'indisposante longueur du recueil de Tinland —, l'auteur met le doigt sur le danger de la conception rousseauiste. Trop se défier, comme Rousseau, de l'extériorité d'un représentant politique suprême, c'est rêver d'une identité du particulier et de l'universel qui fait le sel amer du totalitarisme.

Rousseau, dans le désir extrême d'une coïncidence idéale de la volonté profonde de chacun et de la loi qui s'impose à tous, et sur le mode d'une idéalisation de la « citoyenneté » qui le conduit à méconnaître l'irréductibilité des différences et des divergences entre sujets soumis aux mêmes normes et mêmes règles, impose l'alternative entre l'identification sans reste à l'instance qui promulgue la loi et la rupture du lien civil ²¹.

Résumons : entre la société totalitaire et l'absence de société, pas d'autre entre-deux que l'état civil dépravant, lieu de la dépendance mutuelle des hommes. Ainsi passe-t-on, avec Rousseau, d'un questionnement éminemment politique à ce qu'on pourrait appeler, avec Julien Freund, l'« impolitique » : la politique s'imaginant pouvoir mettre fin à elle-même ²². Charme toujours inquiétant du rousseauisme...

17. TINLAND, *op. cit.*, p. 181.

18. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 311 ; cité par TINLAND, p. 100.

19. ROUSSEAU, *Contrat social*, livre 1, ch. 4.

20. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, p. 311.

21. TINLAND, *op. cit.*, p. 163.

22. Julien FREUND, *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987.

Serait-on curieusement moins en danger avec le théoricien du « monstre froid » qu'avec celui de la « volonté générale » ? Après avoir établi les présuppositions communes aux auteurs du *Léviathan* et du *Contrat social*, qui pivotent autour du postulat contractualiste, Tinland s'attache à minimiser l'opposition reçue entre le « sombre despotisme » de Hobbes et le « bucolisme libertaire » de Rousseau.

Rousseau, écrit-il, a des affirmations par rapport auxquelles Hobbes demeure bien en retrait. Celui-ci aurait-il volontiers admis que la vie du citoyen « n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État », en sorte que « quand le Prince lui a dit : Il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir » ? Aurait-il écrit que la contrainte exercée par le corps politique sur un de ses membres « ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre » — lui qui reconnaissait qu'un « homme ne peut se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force », qu'il s'agisse de lui ôter la vie ou de l'emprisonner ²³ ?

Rappels heureux, qui servent en l'occurrence d'apprêt au thème selon lequel, du *Léviathan* au *Contrat social*, on passerait, sur le fond d'une conception du pouvoir même contractuel, artificiel et absolu, d'un rapport de *représentation* à un rapport de *participation*.

La renonciation des individus aux prérogatives liées à leur statut naturel ne peut [dans l'esprit de Rousseau], s'effectuer au profit d'un tiers, tel ce Représentant de chacun et de tous qu'est le Souverain agissant, selon Hobbes, par l'« autorité » que lui confèrent ses sujets. Il ne saurait donc être question [toujours selon Rousseau] de maintenir l'extériorité de la personne qui dit la loi par rapport aux personnes auxquelles cette loi s'appliquera. L'aliénation des prérogatives de droit naturel ne peut s'opérer qu'au profit d'une instance entretenant avec chacun des citoyens-sujets une relation d'intériorité. Cela revient à dire que seule la communauté tout entière, à laquelle tous participent également, et dont chacun peut faire siennes les décisions, peut bénéficier de ce transfert. Les individus ne s'engagent pas « chacun envers chacun » à se reconnaître auteurs de tous les actes accomplis par un même acteur [conception hobbenne]. Mettant en commun leurs personnes, leur puissance et leurs droits, ils créent un « nous » qui, en tant que corps, reçoit chacun d'eux comme « partie indivisible du tout » [conception rousseauiste] ²⁴.

Suit une discussion des principes de modération politique inhérents à chacune des deux conceptions. La modération, chez Hobbes, trouve son principe dans la sagesse du Prince, dans l'intérêt bien compris du souverain-représentant : la coexistence pacifique des représentés et leur relative prospérité, conditions de la puissance du représentant, requièrent la restriction des interventions législatives et réglementaires à un minimum. (Selon Tinland ici, le pacte social hobben semble n'impliquer aucune idée de limitation extrinsèque du pouvoir, chose discutable et que d'autres de ses propres formules viennent pour le moins nuancer, comme on le verra tout de suite.) Chez Rousseau, la modération n'est pas l'attribut contingent d'un souverain-représentant, mais un attribut inhérent à la nature même de la souveraineté qui, en tant que « volonté générale », ne peut errer, c'est-à-dire rendre les hommes dépendants de

23. TINLAND, *op. cit.*, pp. 165-166.

24. *Ibid.*, p. 185.

l'arbitraire d'autrui. Dans les deux cas, dira Tinland, « risque de se révéler avec acuité le défaut [l'inexistence] d'organes intermédiaires dont le jeu permettrait de modérer les relations entre le pouvoir et l'ensemble du corps social²⁵ ». Est-il si sûr pourtant que les deux auteurs se valent ainsi sur l'échelle de l'immodération politique ?

Au demeurant, Tinland dans l'ensemble présente Rousseau plus anti-libéral que Hobbes. Aussi, son livre offre-t-il des munitions à qui voudra combattre la position d'un Alfred Cobban ou d'un Joseph Vialatoux faisant du « monstre de Malmesbury » le père spirituel du totalitarisme moderne²⁶.

Mais il nous semble que, faute de s'en tenir fermement au nœud de la question qu'il énonce pourtant — à savoir la limitation extérieure du pouvoir —, Tinland manque ici et là de cohérence. Dans le chapitre 9 (numérotation nôtre, inexistante dans l'original), on lit que la souveraineté, telle qu'envisagée par le *Contrat social*, est « plus absolue encore » que celle qu'on trouve dans le *Léviathan* : « Elle ne rencontre nulle limite extérieure à son exercice, le sujet ne conservant même plus le droit (théorique) de s'opposer aux menaces que le détenteur de l'autorité politique fait peser sur lui²⁷. » On sait, et Tinland le redit, que le sujet hobbesien conserve pour sa part ce droit. Le chapitre 8 en revanche développe l'idée que la limitation de la souveraineté n'est qu'intérieure, tant dans le *Léviathan* que dans le *Contrat social* : elle n'est soumise dans les deux cas qu'à des « principes internes d'autorégulation sur lesquels repose [...] la modération dans l'usage de pouvoirs sans limites extrinsèques²⁸ ». Le léviathan hobbesien admet-il oui ou non des principes de limitation extrinsèque ? Cette question, capitale quant à la comparaison de Hobbes et de Rousseau et plus globalement quant à la distinction du libéralisme et du totalitarisme et au rapport entre libéralisme et contractualisme, n'est pas tranchée par Tinland malgré les apparences. Il l'aborde certes à maintes reprises, mais ses formules sur ce point sont ou contradictoires ou équivoques.

*
* * *

Un mot — hélas nécessaire — sur la forme. *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique* est un livre de deux cent cinquante pages qui aurait gagné à n'en avoir que cent. Non qu'il contienne des idées inintéressantes — je viens de montrer le contraire. Leur expression est loin d'être épurée comme il le faudrait. La tenue... kaléidoscopique de l'ouvrage et son cours en ligne brisée en rendent le maniement difficile. Les répétitions innombrables et harassantes, jointes à un style diffus et paraphraseur, grèvent la lecture. Ces répétitions sont imputables en partie au fait qu'on a affaire — bien que la chose soit tue²⁹ — à des pièces détachées réunies sans

25. *Ibid.*, p. 199.

26. ALFRED COBBAN, *Dictatorship, its History and Theory* (1939), Londres, 1943 ; JOSEPH VIALATOUX, *La cité totalitaire de Hobbes* (1935), Lyon, 1952.

27. TINLAND, *op. cit.*, p. 219.

28. *Ibid.*, p. 198.

29. L'auteur se croit-il quitte parce qu'à la page deux il appelle son livre, sans autre précision, un « recueil » ?

composition, à un recueil d'articles dont l'unité rédactionnelle n'aurait rien exigé de moins qu'une refonte. L'absence de numérotation des chapitres signale ce manque d'unité. Les mêmes citations se retrouvent inlassablement d'un chapitre à l'autre et sans mention de répétition. Pour une même œuvre (c'est notamment le cas du *Léviathan*), les références ne renvoient pas toujours à la même source, sans justification. Etc. Qu'est-ce qu'écrire un livre ?