

# REPRÉSENTATION ET FACTIONS.

## DE LA THÉORIE DE HOBBS

### A L'EXPÉRIENCE

## DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE \*

« La diversité des consciences est si grande que si chaque homme pouvait suivre sa conscience, l'ensemble des hommes ne vivraient point ensemble en paix pendant une heure. »

*Elements of law*, II, V, 2.

« Hobbes, le plus analytique des écrivains politiques, dit dans son traité *De Cive*, que le mot *faction* vient de l'art que les orateurs, chefs de parti, emploient pour *faire*, pour *façonner* le peuple à leur gré. *Industria diligentiaque qua utuntur ad FACIENDUM populum FACTIO appellari solet* (cap. X. N° XII) » (1). Ainsi s'exprimait en 1796 P.-L. Roederer alors qu'il tentait de réfléchir sur les factions et les partis, question que la Révolution française n'avait cessé de rencontrer depuis 1789, et qui lui était apparue comme l'un des plus grands dangers menaçant le gouvernement représentatif.

La référence à Hobbes chez les hommes de la Révolution française, et fondée sur une lecture effective des textes, est suffisamment rare pour mériter d'être signalée : le philosophe de Malmesbury, quand il est évoqué, ne l'est qu'à titre de « fauteur du despotisme » — non comme un penseur qui pourrait aider à comprendre les difficultés de la politique moderne, ainsi que la naissance de ce que l'on commençait à appeler la démocratie représentative. Les

---

\* Ce texte est une version remaniée de la communication donnée à un Colloque international sur Hobbes à Naples (25-27 mai 1988). Nous remercions M. Antonio Villani, directeur de l'Institut Suor Orsola Benincasa, qui nous avait convié à ce colloque, ainsi que M. François Tricaud pour les critiques et suggestions dont il a bien voulu nous faire part.

(1) ROEDERER, « De la faction et du parti (synonymes) », in *Journal d'économie publique, de morale et de politique*, Paris, Imprimerie Demonville, 1797, 5 vol. Le texte se trouve au t. 1, p. 367 et suiv. : n° 8 du Journal, à la date du 20 brumaire an V (10 novembre 1796).

réflexions de Røederer sont d'autant plus précieuses qu'elles touchent à l'un des aspects les plus féconds — bien qu'encore peu étudiés — de la pensée politique de Hobbes.

En effet, le problème des *factions* chez Hobbes s'inscrit à la rencontre des préoccupations qui furent celles de l'homme — devant les déchirements dus à la révolution anglaise — et des efforts menés par le théoricien pour penser les fondements du pouvoir légitime et durable. Cette recherche, commencée dans les *Elements of law* (1640) et le *De Cive* (1642), aboutit finalement à la théorie de la représentation dans le *Léviathan* (1651). Nous voudrions montrer que dans l'évolution de cette pensée, la recherche d'*unité* du corps politique, qui constitue l'élément de continuité, s'alimente à une vision artificialiste toujours croissante — mais pour aboutir à un dédoublement paradoxal de l'artificialisme, voire à des effets pervers qu'il engendrerait.

L'artificialisme de type positif est celui qui assure la viabilité du pouvoir souverain, en procurant les conditions de son unité. Il se déploie dans le *Léviathan* en trois modalités : 1) génération de la « personne fictive » ou « artificielle » du souverain, 2) génération, par voie de conséquence, du peuple comme entité unifiée, 3) production, par la même conséquence, des lois (« déclarations » que le souverain adresse à son peuple), et de l'opinion publique utile et légitime.

L'artificialisme négatif est celui que pratiquent les factions : selon la citation reproduite par Røederer, il consiste à faire ou façonner le peuple. On voit aussitôt le problème qui se pose : comment *distinguer* ce qui est l'œuvre négative des factions, et ce qui relève de l'œuvre positive du souverain (selon les modalités 2 et 3 définies ci-dessus) ?

En d'autres termes, la conception artificialiste qui est celle de Hobbes, et dont toute la finalité est de créer de l'unité parmi les hommes voués à la guerre de tous contre tous, réussit-elle vraiment à empêcher l'autre artifice, le jeu des factions ? Et même — paradoxe ! — ne le favorise-t-elle pas, du fait de la polysémie intrinsèque et inévitable de la *représentation*, institution de l'*homo artifex* (ou de l'« Artificer » dont parle l'introduction du *Léviathan*) ?

Après avoir tenté de répondre à ces questions, nous montrerons que la doctrine révolutionnaire de la représentation, chez Sieyès, puis chez les Jacobins, poursuit la même exigence d'*unité* que chez Hobbes, pour rencontrer la même difficulté, inlassablement dénoncée entre 1789 et 1794 : la renaissance des « factions » au sein du Corps législatif — ce « souverain » qui a substitué sa souveraineté collective à celle du roi de France.

Il est intéressant, en fin de compte, d'observer que la représentation qui semble aujourd'hui avoir sa place appropriée dans le cadre des démocraties, s'y trouve du point de vue de la pensée de Hobbes, dans la situation la moins favorable ; beaucoup moins favorable que dans le cas où le Représentant serait monarchique. La

divergence ne tient-elle pas à l'acceptation nécessaire du pluralisme (point reconnu par les démocraties contemporaines), et donc des « factions » ? (2).

### 1. Du double sens que peut revêtir l'expression « faire le peuple »

On peut considérer que dans la citation qu'il donne du *De Cive*, Røederer est un traducteur assez fidèle ; il prend d'ailleurs soin de restituer en note l'ensemble du passage, en latin, qu'il retraduit presque mot à mot. Selon cette traduction, lorsqu'une décision est prise en assemblée, les leaders du parti mis en minorité « conviennent de se rendre les premiers et en grand nombre à la prochaine séance ; ils arrêtent ce que chacun aura à dire, dans quel ordre il devra parler, pour remettre de nouveau la matière en délibération, et faire annuler l'ouvrage de la majorité, en profitant de la négligence des absents. La manœuvre et le mouvement qu'ils pratiquent ainsi pour *façonner* le peuple, s'appelle *faction* » (Røederer, op. cit., note pp. 370-371).

Une faction est donc un groupe d'hommes qui s'entendent à part de la réunion collective de l'assemblée, pour agir sur le peuple (3). Il faut comprendre que le peuple est l'assemblée elle-même puisqu'on est, par hypothèse, dans le cas du gouvernement démocratique (4). Selon Hobbes, l'unité de cette assemblée réside dans la convention que « l'avis du plus grand nombre sera tenu pour la volonté de tous en général » (*De Cive*, II, VI, 2, p. 147). L'œuvre de la faction consiste à « faire le peuple », en substituant à une convention qui est de l'ordre de l'artifice (la majorité vaut pour le tout), un autre artifice, de type négatif puisque destructeur de l'inté-

---

(2) Les citations de Hobbes sont tirées des éditions suivantes : pour les *Elements of law*, la traduction de L. Roux, sous le titre *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Editions l'Hermès, 1977. Nous gardons dans nos références, le titre anglais, devenu usuel. Pour le *De Cive*, la traduction de Sorbière, sous le titre *De Cive ou les fondements de la Politique*, présentation par R. Polin, Paris, Sirey, 1981. Nous aborderons la question infra de la valeur de cette traduction. Les références au texte latin sont données d'après l'édition Molesworth, tome II, et contrôlées dans d'autres éditions (Warrender notamment). Pour le *Léviathan*, la traduction F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. Les passages cités en anglais, et non reproduits par F. Tricaud dans ses notes, sont donnés d'après l'édition Macpherson, Penguin Books, édit. 1982. Nous respectons, de façon générale, l'orthographe et les majuscules présentes dans ces éditions et dans le texte anglais du *Léviathan*.

(3) Dans une définition donnée par Hobbes lui-même : « Je nomme faction une troupe de mutins, qui s'est liguée par certaines conventions, ou unie sous la puissance de quelque particulier, sans l'aveu et l'autorité de celui, ou de ceux qui gouvernent la république. De sorte que la faction est comme un nouvel état qui se forme dans le premier » (*De Cive*, II, XIII, 13, p. 244).

(4) Cf. par exemple, *De Cive*, II, XII, 8 : « en l'état populaire et en l'aristocratique (...) la cour ou le conseil c'est le peuple ». Texte latin : « In democratia et aristocratia, cives sunt multitudo, sed curia est populus » (Molesworth, II, p. 291).

rêt général. D'ailleurs, et comme le rappelle l'étymologie (5), « faction » et « factieux » viennent (à travers « factio » et « factiosus ») du latin *facere*, au sens d'agir, d'être actif, ou comme l'on dit en français, d'être « agissant ». Mais l'œuvre de la faction consiste en davantage encore : elle façonne proprement l'opinion du peuple (= l'assemblée), et lui donne ainsi une unité que l'on peut qualifier cette fois de *factice*, par opposition à ce qui serait son unité réelle.

Déjà les *Elements of law* avaient insisté sur le rôle tenu par les orateurs, Hobbes se souvenant en la matière de l'exemple antique, tout autant que de la révolte contre le roi en Angleterre. C'est l'objet presque exclusif du chapitre VIII de la seconde partie du traité. Hobbes y assimile les orateurs politiques aux sophistes de l'Antiquité : ils font « apparaître le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, plus grands ou plus petits qu'ils ne sont, selon qu'il sert à leur dessein. Et le pouvoir de l'éloquence est tel que souvent-fois elle fait croire qu'on sent une douleur et un dommage quand on n'en sent point, et fait qu'on entre dans un état de fureur et d'indignation sans autre cause que ce qu'il y a dans les mots et les passages de celui qui parle » (p. 296) (6).

C'est par cette puissance d'illusion que la rhétorique, qui vise la victoire et non la vérité (comme le dit encore Hobbes), agit sur le peuple. Cela revient dès lors à dire que non seulement le peuple est malléable, mais que dans sa conscience de soi, il est tributaire de l'*image* que lui tendent les leaders d'assemblée : il peut sentir « une douleur et un dommage » là où il n'y en a point, croire être ce que les orateurs disent qu'il est, etc.

Le résultat de cette *teknè* oratoire est de légitimer ce que Hobbes considère comme l'une des principales opinions erronées sur la nature du lien entre le souverain et le peuple : « La cinquième opinion, selon laquelle le peuple est un corps distinct de celui ou de ceux qui sont ses souverains, est une erreur qui a déjà été réfutée dans la Deuxième Partie, chapitre 2, section 11, où l'on montre que lorsque les hommes disent : le peuple se révolte, il faut l'entendre de ces particuliers seulement, et non de la nation tout entière » (*Elements of law*, II, VIII, 9, p. 293).

L'œuvre des factions est donc d'inciter le peuple à se séparer du souverain, à croire qu'il possède une autonomie d'existence, et à se dresser contre le souverain : *les factions font un autre peuple* que celui rationnellement et légitimement défini. Deux pages avant,

(5) Cette étymologie est citée par Roederer dans ses propres considérations, et parmi d'autres, plus fantaisistes, comme il était d'usage à l'époque.

(6) On reconnaît ici la critique platonicienne des sophistes, notamment pour l'idée de faire paraître les biens et les maux « plus grands ou plus petits qu'il ne sont ». Cette *mimêsis*, typique du sophiste, est exposée par Platon dans le dialogue du même nom. Cf. aussi ce passage du *Théétète* où Socrate fait dire à Protagoras que « toutes choses qui à chaque cité *semblent* justes et belles, lui sont telles tant qu'elle le décrète » (*Théétète*, 167 d — trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 194).

Hobbes avait analysé ce remarquable processus ; les orateurs des factions *estiment*, par exemple, qu'une mesure décidée par le souverain est nuisible pour le peuple ; ils vont publier ce jugement qui leur est propre, et créer par là un fossé entre la puissance qui gouverne et les citoyens qui sont gouvernés : « lorsque les commandements semblent porter préjudice au peuple et que chacun d'entre eux pense que le peuple a la même opinion et le même jugement que lui et que ceux qui s'accordent avec lui, *ils appellent peuple une multitude de leur faction* » (op. cit., II, VIII, 4, p. 291 — souligné par nous).

La dernière formule montre bien la conséquence, qui d'ailleurs, est double : en appeler du peuple réel à un peuple factice, faire adopter par le peuple réel une opinion qui est celle de la faction. « Faire le peuple » est donc à la fois agir sur lui, et *l'imiter* (7) pour qu'il se reconnaisse dans ce miroir trompeur.

Cependant, on peut se demander dans quelle mesure ces analyses s'appliquent au souverain *démocratique*, c'est-à-dire lorsque le peuple se confond avec l'assemblée souveraine ? En appeler au peuple (à un peuple factice) contre le souverain, n'est-ce pas un cas qui concerne le seul gouvernement monarchique ?

Hobbes semble considérer que si cette logique de la *seditio* (8) est particulièrement perceptible dans le conflit entre peuple et monarque, elle a son illustration aussi dans le cadre démocratique ; il semble même penser qu'il ne peut y avoir d'assemblée démocrati-

---

(7) On peut penser ici à l'expression purement française « faire le savant » : soit imiter les savants véritables, pour être perçu leur égal, ou même leur substitut. Pour cet artificialisme, classique chez le politique démagogue, Hobbes, là encore, devait penser à la sophistique. Dans le *Gorgias*, Socrate reproche à Calliclès de vouloir imiter le peuple pour en être aimé : « Ce n'est pas par imitation [mimētēs], c'est de nature qu'il faut leur ressembler, si tu veux te ménager une amitié de bon aloi et solide avec le Démos d'Athènes, et de même, par Zeus, avec Démos fils de Pyrilampe ! » (*Gorgias*, trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 205). On sait que le *propre* du sophiste — si difficile d'ailleurs à définir, de l'aveu de Platon — consiste à « présenter de toutes choses des fictions parlées » (*Le Sophiste*, 234 c), et qu'à la *praxis* de la politique, il substitue une *poiēsis* prétendant rivaliser avec les artisans compétents de la Cité. Gorgias se targue d'« être préféré », chez les patients, au médecin véritable, et de « faire son esclave » du pédotribe ou du financier ! L'originalité de Hobbes consiste à tenter d'établir un autre artificialisme, à portée positive. Mais le *langage*, en politique, compliquait la distinction, ainsi que Hobbes en est parfaitement conscient ; il y revient, après le *Léviathan*, dans le *De Homine* : « le seul être animé qui puisse grâce à l'universalité de la convention verbale, se donner par la réflexion des normes tant dans l'art de vivre que dans les autres arts, possède seul également le pouvoir d'en utiliser de fausses, et d'en enseigner la pratique à d'autres » (*De Homine*, trad. P.-M. Maurin, Paris, Librairie Blanchard, 1974, X, 3, p. 145). Et Hobbes concluait par une réflexion particulièrement désabusée : « le langage ne rend pas l'homme meilleur, mais plus puissant ». On ne saurait mieux reconnaître la force du Sophiste.

(8) Comme le remarque F. TRICAUD, « Conformément au sens latin primitif, Hobbes désigne par *sedition*, plutôt que le soulèvement contre l'autorité, l'état d'un corps politique divisé contre lui-même, et prêt à la guerre civile » (*Léviathan*, édit. cit., note 9, p. 6). Pour Hobbes, la dissension d'opinion est déjà, par elle-même, un risque de guerre civile.

que au sens vrai du terme, c'est-à-dire qui obéirait à une procédure majoritaire :

« Bien que dans toute démocratie, le droit de souveraineté soit dans l'assemblée qui est virtuellement le corps tout entier, c'est toujours un homme ou un petit nombre de particuliers qui font usage de ce droit (...) cet homme ou ce petit nombre doivent nécessairement entraîner l'ensemble, si bien qu'une démocratie, en fait, n'est rien d'autre qu'une aristocratie d'orateurs, interrompue parfois par la monarchie temporaire d'un orateur. » (*Elements of law*, II, II, 5, pp. 250-251).

Ainsi, Périclès aurait été le véritable monarque de l'Assemblée athénienne, au sens où il aurait capté la souveraine puissance, et où il aurait créé « son » peuple à lui, en forçant chacun à se reconnaître dans le discours habile qu'il a tenu, de longues années durant (9). Un seul homme peut passer pour « la voix du pouvoir souverain », tout en substituant un intérêt particulier à l'intérêt général — alors que la démocratie se prétend, par excellence, fondée sur l'intérêt général : « lorsque le peuple revendique quelque chose autrement que par la voix du pouvoir souverain, ce n'est point là revendication du peuple, mais des particuliers seulement qui revendiquent en leur nom propre ; cette erreur provient de l'ambiguïté du mot « peuple » (op. cit., II, VIII, 9, p. 293) (10). Quelle est cette ambiguïté du mot « peuple » dont parle Hobbes ? Elle se voit tout d'abord dans la confusion que l'on fait entre la « multitude qui gouverne » et qui, en tant que telle, est le *peuple* souverain, et la « multitude gouvernée », pure somme d'*individus* voués à la particularité de leurs intérêts (11). Mais, d'après l'analyse que nous venons de donner, l'ambi-

---

(9) Nous nommons ici Périclès (réélu stratège quinze années de suite par les Athéniens) parce que Hobbes fait visiblement allusion à lui dans ce passage des *Elements of Law*. C'est Thucydide qui a écrit : « En apparence c'était la démocratie, en réalité le gouvernement d'un seul », mais c'est Hobbes — traducteur, on le sait, de Thucydide — qui eût pu le dire. Devant ce qu'on pourrait appeler anachroniquement les « leaders d'opinion », le problème qui se présente à la pensée de Hobbes est le suivant : il faut que le souverain légitime soit populaire, mais un chef d'opinion, s'il est populaire, peut passer pour le souverain légitime — c'est-à-dire le supplanter. Le *Léviathan* confirme que cette préoccupation n'a jamais quitté Hobbes : « la popularité d'un sujet puissant (...) est une maladie dangereuse (...) une armée représente une telle force et une telle multitude qu'on peut aisément la persuader qu'elle est le peuple » (p. 354). Périclès comme leader de la démocratie, César ou Cromwell comme conducteurs de troupes, fournissaient le modèle de la persuasion sachant susciter « son » peuple. F. TRICAUD relève d'ailleurs à propos de ce passage du *Léviathan* combien l'expression « popular man » peut varier, chez Hobbes, de la neutralité à l'éloge, ou la critique. C'est tantôt « l'homme aimé du peuple », tantôt « l'homme qui sait s'assurer la popularité indispensable », tantôt « l'homme qui est le courtisan du peuple ».

(10) Ce développement fait suite à la « cinquième opinion erronée » qui a été citée plus haut : le peuple comme corps distinct de son ou ses souverains.

(11) Cf. *De Cive* (II, VI, 1, note de Hobbes) : « La science du pouvoir que la ville a sur les citoyens ne peut être bien connue, si l'on n'explique la différence qu'il y a entre la multitude qui gouverne, et la multitude qui est gouvernée » (p. 145).

guité se redouble : par l'action des orateurs, on confond le peuple réel, qui est la voix majoritaire de l'assemblée (12), avec le peuple factice, qui est une création de la rhétorique et à laquelle, séduite, l'assemblée peut venir s'identifier.

Finalement, « faire le peuple » s'applique, pour les factions, au cas du régime monarchique comme à celui du gouvernement démocratique : c'est agir sur le peuple et l'imiter, c'est agir *en* l'imitant, de façon à ce qu'il se dresse, soit contre la volonté unique du monarque, soit contre la volonté collective et réelle de l'assemblée.

## 2. L'obstacle de la souveraineté populaire pour fonder la monarchie

On pourrait dire qu'en un sens un peu extensif, toute la pensée politique de Hobbes a porté sur ce problème des factions, obsédées par les divergences entre leurs opinions politiques et religieuses respectives ; elles introduisent par là un principe de *pluralité* qui, pour le philosophe de Malmesbury, est toujours précurseur, à plus ou moins long terme, de la guerre civile : « dans les assemblées, ceux dont les opinions diffèrent, et qui donnent des avis différents, sont enclins à se quereller les uns les autres (...) et lorsqu'ils ne peuvent obtenir l'honneur de faire appliquer leurs idées, ils cherchent l'honneur de rendre vains les conseils de leurs adversaires. S'il arrive que dans cette dispute les factions opposées soient de force égale, elles tombent bientôt dans la guerre » (*Elements of law*, II, V, 8, p. 269) (13).

Mais si le pouvoir des factions est si fort à l'encontre de l'Unité nécessaire, c'est peut-être aussi parce que Hobbes doit reconnaître qu'il n'a pas encore su *fonder*, avec clarté, cette Unité. Nous avons montré ailleurs (14) que c'est l'insatisfaction ressentie sur ce point par le théoricien qui le mène à des rédactions successives, conduisant aux diverses éditions du *De Cive*, et, finalement, au *Léviathan*. Il a dès le début l'idée de la dépendance du mode d'être du peuple envers le lieu du pouvoir, il conçoit que cette dépendance demande de distinguer rigoureusement entre « multitude » et « peuple », mais avant le *Léviathan* il ne trouve pas les concepts nécessaires, pour clarifier complètement sa pensée.

Ce qui grève d'ailleurs considérablement cette espérance, c'est la nécessité où se trouve l'auteur dans les deux premiers traités d'admettre que le gouvernement monarchique procède d'une *souve-*

(12) Avec cette réserve, déjà signalée, qu'on identifie peuple et majorité, qu'on appelle « peuple réel » ce qui résulte de la convention fondatrice de l'Assemblée.

(13) Même formulation, presque mot pour mot, dans le *De Cive* : II, X, 12, p. 209.

(14) L. JAUME, « La théorie de la 'personne fictive' dans le *Léviathan* de Hobbes », *Revue française de science politique* (33), n° 6, décembre 1983, pp. 1009-1035.

*raineté populaire* primitive. Ainsi, dans le *De Cive*, il écrit : « Ceux qui se sont assemblés pour former une société civile ont dès-là commencé une démocratie » (II, VII, 5, pp. 169-170). C'est seulement après que peut apparaître la personne du roi, si le peuple souverain en décide ainsi : « La monarchie tire son origine, de même que l'aristocratie, de la puissance du peuple, qui résigne son droit, c'est-à-dire l'autorité souveraine à un seul homme. En laquelle transaction il faut s'imaginer qu'on propose un certain personnage célèbre et remarquable par-dessus tous les autres, auquel le peuple donne tout son droit à la pluralité des suffrages » (ibid., p. 173).

Le monarque ne résultait donc pas d'un contrat de chacun avec chacun, par lequel on s'entend sur un Tiers qui assure l'unité de la multitude (15) : provenant d'une simple *élection*, il est la créature de la souveraine puissance qui primitivement se trouvait dans le peuple. On comprend que dans ces conditions la souveraineté royale (celle dans laquelle Hobbes met le plus d'espoir) a des bases peu assurées (16) : il suffisait que la multitude se souvienne qu'elle avait été souveraine, sans roi. Il suffisait que des *factions*, dans le régime monarchique même, persuadent les citoyens de les suivre, plutôt que de considérer le roi comme leur « représentant ». Telle est, en effet, la notion clé que le *Léviathan* va introduire, absente des précédents traités : celle du « représentant » (*a Representative*, ou, en latin, *Persona repraesentans*).

La problématique de la représentation va-t-elle réussir à éliminer, ou au moins à atténuer, le travail des factions ?

### 3. Survie et recrudescence des factions

Dans le *Léviathan* la cession des forces est irréversible, dans la mesure où aucune souveraineté ne précède le pacte fondateur : c'est parce que le roi ou l'assemblée porte la « personne artificielle » de la multitude, et parle « in the person of the multitude », qu'il, ou qu'elle, *devient* souverain (e) (17). Hobbes s'exprime ainsi au chapitre XVII :

« Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette

(15) Procédure exposée par le *Léviathan*, au chapitre XVII.

(16) HOBBS le reconnaît dans la préface du *De Cive* : « car encore que j'aie tâché de persuader par quelques raisons que j'ai mises dans le dixième chapitre, que la monarchie est plus commode que les autres formes de gouvernement (laquelle seule chose j'avoue que je n'ai pas démontrée en ce livre, mais soutenue avec probabilité, et avancée comme problématique)... » (p. 71).

(17) Sur cette analyse, cf. notre livre *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 110. Nous montrons comment la souveraineté résulte de la représentation, et non l'inverse.



assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière » (p. 177).

Nul ne peut réclamer contre ce Représentant-Souverain, car il n'y a pas de *conventions* entre les individus et le pouvoir qu'ils engendrent : ce serait retomber dans la « guerre de tous contre tous » que d'avoir réservé quelque droit qu'on ferait ensuite valoir contre les décisions du Représentant ; d'autres en effet, en feraient autant, et le principe même du pacte (créer la sûreté par l'unité de pouvoir et d'obéissance) serait anéanti.

Les factions ne peuvent agir de l'extérieur du pouvoir, c'est-à-dire du sein de la multitude, puisque cette multitude et son représentant forment *ensemble* une seule et même « personne » ; mais il n'est pas sûr qu'elles n'agiront pas *dans* le lieu du pouvoir, spécifiquement dans le cas démocratique. En effet, le propre de la démocratie consiste en ce que chaque individu est à la fois partie au contrat qui institue le Représentant, et membre du Représentant résultant du contrat. Dans la personne artificielle de type démocratique, chacun devient son propre... co-représentant, parmi l'ensemble de l'assemblée.

Le statut de l'assemblée va donc osciller entre une entité d'unité qualitative (par laquelle elle serait Léviathan, un « homme artificiel »), et une simple somme quantitative (où il faut considérer que telle majorité, chaque fois, vaut pour le tout). Pour réussir pleinement, l'opération artificialiste qui institue Léviathan devrait aboutir à ce que chaque membre d'assemblée ne se considère lui-même qu'à travers l'assemblée, tout comme dans le régime monarchique chaque individu se voit en miroir dans l'unité du monarque portant lui-même l'unité de la multitude (18).

Or, cette opération de l'art humain est aléatoire : le chapitre XIX du *Léviathan* explique que dans toute représentation politique « quiconque est dépositaire de la personnalité du peuple (...) est aussi dépositaire de sa propre personne naturelle » (p. 195). Cela est à l'avantage du système monarchique, mais fait douter de la fiabilité du régime démocratique. Chez un roi, écrit Hobbes, « l'intérêt privé est le même que l'intérêt public », car ils se fondent dans la *mission* reçue moyennant le pacte qui a « autorisé » le Représentant royal. L'intérêt privé du roi est que son peuple soit fort et prospère, ce qui est aussi l'intérêt public confondu avec l'« office » du souverain (chap. XXX : « Of the OFFICE of the Sovereign Representative »). Chez un membre d'assemblée « si l'intérêt public vient à s'opposer à l'intérêt privé, il donne la préférence à celui-ci : les passions des hommes en effet, sont communément plus puissantes que leur raison ».

Cette différence tient à la loi du nombre, à la pluralité non sur-

---

(18) En anglais : « to beare the Person of the multitude ».

montée qui organise le souverain de la démocratie : chaque membre du souverain peut s'envisager lui-même en dehors de sa participation au corps politique, comme « personne naturelle » distincte de la « personne artificielle » collective. De ce fait, le membre d'une assemblée peut être tenté de voir dans les décisions de cette dernière un fait de *majorité*, mais non de totalité. A cette somme de volontés, il peut opposer son opinion propre et sa volonté propre : de là naîtra le jeu des factions, lorsqu'un parti, mû par l'intolérance ou la cupidité, aura tendance à croire que lui seul représente vraiment le peuple (19).

Si l'intolérance s'accroît, chaque groupe dira peut-être que la majorité est illégitime, et qu'il faut la refaire par d'autres moyens. De nouveau il s'agit de « faire le peuple », en lieu et place de la volonté souveraine réelle. C'est pourquoi le chapitre XIX du *Léviathan* reprend des considérations déjà données dans le *De Cive* ; on retrouve, presque textuellement, le passage que Røederer avait traduit dans une note : « l'absence de quelques-uns qui voulaient maintenir une résolution antérieurement prise (absence qui peut tenir à des motifs de sécurité, à la négligence ou à des empêchements privés), ou la présence concertée de quelques tenants de l'avis contraire, défont aujourd'hui ce qui a été conclu hier » (p. 196). Si le souverain doit être, selon Hobbes, au-dessus des lois, y compris les lois qu'il a lui-même édictées, cela mène dans le cas démocratique à l'*instabilité* législative, résultant du travail des factions et de leur compétition, plutôt que du jeu normal (si l'on peut dire) des majorités.

D'un traité à l'autre rien n'aurait donc changé, malgré les efforts de Hobbes pour accroître la rigueur de sa pensée ? Du côté de la monarchie, le progrès est incontestable ; pour ce qui concerne la démocratie, la survie des factions paraît insurmontable, et l'exigence d'unité s'avère mise en échec ou, à tout le moins, rarement réalisable. En fait, cela va même plus loin : il devient fort théorique de distinguer entre le peuple « réel » et le peuple « factice » ; l'incertitude est directement liée à la part de l'*artificialisme* dans la représentation hobbenne.

#### 4. Une polysémie de la « représentation », féconde pour les factions

Qu'est-ce, en effet, que le peuple ? C'est ce qui résulte, par le souverain, de l'institution du souverain ; le peuple est l'institué second engendré par un institué premier : les individus de la *multi-*

(19) Pour être plus exact, il faudrait dire : représente la multitude. Voir à ce propos, L. JAUME, « Peuple et individu dans le débat Hobbes-Rousseau. D'une représentation qui n'est pas celle du peuple à un peuple qui n'est pas représentable », in *La Représentation*, sous dir. F. d'Arcy, Paris, Economica, 1985, pp. 39-53.

*tude* se sont mis d'accord sur un Représentant-Souverain qui les transforme, par voie de retour, en *peuple* unifié (20). Il leur apporte une unité à la fois formelle (volonté commune) et matérielle (décisions, opinion utile au salut commun) :

« en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous » (p. 178).

Peut-on penser qu'en « modelant les volontés de tous », le souverain *démocratique* s'assagira lui-même, c'est-à-dire que la multitude métamorphosée en représentant s'éduquera elle-même en vue du bien général ? (21). Ici apparaît une déficience de l'artificialisme : s'il est vrai que chaque homme est à la fois, pour soi-même, « sa matière et son artisan » (22), il conviendrait cependant qu'il ne se modèle et ne s'éduque que par la *médiation* d'un Tiers ; le roi joue, chez Hobbes, le rôle de ce Tiers. L'assemblée démocratique manque de cette médiation, et donc de cette modération, puisqu'elle conduit chacun à agir sur soi. Pourtant, dira-t-on, il ne devrait pas en être ainsi : chacun devrait agir sur soi par toute l'Assemblée *en tant que Représentant*.

Mais il faut analyser ce que cette dernière notion peut signifier très précisément dans le texte de Hobbes, plus particulièrement à travers le chapitre XVI du *Léviathan* : « Des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés ».

Représenter, nous dit Hobbes, c'est « personnifier » (*to personate*) : « jouer le rôle, ou assurer la représentation de soi-même ou d'autrui » (p. 162). Nous laisserons de côté la difficile question du rôle qu'on jouerait par rapport à soi-même, et qui suggère que même dans la personne naturelle il y a une dimension artificialiste (23). Il faut exclusivement s'attacher à l'hypothèse selon laquelle A joue le rôle de B. Si nous considérons, pour la phrase citée ci-dessus, le texte anglais d'origine, Hobbes écrivait : « to Personate, is to Act or Represent himselfe, or an other » : non seulement A incarne le rôle de B, mais il agit sur B (24).

D'ailleurs, Hobbes poursuit en ce sens, en jouant de nouveau sur le verbe « to act » : « he that *acteth another*, is said to beare

(20) L'analyse de ce processus est donnée dans notre article cité « La théorie de la 'personne fictive' dans le *Léviathan* de Hobbes ».

(21) D'ailleurs, serait-ce compatible avec la vision de l'homme donnée par Hobbes dans la Première Partie du *Léviathan* ? On peut douter que cet animal borné, généralement enfermé dans son opinion individuelle, soit guère éduicable au-delà de la reconnaissance, par nécessité de survie, des « lois de nature ».

(22) Introduction du *Léviathan*, p. 6.

(23) Nous avons mené cette analyse dans *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*. Cf. notamment, p. 99.

(24) Cf. note F. TRICAUD, n° 5, p. 162 du *Léviathan*.

his Person, or act in his name » (25). Il est donc clair que A qui tient le rôle de B, produit en même temps et par la même opération, un effet sur B. Quel est cet effet ? Toute la thématique de l'*acteur* et du masque théâtral (*persona*, de nouveau, en latin) que Hobbes développe dans cette page nous le fait comprendre : lorsque A joue le rôle de B, ce dernier s'identifie au spectacle, dont il est à la fois l'« auteur », le spectateur, et l'objet mis en scène. Et, quand cette thématique va être appliquée à la « génération et définition de la République » (chap. XVII), elle signifiera que les individus de la multitude sont les auteurs d'un spectacle autobiographique, dont ils constituent en même temps le public. Le Représentant-Souverain est donc l'acteur par lequel les auteurs se modèlent eux-mêmes, se donnent eux-mêmes à eux-mêmes « en représentation ».

Il faut en conclure que, dans le cas de la démocratie, « faire le peuple » est l'acte permanent de chacun sur soi-même *et* sur les autres. On comprend pourquoi le partage entre volonté réelle et volonté factice devient ardu : la volonté réelle du Représentant, qui est elle-même artificielle, se trouve figurée dès que conçue, adoptée dès que figurée. Les factions le savent ; elles peuvent donc rivaliser dans l'art de « faire le peuple », selon une diversité de copies toutes aussi crédibles les unes que les autres. L'artificialisme de Hobbes, qui avait pour fonction d'assurer l'unité de commandement (souverain) et l'unité d'obéissance (gouvernés) en instituant le Peuple comme entité neuve, prête par là même, en démocratie, à des effets pervers ; en effet, quelqu'un, ou des groupes, peuvent capter, habilement et impunément, le processus par lequel le souverain *fait* les gouvernés. « He that acteth another », cela peut être l'Assemblée, ou une faction, ou à la limite, un homme d'influence.

Chose remarquable, cette équivocité de la « représentation » était déjà signalée ou entrevue dans le *De Cive*, mais... dans le texte traduit et réinterprété par Sorbière, non dans le texte en latin auquel se réfère Røederer. En effet, voici comment l'édition Sorbière de 1649 traduisait la phrase que nous citons au début : « Industria diligentiaque qua utuntur ad FACIENDUM populum FACTIO appellari solet », devient : « cette industrie et cette diligence qu'il apportent à former un corps qui représente de nouveau tout le peuple, c'est ce qu'on doit nommer faction » (Sirey, p. 210).

On doit constater que, éloignée du texte latin, la formulation donnée par Sorbière est cependant ingénieuse, et fidèle à l'esprit de la pensée de Hobbes : la faction engendre un nouveau peuple, doté d'une unité qui lui est propice (« un corps »), et ce corps se substitue au représentant véritable tout autant qu'au peuple réel ; il « représente de nouveau tout le peuple ».

---

(25) Cité in note F. TRICAUD, *ibid.*, n° 6 : littéralement, la formule signifie à la fois « celui qui joue le rôle d'un autre », et « celui qui agit sur un autre ».

Les spécialistes de la pensée de Hobbes avaient remarqué que non seulement Sorbière traduit avec liberté, mais qu'il a pratiqué de véritables *ajouts* par rapport à l'édition latine de 1647, et même par rapport aux éditions latines postérieures (26). Il nous semble que l'on peut reprendre l'une des hypothèses formulées par R. Polin : « Faut-il admettre que Hobbes, qui habitait Paris à ce moment-là, avait fourni à Sorbière, après 1647, un texte plus appuyé et enrichi d'un commentaire ? » (27).

Si cette hypothèse devait se confirmer, elle renforcerait à son tour la thèse énoncée par F. Tricaud : il a dû exister un « proto-*Léviathan* » en latin, antérieur à l'édition de 1651, qui se situe de façon mixte entre la problématique du *De Cive* latin et celle du *Léviathan* anglais (28). Or, toute la discussion de F. Tricaud, ou presque, porte précisément sur le hiatus entre souverain et peuple auquel Hobbes s'est longtemps heurté, et auquel il tente d'opposer le concept de représentation qu'il commence à entrevoir vers 1648 (nous dirions : probablement dès 1647)).

Il est pratiquement assuré que Røederer ne connaissait pas la traduction en français du *De Cive* — ainsi que l'atteste un document de sa main, datant de 1793 (29). L'eût-il lue, il y aurait sans doute

(26) Le problème a été exposé par R. POLIN, à propos de la note capitale ajoutée à la section I, du chapitre VI, Partie II. Cette note est de Hobbes, mais dans l'édition en français de 1649 (chez Blaeu à Amsterdam) on voit apparaître un appendice (qui s'exprime à la première personne), absent de toutes les éditions latines. Voici cet appendice : « D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, *qui nous représente tout le corps du public*, la ville, ou l'état, et à qui je ne donne qu'une volonté ; et cette autre multitude, qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui ne doit prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance » (édit. Sirey, pp. 146-147 ; comparer avec édit. Molesworth, t. 2, p. 216, et, pour ce qui concerne le texte latin, édit. critique par Warrender, vol. 2, p. 137 : l'appendice n'y figure pas). De même, et ailleurs, SORBIÈRE utilise l'expression « représenter le corps entier de la république » (II, VI, 2, p. 147), là où le latin parle de « constituer civitatem » ; plus loin, il est dit que « le peuple (...) ne subsiste plus comme s'il représentait une seule personne » (II, VII, 8, p. 172) — là où Hobbes avait écrit « *populus ut persona una* ». Il est intéressant de remarquer que SAINT-SIMON écrivait de même, à propos de l'assemblée des états, qu'elle « représente tout le corps de la nation » (Mémoire de mai 1717, au Régent, sur une tenue des Etats Généraux).

(27) R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, nouvel. édit., 1953, note 2, p. 236.

(28) Cf. *Léviathan*, introduction du traducteur, pp. XIX-XXIX.

(29) Il s'agit de sa propre traduction, en français, du *De Cive*. Dans une note de préface Røederer explique qu'il voit dans cet « exercice » une occasion de se remettre au latin : voir plus loin, Appendice (« Røederer, homme politique et lecteur de Hobbes »). La traduction Sorbière avait pourtant été rééditée à la veille de la Révolution. L'exemplaire que nous avons consulté porte : *Œuvres philosophiques de Thomas Hobbes*, « tome premier contenant les Eléments du Citoyen, traduit en Français, par un de ses amis », à Neufchâtel, de l'Imprimerie de la Société Typographique, 1787. Sur cet exemplaire, le nom supposé du traducteur a été porté de façon manuscrite (« d'Holbach »), puis corrigé (« Sorbière »). Il faut ajouter que Røederer, qui était réellement un lettré et même un érudit, aurait pu avoir connaissance de deux ouvrages parus chez nous en français, résumant ou plagiant le *De Cive*. Il s'agit, au XVIII<sup>e</sup> siècle des *Essais de morale et de politique*, « où il est traité des devoirs de l'homme, considéré comme particulier, et comme vivant en société... », par

trouvé confirmation de la riche *ambiguïté* de la notion de représentation, thème sur lequel lui-même a réfléchi à plusieurs reprises, entre 1789 et les années 1800.

En fait, c'est toute la Révolution française qui — avec moins de clarté dans les idées — n'a cessé de gloser sur les « factions » en tant que phénomène inséparable du gouvernement représentatif.

### 5. De l'unité de représentation au déchirement des factions : l'expérience de la Révolution française

Dans les premiers mois de la Révolution, l'Assemblée nationale constituante adopta (en gros) la doctrine de Sieyès connue depuis sous le nom de « souveraineté nationale ». Selon cette conception, la nation n'est pas ce qui préexisterait à ses représentants et posséderait par soi-même une volonté qu'elle pourrait faire valoir, et imposer aux députés. La nation chez Sieyès *résulte* de la représentation des citoyens par leurs députés ; dans son discours du 7 septembre 1789, le publiciste s'empare contre ceux qui voudraient en appeler des représentants au peuple : « Je sais qu'à force de distinctions d'une part, et de confusion de l'autre, on est parvenu à considérer le vœu national comme s'il pouvait être autre chose que le vœu des représentants de la nation, comme si la nation pouvait parler autrement que par ses représentants ».

Si le peuple ne forme pas un corps distinct de ses représentants, c'est aussi parce que la *souveraineté* réside dans le corps représentatif ; comme chez Hobbes, la représentation chez Sieyès engendre la souveraineté :

« L'expression d'*appel au peuple* est donc mauvaise, autant qu'elle est impolitiquement prononcée. Le peuple, je le répète (...) le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants » (30).

Le souci de Sieyès était d'assurer l'unité du corps représentatif, contre une souveraineté populaire *première* qui, par le jeu des

---

un anonyme, paru en 1687 avec privilège de Louis XIV ; puis, au XVIII<sup>e</sup> siècle, du livre de Desbans, *Les principes naturels du droit et de la politique*, paru en 1715, réédité en 1765 (cf. sur ces livres, G. LACOUR-GAYET, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris, Hachette, 1898, pp. 382-383).

(30) Sur cette comparaison entre Hobbes et Sieyès, cf. notre livre (*Hobbes et l'Etat représentatif moderne*), pp. 190-206. D'autres documents, chez Sieyès, confirment le parallélisme de la démarche, notamment dans ses manuscrits déposés aux Archives Nationales. Citons par exemple ce passage : « Le peuple ne peut pas *vouloir en commun*, donc il ne peut faire aucune loi ; il ne peut rien en commun puisqu'il n'existe pas de cette manière. (...) Ainsi, strictement parlant, la représentation n'est pas nommée par le peuple, elle est nommée par les sections du peuple. Elle seule est le peuple réuni, puisque l'ensemble des associés ne peut pas se réunir autrement » (cité par P. GUÉNIFFEY, « Les Assemblées et la représentation », in *The French Revolution and the creation of modern political culture*, C. Lucas édit., vol. 2, Oxford, Pergamon Press, 1988.

mandats impératifs, paralyserait l'activité législative, et équivaudrait à reconnaître une mosaïque de vœux, ou de consignes contradictoires. On sait qu'en réalité, la lutte pour le pouvoir a mené divers courants, d'esprit démocratique, à contester cette doctrine du Représentant-Souverain ; parmi ces courants, le jacobinisme a tenté de faire reconnaître une souveraineté dans le peuple, que la représentation aliénerait et trahirait (31). Pourtant, lorsque les Jacobins exercèrent le pouvoir, après élimination des Girondins de la Convention, ils revinrent à l'idée d'une *fusion nécessaire* entre le Corps législatif et les citoyens, entre le Représentant et le peuple. Certains Montagnards, et certains Jacobins, décrivent même la Convention comme un Individu collectif, incorporant en lui les citoyens et exerçant sur eux sa souveraineté toute-puissante : Hercule ou Léviathan, ce colosse révolutionnaire renouait, pour une part, avec l'inspiration de Hobbes, pour qui l'opinion « selon laquelle le peuple est un corps distinct de celui ou de ceux qui sont ses souverains » est une opinion destructrice de l'unité de souveraineté.

Aussi les Jacobins eurent-ils à cœur d'accréditer que leurs adversaires girondins étaient « fédéralistes », en ce sens qu'ils démembraient l'Unité indivisible de la République : la Terreur s'exerce au nom de la lutte contre le « fédéralisme ». En juin 1793 (c'est-à-dire au moment de la monopolisation jacobine du pouvoir) un membre des Jacobins, Charles Lambert, explique qu'il importe de redéfinir « la seule acception du mot peuple » :

« Combien nos ennemis intérieurs, nos hypocrites du patriotisme, ne pourraient-ils pas tirer avantage de ce droit sacré d'insurrection, si on les laissait maîtres d'en étendre l'exercice au-delà de son véritable objet, si on ne déterminait pas *la véritable, la seule acception du mot peuple* ; si des sections de l'empire, des cités, des corporations quelconques (...), pouvaient se croire le peuple, se dire le peuple, et à ce titre, exercer des actes de souveraineté ».

C. Lambert critique également ceux qui (ce sont les mêmes), confondant le peuple avec la population dispersée sur le territoire, assimilent de ce fait le corps politique, que seule la Convention incarne, avec les habitants ; ils brisent l'unité du corps politique, afin de combattre le pouvoir de l'Assemblée au nom de prétendus appels au peuple : « Quand on dit le peuple de Paris, le peuple de Rouen, le peuple de Marseille, ce n'est qu'une expression familière, qui sert à désigner les habitants de ces différentes villes ; mais quant aux actes de souveraineté qui dérivent du *peuple collectivement pris*, le peuple de Paris et de toutes les autres portions de

(31) Pour cette analyse voir notre article « Légitimité et représentation sous la Révolution : l'impact du jacobinisme », *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 6, octobre 1987, pp. 57-67 ; ainsi que notre livre : *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, janvier 1989.

l'empire, n'est pas plus peuple que le peuple de Saint-Cloud et de Meudon ».

Il est clair que le « peuple collectivement pris » n'existe que par, et dans, ses représentants, car eux seuls peuvent faire connaître la « volonté générale » et l'intérêt public (32). De façon frappante, Hobbes avait exposé la même vision à partir du moment où il commençait à faire la distinction entre multitude et peuple, c'est-à-dire dès les *Elements of law*. Dans ce traité il exposait, lui aussi, la double signification du mot peuple : « Les controverses qui s'élèvent concernant le droit du peuple, procèdent de l'ambiguïté de ce mot. Car le mot « peuple » a une double signification. En un sens, il signifie seulement un nombre de gens, *qui sont distingués par le lieu qu'ils habitent*, comme le peuple d'Angleterre, ou le peuple de France, ce qui n'est autre chose que la multitude des particuliers qui habitent ces contrées (...) En un autre sens, le mot signifie une personne civile, c'est-à-dire un homme, ou un conseil, dans la volonté duquel est comprise la volonté de chacun en particulier » (II, II, 11, p. 253).

La bonne définition, on le sait, est celle qui fait droit à l'unité de souveraineté, laquelle ne se trouve réalisée que par ce que Hobbes appelle déjà à l'époque une « personne », sans qu'il ait encore eu l'idée d'y intégrer le principe *représentatif* en usage en Angleterre : « Cette union ainsi réalisée est ce qu'on appelle de nos jours CORPS POLITIQUE ou société civile ; (...) et on peut la définir comme une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun, pour leur paix, leur défense et leur protection » (ibid., II, XIX, 8, p.234).

Les Jacobins partagèrent cette idée de l'unité nécessaire du corps souverain, une unité qu'ils crurent d'abord trouver dans le peuple français, et qu'ils décidèrent finalement d'imposer par le Gouvernement révolutionnaire de l'an II (33) ; jusqu'à dire même explicitement, comme Billaud-Varenne et bien d'autres, qu'il fallait « créer un peuple nouveau ».

Pour la même raison, ils ne cessèrent de dénoncer le jeu des *factions* à l'intérieur de la Constituante, de la Législative, de la Convention, et même, de l'Assemblée qu'ils dominaient en partage avec les autres Montagnards.

Après les Girondins, on voit les Enragés, les Hébertistes, les

---

(32) Voici ce que LAMBERT, devenu représentant en mission, écrivait en octobre 1794 au Comité de salut public : « C'est au peuple seul, pris collectivement, qu'appartient la vraie souveraineté ; d'où il résulte que le souverain est essentiellement un et indivisible, qu'il n'est qu'un être purement métaphysique, c'est-à-dire l'expression de la volonté générale, et que, s'il en était autrement, nous aurions quarante mille souverains en France, autant que de communes ».

(33) Bien entendu, la différence avec Hobbes est, par ailleurs, considérable : portant atteinte aux droits individuels, à la sécurité et à la jouissance du privé, le Gouvernement révolutionnaire et la Terreur vont à l'encontre de la fin même de Léviathan selon Hobbes. Comparaison, on voudra bien l'admettre, n'est pas assimilation.



Dantonistes, être accusés de susciter un peuple factice, de créer à l'encontre du pouvoir révolutionnaire d'autres *personae* du peuple, afin d'égarer la Révolution. Mais réciproquement, les Jacobins furent accusés par leurs adversaires d'être une faction, de susciter un peuple à leur convenance : le reproche est, par exemple, explicitement énoncé par J.-B. Louvet, qui déclare contre Robespierre « tu as ton peuple comme il avait son armée ce La Fayette » (5 novembre 1792).

On constate donc que dans la surenchère des dénonciations réciproques, chaque courant à ce moment était tenté de percevoir l'autre comme illégitime, à titre de pure faction usurpant la fonction représentative. Dans l'espace politique ouvert par la Révolution, celui qui prenait la parole devait le faire « au nom du peuple », et qui parlait au nom du peuple, cherchait à être reconnu comme représentatif. Le mot *persona* (masque), écrit Hobbes, « de la scène (...) est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre » (*Léviathan*, XVI, p. 161). Là encore, le texte anglais, particulièrement vigoureux, souligne l'équivocité de l'idée de « représentant » : « And from the Stage, [the word] hath been translated to any Representer of speech and action... » (édit. Macpherson, p. 217).

Donner son discours en représentation c'était, sous la Révolution, accomplir la théâtralité inhérente à un pouvoir qui ne devait s'exercer qu'au nom d'un peuple unique et unifié. Dans ce kaléidoscope des diverses *images* du peuple qui se combattaient, les hommes de la Révolution ne pouvaient échapper à une question poignante : Qui est le peuple ? Où est le peuple réel ?

On comprend pourquoi Robespierre et Saint-Just finirent par en arriver à l'idée qu'il fallait *démasquer* les opposants ; ces derniers sont accusés de revêtir une *persona* qui faisait croire de façon sophistiquée qu'ils défendaient les intérêts du peuple réel. Dans un discours remarquable, prononcé en janvier 1794 devant les Jacobins, Robespierre a défini l'opposition des deux factions qu'il combat (les « citra-révolutionnaires » et les « ultra-révolutionnaires ») comme le jeu de deux *figurants*, à la fois rivaux et complices :

« Quelques meneurs adroits font mouvoir la machine, et se taisent, cachés dans les coulisses. Au fond, c'est la même faction que celle de la Gironde, seulement les acteurs sont changés, mais ce sont toujours les mêmes acteurs avec un masque différent. La même scène, la même action théâtrale subsiste toujours. (...) deux espèces de faction sont dirigées par le parti étranger ».

Pour nier que la division ait pu s'instaurer à l'intérieur même du peuple, et que les factions soient réellement représentatives d'*opinions différentes*, le jacobinisme au pouvoir en arrive à affirmer que les factions sont elles-mêmes factices : une œuvre de l'étranger. Le peuple qui en est le « spectateur », n'en est point l'« auteur ». L'idée est longuement développée par Saint-Just dans son Rapport

sur les factions de l'étranger : la tentative des factions consiste d'abord à se mettre devant les yeux du peuple, pour l'imiter, et finalement l'appeler à se reconnaître dans ce miroir. Écoutons Saint-Just :

« C'est l'étranger qui attise ces factions, qui les fait se déchirer par un jeu de sa politique, et pour tromper l'œil observateur de la justice populaire. Par là, il s'établit une sorte de procès devant le tribunal de l'opinion ; l'opinion bientôt se divise, la République en est bouleversée. Ce moyen ôte à la représentation nationale et à ses décrets la suprême influence dans l'Etat, parce que les ravages de la corruption dont j'ai parlé, rendent la curiosité plus sensible aux débats des partis (...) Tout parti est donc criminel, parce qu'il est un isolement du peuple et des sociétés populaires, et une indépendance du gouvernement. Toute faction est donc criminelle, parce qu'elle tend à diviser les citoyens ; toute faction est donc criminelle, parce qu'elle neutralise la puissance de la vertu publique ».

## 6. Conclusion : Hobbes et l'artificialisme démocratique

L'analyse qui vient d'être menée ne prétendait pas plus épuiser la richesse de la pensée politique de Hobbes, que de rendre compte de l'ensemble de la Révolution française entre 1789 et 1794. Elle s'est limitée à souligner l'importance de l'*artificialisme* dans la conception du théoricien anglais — par où cette pensée rencontre un trait capital de la démocratie moderne.

La notion d'artificialisme appliquée à la pensée de Hobbes s'est révélée polyvalente : elle recouvre aussi bien les conditions de naissance de Léviathan (pour le souverain, comme pour son autre versant, le peuple gouverné), ou l'action que les factions accomplissent, afin de s'approprier le pouvoir. De ce fait, ce qui fonde la force du grand Léviathan, « roi de tous les enfants de l'orgueil », en constitue aussi la source possible d'égarement et de dissolution.

Pourtant, il faut rappeler que dans la philosophie de Hobbes, « artificiel » ne s'oppose qu'à « naturel », et non à *réel*. Du moins, cela devient de plus en plus vrai : au fur et à mesure que le théoricien progresse vers l'idée de l'« Homme artificiel », après le temps où, par simple comparaison, il évoquait, dans la préface du *De Cive* l'« horloge », ou « quelque autre machine automate » (34). Dans les premiers moments de cette pensée politique, ce qui était fictif, ou artificiel, risquait par là même d'être considéré comme fragile, doté de peu de réalité ; en témoignent certaines indications présentes dans les *Elements of law* (35). En revanche, dans le *Léviathan*, lors-

(34) *De Cive*, préface, p. 63 et p. 64.

(35) Cf. par exemple : II, II, 4, p. 250 : « Car le corps politique n'étant qu'un corps fictif, ses facultés et sa volonté sont aussi fictives. Mais pour faire d'un particulier un homme injuste, il faut une volonté naturelle et réelle ».

que la problématique de la représentation, c'est-à-dire d'une personne artificielle autorisée par la multitude, est pleinement éclaircie, les autres ambiguïtés paraissent levées : la réalité des édifices politiques est égale à celle des corps naturels, aussi grande que dans « cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent de la nature : l'homme » (36).

Mais les choses sont plus complexes. Etablir la réalité de ce que l'homme institue pour s'obliger à respecter les conventions, c'est aussi prendre acte de la force dissolvante et illusionniste des factions ; car elles-mêmes parlent le discours du souverain démocratique pour, en quelque sorte, le parasiter. Et s'il est si facile de confondre un peuple « factice » et le peuple réel, c'est que, finalement, chez Hobbes le peuple démocratique ne jouit pas d'une aussi grande réalité que celui qui est sujet de la monarchie. Cela tient, en premier lieu, à la convention qui fait équivaloir la majorité au Tout, et qui échoue à engendrer une entité neuve, et effective. De là le jeu des factions, qui cherchent à refaire la majorité décisive, pour « refaire le peuple ».

Qu'en est-il des démocraties empiriquement existantes ? On y parle du peuple comme d'un être effectif, et donc doté d'une unité : « Untel a été élu par le peuple », « Le peuple a tranché ». Ce n'est pourtant qu'une majorité, parfois de quelques voix, qui a tranché. Qu'est-ce que « le peuple » ? C'est l'un des intérêts de la pensée de Hobbes que de nous aider à formuler le problème.

Sans doute doit-on relativiser l'influence, et même la fécondité, du modèle hobbesien du pouvoir : depuis l'expérience, riche et tragique, de la Révolution française, et d'autres après, les démocraties d'aujourd'hui ont appris à faire sa part au pluralisme, à la compétition des intérêts et des opinions ; elles refusent d'y voir les prodromes de la guerre civile. Certaines, comme les Etats-Unis, avaient intégré très tôt cette dimension pluraliste dans le fonctionnement du pouvoir, ainsi que la reconnaissance d'une autonomie de la « société civile », au sens de Locke. Le peuple forme un corps distinct des gouvernants ; s'il forme même, un corps !

Il reste que dans la démocratie d'aujourd'hui, l'artificialisme est prépondérant, l'opinion est reine, et nul homme politique ne peut oublier de compter avec elle, sauf cruelles déconvenues. Il est vrai que « faire le peuple » n'est pas aussi unilatéral que la critique hobbesienne d'un côté (factions) et le paradigme politique de l'autre (souverain) pourrait le suggérer. L'opinion publique ne se laisse que partiellement « faire », et surprend ceux qui croient l'avoir amadouée.

Tenter d'influencer l'opinion publique est le fait, dans les démocraties contemporaines, de ceux qui exercent le pouvoir, et de ceux qui émettent, en vue de l'alternance, des candidatures de représen-

---

(36) *Léviathan*, introduction, p. 5.

tativité ; mais cela suppose la compréhension, désormais irréversible, de la nécessité des partis politiques. Ceux-ci ne sauraient être qualifiés de « factions », mais bien d'agents d'expression, d'orientation, voire de mobilisation, de l'opinion publique (37).

Il est cependant un autre aspect que cette confrontation ne pouvait aborder : l'exercice du jugement par le simple *citoyen*, et les limites de sa compétence. Comme la Révolution l'avait pensé, et ensuite la doctrine républicaine française, le rôle de l'école constitue là un enjeu capital : la question est de savoir s'il s'agit de « faire le citoyen », au sens de Hobbes, ou de créer les conditions de son autoformation.

En effet, si une autonomie du citoyen, dans sa capacité à juger et à se prononcer, est possible, elle marque une différence essentielle entre le modèle hobbesien de la démocratie et les démocraties de fait. Cela signifierait aussi que l'artificialisme inhérent à la politique professionnelle trouve là une limite, ou, en quelque sorte, un butoir ; limite cependant incertaine, et variable.

Si le citoyen acquiert réellement cette capacité d'*initiative* que la pensée de Hobbes ne lui donnait pas (et ne pouvait lui donner), l'opinion publique a d'autant plus de chances de garder vigueur, authenticité et indépendance. Ainsi se trouverait non pas enrayé, mais partiellement corrigé le régime de fonctionnement de la politique la plus contemporaine, dont un auteur rappelait récemment combien elle a à voir avec la sophistique antique :

« une chose ne commence à exister que dans la mesure où elle est voulue, investie par un intérêt, enjeu d'une volonté de pouvoir. (...) La question de l'être ou de la vérité n'est plus pertinente en politique : peu importe, en effet, l'être de ce qui est, qu'il ne soit qu'apparence tient à ce qu'il soit voulu. On peut tout dire, tout penser, tout affirmer, la vérité des énoncés tiendra à leur mode de réception par l'auditoire » (38).

De la confrontation schématique qui vient ainsi d'être esquissée, il faut conclure que trois questions au moins (peuple, opinion publique, citoyenneté) peuvent, et même doivent, s'envisager à partir de la pensée de Hobbes. L'audacieuse formule du *Léviathan* n'a pas fini de parler aux habitants du monde moderne : « les pactes et les conventions par lesquels les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou *Faisons l'homme* que prononça Dieu lors de la création ».

Lucien JAUME.

(37) Pour comparer avec la perspective jacobine : L. JAUME, « Les Jacobins et l'opinion publique », in *Le modèle républicain*, sous dir. S. Bernstein et O. Rudelle, Paris, Champ Vallon, 1989.

(38) F. EWALD, *L'Etat providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 595.

## APPENDICE

### Roederer, homme politique et lecteur de Hobbes

Dans une période où l'on célèbre successivement le quadricentenaire de la naissance de Hobbes et le bicentenaire de la Révolution française, il vaut la peine de s'interroger sur les raisons qui ont amené plusieurs fois Roederer à se référer à Hobbes, à le citer, à le commenter, et même à le traduire.

Né en 1754, mort en 1835, Pierre-Louis Roederer représente, comme Sieyès dont il fut l'ami, l'une des figures de la Révolution qui affrontèrent, avec pénétration et pragmatisme, la succession haletante des régimes ; en dix années les Français ont transité de la situation de sujets du roi, à la monarchie constitutionnelle, puis à la République, au régime d'exception du Gouvernement révolutionnaire, au Directoire, pour aboutir au pouvoir d'un homme qui allait finalement tenter, selon son expression, d'« arrêter les principes de la Révolution à [sa] personne ». Cette sorte de « roi de la Révolution » (la formule est de F. Furet) suscita l'admiration de Roederer, qui s'entremît la veille du 18 brumaire entre Bonaparte et Sieyès, et resta jusqu'en 1802 le conseiller écouté de Napoléon.

Dans les premiers temps du processus révolutionnaire Roederer fut un partisan enthousiaste des Etats Généraux, une personnalité affirmée de la Constituante (comme député du tiers-état de la ville de Metz), un membre de la gauche au sein du *Club des Jacobins*, à l'encontre de la tendance « feuillante » qui fit sécession en juillet 1791. S'il prit parti de façon véhémement, au sein du Club, pour la déclaration de guerre aux princes allemands (en décembre 1791), il se trouva cependant sur une ligne plus modérée que les Jacobins à partir du printemps 1792, alors qu'il exerçait l'importante fonction de procureur-général-syndic du département de Paris. Dénoncé en avril comme « corrompu » par Collot d'Herbois, il vint une dernière fois au milieu de ses anciens amis, pour leur déclarer : « Le temple où je vois régner un grand Lama, un petit Lama, n'est pas pour moi l'asile de la liberté ». Le 10 Août, où il protège Louis XVI en le faisant venir des Tuileries à l'intérieur de l'Assemblée, achèvera la rupture.

Précisément, lorsqu'il lui faudra ensuite décrire et expliquer la situation de l'été 1792, c'est à Hobbes qu'il fera recours. Au *De Cive* il emprunte l'idée des désavantages de la démocratie comparée à la monarchie : le thème est celui des factions, particulièrement fortes dans la « démocratie de 1792 ». Les factions (officieusement organisées à l'intérieur des clubs) et les orateurs populaires donnent corps à la multitude, en la séparant du pouvoir de l'Assemblée légitime, la Législative :

« On a appelé anarchie la situation de la France en 1792 ; c'était tout autre chose. L'anarchie est l'absence du gouvernement et la volonté de

chacun substituée à la volonté générale : en 1792 il y avait une volonté générale, unanime ; il y avait une organisation terrible pour la conformer, la confirmer, la manifester, la faire exécuter ; en un mot, il existait une démocratie, ou, si l'on veut, une ochlocratie redoutable, résidant en vingt-six mille clubs correspondant ensemble et soutenus par un million de gardes nationales. Il y avait des écrivains et des orateurs pour toutes les opinions, pour toutes les passions démocratique ; les écrits, les harangues s'envoyaient du midi au nord et du nord au midi » (1).

Rœderer estime donc que l'Assemblée était devenue sans pouvoir, du fait qu'une autre puissance, proprement « démocratique », avait grandi en dehors d'elle. Et, d'après lui, les éléments les plus radicaux au sein même de l'Assemblée, défendaient une ligne décidée ailleurs : « Au centre, c'est-à-dire dans l'Assemblée nationale, les clubs et les assemblées sectionnaires de Paris avaient leurs orateurs ; la tribune nationale servait de tocsin général du parti. C'était là, assurément, une machine montée pour la résistance et pour l'attaque. (...) Les orateurs de la tribune nationale, quelque emportés, quelque violents qu'ils fussent, n'étaient pas les orateurs de la multitude ; encore une fois, chaque assemblée populaire avait les siens, et un qui excellait par-dessus tous les autres [Robespierre] ».

On voit donc qu'à la différence du passage du *De Cive* qui ouvrait cette étude (II, X, 12), Rœderer décrit ici le travail des factions comme s'exerçant à partir de petites assemblées (clubs, sections, sociétés populaires), vers la grande — ou, pourrait-on dire, à partir de « représentants » officieux vers la Représentation institutionnelle. Et ce sont d'ailleurs des passages voisins — mais toujours dans le livre X — qu'il cite cette fois :

« On vit alors se réaliser, se renouveler ce qu'on avait vu dans la révolution de 1648 en Angleterre. Le publiciste Hobbes, qui défendait dans son ouvrage *De Cive* le système monarchique contre les partisans de la démocratie, disait à ceux qui objectaient la possibilité de voir le régime monarchique placer sur le trône un Caligula, un Néron : « In democratia tot possunt esse Nerones quot sunt oratores qui populo adulantur. Simul plures sunt in democratia, et quotidie novi suboriantur » (Dans la démocratie il peut y avoir autant de Néron qu'il y a d'orateurs qui flattent le populaire ; il y en a plusieurs à la fois, et tous les jours il en sort de nouveaux de dessous terre) » (2).

Emporté par l'indignation, Rœderer en vient même à dénier aux orateurs révolutionnaires une initiative propre : semblant oublier ce qu'il disait des clubs et de la « machine », il écrit que c'était la multitude elle-même qui parlait et agissait. « Pétion, Marat même, étaient gouvernés par la multitude. Marat n'était qu'un de ses organes. La démocratie était la puissance dominante. C'était elle, et non un vil déclamateur, qui tonnait, qui foudroyait ». Les journées révolutionnaires furent-elles le fruit des émotions collectives, ou l'œuvre de groupes organisés ? Cette

(1) « Notice de ma vie pour mes enfants », in *Œuvres du comte P.L. Rœderer... publiées par son fils*, Paris, Firmin Didot, 1853-1859, t. 3, p. 283. Ce passage a été commenté par Sainte-Beuve : voir *ibid.*, t. 8, p. 477.

(2) Citations prises dans le *De Cive*, Part. II, chap. X, respectivement § 7 et 6.

hésitation, classique chez les analystes de la Révolution, confirme le flou qui continuait d'entourer la notion de *faction*. En tant que prémice du parti moderne, la faction est ressentie comme expressive d'une opinion spontanée et répandue, mais en tant que corps séparé ou « Etat dans l'Etat » (Hobbes), elle est perçue comme groupe tacticien au service d'intérêts particuliers (3). C'est cet exercice illégitime de souveraineté, à l'encontre de l'Assemblée souveraine, que Røederer retient de Hobbes.

Une nouvelle circonstance va le ramener au philosophe anglais, pour une lecture plus approfondie. Frappé, à la suite du 10 Août, par la vindicte de la Commune de Paris, Røederer doit se cacher, mais reparait au début de 1793. Il donne une suite de conférences au printemps de cette année-là (4) tandis que les Girondins à la Convention rédigent une Déclaration des droits de l'homme. Røederer commente notamment les idées de Sieyès sur les droits de l'homme, qu'il rapproche de la conception hobbenne du droit naturel.

Dans l'état de nature, explique Røederer, les droits d'un homme vis-à-vis d'un autre « sont souvent *obstacles*, ils ne sont jamais moyens : c'est l'état social qui les rend *moyens*, et les empêche d'être *obstacles*. L'état social ne crée donc pas les droits, il ne fait que les assurer : telle est l'opinion de Sieyès ». Se référant aux chapitres 7 à 12 du livre I du *De Cive*, Røederer veut montrer que la perspective est voisine. En effet, le droit à la fin recherchée, qui est la conservation de son corps et de ses membres, donne le droit aux moyens nécessaires pour sortir de l'état de guerre — point sur lequel chacun est le juge le plus compétent. Et pour Hobbes, comme pour Sieyès, c'est le rapport concurrentiel des individus qui est le moteur décisif : comme le disait le *De Cive*, « ce n'est pas pour le plaisir de la compagnie qu'on s'assemble, mais pour l'avancement de ses affaires particulières » (I, I, 2, p. 77 trad. Sorbière). Ainsi, sous la catégorie de l'*utilité* réciproque, l'homme peut cesser d'être un loup, et devenir un dieu pour l'homme (5).

Comme théoricien de la force des factions, mais aussi de la conversion du droit naturel en droits socialement protégés, Hobbes intéresse donc Røederer à plus d'un titre. Il figure parmi ceux le plus fréquemment cités : Helvétius, Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith. Et au moment où il prépare sa 13<sup>e</sup> conférence sur « l'organisation sociale », pour mieux saisir sa propre pensée Røederer fait parler Hobbes, dans un « Entretien de plusieurs philosophes célèbres sur les gouvernements républicain et monarchique » (6).

Dans le cours de sa conférence, Røederer critique audacieusement la notion — alors sacralisée — de « démocratie représentative » ; c'est une

(3) Nous avons analysé ces aspects dans la contribution suivante : « Les Jacobins : une organisation dans le processus de la Révolution », in F. Bluche et S. Rials (sous dir.), *Les révolutions françaises*, Paris, Fayard, 1989.

(4) « Cours d'organisation sociale fait au Lycée en 1793 ». Nous rééditerons prochainement cet essai, inachevé de facture mais remarquable par son contenu.

(5) Signalons que, contre ceux qui l'attaquaient, Sieyès a fait l'éloge de Hobbes (droit naturel, état de guerre, pacification civile). Voir une citation in M. FORSYTH, *Reason and Revolution. The political thought of the Abbé Sieyès*, New York, Leicester University Press, 1987, p. 66. Dans *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, nous avons nous-mêmes montré la communauté d'inspiration entre Sieyès et Hobbes quant à l'« individualisme belliqueux ».

(6) Cf. *Œuvres de Røederer*, édit. cit., t. 7, pp. 61-71. Cet « Entretien » avait été ultérieurement publié par Røederer, en 1797.

« dénomination composée de termes contradictoires », qui consiste en fait en une « polyarchie » (terme repris à Sieyès), ou en une « aristocratie représentative » (Rousseau). Et Røederer affirme que l'idée de représentation peut aussi bien s'appliquer à une forme de la démocratie (polyarchique), à une aristocratie, ou à une *monarchie*, qu'elle soit élective ou héréditaire : il rompait avec les thèses qu'il avait soutenues en août 1791 (7).

De tels propos, on est en juin 1793, traduisaient un réel courage. On peut par ailleurs regretter que Røederer ne connaisse pas le *Léviathan* et son analyse de la représentation, qui aurait considérablement stimulé cette réflexion (8).

Le danger devenait trop pressant : Røederer doit renoncer à sa 14<sup>e</sup> conférence, où il allait proposer « la formation d'un nouveau système de gouvernement » compte tenu du fait que tous, en Europe, contiennent « des éléments vicieux ». Le coup de force opéré le 2 juin 1793 n'allait pas tarder à fermer le débat constitutionnel, après la brève parenthèse de la Constitution montagnarde (discutée du 10 au 24). Røederer doit donc se taire, et se cacher, durant toute la Terreur — ce qui ne lui fait pas oublier Hobbes, mais au contraire, le mène à traduire le *De Cive* à partir du texte latin !

Dans la note, malheureusement trop brève, qu'il rédige le 20 nivôse an II, pour justifier à ses propres yeux ce travail de traduction, il signale son souhait de produire un bilan sur la pensée de Hobbes, philosophe « d'une précision parfaite ». « Il y a — écrit-il — plusieurs parties dans son ouvrage qui sont excellentes : c'est de lui que Rousseau a emprunté le principe de la souveraineté du peuple ». Røederer ajoute : « Les erreurs de Hobbes m'ont paru les plus spécieuses qui aient jamais été proposées, et à ce titre elles méritent une réfutation ». Mais les pages en blanc ménagées par Røederer pour cette réfutation n'ont jamais été remplies...

Tout au plus peut-on présumer qu'en homme de la Révolution française, il refuse certaines des conséquences que Hobbes déduit implacablement de ses prémisses : quelques brèves notes marginales en témoignent. Ainsi, lorsque le théoricien anglais écrit « je ne devine pas de quoi un esclave peut se plaindre avec ce mot qu'il est privé de sa liberté » (II, IX, 9, p. 192 trad. Sorbière), Røederer commente : « Quand on a de si absurdes idées de la liberté et qu'on la prise si peu, il n'est pas étonnant qu'on soit l'apologiste de l'oppression ».

La souveraineté du peuple (mais limitée par une monarchie constitution-

(7) Cf. *Archives parlementaires*, 1<sup>re</sup> série, t. 29, p. 323. Røederer avait refusé à Louis XVI le qualificatif de « représentant » (que lui confère la Constitution de 1791). Il estimait que seuls les députés, mais aussi les administrateurs élus (municipalités, districts, départements) méritaient ce titre. Ce même jour, le 10 août 1791, Røederer avait notamment déclaré : « L'essence de la représentation est que chaque individu représenté vive, délibère dans son représentant ; qu'il ait confondu, par une confiance libre, sa volonté individuelle dans la volonté de celui-ci. Ainsi, sans élection, point de représentation ; ainsi les idées d'hérédité et de représentation se repoussent l'une l'autre ; ainsi un roi héréditaire n'est point représentant ».

(8) Nos recherches menées dans les archives Røederer n'ont rencontré aucune référence au *Léviathan*. De façon générale, Røederer ne lit les auteurs anglais (Locke, Bentham, Smith, etc.) qu'en traduction française. Mais il aurait pu connaître la version en latin du *Léviathan*.



nalisée), l'égalité des droits, la *liberté* d'opinion, de propriété, l'accès égal aux carrières : ces acquis de 89 ne seront jamais remis en question par Røederer. Comme le fait remarquer J. Cabanis (9), lors même qu'il deviendra en 1802 le maître d'œuvre de la Légion d'honneur, il restera pleinement convaincu que les inégalités entre « les vertus et les talents » ne pouvaient s'assimiler à un quelconque retour aux privilèges. La société de corps avait vécu, pour laisser place à la compétition des individus libres et égaux.

Mais peut-être fera-t-on remarquer que l'appui apporté en 1804 à l'*hérédité*, au profit de la famille Bonaparte, constituait un reniement éclatant envers le passé du révolutionnaire jacobin ? Dans un discours consacré à cette question, Røederer observe que l'*unité* caractéristique de la monarchie était dans l'esprit de 1789 et de l'Assemblée constituante. L'erreur, dit-il, fut de croire « qu'il était possible de changer la royauté en conservant le même roi ». Quant aux justifications philosophiques, et bien qu'il préfère à ce moment citer Montesquieu (on comprend pourquoi), Røederer devait sans doute se souvenir de ce passage du *De Cive* qu'il avait traduit onze ans auparavant :

« Dans toute espèce de gouvernement le peuple règne, car dans la monarchie même le peuple commande ; sa volonté s'exerce par la volonté d'un seul homme » (10).

*Rex est populus* : Bonaparte, puis le Premier consul, puis Napoléon n'ont cessé d'invoquer la souveraineté résidant dans le peuple — et aussi de l'appeler à une forme de vote, de type plébiscitaire.

S'exprimant sur l'*hérédité*, Røederer écrivait qu'en 1804, et depuis la Constitution de l'an VIII, les Français vivaient « sous une monarchie républicaine, ou sous une république monarchique ». Il tentait de formuler là une synthèse que la vie politique française n'a cessé de rechercher, tout en la redoutant ; synthèse où se marieraient le principe représentatif pour ce qui concerne le législatif, et le modèle monarchique en matière d'exécutif...

On comprend pourquoi cette question a pu aussi conduire Røederer à s'intéresser à l'œuvre de Hobbes, du moins la partie qu'il en connaissait.

(9) *Dictionnaire Napoléon*, sous dir. J. Tulard, Paris, Fayard, 1987, art. « Røederer ».

(10) Traduction de Røederer, in *Œuvres*, t. 8, p. 356. Pour les réflexions sur l'*hérédité*, voir : « De l'*hérédité* du pouvoir suprême dans le gouvernement français », *Œuvres*, t. 7, pp. 265-269. Dans un autre texte il affirmera que la « constitution représentative » n'a pas été atteinte par l'*hérédité*, mais au moment où le Sénat perdit tout contrepoids électoral : « C'était alors qu'il fallait jeter les hauts cris. (...) L'impérialité, l'*hérédité* ne changeaient rien à la république ; les deux innovations qui dénaturaient le sénat, le livraient au pouvoir absolu sous l'autorité dite consulaire ; et avec le sénat intact, l'empereur, l'*hérédité* de l'empire n'eussent point porté atteinte à la liberté » (*ibid.*, t. 3, p. 417). Røederer vise plus particulièrement l'institution des *sénatoreries*.