



HAL
open science

Hobbes et la nature de l'État

Lilian Truchon

► **To cite this version:**

| Lilian Truchon. Hobbes et la nature de l'État. 2018. hal-01868819

HAL Id: hal-01868819

<https://hal.science/hal-01868819>

Submitted on 5 Sep 2018

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

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

Lilian TRUCHON

Hobbes et la nature de l'État

Édition augmentée et définitive, avec en supplément : « L'anthropologie politique de Hobbes »

« C'est quand la maison brûle qu'on en voit la structure »

Introduction :

Repenser le matérialisme hobbesien dans sa cohérence

« L'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué »
Karl Marx, Troisième des « Thèses sur Feuerbach » (1845).

De nos jours, les idées reçues sur le philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679) sont aussi nombreuses que de son vivant, même s'il existe aujourd'hui une importante littérature à son sujet. Spécialistes et commentateurs s'accordent pour dire que Hobbes prônait l'absolutisme politique. Et il est vrai qu'au cours de sa vie, Hobbes fut ce « radical au service de la réaction »¹, déclarant que la monarchie avait sa faveur comme régime politique. Parmi les historiens antiques, sa « préférence allait à Thucydide » lorsque ce dernier « enseigne que la démocratie est déraisonnable » et qu'un « homme seul est plus avisé qu'une assemblée »². Pourtant, cela ne fait pas de Hobbes un idéologue de la monarchie absolue. Il doit d'abord être considéré comme un précurseur de la modernité politique, comme le montre sa définition du peuple : pour le dire sommairement, les « humains en multitude » deviennent de façon légitime un peuple lorsqu'ils se constituent en république souveraine. En bref, un peuple est souverain ou il n'est rien. À ce titre, Hobbes annonce en quelque sorte la séquence historique de la révolution française et des Constituantes de 1789 et de 1792³.

Toutefois, Hobbes n'était pas un penseur du changement social : sa philosophie politique avait fondamentalement pour but « la définition optimale d'un équilibre de forces comme état perdurable s'opposant au changement historique »⁴. C'est pourquoi l'action subversive et révolutionnaire a pour fondement, selon lui, une passion déraisonnable qu'il compare au monstre biblique Béhémoth ou à une maladie contagieuse qui menace l'intégrité du corps politique. Pourtant, le philosophe reconnaît par exemple aux esclaves un droit de résistance inaliénable

¹ Cf. Arnold A. Rogow, *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction*, trad. de l'anglais Eddy Trèves, Paris, PUF, 1990.

² « Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même » (1673), in Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 141.

³ Chez les Jacobins notamment, la vision de l'État à plus à voir avec le *Léviathan* qu'avec le *Contrat social* de Rousseau. Cf. Lucien Jaume, « Représentation et factions: de la théorie de Hobbes à la révolution française », *Rev. D'Histoire des facultés de droits et de la science juridique*, n° 8, 1989, p. 269-293.

⁴ Patrick Tort, *Physique de l'État. Examen du Corps Politique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978, p. 4. Cf. aussi Jauffrey Berthier, « La théorie du gouvernement : l'institution de la république comme devoir du souverain », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 281-304.

puisque ces derniers n'ont passé aucun contrat avec leurs maîtres. Par conséquent, ils « ne sont tenus à aucune obligation et peuvent rompre leurs chaînes »⁵.

Par ailleurs, d'un point de vue rétrospectif, on peut critiquer en matérialiste le fait que Hobbes n'était pas un athée mais un penseur passablement théologien. En effet, il partageait notamment avec ses contemporains chrétiens l'idée selon laquelle la nature humaine est fondamentalement une nature dérégulée depuis l'expulsion d'Adam du paradis terrestre (nommée aussi la Chute originelle même s'il n'est aucunement question de « chute » dans la Genèse)⁶. Il était donc normal pour lui d'inscrire son anthropologie dans le cadre du récit biblique. Dans *Léviathan*, son ouvrage politique majeur publié en 1651, il défend ses thèses matérialistes en politique tout en proposant une concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, et cela malgré les nombreuses contradictions et invraisemblances qui parsèment les Livres Sacrés⁷. Pourtant, le « fidéisme » de Hobbes (Dieu est objet de foi et non de savoir) est singulier puisque, de façon paradoxale avec ce qui vient d'être dit, celui-ci met à distance les vérités révélées. Comme avant lui Francis Bacon et tous les « novateurs » de son temps, la connaissance immanente des choses est séparée de l'enseignement des choses divines qui procède de la Révélation. Il existe fondamentalement deux livres à ne pas confondre : celui de la nature et celui des Écritures saintes. Avec Marx, on peut dire que Hobbes a « forcé la théologie elle-même à prêcher le matérialisme » en se mettant « à considérer l'État avec des yeux humains et à déduire ses lois naturelles de la raison et de l'expérience, et non de la théologie, tout comme Copernic, qui passa outre le fait que Josué eût ordonné au soleil de s'arrêter sur Gabaon et à la lune sur la vallée d'Ajalon »⁸. On comprend pourquoi Hobbes fut un ennemi déclaré de toutes les formes d'intégrismes religieux, annonçant sur ce plan les Lumières françaises, lesquelles parlaient de « hobbisme » pour désigner les partisans de la pensée du philosophe de Malmesbury⁹. Comme le rappelle Jean Terrel, « la prise de position matérialiste permet un premier classement des adversaires de Hobbes en son temps : en tête les catholiques partisans de la suprématie spirituelle de Rome et, derrière eux, tous ceux qui en Angleterre prétendent occuper des positions dont le

⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, « folio-essais », 2000, p. 327 (chap. 20, « De l'autorité paternelle et de l'autorité despotique »). Il peut être instructif de comparer cette prise de position anti-esclavagiste avec John Locke qui, quelques décennies plus tard, légitime l'esclavage dans les colonies. Cf. Domenico Losurdo, *Contre-Histoire du Libéralisme*, Paris, La Découverte, 2014.

⁶ Cf. Anne Staquet, « Hobbes et l'athéisme », in Jean Terrel et Bernard Graciannette (dir.), *Hobbes et la religion*, Paris, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 71-96 ; Patrick Tort, *Physique de l'État. Examen du Corps Politique de Hobbes*, p. 23.

⁷ À titre d'exemple de telles invraisemblances, le Livre de Job (qui passe pourtant pour un livre de sagesse) signale la présence de Satan au Ciel, *travaillant de concert* avec Dieu, ce qui est un aveu involontaire de la non-omnipotence divine et est en complète opposition avec ce que dit le Nouveau Testament sur le Mal. Cf. Gérard Messadié, *Contradictions et invraisemblances dans la Bible*, Paris, l'Archipel, 2013, p. 111-114.

⁸ Cf. la Bible : Josué 10 :12. Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 154 ; Karl Marx, « L'éditorial du n° 179 de la *Gazette de Cologne* » (1842), in Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 39.

⁹ Cf. notamment l'article « hobbisme » rédigé par Diderot pour l'*Encyclopédie*. Pour une étude sur la réception et l'influence de l'œuvre hobbesienne à l'époque des Lumières, voir Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, Puf, 1993. Ce dernier montre dans son livre que Hobbes fut mal compris à cette époque et considéré comme l'exemple type de l'athée vertueux et celui qui posa le principe de la méchanceté naturelle de l'homme, ce que pourtant il n'a jamais écrit.

pape a été délogé : sectaires, presbytériens et même anglicans »¹⁰. Concernant les lettrés de son temps, le premier adversaire du discours hobbesien est incarné par la scolastique aristotélico-thomiste, c'est-à-dire le discours des savants catholiques influencés par la philosophie antique d'Aristote suivant l'interprétation faite par Thomas d'Aquin au Moyen-Âge. Un autre grand ouvrage de Hobbes, *Béhémoth* (1681), montre que ce n'est pas prioritairement l'idéal républicain de la liberté luttant contre l'absolutisme monarchique qui fut, selon lui, la cause première de la révolution anglaise de 1642-1651 (*The English Civil War*), mais le puritanisme religieux et ses partisans qui détenaient la parole au parlement et dans les universités en manipulant à l'extérieur l'opinion publique¹¹. Rien d'étonnant donc à ce que Hobbes devienne de son vivant une cible privilégiée des théologiens aussi bien catholiques que protestants, lesquels ont bien compris que le philosophe était un terrible adversaire¹². Hobbes rejoint Épicure, Darwin et Marx dans l'hostilité constante et la condamnation universelle des Églises, quitte pour celles-ci à déformer la pensée de ces auteurs matérialistes. Et si le créationnisme de Hobbes peut effectivement être considéré de nos jours comme une limite dans la cohérence de son matérialisme, il est néanmoins vain d'en juger selon un critère a priori et anachroniques jusqu'au XVII^e siècle comme celui de l'athéisme. Car, de ce point de vue, il faudrait rejeter également de l'histoire des philosophies matérialistes l'épicurisme (dont les adeptes voulaient devenir « égaux aux dieux »), le stoïcisme, les tendances matérialistes de certains penseurs médiévaux ou bien encore Spinoza avec sa connaissance de Dieu. En d'autres termes, la pensée matérialiste s'est construite historiquement, en tant que pensée vivante¹³.

La plus répandue des idées fausses sur Hobbes est certainement celle qui consiste à réduire son anthropologie à « l'état de nature » (où l'homme est un loup pour l'homme), comme si c'était son dernier mot. Cette interprétation imputée abusivement au philosophe d'une humanité naturellement « méchante » existait déjà à son époque, la plupart du temps pour contester toute validité aux fondements anthropologiques de sa pensée politique. Ce sont les motivations idéologico-religieuses d'une telle critique qui prédominaient car la description réaliste d'une condition originelle agressive et brutale semblait contredire l'idée que la grâce divine a fait nécessairement les hommes bons. Quelques siècles plus tard, un auteur comme Pierre Kropotkine, en dépit de son athéisme, perpétuera à la fin du XIX^e siècle cette vision partielle de la pensée du philosophe de Malmesbury en désignant l'état de guerre généralisée sous l'expression « loi de Hobbes »¹⁴. Entre temps, il y eu en particulier Montesquieu, puis Rousseau. Confondant la description d'une condition humaine fondamentale par Hobbes avec une situation pré-

¹⁰ Jean Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, p. 118

¹¹ Cf. Nicolas Dubos, *Thomas Hobbes et l'Histoire. Système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 360. Cf. aussi Luc Borot, « Introduction » in Thomas Hobbes, *Béhémoth ou le long Parlement*, Traduction de Luc Borot, Vrin, 1990, p. 16. Pour sa part, Dubos présente l'ordre dans lequel Hobbes présente les auteurs de rébellion, à savoir : les ministères presbytériens, les Papistes, les Indépendants et les sectes, les admirateurs des Grecs et des Romains, la Cité de Londres et les autres villes à charte, les gentilshommes ruinés se faisant mercenaires, l'ignorance du peuple en matière de souveraineté.

¹² Cf. Richard Ashcraft, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, p. 1077-1085 (« Hobbes and his Contemporaries »).

¹³ C'est pourquoi il est vain de contester la qualité de matérialiste à Hobbes comme le propose pourtant Pascal Charbonnat dans son *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007, p. 234.

¹⁴ Pierre Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur dans l'évolution*, Paris, Les Éditions de l'Entraide, 1979, p. 15.

sociale, ils considéraient que le philosophe anglais avait transposé indûment dans la nature des comportements agressifs humains qui existent au demeurant seulement en société. On a fait également de Hobbes un penseur pessimiste¹⁵. Pourtant, si sa représentation de la nature originelle de l'homme impose l'idée d'un égoïsme dévastateur, elle ne s'y réduit pas. Contrairement à une conception du monde pessimiste, elle permet de concevoir, à partir d'une théorie des passions trop souvent ignorée par les commentateurs du philosophe, une issue viable à la perpétuelle course aux jouissances et à la mort qu'entraîne la simple obéissance de l'homme à ses pulsions désirantes. Comme l'indique Gérard Mairet : « Tel est le postulat matérialiste de Hobbes : une science de la politique (tout comme l'action politique rationnelle) repose sur une science des passions, qui est le "déchiffrement" du genre humain »¹⁶. L'anthropologie hobbesienne propose donc à l'homme de connaître ses passions pour être en mesure d'instituer durablement avec ses semblables des relations civilisées et pacifiées. Dans le domaine politique, le remède hobbesien à l'état de nature consiste dans l'établissement de pactes sociaux et l'instauration d'une République désignée aussi de manière métaphorique sous le terme « Léviathan », originellement un monstre biblique qui reçoit toute sa puissance de Dieu. La raison d'être de ce Léviathan est de gouverner efficacement les désirs humains mortifères pour le salut de peuple, tel un « dieu mortel »¹⁷. L'aversion personnelle de Hobbes pour les passions déraisonnables (agressivité naturelle, soif du pouvoir, luttes perpétuelles pour la prééminence, etc.), lesquelles sont la cause de la « guerre de tous contre tous », en fait explicitement un penseur de la paix et de la raison. Dans ce sens, il n'est donc aucunement, comme Ernst Bloch le déclare, un idéologue de la « primauté de la volonté sur la raison »¹⁸.

Cet aperçu des nombreuses idées reçues sur la pensée de Hobbes nous aura permis de souligner leur précocité dans l'histoire de la philosophie. Outre Montesquieu et Rousseau au XVIII^e siècle, il faudrait aussi citer Leibniz (voir sa dissertation *Du style philosophique de Nizolius*)¹⁹. Nous verrons que même un contemporain de Hobbes comme Spinoza n'a pas véritablement compris la théorie politique hobbesienne. Cette persistance dans la mésinterprétation de sa pensée naturelle et politique est rendue possible grâce à l'existence de choix philosophiques contestables mais qui ont la vie dure. En effet, les systèmes de pensées idéalistes et dualistes qui dominent la philosophie et son enseignement sont contre-intuitifs par rapport au « monisme » matérialiste hobbesien qui présente la matière (ou la réalité corporelle puisque, pour Hobbes, « c'est la même chose »²⁰) comme existence première et source de toutes les catégories de phénomènes. C'est notamment le cas lorsqu'on étudie Hobbes selon une perspective téléologique faisant de la compréhension kantienne d'une science purement phénomé-

¹⁵ Edouard Robberechts, « Arnold A. Rogow, *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction* » [compte-rendu], *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 91, n° 91, 1993, p. 469.

¹⁶ Gérard Mairet, « Introduction : Hobbes. Matérialisme et finitude » in Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 67. Le déchiffrement du genre humain renvoie à la maxime latine *nosce teipsum*, « lis en toi-même ».

¹⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 288 (chap. 17, « Des causes, de la génération, et de la définition de l'État »). L'image du souverain comme « dieu mortel » se trouve déjà chez Fr. Bacon, « Sur les Rois », dans l'édition J.A.C. Buchon des *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, Paris, Ch. Delagrave, [première édition 1838], 1880, p. 653.

¹⁸ Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 1974, p. 172.

¹⁹ Cf. Éric Marquer, Paul Rateau (dir.), *Leibniz lecteur Critique de Hobbes*, Montréal/Paris, Les Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017.

²⁰ Th. Hobbes, *Réponse à la capture de Léviathan*, in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, trad. Franck Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 186.

niste la vérité de la pensée hobbesienne. L'état de nature est alors considéré comme une idéalité et non pas comme une réalité anthropologique. De plus, ces cadres de pensées anti-réalistes s'avèrent incapables de rendre compte d'un raisonnement non seulement matérialiste (donc nécessairement naturaliste) mais aussi dialectique. En effet, Hobbes s'est opposé à la simple logique formelle qui n'envisage que l'extériorité et l'exclusion des contraires. C'est ce que montre la méthode qu'il expose en introduction de son ouvrage *De l'Homme* (paru à l'origine en latin sous le titre éponyme *De Homine*) :

« L'homme n'est pas seulement un corps naturel, mais il fait aussi partie d'une cité, c'est-à-dire d'un corps politique, pour user de ces termes. C'est pourquoi il fallait le considérer tantôt comme homme et tantôt comme citoyen, en d'autres termes relier les derniers principes de la physique aux principes de la politique »²¹.

Il s'agit pour Hobbes de rendre compte de façon unitaire de deux dispositions naturelles qui coexistent en l'homme, bien que de façon antinomique. L'une de ces orientations passionnelles est régie par un *droit naturel* (prévalant dans l'état de nature) et consiste dans la propension potentiellement mortifère à défendre l'intégralité de ses désirs contre autrui ; au contraire, l'autre tendance conseille, par l'intermédiaire des *lois naturelles* (dont les lois civiles sont la suite²²), de rechercher la paix et l'entente pour assurer les conditions d'une vie durable. Autrement dit, « les lois de nature (*justice, équité, humilité, clémence* et, en somme, *faire aux autres ce que nous voudrions qu'il nous fût fait*) sont, par elles-mêmes, contraires aux passions naturelles, lesquelles nous portent à la partialité, à la vanité, à la vengeance, et ainsi de suite »²³.

Il n'est pas sans intérêt de citer les propos suivants de Hegel, en anticipant sur notre propos concernant le risque de mort coexistant de façon contradictoire avec le désir vital de tous corps animé dans la préservation de leur être :

« Appréhender et connaître comme il faut la dialectique est de la plus haute importance. Il est en général le principe de tout mouvement et de toute manifestation active dans l'effectivité. [...] Le fini n'est pas borné simplement du dehors, mais se supprime de par sa nature propre et de par lui-même passe en son contraire. Ainsi l'on dit, par exemple que l'homme est mortel, et l'on considère alors le fait de mourir comme quelque chose qui n'a sa raison d'être que dans des circonstances extérieures, et, selon cette manière de considérer les choses, ce sont deux propriétés particulières de l'homme que d'être vivant et *aussi* mortel. Mais la manière vraie d'appréhender les choses est celle-ci, à savoir que la vie comme telle porte en elle le germe de la mort et que d'une façon générale le fini se contredit en lui-même et par là se supprime. [...] Quelle que soit la vigueur avec laquelle l'entendement a coutume de se dresser contre la dialectique, cette dernière ne peut pourtant aucunement être considérée comme présente seulement pour la conscience philosophique, mais ce dont il s'agit ici se trouve bien plutôt aussi déjà

²¹ Th. Hobbes, « Lettre dédicatoire au comte de Devonshire » publiée dans *De Homine*. Cité par Arnaud Milanese, « Le désir de pouvoir chez Hobbes : de l'ontologie à l'anthropologie », in *Klesis. Revue philosophique*, n° 12 : *Hobbes : l'anthropologie*, 2009. Consultable à l'adresse web : www.revue-klesis.org/pdf/2_Milanese_Hobbes.pdf

²² « La loi civile et la loi naturelle ne sont pas différentes sortes de loi, mais des parties différentes de la loi, dont la partie écrite est appelée loi civile, et l'autre, non écrite, loi naturelle » (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 410 [chap. 26, « Des lois civiles »]).

²³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 282 (chap. 17, « Définition de l'État »).

dans toute autre conscience et dans l'expérience universelle. Tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est rien là d'autre que la dialectique du fini, par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'Autre de lui-même, est poussé aussi au-delà de ce qu'il est immédiatement, et se renverse en son opposé »²⁴.

Lorsque Hobbes nous dit qu'il faut « sortir de cet état »²⁵ agonistique, et donc durablement invivable, qu'est l'état de nature (la condition originare de l'homme), il présente cette sortie à la manière d'un dépassement dialectique surgissant avec ce que P. Tort décrit comme la « prise de conscience de la réciprocité du risque de mort lié à un état de nature ». Cette prise de conscience décide de l'établissement d'un pacte mutuel de non-agression et la naissance de l'État. Alors, l'état de nature « se renverse en son opposé », c'est-à-dire « l'état civil » (synonyme de souveraineté politique).

Le caractère dialectique de ce passage entre état de nature et état civil a été parfois envisagé par des commentateurs de Hobbes. Ainsi, François Tricaud reconnaît que « l'intuition fondamentale de Hobbes est celle d'un système politique dans lequel l'ordre voulu par les lois de la nature n'est pas délaissé mais *aufgehoben* [dépensé] au sens de Hegel : aboli et conservé à la fois »²⁶. D'autres commentateurs semblent avoir exprimé un certain besoin théorique de l'outil dialectique, sans jamais néanmoins développer plus en avant ce thème en raison d'un cadre de pensée fondamentalement dualiste. C'est le cas de Pierre-François Moreau lorsqu'il s'interroge : « Comment l'homme – qui est un corps – peut-il produire des effets qu'aucun autre corps ne produit et hors desquels son action et son bonheur ne sont pas pensables ? Comment cet être de part en part naturel parvient-il à constituer une seconde sphère de réalité, une anti-nature ? »²⁷. Dominique Weber déclare aussi : « Le propre de l'homme, c'est-à-dire sa puissance à produire de l'artifice et à constituer une sphère de réalité anti-naturelle, va se traduire par le fait que l'homme s'exclut de la nature tout en y étant d'abord intégré de part en part »²⁸. Cette description de la nouveauté de la sphère politique en tant que « réalité anti-naturelle » est pourtant problématique. En effet, non seulement il existe chez Hobbes (tout comme chez tous les « mécaniciens » de l'époque) une continuité entre les choses naturelles et les productions artificielles mais le thème de « l'anti-nature », en soi, est peu « dialectique ». En effet, c'est oublier que la sortie de l'état de nature n'est pas irréversible et, par conséquent, elle ne saurait être absolument définitive. Puisque les hommes demeurent des corps naturels, marqués

²⁴ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques : la science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 513 (Add. §81).

²⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, trad. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2010, p. 105 (chap. I, « De l'état des hommes hors de la société civile », §13, « la guerre est contraire à la préservation des hommes »). En ce qui concerne la nécessité impérieuse de sortir de l'état de nature, Hobbes est plus proche théoriquement d'un anti-contractualiste comme Hegel que de la pensée contractualiste de l'époque du philosophe allemand et contre laquelle ce dernier s'est battu. Cf. Domenico Losurdo, *Hegel et les libéraux*. Liberté-Égalité-État, Paris, Puf, 1992, p. 79-103 (III. Contractualisme et État moderne).

²⁶ François Tricaud, « Les lois de nature, pivot du système », in Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, *Thomas Hobbes*. Philosophie première, théorie de la science et politique, Paris, PUF, 1990, p. 272.

²⁷ Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, p. 57.

²⁸ Dominique Weber, « Préface », in Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. D. Weber, Paris, LGF « Le Livre de poche », 2003, p. 30.

d'une finitude ontologique et soumis aux « passions naturelles, lesquelles nous portent à la partialité, à la vanité, à la vengeance, et ainsi de suite »²⁹, le risque infractionnel d'un *retour à l'état de nature* est toujours possible (guerres, sédition, etc.). Autrement dit, le corps politique est toujours à la merci d'une dissolution.

Après un nécessaire rappel des fondements matérialistes de la philosophie naturelle de Hobbes – trop souvent dénaturée –, notre ouvrage proposera donc de réinstaurer la *logique* dialectique du système politique hobbésien dont les « lois de nature » constituent le pivot. Cela nous permettra d'ouvrir un chapitre méconnu de l'histoire de la philosophie, du matérialisme et de son intelligence. Nous verrons en particulier qu'il est erroné de déclarer comme le fit par exemple Ernst Bloch que « la dialectique n'a pas de place dans la tradition anglaise scientifique et philosophique »³⁰. D'après lui, non seulement Hobbes et le « matérialisme mécaniste » mais toute l'histoire philosophique de la pensée anglo-saxonne a été dans l'ignorance ou le rejet de la dialectique³¹. Bloch associait ici cette relégation à la domination en Angleterre d'une sorte d'empirisme vulgaire et d'un sensualisme borné devenus, avec le temps, un utilitarisme ramenant tous les aspects de la vie à l'intérêt étroit comme chez Bentham. Or, il existe un thème qui rend compte d'une dialectique, même si peu de personnes le nomment ainsi dans l'histoire de la philosophie, en particulier dans l'empirisme anglais dont Hobbes est un fondateur. C'est celui du renoncement pulsionnel avec l'aide intriquée des capacités rationnelles. Nous verrons que Francis Bacon est le prédécesseur réaliste le plus proche de Hobbes concernant cette thématique qui peut être rapprochée également d'une tradition philosophique plus ancienne connue de Hobbes : celle du platonisme³² tout comme celle du stoïcisme antique pour lequel il existe des passions perturbatrices mais aussi des passions aptes à collaborer avec la raison³³.

²⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 282 (chap. 17, « Définition de l'État »).

³⁰ « Un entretien avec Ernst Bloch. Mars 1975 », in Arno Münster, *Messianisme et Utopie*, Paris, PUF, 1989, p. 262.

³¹ De façon plus nuancée, Bloch explique néanmoins dans *La Philosophie de la Renaissance* (p. 170) que l'on trouve dans le *De Corpore* (I, VI, §6), un ouvrage de Hobbes, une « phrase dialectique » concernant l'abandon (« privation ») d'un lieu par un corps et la prise de possession (« acquisition ») d'un autre lieu par ce corps, en translation dans l'espace. Bloch ajoute que cette phrase donne presque l'impression d'être une phrase reprise de l'*Anti-Dühring* d'Engels sur le mouvement mécanique considéré en tant qu'unité contradictoire de lieux (F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 150 [chap. 12, « Quantité et qualité »]).

³² Dans *La République* de Platon (440e et 589b), l'élément humain irascible (en grec : *thumòs*) équivaut à une passion irrationnelle, semblable à l'amour propre. Cette passion n'en est pas moins un *allié naturel* de la raison à la fois contre le dérèglement des appétits et pour la quête de l'excellence.

³³ Wilhelm Dilthey a donné de nombreux exemples de ce que Hobbes doit à la théorie des passions de Bernardino Telesio (1508-1588), lequel était retourné aux sources stoïciennes dans ce domaine (cf. W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, traduit de l'allemand par Fabienne Blaise, Paris, Cerf, 1999, p. 296-298). Cette influence du stoïcisme existait déjà chez Bacon, notamment concernant « l'assentiment » par les hommes de la nécessité. Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, trad. M. Malherbes, J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 286 (Livre I, aphorisme 70) ; Cf. aussi Arnaud Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 57.

Chapitre 1

Imaginer l'« anéantissement du monde » : une propédeutique anti-métaphysique

Comment aborder l'examen de l'épistémologie de Hobbes qui servira de point de départ pour montrer les rapports entre matérialisme et politique ? Comme Hobbes nous y invite, il faut commencer par l'hypothèse de l'*annihilatio mundi*, l'anéantissement du monde. L'importance de cette expérience de pensée comme introduction à la philosophie naturelle hobbesienne, ne peut être sous-estimée. Elle ouvre la seconde partie de l'ouvrage *Du Corps* (paru originellement en latin en 1655 sous le titre éponyme *De Corpore*), une œuvre que Hobbes prépare au moment où il publie son *Léviathan* en 1651.

Une perspective anthropocentrique illustrant la capacité cognitive de l'homme

À propos de cette fiction de l'anéantissement de toutes choses excepté un seul homme à qui il resterait les idées ou images de toutes les choses qu'il a vues ou perçues du temps de l'existence du monde, Hobbes déclare en *De Corpore* (II, VII, §1):

« Je ne puis mieux aborder la philosophie naturelle [...] qu'en commençant par la privation, c'est-à-dire en feignant que le monde soit supprimé. Or, si l'on suppose une telle annihilation des choses, on demandera peut-être ce qu'il resterait à un homme quelconque (que nous exceptons seul de cette universelle destruction des choses) pour philosopher ou même seulement pour exercer son raisonnement, ou à quoi il puisse attribuer un nom quelconque de chose afin de raisonner. Je dis donc qu'à cet homme il resterait les idées du monde et de tous les corps que ses yeux auraient vus ou que ses autres sens auraient perçus avant leur suppression, c'est-à-dire la mémoire et l'imagination de leurs grandeurs, mouvements, sons, couleurs, etc., ainsi que de leur ordre et de leurs parties ; toutes choses qui, bien que n'étant que des idées et des phantasmes, accidents internes de celui qui imagine, n'en apparaîtront pas moins comme extérieures et comme très peu dépendantes du pouvoir de l'esprit »³⁴.

³⁴ Th. Hobbes, *De Corpore* (II, VII, §1). Cité et traduit du latin au français par Yves Charles Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987, p. 36-37. Cf. aussi l'édition originale en latin de l'ouvrage de Hobbes : *Elementa Philosophiæ, I. De Corpore*, éd. Karl Schuhmann, Paris, Vrin, 1999, p. 75. Il n'y a pas encore de traduction en français même s'il existe une traduction partielle datant du XIX^e siècle par Antoine Destutt de Tracy et que l'on trouve dans son ouvrage *Éléments d'idéologie*, 3^e partie (Logique), Paris, Courcier, 1805. Voir aussi la version des notes et brouillons préparatoires du *De Corpore* : Th. Hobbes, « III. Le

Bien que cette destruction fictive de l'univers soit absente du *Léviathan*, elle entre néanmoins en résonance avec l'ouvrage de 1651. De plus, on la retrouve, avec des variantes, dans la critique du *De Mundo* de Thomas White (1643)³⁵, ainsi que dans *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640), en anglais, dont voici l'extrait:

« Pour comprendre ce que j'entends par la capacité cognitive, il nous faut nous rappeler et reconnaître qu'il y a continuellement dans nos esprits [*minds*] certaines images ou conceptions des choses indépendamment de nous, à tel point que si un homme pouvait être en vie et que tout le reste du monde fût annihilé, il en retiendrait néanmoins l'image, ainsi que l'image de toutes ces choses qu'il avait auparavant vues et perçues en lui ; chacun, par sa propre expérience, sachant que l'absence ou la destruction des choses qui ont été une fois imaginées ne cause pas l'absence ou la destruction de l'imagination elle-même. Ces images et ces représentations des qualités des choses indépendamment de nous sont ce qu'à leur propos nous appelons notre "cognition", notre "imagination", nos "idées", notre "notion", notre "conception" ou notre "connaissance". Et la faculté – ou capacité – par laquelle nous sommes capables d'une telle connaissance est ce que j'appelle ici "capacité cognitive" ou "conceptive", la capacité de connaître ou de concevoir ».³⁶

Hobbes ne fut pas le premier à utiliser l'hypothèse de l'anéantissement du monde. Il en existe de nombreuses versions médiévales. Du temps du philosophe de Malmesbury, Descartes l'utilise (dans les *Principia Philosophiae*, II, 18) pour défendre une physique pléniste (inexistence du vide dans l'univers). C'est le cas aussi de Pierre Gassendi, même s'il s'agit, au contraire, de l'illustration d'une hypothèse vacuiste (l'existence du vide). Dans sa fiction, Gassendi suppose que Dieu réduit à néant les corps (y compris les hommes) qui occupent le monde sans que rien d'autre ne vienne prendre leur place. Il demeurerait alors, selon lui, un contenant : l'espace réel, vide et incorporel, indifférent au mouvement et distinct de la substance et de l'accident. À part le fait que Hobbes, après 1648, exclut le vide, il y a une autre raison de l'écart fondamental entre Gassendi et Hobbes dans l'utilisation de cette fiction. Comme l'a expliqué Gianni Paganini :

« La perspective de Gassendi est, pour ainsi dire, théocentrique, au lieu que celle de Hobbes est plus nettement anthropocentrique. Bien que le pouvoir d'anéantir soit, pour Hobbes aussi, un pouvoir réservé à Dieu [...], le regard sur le monde anéanti appartient, selon lui, non pas à Dieu mais bien à l'homme qui, de façon hypothétique, y est soustrait, conservant mémoires, idées, fantasmes du monde dé-

De corpore à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après des notes et brouillons (1637-1645) », in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, traduit de l'anglais et du latin par Arnaud Milanese, Paris, Allia, 2006, p. 241.

³⁵ Th. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique établie par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris, Vrin, 1973, p. 117 (III, 1).

³⁶ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 2003, p. 82 (I, I, §8, « Puissance [*power*] cognitive, conceptions et images de l'esprit [*mind*] »).

truit ; c'est encore l'homme qui va commencer à créer nouvellement ce monde »³⁷.

Chez Hobbes, l'*annihilatio mundi* s'inscrit dans le cadre général des rapports entre un « agent », c'est-à-dire un corps qui agit (que l'on pourrait désigner de nos jours par le terme d'« objet »), et le « patient », c'est-à-dire un corps qui est affecté (qu'il est possible de nommer « sujet »)³⁸. Comme pour les stoïciens³⁹, toute représentation sensible agit sur l'esprit à la manière d'une affection (*pathos*) qui « perturbe »⁴⁰ celui-ci. Hobbes prend donc soin de *délimiter* ce qui, d'une part, relève des « qualités » et « accidents internes » du sujet connaissant qui perçoit et se représente le monde grâce à sa « pensée » ou « esprit » (en anglais *mind* ; en latin *animus*) par l'intermédiaire des sens (vue, ouïe, odorat, etc.), et ce qui, d'autre part, est réel ou inhérent aux choses elles-mêmes. Par conséquent, le but de la fiction est de montrer la « capacité cognitive » (*power cognitive*) de l'homme ordinaire si ce dernier s'efforce de discriminer par la raison la réalité de l'illusion sensible ou du rêve (lequel se vit toujours au présent et est marqué par une privation fictive : l'état de sommeil). Cette démarche cognitive est pour Hobbes une « grande partie de la Philosophie naturelle » (*De Corpore*, II, VIII, §3). Il est donc possible d'atteindre une connaissance objective même si l'on est toujours obligé de partir de l'apparence sensible (qui, avec la représentation mentale, fait partie de la faculté humaine imaginative), sans pourtant être condamné à y demeurer. Il faut noter que le vocabulaire utilisé dans ce texte de Hobbes pour désigner cette apparence sensible (« l'image ») varie légèrement d'une œuvre à l'autre. Néanmoins, il a pour particularité d'être dérivé du terme grec *to phainestai* (apparaître) ou du latin *phantasia* qui renvoie au terme grec. Ainsi dans les *Éléments de la loi naturelle* (1640), Hobbes utilise les termes anglais *seemings* ou *appearitions* alors que dans *Critique du De Mundo de Thomas White* (1643), il préfère le terme latin *phantasma* (c'est-à-dire « phantasme »). Dans le *Léviathan* de 1651, Hobbes utilise plutôt le terme *fancy* (fantaisie) et le terme français « apparences »⁴¹. Mais

³⁷ Gianni Paganini, « Le lieu du néant. Gassendi et l'hypothèse de l'*annihilatio mundi* », *Dix-septième siècle*, n° 233, Paris, PUF, 2006, p. 597-598. *The Elements of Law Natural and Politic* (*Éléments de la loi naturelle et politique*) fut publié en 1650 sans l'autorisation de Hobbes et sous la forme de deux traités séparés : *Human Nature* et *De Corpore politico*. L'un (correspondant à la « Première Partie » de l'œuvre originale) avait bénéficié d'une traduction française tardive en 1772 sous le titre : *De la nature humaine* (trad. fr. d'Holbach) ; l'autre (correspondant à la deuxième partie) avait été traduit et publié en français dès 1652 sous le titre *Le Corps politique* (trad. Samuel Sorbière). L'œuvre ne retrouvera sa forme originale (non divisée) qu'en 1889, dans une édition établie par Ferdinand Tönnies.

³⁸ Est-il approprié de parler de « sujet » et d'« objet » pour décrire l'épistémologie de Hobbes ? En effet, depuis surtout Kant et Hegel, les philosophes ont pris l'habitude de se référer au couple sujet/objet pour remplacer approximativement celui de patient/agent. J'ai cédé à la facilité en suivant l'habitude prise par les matérialistes à partir du XIX^e siècle (Feuerbach, Marx, etc.), lesquels ont repris la distinction sujet/objet au détriment de patient/agent. Ce dernier couple a pourtant l'avantage de souligner l'antériorité ontologique de l'être (l'objet, l'agent) sur la pensée (le sujet, le patient). Chez Hobbes, l'agent ne désigne donc pas, comme on pourrait le penser, un « sujet » pourvu de conscience et d'intention mais au contraire l'objet, ce qui a pour avantage d'indiquer clairement la primauté ontologique et causale de l'agir sur le pâtir.

³⁹ Cf. Cicéron, *Tusculanes*, III, 4-5, in *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Gallimard, « Tel », 1997, p. 296-298.

⁴⁰ Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, Paris, Vrin 2015, p. 409 (XII, 1).

⁴¹ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 72-73 (chap. 1, « De la sensation »).

dans le *De Corpore*, il revient au vocabulaire du *De Motu*⁴² ou bien utilise le terme grec *phaenomenon* (phénomène).

Une mauvaise interprétation philosophique, encore récemment dominante en France⁴³, ne retient de cette fiction que la *disparition* de la matière et la seule survivance de la *dimension interne* des accidents (c'est-à-dire les images ou idées). Ici, le but est de privilégier une interprétation purement « phénoméniste », et non « réaliste », du contenu de la théorie de la connaissance du philosophe en tentant de montrer que ce dernier ne recherche pas l'adéquation cognitive, la relation de correspondance entre un objet extérieur et son « reflet » cognitif chez l'homme. C'est le courant néo-kantien en Allemagne, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, qui est à l'origine de cette tentative de contester la cohérence du matérialisme hobbesien du point de vue de la théorie de la connaissance, en soulignant son supposé caractère hypothétique et problématique. Cette orientation s'est développée ensuite au XX^e siècle chez les adeptes du même courant comme Paul Natorp ou Ernst Cassirer. Leur intention était de « modifier l'image traditionnelle de Hobbes considéré d'habitude comme le partisan le plus ferme du dogmatisme matérialiste du XVII^e siècle »⁴⁴. Même si le résultat est anachronique, il s'agit pour ce courant de rapprocher la théorie de la connaissance de Hobbes de celle de Kant. Pour situer le cadre philosophique des tenants de cette interprétation contestable, il faut rappeler que Kant a donné à sa théorie de la connaissance le sens d'une révolution copernicienne en déclarant que, à l'encontre de la métaphysique transcendante (qu'il assimile à toute « philosophie première » et qui comprend le matérialisme et le réalisme dans leur quête d'une « chose en soi » connaissable⁴⁵), il ne faut plus accepter le monde comme quelque chose qui a surgi indépendamment du sujet cognitif. Il faut plutôt admettre que l'objet de la connaissance ne peut être connu de nous que dans la mesure où il est créé par nous-mêmes. Les choses se règlent sur l'entendement humain ou la représentation humaine, et non l'entendement sur les choses. Rétrospectivement, et même si Kant, contrairement aux néokantiens, n'a jamais osé prétendre que Hobbes anticipait son « idéalité transcendantale », le but de l'*annihilatio mundi* chez Hobbes renverrait alors à la primauté du monde intérieur des idées du patient sur le monde extérieur, car le monde une fois anéanti, « rien n'empêcherait cet homme d'avoir une image de ce monde qu'il aura vu une fois ». Pour apparaître, le monde extérieur ne pourrait pas être séparé du fondement originnaire que constituent les données sensibles et les « images » chez le sujet connaissant (c'est-à-dire lorsque ces données sont mémorisées et forment des concepts des choses). De plus, ces commentateurs ajoutent que cette épistémologie de Hobbes (telle qu'ils l'ont interprétée au préa-

⁴² *De motu, loco et tempore* (1643) est un texte de Hobbes connu parfois en France sous le titre *Critique du "De mundo" de Thomas White*, ou *Anti-White*.

⁴³ Depuis quelques années, l'édition des œuvres de Hobbes chez Vrin est dirigée par le Groupe Hobbes du Laboratoire de recherches SPH de Bordeaux dont Jean Terrel est une figure tutélaire. Ce groupe d'universitaires se situe en partie dans la lignée du regretté Jean Bernhardt. Parmi les membres du Groupe Hobbes, citons en particulier Arnaud Milanese et son ouvrage majeur : *Principe de la philosophie chez Hobbes*.

⁴⁴ Gianni Paganini, « Le Néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes », in Sylvie Taussig (dir.), *Gassendi et la Modernité*, Belgique, Brepols, 2008, p. 175.

⁴⁵ Voir la préface de Kant à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787). « Il faut dire que bon nombre d'idéalistes et tous les agnostiques (y compris les disciples de Kant et de Hume) qualifient les matérialistes de métaphysiciens, car reconnaître l'existence du monde extérieur indépendamment de la conscience de l'homme, c'est dépasser, leur semble-t-il, les limites de l'expérience » (V. I. Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Éditions sociales/Éditions en langues étrangères, Paris et Moscou, 1973, p. 65).

lable dans le sens du phénoménalisme) entre en conflit de façon rédhitoire avec une profession de foi « métaphysique »⁴⁶ du philosophe anglais lorsque ce dernier, en matérialiste conséquent, accorde un fondement objectif aux choses pensées. Cette lecture néo-kantienne discutable de la théorie de la connaissance de Hobbes qui sépare les phénomènes d'un inconnaissable « noumène » (l'essence des choses distincte de leur phénoménalité), a été reprise et développée à sa manière notamment par Leo Strauss. On retrouverait donc chez Hobbes une conception pré-kantienne postulant l'unité *a priori* de l'objet phénoménal et du sujet, conférant par la même au sujet cognitif un statut « transcendantal ». Dans *La Philosophie politique de Hobbes* (1936), Leo Strauss déclare :

« La conception de la nature *présupposée* par la philosophie politique de Hobbes est dualiste : l'idée de civilisation présuppose que l'homme grâce à son esprit, peut se situer en dehors de la nature et s'opposer à elle. Ce dualisme transparaît dans l'ensemble de la philosophie politique de Hobbes, et non pas seulement dans l'antithèse entre *status naturalis* et *status civilis*. L'opposition nature-volonté humaine est cependant masquée par la métaphysique moniste (matérialiste et déterministe) professée par Hobbes [...] doctrine qui non seulement n'est pas exigée par sa philosophie politique, mais qui, en outre, met en péril jusqu'à ses fondements »⁴⁷.

Concernant les études hobbésiennes en France, c'est précisément l'œuvre Strauss, en particulier son texte *Droit naturel et histoire* (1953), beaucoup plus subtil que son ouvrage précédent, qui inspire de nos jours Y.C. Zarka mais aussi Ph. Crignon et bien d'autres, même si cette héritage théorique n'est pas spécialement reconnu par ces universitaires français. Par exemple Zarka se contente de la référence à l'ouvrage de 1936 pour mettre en avant son originalité. Ce commentateur reprend également la réflexion de Cassirer lorsque ce dernier déclare que la fiction méthodologique de l'*annihilatio mundi* révèle le caractère problématique et hypothétique du matérialisme hobbésien puisqu'il serait possible seulement d'*inférer* l'existence d'étants corporels, conduisant à une répudiation de tout discours ontologique réaliste et à admettre qu'il existe un divorce irrémédiable entre le sujet cognitif et la nature intime des choses⁴⁸.

⁴⁶ Nous récusons la différence entre matérialisme méthodologique (nommé aussi « réalisme ») et matérialisme ontologique (parfois dit « métaphysique »). Nous réservons l'emploi du terme métaphysique au surnaturalisme, c'est-à-dire à ce qui est prétendument supra-sensible ou supra-naturel et qui relève donc d'une sphère de la transcendance irréductible aux processus immanents des choses. Il faut revenir, comme l'avait fait Hobbes, à l'usage strict et littéral du mot « métaphysique », savoir : « ce qui vient après la physique », (c'est-à-dire la nature et ses phénomènes). Par ailleurs, réalisme épistémologique et ontologie matérialiste vont de pair. Rappelons que le réalisme – c'est-à-dire la condition de la démarche scientifique normale dans sa recherche des causes et des processus matériels –, postule qu'il y a un monde en dehors de nous qui ne dépend pas de la perception que nous en avons, mais que nous pouvons néanmoins connaître objectivement. Cela implique nécessairement, sur le plan ontologique, l'admission du caractère uniquement matériel de la réalité et de l'ensemble de ses phénomènes.

⁴⁷ Leo Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, traduit de l'anglais et de l'allemand par André Enegren et Marc B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 238.

⁴⁸ Cf. Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* [1907]. Vol. II. De Bacon à Kant, trad. René Fréreau, Paris, Cerf, 2005, p. 51-57 ; Y.C. Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes*, p. 62 : « À partir de la théorie de la représentation, il est possible d'inférer l'existence d'étants corporels, dont la nature est déterminée comme matérielle ».

Des spécialistes de renom comme J. Bernhardt et actuellement J. Terrel se sont opposés à ce dualisme appliqué au système hobbésien selon lequel « la nature réelle des choses nous échapperait mais, étant des hommes, nous devrions, pour les connaître, supposer qu'elles sont des corps. Cette manière de ramener le matérialisme à un présupposé relatif à la nature de l'esprit humain ne correspond pas aux intentions de Hobbes »⁴⁹. J. Bernhardt partage donc ce point de vue critique :

« Selon une interprétation phénoménaliste, la causalité mécanique exclurait une relation d'original à copie et notre science serait hypothétique pour cette raison. Faute d'information adéquate sur les choses extérieures, il nous faudrait édifier sur ce qu'elles sont en elles-mêmes, sur leur nature, des hypothèses destinées à rendre compte des phénomènes produits en nous comme effets de ces causes problématiques [...]. Or cette prétendue causalité sans relation de ressemblance va d'abord à l'encontre de nombre de déclarations expresses de Hobbes »⁵⁰.

De même, Arnaud Milanese déclare qu'en épistémologie « aucune lecture de Hobbes ne peut faire l'économie du réalisme qu'il affirme de façon évidente »⁵¹. En effet, l'autobiographie latine rédigée en vers par Hobbes (1673) rappelle que le cheminement de sa pensée philosophique fut toute entière tournée vers la « nature des choses ». Elle atteste que le philosophe de Malmesbury, pour lequel « il n'y a dans le monde entier qu'une seule chose Vraie, même si elle est falsifiée de multiples manières [par les « images »] »⁵², a visé la recherche de la vérité, c'est-à-dire le dépassement du doute sceptique. Ainsi, la fiction annihilatrice s'inscrit dans une ontologie causaliste et n'implique aucun doute sur la réalité du monde extérieur car, à proprement parler, le monde ne peut en aucun cas être annihilé et la matière est éternelle et primordiale pour Hobbes⁵³. Il est vrai toutefois que la destruction du monde n'entraîne pas la destruction de l'image du monde chez le survivant. C'est précisément parce que la représentation sensible comme « accident interne » (nous reviendrons sur cette notion utilisée par Hobbes) du sujet percevant persiste, même après que le monde soit anéanti, que « nous ne pouvons donc pas faire l'hypothèse que la *fancy* soit pure fiction, que l'apparaître soit pure apparence, parce qu'il nous est impossible de mettre l'apparence d'extériorité entre parenthèses »⁵⁴. Ainsi, si cette expérience de pensée montre l'autonomie d'un sujet vis-à-vis du monde extérieur, elle montre en même temps la dépendance causale de la représentation de ce sujet par rapport au monde extérieur, ce qui ne peut exister que si l'on admet comme préalable une continuité ontologique entre l'apparence sensible et sa cause extérieure en tant qu'« accident inhérent » à l'objet. En d'autres termes, cette fiction hobbésienne a pour fonction de nous rendre évidente la dépendance de l'imagination humaine par rapport à ce qui existe objectivement et antérieurement à elle. D'ailleurs, dans sa critique du *De Mundo* de Thomas White et après avoir évoqué cette expérience

⁴⁹ Jean Terrel, *Hobbes*, Paris, Ellipses, 1997, p. 7.

⁵⁰ J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 592.

⁵¹ A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 32 et p. 35.

⁵² « Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même » (1673), dans Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, p. 143.

⁵³ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan* [1668], trad. du latin par F. Tricaud et Martine Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. 503 (« Appendice au Léviathan », chap. 1, « Du symbole de Nicée »).

⁵⁴ A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 336.

de pensée, Hobbes ajoute qu'« il y aurait des corps y compris dans l'hypothèse selon laquelle il n'y aurait aucune imagination », c'est-à-dire même s'il n'y avait personne pour les imaginer⁵⁵. Dans *Léviathan*, il parle de « vestige » pour désigner l'image subsistant après la sensation, ce qui indique la primauté ontologique de la cause : « l'action des choses que nous voyons, entendons, etc. »⁵⁶. Le philosophe anglais ne fait pas dériver le monde matériel du sujet connaissant mais l'inverse : il fait dépendre l'imagination de l'homme d'un monde extérieur qui existe indépendamment du pouvoir de l'esprit. De plus, il montre l'antériorité de ce monde matériel sur la pensée et la dépendance du sujet sentant par rapport à ce monde existant hors de lui. Il y a donc adhésion au principe réaliste de l'antériorité de l'être sur la pensée, de la matière sur l'esprit. Une fois établi ce postulat réaliste, il est possible de mettre l'accent sur la capacité cognitive spécifique du survivant (de cette fiction annihilatrice), qui repose sur l'aptitude d'un sujet à se représenter et à mémoriser le monde en images en vue d'une réélaboration rationnelle. Hobbes dit :

« Une fois compris ce qu'est l'espace imaginaire, dans lequel nous supposons que rien n'est extérieur, mais qui est la simple image que les choses, auparavant existantes, avaient laissée dans l'esprit durant la privation, si nous supposons que quelque chose soit à nouveau replacé, il est nécessaire que cette chose replacée [ou recréée], non seulement occupe une partie de cet espace, ou coïncide avec elle et lui soit coétendue, mais aussi soit quelque chose qui ne dépende pas de notre imagination »⁵⁷

Cette capacité cognitive de recréation du monde par le survivant est une faculté naturelle. C'est donc relativement à ce monde qui existait indépendamment et dont il a conservé l'image, que le sujet survivant « donnerait des noms, 2. qu'il soustrairait et additionnerait, 3. et diviserait et multiplierait, 4. qu'il considérerait, 5. qu'il calculerait »⁵⁸. Nous reviendrons, dans le domaine de la philosophie politique, sur la signification de cette recréation, mais ajoutons dès maintenant que lorsque Hobbes dit qu'« en vérité [...] nous ne calculons rien d'autre que nos phantasmes et idées, car si l'on calcule la grandeur et le mouvement du ciel et de la terre, nous ne montons ni ne descendons », cette explication n'est aucunement sceptique et inconciliable avec la posture réaliste. Elle souligne plutôt le caractère imaginatif de la capacité cognitive. En effet, précise Hobbes, les sens et les conceptions, sur lesquels travaille le calcul de la raison, constituent des « images » ou « qualités des choses » et non les choses en elles-mêmes qui sont extérieures au sujet connaissant⁵⁹. « L'objet est une chose, l'image ou l'illusion en est une autre », dit-il aussi⁶⁰. Et en effet, il semble évident que lorsqu'un astronome mesure le ciel, pour reprendre l'exemple suggéré par Hobbes, il calcule rationnelle-

⁵⁵ Th. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, p. 116. Cité et traduit du latin au français par Gianni Paganini, « Le Néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes », p. 193.

⁵⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 124 (chap. 6, « Des passions »).

⁵⁷ « *Le De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après les notes et brouillons (1637-1645) » in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 264 ; cf. aussi *De Corpore* (II, VIII, §1).

⁵⁸ « *Le De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après les notes et brouillons (1637-1645) », in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 259.

⁵⁹ Cf. Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat moderne sur le scepticisme. Montaigne–Le Vayer–Campanella–Hobbes–Descartes–Bayle*, Paris, Vrin, 2008, p. 173.

⁶⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 73 (chap. I, « De la sensation »).

ment les distances à partir de ses idées. Son raisonnement réside en un « calcul de fantasmes »⁶¹, c'est-à-dire qu'il porte sur les représentations mentales causées par les informations recueillies, sans que cela constitue, sur le plan épistémologique, une quelconque entrave à une approche réaliste.

Une réutilisation de l'image baconienne du miroir

Examinons plus en avant comment l'hypothèse de l'anéantissement du monde équivaut à une réélaboration critique de la *théorie du reflet* mise au service de l'empirisme rationnel. Cette capacité de l'homme de refléter le monde témoigne d'un optimisme épistémologique chez Hobbes qui s'exprime comme tel dans un manuscrit préparatoire du *De Corpore* :

« L'esprit de l'homme est un miroir capable de recevoir la représentation et l'image du monde entier. Les Anciens ne fabulaient pas d'une manière absurde en faisant de la Mémoire la mère des Muses, car la mémoire est le monde, non pas réellement mais comme dans un miroir dans lequel le jugement s'affaire à examiner toutes les parties de la nature et à enregistrer par des lettres : 1. leur ordre, 2. leur cause, 3. leurs parties, 4. leurs propriétés, 5. leurs habitudes, 6. leurs différences et leur ressemblances, où l'imagination, lorsqu'une œuvre doit être faite, puise ses matériaux, prêts à l'emploi et disponibles, ne nécessitant plus qu'un prompt mouvement en eux pour que ce qu'elle veut et ce qui doit être obtenu ne manque pas longtemps et se fasse voir, de sorte que lorsqu'elle semble voler d'une Inde à l'autre, du ciel à la terre, à travers les lieux les plus obscurs, à travers le futur, en elle-même, et ce en un moment, le voyage n'est pas bien grand, étant elle-même tout ce qu'elle cherche et sa vitesse n'est pas tant une rapidité de mouvement que 1. Une imagerie riche, 2. Précisément ordonnée et parfaitement enregistrée dans la mémoire »⁶².

Hobbes avait sans doute prévu de mettre ce passage – qui reprend les premières lignes presque mot pour mot d'un passage de Bacon⁶³ –, en ouverture de son ouvrage. Il y renonça finalement. Néanmoins, il le reprit dans un texte contemporain du *Léviathan* : la réponse à la préface au *Gondibert* de Davenant, datée du 10 janvier 1650. J. Terrel a donc raison de préciser que « puisque cette image du miroir n'est pas explicitement présente dans la version définitive, on a imaginé que Hobbes, à partir de 1640, l'aurait estimée trop réaliste. Il n'en est rien »⁶⁴. De plus, l'idée selon laquelle l'esprit de l'homme est un miroir capable de recevoir la représentation et l'image du monde entier fait écho à un passage du *De Corpore* lui-même et qui se situe peu après que Hobbes ait expliqué que la démarche cognitive « a ses principes dans les phénomènes de la nature et s'achève dans une connaissance des causes naturelles ». Voici le passage en question :

⁶¹ Cité par Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 214.

⁶² Th. Hobbes, « Le *De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après des notes et brouillons (1637-1645) » in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 241.

⁶³ Cf. Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre premier, trad. Michèle Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991 p. 8.

⁶⁴ J. Terrel « Comment Hobbes devient Hobbes » (p. 15) ; Voir aussi A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 41, note 4. Le texte *Réponse de M. Hobbes à la préface de Sir William Davenant à Gondibert*, est disponible en traduction française dans Thomas Hobbes, *Hérésie et histoire*, Vrin, Paris, 1993, p. 178-179.

« De tous les phénomènes qui nous sont disponibles, le plus admirable est *to phainestai* [l'apparaître] même, c'est-à-dire que, parmi les corps naturels, certains ont d'ordinaire en eux les exemplaires [en latin : *exemplaria*] de toutes choses, de telle sorte que, si les Phénomènes sont les principes de la connaissance de tout le reste, la sensation doit être reconnue comme principe même des principes et de la science qui en découle, et nous ne pouvons commencer la recherche de ses causes à partir d'aucun autre phénomène qu'elle. »⁶⁵

Cet optimisme épistémologique, inconciliable avec le scepticisme ou le phénoménisme, fait donc partie d'une pensée de la maturité du philosophe de Malmesbury. Loin d'être enfermé dans sa subjectivité sensible, l'homme est ouvert sur le monde extérieur et la recherche causale est l'objet d'une « curiosité » empirique, d'un sentiment d'*admiration* (en anglais : « admiration » ; en latin : « admiratio »)⁶⁶. Si ce « désir de savoir »⁶⁷ et cet amour de la connaissance des causes sont propres à l'homme, la curiosité est déjà présente chez les bêtes bien que bornée chez elles à un besoin immédiat et à ce que dictent leurs sens (c'est-à-dire qu'elle ne devient pas un désir admiratif comme chez les hommes)⁶⁸. L'imaginaire sensible dont est doté l'homme resterait dans l'immédiateté du ressenti s'il n'était pas consubstantiel à l'existence d'une faculté interne qui, tel un « sixième sens », permet au sujet percevant de corriger les impressions sensibles. Il s'agit de la mémoire⁶⁹. Son usage permet donc de rectifier l'expérience sensitive par l'usage d'une raison calculante qui introduit l'expérience présente et l'immédiateté empirique dans la dimension de la temporalité et de l'enchaînement causal. Hobbes ne sépare donc pas de façon tranchée la raison et les passions puisque la capacité cognitive, fondée sur un appétit de connaissance, consiste à la fois dans la conception, l'imagination et la mémorisation. On voit à quel point l'épistémologie de Hobbes est cohérente doctrinalement. Cet empirisme rationnel de Hobbes se différencie de la théorie des passions de Descartes puisque, pour le philosophe anglais, « toute la philosophie », c'est-à-dire tout savoir rationnel, a pour origine « la passion d'admiration et de curiosité »⁷⁰.

La puissance cognitive de l'homme, telle que la définit Hobbes, rappelle immanquablement celle de Francis Bacon, jusque dans la forme allégorique souvent utilisée par ce dernier :

⁶⁵ Th. Hobbes, *De Corpore*, IV, XXV, §1 ; cité et traduit en français par Arnaud Milanese dans *De Corpore (IV, 25, §§1-9). Sensation et expérience*, Paris, Ellipses, « Philo-textes. Texte et commentaire », 2004, p. 6.

⁶⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 132 (chap. 6, « Des Origines internes des mouvements, communément appelés passions ; et des paroles qui les expriment »). Le traducteur Mairet traduit « admiration » par « étonnement ». Cf. aussi Thomas Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 419 (XII, 12).

⁶⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 138 (chap. 6, « Des Origines internes des mouvements, communément appelés passions ; et des paroles qui les expriment »).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 132. Cf. aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 141 (I, IX, §18, « Admiration et curiosité »); Thomas Hobbes, *De Homine. Traité de l'homme*, p. 419.

⁶⁹ Cf. aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique* (I, III, § 6) et *De Corpore* (IV, XXV, §1). Voir le commentaire sur ce sujet d'A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 246-247.

⁷⁰ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 141-142 (I, IX, §18, « Admiration et curiosité »). Cette idée que toute recherche de la vérité doit s'appuyer sur les sens était déjà présente dans la philosophie naturaliste de Telesio, œuvre connue par Hobbes.

« Dieu a façonné l'esprit de l'homme comme un miroir ou une glace, capable de contenir l'image du monde entier, heureux d'en recevoir l'impression comme l'œil de recevoir la lumière ; non seulement il se réjouit de regarder la variété des choses et la vicissitude des temps, mais il est fait aussi pour s'élever jusqu'à découvrir et discerner les ordonnances et décrets qui, à travers tous ces changements, sont infailliblement observés »⁷¹

Comme Bacon avant lui, « Hobbes paraît préoccupé essentiellement, dans ses critiques du sensible, [...] de nettoyer le monde extérieur de toutes les illusions de la connaissance sensible »⁷². Le chancelier de Verulam expliquait que si l'homme est un miroir capable de recevoir l'image du monde entier, néanmoins « l'esprit de l'homme est loin d'être de la même nature qu'un miroir limpide et lisse, où les rayons des choses seraient réfléchis selon leur incidence véritable ; bien au contraire, il ressemble plutôt à un miroir enchanté, plein de superstitions et d'impostures, tant qu'il n'est pas délivré de celles-ci et remis en ordre »⁷³. Il y a donc une extraordinaire nonchalance théorique à prétendre que la reprise par Hobbes de la comparaison baconienne de l'esprit avec le miroir existe de « manière très ponctuelle » chez cet auteur tout en déclarant par ailleurs :

« L'importance du rôle de l'optique chez Hobbes s'étend à l'ensemble de [son] système [...]. C'est ce qu'exprime la formule du *Léviathan*, qui compare les passions à des “verres grossissants” [*multiplying glasses*] qui obscurcissent le texte du cœur humain, et dont la lecture doit être corrigée par “ces lunettes d'approche [*prospective glasses*] que sont les sciences morales et politiques” »⁷⁴.

En effet, la métaphore de la raison fonctionnant comme une sorte de télescope (ou plutôt de « verres perspectifs », c'est-à-dire des lunettes pour voir de loin), a un statut épistémologique proche de celui de Bacon (lequel fait par exemple référence expressément à la lunette de Galilée)⁷⁵. À ce titre, la métaphore des instruments d'optique est un aspect essentiel de la démarche cognitive baconienne, c'est-à-dire d'une théorie savante (et non naïve) du reflet qui implique la participation réactive du sujet percevant lorsque celui-ci polit le miroir de son esprit, de façon correctrice, afin de se doter d'une compréhension durable et objective. Et ce n'est pas la motivation religieuse qui suscite chez Hobbes l'éloge du télescope mais d'abord l'intérêt cognitif dont le but est de corriger la tromperie de l'amour-propre [*self-love*] et les excès pulsionnels.

⁷¹ Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre premier, p. 8.

⁷² Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 60.

⁷³ Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 174

⁷⁴ Éric Marquer, « Descartes et Hobbes : histoire d'une controverse », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, p. 16. La citation du *Léviathan* provient du chapitre 18, « Des droits des souverains » (p. 304 de l'éd. Mairat).

⁷⁵ Voir notamment Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 271 et p. 285 (Livre II, Aphorismes 39 et 45). Pour la dette théorique de Hobbes à Bacon en matière de programme de recherche sur l'optique, voir « Annexe I. La genèse de l'optique du *De Homine* » dans Thomas Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, traduit par C. Béal, Ph. Crignon, B. Graciannette, J. Lagrée, J. Médina, A. Milanese, M. Pécharman, et J. Terrel, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2015, p. 467-468. Pour l'utilisation du néologisme « verres perspectifs » plutôt que « lunette d'approche », voir Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, traduit de l'allemand par Denise Modigliani. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 78-90.

Ainsi, à la suite de Bacon, Hobbes adhère à une épistémologie réaliste en s'inspirant du thème baconien de la raison polissant le miroir de l'esprit chez l'homme, lequel est capable de recevoir (il est vrai, non pas de façon immédiate mais médiatement) la représentation et l'image du monde entier, en allant au-delà de l'image sensible et des perturbations de l'âme pour atteindre la nature des choses. Pourtant des commentateurs ont néanmoins prétendu que Hobbes n'aurait plus employé le langage du reflet (rapport de ressemblance entre l'image et la chose extérieure) après la rédaction du *Court traité des premiers principes* (*Short Tract on First Principles*), au tout début des années 1630. On l'a vu, il n'en est rien puisque le Hobbes de la maturité continue d'insister sur la conformité des images ou notions avec la chose dont elles sont les images⁷⁶. Comme le souligne J. Bernhardt, un commentaire informé de Hobbes ne peut réfuter « les évidences pratiques par lesquelles une réflexion critique surmonte aisément les incertitudes sceptiques et la tentation de déconnecter les phénomènes de leurs origines dans la réalité du monde extérieur (cf. *Éléments*, I, chap. 2, §2-4 ; le *De Corpore* parle de "copies" des choses en nous, *exemplaria*, chap. 25, §1) »⁷⁷. À son tour, A. Milanesi déclare :

« *Exemplaria* est quasiment synonyme d'*idée* dans le vocabulaire scolastique, et le plus souvent *idée* dans l'intellect divin : l'*exemplaria* est l'archétype des choses [...] Ainsi se justifie la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* [ou *adaequatio intellectus ad rem* – adéquation de l'intellect à la chose] : une telle conformité est pensable entre l'intellect humain et une chose extérieure, parce qu'une chose extérieure tient originellement sa nature de sa conformité à son *exemplaria* dans un autre intellect, celui de Dieu »⁷⁸.

Cela invalide définitivement l'interprétation phénoméniste qui prétend que la théorie de la connaissance hobbesienne exclurait une relation d'original à copie, ce qui rend hautement problématique le matérialisme gnoséologique chez cet auteur puisque le sujet cognitif manquerait d'information adéquate sur les choses extérieures pour remonter aux causes inhérentes aux choses elles-mêmes. Un rapprochement est possible entre Hobbes et le stoïcisme antique, courant selon lequel il est donné à l'homme de comprendre les œuvres de Dieu, cet ouvrier suprême : « Cette organisation de notre entendement grâce à laquelle nous ne nous bornons pas à recevoir l'impression des objets qui tombent sous nos sens, mais en enlevons, en abstrayons des parties que nous rapprochons, pour composer avec elles certaines idées »⁷⁹. Plus tard, au XVIII^e siècle, Diderot, à son tour, reprendra au stoïcisme cette idée d'interprétation de la nature. Ainsi, la capacité cognitive ne

⁷⁶ Cf. J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 587-588. Pour sa part, K. Schuhmann dit que « somme toute [...] les matériaux rassemblés dans le *Short tract* ne constituent certainement pas une branche négligeable vite dépassée et oubliée dans l'évolution de Hobbes, mais bien plutôt font partie à titre légitime du *mainstream* de cette évolution et offrent la formulation première de la plupart de ses intuitions fondamentales » (K. Schuhmann, « Le *Short Tract*, premières œuvres philosophique de Hobbes », in Piet Steenbakkers, Cees Leijenhorst (ed.), *Karl Schuhmann, Selected papers on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*, p. 257).

⁷⁷ J. Bernhardt, *Hobbes*, p. 118. Voir aussi J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 592.

⁷⁸ A. Milanesi, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 227.

⁷⁹ Epictète, *Entretiens* (I, Chap. 6, « Sur la providence », 17) : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/table.htm>.

se réduit pas à l'expérience relative des sens puisque le philosophe de Malmesbury, même s'il attribue en empiriste un rôle initial et incontournable aux sens dans le procès cognitif, n'adhère pourtant pas au scepticisme comme auparavant chez Montaigne. Ce dernier déclarait que « les sens sont le commencement et la fin de l'humaine cognoissance », ceux-ci constituant par conséquent « l'extrême borne de nostre aperceance »⁸⁰. Et même si Hobbes ne distingue pas les « sensibles propres » des « sensibles communs » – nous y reviendrons –, il précise que lorsque les sens nous trompent, il s'agit d'illusions que la sensation *aussi* doit corriger⁸¹. Ainsi, l'idée d'une auto-correction des sens, défendue dans les *Éléments de la loi naturelle et politique* (publié originellement en anglais en 1640), n'implique pas la dévalorisation du sensible car « de même que la sensation dit, lorsque je vois directement, que la couleur semble être dans l'objet, de même la sensation me dit-elle, lorsque je vois par réflexion, que la couleur n'est pas dans l'objet »⁸².

On a voulu voir un possible problème entre le chapitre II de la première partie des *Éléments* (en I, II, 10), que nous venons d'évoquer, et le rôle auto-correcteur clairement dévolu à la raison dans le *De Corpore*, ouvrage rédigé plus tardivement⁸³. G. Paganini déclare à propos de cet éventuel conflit entre sens et raison chez Hobbes :

« Bien que, dans la conclusion du chapitre II de la première partie des *Éléments de la loi naturelle*, on invoque comme remède aux erreurs des sens un procès de correction qui semble se dérouler entièrement à l'intérieur de la perception, sur un plan horizontal (*this is the great deception of sens, which also is by sense to be corrected* ; “la grande tromperie de la sensation doit être aussi corrigée par la sensation”), c'est plutôt dans une perspective verticale, des phénomènes à leurs causes, que se définit la réelle consistance du monde sensible : quand on considère les apparences (*seemings*) non pour ce qu'elles sont elles-mêmes (inhérentes au sentant) ou comme elles apparaissent (qualités inhérentes à l'objet), mais plutôt comme des effets qui doivent avoir une cause, alors, il devient possible de remonter, selon Hobbes, jusqu'aux “choses qui se trouvent réellement dans le monde extérieur” (*the things that really are in the world without us*), définies comme de simples corps en mouvement. [...] C'est donc la recherche des causes qui doit restituer les caractères de solidité et d'existence vraie au monde des apparences, qui risquerait sinon de tomber dans la pure irréalité de l'illusion »⁸⁴.

Pourtant, il n'y a aucune contradiction entre ces deux axes. Nous avons dit plus haut que la raison, comme calcul de l'esprit dans la recherche des causes inhérentes à l'objet, est dotée par Hobbes d'un fondement passionnel et se déploie à partir de la mémoire qui est une fonction sensorielle singulière. Ainsi, dans la connaissance de la nature des choses, action des sens et travail de la raison vont de pair. Par cette adhésion à un empirisme rationnel, Hobbes reprend non seulement l'orientation épistémologique du *Novum Organum* de Bacon mais il suit aussi le

⁸⁰ Michel de Montaigne, *Essais* éd. Villey et Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1999, p. 588 (II, XII, « Apologie de Raimond Sebond »). Cité par Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 189. Sur les rapports théoriques entre Hobbes et Montaigne, voir Emiliano Ferrari et Thierry Gonthier (dir.), *L'axe Montaigne-Hobbes*. Anthropologie et politique, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 2016.

⁸¹ Cf. J. Bernhardt, *Hobbes*, p. 60.

⁸² Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 90 (I, II, §10, « La principale tromperie de la sensation »).

⁸³ Cf. Th. Hobbes, *De Corpore* (I, II, §1).

⁸⁴ Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 176-177.

plus grand savant de tous les temps aux yeux du philosophe de Malmesbury, à savoir Galilée⁸⁵. Ce dernier utilisait aussi le langage de l'admiration dans un sens épistémologique⁸⁶. Il déclare aussi qu'il faut dans l'expérience « ajouter le raisonnement aux observations et aux apparences sensibles »⁸⁷. Pour reprendre les termes de Hobbes, il est nécessaire de « suspendre » notre jugement provisoirement puis, par un procès de correction, « enquêter grâce à la raison » (*De Corpore*, II, VIII, §3). Par conséquent, s'il fait un usage raisonné du doute sceptique quant à la fiabilité des sens pour connaître le monde, Hobbes dépasse le scepticisme méthodologique au terme du processus cognitif.

La relativité du savoir et le rejet de la métaphysique

Comme le rappelle Olivier Bloch, dans l'histoire de la philosophie, le terme de « matérialisme » a quasiment été créé dans une intention polémique à l'intention du philosophe anglais⁸⁸. On a pourtant tenté de mettre en doute le matérialisme de Hobbes (le caractère uniquement matériel de la réalité et de l'ensemble de ses phénomènes). Jean Bernhardt rappelle qu'on a été jusqu'à vouloir parfois distinguer à tort « corps » et « matière ». Ces deux notions sont pourtant chez Hobbes « les dénominations de la même chose » comme ce dernier le déclare dans son ouvrage *De Motu* (chap. 27, §1, chap. 3, §2) et dans une lettre du 30 mars 1641 à Mersenne pour Descartes⁸⁹. Ainsi, explique Bernhardt, « *De Corpore* veut dire : de la matière en général », c'est-à-dire « matière (ou corps) »⁹⁰ comme le dit lui-même Hobbes sans équivoque. Ainsi, la matière est ce qui est indépendant de notre pensée et occupe une partie de l'espace réel, c'est-à-dire qui comporte, par définition, des dimensions et existe dans le temps⁹¹. Il s'agit ici d'un matérialisme intégral puisque tout est corps. L'univers est un « agrégat de corps » et le vide en tant que tel n'existe pas⁹². Au cours de sa carrière, Hobbes finit par rejeter l'existence d'un espace vide qui serait une sorte de substance incorporelle, autosuffisante, et formant le réceptacle de la matière. Il préfère l'idée d'un univers rempli de matière et dans lequel l'espace, lorsqu'il est libre de corps solides et visibles, est néanmoins constitué d'atomes de matière qui se meuvent dans l'éther, un fluide matériel subtil.

Puisque dans le processus cognitif l'objet ne peut exister nécessairement sans le sujet, les néokantiens et « straussiens » ont voulu voir un aspect problématique de la cohérence du matérialisme de Hobbes lorsqu'il postule la primauté et

⁸⁵ Cf. Th. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, p. 178.

⁸⁶ Cf. Annie Bitpol-Hespériès, « L'Homme de Descartes et le *De Homine* de Hobbes », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, p. 174.

⁸⁷ *Opere di Galileo Galilei*, t. XII, Ed. Nazionale, Florence, 1890-1909, p. 183 ; cité par Jean-Toussaint Desanti, « Galilée et la nouvelle conception de la nature », in François Châtelet (dir.), *La Philosophie*, tome 2. *De Galilée à J.-J. Rousseau*, Bruxelles, Marabout, 1979, p. 77.

⁸⁸ Olivier Bloch, « L'Apparition du mot "matérialiste" », in Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 28-29. A. Milanese a modéré cette appréciation : le matérialisme « a peut-être été construit pour lui [Hobbes] mais pas seulement, et peut-être pas prioritairement » (A. Milanese, « Le matérialisme de Hobbes en question : la critique du matérialisme et la réception de Hobbes depuis l'École de Marbourg », Jauffrey Bertier et Arnaud Milanese (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions matériologiques, 2016, p. 105-106).

⁸⁹ Cf. Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 107, note 9.

⁹⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 105 (chap. 4, « De la parole »).

⁹¹ Cf. Hobbes, *De Corpore* (II, VIII, §1).

⁹² Cf. *De Corpore* (Chap. XXVI, « L'univers et les astres », §5 : « Six hypothèses pour sauver les phénomènes naturels »).

l'antériorité de l'être sur la pensée, de l'objet sur le sujet. Or, confondre, comme le font ces commentateurs, une démarche en épistémologie et un postulat ontologique – c'est-à-dire confondre l'axe diachronique et l'axe synchronique –, conduit au confusionnisme et revient à effacer la différence rudimentaire entre le matérialisme et les autres options philosophiques. Cette notion élémentaire du matérialisme, auquel pourtant ne déroge pas Hobbes consiste à admettre que les choses (les « corps »), reflétées dans notre conscience, existent en dehors de notre conscience et indépendamment d'elle. C'est sur cette matérialité que reposent non seulement l'unité réelle du monde mais aussi, sur le plan épistémologique, le déploiement du mouvement cognitif d'*adaequatio* du sujet connaissant aux choses. Bien que connaissable, la réalité déborde l'intellection (représentation claire et distincte) de l'entendement humain. Autrement dit, « la *nature*, chez Hobbes, n'est pas inconnue ; elle est ressource et limites du savoir »⁹³.

Comme le rappelle Paganini, ce que montre l'hypothèse de l'*annihilatio mundi*, c'est « la complète “commensurabilité” entre l'univers, d'abord anéanti et reconstruit mentalement ou “imaginé”, et l'univers réel ensuite »⁹⁴. Il y a donc une continuité ontologique qui réunit le sentant et le senti, le représentant et le représenté. Cela interdit de voir dans ce dualisme méthodologique une « apparente incohérence »⁹⁵ avec le monisme matérialiste, encore moins une séparation « métaphysique » entre la chose et sa représentation. Chez Hobbes, la relativité du savoir n'est pas du « relativisme » philosophique parce qu'il ne s'agit en aucun cas de réfuter la théorie du reflet comme processus d'adéquation d'un sujet (un « patient ») avec l'objet (l' « agent »). Comme l'établit Bernhardt, « Hobbes reprend une définition réaliste du vrai comme conformité de l'intellect avec son objet »⁹⁶. Par contre, cette définition entraîne plusieurs conséquences qui la distinguent d'un certain réalisme naïf. D'abord, Hobbes exclut que le sujet cognitif puisse copier et reproduire passivement une réalité objective et extérieure à lui, c'est-à-dire acquérir une image immédiate du réel, au prix de l'oubli illusoire de sa propre subjectivité. Chez le philosophe de Malmesbury, la démarche cognitive est un rapport *actif* du sujet par rapport à l'objet pensé. Autrement dit, ainsi que le dit Arnaud Milanese, le savoir chez Hobbes est l'alliance empirique de « l'expérience de soi » et de « l'expérience du monde » :

« Il faut [...] garder à l'esprit que le rapport entre *Nosce teipsum* [connaissance de soi] et *Nosce mundum* [connaissance du monde] est à double sens. [L]es “exemplaires” ne sont pas seulement des produits de l'esprit mais l'apparition même du monde. Dans la fiction de l'anéantissement des choses, “l'ordre et les parties” sont tout autant conservés que les qualités sensibles. Il n'y a donc pas de saisie du réel sans saisie de soi : s'ignorer comme médiation vers le savoir du monde condamne à l'illusion d'un empirisme naïf »⁹⁷.

⁹³ Arnaud Milanese, « Philosophie première et philosophie de la nature », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 62.

⁹⁴ Gianni Paganini, « Le lieu du néant. Gassendi et l'hypothèse de l'*annihilatio mundi* », p. 588.

⁹⁵ Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 194.

⁹⁶ Jean Terrel, *Thomas Hobbes : Philosophe en temps de crises*, Paris, PUF, 2013, p. 21.

⁹⁷ Arnaud Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 59. Le terme « exemplaire » renvoie à un passage déjà cité par nous du *De Corpore* (IV, 25, §1) tandis que « l'ordre et les parties » se réfère au passage du *De Corpore* (II, 7, §1) sur l'anéantissement du monde (cité aussi par nous).

Comme avant lui Bacon, Hobbes considère que la connaissance de soi est pour l'homme la fin de toutes les sciences mais, au final, ce savoir n'est qu'une portion de la science de la nature elle-même. En bref, l'homme est un morceau détaché de la nature. Et puisque le sujet ne reçoit pas passivement une copie des choses provenant du monde extérieur, cela exclut que le reflétant reflète immédiatement le reflété, comme le voudrait un empirisme naïf. Une connaissance absolue et définitive du monde s'en trouve invalidée. Là encore, Bacon a précédé Hobbes non seulement dans l'idée que l'homme est au centre de la démarche du savoir, tant comme objet privilégié à connaître que comme miroir qui rend toute connaissance possible, mais aussi dans la nécessité épistémologique d'un « effort critique par lequel l'objectivité vraie doit être acquise dans une épuration des images »⁹⁸. Hobbes est conscient, – et cela, dès le *Court traité des premiers principes* –, des limites de la perception sensorielle pour connaître les mouvements subtils et les causes cachées des corps. Cependant, il pense que la raison informée de cet obstacle épistémologique peut avancer dans la connaissance du réel avec l'aide de l'expérimentation et la logique. En cela aussi, le philosophe de Malmesbury suit une orientation baconienne, laquelle héritait notamment du legs de l'épicurisme antique redécouvert à cette époque⁹⁹. Cette alliance épistémologique de la relativité du savoir et de l'objectivité comme effort cognitif vient combler un « précipice »¹⁰⁰ (pour reprendre le terme de Hobbes dans le *De Homine*). Ce précipice, c'est la finitude ontologique et l'incomplétude fondamentale de l'homme comme corps naturel, même si cela n'ôte en rien au sujet son pouvoir cognitif puisque que le progrès du savoir va de l'ignorance à la connaissance, de la partialité à l'objectivité. Sur le plan du progrès du savoir, la finitude corporelle oblige à reconnaître l'existence d'un obstacle épistémologique : le décalage *a priori* entre la réalité et notre connaissance de celle-ci¹⁰¹. Et puisque l'observation du phénomène ne s'achève jamais totalement et fait l'objet d'une étude interminable dont « la raison est le *pas*, le progrès de la science la *route*, et l'avantage du genre humain le *but* »¹⁰², le progrès cognitif se réalise *a posteriori* en tant que progression asymptotique par rapport au réel. Ainsi, sur le plan de l'histoire du matérialisme, non seulement Hobbes peut être considéré comme le précurseur de la définition de la catégorie de matière avec sa définition du corps¹⁰³, mais, par son « exigence

⁹⁸ J. Bernhardt, « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », p. 147.

⁹⁹ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 191-192 (Livre II, Aphorisme 6) ; F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre second, p. 166 (Livre V, Chap. II de l'édition Buchon) ; Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 315-318. Pour un commentaire sur l'accord de Hobbes avec Bacon concernant le secret des structures tenues dans la nature, imperceptibles au sens humain, voir J. Bernhardt, « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », p. 147 ; J. Bernhardt, « Sur le passage de F. Bacon à Th. Hobbes », *Les Études philosophiques*, octobre-décembre 1985, n° 4, p. 456.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 177.

¹⁰¹ Jean Terrel, *Thomas Hobbes : Philosophe en temps de crises*, p. 41.

¹⁰² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 120 (chap. 5, « De la raison et de la science ») ; Jean Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe en temps de crises*, p. 41 ; Jean Terrel, « Comment Hobbes devient Hobbes », p. 18.

¹⁰³ Cf. V. I. Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*. Pour un commentaire, voir Lilian Truchon, *Lénine épistémologue. Les thèses de Matérialisme et Empirio-criticisme et la constitution d'un matérialisme intégral*. Paris, Delga, 2013, p. 90 et suiv. Il faut donc distinguer le concept philosophique de corps (ou matière) et les corps existant réellement, qui sont uniquement des entités singulières. Voici la définition du concept de « corps » donné dans le *Léviathan* : « le mot *corps*, en son acception la plus générale, signifie ce qui remplit, ou occupe un lieu précis, ou une place

conceptuelle de concevabilité »¹⁰⁴ en quête des êtres communs (en latin : *ens commune*), il anticipe également de façon inédite la recherche des vérités absolues comme « somme de vérités relatives »¹⁰⁵.

Le caractère relatif du savoir chez Hobbes s'oppose au savoir scolastique de son époque qu'il nomme l' « *aristotelity* » (l'aristotélisme) ou « vaine philosophie »¹⁰⁶. Enseigné par l'église romaine et dans les universités, cet aristotélisme consiste en une reprise de l'épistémologie d'Aristote revue et corrigée par Thomas d'Aquin dans le sens d'une forte platonisation. En effet, l'ontologie de Hobbes s'oppose à la physique finaliste héritée d'Aristote. Le philosophe anglais rejette l'idée d'une « cause finale » qui déterminerait nécessairement le cours immanent et temporel de chaque chose (« être » se dit en grec *eidos* et en latin *ens*). Ce finalisme est étroitement associé dans l'aristotélisme, si ce n'est chez Aristote lui-même, à ce que Hobbes nomme les « essences séparées »¹⁰⁷ (ou encore « essences abstraites »¹⁰⁸) du corps. En effet, l'Être de toutes les choses existantes est un composé de matière et d'une « forme » intelligible métaphysique et intemporelle. La « forme intelligible » est également nommée « substance » ou encore « essence » (*ousia*) puisque ces trois termes sont à peu près équivalents¹⁰⁹. En tant que réalités supérieures pré-existantes, les « formes » font qu'un être singulier (ou entité matérielle) est ce qu'il est. Dans la scolastique médiévale qui domine encore à l'époque de Hobbes, la « forme intelligible » ressemble à ces réalités premières que sont les Idées platoniciennes immuables et divines. Cela permet aux tenants de la scolastique de faire plus ou moins correspondre les « essences séparées » avec l'idée chrétienne de l'existence d'une âme immatérielle séparée du corps.

Néanmoins, ce rejet de l'essentialisme n'équivaut pas chez le philosophe de Malmesbury à une répudiation de tout l'enseignement d'Aristote en faveur d'une science de l'inconnaissable. En effet, Hobbes adhère de façon critique à la démarche réaliste et empiriste du Stagirite. Michel Grubelier rappelle qu'Aristote énonce dans le traité *De l'âme* une thèse qui gouverne l'ensemble de l'épistémologie aristotélicienne : « La science en acte est identique à son objet » (voir *De l'âme* III 5, 430a 19-20). Sur le plan cognitif, l'adéquation cognitive d'un sujet à un objet est conçue comme la copie mentale d'un être déterminé dans son existence et sa finalité même par sa « forme » métaphysique. Même si Hobbes re-

imaginée, et ne relève pas de notre imagination, mais est une partie de cela que nous appelons *univers* » (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 566 [chap. 34, « De la signification, dans l'Écriture sainte, de *Esprit, Ange et Inspiration*»]).

¹⁰⁴ Dominique Weber, « La *Philosophia prima* de Hobbes sur une alternative supposée au “système de la métaphysique” », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, p. 57. « Qualité de ce qui est concevable : “Pour les anciennes philosophies, l'univers est un tout infini où l'intelligence humaine se promène sans trouble et sans terreur, donnant aux principes qu'elle suppose une égale infinité, n'y laissant aucune place où elle n'introduise sa raison” (Émile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, page 18, 1866) » (voir : <https://fr.wiktionary.org/wiki/concevabilité>).

¹⁰⁵ V. I. Lénine, *Matérialisme et Empiricriticisme*, p. 125.

¹⁰⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 907-936 (chap. 46, “Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses »). Voir *ibid.*, p. 915 pour l'emploi du terme « Aristotélité ».

¹⁰⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 920 (chap. 46, « Vaine philosophie »).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 916 (chap. 46, « Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses »).

¹⁰⁹ Le processus cognitif chez Aristote est donc au service d'une métaphysique qui consiste « à saisir la forme intelligible de l'objet, laquelle est identique à la forme qui le fait être ce qu'il est (en grec *son ti èn einai* ou « quiddité ») ; de sorte que dans la science en acte, l'intellect humain est informé par cette forme intelligible elle-même, telle qu'elle est dans les choses » (voir Aristote, *De l'âme* III 5, 430a 19-20 et III 7, 431a 1-2 ; voir aussi III 8, 431b20-432a3).

jette catégoriquement ce type de réalisme, le philosophe anglais adhère sur un plan plus général avec la démarche globale d'Aristote lorsque le Stagirite se borne à l'expression d'une vision fondamentalement optimiste de la science qui signifie que la connaissance est de droit adéquate à son objet et que cette adéquation est normalement accessible à l'homme¹¹⁰. Jean Bernhardt avait souligné l'« ineffaçable enseignement aristotélicien » qui a imprégné durablement la pensée de Hobbes¹¹¹. De plus, s'il arrive à Hobbes de s'en prendre directement à Aristote, lequel, prétend-il, « savait peut-être que c'était de la fausse philosophie, mais qu'il élaborait comme étant conforme à la religion grecque [...], par crainte du sort de Socrate »¹¹², le philosophe anglais précise qu'en réalité, le terme « métaphysique » ne renvoie pas chez le Stagirite à cette doctrine supra-sensible enseignée par les scolastiques et les universitaires¹¹³. En définitive, plutôt qu'un complet reniement de toute « philosophie première » et de toute réalité première dans le domaine de l'épistémologie, Hobbes réélabore en profondeur le langage et la logique aristotélicienne en faveur d'une conception immanentiste, c'est-à-dire en fonction d'une véritable décision anti-métaphysique concernant l'interprétation de la nature reléguant à un verbiage vide le discours sur une surnature¹¹⁴. Hobbes s'est exprimé clairement à ce sujet :

« Il existe une *philosophia prima* dont toute autre philosophie doit dépendre, consistant principalement en la limitation droite des significations de ces appellations, ou noms, en tant qu'elles sont les plus universelles entre toutes. De telles limitations servent à écarter l'ambiguïté et l'équivocité dans le raisonnement ; elles sont communément appelées définitions : telles sont les définitions de corps, temps, lieu, matière, forme, essence, sujet, substance, accident, puissance, acte, fini, infini, quantité, qualité, mouvement, action, passion et divers autres termes nécessaires à l'explication de la conception que l'on se fait de la nature des corps et de leur génération. Dans les écoles, l'explication (c'est-à-dire le fait d'établir la signification) de ces termes et d'autres semblables est communément appelée *métaphysique*, en référence à cette partie de la philosophie d'Aristote qui porte ce titre. Or, c'est en un autre sens puisque, chez Aristote, ce titre signifie seulement *livres écrits ou rangés à la suite de sa philosophie naturelle* : mais les écoles les interprètent comme *philosophie surnaturelle*. En effet, le mot *métaphysique* recouvre ces deux sens. À dire vrai, ce qui est écrit là-dedans est en majeure partie si loin de pouvoir être compris, et si opposé à la raison naturelle que quiconque penserait qu'il y a là une chose à comprendre devrait nécessairement penser qu'elle est surnaturelle »¹¹⁵.

¹¹⁰ Cf. Michel Crubellier et Enrico Berti (dir.), *Lire Aristote*, Paris, Puf, Quadrige, 2016, p. 75.

¹¹¹ Cf. Jean Bernhardt, « Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza », p. 116 ; du même auteur, « L'apport de l'aristotélisme à la pensée de Hobbes », in Martin Bertman, Michel Malherbe (dir.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 12.

¹¹² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 920-921 (chap. 46, « Vaine philosophie »).

¹¹³ On peut différencier le savoir aristotélico-thomiste (qui penche vers l'idéalisme platonicien) de l'enseignement d'Aristote lui-même. Ce dernier souligne l'origine sensible de tout savoir, même si c'est au prix d'un postulat métaphysique : l'existence d'un substrat passif et indéterminé que l'on appelle la « forme », laquelle rentre dans la composition de chaque objet particulier et de chaque chose particulière en informant l'autre composé (la matière) de la véritable nature de cet objet ou de cette chose.

¹¹⁴ Cf. Christophe Béal, *Hobbes pas à pas*, p. 73.

¹¹⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 915-916 (chap. 46, « Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses »).

Désormais, avec Hobbes, il n’y a plus de substance incorporelle (c’est-à-dire de « formes intelligibles ») car le fait de parler de choses prétendument incorporelles, immatérielles ou même intemporelles, revient à prononcer des phrases creuses et dépourvues de sens. Et les catégories dites « métaphysiques » comme la matière, le mouvement, l’espace, le temps, le lieu, le vide, la puissance, l’acte, la privation¹¹⁶, etc., ne sont plus conçues comme relevant d’une surnature, d’un « au-delà des sciences de la nature » (sens premier du terme métaphysique chez Aristote). Il n’existe plus désormais de forme substantielle existante par elle-même, séparable de la substance corporelle : le philosophe anglais les considère dans leur immanence. Avec justesse, Cees Leijenhorst dit à ce propos que « [...] en réduisant le domaine de la *philosophia prima* aux attributs du corps, Hobbes abolit automatiquement la distinction traditionnelle entre *philosophia prima* comme science de l’être et la *physica generalis* comme science du corps [...] »¹¹⁷. Avec Hobbes, substance signifie simplement corporéité sans que ces notions doivent être « séparées ». En bref, *corpus* = *ens*. Sans aller aussi loin que le philosophe de Malmesbury dans l’épistémologie matérialiste, Francis Bacon soulignait déjà en 1605 que la métaphysique comme discours sur l’au-delà de la sensation et sur « la forme et la fin des choses » (c’est-à-dire le finalisme) doit être exclue des explications portant sur le monde physique. Et s’il existe quelque chose comme une essence divine immuable et immobile, comme l’affirme la doctrine aristotélico-thomiste, sa quête relève définitivement du domaine de l’interprétation des vérités révélées contenues dans la Bible¹¹⁸.

L’essentialisme aristotélicien, auquel s’oppose Hobbes, est une réification, non seulement lorsque ce courant philosophique prend des catégories abstraites (les formes substantielles) pour des choses concrètes (les corps), mais également lorsqu’il transpose une *image* sensorielle en qualités *réelles* du corps perçu. Cette sorte de sensualisme naïf qui considère par exemple la couleur rouge d’un drap blanc ensanglanté pour la couleur du drap lui-même, ou bien qui prend pour réels les reflets des objets visibles dans l’eau, est victime d’une tromperie des sens. Par conséquent, en confondant apparence et réalité, l’aristotélico-thomisme considère les sensations comme des qualités objectives inhérentes à l’objet. Il est possible d’emprunter la terminologie de l’aristotélico-thomisme qui distingue « sensibles propres » / « sensibles communs » pour comprendre la démarche cognitive critique de Hobbes : l’« image » perçue d’un objet par un sujet cognitif *amalgame* la subjectivité (ou intériorité) des « sensibles propres » (ce qui se rapporte de façon parcellaire à l’un des cinq sens) avec le caractère objectif des « sensibles communs », lesquels sont saisis par l’ensemble des sens du patient.

¹¹⁶ Sur la privation, voir Aristote, *Physique* I, 190b, 10-17.

¹¹⁷ Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*, p. 35.

¹¹⁸ Cf. F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 118-119 (Livre second). Ce passage correspond à III, 4, de l’éd. J.A.C. Buchon des *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, sur la division entre physique et métaphysique. Même s’il s’agit d’une entorse à son matérialisme, Hobbes ne rejette pas Dieu comme cause première si l’on comprend que sa pensée est fondamentalement structurée selon l’idée baconienne (cf. F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre premier, p. 3-78) mais radicalisée pour l’occasion, de deux livres distincts : le livre de la nature et les Écritures saintes, recoupant la stricte séparation entre raison et foi. Ainsi, la connaissance purement humaine procède des sens tandis que la connaissance divine procède de la révélation et de la parole divine contenue dans la Bible. Néanmoins, l’unité du savoir est maintenue puisque ces deux types de connaissance ne sont pas incompatibles : la distinction est relative : Dieu commande aux hommes par la loi de nature, qui est la loi *non-écrite* de Dieu, tandis que la Bible est Sa parole *écrite*.

Ces sensibles sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur. Dans *Il Saggiatore (L'Essayeur)*, Galilée reprend explicitement, à la différence de Hobbes, cette distinction entre d'une part les *sensibilia propria*, c'est-à-dire les qualités secondes et subjectives (couleur, son, saveur, odeur, etc.)¹¹⁹, et d'autre part les *sensibilia communia* ou universaux sensibles¹²⁰, lesquels désignent donc les qualités premières ou « accidents premiers et réels ». Il s'agit chez Galilée d'une reprise critique de l'aristotélisme qui s'avère semblable à la démarche de Hobbes même si ce dernier n'utilise pas ces notions. Rappelons qu'initialement dans l'aristotélico-thomisme de la scolastique :

« Les qualités comme la couleur, la saveur, le son ou l'odeur, sont des attributs réels qui accompagnent les corps de manière constante, et dans l'acte de la perception chaque sens enlève les attributs qui lui sont propres (*sensibilia propria*) [...] En conséquence, le jugement des sens n'induit jamais en erreur en ce qui concerne les *sensibilia propria*, dans la mesure où ils sont des perceptions directes, distinctes et singulières d'attributs réels »¹²¹.

Par contre, le jugement des sens « induit en erreur en ce qui concerne les *sensibilia communia*, au moment où les sens énoncent des jugements qu'impliquent des relations entre eux »¹²². Seule la démarche rationnelle peut aller au-delà de la phénoménalité sensorielle pour atteindre la vérité des *sensibilia communia*, lesquelles renvoient aux catégories de la philosophie première (dite « métaphysique ») d'Aristote : la quantité, le mouvement, le repos et le nombre, la dimension et la figure. Ces catégories désignent les attributs des formes substantielles immatérielles qui déterminent tout corps (c'est-à-dire toute entité physique individuelle). Quelle est la démarche de Galilée ? Il « inverse »¹²³ complètement cette théorie aristotélico-thomiste de la connaissance et de la perception dans le sens de la reconnaissance d'une tromperie des sens (*sensibilia propria*) qu'il faut corriger pour devoir atteindre la nature des choses (*sensibilia communia*) sans pour autant devoir sortir de l'immanence. Hobbes souscrit à cette orientation critique. Chez lui aussi, il y a *inversion*, des rapports d'antériorité entre « forme » et « matière » comme d'ailleurs l'indique clairement le sous-titre du *Léviathan* : « Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil ».

¹¹⁹ Aristote, *De l'âme* II, 6, 418 à 11-20 ; Arnaud Milanese, « Philosophie première et philosophie de la nature », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, p. 75. Cf. aussi Giorgio Stabile, « Qualités premières et qualités secondaires chez Galilée », p. 125-134.

¹²⁰ J. Bernhardt explique que « la forme de la raison a donc toujours pour contenu des images à analyser ou à composer, et l'organisation de la science consiste, une fois qu'elle est parvenue à des constances simples et universelles, à composer des complexes selon la règle de non-contradiction qui n'ajoute rien aux images et reste ainsi sur le plan strict de l'expérience, non certes de l'expérience confuse, apte tout au plus à repérer, de façon risquée et obscure, des liaisons d'événements vaguement répétées, mais d'une expérience fondamentale, claire et simple, celle des *universalialia* sensibles » (Jean Bernhardt, « Image et raisonnement chez Hobbes. Note sur un essai d'empirisme rationnel au XVII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, n° 4, 1983, p. 565).

¹²¹ Giorgio Stabile, « Qualités premières et qualités secondaires chez Galilée », in Olivier Bloch (dir.), *Philosophies de la nature* : actes du colloque tenu à l'université de Paris I-Panthéon Sorbonne, 20 et 27 mars, 27 novembre et 4 décembre 1994, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 127.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

Un « nominalisme » au service du matérialisme

L'épistémologie hobbésienne a été très tôt considérée par de nombreux commentateurs comme « nominaliste ». Bien avant les néo-kantiens du XIX^e siècle, c'est le cas de Descartes en réponse aux objections de Hobbes à ses *Méditations métaphysiques*. Puis ce fut, des décennies après, le tour de Leibniz. Rappelons qu'au Moyen-Âge, les tenants du nominalisme s'étaient opposés à leurs confrères scolastiques, en particulier à Thomas d'Aquin, lesquels affirmaient que les « universaux » – Idées, Formes et plus généralement les concepts généraux –, étaient des réalités premières existantes indépendamment des objets. Pour les nominalistes, au contraire, les choses existent avant les idées générales (c'est-à-dire que les choses sont les données premières tandis que les idées et concepts sont des données secondes). Ce courant de pensée en conclut que les universaux ou idées générales, s'ils existent, ne sont en réalité que des noms ne reflétant aucune réalité en dehors de l'esprit. Seuls existent des individus singuliers. Par conséquent, l'attribution de noms aux choses est seulement une convention imaginaire entre les hommes, invalidant une conception de la vérité comme « adéquation de l'intellect à la chose ». Est-ce que Hobbes est tributaire d'un tel conventionnalisme linguistique ?

L'étiquette nominaliste a été accolée au philosophe anglais lors de sa critique des essences séparées ainsi que sur le contenu de sa réponse polémique à l'innéisme cartésien. Il est vrai que Hobbes déclare dans *Léviathan* qu'« il n'y a rien d'universel dans le monde que les noms »¹²⁴. Et dans les « Troisièmes Objections » aux *Méditations métaphysiques* (rédigées directement en français par le penseur anglais et transmises anonymement au Français en janvier 1641), Hobbes écrit que par l'entendement, c'est-à-dire « par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire, que par elle nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leur signification »¹²⁵. Si l'on considère hâtivement cette citation, Hobbes semble séparer radicalement le signe de la chose signifiée en ne se préoccupant pas de l'éventuel lien de correspondance entre le nom et la chose. Le concept de vérité ne s'applique pas aux choses mais seulement aux discours. Descartes peut alors aisément passer pour un réaliste lorsqu'il rétorque sur ce point à Hobbes que « l'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses signifiées par les noms »¹²⁶. Mais ce serait oublier l'enjeu de la polémique entre les deux philosophes : le statut de la pensée et du « cogito ». Hobbes a dû retrouver chez Descartes cette prétention de la scolastique de saisir directement la « forme intelligible » de l'objet pensé tout en adossant cette démarche à un dualisme des substances. En effet, Descartes accorde un statut privilégié au cogito comme substance pensante séparée de la substance étendue (la matière). Le cogito serait donc le substrat immatériel d'une intuition rationnelle (garantie au préalable par la certitude de l'existence de Dieu et de son caractère non trompeur) portant sur les idées claires et distinctes. Or, Hobbes ré-

¹²⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 99 (chap. 4, « De la parole »).

¹²⁵ Th. Hobbes, « Objection quatrième » des « Troisièmes Objections », in Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, GF-Flammarion, 1979, 1992, p. 302.

¹²⁶ *Ibidem*.

pudie, comme en ce qui concerne les essences séparées, tout dualisme ontologique en faveur du monisme puisque la fonction « pensée » (en anglais *mind* ; en latin *animus*) est un mouvement du corps. Il ne faudrait donc pas dire comme Descartes : « Je pense, donc je suis », mais en quelque sorte : « J'existe, donc je suis ». Hobbes reconnaît qu'il existe une grande différence entre imaginer à partir des sens et raisonner par le biais d'un calcul des sens¹²⁷, mais il n'y a nul besoin de postuler l'existence d'une substance immatérielle séparée du sensible. L'accès à la vérité procède d'un effort empirique, sans besoin d'une aide du divin. En effet, la raison est une « sagesse » qui n'est pas détachée des sens contrairement à ce que dit le cartésianisme. Et si la sagesse diffère de la « prudence » fondée sur le simple souvenir empirique, il n'y a néanmoins aucune différence de nature entre ces deux aptitudes de la pensée. Elles sont des fonctions ayant pour origine un même mouvement physiologique : l'effort de préservation de l'être (l'auto-conservation) sur lequel s'étaye la passion de curiosité¹²⁸. Ainsi, contrairement à ce que prétend Descartes, la nature de l'effort cognitif en quête de la connaissance vraie des objets extérieurs n'a pas besoin d'une explication *innéiste*, d'un recours à la notion de connaissance immédiate d'un objet extérieur au sujet. Produites par la raison, les idées claires et distinctes sont l'œuvre d'une pensée calculante et non d'une intuition métaphysique. Certes, le fait que toute connaissance ait pour point de départ les sens implique une nouvelle fois d'admettre la relativité du savoir, c'est-à-dire de maintenir la distinction entre l'objet qui existe indépendamment de nous et le sujet pensant, excluant de ce fait un accès direct à l'objet pensé. Chez Hobbes, comme le rappelle J. Terrel, « il y a toujours différence et distance entre l'idée et la chose dont elle se veut l'image : on peut douter s'il y a ou non ressemblance »¹²⁹, ou, pour être plus précis, s'il y a ou non identité entre l'idée et la chose désignée. Il s'agit de combattre l'illusion idéaliste qui confond l'objet et la connaissance que l'on en a. Néanmoins, il est vrai aussi que, dans les objections qu'il adresse à Descartes, Hobbes, se satisfait d'une explication linguistique sans préciser que c'est la passion d'admiration et de curiosité qui a produit les mots. En d'autres termes, Hobbes propose une théorie de l'esprit et du sujet de la science sans partir explicitement de l'étude de l'homme et de ses passions. Comme le remarque J. Bernhardt, Hobbes « aurait pu ajouter, conformément à sa doctrine, que les mouvements sont le résultat d'ébranlements d'origine externe »¹³⁰ au sujet. Mais après la phrase de Hobbes citée plus haut sur les « appellations », Hobbes continue en établissant l'unité physiologico-matérielle du sujet connaissant : « Le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment [c'est-à-dire selon l'avis de Hobbes]) du mouvement des organes corporels ; et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un

¹²⁷ Hobbes souligne le fait qu'« il y a une grande différence entre imaginer, c'est-à-dire avoir quelque idée, et concevoir, de l'entendement, c'est-à-dire conclure, en raisonnant, que quelque chose est ou existe » (Th. Hobbes, « Troisièmes Objections » in Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Objection Quatrième » des « Troisièmes Objections », p. 301-302).

¹²⁸ Sur la distinction entre « prudence » et « sagesse », voir notamment, Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 102 (I, IV, § 10) ; Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 120-121 (chap. 5, « De la raison et de la science »). David Hume semble avoir ignoré cette distinction faite par Hobbes en subsumant la sagesse sous la prudence, ce qui le conduisit au rejet de toute possibilité de connaissance objective.

¹²⁹ Jean Terrel, « Le matérialisme de Hobbes dans les *Troisièmes Objections* », p. 28.

¹³⁰ Jean Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 582.

mouvement en certaines parties du corps organique »¹³¹. L'usage des noms a pour cadre descriptif une physiologie matérialiste où notre discours mental, réagissant à l'action sur nous d'un objet extérieur, est transformé en discours verbal. Par conséquent, l'attribution chez Hobbes d'une position purement phénoméniste articulée à un conventionnalisme linguistique (nominalisme verbal) est invalidée, ou comme le dit J. Terrel, « conçu ainsi, le nominalisme est une arme au service du matérialisme »¹³². Accorder au langage un statut important n'invalide aucunement l'adéquation entre un nom et une chose. Dans le même sens, J. Bernhardt rappelle qu'il existe qu'un « nominalisme » modéré n'est pas incompatible avec une orientation réaliste fondamental.

« Hobbes suit de près Aristote et le répète quasi littéralement quand il écrit que “l'expérience ne fournit aucune conclusion universelle” (*experience concludeth nothing universally*, I, chap. 5, §10 des *Éléments de loi naturelle et politique*, cf. Aristote, *Analytiques post.*, I, chap. 31), le même chapitre des *Analytiques* ajoutait que “c'est d'une pluralité de cas particuliers que se dégage l'universel”, c'est-à-dire “ce qui est toujours et partout”. Par suite, on peut avancer en un sens que les universaux dans leur identité à eux-mêmes n'ont d'être propre que dans les dénominations qui les fixent, bien qu'ils coïncident en même temps dans la réalité objective avec chacune de leurs occurrences çà et là. De même, lorsqu'on trouve plus tard dans le *De Corpore* (capitulum 3, §7) : “La vérité consiste en ce qui est dit, non pas dans la chose”, on doit se souvenir que de telles formules ont leur équivalent chez Aristote, par exemple : “Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans la pensée” (*Métaph.* E 4), sans aucune entorse au réalisme. C'est à cette tradition qu'appartient telle remarque sur le langage qui nous rend “capables de science” (*capable of science*, *Éléments.*, I, chap. 5, §4, cf. *Léviathan*, chap. 4 : “Vrai ou faux sont des attributs de la parole, et non des choses) à la différence des bêtes. Les choses, évidemment, restent indifférentes à ce que peut en dire le langage des hommes qui s'y réfèrent. Dans ces perspectives, il convient d'attribuer au langage un office certes nécessaire et important, mais limité et subordonné”¹³³.

Si « la faculté de raisonner » est « une conséquence de l'usage de la parole »¹³⁴ –, c'est parce que la parole permet la désignation des objets et l'usage d'une logique discursive dans la quête des causes. Le langage est donc le véhicule de l'admiration et de la curiosité. C'est dans le cadre utilitaire de ce fondement

¹³¹ Th. Hobbes, « Objection Quatrième » des « Troisièmes Objections », in Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 302.

¹³² Jean Terrel, « Le matérialisme de Hobbes dans les *Troisièmes Objections* » in Jauffrey Bertier et Arnaud Milanese (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, p. 27. Cf. aussi Arnaud Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 130-131 ; et Jean Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 581-582. Karl Marx a pu dire qu'au cours de l'histoire de la philosophie le nominalisme a préparé le matérialisme (cf. K. Marx, *La Sainte Famille*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions en langues étrangères 1972, p. 154). Isolées, certaines déclarations matérialistes de Diderot, de Darwin ou de Lénine semblent à première vue nominalistes. C'est par exemple le cas de la notion d'espèce élaborée par Darwin dans *L'Origine des espèces* ou le cas de la catégorie de matière proposée par Lénine dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*.

¹³³ J. Bernhardt, *Hobbes*, p. 54-55.

¹³⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 908 (chap. 46, « Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses »).

passionnel¹³⁵ que doit être comprise la fonction scientifique (philosophique) des noms : ils sont d'abord des « marques, ou repères »¹³⁶, c'est-à-dire un instrument cognitif de la pensée palliant l'imagination sensible, c'est-à-dire la sensation en voie de dégradation dans la mémoire, en transformant le discours mental en discours verbal pour mieux le garder en mémoire. Les noms sont ensuite des « signes »¹³⁷ qui aident à la communication avec les autres (ce qui semble indiquer que ce n'est pas le langage qui fonde le lien social, mais l'inverse). Le langage deviendra par excellence la condition de possibilité de la promesse contractuelle en politique. C'est ce que montre l'extrait suivant :

« L'invention la plus sublime et la plus nécessaire entre toutes reste celle de la parole qui consiste en noms, ou dénominations, et en leur connexion, par quoi les humains fixent leurs pensées, s'en souviennent, quand elles sont passées, et aussi les exposent aux uns et aux autres pour leur utilité mutuelle et la discussion, sans quoi il n'y aurait pas plus de république, de société, de contrat, de paix parmi le genre humain que parmi les lions, les ours et les loups »¹³⁸.

Il faut donc être prudent lorsque Hobbes semble attribuer un caractère d'arbitraire aux propositions définitionnelles. Cela ne veut pas dire une indépendance rêvée par rapport à la réalité objective car le philosophe maintient un point de vue réaliste dans son « refus d'accorder à l'instrument verbal [le langage] comme tel quelque pouvoir spécifique que ce soit, indépendamment du sens d'objectivité des images et, à travers elles, des “choses mêmes” »¹³⁹. Ainsi, « rien n'est plus éloigné » de la théorie du langage chez Hobbes que l'idée que ce dernier aurait été « [...] partisan d'un conventionnalisme intenable où les signes du langage s'organiseraient entre eux pour distribuer la réalité en collections d'unité purement subjective et où la vérité se définirait uniquement par la permanence des conventions symboliques et la cohérence interne de leur système »¹⁴⁰. Pour Hobbes, c'est la désignation elle-même qui est arbitraire et qui n'existe que par convention. Autrement dit, l'arbitraire concerne les dénominations, c'est-à-dire la forme de l'énoncé, et non pas la valeur sémantique de ces énoncés. En effet, il aurait pu arriver que l'on désigne, par exemple, un cheval par le nom « chien », sans que cela change la réalité qu'elle désigne. En revanche, le contenu de la signification ne peut être arbitraire et doit correspondre, s'il veut être vrai, à la description de la réalité objective. Dans ce sens, une définition est vraie ou fautive, à la condition de décrire objectivement la réalité extérieure. Elle sera alors autonome par rapport aux variations passionnelles et des opinions, car, comme le remarque ironiquement Hobbes, si les axiomes géométriques heurtaient les intérêts des hommes, on essaierait certainement de brûler les livres de géométrie¹⁴¹. C'est

¹³⁵ « Et de cette passion de l'admiration et de la curiosité ont résulté non seulement l'invention des noms, mais aussi la supposition des causes de toutes les choses ainsi que les hommes pensaient qu'elles pouvaient se produire. Et de ce commencement dérive toute la philosophie » (Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 142 [I, IX, § 18, « Admiration et curiosité »]).

¹³⁶ Cf. en particulier Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 97 (chap. 4, « De la parole »).

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 96 (chap. 4, « De la parole »).

¹³⁹ J. Bernhardt, « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », p. 138.

¹⁴⁰ J. Bernhardt, *Hobbes*, p. 137.

¹⁴¹ « En ce qui concerne la doctrine selon laquelle les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles d'un carré, si elle avait été contraire au droit de dominer quelqu'un, ou à l'intérêt de

pourquoi « il est nécessaire, dit encore le philosophe, à quiconque aspire à la connaissance vraie, d'examiner les définitions des anciens auteurs et, soit de les rectifier quand elles sont établies avec inattention, soit de les produire soi-même »¹⁴². Bien entendu, nous devons comprendre que cette rectification sera effective en fonction uniquement de sa capacité de refléter adéquatement la chose désignée. En outre, il ne faut jamais oublier, comme je l'ai déjà souligné, l'importance chez Hobbes du fait qu'il n'y a pas de coupure ontologique entre le sujet et l'objet. Le sujet connaissant est lui-même un corps (car tout est corps, jusqu'à la réalité de l'esprit, que Hobbes considère comme un « mouvement animal », c'est-à-dire une matière subtile invisible à l'œil nu). « Notre esprit appartient au monde et les connaissances qu'il contient en sont les effets [...] »¹⁴³.

Si la position sceptique de Hobbes par rapport au statut de la dénomination est peu conciliable avec le nominalisme, elle l'est tout autant concernant le principe premier de cette orientation philosophique : le rejet des « universaux ». J. Bernhardt a noté que lorsque Hobbes déclare qu'« il n'y a rien qui existe véritablement dans le monde que des corps singuliers, individuels [...] »¹⁴⁴, il s'agit d'une retranscription presque littérale d'un passage du *Novum Organum* de Bacon, un auteur dont la posture réaliste ne fait aucun doute¹⁴⁵. Il est utile de citer ce passage dans son intégralité puisque tout indique que Hobbes y souscrivait dans ses grandes lignes :

« Dans quelle infortune se trouve la science humaine du temps présent, les maximes communément reçues viennent le confirmer. On pose à bon droit : *connaître véritablement, c'est connaître par les causes* [Aristote, *Seconds Analytiques*, 71b 9-10]. Et l'on établit assez bien les quatre causes : la matière, la forme, l'efficiente, la fin. Mais la cause finale est si loin d'être utile qu'elle corrompt plutôt les sciences (sauf en ce qui concerne les actions des hommes). L'invention de la forme est tenue pour désespérée. Quant à l'efficiente et à la matière (telles qu'elles sont recherchées et comprises, c'est-à-dire comme des causes lointaines, sans rapport avec le progrès latent menant à la forme), elles sont choses superficielles et futiles, et n'apportent presque rien à la science vraie et active. Assurément, nous n'oublions pas que nous avons relevé et corrigé plus haut [voir Livre I, aphorisme 51] l'erreur commise par l'esprit humain, lorsqu'il accorde aux formes le primat de l'être. Cependant, quoique dans la nature rien n'existe vraiment que des corps individuels accomplissant des actes purs individuels d'après une loi, dans la connaissance, cette loi elle-même, sa recherche, son invention, son explication, valent comme fondement, tant pour la science que pour l'opération. Or

ceux qui dominent, je ne doute pas qu'elle eût été, sinon débattue, en tout cas éliminée en brûlant tous les livres de géométrie, si cela eût été possible à celui qui y aurait eu intérêt » (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 195 [chap. 11, « Des mœurs »]). Il faut relier ce passage à la remarque faite par Hobbes, concernant la suppression de la raison par l'autorité ecclésiastique. Hobbes se réfère notamment, semble-t-il, à la persécution de Giordano Bruno et Galilée par les autorités vaticanes pour leur soutien au copernicainisme. Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 935 (chap. 46, « Vaine philosophie »).

¹⁴² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 103 (chap. 4, « De la parole »).

¹⁴³ J. Terrel, « Hobbes : définition et rôle de l'expérience », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 77

¹⁴⁴ Th. Hobbes, « Le *De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après les notes et brouillons (1637-1645) » (Logique, I, « De la philosophie »), in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 241.

¹⁴⁵ Cf. J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », *Archives de philosophie* 48, 1985, p. 239.

c'est cette loi et ses articles que nous entendons sous le nom de forme, d'autant que ce mot s'est imposé et est d'emploi courant »¹⁴⁶.

Chez Hobbes, on trouve non seulement une même définition aristotélicienne de la science comme recherche des causes mais également une semblable dénonciation de la vaine philosophie aristotélico-thomiste dominante des « essences séparées » et des « causes finales ». Pour lui, il ne s'agit pas pour autant de renoncer à une démarche cognitive en quête de la « forme » (ou ses termes équivalents : « substance », « universaux », « essence »), équivalente désormais à une loi immanente de la nature. Quant à Bacon, il n'aurait pas renié ces déclarations de Hobbes : « La matière transporte sa forme » (*De Corpore*, II, VIII, §22) et « comme les *universalia* [universaux] sont impliqués dans la nature des choses singulières, il faut les (en) dégager par la raison, c'est-à-dire au moyen de la résolution » (*De Corpore*, I, VI, §4)¹⁴⁷. On trouve la même importance accordée par Bacon et par Hobbes à l'effort correctif de la raison sur les sens concernant le critère de vérité, notamment par le biais de l'action opérative du langage. Sur le plan gnoséologique, aucune impossibilité n'est énoncée sur la possibilité de sortir de la sphère purement sensitive. En effet, si toute connaissance a pour *origine* la sensation puisque la science est définie « comme étant la preuve de la vérité, à partir de quelque commencement – ou principe – tiré de la sensation »¹⁴⁸, néanmoins « la substance ne s'aperçoit point par les sens, elle se collige par la raison »¹⁴⁹. Par conséquent, il s'agit de ménager « une ligue entre la raison et l'imagination » contre le « parti des affections », car « les affections elles-mêmes comportent toujours, comme la raison, un appétit de bien, à cette différence près que l'affection prend en compte purement et simplement le présent, tandis que la raison considère le futur et la totalité du temps »¹⁵⁰. C'est pourquoi les deux philosophes anglais s'accordent, sur le plan méthodologique, à un usage mesuré de l'acatalepsie qui ne s'en tient pas à un usage sceptique lorsque cet usage nous indique de suspendre définitivement notre assentiment concernant les objets extérieurs. Au contraire, l'acatalepsie doit au final nous permettre de quitter ce registre de l'absolue incertitude pour « dissiper les doutes »¹⁵¹. Bacon écrit notamment, selon cette orientation réaliste :

¹⁴⁶ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 186-187 (Livre II, Aphorisme 2).

¹⁴⁷ Traduit du latin par Jean Bernhardt dans « Image et raisonnement chez Hobbes. Note sur un essai d'empirisme rationnel au XVII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, n° 4, 1983, p. 568. Dans cet article, Bernhardt explique que « la forme de la raison a donc toujours pour contenu des images à analyser ou à composer, et l'organisation de la science consiste, une fois qu'elle est parvenue à des constances simples et universelles, à composer des complexes selon la règle de non-contradiction qui n'ajoute rien aux images et reste ainsi sur le plan strict de l'expérience, non certes de l'expérience confuse, apte tout au plus à repérer, de façon risquée et obscure, des liaisons d'événements vaguement répétées, mais d'une expérience fondamentale, claire et simple, celle des *universalia* sensibles » (*ibid.*, p. 565).

¹⁴⁸ Th. Hobbes, *Éléments de loi naturelle et politique*, p. 114 (VI, 4).

¹⁴⁹ Th. Hobbes, « Troisièmes Objections » in Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Objection quatrième » des « Troisièmes Objections », p. 302. Dans *De Corpore* (I, V, §7) Hobbes explique que la définition n'est pas l'essence même d'une chose, mais un discours qui représente les idées que nous avons sur l'essence de cette chose

¹⁵⁰ F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 193 (Livre second). Ce passage correspond au Livre VI, chap. II de l'édition Buchon.

¹⁵¹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 78 (« Épître dédicatoire »).

« La méthode de ceux qui ont soutenu la thèse de l'acatalepsie suit au début, dans une certaine mesure, une voie parallèle à la nôtre, mais s'en sépare à la fin et s'y oppose complètement. Car ces philosophes affirment sans restriction qu'on ne peut rien savoir ; nous affirmons, nous, qu'on ne peut savoir grand-chose dans la nature par [cette] voie aujourd'hui empruntée. Mais ils finissent par ruiner l'autorité des sens et de l'entendement ; nous, nous élaborons et fournissons des aides à ses facultés »¹⁵².

C'est ce même scepticisme méthodologique, lequel met en garde sur la tromperie des sens susceptibles de nous induire en erreur en nous faisant tenir ce monde sensible pour le monde réel, qui est utilisé contre les fétiches du langage. À ce titre, Bacon évoque dans le *Novum Organum* le troisième groupe des « idoles », celui des « illusions du forum », c'est-à-dire les « opinions reçues aveuglément grâce à un discours séduisant et ajusté aux passions »¹⁵³. C'est ce même type d'idole que l'on retrouve dans la scolastique aristotelico-thomiste avec son « discours verbal et vide » de sens, composé de termes abstraits ou de mots ambigus¹⁵⁴.

Il faut le redire : Hobbes souscrit, comme le rappelle Jean Bernhardt, à un empirisme rationnel en postulant que « l'alliance des sens et de l'activité rationnelle suffit à assurer la certitude de l'objectivité, de l'objectivité du monde »¹⁵⁵. Les propos « nominalistes » de Hobbes, comme ceux de Bacon, sont au service du réalisme (c'est-à-dire le matérialisme en théorie de la connaissance), tant il est vrai que ces universaux n'existent pas en dehors d'objets singuliers qui les impliquent. Dans ce sens, il n'y a rien d'universel dans le monde que les noms et concepts désignant *la matière, le temps, l'espace, etc.*, qui ne relèvent pas, à ce titre, du domaine de la connaissance sensible, laquelle à faire à des entités matérielles singulières. Mais, si ces concepts généraux ne relèvent pas directement des sens, c'est précisément parce que la catégorie universelle de matière n'est pas autre chose que la *somme* des substances que ces concepts généraux dénotent en réunissant des propriétés *communes* à partir de beaucoup de choses différentes perçues par les sens. En d'autres termes, la matière ne peut pas être connue autrement que par l'étude des corps singuliers et de leurs mouvements locaux ; et lorsque nous connaissons ces derniers, nous connaissons réellement (bien que de façon approchée) la « matière » en tant que telle.

L'unité du monde comme mécanisme universel

De nombreux commentateurs veulent faire de Hobbes un nominaliste radical, voire un kantien avant l'heure en théorie de la connaissance. Il est donc important d'avoir rappelé les traits fondamentaux du réalisme épistémologique de Hobbes que ce philosophe partage avec son prédécesseur Bacon. À présent, il est possible d'aborder les caractères spécifiques de sa philosophie naturelle qui le distingue au contraire de Bacon. Le matérialisme de Hobbes est un mécanisme. De-

¹⁵² F. Bacon, *Nouvel Organon*, p. 110 (Livre I, Aphorisme 37).

¹⁵³ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 77 (« Épître dédicatoire »).

¹⁵⁴ Il est possible de rapprocher l'abus de raisonnement des scolastes « dialecticiens » de l'époque de Hobbes avec la critique du même type que Aristote lui-même adressait aux Éléates de son temps. Une autre critique qu'adressait le Stagirite à ces derniers était leur négation du mouvement, ce qui selon lui en faisait des partisans d'une pensée de l'immobile et antinaturelle.

¹⁵⁵ Jean Bernhardt, « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », p. 147.

puis l'antiquité, il existe un mécanisme pour penser l'univers. C'est le cas du matérialisme atomistique de Leucippe et Démocrite. Mais c'est au XVII^e siècle que cette représentation du monde devient la conception scientifique dominante à laquelle, aux côtés de Hobbes lui-même, on rattache les noms de Galilée, Descartes et plus tard Newton¹⁵⁶. Pour rappel, les principes fondamentaux de cette conception du monde sont les suivants : tout est mouvement ; tout se fait par contacts et résulte de causes efficientes ; inertie de la matière ; rejet de l'action à distance ; géométrisation de l'espace ; usage de l'idée de « rouages » pour penser les mouvements internes d'un objet ou d'un corps ; règne du hasard et nécessité¹⁵⁷. Tous processus naturels – ceux des corps vivants comme ceux des corps inanimés –, s'expliquent par les lois de l'étendue et du mouvement. Le mouvement est ainsi considéré comme une translation des corps au sein d'un espace géométrisé relevant de la cinématique : les chocs et les contre-chocs des corps entre eux se produisent en vertu d'un « mouvement local » (déplacement/translation dans l'espace et le temps). Si, comme le dit Christophe Béal, « le mécanisme n'implique pas nécessairement une doctrine matérialiste »¹⁵⁸, c'est à condition de postuler une exception au mécanisme universel. C'est le cas par exemple chez Descartes avec le statut spécial accordé à la substance pensante. Mais chez Hobbes, le paradigme d'une physique mécaniste s'applique à l'ensemble de la réalité qui est par définition matérielle puisque tout est corps. À partir de la rédaction du *Court traité des premiers principes*, Hobbes énonce un principe d'extériorité et un principe de contact qui régissent le mouvement des corps en vertu d'une causalité mécanique. Bernhardt rappelle le sens de ces deux principes :

« Le premier énonce que “ce à quoi l'on n'ajoute ni n'enlève rien reste dans le même état qu'auparavant”, le second précise la condition initiale de ce maintien en l'état : “à ce qui n'est d'aucune façon touché par autre chose, il n'est rien ajouté ni retranché”. La thèse ainsi avancée négativement subordonne tout changement en une réalité substantielle, quelle qu'elle soit, au contact, direct ou non, d'un agent extérieur et élimine aussi bien toute possibilité d'initiative ou spontanéité absolue que celle d'un mode magique d'action qui prétendrait abolir les distances »¹⁵⁹.

Pour sa part, Cees Leijenhorst a parlé avec justesse, à propos de la pensée de Hobbes, de « mécanisation de l'aristotélisme »¹⁶⁰ en expliquant que le philosophe anglais a préparé un plat mécaniste avec des ingrédients conceptuels aristotéliens. Cette sorte de mise en mouvement de l'épistémologie d'Aristote passe, comme on l'a vu, par le rejet ontologique des essences définitives et immuables

¹⁵⁶ Cf. René Boirel, *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, Paris, Puf, Que-Sais-Je ?, 1982, p. 7-17 (Chapitre premier, « Genèse du mécanisme »).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 18-37 (Chapitre II, Les principes du mécanisme)

¹⁵⁸ Christophe Béal, *Hobbes pas à pas*, Paris, Ellipses, 2010, p. 73.

¹⁵⁹ J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », *Archives de philosophie*, 48, 1985, p. 236).

¹⁶⁰ Cf. Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002. Cf. Jean Bernhardt, « Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza », p. 116 ; du même auteur, « L'apport de l'aristotélisme à la pensée de Hobbes », in Martin Bertman, Michel Malherbe (dir.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 12.

des choses, c'est-à-dire de la métaphysique comme « abstractio transnaturalis »¹⁶¹. Sur le plan cognitif, le fait de considérer le mouvement comme le mode d'existence de la matière n'implique pas la négation du savoir objectif mais le fait de reconnaître le caractère asymptotique de l'avancement du savoir.

a) *Tout est mouvement*

Dans son autobiographie rédigée en vers (1673) Hobbes déclare qu'il a cherché, lors de la rédaction du *De Corpore*, « des chaînes de raison pour attacher Protée et lui faire avouer l'art qui dissimule ses ruses », c'est-à-dire les « ruses de la matière » changeante¹⁶². Pour le philosophe, non seulement le mouvement est une propriété intrinsèque de la matière mais l'être (*ens*) sans l'existant est aussi inconcevable que l'existant sans l'être. Autrement dit, l'être des choses *est* existant puisque « l'être et l'existence sont identiques »¹⁶³. C'est ce qu'Engels a parfaitement compris au XIX^e siècle: « On ne peut connaître [...] les divers formes et aspects de la matière que par le mouvement ; ce n'est qu'en lui qu'apparaissent les propriétés des corps ; il n'y a rien à dire d'un corps qui n'est pas en mouvement »¹⁶⁴. Dans le même sens, Milanese rappelle pour sa part que « lorsque Hobbes, contre son habitude, s'interroge sur ce qui pouvait exister à la création du monde, il précise que le mouvement est tout aussi originaire que les corps, sans quoi la succession des événements du monde ne serait pas pensable »¹⁶⁵. C'est en vertu de ce matérialisme mécaniste qu'il faut comprendre les propos de Hobbes, souvent taxé de « nominaliste », qui viennent en réaction à l'essentialisme cartésien. Le philosophe anglais déclare :

« Il est évident que l'essence, en tant qu'elle est distinguée de l'existence, n'est rien autre chose qu'un assemblage de noms par le verbe est ; et partant, l'essence sans l'existence est une fiction de notre esprit. Et il semble que, comme l'image de l'homme qui est dans l'esprit est à l'homme, ainsi l'essence est à l'existence »¹⁶⁶.

En visant plus généralement les usages de la scolastique et l'enseignement universitaire de son temps, Hobbes s'oppose à l'habitude de réifier l'usage du verbe « être » au lieu de l'utiliser dans une phrase pour sa fonction descriptive de copule. En effet, lorsque nous disons que quelque chose *est*, nous sélectionnons par convention des phénomènes causés par un objet mais qui satisfont à la re-

¹⁶¹ Cf. Dominique Weber, « La *Philosophia prima* de Hobbes sur une alternative supposée au "système de la métaphysique" », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, p. 39-46.

¹⁶² *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même*, in Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, p. 145-149. Dans *Du Citoyen (De Cive)*, Hobbes projette aussi de « tâcher de pénétrer dans les secrets de la nature » (cf. chap. 17, §12, commenté par J. Bernhardt dans *Hobbes*, p. 102). La métaphore se référant à Protée avait déjà été utilisée par Bacon dans *Sagesse des Anciens*, XI. « Protée, ou la matière ». Voir l'édition Buchon des *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, p. 554-555.

¹⁶³ Th. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, p. 334, 346.

¹⁶⁴ Fr. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 253. Déjà Telesio disait que toute connaissance suppose le changement.

¹⁶⁵ A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 218. Cf. Ce commentateur renvoie à Th. Hobbes, *Réponse à la capture de Léviathan* [1685], in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, trad. Franck Lessay, Paris, Vrin, 1993, sans pour autant donner le passage précis. Peut-être s'agit-il de la page 174 dans l'édition citée.

¹⁶⁶ Th. Hobbes « Troisièmes objections », in Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 317.

cherche de la « cause entière » qui les produit. Ainsi, d'après Hobbes, nous pouvons connaître les corps en eux-mêmes, si et seulement si on les considère dans le branlement du monde, en tant que corps en situation, ce qui n'ôte rien à la portée cognitive et la connaissance que nous pouvons en avoir par le travail correctif de la raison. L'indifférence de la nature est un autre élément fondamental du matérialisme mécaniste de Hobbes. C'est en relation à ce postulat que le philosophe affirme que « la vérité n'est pas dans les choses mais dans la parole »¹⁶⁷. En effet, le vrai ou le faux, indépendamment de la raison humaine, n'a pas de sens car la nature n'est pas dotée d'une échelle de valeur en elle-même. « Les choses, évidemment, comme le rappelle J. Bernhardt, restent indifférentes à ce que peut en dire le langage des hommes qui s'y réfèrent »¹⁶⁸. Et en effet, ce sont bien les hommes qui, en suivant leurs besoins, apposent aux choses des jugements de valeurs. C'est en raison de cette même indifférence de la nature considérée en elle-même que Hobbes affirme que « ce n'est pas du fait des sens, ou des choses que nous sentons, mais de nous-mêmes qu'on est trompé »¹⁶⁹. On retrouve la même idée dans le *Léviathan* lorsque Hobbes dit que « la nature elle-même ne peut se tromper »¹⁷⁰. Le philosophe de Malmesbury retrouve ici l'idée épicurienne selon laquelle les sens sont toujours vrais, c'est-à-dire appartenant au réel : seul notre ajout d'opinion les rend vrais ou faux¹⁷¹.

L'univers conçu dans son ébranlement universel s'applique aussi à la réflexion théologique de Hobbes. Là aussi, le philosophe force la théologie à prêcher une conception matérialiste qui pour certains commentateurs, annonce Spinoza. À ce titre, le rapprochement entre la version anglaise de 1651 et la version latine du *Léviathan* (rédigé en 1668) est éclairante. Hobbes déclare : « Quand on dit *Dieu est*, le mot *est* est le verbe substantiel, qui inclut copule et prédicat, aussi bien en grec, qu'en latin. Aussi ce *Dieu est* a le même sens que Dieu "existe" »¹⁷². Puisqu'il existe, Dieu est donc un corps mais d'une corporéité singulière puisqu'elle est « infinie »¹⁷³, donc finalement inconcevable pour notre entendement borné par notre finitude ontologique. Autrement dit, « la nature de Dieu est incompréhensible, c'est-à-dire que nous n'entendons rien à *ce qu'il est*, mais seulement qu'*il est* »¹⁷⁴. Cette tentative de faire coïncider le divin avec la conception

¹⁶⁷ Th. Hobbes, « Le *De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après les notes et brouillons (1637-1645) » (I, III, §10), in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 259.

¹⁶⁸ Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 55.

¹⁶⁹ Th. Hobbes, « Le *De Corpore* à l'époque des *Elements of Law*, reconstitué d'après les notes et brouillons (1637-1645) » (I, chap. 5, §1), in Th. Hobbes, *Éléments de loi*, p. 253.

¹⁷⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p.104 (chap. 4, « De la parole »).

¹⁷¹ Même chose chez les stoïciens : « ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui troublent les hommes, mais leurs jugements sur les choses » dit Épictète (*Manuel* 5), in Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, vol. II, *Les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001, p. 533.

¹⁷² Th. Hobbes, *Léviathan* [1668], p. 502 (« Appendice au Léviathan », chap. 1, « Du symbole de Nicée »). Il est vrai que dans *De motu, loco et tempore* (l'Anti-White), « Hobbes soutient d'une manière radicale et ferme, et en contradiction avec ce qu'il affirme dans d'autres écrits, que ceux qui croient pouvoir démontrer que Dieu existe, agissent d'une façon "antiphilosophique" (dans le *Léviathan*, il nie la possibilité de connaître les attributs de Dieu, mais non la certitude de son existence) » (Raffaella Santi, « Paganini (Gianni), "Hobbes alla ricerca del primo motore : il 'De motu, loco et tempore'" », *Rinascimento*, 48, 2009, p. 527-541 », p. 348).

¹⁷³ Th. Hobbes, *Réponse à la capture de Léviathan* [1685], in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, trad. Franck Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 181.

¹⁷⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, chap. 34, « De la signification de "esprit", "ange" », p. 569. Il est possible de relier cette idée que nous pouvons seulement dire que Dieu *est* et non pas *ce qu'il est* à un passage précédent du *Léviathan*. Ironiquement, Hobbes y déclare qu'« il en est des mystères de notre religion comme de ces pilules roboratives pour un malade qui, avalées d'un coup, ont une

matérialiste mécaniste n'est pas forcément déraisonnable si l'on comprend le point de vue centré sur l'Homme qu'adopte Hobbes. Nous n'avons pas d'idée philosophique de Dieu, c'est-à-dire que nous n'avons pas une connaissance véritable du divin : son infinité, son identification avec une « cause première » ou le « premier moteur », tous ces attributs que nous lui conférons, marquent seulement les limites de notre esprit et sont là « pour l'honorer »¹⁷⁵, lui et sa toute-puissance. Il faut s'intéresser ici à l'idée de « premier moteur immobile » (héritée d'Aristote) qui, au premier abord, semble contredire le postulat de l'« existence » de Dieu. Dans le *Léviathan*, Hobbes explique que notre recherche causale mène à la cause de la cause selon une régression qui s'avérerait infinie si l'investigateur n'était pas amené « finalement à ceci qu'il doit y avoir (comme les philosophes païens l'ont eux-mêmes admis) un premier moteur, autrement dit une cause première et éternelle de toutes choses – qui est ce que l'on désigne du nom de Dieu »¹⁷⁶. Cela ne signifie pas qu'il fasse finalement en déduire que le corps divin n'est pas identifiable au mouvement (l'existant) car « s'il y a donc un premier moteur, il sera toujours en mouvement et sera un corps »¹⁷⁷.

Lorsque Hobbes dit que l'on n'a aucune idée de Dieu (Il est inconnaissable), il renvoie la preuve de son existence au domaine des vérités révélées : à la fois en tant que manifestation d'une foi personnelle, indémontrable, et dont l'existence se manifeste en notre for intérieur, et en tant que respect de l'enseignement des Écritures saintes (qui nous disent qu'Il existe et qu'Il est le Créateur de toutes choses mais qui ne nous disent rien sur ce qu'Il est véritablement). Mais Hobbes va plus loin puisque qu'il tente d'établir une concordance entre la théologie et l'étude du Livre de la nature : en partant de notre connaissance de la création divine (c'est-à-dire la nature) et étant donné que les seules formes de causalité imaginable sont celles qui opèrent entre les corps, on peut penser néanmoins que Dieu est un corps infini bien qu'inconnaissable en soi. Position paradoxale mais non contradictoire pour le philosophe puisque « quand nous disons qu'une chose est infinie, nous signifions seulement ainsi que nous n'avons pas la capacité d'en concevoir les termes et les limites ; nous ne concevons pas la chose, mais notre propre incapacité de la concevoir »¹⁷⁸. Finalement, on pourrait conclure, à la suite de Milanese, que « c'est une constance chez Hobbes qu'il n'y a pas de science de Dieu car il est incompréhensible »¹⁷⁹ en tant qu'entité singulière. Pourtant, il nous faut ajouter que l'on peut connaître le Créateur de façon *seconde*, par ses œuvres (la nature dont l'homme en est un morceau singulier). De ce point de vue, il est possible de rapprocher la théologie du philosophe de Malmesbury et la formule : *Deus sive natura* (Dieu, c'est-à-dire la nature) de Spinoza. En effet, chez Hobbes :

vertu curative, alors qu'elles sont sans effet, et en majeure partie rejetées, si on les rumine » (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 540 [chap. 32, « Des principes de la politique chrétienne »]). Cette prescription fidéiste, si insolente pourtant que l'on pourrait la considérer comme du scepticisme religieux, voire un message caché en faveur de l'athéisme, anticipe en quelque sorte ce que dira Marx sur la croyance comme opiacée.

¹⁷⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 93 (chap. 3, « De l'enchaînement ou suite des images »).

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 202 (chap. 12, « De la religion »).

¹⁷⁷ Cité par Raffaella Santi, [compte rendu de] « Paganini (Gianni), "Hobbes alla ricerca del primo motore : il 'De motu, loco et tempore'" », *Rinascimento*, 48, 2009, p. 527-541 », in « Bulletin Hobbes XXIII », *Archives de philosophie*, 2011, p. 348.

¹⁷⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 93 (chap. 3, « De l'enchaînement ou suite des images »).

¹⁷⁹ Arnaud Milanese, « L'accès intellectuel à Dieu », in Jean Terrel et Bernard Graciannette (dir.), *Hobbes et la religion*, Paris, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 49.

« Dans l'affirmation "Dieu existe", le prédicat "existence réelle", doit être en vérité attribué, non pas à quelque Dieu insaisissable duquel il n'y a aucune idée, mais plutôt à quelque chose de réellement donné. Puisque, pour Hobbes, être veut dire "être un corps", la désignation "ce qui est", ou "étant" peut être attribuée soit à quelque corps défini, soit au monde, c'est-à-dire à l'univers comme agrégat de tous les corps [...] le vrai objet de la proposition "Dieu existe" semble être l'univers existant »¹⁸⁰.

Néanmoins, ce rapprochement ne signifie pas une identité de vues entre Spinoza et Hobbes. Il suffit de rappeler que le philosophe anglais s'oppose notamment au stoïcisme sur les questions d'ordre théologique (il anticipe Spinoza sur ce point). Il souligne l'indignité et l'inconvenance de la position défendue par cette école de pensée antique qui prétend que Dieu est le monde ou l'âme du monde en effaçant la distinction entre le Créateur et son œuvre. « En effet, par Dieu, on entend la cause du monde, et, dire que le monde est Dieu, c'est dire qu'il est sans cause, c'est-à-dire sans Dieu »¹⁸¹. De plus, les stoïciens déclaraient que le monde est éternel. Or, rétorque Hobbes dans le même passage, « dire que le monde n'a pas été créé, mais qu'il est éternel (vu que ce qui est éternel est sans cause), c'est nier qu'il y a un Dieu »¹⁸². Il s'en prend aussi aux épicuriens : « Ceux qui attribuent la quiétude à Dieu lui retirent son honneur car ils suppriment l'amour des humains pour lui et leur peur de lui, qui sont les racines de l'honneur »¹⁸³.

b) Le statut ontologique de l'espace et du temps

De manière surprenante, le courant philosophique du matérialisme a lui-même propagé des fausses idées sur la théorie de la connaissance de Hobbes, attribuant en particulier à ce philosophe l'idée que l'espace et le temps sont des formes de la conscience, et non le cadre objectif du mouvement des corps. C'est le cas des matérialistes, comme le marxiste russe Plékhanov, qui ont été influencés inconsidérément par l'interprétation néokantienne de Hobbes, notamment par l'ouvrage paru en 1877 de Friedrich-Albert Lange : *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*¹⁸⁴. Pourtant, si cette interprétation était authentique, le philosophe de Malmesbury serait le seul partisan du mécanisme de son époque à adopter une position anti-réaliste concernant la représentation spatiale et temporelle, ce qui est hautement improbable.

¹⁸⁰ Karl Schuhmann, « La question de Dieu chez Hobbes », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, p. 139-140. Il serait tentant de rapprocher la position de Hobbes de celle des stoïciens pour lesquels le monde n'a pas été créé mais est éternel. Pourtant cette tentation est interdite par Hobbes lui-même dans le *Léviathan* car cela reviendrait, selon le philosophe, à nier qu'il existe un Dieu qui soit une entité singulière et séparée de sa Création. Or Hobbes s'oppose résolument à tout Dieu impersonnel.

¹⁸¹ Hobbes, *Léviathan*, p. 528 (chap. 31, « Du royaume de Dieu par nature »).

¹⁸² *Ibid.*, p. 528 (chap. 31, « Du royaume de Dieu par nature »).

¹⁸³ *Ibidem*. Dans le *De Cive*, Hobbes avaient déjà défendu des positions semblables contre ces deux écoles de pensée antiques (Cf. Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 301 (chap. XV, §14)).

¹⁸⁴ Voir G. Plekhanov, « Re parlons du matérialisme » (1899), dans *Œuvres philosophiques*, tome 2, trad. Lucia et Jean Cathala, Moscou, Éditions du progrès, [sans date de publication], p. 473. Voir aussi l'entrée « Hobbes, Thomas », in M. Rosenthal et P. Ioudine (dir.), *Petit dictionnaire philosophique*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1955, p. 248 ; Friedrich-Albert Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduit de l'allemand sur la deuxième édition par B. Pommerol, Paris, Schleicher Frères, 1910.

Un aspect important de la fiction annihilatrice est de *distinguer* « l'espace réel » (*spatium reale*) et « l'espace imaginaire » (*spatium imaginarium*). En effet, ne pas confondre ces deux sphères est important afin de bien comprendre le *rapport causal* entre celles-ci. Il existe d'une part l'espace et le temps du monde réel, et d'autre part les représentations mentales de ces derniers en tant que « fantasmes » ou « images » qui subsistent en nous (de façon dégradée dans le temps), alors même que la *cause* objective de nos perceptions n'existent plus. C'est pourquoi, dit Hobbes :

« De même qu'il est possible de se rappeler le visage d'un homme mort depuis quelque temps, de même si l'ensemble du monde était anéanti, à l'exception d'un seul homme, rien n'empêcherait cet homme d'avoir une image de ce monde qu'il aura vu une fois, c'est-à-dire de se représenter l'espace étendu de part et d'autre de lui aussi loin qu'il le voudra. Donc *l'espace imaginaire* n'est rien d'autre qu'une *image*, ou un *phantasme du corps* »¹⁸⁵.

Pour sa part, le commentateur Cees Leijenhorst rappelle à propos de la conception hobbesienne du temps et de l'espace :

« Comme tous les autres *phantasmata*, l'idée de l'espace n'est *en réalité* qu'un mouvement de réaction dans notre corps causé par le mouvement local qui provient de l'objet externe doté de grandeur ou de *spatium reale*. Dans ce sens, la relation entre *spatium imaginarium* et *spatium reale* illustre la relation de cause à effet qui existe entre toutes nos idées et les choses extérieures »¹⁸⁶.

Ainsi, l'espace réel est relié à l'espace imaginaire comme la cause à son effet. À ce titre, il n'est pas surprenant que Hobbes utilise la métaphore réaliste du reflet : « Le temps est *image du mouvement* et a la même relation au mouvement réel qu'un visage dans un miroir a un vrai visage ou une figure dans un miroir a une figure réelle »¹⁸⁷. Par conséquent, si l'image d'un corps peut se refléter et subsister en nous comme espace imaginaire, l'espace réel (inhérent à l'objet) existe quand bien même il n'y a personne pour l'imaginer. Il existe donc bien, en vertu d'une conception réaliste, un rapport causal d'antécédence par rapport à l'espace imaginaire (inhérent au sujet).

Concernant la question spécifique de l'espace, Hobbes différencie d'une part la « grandeur » (*magnitudo*) ou « étendue » d'un corps et d'autre part le « lieu » (*locus*) de celui-ci¹⁸⁸. La grandeur, c'est la dimension intrinsèque du corps, qu'il soit en mouvement ou pas ; Le lieu, c'est l'idée mémorisée d'un corps, c'est-à-dire « l'espace qui est rempli et occupé complètement par un corps » (*De Corpore* I, VI, 6). Cela permet au philosophe anglais de se démarquer d'une sorte de réalisme naïf selon lequel le lieu désigne quelque chose d'essentiel quant à la nature du corps, et du finalisme de l'aristotélisme selon lequel grandeur et lieu sont équivalents en vertu du fait que chaque chose ou objet posséderait

¹⁸⁵ Th. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, p. 116. Cité et traduit du latin au français dans Gianni Paganini, « Le Néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes », dans *Gassendi et la modernité*, p. 193.

¹⁸⁶ C. Leijenhorst, *Hobbes and the Aristotelicians: The Aristotelician Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Utrecht Zeno Institute of Philosophy, 1998, p. 147.

¹⁸⁷ Hobbes, *Anti-White*, 28, 2, p. 332. Traduit et cité par José Medina, « Le Temps chez Hobbes », *Les Études philosophiques*, n° 2, juin 1997, p. 189.

¹⁸⁸ L'« espace réel » dans le *De Motu* est donc nommé « grandeur » dans le *De Corpore*.

dans l'univers une finalité qui lui est propre. Au contraire, pour Hobbes, la coïncidence entre le corps et l'espace qu'il *occupe* à un instant donné ne dit rien des qualités inhérentes de ce corps mais est seulement le reflet de la perception sensible immédiate que nous avons de la translation de ce corps dans l'espace.

Par ailleurs, on pourrait penser que le mécanisme de Hobbes implique la reconnaissance du vide à l'instar de l'atomisme pour lequel le monde est constitué de particules élémentaires (corps, etc.) et d'espace vide permettant le mouvement. Il n'en est rien. Comme Descartes, le philosophe est partisan vers la fin de sa période d'exil en France, c'est-à-dire à partir de 1648, d'une conception « pléniste » (c'est-à-dire que le monde est plein)¹⁸⁹. L'espace est composé d'une matière subtile ou fluide pareille à l'éther¹⁹⁰. L'univers c'est « l'Agrégat de tous les Corps, il ne s'y trouve pas de partie réelle qui ne soit aussi un Corps, ni une chose quelconque qui soit proprement un *Corps* et ne soit aussi une partie de (l'agrégat de tous les *Corps*) l'*Univers* »¹⁹¹. Par conséquent, Hobbes ne conçoit pas l'espace réel sans matière : il existe une continuité substantielle de l'étendue. L'espace est rempli de matière. L'espace libre n'est donc pas un vide incorporel, préexistant à la matière corporelle, à la différence de ce que pense Gassendi à la même époque.

Une autre difficulté susceptible de faire obstacle à la saisie de la position épistémologique de Hobbes peut advenir lorsque ce dernier déclare dans le *Léviathan* que « le présent seul existe dans la nature »¹⁹². Cela ne signifie aucunement que la nature n'a pas de temporalité intrinsèque. Le philosophe souligne ici la différence existante entre l'homme et les bêtes soumises à la seule passion présente. En effet, seul l'homme dépasse le donné sensoriel qui se dissipe nécessairement avec le temps : celui-ci se *remémore* le passé ou bien se projette dans le futur (en raisonnant sur le passé). La mémoire est ce sixième sens dont on a déjà parlé. Comme l'indique Gérard Mairet dans une note de sa traduction du *Léviathan*, chez Hobbes « *l'humain* est proprement cet être de la nature qui va au-delà de sa nature donnée, en se projetant dans l'avenir »¹⁹³. C'est d'ailleurs cette conscience de la temporalité des choses qui permet à ce corps naturel qu'est l'homme d'imiter la nature par son art. Autrement dit, « le passage de la "condition naturelle" à la condition politique et morale est le passage à une durée historique, par *opposition* à une durée naturelle (rivée au présent) »¹⁹⁴. Le temps réel n'est pas supprimé (ou nié) lorsqu'intervient (avec l'aide de la raison) l'autocorrection des sens défectueux, mais il est dialectiquement *aboli* (en allemand *aufgehoben*), ce qui signifie : *aboli* et *conservé* à la fois.

c) *La causalité et l'« accident »*

Dans sa lutte philosophique contre les essences séparées, Hobbes ne formule jamais l'idée d'une essence *inconnaissable* des choses immanentes, contrairement

¹⁸⁹ Notons le fait que Hobbes plaide pour une conception pléniste du monde pour des raisons empiriques et non en fonction de postulats philosophiques *a priori*. Cf. J. Bernhardt, « La question du vide chez Hobbes », *Revue d'histoire des sciences*, tome 46, n° 2-3. 1993, p. 225-232 ; et Steven Shapin et Simon Schaffer, *Léviathan et la Pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, trad. Thierry Piélat, Paris, La Découverte, 1993.

¹⁹⁰ Lorsque Hobbes définit dans le *De Corpore* (II, VIII, §1) un corps comme une entité *coïncidant* avec l'espace réel, le philosophe fait référence à un corps *solide*.

¹⁹¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 566 (chap. 34, « De la signification dans l'Écriture sainte, de esprit, ange et inspiration »).

¹⁹² *Ibid.*, p. 90 (chap. 3, « De l'enchaînement ou suite des images »).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 90, note 1 (G. Mairet).

¹⁹⁴ *Ibidem*.

à ce que prétendent les néokantiens et les continuateurs de l'interprétation de Hobbes par Strauss (Zarka en France, etc.)¹⁹⁵. Ces derniers lui ont aussi imputé une définition de la causalité sans correspondance avec le monde réel, ce qu'il n'a pourtant jamais soutenu. Hobbes n'annonce pas Kant pour lequel la cause est une catégorie purement logique inscrite dans la constitution transcendante d'un sujet. Cet idéalisme transcendantal kantien s'adosse à un anti-sensualisme inconnu du philosophe anglais puisque Kant affirmait que plus nos sens sont affectés, moins ils nous informent. Hobbes anticipe encore moins Hume et son « principe de raison » qui réduit la nécessité causale à un besoin de la sphère mentale et la recherche des causes à une activité radicalement subjective. On peut comprendre tout ce qui sépare la théorie de la connaissance de Hobbes et le scepticisme de Hume en citant un passage de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Dans ce texte, Hume déclare :

« Supposez une personne avec des facultés les plus fortes de réflexion et qui soit soudainement introduite dans ce monde : elle observerait certes immédiatement une continuelle succession d'objets, et un événement en suivant un autre ; mais elle ne serait pas capable de découvrir rien de plus »¹⁹⁶.

La causalité hobbésienne est au contraire « réaliste ». Comme le dit Jean Bernhardt,

« Selon une interprétation phénoménaliste, la causalité mécanique exclurait une relation d'original à copie et notre science serait hypothétique pour cette raison. Faute d'information adéquate sur les choses extérieures, il nous faudrait édifier sur ce qu'elles sont en elles-mêmes, sur leur nature, des hypothèses destinées à rendre compte des phénomènes produits en nous comme effets de ces causes problématiques [...]. Or cette prétendue causalité sans relation de ressemblance va d'abord à l'encontre de nombre de déclarations expresses de Hobbes »¹⁹⁷.

Ainsi, le prétendu phénoménisme pré-kantien de Hobbes, d'après lequel la quête de la causalité resterait au niveau des phénomènes et des apparences sans atteindre la nature des choses, se révèle une idée absurde puisque la connaissance des causes a une portée ontologique évidente chez le philosophe, constituant (à l'instar de ce qui dit Aristote) la forme achevée de la démarche scientifique (puisque science et philosophie sont synonymes pour le philosophe anglais) :

« Par philosophie on entend la connaissance acquise par un raisonnement allant de la façon dont une chose est engendrée à ses propriétés ; ou des propriétés d'une

¹⁹⁵ Voir notamment la critique de Milanese de l'interprétation néo-kantienne de l'accident hobbésien chez Zarka et Malherbes : « Cette pensée d'une essence individuelle inconnaissable de la chose, jamais Hobbes ne la formule » (A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 170 [note 1]). Voir aussi le même type de critique chez Leijenhorst sur la lecture idéaliste de la causalité par ces auteurs, lesquels pensent que la causation possède un caractère radicalement subjectif. Or, chez Hobbes, « la cause nécessaire n'est certainement pas un principe de raison, mais bien une propriété réelle des choses extérieures » (Cees Leijenhorst, « La causalité chez Hobbes et Descartes », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, p. 90).

¹⁹⁶ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. M. David révisé par D. Deleule, Paris, Nathan, 1982, p. 64.

¹⁹⁷ J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », p. 592.

chose à la voie par laquelle elle a été engendrée, dans le but de produire, autant que la matière et les forces humaines le permettent, ces effets nécessaires à la vie humaine »¹⁹⁸.

Selon Hobbes, le savant réalise, lorsqu'il part de l'étude des phénomènes dans le cadre de sa démarche cognitive, un effort rationnel de régression analytique vers la nature même des choses. Ainsi, comme le rappelle Milanese, « la causalité est, chez Hobbes, réelle et fondée sur la structure objective des corps : corporalité et causalité sont étroitement liées dans un réalisme mécaniste radical »¹⁹⁹. Encore faut-il, pour bien le comprendre, ne pas saborder l'enjeu qui fournit le sens de son usage par le philosophe anglais. Sur ce terrain, il s'agit toujours pour lui de combattre l'aristotélisme de son époque en pensant à nouveau frais la connaissance des causes réelles qu'Aristote lui-même identifie au but de toute démarche scientifique (voir la définition de la science par Aristote dans *Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 9-12, reprise par Fr. Bacon dans *Novum Organum*, II, 2²⁰⁰). Comme on l'a déjà dit, cela passe chez le philosophe de Malmesbury par un réaménagement de certains aspects cruciaux de l'enseignement aristotélicien en épistémologie dans le sens du mécanisme et d'un empirisme radical. La quête de la vérité a pour fondement passionnel la curiosité, c'est-à-dire précisément « l'amour pour la recherche des causes »²⁰¹. Notons que cette passion est commune aux humains et aux bêtes sensibles, de façon bornée chez celles-ci car limitée aux passions sensuelles ; d'une manière persévérante et systématique chez l'homme en devenant curiosité *scientifique* lorsqu'elle n'est plus emprisonnée dans le seul présent immédiat.

En revanche, Hobbes se démarque radicalement d'Aristote en philosophie naturelle lorsqu'il rejette une explication de la nature des choses par les causes finales. On l'a déjà dit au sujet du nominalisme mais il faut y revenir dans une perspective historique : Hobbes fait partie de ceux qui ont fixé au XVII^e siècle l'horizon de la pensée scientifique moderne avec la « découverte du déterminisme indifférent » et l'exclusion « de la projection intentionalisante, à quoi se réduit toute la pensée finaliste »²⁰². Le philosophe anglais se moque d'une telle doctrine finaliste et idéaliste de la causalité et de son inanité explicative : c'est, dit-il, « comme si les pierres et les métaux éprouvaient le désir ou pouvaient discerner le lieu dans lequel ils voudraient être, comme les humains le font [...] en sorte que la cause pour laquelle les choses vont vers le bas est l'effort pour être en bas – ce qui revient à dire que les corps descendent, ou montent, parce que c'est ce qu'ils font »²⁰³. Par conséquent, Hobbes ne retient que la cause matérielle et efficiente : la nature est saisie par elle-même, selon une causalité aveugle qui rejette donc

¹⁹⁸ Hobbes, *Léviathan*, p. 46 (chapitre 46, « Vaine philosophie »). Dans Le *De Corpore* (IV, 25, §1) dit aussi que la philosophie est « la connaissance acquise par le raisonnement correct, des effets, d'après leur production connue, et d'une production (possible), d'après les effets, ou phénomènes, connus ». Voir aussi *De Corpore* (I, I, §1, « définition explicite de la Philosophie ») ; Et voir la Préface de 1646 du *De Cive*.

¹⁹⁹ Arnaud Milanese dans *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 177-178 (note 4) ; M. Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 33-34 ; J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, p. 73.

²⁰⁰ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 186-187 (Livre II, Aphorisme 2).

²⁰¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 197 (chap. 11, « De la diversité des mœurs ») ; cf. aussi p. 88 (chap. 3, « De l'enchaînement ou suite des images »).

²⁰² Patrick Tort, *Qu'est-ce que le matérialisme ?*, Paris, Belin, 2016, p. 47-48.

²⁰³ Th. Hobbes, *Léviathan*, chap. 46, p. 924 (« Vaine philosophie »).

l'explication téléologique des phénomènes physiques donnée par les aristotéliens scolastes. Contrairement à Aristote, le lieu occupé par un corps à un instant donné ne dit rien d'*essentiel* quant à la finalité d'un corps en tant que nous informant sur sa nature intrinsèque. Autrement dit, « l'accident » est le mode d'*existence* de tout corps. Et la cause objective et l'« accident » vont de pair dans le sens, comme le rappelle Milanese, non pas que « l'accidentel s'oppose à l'essentiel ou au nécessaire, mais simplement au sens où *accidens*, en latin, vient du participe présent de *accidere*, qui peut signifier *arriver* ou se *produire* »²⁰⁴. Ce rejet d'un essentialisme abusif sera repris d'une certaine manière par le matérialisme postérieur. C'est le cas lorsqu'Engels dit qu'il n'y a rien à dire d'un corps qui n'est pas en mouvement car la matière est impensable sans le mouvement²⁰⁵.

Ce rappel élémentaire de la notion hobbesienne de l'accident n'empêche pas Gianni Paganini d'évoquer « une apparente incohérence qui subsisterait entre l'approche intégralement phénoméniste de la connaissance et l'approche tout aussi résolument matérialiste et réaliste de l'ontologie »²⁰⁶. Il y aurait donc deux définitions de l'accident chez le philosophe de Malmesbury. En premier lieu, l'accident conçu comme appartenant à la sphère de la représentation subjective, c'est-à-dire un « mode du corps, selon lequel celui-ci est conçu ». Autrement dit, accident = images = qualités sensibles d'un « patient » (un sujet percevant et imaginant). En bref, il s'agit de façon univoque d'un « accident interne ». En second lieu, le philosophe adopte une approche résolument objectiviste : l'accident est « ce qui est communément appelé un objet » (ou agent), lequel alors « produit une diversité d'apparitions » subjectives. Dans le *De Corpore* (I, III, §3), Hobbes dit aussi que l'accident correspond à « ce que certains appellent le mode selon lequel une chose travaille sur nos sens, mais que le plus souvent on appelle accident »²⁰⁷. En bref, il s'agit de l'« accident en dehors de nous »²⁰⁸. Pourtant ses deux définitions de l'accident ne s'opposent pas mais ne peuvent être considérées simultanément, « c'est-à-dire prises en compte sous un double nom, à savoir comme des accidents internes de l'esprit [...] et comme des espèces de choses extérieures ». (*De Corpore*, II, VII, §1). Elles ont *en commun* la conception de l'accident comme *modification d'un corps* (corps en tant qu'agent ou en tant que patient). C'est donc au prix de l'omission de la *relation* causale existante entre un corps *agent* et un corps *patient*, de telle sorte que l'accident est cette faculté d'un corps par lequel il produit en nous une conception de lui-même²⁰⁹, que l'on peut croire à deux définitions problématiques²¹⁰. Ces deux explications de l'accident renvoient chacune à un de ses aspects, lesquels, lorsqu'ils sont réunis par notre compréhension des

²⁰⁴ Arnaud Milanese, « Glossaire : accident » in Thomas Hobbes, *Éléments de loi*, traduit de l'anglais et du latin par A. Milanese, Paris, Allia, 2006, p. 302. Les auteurs du *Petit dictionnaire philosophique* peuvent déclarer que selon le philosophe de Malmesbury, « le mouvement [...] n'est pas la forme universelle de l'existence de la matière ; il n'est qu'un accident, une propriété secondaire bien qu'inhérente à la matière tout comme l'état de repos (*Ibid.*, p. 249). Pourtant, cette critique du matérialisme mécaniste ne s'applique pas à Hobbes. Par contre, elle pourrait s'adresser à Bacon lorsque celui-ci conserve finalement une légitimité au domaine de la métaphysique.

²⁰⁵ Fr. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 253 et p. 76.

²⁰⁶ Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 194. C. Leijenhorst, *Hobbes and the Aristotelicians*, p. 157.

²⁰⁷ Traduit et cité dans J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, p. 73.

²⁰⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, chap. 1, p. 72.

²⁰⁹ Cf. Hobbes, *De Corpore* (II, VIII, §2).

²¹⁰ La cause entière est donc un ensemble d'accidents chez l'agent *aussi bien que* chez le patient de telle sorte qu'« un agent produit un effet sur un patient en raison de certains accidents qui leur sont inhérents à tous les deux » (Cees Leijenhorst, « La causalité chez Hobbes et Descartes », in Dominique Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, p. 82).

choses, nous délivrent la « cause entière ». Avec Terrel et Leijenhorst, il faut donc rappeler une nouvelle fois que, contrairement à une interprétation kantienne, un « phantasme n'a pas son origine dans la constitution transcendantale du sujet mais dans la structure objective des corps »²¹¹. Hobbes a expliqué cette relation causale de l'accident en termes de physiologie mécaniste puisque la sensation est le mode d'existence d'un corps dans sa relation avec le monde extérieur :

« La cause de la Sensation réside dans le Corps extérieur, ou Objet, qui produit une impression sur l'organe propre à chaque Sens, que ce soit immédiatement comme dans le Goût et le Toucher, ou médiatement comme dans la Vue, l'Ouïe et l'Odorat. Par l'intermédiaire des Nerfs et autres courroies et membranes du corps, cette impression se propage à l'intérieur jusqu'au Cerveau et au Cœur, où elle cause une résistance, ou une contre-impression, ou un effort du cœur pour se libérer ; lequel effort, parce que dirigé vers l'*extérieur*, semble rencontrer quelque matière au-dehors. Cette apparence, purement interne, est ce que les hommes appellent sensation »²¹².

Cette conception mécaniste ne conçoit plus le patient comme une sorte de réceptacle qui reçoit passivement les accidents extérieurs (inhérents à l'objet). Hobbes se démarque de l'idée dominante aristotélicienne de son époque (pourtant introuvable chez Aristote lui-même) d'une émission corpusculaire : des objets extérieurs à nous émettent intentionnellement des corpuscules en direction du patient. Il existerait donc des « espèces » (en latin *species*), intentionnelles et sensibles, qui partent de l'objet jusqu'à l'observateur pour informer ce dernier. Dans le *Léviathan*, Hobbes juge cette théorie enseignée à l'université absurde et nocive :

« Il est dit, pour ce qui est de la *vision*, que la chose vue émet de tout côté une *espèce visible*, ou, pour le dire autrement, une *espèce sensible-visible*, une *apparition*, ou un *aspect*, ou un *être visible*, la réception de tout cela par l'œil consistant à voir. Pour ce qui est de l'*audition*, cette doctrine enseigne que la chose entendue émet une *espèce audible*, c'est-à-dire un *aspect audible*, ou *être audible*, lequel, pénétrant dans l'oreille, permet d'*entendre*. Et même, en ce qui concerne la *compréhension*, ils disent aussi que la chose comprise envoie une *espèce intelligible*, c'est-à-dire une *être intelligible* qui, pénétrant dans l'intelligence, nous fait comprendre »²¹³.

La « théorie du milieu », anti-aristotélicienne de Hobbes, sans émission d'« espèces » intentionnelles, a pour conséquence la notion d'accident dont nous avons parlé. Cette théorie s'oppose également à la théorie épicurienne des « simulacres » défendue par Gassendi. Ce dernier postule l'émission de corpuscules d'images provenant de l'agent vers le patient dans un cadre purement physique et mécanique à la différence des espèces intentionnelles de la scolastique. Cette démarcation du néo-épicurisme de Gassendi est formulée plus tardivement par Hobbes après la rédaction du *Court traité* (*Short Tract*). Comme le rappelle Jean

²¹¹ J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, p. 75.

²¹² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 72 (chap. I, « De la sensation »). Cf. aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 83-91 (I, II).

²¹³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 74 (chap. I, « De la sensation »).

Bernhardt, depuis surtout sa lettre au compte Newcastle (datée du 16/26 octobre 1636),

« Hobbes s'est rallié en optique au principe d'une thèse qui exclut, avec des nuances, l'émission de corpuscules tout au long des trajectoires lumineuses : les sources ne donnent le départ qu'à des mouvements et non plus à des substances, leur agitation interne retentit par communication mécanique sur les milieux, notamment le milieu aérien, de texture corpusculaire comme elles, mais inerte et répercutant de proche en proche le mouvement reçu [...]»²¹⁴.

Ainsi, l'objet propage son mouvement à travers les milieux, de proche en proche, jusqu'au sujet sentant, lequel *ajoute* ses accidents internes ou qualités sensibles causés par l'objet extérieur²¹⁵. Puisqu'un patient est aussi un corps, il est normal que Hobbes le dote d'un principe de mouvement intrinsèque au même titre qu'un agent. C'est « l'effort » (en latin *conatus* ; en anglais *endeavour*), un commencement interne infinitésimal du mouvement que l'on peut rapprocher des parties minimales de matière ou *corpuscula* évoquées par Galilée²¹⁶. Le concept d'effort chez Hobbes a aussi un sens psycho-physiologique qui fonde sa théorie des passions. Dans l'homme, dit Hobbes dans le *De Corpore* (I, IX, §2) ou dans le *De Homine* (II, X, §5), cet effort de l'homme équivaut à une passion ou un affect :

« Si un corps produit ou détruit un accident dans un autre corps, le premier est l'agent, le second le patient et on parlera de l'*action* (*actio*) du premier et de la *passion* (*passio*) produite dans le second. Ainsi dans le *De Homine*, le plaisir produit dans le corps humain par l'*action* du corps désiré est une *passion* »²¹⁷.

Les relations de cause et d'effet procèdent donc d'une véritable dynamique constituée d'*interactions* passionnelles entre les natures des corps. Le matérialisme mécaniste hobbésien de la répercussion ne restreint donc pas la rencontre entre deux corps à un entrechoquement entre des organismes restant dans une pure extériorité l'un à l'autre. L'accident externe n'imprime pas son image dans une matière inerte (le patient) mais fait irruption dans l'économie des efforts qui animent le corps-patient. Chez ce dernier, l'effort est ce commencement physiologique minimal qui permet aux nerfs, via les sens, de faire rebondir de l'intérieur vers l'extérieur le mouvement transmis initialement dans le sens inverse de l'extérieur (l'accident inhérent à l'agent) vers l'intérieur, ce qui avait provoqué cet accident inhérent au patient²¹⁸. À l'instar de ce qu'enseigne le stoïcisme²¹⁹, toute

²¹⁴ J. Bernhardt, « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », *Revue d'Histoire des sciences*, 1993, tome 46, n°2-3, p. 135.

²¹⁵ Cf. en particulier Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 87-89 (I, II, §8).

²¹⁶ Cf. notamment Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 125-126 (chap. 6, « Des Origines internes des mouvements, communément appelés passions ; et des paroles qui les expriment »). Cf. aussi Giorgio Stabile, « Qualités premières et qualités secondaires chez Galilée », p. 129 et p. 131. Voir aussi : Cees Leijenhorst, « Sens and Nonsense about Hobbes and the Aristotelicians on Sens Perception and Imagination », p. 88 et p. 105.

²¹⁷ « Glossaire » in Thomas Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, 2015, p. 519.

²¹⁸ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 89. (I, II, §9, « Preuve de la quatrième [proposition concernant la nature des conceptions] », Le titre complet du chapitre 6 de *Léviathan* est : « Des origines internes des mouvements volontaires, communément appelés passions : et des paroles qui les expriment » (éd. Mairet, p. 123-140).

²¹⁹ Cf. Cicéron, *Tusculanes*, III, 4-5, in *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Gallimard, « Tel », 1997, p. 296-298.

représentation sensible agit à la manière d'un « affect » qui « perturbe » l'esprit (*mind*) en faisant obstacle au raisonnement. Autrement dit, les passions en général « combattent contre un bien véritable, en faveur d'un bien apparent et immédiat qui [...] se trouve en général être un mal »²²⁰ pour la conservation de l'être.

L'usage du langage, en lui-même, ne peut résoudre ce désordre puisque, au contraire, il peut démultiplier ses perturbations de façon pathologique²²¹. À ce titre, Hobbes souligne régulièrement l'usage déraisonnable de la rhétorique scolastique et de ses vaines paroles qui séduisent les gens. Et pour cause : en tant que faculté propre à l'esprit humain, le discours parlé (bien que condition de possibilité de la rationalité humaine) conduit aussi bien au vrai qu'à l'erreur puisqu'il a une origine passionnelle :

« Les passions de l'homme, de même qu'elles sont le commencement de tous ses mouvements volontaires, de même sont-elles le commencement de la parole, qui est le mouvement de sa langue. Et, désirant montrer aux autres la connaissance, les opinions, les conceptions et les passions qu'ils ont à l'intérieur d'eux-mêmes, et à cette fin ayant inventé le langage, les hommes ont transféré, par ce moyen, toute cette discussion de leur esprit [*mind*], mentionnée dans le précédent chapitre, par le mouvement de leurs langues, en discours de mots »²²².

C'est en raison de cette origine passionnelle de la langue qu'il y a équivocité et possible abus dans l'usage des mots, lorsque *ratio* devient purement *oratio*. Ainsi, le démagogue peut emporter l'adhésion de son auditoire en exploitant, par l'outil de la parole, les ressources que lui offre la grande tromperie de la sensation. Dans *Léviathan* (cf. chapitre 4, « De la parole »). Milanese note avec raison que chez Hobbes « les illusions du langage sont bien le fruit de son pouvoir, non de sa déficience »²²³. Le philosophe de Malmesbury confirmera sa position sur l'ambivalence du langage, lequel, lorsque le discours mental devient discours verbal, sert de véhicule à la communication des affects mais aussi des connaissances. Afin que l'art de raisonner, et non les passions seules, guide les hommes, il faut faire usage de la droite raison, ce qui revient à corriger la passion par le raisonnement²²⁴. Pour autant, l'identification dans le *De Homine* des passions à des *perturbatio animi* (perturbations de l'âme) ou dans le *Léviathan* à un « malaise de l'esprit »²²⁵ (*trouble of mind*) ne signifie pas une condamnation par la rationalité du fondement passionnel de la pensée et de l'agir humains puisqu'une « alliance de l'esprit et du corps » est possible et souhaitable. « Les passions de l'esprit qui viennent de leur nature animale ne sont en effet pas mauvaises en elles-mêmes »²²⁶. Cela signifie plutôt qu'en tant que fondamentalement un être de désir, l'homme est, selon Thomas Hobbes :

²²⁰ Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, édition Vrin 2015, p. 409 (XII, 1).

²²¹ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan* (chap. 6, « Des vertus intellectuelles »).

²²² Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 110 (I, V, §14, « Traduction du discours de l'esprit en discours parlé, et des erreurs en provenant »). Sur la double nature du langage (à la fois condition de possibilité de la science et même temps véhicule et démultiplicateur des passions), voir aussi Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 377 et 379 (« Chapitre X, 3, « Du langage et des sciences »)

²²³ Arnaud Milanese, « L'histoire de la science et de ses institutions de Bacon à Hobbes : un héritage », *Archives de Philosophie*, tome 77, 2014 (n° 1), p. 121.

²²⁴ Voir encore une fois Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 110-111.

²²⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 128 (chap. 6, « Des passions »).

²²⁶ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 86 (« Préface aux lecteurs »).

« Un champ de forces variables, traversé de puissances pouvant s'affronter durement et provoquer de graves délitements des dimensions temporelles. Il s'agit dès lors, dans la composition des puissances humaines, de parvenir à l'équilibre qui soit le meilleur possible. Mais cela implique aussi toujours que le déséquilibre puisse l'emporter : lorsque l'homme ne parvient pas, ou plus, à organiser une gestion rationnelle de ses puissances dans le temps, l'emprise d'une passion particulière et exclusive le faisant sombrer dans la folie »²²⁷.

La passion est paradoxalement une condition de la raison puisque « le déséquilibre, et lui seul, [...] fournit la lumière adéquate permettant de comprendre pourquoi et comment peuvent se réaliser les conditions de l'équilibre »²²⁸ entre passion et raison (le contrôle des passions).

Dans la recherche des causes, Hobbes propose une méthode cognitive rationnelle en accord avec le principe de la relativité de la connaissance. Il s'agit de *soustraire* (par régression causale à partir des phénomènes) ou d'*ajouter* (progression des causes à ses effets phénoménaux) l'un ou l'autre des deux modes d'accidents (c'est-à-dire soit les « accidents internes » en tant que *phantasmata*, soit les accidents en propres du corps) et dont le but est de parvenir aux idées claires et distinctes sur la nature des choses. La démarche méthodologique hobbesienne est requise car dans la réalité de l'expérience immédiate, l'accident interne et l'accident externe nous apparaissent d'emblée, de façon indissoluble. Chez Hobbes, ce lien indissoluble entre accidents internes et externes ne conduit pas à occulter le lien de causalité et les distinctions épistémologiques à instruire entre ce strict domaine de l'expérience sensible et la réalité objective qui ne peut être modifiée par l'imagination du patient. Par conséquent, il s'agit, comme on l'a déjà dit, de rectifier la tromperie des sens afin de délimiter de manière univoque l'apparence sensible des « propriétés » des corps existant « au-dehors » de nous et les causes nécessaires et efficientes (expliquant l'origine de tout phénomène)²²⁹. Rappelons que la fiction annihilatrice avait permis de concevoir cette possibilité qui nous est offerte cognitivement de différencier l'apparence phénoménale de la réalité ontologique²³⁰. L'opération de soustraction (« analytique ») est ce que l'on

²²⁷ Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*. Rationalité, prévision et politique, Paris, PUPS, 2007, quatrième de couverture. « Si tout excès est de la folie, il ne fait pas de doute que les passions elles-mêmes, quand elles tendent vers le mal, sont des degrés de folie » et « les passions non contrôlées sont, pour la plupart d'entre elles, de la folie ordinaire (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 156 et 158 (chap. 8, « Des vertus intellectuelles »). Voir aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique* (I, I, §6), p. 81-82, pour une définition des capacités du corps et de l'esprit en terme de « puissances ».

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ « Toute cause efficiente de mouvement et de changement consiste dans le mouvement d'agents » (*De Corpore*, II, X, §10). Pour un commentaire, cf. Cees Leijenhorst, « La causalité chez Hobbes et Descartes », p. 89.

²³⁰ Là encore, Hobbes suit Galilée lorsque ce dernier propose une expérience de pensée similaire : l'*annihilatio animalis* (Cf. Galilée, *L'Essayeur*, §48, trad. fr. Christiane Chauviré, Les Belles Lettres, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon », 1979, p. 109, et p. 239). Giorgio Stabile résume ainsi cette hypothèse de l'« annihilation animale » (sensible) : « Un esprit qui contemplerait la nature après en avoir ôté le corps animal et anéanti ainsi les qualités, la verrait dévoilée dans sa pure objectivité, comme la rencontre mutuelle et le choc silencieux d'une multitude de particuliers sans couleur et en mouvement incessant ; une nature parfaitement identique à celle que, faisant l'abstraction des données de la perception sensible, l'imagination s'était représentée par voie de déduction analytique » (Giorgio Stabile, « Qualités premières et qualités secondaires chez Galilée », p. 131). Ainsi, comme Hobbes, Galilée veut ainsi montrer, selon une orienta-

peut nommer l'induction : elle signifie une décomposition analytique équivalente à une régression pour rejoindre l'accident dans son existence nécessaire, des effets à la cause. « Comme les *universalia* [universaux] sont impliqués dans la nature des choses singulières, il faut les (en) dégager par la raison, c'est-à-dire au moyen de la résolution » (*De Corpore*, I, VI, §4)²³¹. En bref, on décompose l'expérience en faisant abstraction des données sensibles (accidents internes) pour pouvoir dégager l'accident inhérent à l'agent. L'approche par addition correspond au contraire à la voie déductive ou « méthode synthétique » (dite aussi « compositive »). Elle part du savoir accumulé, c'est-à-dire de manière apriorique (par la cause), à partir des définitions établies avec certitude par nous auparavant lorsque nous avons déjà pu accorder un statut d'objectivité à un accident sur lequel « nous imposons un nom déterminé »²³². Ces deux voies méthodologiques (analyse ou décomposition et synthèse ou recomposition) s'inscrivent dans une approche résolument réaliste, c'est-à-dire comprendre la nature des choses dans leur immanence en reconstituant rationnellement la « cause entière », à savoir « l'agrégat de tous les accidents, non seulement ceux du mouvement de l'agent – le corps –, mais aussi ceux du mouvement du patient (cf. Hobbes, *De Corpore*, II, IX, §3). Nous allons aborder cette méthodologie dans sa relation avec le mécanisme géométrique.

d) *Le mécanisme géométrique*

Bien qu'il existe de grandes similitudes entre l'épistémologie réaliste de Bacon et celle de Hobbes, il faut souligner à présent la profonde divergence entre eux concernant le mécanisme et la géométrisation du savoir. Cette différence est signalée de façon systématique et avec raison par les commentateurs. Hobbes a développé une conception strictement mécaniste de la nature des choses, ce qui voulait dire transformer la physique en géométrie pour constituer un savoir fait d'axiomes mathématico-logiques, y compris dans le domaine politique. Ce mécanisme géométrique, qui devait permettre de constituer un savoir certain identique aux vérités mathématiques de nature apodictique (d'une absolue nécessité), a été acquis par Hobbes depuis ce que l'on a pu appeler, sans doute de façon excessive, son « illumination » euclidienne (vers 1630) qui l'aurait réveillé de son sommeil sceptique. Cette orientation est similaire dans les grandes lignes à l'idéal épistémologique de *mathesis universalis* de Galilée²³³. Au contraire, Bacon n'a pas pris

tion réaliste, les mêmes choses : l'inhérence des qualités sensibles ou « accidents internes » au patient et non à l'agent, ainsi que la primauté ontologique des objets ou corps qui continuent d'exister en mémoire chez l'animal sentant comme ayant été des objets extérieurs si l'univers est anéanti.

²³¹ Traduit du latin par Jean Bernhardt, « Image et raisonnement chez Hobbes. Note sur un essai d'empirisme rationnel au XVII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, n° 4, 1983, p. 568.

²³² Th. Hobbes, *De Corpore* (II, VIII, §23). Cité et traduit en français par Gianni Paganini, *Skepsis*, p. 225.

²³³ J. Bernhardt, *Hobbes*, p. 12-13. L'auteur qui souligne à propos de Hobbes « la modernité de son mécanisme » concernant la prise en compte de la conservation du mouvement uniforme, parle de « dépassement et épuration mécaniste du baconisme » (J. Bernhardt, « Le rôle des conceptions d'Isaac Beeckman dans la formation de Thomas Hobbes et dans l'élaboration de son *Short Tract* », *Revue d'histoire des sciences*, tome 40, n° 2, 1987, p. 206 et p. 207). Karl Schuhmann a critiqué l'attribution unilatérale d'une méthode euclidienne par Hobbes dans le *Court traité*. Cf. K. Schuhmann, « Le *Short Tract*, première œuvre philosophique de Hobbes », dans in Piet Steenbakkers, Cees Leijenhorst (ed.), *Karl Schuhmann, Selected papers on Renaissance philosophy and on Thomas Hobbes*, p. 254.

la mesure des découvertes astronomiques de Galilée. Il existe chez le chancelier de Verulam une sous-évaluation de l'importance de la mathématique, voire une nette opposition de sa part lorsque les résultats mathématiques ne peuvent être validés par l'expérience empirique²³⁴. La déclaration suivante de Bacon permet de saisir toute la dissimilitude existante avec Hobbes : « Il y a une grande différence entre enseigner les mathématiques, connaissances les plus abstraites qui soient, et la politique qui, de toutes, est la plus plongée dans le concret »²³⁵. Cela ne signifie pas un rejet total du mécanisme chez Bacon. Par exemple, il défend contre l'aristotélisme le fait que le « mouvement violent » (le mouvement mécanique) est aussi un « mouvement naturel »²³⁶ (ce qui ne signifie pas que le « violent » puisse être considéré comme le prototype du « naturel » comme l'affirme le paradigme mécaniste). Néanmoins, Bacon n'adhère pas au paradigme mécaniste qui dresse une analogie entre le mécanisme et le fonctionnement de la nature dans sa totalité. C'est pourquoi le chancelier s'oppose à ce que l'artifice, c'est-à-dire le pouvoir d'imitation des œuvres de la nature, soit comparé à un artificialisme mécaniste²³⁷. Au contraire, Hobbes déclare dans sa célèbre introduction du *Léviathan* qu'un « automate » est un « animal artificiel »²³⁸. Par ailleurs, s'il existe chez Bacon un mécanisme, son orientation est néanmoins coordonnée à un monde aristotélisant de « formes » non tributaire d'un mécanisme universel. À ce sujet, J. Bernhardt parle de « l'esprit encore semi-aristotélien de Bacon et ensuite l'esprit résolument mécaniste de Hobbes »²³⁹. En effet, le chancelier explique qu'il existe une science particulière qui constitue l'aboutissement ultime de la philosophie de la nature et dont elle en constitue le sommet. C'est ce que Bacon nomme, à la suite d'Aristote, la métaphysique : une connaissance des formes ou causes universelles qui vient après la physique parce que non relative aux conditions changeantes de la matière (ce qui ne signifie pas pour autant que la forme soit séparable de la matière). Il n'y a rien de cela chez Hobbes. Pour celui-ci, il n'y a pas de statut spécial de la forme : la matière la « transporte » et elle ne peut être détachée, même par l'esprit, de l'ébranlement du monde, c'est-à-dire séparable du mouvement universel de la matière. Autrement dit, ce que Bacon nomme « métaphysique » n'est plus un moment particulier de l'interprétation de la nature mais devient chez Hobbes, comme l'indique le plan du *De Corpore*, la « philosophie première » ou l'étude raisonnée de la mécanique immanente des corps en mouvement, ce qu'Aristote nommait pour sa part les « sensibles communs ».

On l'a déjà dit, Bacon et Hobbes ont en commun un idéal scientifique de recherche des causes qui porte une grande attention à l'expérience (« toute connaissance commence à partir de l'expérience »²⁴⁰), et plus encore à l'expérimentation

²³⁴ Cf. F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre second, p. 130 (Livre III, chap. 6 de l'édition Buchon). Cf. aussi Jean Bernhardt, « Sur le passage de F. Bacon à Th. Hobbes », *Les Études philosophiques*, octobre-décembre 1985, n° 4, p. 449-457.

²³⁵ F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuff, Paris, Gallimard, Livre second, p. 187 (Livre VI, chap. II, de l'édition Buchon).

²³⁶ Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 127 (Livre I, Aphorisme 66). Avant le XVII^e siècle, la distinction entre mouvement violent et mouvement naturel constituait un obstacle épistémologique à l'assimilation du mécanisme. Chez Galilée, cette distinction disparaît complètement (cf. René Boirel, *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, p. 15).

²³⁷ Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 126 (Livre I, Aphorisme 66).

²³⁸ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 63 (« Introduction »).

²³⁹ J. Bernhardt, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », *Archives de philosophie*, 48, 1985, p. 241. Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 126-128 (Livre I, Aphorisme 66).

²⁴⁰ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 141 (I, IX, §18, « Admiration et curiosité »).

(c'est-à-dire l'expérience raisonnée). Arnaud Milanese a raison de dire que « la logique hobbesienne est bien fille du “mariage” baconien “de la faculté empirique et de la faculté rationnelle” »²⁴¹. En effet, dans le chapitre premier du *De Corpore* sur la logique ou calcul, Hobbes reprend dans les grandes lignes le jugement qui procède par syllogisme et la conception de la dénomination (les mots comme « signes » et « étiquettes ») exposée par Bacon²⁴². En outre, l'approche déductive n'est pas du tout ignorée par le chancelier puisque la marche de l'esprit scientifique va aussi bien des expériences aux axiomes que des axiomes aux expériences²⁴³. Mais à partir de ce socle commun qui montre tout ce que Hobbes doit à l'héritage baconien dans la promotion des savoirs, il y a une divergence dans le sens d'un rapprochement de la pensée hobbesienne avec l'épistémologie de Galilée. Car si Bacon privilégie la méthode inductive (conforme à une vérification expérimentale pour lequel « l'induction est cette forme qui garantit les sens de toute erreur »²⁴⁴), Hobbes accorde, au contraire, une grande importance à la déduction (conséquence du choix de la géométrie comme paradigme démonstratif) réalisée à partir de vérités axiomatiques de type logico-mathématique. Précisons que c'est toujours une orientation réaliste qui prédomine chez lui puisque, conformément au postulat ontologique, tout est corps et la structure intime de la nature *est faite* de figures géométriques. Pour le philosophe de Malmesbury, Galilée fait figure de précurseur de ce mécanisme géométrique, cette science authentique portant sur la connaissance de la nature et du mouvement. Comme l'explique Stéphane Bonnet en résumant de la façon suivante la position épistémologique fondamentale de Galilée :

« L'ordre géométrique est premièrement en Dieu, dans l'essence de l'intellect divin. Il est en second lieu dans la nature, parce que Dieu impose à celle-ci d'entendre et d'opérer par des moyens mathématiques. Il est enfin dans l'univers, c'est-à-dire dans ce grand livre que la nature tient ouvert devant nos yeux et qui s'étend aussi loin que s'étendent les phénomènes accessibles aux sens. Et l'homme qui déploie dans son entendement l'ordre géométrique tel qu'il est en Dieu, *intensive* [intensivement] certes, et non *extensive* [extensivement], apprend ainsi les caractères du grand livre de la nature et se rend capable de comprendre l'univers selon l'intellect, tel que la nature le constitue et l'ordonne. Notre connaissance de l'univers est bien sûr très limitée et ne progresse que pas à pas, mais, quoique partiellement, c'est la vraie constitution de l'univers que nous connaissons. Ainsi, quant aux “partie de l'univers qui nous sont connues”, le système copernicien nous donne “la vraie constitution et le vrai système selon lequel ces parties sont ordonnées” »²⁴⁵.

²⁴¹ A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, p. 176.

²⁴² Fr. Bacon, *Grande restauration des sciences (Instauratio Magna)*, in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François [sic] Bacon*, p. 10 (« Distribution de l'ouvrage en 6 parties ») ; Fr. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 165 (les mots comme marques et signes) et p.170-171 (sur les syllogismes).

²⁴³ Fr. Bacon, *Dignité et accroissement des sciences*, in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, p. 131 (Livre V, Chapitre II).

²⁴⁴ Fr. Bacon, *Grande restauration des sciences (Instauratio Magna)*, in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, p. 10 (« Distribution de l'ouvrage en 6 parties »).

²⁴⁵ Stéphane Bonnet, « Nature et ordre dans la philosophie de Galilée », in *Europe*. Giordano Bruno/Galilée, n° 937, mai 2007, p. 222. L'auteur cite Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, in *Opere II*, Turin, UTET, 2005, p. 542. En témoignage d'une fidélité au camp de Galilée :

On comprend l'importance pour Hobbes de penser la fondation de sa propre philosophie comme une réorganisation de tous les savoirs allant dans le sens d'une mathématisation de la géométrie. La combinaison des approches inductives et déductives dans la connaissance de la « cause entière » diffère donc de celle de Bacon. Pour ce dernier, la *deductio ad praxin*, c'est-à-dire l'interprétation de la nature par laquelle l'esprit va des principes aux œuvres (en complément de l'induction), est dotée d'une valeur secondaire et recoupe l'approche inductive²⁴⁶. Pour sa part, Hobbes distingue l'induction qui part des effets (les phénomènes) et remonte aux causes, de la déduction qui va des causes jusqu'à leurs effets nécessaires. La première approche est nommée par lui méthode « résolutive » ou analytique, la seconde méthode « compositive » ou synthétique. Comme l'explique J. Terrel :

« Dans le chapitre 6 [I, VI] du *De Corpore*, Hobbes use de deux distinctions pour donner une vision d'ensemble de la méthode scientifique. Il distingue *resolution* et *composition* : résoudre, c'est tout à la fois analyser, c'est-à-dire décomposer un tout en ses éléments, régresser des effets vers les causes et aller du particulier à l'universel. Inversement, la composition est synthèse, déduction des effets et mouvement vers le particulier. Il distingue invention et démonstration (ou enseignement). Les deux distinctions ne se recoupent pas l'invention combine résolution et composition, alors que la démonstration est totalement synthétique »²⁴⁷.

Les deux méthodes font progresser dans le savoir vrai – celui des « universaux »²⁴⁸ qui sont impliqués dans la nature des choses singulières –, même si Hobbes considère que la voie synthétique a l'avantage d'atteindre avec pureté méthodologique l'ordre nécessaire des choses, sans devoir payer un tribut à la contingence puisqu'elle ne dépend pas des sens défectueux.

Chez Hobbes les axiomes mathématico-géométriques (étendus par lui au domaine du savoir politique) fournissent des vérités absolues. Nous verrons par la suite que l'on peut parler, avec Patrick Tort, d'un véritable idéal mathématique chez le philosophe de Malmesbury. Le but de ce dernier consistait dans l'élaboration d'un savoir politique infaillible, que les passions ne pourraient pas attaquer et, par conséquent, producteur de vérités absolues ne donnant aucun lieu aux contestations²⁴⁹. Les commentateurs ont l'habitude de s'y référer en parlant de « l'argument du fabricant » présenté notamment dans le *De Homine* (chap. 10, §5)²⁵⁰. C'est la possibilité pour l'homme d'être un *producteur* qui, dans son art, fait ce qu'il connaît et connaît ce qu'il fait, c'est-à-dire imiter au plus près le divin puisque Dieu est par excellence un géomètre²⁵¹. Précisons que le caractère apodictique

lée dans la lutte contre le dogmatisme clérical, Hobbes consacre une bonne partie de sa partie théologico-politique dans le *Léviathan*, à réfuter les arguments du cardinal Robert Bellarmine, lequel avait participé à la persécution papale contre le savant florentin.

²⁴⁶ Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, p. 170 (Livre I, Aphorisme 117).

²⁴⁷ J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, p. 63.

²⁴⁸ Cf. Hobbes, *De Corpore* (I, VI, §4). Déjà cité par nous.

²⁴⁹ Cf. Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 77-78 (« Épitre dédicatoire »).

²⁵⁰ On retrouve l'argument du fabricant dans *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, un texte adjoint par Hobbes en 1656 à l'édition anglaise du *De Corpore*.

²⁵¹ Hobbes présente la géométrie mathématique comme « l'unique science dont il a plu à Dieu, jusqu'à maintenant, de doter le genre humain » (Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 103 [chap. 4, « De la parole »]).

tique des axiomes ne renvoie ni au prétendu platonisme de Galilée, ni aux idées innées, encore moins à une idéalité transcendante pré-kantienne. Il s'agit au contraire de montrer que la mathématisation de la réalité physique est un réalisme conquérant et le résultat d'un effort cognitif et rationnel. Car pour Hobbes, toute science même celle fondée sur un savoir apriorique commence avec l'expérience. Il faudrait donc dire que le caractère *apriorique* de la certitude mathématique peut se concevoir ainsi après les découvertes axiomatiques. C'est ce que l'on peut déduire du fait que Hobbes évoque, contre toute conception platonicienne des Idées mathématiques, l'origine *empirique* de l'arithmétique²⁵².

Certains commentateurs ont parlé avec raison d'une tension interne au sein de la philosophie naturelle hobbesienne, si ce n'est un « divorce »²⁵³. Il y aurait d'une part un réductionnisme mécanique voulu par l'idéal mathématique qui souhaite précisément réduire tout savoir véritable à la *quantité*, c'est-à-dire à une *physica generalis* rendant compte de la réalité en termes de figures simples et élémentaires ; et d'autre part, on trouverait simultanément chez Hobbes une démarche guidée par un empirisme rationnel hérité de Bacon et ouvert à la *qualité*, c'est-à-dire à la richesse et à la variété phénoménale de la réalité visée par le savoir. Dans le troisième chapitre, nous examinerons cette contradiction entre savoir absolu et savoir relatif dans le domaine des relations entre matérialisme et politique. Nous verrons que la science politique hobbesienne ne possède pas ce caractère de certitude que veut pourtant lui conférer le philosophe de Malmesbury en la fondant sur l'idéal mathématique d'une science *a priori*. Nous reviendrons sur ce point qui a été soulevé pour la première fois en 1978 par Patrick Tort dans son opuscule *Physique de l'État*.

²⁵² Cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, p. 101 (chap. 4, « De la parole »).

²⁵³ Cf. Jean Bernhardt, « Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza », p. 119.

Chapitre 2

L'état de nature : une réalité anthropologique

Dans le *Léviathan*, l'« état de nature » est décrit comme l'« état de guerre de tous contre tous »²⁵⁴, c'est-à-dire une situation de rivalité et de défiance généralisées. Jean Terrel a confirmé son statut clairement anthropologique : « L'exposé sur la nature humaine précède toujours les chapitres consacrés à l'état de nature »²⁵⁵. En effet, dans l'ouvrage de 1651, sa description est située dans la première partie de l'œuvre (intitulée « De l'Homme »), en particulier dans le chapitre 13 (« De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

Comme le rappelle Pasquale Pasquino, Hobbes « introduit en fait le lecteur à une expérience de pensée [...] consistant à soustraire de l'État/*Civitas/Commonwealth* certaines propriétés, de sorte que l'état de nature, qui est le produit de cette expérience mentale, puisse apparaître comme en filigrane »²⁵⁶. L'état de nature n'est pourtant pas une situation abstraite. Il s'agit en quelque sorte d'une modélisation, d'un invariant de la condition humaine qui permet d'appréhender la réalité, abstraction faite des *variations* empiriques et historiques. Par conséquent, davantage que l'existence de conditions extérieures hostiles auxquelles l'homme aurait été soumis à un moment de l'histoire, l'état de nature est un état passionnel sans entraves. Plus fondamentalement, il s'agit d'une conséquence malheureuse de la finitude corporelle constitutive de l'homme, étayant les passions de ce dernier en l'assujettissant à un constant souci de préservation. Cette explication naturaliste invalide les discours théologiques, catholique ou protestant, qui voient dans les passions les manifestations d'une faute originelle. Hobbes leur rétorque : « Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés »²⁵⁷. Cette ontologie de la finitude est donc le socle de l'anthropologie physique de Hobbes et doit amener l'homme à trouver une ré-

²⁵⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 240 (chap. 14, « Des première et seconde lois natureles, et des contrats »). Voir dans le même ouvrage (p. 231) : « La condition humaine [...] est un état de guerre de tous contre tous ».

²⁵⁵ Jean Terrel, *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 137. Comme l'explique cet auteur, Hobbes préfère parler dans le *Léviathan* de « condition naturelle » plutôt que d'« état de nature ». Le chapitre 13 du *Léviathan* le conduit donc à dire : « Si "condition naturelle" désigne ainsi la totalité du processus, le mot "état" qui désigne une situation stable et invariante dans ses traits fondamentaux, était sans doute trop étroit et trop statique aux yeux de Hobbes » (J. Terrel, *Thomas Hobbes. Philosophe en temps de crises*, p. 75).

²⁵⁶ Pasquale Pasquino, « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », *Revue française de science politique*, 44^e année, n° 2, 1994, p. 296.

²⁵⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 226 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

ponse contractualiste qui lui permet de remédier à cette triste condition. Cette réponse, c'est l'invention du politique.

L'état de nature : une relation antagoniste avec autrui

Que signifie le fait que l'état de nature soit, comme le dit Hobbes, une « déduction faite à partir des passions »²⁵⁸ ? Il s'agit de la généralisation d'une condition naturelle aucunement faite à la légère et sans preuves empiriques mais, au contraire, « confirmée par l'expérience » (*confirmed by experience*)²⁵⁹. Cette expérience est pour une part le fruit d'une *introspection*, c'est-à-dire de l'observation de nos propres actes. L'état de nature hobbesien est donc davantage qu'une « hypothèse »²⁶⁰. C'est le produit d'une enquête sur les passions qui revient à « déchiffrer le genre humain »²⁶¹. Ce type d'investigation fait partie, précise Hobbes, d'une noble tradition philosophique, celle qui dérive de la maxime « *nosce teipsum*, lis en toi-même »²⁶², que l'on trouve notamment chez Platon (dans *Alcibiade* 129e-130e). Dans la pensée politique hobbesienne, cette maxime a pour fonction de lutter contre l'*húbris* (l'orgueil, l'excès, la démesure) par le biais d'une meilleure connaissance de soi-même. De plus, le statut de la déduction (procédant par soustraction des caractéristiques de l'état civil pour arriver à l'état de nature), ne relève pas d'une simple « fiction » n'existant nulle part dans l'espace et dans le temps. Au contraire d'un temps fictif, comme le dit Franck Lessay, « le temps de l'état de nature [...] est celui de la seule réalité douée d'une continuité inaltérable »²⁶³.

Il fallait rappeler dès maintenant ces éléments doctrinaux au regard de l'existence d'un consensus, voire d'une doxa partagée par les commentateurs de Hobbes, même chez les commentateurs les mieux informés comme Jean Terrel ou Arnaud Milanese. En effet, ils considèrent quasi-unanimement l'état de nature comme une représentation mentale (laquelle ne dépendrait aucunement d'une physique des passions)²⁶⁴. Selon eux, on aurait donc affaire à une « abstraction

²⁵⁸ *Ibidem*. Nous soulignons.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Jean Terrel, *Vocabulaire de Hobbes*, p. 17. L'auteur parle de « l'hypothèse de l'état de nature ».

²⁶¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p.67 (« Introduction »).

²⁶² *Ibid.*, p. 65-66 (« Introduction»). Cf. aussi Th. Hobbes, *De Corpore* (chap. 6, §7).

²⁶³ Franck Lessay, « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », *Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVII^e et XVIII^e siècles* : actes du colloque tenu à Paris les 21 et 22 octobre 1983, Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1984, p. 11.

²⁶⁴ Membre du Groupe Hobbes de Bordeaux, Jauffrey Berthier semble apprécier « la puissance d'attraction » de l'interprétation straussienne qui postule (avec le néokantisme) une pure idéalité de l'état de nature impliquant d'admettre une rupture entre le naturel et le civil chez Hobbes. Ainsi, liquider la réalité originaire de la condition naturelle de l'homme constituerait le seul recours logiquement viable pour envisager l'existence d'une histoire naturelle du pouvoir et de l'État chez Hobbes précédant l'institution de la souveraineté politique elle-même. Car il y aurait une « circularité » problématique dans la démarche logique du philosophe de Malmesbury : celui-ci, dit Berthier, semble penser que « l'institution de l'État n'est rendu possible que par l'existence toujours préalable de l'État, comme puissance coercitive, alors que c'est, semble-t-il, dans l'institution elle-même que cette puissance d'État trouve son origine » (J. Berthier, « La matière du corps politique et l'institution de la République : une lecture matérialiste de la politique hobbesienne ? » in Jauffrey Berthier et Arnaud Milanese, (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions Matériologiques, 2016, p. 143). Pour notre part, nous pensons que cette circularité témoigne davantage de la nature de la réflexion de l'auteur de cet article mais qu'il pourrait néanmoins aisément éviter s'il ne faisait pas l'impasse sur le caractère dialectique et réaliste du passage entre état de nature et état civil.

théorique »²⁶⁵, purement imaginaire, au mieux hypothétique par rapport à la réalité, et par conséquent détachée de toute histoire vécue. Autrement dit, l'état de nature est une *impossibilité* empirique puisque, en réalité, cette condition naturelle des hommes ne menacerait plus les sociétés civiles. L'état de nature aurait été seulement une situation originaire, en quelque sorte pré-historique, dont l'homme serait sorti définitivement en accédant à l'« état civil ». Cette interprétation débouche sur une conclusion radicalement subjectiviste et idéaliste. Ainsi, lorsque Philippe Crignon, parmi d'autres, conteste tout caractère empirique à cet état naturel, il commence par décréter que « si l'état de nature n'a jamais véritablement existé, c'est avant tout parce qu'il est impossible ». Ainsi, continue-t-il, l'état de nature représente « la condition naturelle et contradictoire où les hommes ne peuvent pas s'y trouver et dont ils sont nécessairement toujours déjà sortis, bien qu'à des degrés de stabilité et de succès fort divers. Il s'agit en somme d'une contradiction *ontologique* »²⁶⁶. Mais qu'est-ce qu'une condition naturelle qui n'a jamais existé, où les hommes ne peuvent à aucun moment se trouver mais dont pourtant ils peuvent s'émanciper à des degrés divers ? De plus, loin de rendre « évidemment » impossible l'état de nature, le « nécessitarisme » de Hobbes, fondé sur la préservation de l'Être, est au contraire compatible avec la liberté naturelle qui caractérise la condition naturelle de l'homme²⁶⁷. S'il s'agit effectivement d'une contradiction ontologique, c'est parce que, comme le dit Michel Malherbe, cette « contradiction non pas du raisonnement, mais de la vie elle-même, induit donc la nécessité réelle de sortir de l'état de guerre »²⁶⁸ (par la science politique). Devant l'évidence de la réalité de l'état de nature, d'autres commentateurs lui concèdent une certaine existence matérielle *a minima*. C'est le cas par exemple de Jacob Schmutz. Évoquant (comme nous allons le faire à notre tour) l'existence de nombreux cas concrets exposés par Hobbes pour décrire la condition naturelle de l'Homme, ce commentateur admet que « dans de tels cas, l'état de nature cesse (sic) d'être une fiction abstraite, mais devient véritablement un concept sociologique avec une portée descriptive »²⁶⁹.

Pour s'ouvrir véritablement à l'anthropologie hobbesienne, il faut comprendre que l'état de nature est fait d'interactions passionnelles conflictuelles, comme l'atteste le philosophe anglais lorsqu'il évoque « le penchant naturel des hommes à s'agresser mutuellement (qui dérive des passions et avant tout d'une

²⁶⁵ Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 71.

²⁶⁶ Voir l'introduction de Philippe Crignon, in Th. Hobbes, *Du Citoyen*, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2010 p. 408, note 20. L'auteur est peut être influencé par une grille de lecture heideggérienne puisqu'il suppose, de façon métaphysique, l'existence d'un arrière-monde relevant d'une ontologie transhistorique. Selon ce point de vue, il faudrait séparer l'*ontique* (relevant de l'étant, c'est-à-dire de la donnée concrète) de l'*ontologique*, ce qui exclut d'emblée l'idée d'une ontologie relativiste, prise dans le temps et l'histoire. Cf. aussi Y.C. Zarka qui est du même avis dans *La Décision métaphysique de Hobbes* : « La notion d'état dans l'expression *état de nature* est définie en termes spatio-temporels ; or cet espace-temps de l'état de nature, qui est à l'origine de la nécessité de fonder l'État, n'est ni l'espace réel du monde (l'état de nature n'est pas et ne peut être l'objet d'une localisation géographique), ni le temps réel de l'histoire (l'état de nature ne correspond pas non plus à un état primitif de l'humanité). Il n'est concevable qu'à partir de l'espace-temps de la représentation » (*Ibid.*, p.68).

²⁶⁷ Cf. Philippe Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, « Repères », 2017, p.91-95.

²⁶⁸ Michel Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1983, 2000, p. 113.

²⁶⁹ Jacob Schmutz, « Épistémologie de la fiction : Thomas Hobbes et Hans Vaihinger », *Les Études philosophiques*, 2006/4, n° 79, p. 533.

vaine estimation de soi) »²⁷⁰. Il est vrai que lorsque Hobbes parle en particulier de « *mere nature* » dans le chapitre 13 du *Léviathan*, traduit communément de l'anglais en français par « état de pure nature » ou plus littéralement « simple nature », il semble à première vue se contredire, ce qui a induit trop vite de nombreux commentateurs à conclure que l'état de nature était une pure fiction. En effet, il y a là un paradoxe que reconnaît Hobbes : « Incidemment, on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci, non plus qu'un semblable état de guerre. Et je crois que, de façon générale, il n'en a jamais été ainsi à travers le monde, mais qu'il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi »²⁷¹. Ici, Hobbes utilise un procédé rhétorique, rencontré à plusieurs moments dans le *Léviathan*²⁷², qui consiste à s'adresser à lui-même une objection relative à l'impossibilité historique de cet état. Puisque l'état de nature est une situation où domine le droit de chacun sur toute chose, entraînant la lutte de tous contre tous et obligeant à combattre sans cesse partout et de façon incessante, Hobbes devrait présenter le cas idéal d'un « pur » état de nature conduisant logiquement à l'annihilation finale de toutes les parties en guerre. Or, le philosophe rétorque que la lutte perpétuelle et réciproque n'incarne pas une destruction finale mais précisément le contraire, c'est-à-dire le conflit perpétuel et une situation de précarité constante. Hobbes utilise le même procédé rhétorique lorsqu'il prend à revers les critiques qui nient la réalité contemporaine de l'état de nature. En effet, ceux-ci expliquent que ce sont souvent les mêmes individus qui nient vivre dans une telle condition de défiance généralisée (dans l'intention souvent de préserver l'idée de grâce divine accordée par Dieu aux hommes) et qui, pourtant, bouclent leurs portes, verrouillent leur coffres, en comptant sur la loi et des agents publics armés pour punir tous les torts qu'on pourrait leur faire²⁷³. De plus, que révèlent les mesures préventives des États, lesquels « même s'ils sont en paix avec leurs voisins », protègent néanmoins leurs frontières et entretiennent des garnisons à leurs portes ?²⁷⁴ Lorsque Bramhall déclare qu'« il n'y eut jamais d'époque où l'humanité fut sans gouverneur, sans loi, et sans société », Hobbes répond que c'est sûrement vrai si l'on cherche un âge de l'humanité qui corresponde idéalement à cette condition naturelle. Pourtant, ajoute le philosophe anglais, les cas empiriques et historiques abondent depuis Adam, notamment dans les situations de guerres : « On trouve par conséquent presque à toutes les époques des multitudes d'hommes sans loi, mais cela s'écartait un petit peu trop de sa compréhension [Bramhall] pour qu'il pût le percevoir »²⁷⁵.

Comme le dit P. Pasquino, par souci de « faire valoir que [...] les abstractions nécessaires ne peuvent pas être en contradiction avec la *verità effettuale* [vé-

²⁷⁰ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 104 (Première Partie, chap. I, §12, « L'état des hommes hors de la société est un état de guerre ; définitions de la guerre et de la paix »).

²⁷¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 227 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

²⁷² Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 334-335 et p. 496 (chap. 20, « De l'autorité paternelle et de l'autorité despotique » et chap. 30, « De la charge du représentant souverain »).

²⁷³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 226 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »). Cf. aussi Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 85 (« Préface aux lecteurs »).

²⁷⁴ Cf. Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 85.

²⁷⁵ Thomas Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Controverse avec Bramhall II), vol. 11/2 des « Œuvres de Thomas Hobbes », trad. Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999, p. 199-200 (« Critique de la réplique de l'Évêque n° XIV »).

rité effective] des choses »²⁷⁶, Hobbes cite de nombreux exemples concrets « d'endroits où l'on vit ainsi » sur Terre, dans le passé mais aussi dans le présent : par exemple dans le Nouveau Monde. Il s'inspire notamment de récits de voyage comme sans doute celui du jésuite José D'Acosta (1540-1600) ou celui de l'historien péruvien Garcilaso de la Vega²⁷⁷. De plus, Hobbes pouvait avoir des renseignements sur les indigènes d'Amérique du Nord puisque son mentor, Lord Cavendish, possédait des terres en Virginie²⁷⁸. Dans le *De Cive*, Hobbes cite pour « le siècle présent [...] les Américains » [les tribus indiennes] » ainsi que « les siècles antérieurs avec d'autres populations qui sont aujourd'hui civiles et prospères, mais qui étaient alors peu étendues, sauvages, d'une vie brève, pauvres, laides, sans le moindre adoucissement ni embellissement de la vie que la *paix* et la société offrent généralement »²⁷⁹. Il mentionne aussi le cas des guerres de religion, car « il n'y a pas de guerres plus âpres que celles qui sont menées entre sectes d'une même religion ou entre factions d'une même république, là où l'antagonisme concerne la doctrine ou la prudence politique »²⁸⁰. Dans *Léviathan*, Hobbes évoque à nouveau l'exemple – directement à la suite de la phrase que nous avons citée plus haut – de l'Amérique²⁸¹. Le propos est semblable à ce que l'on trouve dans le *De Cive* sur ces « sauvages de nombreux endroits de l'Amérique », chez lesquels « il n'y a pas de gouvernement du tout, et [où] ils vivent en ce moment même à la manière des animaux ». Dans cet état semblable à une sorte de communisme primitif conflictuel, « chacun a un droit sur toutes choses » car « la nature a donné tout à tous »²⁸². Autrement dit, en vertu du droit naturel, l'on peut « dire de toute chose : ceci est à moi »²⁸³. Il s'agit là d'un véritable droit de l'homme dans sa condition naturelle. Précisons que Hobbes n'est pas sans savoir pourtant qu'il existe une structure sociale élémentaire au sein des tribus d'Amérique du Nord ou dans les sociétés primitives contemporaines. Mais, précisément, cet état équivaut à l'absence de « puissance commune »²⁸⁴ (c'est-à-dire l'absence de l'État, du pouvoir souverain et d'une législation civile). À l'opposé, « l'état civil » (*civil estate*) signifie l'existence d'une société politique (synonyme chez Hobbes de souveraineté politique). On pourrait employer un néologisme en parlant de « politicité ». Or, une petite famille ou un clan ne constituent pas à proprement parler des États ni ne doivent être appelés politiques²⁸⁵. De

²⁷⁶ Pasquale Pasquino, « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », p. 297.

²⁷⁷ Cf. notamment Th. Hobbes, *Léviathan*, chap. 12 p. 212 (« De la religion »). Hobbes y parle du « royaume du Pérou ».

²⁷⁸ Cf. Pat Moloney, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *The American Political Science Review*, vol. 105 (n° 1), 2011, p.197.

²⁷⁹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 105 (I, I, §13, « la guerre est contraire à la préservation des hommes »). Hobbes cite aussi, comme exemple dans l'Antiquité de peuples ayant vécu à l'état de nature, « les vieux habitants de Germanie et d'autres pays maintenant civilisés » (Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 181 (I, XIV, §11). Hobbes utilise les descriptions de Tacite.

²⁸⁰ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 103.

²⁸¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 227 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

²⁸² Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 105 (I, I, §13, « La guerre est contraire à la préservation des hommes »).

²⁸³ *Ibid.*, p. 104.

²⁸⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 227 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

²⁸⁵ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 227 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

même, Hobbes évoque aussi l'état de nature dans les temps reculés. En d'autres termes, cette condition naturelle a existé (ou existe de nos jours) dans « toutes les contrées où les hommes vivaient en petites familles »²⁸⁶, sous une autorité despotique, vivant du vol et de la rapine, sans législation civile et sans État en tant que puissance commune érigée au-dessus de la société civile.

Hobbes déduit aussi l'état de nature du récit biblique d'avant l'apparition des juges et de la royauté lorsqu' « en ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël, mais chacun faisait ce qui lui semblait bon (*Livre des juges*, 17, 6) »²⁸⁷. Dans la version latine du *Léviathan*, rédigée plus tardivement que l'édition anglaise, Hobbes ajoute aux exemples cités dans le texte anglais (les Indiens d'Amérique, la guerre civile, les relations entre États souverains, etc.), le cas biblique d'Abel et de Caïn : « Mais on dira peut-être que cette guerre de tous contre tous n'a jamais existé. Mais quoi, Caïn n'a-t-il pas tué son frère Abel, alors qu'il n'eût pas osé un tel forfait s'il avait existé en ce temps une puissance commune capable de le châtier » Et, à propos du prétendu caractère fictif de l'état de nature, il ajoute immédiatement : « Ne vit-on pas ainsi aujourd'hui en maints endroits ? », comme le montrent, dit-il une nouvelle fois, les Indiens d'Amérique ou « ceux qui sont en état de guerre civile »²⁸⁸. Il faut remarquer que cet état misérable dans lequel vivent les Indiens n'est pas le fruit d'une damnation divine qui ferait vivre ces « sauvages » dans le péché mais est le résultat d'une condition naturelle qui était d'ailleurs semblable, dit en substance Hobbes, à celle des « nos ancêtres, les vieux habitants de Germanie »²⁸⁹.

Répetons-le : si l'état de nature s'observe dans plusieurs cas empiriques, c'est bien en raison de la disposition naturelle et passionnelle de l'homme au conflit. Laisée libre d'agir (sans aucune contrainte « civile », c'est-à-dire politique), cette disposition structurelle antagoniste de la nature humaine est comparée dans le *De Cive* à une « course » effrénée qui n'a « d'autre but, ni d'autre couronne de récompense que le fait de chercher à être le plus en avant »²⁹⁰. Juste avant l'exemple de la course, Hobbes évoque aussi la situation de joueurs qui « se tiennent affectés dans l'espoir qu'ont tous les joueurs pendant que les cartes sont battues »²⁹¹. Dans le même ordre d'idées, « l'honneur »²⁹² qui pousse à se comparer avec son prochain et plus généralement « l'imitation des autres »²⁹³ pour la vaine gloire sont des dispositions passionnelles qui tiennent une grande place dans le conflit qui caractérise la situation naturelle du genre humain.

Au sein de ces continuelles rivalités avec autrui suscitées par les passions, il faut souligner l'action du langage qui démultiplie cette condition en tant que moyen de communication des passions. L'homme est en effet doté de la faculté de parler, qui met en œuvre des signes artificiels aptes à servir d'autres fins qu'une

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 283 (chap.17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

²⁸⁷ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 236 (II, XI, §4, « Sans pouvoir souverain, il n'y a pas d'État, mais l'anarchie »).

²⁸⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. de l'anglais par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 126, note 42, qui propose l'alinéa de l'édition latine de l'œuvre correspondant au texte anglais.

²⁸⁹ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p.181 (I, XIV, 11). Cf. aussi Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 182 (chap.10, « De la puissance »). Sur les Germains, Hobbes s'inspire des écrits de l'historien latin Tacite.

²⁹⁰ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 145 (I, IX, §21, « Une vue des passions représentées comme en une course »).

²⁹¹ *Ibid.*, p. 143 (I, IX, §18, « Admiration et curiosité »).

²⁹² *Ibid.*, p. 126 (I, VIII, §5, « L'honneur »).

²⁹³ *Ibid.*, p. 131 (I, IX, §3, « Honte »).

communication véridique et sincère. L'ambivalence de son usage attise les conflits. Cela constitue une différence notable avec les autres créatures vivantes (« la parole est propre à l'humain »²⁹⁴). À ce titre, Hobbes aborde la question de l'intelligence animale :

« Ces créatures, bien qu'elles aient quelque usage de la voix pour faire connaître les uns aux autres leurs désirs et autres affections, sont pourtant privées de cet art des mots grâce auquel certains humains peuvent présenter aux autres ce qu'est le bien sous l'apparence du mal et le mal sous l'apparence du bien ; et grâce auquel ils augmentent ou diminuent la grandeur apparente du bien et du mal, suscitent le mécontentement et troublent leur paix à leur guise »²⁹⁵.

Néanmoins, le langage articulé ne constitue pas une rupture avec les passions naturelles, comme l'ont cru de nombreux commentateurs de Hobbes. En effet, « à mesure que les humains disposent d'un langage plus fécond, ils deviennent plus sages, ou plus fous, qu'à l'ordinaire »²⁹⁶. Cela signifie que ceux-ci peuvent, par un usage raisonné du langage, pacifier les relations avec autrui (favorisant ainsi la *paix*) ou, par un usage passionnel, attiser les conflits (favorisant ainsi la *guerre*).

Nous avons déjà évoqué la théorie des passions chez Hobbes dans son fondement physiologico-mécaniste : l'effort (*conatus, endeavour*). L'homme est affecté de ce mouvement minimal intérieur dont il pâtit sans que cela implique forcément qu'il en souffre. Comme le note Gérard Mairet, « la passion que l'on peut dire première est le *désir*, il est effort en direction de ce que le corps ressent comme ce qui lui est utile et agréable »²⁹⁷. Chez Hobbes, la passion est un mouvement vers l'extérieur. À ce titre, il compare en particulier la passion au désir sexuel pour le sexe opposé – qui inclut la concupiscence –, « lequel désir est aussi naturel que la faim »²⁹⁸. Le chapitre 6, sur les passions, du *Léviathan* offre un catalogue des passions naturelles et qui est une variation à partir des couples plaisir/douleur, appétit/aversion, espoir/crainte, amour/haine. Il nous rappelle que l'homme naturel est loin d'être uniquement égoïste ou méchant, comme on aurait pu trop rapidement le présumer, puisqu'il peut aussi éprouver la « bonté » (« amour des personnes pour leur compagnie »), la « pitié » (« douleur éprouvée face au malheur d'autrui »), la « compassion » ou la « sympathie »²⁹⁹. Cette aptitude de l'homme à ressentir toutes ces émotions s'explique, répétons-le, par la finitude ontologique qui marque son être et que Hobbes considère comme « notre propre infirmité »³⁰⁰. Cette infirmité s'observe dès la naissance, et relève d'un dénuement originel : « Il est vrai qu'une solitude perpétuelle est pénible à l'homme par nature, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'homme, et sitôt qu'il est né. Les enfants ont en effet besoin de l'aide des autres pour vivre, et les adultes pour bien

²⁹⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 108 (chap. 4, « De la parole »).

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 286 (chap. 17, « Des causes, de la génération, et de la définition de l'État »).

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 104 (chap. 4, « De la parole »).

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 128 note.

²⁹⁸ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 139 (I, IX, §15, « Concupiscence »).

²⁹⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 125 (chap. 6 « Des origines internes des mouvements volontaires, communément appelés passions ; et des paroles qui les expriment »). Dans ce chapitre, voir les propos sur l'amour/ la haine (p. 129), sur le plaisir/déplaisir (p. 131), sur la bonté, la pitié, la compassion et la sympathie (p. 135).

³⁰⁰ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 131 (I, IX, §2, « Humilité et abatement »).

vivre »³⁰¹. Ainsi, l'être humain a besoin de l'autre pour exister sans qu'il faille pourtant en déduire, et c'est là un point important de la conception hobbesienne de l'Homme, une sociabilité naturelle portée vers le bien d'autrui. Mais on ne peut pas non plus en déduire une méchanceté naturelle car « à moins de dire que les hommes sont rendus méchants par la nature parce qu'ils ne possèdent naturellement [c'est-à-dire à la naissance] ni la discipline, ni l'usage de la raison, il faut reconnaître que les hommes peuvent éprouver naturellement de la convoitise, de la crainte, de la colère et les autres passions animales, sans être néanmoins rendus méchants par nature »³⁰². Concevoir la contemporanéité de l'état de nature comme une situation invivable où, comme le raconte Hobbes, « il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dange-reuse, animale et brève »³⁰³ peut sembler problématique, voire impossible. Pour résoudre cette apparente difficulté, les commentateurs ont situé cette condition naturelle au commencement de l'histoire, au cours de laquelle l'homme aurait vécu de façon isolée, se suffisant à lui-même de façon quasiment autarcique, et dans un état de dispersion le préservant quasiment du contact avec son prochain. Or, cette solution revient à confondre socialité et « état civil » hobbesien. Au lieu d'une indépendance, c'est bien une dépendance personnelle de l'homme à l'autre pour assouvir ses besoins et désirs que Hobbes décrit dans l'état précédant la société civile. Ainsi, « les hommes désirent se rencontrer mutuellement sous la contrainte de la nature », et c'est précisément pour cela que, pour leur part, « les sociétés civiles ne sont pas de simples rencontres ; ce sont des alliances pour la conclusion desquelles des promesses [*fides*] et des pactes sont nécessaires »³⁰⁴.

L'insociable sociabilité du genre humain

L'état de nature hobbesien n'est donc pas l'absence de relations sociales et l'homme dans cette situation ne peut logiquement y vivre qu'*en relation avec autrui*. Sur ce plan, cette condition naturelle échappe en grande partie à l'accusation de « robinsonnade » faite ultérieurement par Karl Marx évoquant sur le plan littéraire le roman de Daniel Defoe, et qui vise, à travers ce terme, le mythe rousseauiste d'un individu isolé et coupé de toutes relations sociales mais qui pourtant constituerait paradoxalement la genèse des corps sociaux³⁰⁵. Au contraire, l'état de nature désigne pour Marx une réalité sociologique que néanmoins Hobbes aurait occultée. Sur ce plan Marx doit beaucoup à Hegel et sa description de la société bourgeoise comme « un reste de l'état de nature »³⁰⁶. Dans sa fameuse lettre à Engels du 18 juin 1862, le révolutionnaire allemand dit ainsi que Hobbes et les philosophes de son époque « ont transporté à l'état de Nature des idées qu'ils avaient prises dans la société ». Marx n'est pas le premier à prétendre relever une contradiction dans la description faite par le philosophe anglais de la condition

³⁰¹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 99 (I, I, « De l'état des hommes hors de la société civile »).

³⁰² *Ibid.*, p. 86 (« Préface aux lecteurs »).

³⁰³ *Ibid.*, p. 225 (chap. 13).

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 99.

³⁰⁵ Cf. Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. 1, trad. sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F/Quadrige, [1983], 1993, p. 87-90 ; Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits "Grundrisse"* [réimpression en un volume de l'édition des Éditions sociales de Jean-Pierre Lefebvre en 1980], Paris, Les Éditions sociales, 2011, p. 39 ; Georges Labica, « Robinsonnades », in G. Labica, G. Bensussan (dir), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 1020.

³⁰⁶ G.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion « GF », 1999, p. 261 (§200 A).

originelle de l'homme. Selon Rousseau déjà, la « méchanceté » que Hobbes attribuerait aux hommes qui vivent dans la situation de l'état de nature, est à chercher plutôt dans l'état civil (c'est-à-dire dans la sphère civilisationnelle)³⁰⁷. Montesquieu avait aussi énoncé ce jugement critique avant Rousseau :

« Hobbes demande *pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés, et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons*. Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre »³⁰⁸.

Se rappelant donc les déclarations de Hegel mais aussi celles de Rousseau, Marx déclare de façon similaire que l'état de nature hobbesien, où prédomine la confrontation des intérêts entre « individus privés », est le résultat d'un « intérêt déterminé socialement »³⁰⁹. Pour le révolutionnaire allemand, Hobbes aurait donc en quelque sorte naturalisé les relations capitalistes de son époque en offrant une image mystifiée de la nature comme l'arène d'une lutte perpétuelle dont l'origine idéale était en réalité puisée dans la société de classes³¹⁰. Ce jugement marxiste qui sociologise à l'extrême l'état de nature a le défaut de passer à côté de sa teneur anthropologique chez Hobbes. Il a pourtant fait école. Au XX^e siècle, il a été repris notamment par Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme*³¹¹ puis par l'universitaire canadien C.B. Macpherson (1911-1987). Dans son ouvrage *La théorie politique de l'individualisme possessif*, ce dernier conçoit là aussi l'état de nature chez Hobbes comme une pure abstraction puisqu'il serait en fait la description idéalisée de la condition concrète de l'homme vivant dans une société de marché généralisée, et non la condition de l'homme naturel en tant qu'être générique (comme le prétendait le philosophe de Malmesbury). Selon Macpherson, le matérialisme mécaniste de Hobbes, lorsqu'il considère que « le mouvement de chacun s'oppose nécessairement au mouvement de tous les autres »³¹², ne résulte pas en réalité des « découvertes de la science au XVII^e siècle »³¹³ mais bien d'une déduction sociologique faite à partir du fonctionnement d'une société régie par la libre concurrence. Cela permet de présenter le philosophe anglais comme un idéologue de la bourgeoisie montante de son époque. Or, il faut rappeler une nouvelle fois que la politique de Hobbes consiste en un remède à l'état de nature et, à aucun

³⁰⁷ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, III.

³⁰⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1, Chap. 2) [1748].

³⁰⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Le chapitre de l'argent. I, 20-21, Paris, Les éditions sociales, 2011, p. 114.

³¹⁰ Cf. Karl Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Le socialisme vrai – I. « Annales rhénanes », Paris, Les éditions sociales, 2012 (réimpression de l'édition de 1974), p. 482 ; Karl Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 21 et p. 85 (Lettre de Marx à Engels, 18 juin 1862 ; Lettre de F. Engels à Lavrov, 12-17 novembre 1875).

³¹¹ Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (Deuxième partie : L'impérialisme. Chap. V. L'émancipation politique de la bourgeoisie : III. Le pouvoir de la bourgeoisie), in Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 390 et suiv. Arendt a une vision particulièrement dénaturante de Hobbes qui n'a rien d'originale puisqu'elle fait du philosophe anglais un partisan de l'absolutisme en politique et, à ce titre, un précurseur des « totalitarismes » du XX^e siècle. Cf. H. Arendt, *De la révolution* [« On Revolution »], Paris, Gallimard, « Folio essais », 2013, p. 262 [« Fondation I : Constitutio libertatis »]

³¹² C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2004 (1962 pour l'édition originale en anglais), p. 137.

³¹³ *Ibidem*.

moment, est une apologie de cette condition. Ces interprétations constituent même un complet contre-sens puisque, comme l'indique Michel Malherbe, la méchance-té, si elle existe, « consisterait à vouloir rester dans l'état de nature, quand la raison nous fournit le moyen d'en sortir ou quand nous voulons, pour notre propre intérêt, la réintroduire au sein de l'état civil »³¹⁴. L'interprétation marxisante provient donc d'un geste réitératif de dénaturation du système matérialiste hobbesien (comme l'ont fait de nombreux interprètes de l'œuvre de Hobbes que Macpherson critique par ailleurs, tel que le libéral Leo Strauss). De façon générale, Macpherson évacue à moindre frais l'effort majeur de Hobbes qui réside dans le fait, non de vouloir produire une théorie des relations économiques, mais de bâtir un système général du corps en mouvement et de sa finitude, jusques et y compris en politique.

Cette longue suite de mésinterprétations sur le caractère pré-social de l'état de nature, alors qu'il s'agit en réalité d'un état *anté* ou *pré-politique* a pour caractéristique principale, comme on l'a déjà dit, l'omission de la dimension anthropologique. Pour restaurer celle-ci, la meilleure caractérisation semble être l'idée d'« insociabilité relative »³¹⁵ ou mieux d'« insociable sociabilité ». On doit cette dernière expression à Kant (en allemand *ungesellige Geselligkeit*)³¹⁶, un auteur dont on sait qu'il a lu le *De Cive*. Jean Terrel semble être le premier commentateur de Hobbes en France à reprendre cette expression kantienne pour caractériser l'anthropologie hobbesienne : « Plutôt que d'insociabilité, on parlera avec Kant, un lecteur perspicace de Hobbes, d'insociable sociabilité, pour mettre en évidence une contradiction propre à la nature qui en même temps associe les hommes et les oppose »³¹⁷. Cette notion permet de rendre compte utilement du fait que chez le philosophe anglais « le mouvement perpétuel des désirs et la quête de puissance mettent en danger les relations sociales, que les hommes sont pourtant contraints de rechercher s'ils veulent continuer à désirer dans une relative sécurité »³¹⁸. Ainsi, malgré son origine kantienne, cette formule est un condensé approprié de la double potentialité reconnue par Hobbes de l'homme dans sa relation à autrui : celle d'être tout à la fois un loup et un dieu pour son semblable. Les dialectiques du conflit chez ces deux philosophes sont néanmoins différentes si on les examine dans le détail. En effet, chez Kant, l'insociable sociabilité est « le moteur qui, en raison de sa négativité même, facilite l'advenue de la constitution civile parfaite que Kant exige afin de produire les conditions extérieures requises par la vie

³¹⁴ Michel Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 112.

³¹⁵ Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, Paris, éditions EHESS, 2011, p. 33. Dans la même page, Durkheim explique très justement que « Hobbes ne croit pas que l'homme soit radicalement a-sociable ; il reconnaît dans une note (voir *De Cive*, II, 8) que la solitude perpétuelle est insupportable à l'individu, que la [conscience ?] que les hommes ont, les uns des autres, fait qu'ils se recherchent, se réunissent, seulement il y a un écart énorme entre cette sociabilité très générale et très peu solide, et la nature définie et stable des sociétés politiques ».

³¹⁶ Cf. E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite » (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobietta, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 74 et suiv. Voir aussi l'ouvrage collectif de Luc Foisneau et Denis Thouard (dir.), *Kant et Hobbes. De la Violence à la politique*, Paris, Vrin, 2005 (notamment Pierre-Henri Tavoillot, « L'insociable sociabilité et les principes de la nature humaine chez Hobbes et Kant », p. 199-215).

³¹⁷ Jean Terrel, *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, p. 138 ; voir aussi du même auteur : *Vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003, p. 15.

³¹⁸ Cf. notamment Jean Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe en temps de crises*, quatrième de couverture et p. 66-68.

éthique »³¹⁹, processus relevant ainsi d'un secret « dessein de la nature ». Chez Hobbes, au contraire, l'ordre politique ne surgit pas mécaniquement de la condition naturelle, selon une stricte continuité, mais doit se penser comme une nouveauté artefactuelle (c'est-à-dire le produit d'une invention humaine non nécessaire mais hypothétique). Autrement dit, l'homme n'est pas un animal politique par sa négativité même. L'état de nature considéré en lui-même ne permet aucun perfectionnement futur de l'homme et ne peut conduire « naturellement » à l'état civil. Néanmoins, cette dialectique ne formule aucune rupture entre nature et civilisation puisque les deux instances (état de nature/état civil) ne peuvent être pensées comme essentiellement dissociables. Évoquée par Pierre Henri Tavoillot, cette problématique hobbesienne est la suivante :

« Tel serait le problème de Hobbes, envisager la solution de continuité [L'auteur veut évidemment plutôt dire *penser la continuité*] entre la nature et l'artifice. La rupture avec la nature est encore déterminée par la nature. On conçoit bien que dans cette perspective l'artifice n'est nullement dévalorisé par rapport à la nature, car la nature précède toute valorisation ; de même, la nature ne fournit aucune norme, car c'est précisément parce qu'elle n'en fournit pas que celles-ci apparaissent si nécessaires à l'homme. Simplement l'artifice reste là toujours ontologiquement second »³²⁰.

À partir de là, c'est l'originalité de la réponse de Hobbes, c'est-à-dire l'originalité de sa *dialectique de la nature*, qu'il nous faut saisir et que l'on abordera par la suite. Une précision est cependant nécessaire pour éviter tout malentendu qui annulerait le caractère inédit de la pensée dialectique chez Hobbes en fonction d'un postulat de précurSION ou, au contraire, selon une perspective téléologique. En effet, Hobbes n'est pas une sorte d'hégélien avant l'heure. Contrairement au philosophe allemand, le dépassement, la discontinuité et le passage « au revers » ne doivent pas se concevoir dans la pensée hobbesienne en termes de saut ou de rupture³²¹. Hobbes ne prononce aucunement un décret de rupture, fut-il déclaré « dialectique », entre nature et artifice, histoire naturelle et invention politique. Une solution de continuité est impossible dans un monde où tout est corps (c'est-à-dire matière). Il faut au contraire retracer une genèse réaliste de l'état civil et de l'artifice des pactes et des conventions, sans faire appel à la métaphysique des commencements absolus. Si le caractère artefactuel de la politique, tel que Hobbes l'a conçu, conteste l'assertion d'Aristote (voir *Politiques*, I, 2, 1253a 3) selon laquelle les hommes sont naturellement portés à se réunir en cité, il n'en est pas moins vrai, comme le dit Patrick Tort, que « le passage à l'artifice est un passage naturel, ce qui ne lui ôte en rien la capacité de s'opposer à la "nature" dont il provient »³²². Par conséquent, il s'agit de concevoir la dialectique hobbesienne comme une *continuité réversible*, c'est-à-dire un « effet de rupture » qui légitime l'existence distincte d'un nouvel état sans le couper sur un mode théologique de

³¹⁹ Ian Harris, « La communauté chez Hobbes et Kant », in Luc Foisneau et Denis Thouard (dir.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, p. 159.

³²⁰ Pierre-Henri Tavoillot, « L'insociable sociabilité et les principes de la nature humaine chez Hobbes et Kant », in Luc Foisneau et Denis Thouard (dir.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, p. 205.

³²¹ Sur les sauts qualitatifs, voir notamment G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 64 (Introduction).

³²² P. Tort, *La Seconde Révolution darwinienne* (biologie évolutive et théorie de la civilisation), Paris, Kimé, 2002, p. 64.

l'état antérieur. Cette idée d'un mode de pensée dialectique inédit dans le système politique hobbesien a été défendue par P. Tort dans *Physique de l'État. Examen du Corps Politique de Hobbes* (Paris, Vrin, 1978). Elle fascina un moment quelques spécialistes en France mais ne fut en définitive que partiellement et discrètement assimilée comme on l'a vu chez Tricaud et d'autres³²³. Cette distinction importante entre rupture effective et effet de rupture a été introduite non pas dans l'opuscule de 1978 – bien qu'elle soit déjà opératoire – mais peu après dans l'explication, aujourd'hui connue, du passage de la nature à la civilisation chez Darwin³²⁴. Tort a pu ainsi établir une analogie concernant l'adoption d'une structure de pensée dialectique entre d'une part la logique hobbesienne (la médiation de la « loi de nature », en tant que raison naturelle contrariant l'état de nature, permettant le passage à l'état civil), et d'autre part celle du grand naturaliste anglais Charles Darwin (l'élargissement de la sympathie naturelle, corrélé évolutivement aux conduites rationnelles, en tant que vecteur du renversement *continu* de la sphère de la nature à la sphère de la civilisation)³²⁵. Néanmoins, les lois naturelles ne correspondent à aucune « sympathie » naturelle comme ce sera le cas chez Darwin avec les instincts sociaux qui sont pour lui toujours naturellement dotés d'une dose de raison s'appliquant sans nécessaire calcul d'intérêt. De ce point de vue, cela constitue assurément une entrave pour penser avec Hobbes une généalogie de la morale et du contrat social sur une base strictement naturaliste et matérialiste. Chez lui, la raison naturelle est le déclencheur d'un mécanisme d'empathie cognitive capable de s'appuyer de façon *secondaire*, et non directement, sur certaines passions et désirs comme ceux axés sur l'auto-conservation³²⁶. En outre, l'identité de la logique dialectique de Hobbes et de Darwin n'autorise,

³²³ Ouvrage remarqué lors de sa sortie en 1978 par les spécialistes français de Hobbes, notamment par Jean Bernhardt, il n'est pas sans intérêt de savoir que *Physique de l'État* avait été rédigé à l'intention d'étudiants qui préparaient l'agrégation de lettres modernes. Le programme de littérature comparée consistait en l'étude du *Corps politique* de Thomas Hobbes (l'édition française parue en 1652 de la deuxième partie des *Éléments de la loi naturelle et politique*), à côté d'œuvres de Machiavel et de Rousseau. Pour répondre à la demande urgente d'offrir aux étudiants un ouvrage utile sur le sujet, Patrick Tort avait ainsi rédigé en une semaine cet opuscule qui changeait l'interprétation dominante de Hobbes en France centrée sur le travail de Raymond Polin. Il serait souhaitable de republier ce texte qui nous sert de guide dans l'interprétation du système philosophique hobbesien.

³²⁴ Voir par exemple P. Tort, *L'Effet Darwin*, Paris, Seuil, 2008.

³²⁵ Voir notamment P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983, p. 189-190.

³²⁶ Sur ce terrain, Hobbes anticipe non pas Darwin mais ce que dira au XVIII^e siècle Adam Smith dans sa théorie des sentiments moraux. Nous distinguons donc la « sympathie » (*sympathy*), née directement de l'instinct, de l'empathie cognitive en tant qu'il s'agit d'une « forme de *connaissance* d'autrui, spécialement du moi social » (cf. « Empathie » in Jean Dubois (dir), *Le Dictionnaire érudit de la langue française*, Paris, Larousse, 1979, 2009, p. 624). Hobbes est donc le précurseur du courant utilitariste en ce qui concerne les sentiments moraux et qui débouchera notamment au XIX^e siècle sur la constitution de l'idéologie évolutionniste de Herbert Spencer avec sa prédilection pour les « sentiments égo-altruistes ». Entre temps, Adam Smith fit procéder la sympathie de l'imagination (à l'instar de Hobbes). Smith fut pourtant injuste envers le legs hobbesien puisqu'il tiendra à se démarquer du philosophe de Malmesbury. Selon lui, Hobbes aurait défendu l'idée d'une méchanceté naturelle de l'homme, c'est-à-dire un « principe égoïste » s'exprimant « à partir de l'amour de soi uniquement » (cf. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. Michaël Bizou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, p. 421-427). Or, la conception hobbesienne des sentiments moraux ne se réduit à un « principe égoïste », à moins de faire du souci pour la paix et la sécurité un tel principe.

par ailleurs, en aucun cas le rapprochement de l'état de nature hobbesien avec la sélection naturelle de Darwin³²⁷.

« [...] si l'on considère l'état de nature chez Hobbes comme une préfiguration de la concurrence vitale darwinienne, la différence majeure est que dans le cadre de cette dernière il ne saurait être question d'égalité des conditions des organismes face au risque de mort, puisque c'est cette inégalité, précisément, qui est différenciatrice et donne prise à la sélection. L'analogie est donc radicalement fautive, mais extrêmement répandue par réduction et simplification idéologique »³²⁸.

Lorsque cette idée très répandue encore de nos jours a été néanmoins avancée le philosophe de Malmesbury est transformé en quelque sorte en un « évolutionniste » avant l'heure, une sorte de précurseur du « darwinisme social ». « Ce faisant, on réduit Hobbes à ce qui est chez lui précisément l'objet d'un dépassement (l'état naturel), tout en refusant de voir ce qui chez Darwin accomplit un geste analogue du côté de son anthropologie »³²⁹. En effet, il n'existe pas de darwinisme social de Darwin. Et lorsque le naturaliste anglais a emprunté une structure de pensée au philosophe anglais concernant le « passage » dialectique de la nature à la civilisation, ce fut pour en faire *autre chose* : non de la philosophie politique mais de la science. Tout cela a été mis en lumière par P. Tort dans ses ouvrages vers lesquels je conseille de se reporter.

Ces réserves étant faites concernant la comparaison entre Hobbes et Darwin, revenons brièvement à la description de ce mécanisme complexe de la continuité réversible avant de continuer son examen dans le chapitre 3. Le philosophe de Malmesbury dépasse la contradiction entre un dualisme et un monisme stricts en abolissant, dans le passage de l'état de nature à l'état civil, la dualité oppositionnelle des deux instances, tout en maintenant *ponctuellement* cette dualité. En effet, le passage de l'état de nature à l'état civil par l'entremise du temps de la dialectique délibérative, dont la « loi de nature » est le vecteur, n'est ni de l'ordre d'une rupture, ni de l'ordre d'une continuité simple, mais de l'ordre d'une continuité réversible qui *désessentialise*, tout en la rendant sensible à la fin, la dualité oppositionnelle des deux instances. Un « effet de rupture » diffère fondamentalement d'une rupture effective. C'est « l'idée de la *naturalité chez l'Homme du passage à l'artifice*, qui permet de comprendre que ce dernier en arrive à *contrarier la nature tout en l'accomplissant*. Telle est la loi, indissociablement naturelle et rationnelle dans ses manifestations, du continuisme réversible »³³⁰.

Revenons à présent à la problématique spécifique de l'état de nature. Pour fonder un ordre politico-légal et normatif, l'homme *doit* sortir de cette situation de « guerre de tous contre tous » (c'est-à-dire lui substituer l'état civil). Il s'agit pour lui d'échapper à cet antagonisme qui le traverse et ainsi trouver une solution acceptable qui lui procure une paix durable avec son prochain. En d'autres termes, avec l'accession à l'état civil, il faut troquer cette insociable sociabilité, laquelle repose sur une défiance généralisée et mutuelle, pour une vertu politico-morale,

³²⁷ Cette interprétation marxiste erronée est reprise par des non marxistes. C'est le cas de Luc Foisneau lorsqu'il déclare : « Il est possible que Darwin se soit souvenu de l'état de nature hobbesien quand il a forgé son concept de sélection naturelle » (Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2016. p. 523 note 28).

³²⁸ P. Tort, « Fragments d'entretiens avec Patrick Tort », *Illusio* n° 3, 2006, p. 34.

³²⁹ *Ibid.*, p. 35

³³⁰ P. Tort, *La Seconde Révolution darwinienne* (biologie évolutive et théorie de la civilisation), p. 65.

guidée par la médiation de la loi de nature. En bref, « l'aptitude à la société accompli la loi de nature » :

« La somme de la vertu consiste à être sociable [*to be sociable*] avec ceux qui seront sociables et à être terrible envers ceux qui ne seront pas sociables. Et la somme de la loi de nature est la même chose, car, si l'on est sociable, la loi de nature devient effective par la voie de la paix et de la société [...] Être sociable réside dans les actions d'équité et de justice »³³¹.

De l'état de nature à l'état civil, on passe d'une situation dans laquelle l'homme est « un loup pour l'homme » à une situation dans laquelle l'homme est « un dieu pour l'homme » (en latin *homo homini deus*)³³². Alors que l'expression « L'homme est un loup pour l'homme » a pour origine un vers du dramaturge romain Plaute au III^e siècle avant notre ère : *homo homini lupus*, la formule inverse est, pour sa part, « un proverbe grec usuel : *anthrôpos anthrôpou daimonion*, l'homme est dieu, un demi-dieu, *daimôn* ou, pourrait-on dire dans notre vocabulaire, “est un ange” pour l'homme.[...] Celui qui vient au secours d'autrui en cas de danger joue auprès de lui le rôle d'un dieu. L'assimilation du bienfaiteur à un être divin est un *topos* de la pensée antique qui se prolonge dans la divinisation des bienfaiteurs et plus tard des rois »³³³. Cet idéal, Hobbes le fait sien : « L'homme parvient, par la justice et la charité, qui sont des vertus de paix, à ressembler à Dieu »³³⁴.

Mais l'homme est-il davantage un loup qu'un dieu pour son prochain ? Hobbes précise qu'« il ne fait aucun doute que les deux formules sont vraies »³³⁵, en même temps. C'est en quelque sorte une unité des opposés. Dans le premier cas, la règle est la défiance généralisée. On traite le semblable comme un autre radicalement dissemblable. Au contraire, dans le second cas, c'est une reconnaissance mutuelle/réciprocité qui prime : on traite l'autre comme semblable. L'instauration d'une communauté de citoyens incarne ce passage au revers. Notons que l'assimilation à dieu était déjà le mot d'ordre par excellence de l'Académie (cf. par exemple Platon, *République* X, 611e)³³⁶. Il nous faudra plus tard évoquer la possibilité de relier cet aspect de l'héritage platonicien chez Hobbes avec la notion d'excellence (*l'arété*). Néanmoins, il existe une source plus proche de Hobbes. En effet, Bacon réunit déjà les deux formules dans un contexte

³³¹ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 210-211 (I, XVII, 15). Sociable équivaut ici à la capacité à s'associer.

³³² Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 75-76 (« Épitre dédicatoire »).

³³³ Jacqueline Lagrée, « L'homme, un loup ou un dieu pour l'homme ? », in Sophie Jankélévitch et Bertrand Ogilvie (dir.), *L'amitié*. Dans son harmonie, dans ses dissonances, Paris, Éditions Autrement, 1995, p. 120.

³³⁴ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 75-76 (« Épitre dédicatoire »).

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Cet héritage platonicien contredit l'interprétation pour le moins mal informée de Leo Strauss, lequel voit en Hobbes l'inventeur de la théorie moderne du contrat social *totale*ment au dépend de la vision morale des Anciens. Résumant cette réflexion de Strauss, Jean Baudouin explique : « le contractualisme consacre un nouvel abaissement des fins du Politique. Celui-ci n'a plus pour mission de promouvoir le bien commun, d'élever les âmes et les cœurs, mais d'épouser et si possible de préserver la passion la plus communément partagée : le souci de conserver sa personne, sa sécurité et ses propriétés. Il échoue ainsi sur une représentation particulièrement appauvrissante du sujet. Celui-ci ne se destine plus à l'excellence » (Jean Baudouin, *Les idées politiques contemporaines*, Rennes, PUR, 2002, p. 21).

et selon une thématique similaire³³⁷. Le chancelier souligne en particulier le fait que « si tel homme est pour un autre homme un dieu et non un loup, c'est à la justice qu'on en a l'obligation »³³⁸, la justice étant une vertu de la paix comme le rappellera Hobbes. Comme chez le philosophe de Malmesbury, cette réunion marque donc chez Bacon la différence qui existe dans la vie des hommes entre ceux qui sont restés à l'état de nature sauvage et barbare (les Indiens d'Amérique par exemple) et ceux qui vivent dans les pays les plus civilisés de l'Europe³³⁹. Chez les deux penseurs anglais, « l'homme est un dieu pour l'homme » se dit lorsque les hommes réalisent en politique la définition optimale d'un équilibre de forces comme état perdurable s'opposant aux tempêtes des affaires humaines et à la déraison passionnelle³⁴⁰. Ainsi, Bacon anticipe sur ce point Hobbes même s'il convient de ne pas accorder une importance démesurée à cet aspect : le chancelier de Verulam n'a jamais théorisé la souveraineté politique dans le cadre du contractualisme.

La contradiction du droit naturel

Il faut s'intéresser en détail au cheminement formel qui guide la réflexion de Hobbes sur la contradiction du droit naturel dans son rapport au passage de l'état de nature à l'état civil. À ce titre, trois moments successifs peuvent être distingués correspondant au triplet conceptuel bien connu de la dialectique : affirmation, négation, et enfin négation de la négation³⁴¹. Premier temps. L'état de nature repose sur un postulat fondamental : « La nature a fait les humains [...] égaux »³⁴², aussi bien concernant la force physique que les facultés psychiques. Il s'agit d'une déduction réalisée à partir de la somme d'expériences particulières, et cela malgré les différences que l'observation empirique peut rencontrer concernant tel cas singulier ou tel homme en particulier concernant sa force ou capacité. En bref, c'est un postulat sur la condition humaine en accord, précise Hobbes, avec la raison tout comme avec l'expérience³⁴³. En effet, on ne peut partir d'une inégalité naturelle comme principe premier car dans l'état de guerre qui caractérise la condition naturelle des hommes, il n'y a aucune assurance quant à la supériorité : c'est l'indécision qui prime car rien n'assure un homme, qui a le dessus sur un homme plus faible, de ne jamais rencontrer un plus fort que lui à un autre moment. On peut même envisager que « le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une manœuvre secrète, soit en s'alliant à d'autres qui sont avec lui confrontés au même danger »³⁴⁴. Cette réflexion de Hobbes sur l'égalité de nature de tous les hommes, notamment dans le chapitre 13 du *Léviathan*, dérive d'une *physica generalis* s'occupant des propriétés générales des corps. On retrouve ici une

³³⁷ Cf. F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, édition Buchon, p. 216 et p. 203. (chap. II, Livre VIII, parabole 25 et Livre VII, chap. III). Hobbes et avant lui Montaigne ne sont donc pas les seuls à opérer un rapprochement entre les deux formules classiques.

³³⁸ F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, édition Buchon, p. 174 (Livre VI, chap. III, « XX. Justice »).

³³⁹ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 182 (Livre I, Aphorisme 129).

³⁴⁰ Cf. Arnaud Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 530.

³⁴¹ Dans le cas qui nous occupe la fidélité ou non à l'ordre d'exposition de la dialectique chez Hegel lui-même importe peu.

³⁴² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 220 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

³⁴³ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 261 [chap. 15, « Des autres lois de nature »].

³⁴⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 220. Voir aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 176 et suiv. (I, XIV, §1 et 2, « Les hommes sont par nature égaux »).

méthode de résolution de complexes sensibles en éléments simples dont on a déjà parlé dans le chapitre précédent. Cette physique géométrisée opère ainsi une déconstruction qui se débarrasse des différences singulières et facteurs impondérables, ce qui équivaut à soustraire l'État et les relations socio-historiques en partant des hommes à l'état de nature, « comme s'ils étaient subitement sortis de terre (comme des champignons) »³⁴⁵ (c'est-à-dire nés par génération spontanée). Hobbes réduit ainsi toute réalité physique aux principes d'extériorité et de contact de forces qui s'annulent. À ce niveau, l'état de nature équivaut à un *état d'inertie* puisque cette systématisation physique sur l'équilibre des forces renvoie à une mécanique statique selon laquelle des forces idéalement égales s'opposent en puissance entre elles³⁴⁶. Or, cette géométrie physique permet seulement de conclure à des figures ou des corps au repos puisque deux mouvements contraires identiques s'annulent. Dans ce cas, toute différence *qualitative* disparaît entre les choses.

Deuxième moment. Hobbes n'en reste donc pas là puisqu'il faut sauver les phénomènes hétérogènes dans leurs variations minimales. Il aborde alors les « mouvement locaux ». Le *conatus* est ce type de mouvement, un commencement imperceptible d'origine interne qui permet à un corps (un patient) de réagir au contact ou à la pression exercés sur lui par un corps extérieur (l'agent)³⁴⁷. Ce mouvement volontaire d'un patient ne se contente pas de répercuter l'action exercée sur lui de l'agent (opération de transitivité), comme c'est le cas auparavant (premier temps), mais devient un agent lui-même, en réaction ou par résistance³⁴⁸. Cela équivaut donc à ajouter à la détermination externe une détermination interne, propre au patient. Ainsi, Hobbes prend compte de la spécificité de ces corps naturels (animé, sentant et raisonnable) que sont les hommes. En effet, ces derniers ont, par rapport aux autres corps naturels animés seulement par la « force » [*strenght*], un « esprit » [*mind*] dont les passions naturelles sont les puissances motrices³⁴⁹. En d'autres termes, le philosophe intègre à sa physique purement mécaniste les mobiles actifs de l'esprit humain. La naturalité des passions s'intègre au jeu du mécanisme universel. La conclusion de Hobbes est la suivante : « Parce que la puissance d'un homme résiste aux effets de la puissance d'un autre et les entrave, la puissance en soi n'est rien d'autre que l'excès de puissance de l'un sur celle de l'autre. En effet, des puissances égales opposées se détruisent réciproquement, et une telle opposition est appelée “conflit” »³⁵⁰. L'« égalité d'aptitude » obtenue par abstraction (en géomètre), amène donc Hobbes à reconnaître, dans la pratique, l'effectivité contraire de l'équilibre et de l'immobilité. En bref, l'égalité entre les hommes, conçue en termes de force mécanique, engendre la défiance lorsqu'elle ramenée dans le cadre d'une physique des passions et des jugements gouvernés par la rivalité, la défiance et la gloire. Pour l'homme naturel,

³⁴⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 203 (II, VIII, §1).

³⁴⁶ Cf. P. Tort, *Physique de l'État*, p. 10. Cette notion hobbesienne d'égalité par nature de tous les hommes est pour l'auteur une abstraction qui semble relever d'« une statique proprement aristotélicienne, où le rôle de la compensation est déterminant » (*Ibidem*).

³⁴⁷ Cf. Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », in Yves Charles Zarka (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.

³⁴⁸ Nous suivons ici les explications données par Jean Terrel et le Groupe Hobbes de Bordeaux, dans la partie intitulée : « La spécificité du mécanisme de Hobbes : action, passion et réaction », in Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, Vrin, 2015, p. 100-106 (« Introduction générale »).

³⁴⁹ Cf. Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 117 (I, VI, §9).

³⁵⁰ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p.126 (I, VIII, §4, « De l'imagination – ou conception – de la puissance »).

cela revient à « se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger. Il ne s'agit rien de plus que ce que sa propre conservation requiert »³⁵¹. On retrouve bien ici le mode d'existence du *conatus*, c'est-à-dire cet effort naturel de chacun pour persévérer dans son être. Il est érigé par Hobbes en une sorte de précepte :

« Ce qui n'est pas contre la raison, les hommes l'appellent "droit" ou "*jus*" [droit] ou "liberté [*liberty*] irréprochable" d'user de notre puissance et de notre aptitude propres naturelles. C'est par conséquent un droit de nature : que tout homme puisse préserver sa propre vie et ses propres membres avec toute la puissance qu'il possède »³⁵².

La situation d'égalité de détention du droit de guerre par les individus (ainsi dotés de forces considérées comme égales) équivaut donc, paradoxalement, à un état d'indécision qui engendre spontanément la défiance et la guerre générales dans l'humanité, entraînant les hommes dans une spirale ascendante d'affrontement préventif pour se mettre en sécurité. C'est en quelque sorte l'inégalité qui prime.

Or, si l'on est attentif, une *contradiction* gît dans le droit de nature en ce qui concerne la conservation de soi, décidant de son dépassement souhaitable par la loi civile. En quoi consiste-t-elle ? Le droit de nature, par définition, « est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la persévérance de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin »³⁵³. Pourtant, remarque Hobbes dans le *De Cive*, « il est aisé de juger qu'une guerre permanente est fort peu appropriée à la préservation du genre humain et de n'importe quel homme en particulier. Et pourtant elle est permanente par sa propre nature puisque en raison de l'égalité des adversaires, aucune victoire ne peut y mettre un terme »³⁵⁴. Hobbes poursuit de la façon suivante : « Par conséquent, celui qui jugerait que l'on doit demeurer dans cet état, où tout est permis à tous, se contredirait lui-même »³⁵⁵. Cette *liberté naturelle* sans frein mène donc à une situation telle que « la nature elle-même [...] est détruite »³⁵⁶. Ainsi, le « droit de tous sur tout se contredit lui-même. En effet, tout homme par nécessité naturelle désire son propre bien, lequel est contraire à cet état où nous supposons qu'il y a conflit entre des hommes par nature égaux et capables de s'entre-détruire »³⁵⁷. Il faut donc « sortir de cet état »³⁵⁸ qui est fondamentalement une insécurité constante de « sa propre vie »³⁵⁹ et de celle d'autrui.

³⁵¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 222 (chapitre 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

³⁵² Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 179 (I, XIV, §6, « Définition du droit »). Cf. aussi Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 102 (I, I, §7) : « Tout le monde dit que ce qui n'est pas contraire à la droite raison est fait justement et *légitimement* [*jure*]. Par ce mot de *droit* [*jus*], en effet, on ne signifie pas autre chose que la liberté que chacun a d'employer ses facultés naturelles conformément à la droite raison. Ainsi, le premier fondement du *droit* naturel est que *chacun protège sa vie et ses membres autant qu'il le peut* ».

³⁵³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 229 (chapitre 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »).

³⁵⁴ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 105 (I, I, §13, « la guerre est contraire à la préservation des hommes »).

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 181 (I, XIV, §11).

³⁵⁷ *Ibidem*.

Troisième moment. L'égalité naturelle devient égalité politique par le biais de « loi de nature » (au chapitre 15 du *Léviathan*) lorsque celle-ci conseille de respecter le principe suivant : « Je pose comme neuvième loi de nature que chacun reconnaisse l'autre comme son égal par nature »³⁶⁰. Cette solution de non-contradiction équivaut, en termes de complexe géométrico-mécanique, à penser les conditions d'un point d'équilibre à long terme dans l'affrontement de puissances physiques. Cela revient à instaurer une « puissance commune » (*Commonwealth*) s'opposant à l'action dissolvante du temps et à une menace mortifère perpétuelle³⁶¹. En d'autres termes, il s'agit de penser un *autre* équilibre, donc une autre égalité, forgée politiquement et relevant de l'artifice du contrat, même si l'équilibre naturel sert de référence, sous une forme première, à l'édification de la société politique³⁶². Ce passage à l'état civil, de nature actionnelle et fondée en raison, aura pour vecteur interne les « lois de nature ». Ces lois se résument à « un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée »³⁶³. À ce niveau, droit et loi coïncident en quelque sorte dans la nécessaire préservation par chacun de sa propre vie, c'est-à-dire du point de vue de l'effort (*endeavour*) pour préserver sa propre nature. Mais s'il existe une continuité, il y a aussi une forte discontinuité des lois de nature avec le droit de nature. En effet, droit et loi « se contredisent »³⁶⁴ clairement l'un et l'autre puisque l'un autorise et est liberté, tandis que l'autre interdit et est privation de liberté. L'efficiace politique de la loi de nature va prendre son origine dans la contradiction naturelle du droit de nature, lequel prétend satisfaire l'appétit de préservation de notre être sans prendre en compte pourtant l'évitement possible et souhaitable du risque permanent de mort comme le plus grand mal (puisque'il y a nécessairement un principe de réciprocité dans le libre jeu pulsionnel des relations inter-individuelles à l'état de nature)³⁶⁵. Pour leur part, les lois de nature interdisent au contraire de nuire à son prochain au nom même de ce souci de préservation. Elles conseillent : « Ne fais pas à un autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même »³⁶⁶. La suite logique, c'est le moment contractualiste qui intervient à l'issue du calcul des causes et des conséquences de la nécessité de se déprendre de l'emprise des passions immédiates, fondées sur la peur et l'orgueil, afin d'éviter durablement l'exposition universelle au risque de mort et à la réversibilité constante des rapports d'agression. L'avantage obtenu par l'établissement d'un pacte mutuel avec son prochain est évident par lui-même : il met un terme au fait que « la nature dis-

³⁵⁸ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 105 (chap. I, §13).

³⁵⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 229 (chap. 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »).

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 262 (chap. 15, « Des autres lois de nature »).

³⁶¹ Au-delà de la spécificité exemplaire du contractualisme hobbésien, explique Tort, « toute l'histoire des philosophies politiques incluant en elles la nécessité du pacte ou du contrat renferme l'idée d'un échange dont le moteur pourrait se définir négativement comme le refus de la mort » (P. Tort, *Physique de l'État*, p. 7)

³⁶² Cf. P. Tort, *Physique de l'État*, p. 5.

³⁶³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 230 (chapitre 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »). Déjà dans la philosophie grecque antique, notamment le stoïcisme, la raison (le logos) est identifiée à une « loi naturelle » et divine.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 231 (chapitre 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »).

³⁶⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 78 (« Épitre dédicatoire »).

³⁶⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 266 (chap. 15, « Des autres lois de nature »). Cf. aussi Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique* (I, XVII, §9, ainsi que XVIII, §9).

socie les humains en les rendant capables de s'attaquer et de s'entre-tuer les uns les autres »³⁶⁷ par un accord réciproque sur le contenu des lois de nature (c'est-à-dire « justice, équité, humilité, clémence et, en somme, faire aux autres ce que nous voudrions qu'il nous fût fait »³⁶⁸). En modérant, sur le plan individuel, l'appétit passionnel, le pacte est la « sortie »³⁶⁹ pratique de l'état de nature tout en provenant de la nature puisque les lois civiles sont la continuation des lois de nature. On troque une égalité devant la nature et le risque de mort (la guerre) à une égalité devant la loi et la promesse d'une vie plus longue (la paix). L'unité de la science (naturelle et politique) voulue par Hobbes se mesure à l'effectivité de cette union entre géométrie et politique où la recherche optimale d'un équilibre de forces (paix civile) et le rôle de la compensation (joué par l'État) sont déterminants. « De la sorte, par rapport à l'état de nature, le passage à l'état social pourra être compris comme un passage de la puissance à l'acte »³⁷⁰. Ce dépassement réfléchi du « droit de nature » a un prix pour chacun, qui réside dans le renoncement réciproque à faire la guerre, c'est-à-dire au « droit que tous ont sur toutes choses » (partie du droit naturel qu'il faut abandonner pour entrer dans l'état civil). Pour expliquer la nécessité de renoncer à l'état de pure nature, c'est-à-dire au droit sur toutes choses, et faire valoir au contraire les lois de nature, Hobbes trouve un relais dans la Bible, notamment dans les Dix commandements mosaïques ou dans les paroles de Jésus. Il explique dans le *De Cive* :

« Sur la nécessité d'abolir la communauté de tous les biens, c'est-à-dire sur l'introduction du *tien* et du *mien*, nous trouvons tout d'abord l'idée que cette communauté est contraire à la paix dans les propos qu'*Abraham* tient à *Loth* : « Qu'il n'y ait point, je te prie, de dispute entre moi et toi, ni entre mes bergers et tes bergers [...] Tout le pays n'est-il pas devant toi ? Sépare-toi donc de moi » (*Genèse*, 13, 8-9). Et tous les passages des Saintes Écritures qui interdisent d'attenter au bien d'autrui, comme *tu ne tueras point, tu ne voleras point, tu ne commettras point d'adultère*, confirment la loi sur la distinction entre ce qui est à nous et ce qui est à autrui. Ils supposent en effet que le droit de tous sur toutes choses a été supprimé »³⁷¹.

Les longs développements théologiques que Hobbes expose dans son ouvrage (ainsi que dans *Éléments de la loi naturelle et politique* et dans *Léviathan*, notamment la partie II, « De l'État chrétien ») servent à montrer que la raison naturelle conseillant d'éviter « la mort comme le plus grand mal de la nature (et, par conséquent, la nécessité des pactes et de la parole tenue) » est compatible avec « les instructions que Dieu donne par l'intermédiaire de la nature et la loi que Dieu a livrée dans les Écritures »³⁷². Hobbes rattache les lois de nature aux Écritures puisque, selon lui, elles procèdent autant d'une raison naturelle non-écrite que des Écritures saintes. Dans *Matthieu* (7, 12) et *Luc* (6, 31), il retrouve ainsi la teneur de la loi de nature : « *Qu'un homme s'imagine à la place de la partie avec*

³⁶⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 225 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 282 (chap. 17, « Définitions de l'État »).

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 228 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

³⁷⁰ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 10-11.

³⁷¹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 145 (I, IV, §4).

³⁷² *Ibid.*, p. 79 (« Épître dédicatoire »).

laquelle il a affaire et réciproquement celui-ci à la sienne »³⁷³. Originellement, Dieu aurait intentionnellement inscrit ces lois – lesquelles sont de véritables « théorèmes »³⁷⁴ – dans le cœur des hommes : « Dieu, en faisant les hommes raisonnables, leur a enseigné cette loi et l'a inscrite dans leurs cœurs à tous. Que personne ne fasse à quelqu'un ce qu'il estimerait inique qu'un autre lui fasse »³⁷⁵. Il n'y a néanmoins aucun providentialisme ou finalisme dans la portée de ces lois de nature puisque celles-ci, bien qu'elles procèdent originellement d'un commandement divin, sont de simples règles d'utilité pour l'homme naturel depuis la déchéance adamique. Cela explique pourquoi les lois de nature sont gravées dans le cœur des hommes même s'il faut les *rechercher* (empiriquement) en soi-même.

Revenons à la logique hobbesienne dont la cohérence est effective en dépit de cette entorse à l'empirisme radical lorsque le philosophe s'appuie sur les Vérités révélées. Le renoncement bilatéral des contractants au libre déploiement des conduites qu'autorise le droit de nature, a pour origine une attitude contrariant ce droit de nature. Ce comportement s'opposant au droit de nature est le fait de « celui qui a su pratiquer l'abstraction des écarts insignifiants de la force, telle que Hobbes lui-même l'effectue, et qui n'exige pas d'être plus que ce qu'il s'estime être selon la loi physique qu'il en infère : un égal parmi les autres hommes également exposés à la mort »³⁷⁶. Cette modération pratiquée par l'individu, lequel a réfléchi sur ce qui s'oppose à une existence durable et paisible, est d'autant plus possible que l'homme peut y être aidé *en partie* (voir ce que nous disions sur la différence entre Hobbes et Darwin) par un fondement passionnel. En effet, « les passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité »³⁷⁷. L'homme peut donc contredire sa nature passionnelle originelle et ir-réfléchie en s'aidant « pour une part par les passions et, pour une autre part, par sa raison »³⁷⁸. On retrouve ici le thème hobbesien de l'alliance du corps et de l'esprit, des passions et de la raison³⁷⁹. Cela équivaut à maîtriser l'orgueil et ses débordements (la lutte de tous contre tous pour le prestige), cette passion qu'on peut appeler la passion triste entre toutes (pour reprendre un terme spinoziste) lorsqu'elle agit sans contrainte à l'état de nature. S'il est vrai, comme l'explique Mildred Szymkowiak, que « le pacte ne serait pas possible si les passions, à commencer par l'orgueil ou désir de gloire, ne reliaient pas originellement les individus aux autres »³⁸⁰, c'est à la condition que ce pacte relaie les lois de nature en s'opposant à ces passions naturelles qui portent à la partialité. Il s'agit d'atteindre une maîtrise des passions (mais il faut plutôt parler ici, avec Freud, de « renoncement pulsionnel »), qui découle du respect des lois de nature. Pour être effective,

³⁷³ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 207 (I, XVII, §9).

³⁷⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 269 (chapitre 15, « Des autres lois de nature »).

³⁷⁵ Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 439 (XIV, 5, « De la religion »). Le philosophe anglais dit aussi : « La loi naturelle est éternelle, divine, inscrite seulement dans les cœurs » (Th. Hobbes, « Réponse à la capture du Léviathan », in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité* (Controverse avec Bramhall I), trad. Franck Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 164).

³⁷⁶ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 11.

³⁷⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 228 (chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère »).

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 228.

³⁷⁹ Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 409 (XII, 1) et le commentaire de Jean Terrel et de l'équipe Hobbes, *ibid.*, p. 158-160.

³⁸⁰ *Autrui*. Textes choisis et présentés par Mildred Szymkowiak, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 1999, p. 132.

elle doit se matérialiser dans le for extérieur par des mots (pacte de réciprocité) et s'incarner dans les interdits de la loi civile. En effet, la promesse contractuelle ne suffit pas : rien n'assure avec certitude que l'autre ne rompt pas le pacte à l'avenir. Hobbes rappelle la nature première passionnelle de l'homme, tournée uniquement vers les choses présentes, « les hommes ne pouvant se débarrasser de ce désir irrationnel qui les pousse vers des biens présents (auxquels de nombreux petits maux imprévus se rattachent consécutivement) plutôt que vers des biens futurs »³⁸¹. En outre, « les liens établis par les mots sont trop faibles pour freiner les ambitions humaines (avarice, colère et autres passions) sans la peur d'un pouvoir coercitif qu'il n'est pas possible de supposer dans l'état de nature, là où tous sont égaux et juges de la légitimité de leur propres peurs »³⁸². C'est pourquoi il faut précisément une souveraineté politique (c'est-à-dire une puissance commune qui s'érige au-dessus des contractants avec leur consentement). Par conséquent, « la validité des contrats ne commence qu'avec la constitution d'une puissance civile suffisante pour forcer les humains à respecter les conventions »³⁸³.

Le renoncement pulsionnel n'est pas l'abandon par le citoyen de toute sa liberté. Il s'agit plutôt d'un « transfert mutuel »³⁸⁴ à une puissance commune de cette part spécifique du droit naturel correspondant au fait d'« user de sa propre puissance comme il veut lui-même » et « par conséquent, faire selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin »³⁸⁵. En effet, « aussi longtemps que tout un chacun a ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre »³⁸⁶. Il ne s'agit donc pas d'une négation absolue du droit mais de renoncer au « droit sur toute chose »³⁸⁷. Ainsi, « tous les droits ne sont pas aliénables »³⁸⁸. C'est le cas de cette portion de la définition du droit de nature correspondant par excellence à son but, c'est-à-dire « la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie »³⁸⁹. Par conséquent :

« Il y a [...] certains droits dont il ne peut être entendu, par des mots ou par d'autres signes, que quelqu'un les a abandonnés ou transférés. C'est ainsi que ne peut abandonner le droit de résister à ceux qui vous agressent par la violence pour vous ôter la vie, pour la raison que le but de cet abandon n'est d'obtenir un bien pour soi-même [...]. Enfin, le motif et le but pour lesquels ce renoncement et ce transfert du droit sont introduits par quelqu'un ne sont rien d'autre que la sécurité de sa personne, de sa vie et des moyens de la préserver de telle sorte qu'elle ne lui soit pas insupportable. Si donc quelqu'un, par des mots ou par des signes, semble se spolier lui-même du but auquel ses signes se rapportaient, on ne doit pas com-

³⁸¹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 139-140 (I, III, §32).

³⁸² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 240 (chap. 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »). Voir aussi : Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 121 (I, II, §22, « Un serment n'ajoute rien à l'obligation qui naît d'un pacte les hommes étant par nature enclins à violer la parole qu'ils ont donnée »).

³⁸³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 250 (chap. 15, « Des autres lois de nature »).

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 235 (chap. 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »).

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 229.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 232.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 234

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 229.

prendre que c'est cela qu'il disait, ou qu'il s'agissait de sa volonté, mais qu'il ignorait comment de tels mots et de tels actes devaient être interprétés »³⁹⁰.

En fonction de ce principe du droit naturel à préserver son propre corps qui se maintient dans l'état civil, Hobbes reconnaît un véritable droit de résistance inaliénable accordé aux esclaves qui « ne sont tenus à aucune obligation et peuvent rompre leurs chaînes »³⁹¹. Dans le même ouvrage, Hobbes reconnaît aussi un véritable droit à la subsistance, car lorsque quelqu'un « ne peut se préserver lui-même par aucun autre moyen que par quelque action contraire à la loi, par exemple [...] pendant une grande famine [...] il est entièrement excusé »³⁹². Il ajoute peu après : « Quant à voler un pauvre, c'est un crime plus grave que de voler un riche car le tort est plus sensible au pauvre »³⁹³. De plus, puisque le citoyen conserve sa liberté naturelle de préserver son propre corps, son existence vitale prime sur son obéissance à la souveraineté : les « sujets ont la liberté de défendre leur propre corps, même contre ceux qui les attaquent licitement, et ne sont pas tenus de s'infliger des dommages ». Par exemple, « si le souverain ordonne à quelqu'un (bien que justement condamné) de se tuer, se blesser ou se mutiler lui-même, ou de ne pas résister à ceux qui l'agressent, ou de renoncer à l'usage de la nourriture, de l'air, de la médecine ou de toute autre chose, sans laquelle il ne peut vivre, néanmoins, celui-ci a la liberté de désobéir »³⁹⁴.

Une condition ontologique née de l'expulsion adamique

Hobbes a souhaité inscrire l'invention politique (l'état civil) dans un cadre théologico-politique³⁹⁵. Le récit biblique de la désobéissance d'Adam, puis de son expulsion de l'Eden par Dieu dans la *Genèse*, occupe une place centrale dans cette tentative du philosophe anglais pour montrer qu'il ne contredit pas les Écritures saintes. Lors d'une controverse théologique avec Hobbes, l'évêque anglican Bramhall a expliqué que l'homme n'est pas rebelle et ses actions, comme le meurtre de ses semblables, ne peuvent être comparées avec la tuerie des bêtes, ainsi que le prétendrait son interlocuteur. Pour preuve, « Dieu a fait l'homme à son image » et le Créateur continue de gouverner l'Homme, malgré l'expulsion de ce dernier du paradis terrestre. C'est pourquoi, même si un homme peut faire du mal à un autre, « nous pouvons observer avec quelle douceur la providence de Dieu tempère cette contrariété au fait que [...] les créatures dont on peut tirer le plus de profit et d'utilité, comme les moutons et les bœufs, lui conservent dans une certaine mesure leur obéissance »³⁹⁶. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir un commandement (en l'occurrence politique) supérieur au commandement clérical pour gouverner sur Terre. Au contraire, pour Hobbes, l'expulsion adamique instaure une séquence historique singulière pour les hommes. Il est impossible de revenir à l'état de grâce qui précède l'état de nature. Et ce sont les hommes qui ont

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 234-235.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 327 (chap. 20, « De l'autorité paternelle »).

³⁹² *Ibid.*, p. 452 (chap. 27, « Des crimes, excuses, et circonstances atténuantes »).

³⁹³ *Ibid.*, p. 461 (chap. 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »)

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 346 (chap. 21, « De la liberté des sujets »).

³⁹⁵ Cf. Th. Hobbes, « Réponse à la capture du Léviathan », in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité* (Controverse avec Bramhall I), p. 229-232.

³⁹⁶ John Bramhall, « Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard », XIV, in Thomas Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Controverse avec Bramhall II), p. 186.

inventé par eux-mêmes la politique comme remède provisoire au dérèglement natif, jusqu'à la résolution finale à venir lors du jugement dernier, lorsqu'il sera mis fin à ce long intervalle qui s'est ouvert avec l'épisode d'Adam et Ève et qui n'a pas cessé avec la résurrection du Christ. Pour Hobbes, cet intervalle se perpétuera jusqu'au retour de Jésus « notre sauveur », c'est-à-dire au moment de son retour en gloire, lors de la fin du monde. Cette inscription singulière de la destinée humaine dans le cadre de la promesse chrétienne se retrouve illustrée dans le frontispice de l'édition de 1642 du *De Cive (Du Citoyen)*. L'image se divise en trois parties. Première partie, en bas à droite : un sauvage, sans doute un Indien d'Amérique du Nord, personnifie la « liberté ». Derrière, un paysage où règne la lutte de tous contre chacun. C'est le domaine de la guerre. Cette image de l'état de nature se veut réaliste puisqu'elle s'inspire de représentations empiriques. Deuxième partie, en bas à gauche : un personnage personnifie la « souveraineté » politique avec ses attributs que l'on retrouve dans les autres frontispices des œuvres de Hobbes : la couronne, l'épée et la balance. En deuxième plan, un paysage ordonné et civilisé. C'est le règne de la paix. Enfin, en haut, au-dessus des deux parties précédentes, on voit le domaine du ciel et de l'enfer lors du jugement dernier, lequel consacre le règne de la « religion » en clôturant le besoin des hommes de se gouverner par eux-mêmes. Ce que nous retiendrons ici, c'est « l'indépendance du présent par rapport à la promesse apocalyptique »³⁹⁷, dont la conclusion politique est évidente : Hobbes arrache à l'Église ses prétentions à gouverner le temps profane. Le philosophe reprend les propos mêmes de Jésus : « notre Sauveur lui-même dit expressément (*Jean* 18.36) : mon royaume n'est pas de ce monde »³⁹⁸, ce qui signifie qu'il « ne doit pas commencer avant la résurrection universelle »³⁹⁹, à partir du jour du jugement. D'ici là, dit Jésus, concernant les affaires temporelles, « Donne à César ce qui est à César »⁴⁰⁰. Plutôt qu'une solution laïque proposée par Hobbes, il s'agit pour lui d'en revenir à la nature même de la foi : une croyance intime. Puisque « la foi est un don de Dieu, qu'un humain ne peut ni donner ni retirer contre une promesse de récompenses ou des menaces de torture ». C'est pourquoi, poursuit le philosophe, un chrétien est libre d'obéir au commandement de son prince si ce dernier l'abjure de renier sa foi en le menaçant de persécution : « Dans ce cas celui qui nie le Christ face aux hommes, ce n'est pas [...] lui qui le nie, mais celui qui le gouverne et la loi de son pays »⁴⁰¹.

Pourquoi Hobbes désigne métaphoriquement l'État du nom de Léviathan ? Créature marine envoyée sur terre par Dieu dans l'Ancien Testament (voir *Job*), Léviathan personnifie « le roi de tous les enfants de l'orgueil »⁴⁰² (c'est-à-dire le souverain des passions humaines). L'orgueil est relié par Hobbes en particulier à l'état adamique. Ce que combat le Léviathan (laïcisé pour l'occasion par Hobbes) a beaucoup à voir avec « l'hybris » (chez les Grecs de l'antiquité) et l'*audacia* (chez les Romains) désignant à chaque fois la démesure et le défi orgueilleux d'un homme à l'égard des Dieux. Le châtement divin pour ce total dévoiement de l'effort individuel vertueux (l'*arété*) était l'envoi sur terre de Némésis, porteuse de châtement et que l'on pourrait comparer au Léviathan biblique. Ainsi, les enfants

³⁹⁷ Michaël Fœssel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, p. 38. Voir plus généralement les pages 32 à 40 (« Apocalypse et souveraineté »).

³⁹⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 685 (« De l'office de notre Sauveur béni »).

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 686 (chap. 41, « De l'office de notre Sauveur béni »).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 332 (chap. 20, « De l'autorité paternelle »).

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 704-705 (chap. 42, « Du pouvoir ecclésiastique »).

⁴⁰² *Ibid.*, p. 475 (chap. 58, « Des peines et des récompenses »).

de l'orgueil, auxquels fait référence Hobbes, font référence aux rejetons du Créateur, c'est-à-dire le genre humain mû par ce type de passions depuis qu'Adam a, de son propre chef, désobéi à Dieu en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet :

« Avoir connaissance et juger du *bien* et du *mal* était interdit, sous le nom de fruit de l'arbre de la connaissance ; afin de mettre l'obéissance d'Adam à l'épreuve, le diable, pour embraser l'ambition de la femme, à qui déjà ce fruit apparut beau, lui dit qu'en le goûtant, ils seraient comme des dieux, et connaîtraient le *bien* et le *mal*. Là-dessus, ayant ensemble consommé le fruit, ils se sont appropriés pour eux-mêmes la tâche de Dieu, qui est de juger du bien et du mal ; mais ils n'acquirent pas une nouvelle aptitude à distinguer entre eux avec exactitude »⁴⁰³.

Chassé du paradis terrestre, Adam est devenu un être non éternel et « sujet à la corruption »⁴⁰⁴. Il sort définitivement de l'état de grâce. Dans cet état d'insoumission envers Dieu et de déchéance dans lequel vit l'homme (depuis Adam), celui-ci est littéralement athéiste à l'état de nature, dans le sens qu'il se passe de Dieu en héritant de ce dernier une puissance de juger (bien qu'amointrie par rapport à la toute-puissance divine). Il n'est plus éclairé d'emblée par la Révélation. Et même si elles sont « immuables et éternelles »⁴⁰⁵, les lois de nature d'inspiration divine sont insuffisantes à maintenir la paix entre les hommes dans leur condition naturelle. Il n'existe pas de providentialisme dans la pensée politique hobbesienne comme le montre en particulier le statut des lois de nature. Celles-ci ne correspondent pas (ou plus) à une obligation divine et, par conséquent, leur opérativité n'est pas nécessaire mais plutôt souhaitable. En effet, les lois de nature sont de simples conclusions que tire la raison : elles « ne sont pas des lois au sens propre, en tant qu'elles procèdent de la nature ». Hobbes ajoute : « Une loi, au sens propre et précis du terme, est une parole proférée par quelqu'un qui commande légitimement à d'autres de faire ou de ne pas faire quelque chose »⁴⁰⁶. C'est donc seulement « en tant que Dieu les a exposées dans les Saintes Écritures [que les lois de nature] sont appelées lois à proprement parler »⁴⁰⁷. Cette orientation anti-finaliste a dérouté et indigné nombre de contemporains de Hobbes, lesquels contestaient en particulier la description hobbesienne de l'état de nature sur des bases théologiques, comme c'était le cas de Brahmhall. Selon eux, la corruption adamique n'entraînait pas l'incapacité des hommes à vivre en paix avec leur semblable selon les lois divines. Autrement dit, les lois de nature étaient des commandements divins. Associant la théologie chrétienne et l'aristotélisme, ces commentateurs critiques de Hobbes considéraient que l'homme était un animal politique en quelque sorte par la grâce divine. Au contraire « avec Hobbes, l'histoire se substitue à la théologie : ce n'est plus dans le divin que la loi se fonde, mais dans l'humanité »⁴⁰⁸. Car si incliné qu'il soit à la paix, un homme considèrera le respect des lois de nature de façon arbitraire, selon

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 333 (chap. 20, « De l'autorité paternelles et de l'autorité despotique »).

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 651-652 (chap. 38, « Signification de "vie éternelle" »).

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 267 (chap. 15, « Des autres lois de nature »).

⁴⁰⁶ Hobbes considère ici la notion de « loi » dans son sens archaïque comme le résultat d'un *commandement* normatif qui s'impose à l'homme, et non pas dans son sens moderne comme *régularité* des choses, sans finalité.

⁴⁰⁷ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 141 (I, III, §33).

⁴⁰⁸ Quatrième de couverture de l'édition en livre de poche du *Léviathan* dans la traduction de G. Mairet.

sa disposition passionnelle. Livré à lui-même, il sera enclin à la défiance et à rompre les lois de nature telles que la justice, l'équité, etc. tant qu'il n'existe pas une convention humaine débouchant sur une puissance commune qui *sécularisent* ses lois de nature⁴⁰⁹.

Depuis l'expulsion adamique, les humains partent d'un état initial d'ignorance, abandonnés à eux-mêmes pour la quête de la connaissance, aspirant à une science égale à celle de Dieu: « Vous serez semblables à des dieux connaissant le bien et le mal », dit la Genèse (3, 5). Par la suite, le Christ n'a pas changé cet état de choses et a laissé aux hommes le soin de rechercher les causes, chacun pouvant y aller de son interprétation de la nature des choses, multipliant les occasions de disputes. Bien que l'invention collective de la souveraineté étatique, tel un dieu mortel imitant l'ordre naturel créé par Dieu, puisse combattre tendanciellement cet état de déchéance et contraindre à l'obéissance ceux qui sont guidés par leurs seules passions et selon leur jugement privé, cet état ne peut que perdurer en attendant le rachat des fautes pour notre salut par Jésus. Ce moment interviendra lors du jugement dernier et le rétablissement du royaume prophétique de Dieu sur terre.

Parmi les descendants d'Adam qui personnifient l'état de nature et qui perpétuent l'état adamique déchu, il faut citer Job – personnage central du livre biblique éponyme. Le lien entre ce personnage et le Léviathan est direct dans la Bible puisque Dieu, pour révéler sa toute-puissance, fait apparaître dans une tempête ce géant marin à Job, lequel est en proie au doute (*Job*, 41-42). Son apparition doit inspirer la crainte et l'obéissance aux hommes en révolte contre Dieu : « *Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei* » (*Job* 41, 24). Ce qui signifie concernant Léviathan qu'« il n'est rien sur Terre aucune puissance qui lui soit comparable ». La reprise de ce passage tiré du *Livre de Job* de la Bible dans le frontispice du *Léviathan* (et placé au-dessus de l'image du monarque-Léviathan sorti des eaux), fait écho au début de l'« Introduction » du texte dans lequel Hobbes déclare : « La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel ». Cet animal artificiel fabriqué par les hommes est la réplique de l'animal (sur-)naturel fabriqué par Dieu. Ils ont tous les deux la même fonction : inspirer la crainte. Mais le Léviathan n'est plus l'évocation d'un monstre terrifiant capable d'anéantir le monde des hommes. Au contraire, il a pour mission de servir de Némésis par la loi civile en préservant le genre humain (*cf.* aussi le lien avec le thème hobbesien de l'*annihilatio mundi*, en particulier le rôle de la mémoire). Pour Hobbes, la liberté individuelle existe seulement en tant qu'intellection de la nécessité (la loi civile est nécessaire à partir de l'engagement individuel dans une promesse contractuelle). Dans ce domaine, le philosophe s'oppose aux tenants du libre arbitre (voir sa critique de la « volonté libre » [*free will*]⁴¹⁰). Cette compatibilité entre liberté et nécessité renvoie au double sens du terme « sujet » : d'une part les humains sont *sujets* en tant que, « pour parvenir à la paix, et grâce à celle-ci, à leur propre conservation », ceux-ci ont volontairement, « fabriqué un homme artificiel, que nous appelons un État, de même ils ont fabriqué des chaînes artificielles appelées lois

⁴⁰⁹ Sur le non-respect des lois de nature dans l'état de nature car celles-ci sont contraires par elles-mêmes aux passions naturelles, voir Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 282 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État ». Voir aussi Th. Hobbes, *Du Citoyen* (II, V, §1) et *Éléments de la loi naturelle et politique* (I, XIX, §1 et 2).

⁴¹⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 337.

civiles dont, par des conventions mutuelles, ils ont eux-mêmes fixé une extrémité aux lèvres de cet homme, ou de cette assemblée, à qui ils ont donné la puissance souveraine, et l'autre extrémité à leurs propres oreilles »⁴¹¹. D'autre part, pour devenir des citoyens, les humains sont aussi *sujets* en tant qu'ils sont assujettis, contraints à l'obligation d'obéir à cette puissance souveraine qui fait effectivement les lois civiles. Dans la citation ci-dessus, Hobbes réutilise une figure de rhétorique courante à son époque : celle de chaînes tendues entre bouches et oreilles. Elle renvoie au mythe de l'Hercule gallique ou d'Orphée, lesquels, par leur maîtrise de l'art oratoire ou musical, auraient charmé les hommes (pour Hercule) et les bêtes sauvages (pour Orphée) en imposant à ceux-ci des chaînes symboliques. Bacon avait déjà utilisé cette métaphore : c'est un Orphée mélancolique, de retour des enfers et vaincu par son amour, qui se met à utiliser sa lyre et son chant aux sons enchanteurs. Les bêtes sauvages sont alors ensorcelées et se rangent avec ordre autour de lui en oubliant momentanément leurs appétits naturels. Chez Bacon, il s'agit d'une métaphore politique sur la formation ou la conservation des cités : la force de la persuasion peut inspirer « l'amour de la vertu, de la justice et de la paix ». Elle « engage les hommes à se réunir pour ne plus former qu'un seul corps, à subir le joug sacré des lois, à se soumettre à l'autorité d'un gouvernement, à réprimer la violence de leurs passions »⁴¹². Mais cette victoire est en réalité trompeuse selon Bacon : non seulement le danger guette toujours d'un retour des animaux (et des hommes) à leur seule nature passionnelle dominée par des désirs sauvages, mais surtout le charme de l'éloquence envoûte les hommes en les détournant de la quête scientifique opiniâtre. Les hommes sont vaincus par la nature, comme en quelque sorte Orphée aux enfers, plutôt que vainqueurs de celle-ci⁴¹³. C'est finalement l'échec de la philosophie. Rien de tel dans l'évocation implicite de la fable par Hobbes :

« L'Hercule [ou Orphée] de l'éloquence devient le Léviathan [...] les chaînes qui partent de ces derniers ne sont pas celles de l'éloquence, mais celles des lois. Leur force de conviction ne réside pas dans les mots, dont le lien peut se rompre aisément, mais dans la peur de transgresser les lois ou de les abolir tout à fait. Par cette conversion, Hobbes discrédite l'éloquence pour la remplacer par les moyens de liaison et de conduite de la peur, qui préservent de la tentation de suivre les voies du rhéteur »⁴¹⁴.

Il faut ajouter à cette observation quelque chose de plus significatif encore dans la reprise hobbesienne : c'est la dimension des pactes. En effet, ce sont les hommes « eux-mêmes » qui ont fixé une extrémité aux lèvres de cet homme artificiel qu'est Léviathan, à qui ils ont donné la puissance souveraine, et l'autre extrémité à leurs propres oreilles. C'est la logique hobbesienne des pactes et conventions sur laquelle nous reviendrons amplement dans le chapitre suivant mais qu'il faut dès maintenant évoquer pour bien comprendre l'originalité de la reprise de la fable par Hobbes. En effet, dans la reprise hobbesienne du mythe d'Orphée, la morale implicite qu'il en retire est en quelque sorte une solution à l'échec de la philosophie évoqué par Bacon. Pour le philosophe de Malmesbury, les chaînes fi-

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 339.

⁴¹² Fr. Bacon, *Sagesse des Anciens* (IX. « Orphée, ou la philosophie »), dans l'édition Buchon des *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, p. 553.

⁴¹³ Cf. Arnaud Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir*, p. 163-165.

⁴¹⁴ Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, p. 127.

gurent la nécessité d'une contrainte extérieure (qui consiste précisément dans la génération de l'État). Par une décision délibérative débouchant sur un contrat, les hommes inventent l'état civil en s'imposant à eux-mêmes une puissance coercitive placée au-dessus d'eux, et qui empêche le tort qu'ils se font entre eux par les actes et les paroles. Ainsi, le contrat d'association n'est rien sans l'ajout d'un pacte de soumission (ou principe d' « autorisation »). Les deux sont inséparables. Autrement dit, il existe deux aspects dans une même opération contractuelle : la promesse porte sur l'effectivité de l'union politique, ce qui implique qu'on laisse au souverain (comme personne ou assemblée) la partie dont on doit se dessaisir dans le droit de nature sur toutes choses. Souligner cet aspect, comme le fait Hobbes, doit permettre de rendre perpétuelle la constitution jusque-là imparfaite des États par manque d'une théorisation achevée. Hobbes insistera jusqu'au bout sur cette spécificité de sa philosophie politique qui se démarque des contractualismes passés. Nous aborderons cet aspect dans le chapitre suivant.

Intéressons-nous à la figure de Job. Il est ce personnage qui pourrait aux yeux de Hobbes incarner la figure du doute, voire de l'insoumission lorsqu'il adresse ses remontrances à Dieu. Car Job se révolte au lieu, pour reprendre une célèbre expression baconienne, de triompher de la nature (en l'occurrence, sa propre nature passionnelle) en lui obéissant (en tant qu'être soumis à son « infirmité » ontologique)⁴¹⁵. Face à l'ordre naturel créé par Dieu, il déclare ainsi que « maintenant encore ma plainte est une révolte » (*Job*, 23, 2). L'appréciation de l'attitude de ce personnage biblique par Hobbes est foncièrement opposée à celle que tire par exemple le philosophe allemand Ernst Bloch de sa lecture biblique dans *L'Athéisme dans le christianisme* (1968). En effet, Bloch choisit Job tandis que Hobbes loue Léviathan. Chez le philosophe allemand, Job devient l'homme archétypal qui refuse de s'agenouiller mais qui, au contraire, se met debout en s'indignant de la justice divine de Iahvé, qui n'est pas tendre avec lui et qui est indifférente à sa souffrance toute humaine. Job réclame une justice *pour* les hommes. Ce « Prométhée hébraïque »⁴¹⁶, dit Bloch de façon pour ainsi dire dualiste, effectue ainsi une tentative de « sortie de Dieu » (le philosophe allemand tort à l'excès le sens du texte biblique puisque Job, se lamentant de sa mise à l'épreuve, refusera néanmoins jusqu'au bout de renier son Dieu Iahvé)⁴¹⁷. Il « met en jeu dans cet affrontement titanesque [avec Dieu] sa propre subjectivité humaine, affirmant son humanité »⁴¹⁸, sans plus attendre la venue d'un Salut annexé à la croyance religieuse et à « une autorité suprême, transcendante, qu'il conviendrait de ménager »⁴¹⁹. Chez Bloch, l'insoumission d'un Job humilié, indigné, révolté, confine à un véritable « messianisme [qui] s'impose dans toute sa force, à l'opposé du monde qui nous est donné »⁴²⁰. Hobbes pourrait sans doute rétorquer à Bloch, dans une perspective théologique, que même s'il est naturel que Job veuille savoir, c'est au choix fait par son espèce depuis Adam, non à Iahvé, qu'il aurait dû adresser ses plaintes. Dans ce sens hobbesien, c'est bien Job qui est *injuste* et *orgueilleux*, et ses reproches adressés à Iahvé sont assez graves pour que Dieu le menace avec l'apparition du monstre. Ne reconnaissant pas la Providence

⁴¹⁵ Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 102 et 182 (Partie I, Aphorismes 3 et 129).

⁴¹⁶ Ernst Bloch, *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'exode et du royaume*, traduit de l'allemand par Gérard Raulet, Paris, Gallimard, 1978, p. 146.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 143.

divine, le Job de Bloch pêche aussi par imprudence. Sa conduite semble bien comparable à l'athéisme que réprouvait Hobbes :

« Dans le *De Cive* comme dans le *Léviathan*, dit Bloch, Hobbes reconnaît qu'il existe des athéistes de deux sortes : il y a ceux qui ne croient pas à l'existence de la divinité ; il y a aussi ceux qui, après l'avoir admise, *ne reconnaissent pas* qu'elle gouverne les choses de ce monde ou [comme Job ou les épicuriens] *qu'elle se soucie des affaires des hommes* »⁴²¹.

Dieu a en quelque sorte appris (sic) une chose : sa création la plus sublime est imparfaite et est sujette au doute même lorsqu'elle ne sort pas de son giron et repousse la tentation diabolique (et même si Dieu est finalement rassuré car Job a réussi la mise à l'épreuve en gardant le sentiment de crainte envers lui). Mais Dieu est obligé en quelque sorte de ramener à l'ordre sa créature en la rassurant. Et plus généralement, le genre humain doit être constamment ramené à la raison et est toujours susceptible, comme le montrent les innombrables exemples donnés par Job, de commettre une injustice envers autrui et de se mettre en marge du respect des lois de nature.

Une autre interprétation de la figure de Job est possible. En suivant plutôt l'avis de Jean Terrel⁴²², il semble que Hobbes utilise Job, non pas d'abord comme figure de la prétention orgueilleuse de juger du bien et du mal, mais comme un personnage positif contestant l'avis de ses amis qui prétendent que son malheur dérive de son péché. En effet, Dieu approuve l'innocence de Job et réprouve les fausses doctrines moralisantes de ses amis. Selon l'interprétation hobbesienne, c'est la finitude corporelle qui est à l'origine des peines. Autrement dit, si les méchants prospèrent souvent dans le monde, alors que les bons comme Job sont affligés, c'est non pas pour une question de péché ou de punition céleste comme dans la Bible mais parce que Dieu laisse agir la nature qu'il a créée : « Que les humains le veulent ou non, ils doivent toujours être assujettis à la puissance divine »⁴²³. Comme l'expose le chapitre 21 du *Léviathan* consacré à la « liberté des sujets », l'homme qui cesse de se lamenter concernant cette finitude acquiert par là une nouvelle liberté, non pas une liberté absolue dérivée du droit de nature (dont il faut au contraire se dessaisir), mais celle déduite de la reconnaissance de

⁴²¹ Dominique Weber, *Hobbes et l'Histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris, PUPS, 2008, p. 250 (C'est nous qui ajoutons les italiques). En ce qui nous concerne, il est utile de distinguer « l'athée » militant qui affirme prouver l'inexistence de Dieu (souvent par révolte et pour des motifs idéologiques, moraux, politiques) et « l'athéiste » qui sait qu'on ne peut pas prouver positivement que quelque chose n'existe pas. Hobbes sait que l'existence des attributs de Dieu (et par conséquent l'existence même de ce dernier) ne peut plus se manifester dans le monde. Il rejette ainsi toute théologie naturelle. Et c'est sans doute pourquoi la vérité de la foi se trouve pour lui au fond du *cœur* des hommes et non dans des signes extérieures (miracles, signe providentiel, etc.)

⁴²² Chez Hobbes, dit J. Terrel : « La charge de la critique vise d'abord les amis de Job qui expliquent son malheur par ses péchés. Hobbes (comme Dieu) donne raison à Job de refuser cette explication. Il y a bien un tragique qui fait que les méchants prospèrent et que les bons sont vaincus. Voir la *Vie en vers* et mon commentaire [dans J. Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 145- 147] : c'est ainsi que Hobbes comprend l'issue de la guerre civile en 1646 » (Lettre électronique de Jean Terrel à Lilian Truchon, le 5 mars 2013).

⁴²³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 520 (chap. 3, « Du royaume de Dieu par nature »).

la nécessité (c'est-à-dire celle qui conduit à l'obligation civile)⁴²⁴. Ce faisant, « la liberté des sujets réside donc uniquement en ces choses que, dans le règlement de leurs actions, le souverain s'est abstenu de prendre en compte »⁴²⁵. Au fond, il s'agit de savoir tenir compte des obstacles passionnels d'autrui au lieu de s'y heurter continuellement de façon malheureuse en s'exposant au risque de mort, comme c'est le cas dans l'état de nature. Cela équivaut à plier son jugement à celui du souverain (en tant que personne ou assemblée) qui fait les lois dans l'intérêt de tous et de chacun.

Une autre figure qui symbolise la nature humaine inquiète et insatisfaite (orgueilleuse) est celle de Prométhée :

« En effet, de même que *Prométhée* (nom signifiant *l'homme prudent*) était attaché sur le mont *Caucase*, un lieu d'où l'on a une large perspective, où un aigle se nourrissait de son foie, dévorant le jour le morceau réparé la nuit, de même, les humains qui regardent trop loin en avant, par souci de l'avenir, ont le cœur rongé pendant le jour, par la peur de la mort, la pauvreté ou d'autres calamités ; et leur inquiétude est sans repos ni répit, sauf dans le sommeil »⁴²⁶.

La référence à Prométhée est déjà présente dans le *De Cive*. Elle confirme la nature adamique déchue que lui confère Hobbes :

« Prométhée, dérobant du feu au soleil, fit un homme à partir de la boue. [...] C'est-à-dire que l'ingéniosité humaine (qui est représentée par Prométhée) a subtilisé à la monarchie ses lois et sa justice (par imitation), par la force desquelles (comme par la force du feu dérobé à sa source naturelle), la multitude (sorte de boue et de glaise humaine) s'est animée, a pris vie et est devenue une personne civile singulière (appelée aristocratie ou démocratie). Mais une fois les auteurs et les fauteurs trouvés (qui auraient pu vivre en sécurité et tranquillement sous le pouvoir naturel des rois), ils subirent cette peine d'être exposés en haut lieu et torturés par l'angoisse, la suspicion et des querelles perpétuelles »⁴²⁷.

C'est donc « le désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse qu'à la mort »⁴²⁸ – désir fondamental à l'état de nature – que symbolise Prométhée⁴²⁹. Cette angoisse ou inquiétude perpétuelles de l'avenir sont d'ailleurs à la source naturelle de la religion, comme le rapporte le chapitre 12 de *Léviathan*. En effet, la religion apporte aux hommes des réponses réconfortantes à leur nature anxieuse, les rendant « mieux aptes à l'obéissance, à la paix, à l'altruisme et à la société civile »⁴³⁰. Mais l'utilité de la religion a son revers lorsque l'inquiétude au sujet de l'avenir et l'ignorance des causes suscitent les ténèbres, c'est-à-dire la peur des choses invisibles et surnaturelles qui procède de la crainte dissociée de la

⁴²⁴ Il y a une exception : lorsque les lois civiles ne sont plus en mesure de pourvoir à la sécurité en vue de laquelle elles ont été instituées, « le consentement est nul » de la part des citoyens et ceux-ci retrouvent leur liberté naturelle (droit de nature). Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 350. chap. 21 (« De la liberté des sujets »).

⁴²⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 340 (chap. 21, « De la liberté des sujets »).

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 201 (chap. 12, « De la religion »).

⁴²⁷ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 221-222 (II, X, §3).

⁴²⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 187-188 (chap. 11, « De la diversité des mœurs »).

⁴²⁹ Comparer avec l'interprétation différente par Bacon du mythe prométhéen chez Arnaud Milanesi, *Bacon et le gouvernement du savoir*, p. 524-533 (« "Prométhée ou l'état de l'homme" »).

⁴³⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 206 (chap. 12, « De la religion »).

droite raison. C'est le cas avec l'existence des religions païennes (comme dans la Grèce et la Rome antiques), inventées « par les premiers fondateurs et législateurs d'État parmi les païens »⁴³¹, afin de manipuler la peur et l'ignorance naturelles des humains. Si *l'origine* de la religion provient de la crainte naturelle des hommes, étayée par la finitude ontologique de ceux-ci, le *fondement* de la religion païenne est semblable à ce qu'en dit déjà le sophiste Critias d'Athènes (env. 460-403 avant notre ère). En effet, explique Hobbes :

« Les premiers fondateurs et législateurs d'État parmi les païens, dont les buts étaient uniquement de maintenir les gens dans l'obéissance et en paix, ont pris soin partout, premièrement, d'imprimer en leur esprit la croyance selon laquelle ils ne devaient pas penser qu'ils avaient eux-mêmes inventé ces commandements religieux, mais que ceux-ci procédaient des décrets d'un dieu quelconque ou d'un autre esprit (ou encore qu'ils étaient eux-mêmes d'une nature supérieure à celle des simples mortels, en sorte que leurs lois seraient ainsi rendues plus facilement acceptables [...] Deuxièmement, ils prirent soin de faire croire que ce qui ne plaisait pas aux dieux était cela même que les lois interdisaient [...] »⁴³²

Or, faisant parler Sisyphe dans un drame satirique, Critias déclare aussi, tout comme Hobbes, que ce sont les anciens législateurs qui ont inventé les religions pour leur utilité, consolidant jusque dans le cœur des hommes le respect des lois par la peur qu'inspirent les dieux. En effet, raconte Critias, « C'était au temps, où la vie des hommes ne respectait aucun ordre, une vie semblable à celle des bêtes et soumise à la force brute [...] C'est ensuite, me semble-t-il, que les hommes ont institué des lois qui comportent des punitions, pour faire que règne la justice [...] et que la démesure soit tenue en esclavage. [...] Un homme à la pensée avisée et habile, transmet aux mortels la crainte des dieux pour que la peur s'emparât des méchants, même si c'était en cachette qu'ils avaient fait, dit ou pensé quelque chose de mal. [...] Il raconta aussi que les dieux habitaient en un lieu (l'Olympe), dont l'évocation, devait le plus possible effrayer les hommes, car il savait bien que c'est de là que naissent pour les mortels et ce qui suscite la crainte et ce qui peut être d'un grand secours à la vie malheureuse [...] »⁴³³.

Hobbes ne va pas jusqu'à dire que toute religion est le produit d'une fiction politique à valeur éducative. Néanmoins, l'influence de la *fausse* religion est durable, nous dit-il, et contamine la conception commune du Dieu chrétien de la *vraie* religion lorsque des gens crédules croient vainement à son existence comme esprit incorporel, alors qu'en fait la nature divine est incompréhensible et doit être seulement honorée sincèrement⁴³⁴. De plus, selon le philosophe de Malmesbury, en ce qui concerne l'explication des causes naturelles dans le royaume *naturel* de Dieu, c'est à la raison et à la philosophie, science des causes démontrables, qu'il faut s'adresser, et non à la religion, fondée sur la foi.

Pour anticiper sur ce qui sera développé dans le prochain chapitre, il nous faut ajouter une observation concernant les occurrences chez Hobbes de figures mythiques comme Prométhée (dont l'usage est foncièrement métaphorique) ainsi

⁴³¹ *Ibid.*, p. 211.

⁴³² *Ibid.*, p. 211-212.

⁴³³ Sextus Empiricus, *Contre les savants* (IX, 54), in Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*, tome 1, « De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages », Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2009, p. 425-426.

⁴³⁴ Cf. Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 203 (chap. 12, « De la religion »).

que concernant le raccordement général de la pensée politique du philosophe à la théologie chrétienne. En effet, le passage entre nature (état de nature) et culture (état civil) se fait fondamentalement sans intervention divine (on vient de le voir) ni « héros civilisateur ». Car chez Hobbes, l'avènement de la culture et de la morale (par l'instauration d'un contrat social) relève d'un processus naturel, immanent, excluant l'explication métaphysique et les commencements absolus centrés sur l'intervention héroïque. Comme le dit Patrick Tort, « toute élaboration culturelle s'effectue à partir de la nature : c'est le principe même du matérialisme ». Et ce serait bien le cas chez Hobbes si l'on s'accorde avec les propos de Tort :

« Le passage à la civilisation est un passage *naturel* (reposant là aussi sur la reconnaissance naturelle *et* rationnelle de l'autre comme semblable et sur la conscience naturelle *et* rationnelle de la réciprocité de la crainte), mais ce que produit ce passage *renverse* ce qu'autorisait ou favorisait la "nature". Pour être clair : la nature autorise le meurtre, la culture l'interdit. Il s'agit bien d'un renversement, mais dont l'opérateur (la mutualité réfléchie du danger) appartient à une *nature* qui chez l'humain *comporte* l'aptitude rationnelle et la puissance d'instauration »⁴³⁵.

⁴³⁵ P. Tort poursuit: « Une structure analogue existe chez Darwin, à ceci près que l'opérateur du "passage" à la civilisation n'est plus le pacte social, mais la sélection naturelle des instincts sociaux, accompagnée du progrès *conjoint* des capacités rationnelles » (Patrick Tort, *Sexe, race et culture*, Paris, Textuel, 2014, p. 100).

Chapitre 3

Continuité et effet de rupture dans le passage à l'état civil

La « génération » de l'État : De la nature à l'artifice

L'orientation dualiste, défendue en particulier par les adeptes du néo-kantisme et les continuateurs de l'interprétation de Léo Strauss (comme Yves-Charles Zarka en France), considère la convention et l'artifice comme une sorte d'anti-nature. Selon eux, les choses seraient simples : c'est unilatéralement *contre* la nature – en l'occurrence l'état de nature –, que les hommes constituent un corps politique. Le langage (propre à l'homme) figurerait une différence absolue entre le corps naturel et le corps politique, entre la nature et la civilisation. Autrement dit, la physique matérialiste et le paradigme du mécanisme, opérationnels dans la philosophie naturelle de Hobbes, ne seraient plus valables pour expliquer la philosophie politique. Zarka déclare ainsi que « le corps artificiel de l'État fonctionne en termes de droits, de devoirs, de liberté, d'obligation et de lois : toutes ses dimensions relèvent du signe. Il n'y a pas chez Hobbes une physique de l'État, mais une sémiologie de l'État »⁴³⁶. En vertu d'une décision métaphysique, la raison politique serait une sphère de la représentation *séparée* de la réalité physique et des passions. Et peu importerait – comme nous allons le voir pourtant –, que le politique se rattache au naturel par le biais d'un modèle esthétique (l'imitation de l'œuvre naturelle du divin), notamment lorsque Hobbes déclare que « les *pactes* et les *conventions*, par lesquels les parties de ce corps politique ont en premier lieu été faites, réunies et unifiées, ressemblent à ce *Fiat* ou au *Faisons l'homme* prononcé par Dieu lors de la création »⁴³⁷. Puisque Dieu a créé l'Homme à son image (*Genèse* 1:27), l'Homme, l'œuvre la plus excellente de Dieu, peut suivre l'exemple de son Créateur, ce maître de la nature – qui est un maître d'art –, en reconstituant dans la mesure du possible (c'est-à-dire potentiellement : « l'art de l'homme *peut* fabriquer un animal artificiel ») les conditions d'une concorde naturelle (et divine).

⁴³⁶ Y.C. Zarka, « Hobbes. Corps naturel et corps politique », *Le Point Références* : Penser le corps, septembre-octobre 2017, p. 48. L'auteur s'est peut-être inspiré en particulier d'un propos de Foucault : « [...] cet état [de nature] que décrit Hobbes n'est pas du tout un état naturel et brutal, dans lequel les forces viendraient s'affronter directement ; on n'est pas dans l'ordre des rapports directs des forces réelles. [...] Il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres. Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères ; il y a des leurres, des volontés qui sont travesties en leur contraire, des inquiétudes qui sont camouflées en certitudes. On est sur le théâtre des représentations échangées, on est dans un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini ; on n'est pas réellement dans la guerre » (Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Cours au collège de France, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 79-80).

⁴³⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 64 (« Introduction »).

Contrairement à ce que pensent les néo-kantiens et malgré la différence entre corps naturel et corps politique, il n'y a pas d'hétérogénéité d'ordre ontologique entre l'homme – qui constitue la matière du Léviathan – et les autres corps naturels, y compris lorsque celui-ci accède au statut de citoyen. C'est pourquoi les distinctions Corps/Homme/Citoyen doivent se comprendre comme différents niveaux d'intégration dans une *seule et unique* réalité⁴³⁸. Par conséquent, si la différence entre nature et artifice, illustrée par la distinction entre état de nature et état civil, est d'une grande importance dans le système politique hobbesien, encore convient-il d'être prudent lorsqu'on oppose de façon exclusive ces deux sphères. Hobbes n'attribue pas une connotation de non naturel, voire d'arbitraire, à l'idée d'artifice. Un rappel définitionnel est nécessaire. Comme l'établit le *Dictionnaire historique de la langue française*, le mot « artifice est emprunté (XIII^e s.) au latin *artificium* “technique, métier” et “adresse”, composé de *ars*, *artis* (→ art) et de *facere* (→ faire) »⁴³⁹. On peut donc rattacher le mot « artifice » à un autre terme qui lui est proche : celui d'« artefact » (littéralement, ce qui relève de l'art humain). Mais chez Hobbes, la notion d'artifice n'implique pas l'idée d'une séparation définitive entre les productions humaines et la nature. Cette conception relative de la différence entre nature et artifice est commune à son époque. Dans *Principes de la philosophie*, Descartes souligne par exemple, dans un cadre de pensée mécaniste identique à celui de Hobbes, la continuité du naturel et de l'artificiel lorsqu'il explique qu'il « ne reconnaît aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose [...] toutes les règles de la mécanique appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles »⁴⁴⁰. Néanmoins, là où Descartes exclut de ce mécanisme la substance pensante, Hobbes souscrit de manière radicale à ce paradigme en vertu d'une continuité ontologique.

S'il existe une différence « qualitative » des aptitudes de l'homme, en comparaison du reste de la mécanique des corps vivants, c'est parce que ces dispositions se fondent sur une *supplémentarité naturelle* : la raison, laquelle occupe un rôle paradoxalement compensateur dans l'état post-lapsaire des choses dans lequel vivent les hommes⁴⁴¹. Cette supplémentarité dans un état de déchéance ontolo-

⁴³⁸ Hobbes retrouve peut-être sans le savoir l'antique philosophie grecque des Présocratiques ou Physiciens. Si l'on se réfère à Gérard Naddaf, la nature (*phusis*) était l'équivalent de la totalité du cosmos. Leur enquête sur la nature des choses était divisée en trois étapes successives : l'origine et l'évolution de la nature physique, puis l'origine et l'évolution de l'homme et enfin celles concernant la société. Leur influence sur la conception ultérieure des sophistes concernant le clivage *phusis/nomos* a été décisive. « Les Sophistes trouvaient dans ces ouvrages [des Présocratiques] un appui solide pour défendre leurs thèses selon lesquelles la loi et la morale, dont les dieux étaient réputés être les gardiens, n'existaient pas par nature, mais étaient fondées sur des conventions » (Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008, p. 251).

⁴³⁹ Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, 2006, p. 221.

⁴⁴⁰ « Entre elles [les productions de l'art] et les corps naturels, je ne reconnais en effet aucune différence [...] il n'y a dans la mécanique aucune raison qui n'appartienne aussi à la physique, dont elle est une partie ou une espèce » (trad. nouv. Denis Moreau, in R. Descartes, *Principes de la philosophie*. Première partie, Paris, Vrin, « bilingue », 2009, p. 235 (Quatrième partie, §203, « Comment nous connaissons les figures et les mouvements des particules insensibles »).

⁴⁴¹ Déjà dans le stoïcisme antique, la raison humaine (le *logos*) est considérée comme un supplément de nature jouant un rôle de compensation. Mais à la différence de cette école de pensée, cette supplémentarité s'intègre chez Hobbes dans un cadre de pensée mécaniste. Par ailleurs, supplémentarité n'est pas synonyme de complémentarité. Hobbes n'est pas Spinoza pour lequel le droit naturel s'étend aussi loin que la puissance.

gique (née de la condition adamique) explique que l'homme puisse imiter la nature par une invention, l'état civil, lequel est pourtant introuvable dans le monde animal. Comme le dit J. Bernhardt, « il faut inventer cette force irrésistible qui manque à la nature »⁴⁴². Mais quel est donc « l'étonnant lien conceptuel » qui oblige à reconnaître néanmoins « l'impossibilité de séparer nettement chez Hobbes le registre naturaliste du registre artificialiste », en requérant « un type de relations conceptuelles qui permette de concevoir de tels rapports entre le naturel et l'artificiel avant de parler de “paradoxes”, de “cercles vicieux”, ou, plus brutalement, de “contradictions” » ?⁴⁴³. C'est le « modèle esthétique » dont parle P. Tort qui peut permettre la résolution du « mystère » de la nature de ce lien instauré par Hobbes entre nature et artifice, entre monde animal et monde humain. Ce point de vue naturaliste reliant nature, art divin et art de l'homme était communément admis à l'époque de Hobbes. Par exemple, Mersenne expliquait qu'« il faut avouer que Dieu veut que nous l'imitions, en la production extérieure qu'il fait [la nature] »⁴⁴⁴.

Chez Hobbes, le monde naturel demeure le modèle premier de l'artifice politique puisque, comme le note P. Tort, « le premier mot du *Léviathan* [est] la nature »⁴⁴⁵. Hobbes poursuit dans l'introduction de son ouvrage par une comparaison, dont nous avons déjà souligné l'importance, entre l'art de l'homme et cette nature (qui est une œuvre d'art de Dieu lorsque celui-ci a fabriqué le monde tel un Grand horloger)⁴⁴⁶. À ce titre, les hommes peuvent donc tenter de « reconstituer autant que possible une harmonie comparable à celle du groupe animal, d'institution naturelle et transcendante »⁴⁴⁷. Par l'assemblage de différentes parties provenant de la matière brute, ils peuvent fabriquer un « dieu mortel » c'est-à-dire un « homme artificiel [...] pour la défense et la protection duquel il a été conçu »⁴⁴⁸. Dans sa « Préface aux lecteurs » du *De Cive*, Hobbes utilisait déjà l'analogie mécanique de la montre⁴⁴⁹ :

⁴⁴² Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 71.

⁴⁴³ Charles Ramond, « Les philosophies et la nature au 17^e siècle », in J.-C. Goddard (dir.), *La nature*, Paris, Vrin, 1991, p. 117. Dans cet article, la notion de « supplémentarité » est derridienne en son fond. Ce qui explique que Ch. Ramond ne souhaite pas mobiliser une logique « dialectique » puisque la dialectique est une des cibles de la « déconstruction » chez Derrida. Plus généralement, « la lecture derridienne, en général, consiste à récuser, chez Rousseau, comme partout, la prétendue “dualité” nature/artifice, comme bien d'autres prétendues dualités, et à les rattacher à la “métaphysique de la présence” qui est la cible principale de la “déconstruction” » (Extrait d'une lettre électronique de Charles Ramond à Lilian Truchon, 2 juillet 2018). Contre une lecture derridienne de l'idée de supplémentarité chez Hobbes, il faut préciser que cette idée se réfère, comme chez les Stoïciens, à la raison et non à l'État lui-même, lequel est une réalité nouvelle qui ne peut se réduire à la nature même si elle trouve en elle son fondement.

⁴⁴⁴ Marin Mersenne, *Questions Inouyes ou Récréation des Sçavants*, Paris, Fayard, 1985, p. 241-242 [« Questions harmoniques »], cité par Marion Morice, *Concept of Nature and the State or Nature in Leviathan*, by Thomas Hobbes, Maitrise, Département d'anglais, Université de Nantes, 1999, p. 49.

⁴⁴⁵ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 24.

⁴⁴⁶ L'héritage philosophique de Hobbes dans ce domaine ne fait aucun doute. Voir Platon, *Protagoras* (320c-322d) sur le fondement de la compétence politique qu'autorise la participation de l'homme au don divin. Voir aussi *La République* (VI, 500c-502a) sur l'imitation par l'homme du divin.

⁴⁴⁷ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 26.

⁴⁴⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 64 (« Introduction »).

⁴⁴⁹ Cf. Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 85 (« Préface aux lecteurs », §9).

« De même [...] qu'en une montre automatique ou en toute autre machine un peu plus compliquée encore, on ne peut connaître la fonction [*officium*] de chaque pièce et de chaque roue à moins de la démonter [*dissolvatur*] et d'étudier séparément la matière, la figure et le mouvement des pièces ; de même, lorsqu'on recherche le droit de l'État et les devoirs [*officiis*] des citoyens, il est nécessaire non pas, certes, de dissoudre l'État, mais néanmoins de le considérer comme dissous [*dissoluta*], c'est-à-dire de comprendre correctement quelle est la nature humaine, par quels traits elle est apte ou inapte à former un État et comment les hommes qui veulent se souder doivent s'organiser entre eux »⁴⁵⁰.

Dans *Léviathan*, Hobbes préfère utiliser l'image de l'horloge en dressant une analogie entre d'une part cet instrument c'est-à-dire un engin qui se meut de lui-même, et que l'on peut décomposer en ses parties (ressort, courroies, roues) « comme dans une montre », et d'autre part le fonctionnement corporel (cœur, nerfs, articulations)⁴⁵¹. L'homme artificiel (le Léviathan) a donc besoin d'un mécanicien qui lui donne vie en imitant « l'art de Dieu ». Ainsi :

« Ce sera l'artisan du corps politique, c'est-à-dire l'homme, qui sera en même temps sa matière. Le social ne se rattache donc au naturel qu'à travers le relais d'une métaphore mécanique (l'automate) qui marque précisément l'opération de déchéance par l'expulsion du paradis terrestre – car si la nature de l'homme n'avait pas été dérégulée, la vie du groupe humain n'aurait pas eu besoin d'être réglée artificiellement »⁴⁵².

En effet, si l'on peut décomposer de façon « compositive » la nature humaine pour ensuite la remonter, et si l'État peut être assemblé à la manière d'une montre, c'est que cette nature humaine est nativement *dérégulée*. Rappelons l'arrière fond théologique de la réflexion hobbesienne qui fera ressortir le lien entre dérèglement et supplémentarité naturelle. Depuis Adam et sa consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'homme a décidé de se doter de la faculté propre de vouloir et de penser, ne recevant d'obligation que de lui-même, pour le meilleur (l'homme est un dieu pour l'homme) comme pour le pire (l'homme est un loup pour l'homme). Dans cette situation post-lapsaire, où l'action directe de Dieu est absente dans la gouvernance immanente des hommes, chacun est soi-même juge de toutes choses, et tout est sujet à polémique et controverse. C'est notamment vrai depuis que le peuple juif s'est révolté contre Dieu à l'époque de Samuel, en réclamant un mortel pour roi à l'exemple des autres nations. Et cela continue dans l'attente que se réalise la promesse énoncée par Jésus de restaurer le royaume de Dieu sur terre en rétablissant dans leur nature adamique originelle les élus (c'est-à-dire ceux qui ont foi dans le retour du Christ et qui obéissent aux lois de nature). Cette destinée, où le temps humain profane est vide de Dieu et le demeure jusqu'au retour final du Christ, se retrouve dans le paradigme mécaniste puisque, s'il est vrai que « Dieu fonctionne comme le premier chaînon dans la chaîne des causes [...], une fois que les causes finies de la chaîne sont mises en mouvement, elles n'ont pas besoin de l'*inflexus* causal continu de la cause première »⁴⁵³. Marqués par leur finitude ontologique et leur tendance à dé-

⁴⁵⁰ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 85.

⁴⁵¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 63 (« Introduction »).

⁴⁵² P. Tort, *Physique de l'État*, p. 53.

⁴⁵³ Cees Leijenhorst, « La causalité chez Hobbes et Descartes », p. 115.

sobéir, les hommes doivent apprendre à suppléer leur condition née de la déchéance adamique. Pour échapper à l'état de nature, il s'agit de retrouver idéalement la cohésion spontanée de l'ordre naturel créé par Dieu. Comme le rapporte Patrick Tort, « l'harmonie du groupe animal uni sous un chef naturel, garantie par Dieu, ne cessera jamais, à la façon d'un modèle esthétique, d'influencer la représentation hobbesienne des fonctions du souverain [...] »⁴⁵⁴. Ce souverain, ajoute Tort, « apparaît comme la puissance unificatrice qui s'oppose au désordre du retour à l'état de nature, et, en ce sens, comme pouvoir de modification, *artifice correcteur*, il s'oppose à la nature. Mais sa "nature d'artifice" ne fait en réalité que correspondre naturellement au dérèglement naturel de l'homme »⁴⁵⁵.

Concernant cette disposition native, Hobbes souligne la différence entre les sociétés humaines et les sociétés animales. Ces dernières se maintiennent par la seule concorde entre leurs membres, même si ceux-ci n'ont pas de raison naturelle, ce qui a pour conséquence le « fait que les hommes surpassent les bêtes »⁴⁵⁶. Guidés par leur instinct infaillible, les animaux sont portés naturellement vers le bien commun. Ils ne sont pas soumis à « une compétition pour l'honneur »⁴⁵⁷ provoquant haine et jalousie et qui « précipite alors les hommes dans l'erreur »⁴⁵⁸. Hobbes revient sur la capacité des hommes pour parler dont les bêtes ne sont pas dotées. Le langage est ambivalent car son usage peut devenir une « trompette de la guerre et de l'insurrection »⁴⁵⁹. Ainsi, les sens et l'appétit démesurés des hommes, de même que l'abus d'un langage parlé guidé par les seules passions, font de l'homme un être en quelque sorte dénaturé en comparaison de ces créatures dont les « sentiments concourent avec une telle constance qu'il n'est besoin de rien d'autre que leur appétit naturel pour préserver ce concours et (par conséquent) la paix entre elles »⁴⁶⁰. Patrick Tort a proposé un tableau comparatif de ces oppositions entre les bêtes et la condition naturelle de l'homme que l'on trouve chez Hobbes dans *Éléments de la loi naturelle* :

ANIMAUX	HOMMES
<ul style="list-style-type: none"> – Pas de désir de suprématie 	<ul style="list-style-type: none"> – Honneur, dignité → disputes → haine, envie → sédition, guerres.
<ul style="list-style-type: none"> – Conformité des appétits 	<ul style="list-style-type: none"> – Passions dérégées, singulières → débats, querelles
<ul style="list-style-type: none"> – Pas de raison 	<ul style="list-style-type: none"> – Raison, sens critique, insatisfaction, jugements, désir

⁴⁵⁴ P. Tort, *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, p. 42.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁵⁶ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 109 (I, V, §13).

⁴⁵⁷ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 160 (II, V, §5).

⁴⁵⁸ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 109 (I, V, §13).

⁴⁵⁹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 160 (II, V, §5), p. 161.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 160.

<ul style="list-style-type: none"> – Pas de voix articulée – Pas de droit – Pas de censure du chef – Concorde naturelle (et divine) – Nature 	<ul style="list-style-type: none"> d'amender, diversité des opinions → guerre des volontés – Langue → communication des passions – Connaissance individuelle du droit et de l'injure → censure du chef, sédition – Concorde artificielle (paroles données, engagements libres) – Art
---	---

Tiré de l'ouvrage de Patrick Tort, *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, Paris, Vrin, 1978, p. 16.

Dans de *Léviathan*, Hobbes reprend dans ses grandes lignes ces traits distinctifs qui différencient la vie commune des bêtes des sociétés humaines⁴⁶¹. Pourtant, précise-t-il, il ne faut pas croire que le fonctionnement parfait des sociétés animales fasse de celles-ci des États, « pas plus que ces animaux ne doivent être appelés politiques ». Il faut réserver la situation d' « état civil » à l'art de gouverner des hommes grâce à l'instauration d'une puissance commune. Contrairement à Aristote, Hobbes défend l'idée que l'homme n'est pas né apte à la société policée :

« Il est manifeste que tous les hommes sont nés inaptes à la société, car ils sont nés enfants, et que beaucoup, peut-être même le plus grand nombre, y demeurent inaptes toute leur vie, soit à cause d'une maladie de l'esprit, soit par manque de discipline. Et pourtant les enfants comme les adultes ont une nature humaine. Ce n'est donc pas par nature, mais par discipline que l'homme devient apte à la société »⁴⁶².

Cette différence avec Aristote, lequel « compte parmi les animaux qu'il appelle politiques, non seulement l'homme, mais aussi beaucoup d'autres encore –

⁴⁶¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 285-287 (chapitre 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

⁴⁶² Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 99 (I, I, « De l'état des hommes hors de la société civile ».) Voir aussi dans *Léviathan* (chap. 15, p. 261) une critique similaire du postulat aristotélicien qui considère l'homme comme un animal politique. Hobbes se démarque non seulement de ce point de vue d'Aristote qui « n'est pas seulement contre la raison, mais aussi contre l'expérience » mais aussi du stoïcisme puisque « le monde est comparé par les Stoïciens à une cité, dont la loi [de nature] est la raison du dieu qui rassemble sous son autorité tous les êtres rationnels, hommes et dieux » (Valéry Laurant, *Le vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses, 2002, p.18).

comme la fourmi, l'abeille, etc. »⁴⁶³, est fondamentale. En d'autres termes, l'invention du politique est une réponse singulière à une situation spécifique de l'homme, qualitativement distincte de celle des animaux. Chez les bêtes, « à l'évidence, leur gouvernement n'est qu'un concours, c'est-à-dire plusieurs volontés tendues vers un même objet, non pas (comme il est nécessaire dans un État) une volonté singulière »⁴⁶⁴. Ainsi, « le concours de ces êtres bruts est naturel, alors que celui des hommes ne peut résulter que d'un pacte, c'est-à-dire qu'il est artificiel. Il n'y a donc pas à s'étonner si quelque chose de plus est nécessaire aux hommes pour qu'ils vivent en paix »⁴⁶⁵. Remarque similaire de Hobbes, cette fois dans *Léviathan* :

« L'assentiment de ces créatures est naturel, celui des hommes résulte seulement d'une convention, ce qui est artificiel : il n'est donc pas étonnant que quelque chose d'autre soit requis (à côté de la convention) afin de rendre leur assentiment constant et durable : ce quelque chose est une puissance commune pour les tenir en respect et diriger leurs actions vers le bénéfice commun »⁴⁶⁶.

Nous reviendrons sur ce « quelque chose d'autre » (c'est-à-dire la souveraineté politique), venant compléter les pactes et conventions. Pour le moment, contentons-nous de dire qu'en mandatant une puissance commune à agir en leur nom, les volontés individuelles et particulières deviennent une volonté indivisible et souveraine afin que celle-ci « puisse utiliser la force et les moyens de tous comme elle estimera convenir à leur paix et à leur défense commune ». Ainsi, « plus que le consentement ou la concorde » en quelque sorte *involontaires* des sociétés animales où chaque membre est régi par une conduite automatique obéissant à l'infailibilité de l'instinct, il y a là l'instauration *réfléchie* d'« une unité réelle de tous en une seule et même personne »⁴⁶⁷.

Comment le génie mécanique de l'homme naturel fabrique un homme artificiel à son service ?

La différence entre ingénieur et artisan, entre imitation et création, entre production et invention, recoupe termes à termes l'opposition entre nature et artificiel. Radicalisant outre mesure cette différence qui n'est pourtant que relative, Jean Terrel est amené, tout comme finalement les néo-kantiens et les straussiens, à déceler une apparente difficulté dans la cohérence de la pensée politique de Hobbes. En effet, le philosophe anglais explique dans l'introduction du *Léviathan* que « l'art va plus loin »⁴⁶⁸ que la nature tout en ajoutant, dans la même phrase, que le registre de l'artificiel est une imitation de la nature. Mais, contrairement à ce que prétendrait Hobbes, nous dit Terrel, l'art politique ne se contente pas d'imiter ou de prolonger l'art mécanique. En réalité, il « diffère de l'art mécanique : l'ingénieur est extérieur à l'automate, l'artisan est incorporé à l'œuvre politique, il en est la matière ». C'est pourquoi « l'artisan fait surgir une réalité nou-

⁴⁶³ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 160 (II, V, §5, « Pourquoi le gouvernement de certains animaux se maintient par la seule concorde, et non pas le gouvernement des hommes »).

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 161 (II, V, §5).

⁴⁶⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 281-287 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 281-288 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 653 (« Introduction »).

velle » ; « cet humble artisan crée, comme Dieu, alors que l'ingénieur ne faisait que produire ». Le résultat, toujours selon Terrel, c'est que « les corps politiques n'appartiennent plus à la nature »⁴⁶⁹. Une nouvelle fois, les choses seraient simples : puisqu'il faut inventer une force irrésistible qui manque à la nature, c'est donc unilatéralement *contre* la nature que l'homme constitue un corps politique. En donnant vie à sa création, l'artisan « va plus loin », voire diffère complètement – remarquons en passant que ce n'est pourtant pas la même chose – que le simple mécanicien ou l'ingénieur qui fabriquent une montre ou un automate.

Il est vrai que l'ingénieur fabrique quelque chose à partir d'une « matière » extérieure à lui, là où l'artisan en politique est lui-même la matière première de sa création originale, en tant qu'homme naturel. En outre, l'artifice politique semble ne pas pouvoir être assimilé purement et simplement à une mécanique ou à un organisme vivant puisque l'essence de la souveraineté n'est ni un cœur ni un moteur, mais une « âme artificielle ». Précisons que cette âme n'a rien à voir chez Hobbes avec l'âme immortelle et immatérielle des théologiens⁴⁷⁰. Plus simplement : « Hobbes était cohérent [...] du point de vue de l'analogie, puisque, ayant choisi la métaphore mécanique du grand automate, il en a mécanisé jusqu'aux fonctions les plus “hautes” – l'âme : le souverain –, et que son organisme, parce que mécaniste, était resté pur de toute contamination psychologiste »⁴⁷¹. Plutôt que de voir un divorce entre le naturel et l'artificiel ou une incohérence comme le suggère Terrel, on est amené à penser que pour Hobbes la qualité d'artisan ne s'oppose pas fondamentalement à une celle de l'ingénieur, si l'on admet la pertinence explicative du modèle esthétique intégré au paradigme mécanique. Le Grand Horloger (Dieu) a fabriqué et ordonné le monde, notamment en fabriquant les hommes à son image. Ceux-ci peuvent fabriquer, à leur tour, un dieu (mais mortel), en dotant ce corps politique d'un *fiat* analogue (l'âme artificielle) à celui de leur Créateur. Ainsi, non seulement l'artifice politique se rattache au naturel à travers le relais d'une métaphore mécanique (l'automate) mais tout artifice humain s'élève potentiellement sur la base d'une nature et en procède. C'est pourquoi Hobbes affirme que « la ressemblance entre homme artificiel et homme naturel est maintenue »⁴⁷².

Le modèle divin platonicien a pu constituer un élément important dans la réflexion de Hobbes. On peut rapprocher la caractérisation hobbésienne de l'homme comme l'œuvre « la plus excellente »⁴⁷³ du Démiurge de l'*arété* (excellence, vertu) de Platon. En tant qu'effort de suppléance au dénuement originel humain, l'*arété* cherche à s'apparenter au divin par l'« identification dans la mesure du possible » (en grec *homoiosis théô kata to dunaton*⁴⁷⁴) avec ce dernier. Dans *Lois* (X 902d-903a), Platon rapporte les propos d'un personnage, « l'étranger

⁴⁶⁹ J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, p. 270-271.

⁴⁷⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 64 (« Introduction »).

⁴⁷¹ P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 381. Cette plus grande cohérence de Hobbes par rapport à Spencer au XIX^e siècle concernant l'organicisme (la société est un organisme) n'abroge pas pour autant le caractère fondamentalement conservateur de cette pensée analogique. Cette dernière implique une Statique sociale dont la principale préoccupation est de garder l'intégrité du corps politique contre les passions perturbatrices (l'*hybris*). Tout changement révolutionnaire est considéré comme un acte de folie car mettant en péril toute la société. Pour l'organicisme du libéralisme intégriste de Spencer et ses contradictions théoriques, voir Patrick Tort, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Puf, « Que Sais-Je ? », 1996, p. 83-102.

⁴⁷² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 390 (chap. 24, « De l'alimentation et de la procréation »).

⁴⁷³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 64 (« Introduction »).

⁴⁷⁴ Cf. Platon, *Théétète* 176 a-b.

d'Athènes », qui parle des hommes en tant qu'« artisans mortels ». Ceux-ci exécutent les ouvrages de leur métier, soit petits, soit grands, avec d'autant plus de précision et de perfection qu'ils excellent dans la ressemblance avec l'immortel artisan divin. Dans le cadre de cette quête vertueuse, il incombe à chaque individu d'opérer une conversion intérieure consistant à quitter le royaume des ténèbres et les perturbations de l'âme pour retrouver une vie saine et juste en accord avec la vie de la Cité. En tant que citoyen, l'individu accède alors à une sorte d'immortalité. La géométrie, l'astronomie, les mathématiques, mais aussi l'éducation musicale, constituent chez Platon autant de savoirs propédeutiques au fonctionnement idéal de la Cité. La lyre – dont l'évocation s'inscrit dans le cadre d'une reprise de la tradition orphique – sert d'analogie avec le domaine politique. Le jeu des accords mélodiques de cet instrument figure la justice unissant harmonieusement, selon un équilibre des forces, les parties dissonantes et violentes de l'âme⁴⁷⁵. Le citoyen vertueux, c'est-à-dire celui qui a su réconcilier nature et convention, a dépassé une dualité inscrite originellement en lui, se traduisant jusque-là en un conflit intérieur entre passion et raison, entre corps et âme⁴⁷⁶. Ainsi, dans son œuvre politique, en particulier dans *Lois* (X 890), Platon propose en quelque sorte une réélaboration positive, une sortie, de l'antithèse entre nature et loi (*physis* vs. *nomos*) que les Sophistes présentaient auparavant comme une absolue contradiction⁴⁷⁷.

En s'appropriant la dialectique sophistique et en rejetant le scepticisme de ce courant philosophique pour servir la connaissance vraie de la « nature unique » des choses⁴⁷⁸, Platon propose donc une « méthode dialectique » par la réunion des opposés et la possibilité d'atteindre l'excellence⁴⁷⁹. Cela a pu influencer Hobbes dans son idée d'une quête vertueuse de l'homme cherchant à se connaître lui-même pour maîtriser ses pulsions, rendue possible par une prédisposition naturelle à la conduite réfléchie, ainsi que l'explique déjà Platon notamment dans *Phédon* (94d 5). Bien entendu, cela prend chez Hobbes la forme d'une enquête empirique sur soi-même. De plus, en tant que matérialiste pour lequel tout est corps et toute connaissance provient originellement des sens, Hobbes rejette le postulat idéaliste platonicien : l'âme rationnelle (synonyme d'excellence) constitue la réalité première et doit être « considérée comme la source aussi bien de la nature que de la

⁴⁷⁵ Cf. Platon, *La République* 410d 2-3; 431d 10; 432a 3 et 7; 443d 6-8.

⁴⁷⁶ Cf. Platon, *La République* 441b 7. Voir aussi l'article d'Anne Gabrièle Wersinger, « “Socrate, fais de la musique !” », in Anne Gabrièle Wersinger et Florence Malhomme (dir.), *Musikè et Areté*. La musique et l'éthique de l'antiquité à l'âge moderne, Paris, Vrin, 2007, p. 43-62.

⁴⁷⁷ L'opposition de Platon au sophisme est bien connue. Notamment dans *Gorgias* (482e), Platon se fait l'écho de la position sophiste à travers le personnage de Calliclès, lequel déclare que la nature et la loi se contredisent le plus souvent. Voir aussi les propos d'autres sophistes : ceux d'Hippias (cf. Platon, *Protagoras*, 337 d) ou bien ceux d'Antiphon provenant du Papyrus d'Oxyrhynque. De son côté, Aristote évoque Lycophron dans *Politique* III 9, 1280b 6 – 12. Cf. aussi Jean Terrel, « Phusis et nomos : Aristote est-il naturaliste ? », in Emmanuel Bermon, Valéry Laurand et Jean Terrel (dir.), *Politique d'Aristote*. Famille, régimes, éducation, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 55-87. Pour Antiphon notamment, voir Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*. Tome 1. *De Protagoras à Critias – Fragments et témoignages*, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2009.

⁴⁷⁸ Cf. Platon, *Phédon* 266 b et *Philèbe* 16 d.

⁴⁷⁹ Cf. Platon, *La République* VII 533d et 537c ainsi que *Lois* XII 956c.

loi »⁴⁸⁰. Mais la manière d'envisager de façon dialectique le passage entre l'état de nature et l'état civil a pu bénéficier du legs philosophique touchant au conflit entre *physis* (la nature) et *nomos* (la loi), et son dépassement platonicien. Hobbes connaissait cette rhétorique sophiste (au moins par le biais de la lecture de Platon notamment dans *République* II, 359 a – 360 b) concernant la loi sociale dont les commandements sont conventionnels, rompant avec la *physis* et assurant ainsi la justice qui ne se trouve pas à l'état naturel. De plus, il connaissait probablement le fait que, dès l'antiquité grecque, Démosthène avait tenté une synthèse positive de l'antithèse des sophistes entre nature et loi, en se réclamant d'une tradition orphique⁴⁸¹. Dans sa *Guerre du Péloponnèse*, Thucydide – tant apprécié par Hobbes – parle aussi à plusieurs reprises de la fin des séditions et des guerres en termes qui laissent entrevoir la citoyenneté politique comme une résolution du conflit sophistique entre loi et nature humaine. Dans ce cas, la *physis* est semblable à une « nature humaine » impulsive laissée libre d'agir avec l'irruption de la guerre civile qui met fin à la paix et bouleverse le *nomos*, lequel avait jusque-là policé les mœurs et maîtrisé les « passions » de la multitude en succédant au sanglant droit du plus fort⁴⁸².

Entre Platon et Hobbes, un relai majeur est Bacon dont la « propre démarche semble parente de cette dialectique académique »⁴⁸³. Le caractère « synoptique » (réunissant les opposés dans une vue d'ensemble) de la pensée baconienne transparait lorsque le chancelier de Verulam parle de vaincre la nature tout en lui obéissant⁴⁸⁴ ou lorsqu'il réunit sous l'égide de la justice les deux maximes contraires « l'homme est un dieu pour l'homme » et « l'homme est un loup pour l'homme ». De plus, Bacon inscrit son épistémologie dans une reprise critique des méthodes complémentaires de « division » (*diairesis*) et de « rassemblement » (*sunagôgê*) que l'on trouvait chez Platon, préfigurant d'une certaine manière la double méthode analytique et synthétique que l'on retrouvera chez Galilée et Hobbes⁴⁸⁵.

Une dialectique existentielle à l'origine du contrat

Hobbes déclare : « La multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un *état*, en latin *civitas*. Telle est la génération de ce grand *Léviathan*, ou plutôt

⁴⁸⁰ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 107 (Entrée : « Nature »). Cf. aussi Luc Brisson, Jean-François Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007, p. 152.

⁴⁸¹ Cf. Démosthène, *Contre Aristogiton* I (§15-16) in Démosthène, *Plaidoyers Politiques*, p. 145 et 146 : « Toute la vie des hommes [...] est réglée par la nature et par les lois [...] toute loi est une invention et un don des dieux, une décision des hommes sages, un correctif apporté aux erreurs volontaires et involontaires, un contrat commun de la cité selon lequel doivent vivre tous les citoyens ». Ici, les « dieux » renvoient à Orphée, « le révélateur de vos initiations les plus saintes », qui siège à côté du trône de Zeus (*Ibid.*, p. 144 [§11]).

⁴⁸² Cf. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*. Livre III, trad. Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 57-59 (Livre III, 82). Voir aussi Livre III 82 et Livre VI 16, 1-2 de *La Guerre du Péloponnèse*.

⁴⁸³ Arnaud Milanese, « L'histoire de la science et de ses institutions de Bacon à Hobbes : un héritage », p. 115. Cf. Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 94 (Préface).

⁴⁸⁴ Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 102 (Livre I, Aphorismes 3).

⁴⁸⁵ Cf. Fr. Bacon, *Novum Organum*, p. 162 (Livre I, Aphorisme 105). Cf. aussi : Arnaud Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir*, p. 284.

(pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense »⁴⁸⁶.

Ainsi, les pactes ou conventions sur lesquels se mettent d'accord tous les hommes sont faits en vue d'un bénéfice réciproque permettant d'assurer la paix, la sécurité et la justice. Pour chaque individu, cela équivaut au renoncement pulsionnel et le choix réfléchi de la paix plutôt que la guerre (à condition que l'autre avec lequel il contracte s'engage à faire de même). Par conséquent, c'est un acte volontaire :

« Parce que tous les hommes s'accordent dans la volonté d'être dirigés et gouvernés dans la voie de ce qu'ils désirent atteindre, à savoir leur propre bien, ce qui est l'œuvre de la raison. Il ne peut pas, par conséquent, y avoir d'autre loi de nature que la raison, ni d'autres préceptes de la loi naturelle que ceux qui déclarent en nous les voies de la paix, là où cette dernière peut être obtenue, et de la défense, là où la paix ne peut être obtenue »⁴⁸⁷.

Pour Hobbes, il n'existe pas, à proprement parler, de délibération *collective* :

« De même que dans la délibération interne de l'esprit [*mind*] concernant ce que nous-mêmes nous avons à faire ou à ne pas faire, les conséquences de l'action sont nos conseillers, par succession alternée dans l'esprit, de même, dans le conseil qu'un homme prend auprès d'autres hommes, les conseillers font-ils alternativement apparaître les conséquences de l'action. Et aucun d'eux ne délibère, mais ils fournissent tous à celui qui est conseillé des arguments à ce sujet pour lui permettre de délibérer en lui-même »⁴⁸⁸.

Si le passage à l'état civil revient à une déclaration contractuelle dans le *for extérieur*, il est cependant précédé d'un mouvement dans le *for intérieur* chez chaque individu, équivalent à un « temps de la délibération »⁴⁸⁹. Dans le chapitre 6 du *Léviathan* sur les passions, Hobbes définit la délibération comme « la somme de désirs, aversions, espoirs et craintes éprouvés jusqu'à ce que la chose soit faite ou qu'on la pense impossible à faire »⁴⁹⁰. C'est donc une période où alternent des passions concurrentes (appétit ou aversion, désirs ou craintes) et qui se conclut par un jugement, c'est-à-dire un acte volontaire puisque « *la volonté est donc le dernier appétit dans la délibération* »⁴⁹¹ par lequel l'individu tranche entre deux choix possibles⁴⁹². Cela met alors « un terme à la *liberté* que nous avons de faire ou de ne pas faire en suivant notre appétit ou notre aversion »⁴⁹³. L'acte supprime la liberté d'agir, c'est-à-dire qu'il *engage*. La délibération équivaut donc à un « effort » portant sur ce qu'il y a à faire (c'est-à-dire concernant le futur), au cours duquel l'individu mettra finalement un terme à la libre interaction conflictuelle de ses passions perturbatrices. La délibération est donc un acte de l'esprit qui se déploie dans l'ordre pratique et porte sur le possible. C'est un temps de latence por-

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 288 (chap. 17, « Des causes, de la génération, et de la définition de l'État »).

⁴⁸⁷ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 184 (I, XIV, §1, « La loi de nature ne consiste pas dans le consentement des hommes, mais dans la raison »).

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 173 (I, XIII, 5).

⁴⁸⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 456 (chap. 27, « Des crimes, excuses et circonstances »).

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 137 (chap. 6, « Des passions »).

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 135-136.

⁴⁹³ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 136 (chap. 6, « Des passions »).

tant sur l'alternance de désirs contraires (espoir/crainte), comme dans une balance⁴⁹⁴, jusqu'à ce que la dernière volition ou inclination y mette fin. Et l'acte sur lequel porte cette délibération est alors considéré comme accompli ou comme impossible.

Comme le rappelle Olivier Bloch, la conformité du concept de délibération chez Hobbes est seulement apparente avec celui exposé brièvement par Aristote dans *Éthique à Nicomaque* :

« C'est seulement le temps de latence qui s'écoule avant la réalisation de cette alternative qui donne lieu à l'*opinion* de possibilité : en fait, derrière cette présentation apparemment aristotélicienne, se profile l'analyse radicalement anti-aristotélicienne de la "puissance" et de l'"acte" qui, dans le chapitre X du *De Corpore*, les fait apparaître comme des doublets conceptuels ou temporels du rapport cause-effet, la puissance et l'acte n'étant d'un point de vue prospectif que ce que sont la cause et l'effet d'un point de vue rétrospectif (§1-3), en sorte que le possible se ramène à ce qui *sera*, et comme tel le sera *nécessairement*. Ce rabattement du "possible" et de l'"impossible" sur le plan du réel et du nécessaire [...] rappelle la définition de Diodore Kronos ("est possible ce qui est ou sera"), et s'en inspire sans doute. »⁴⁹⁵.

Chez Hobbes, il n'existe ni finalisme métaphysique ni contingence si l'on définit celle-ci, à la manière d'Aristote, comme une indétermination causale dans la nature des choses (ce que conteste formellement le philosophe anglais). Contredisant l'évêque Bramhall à ce sujet, Hobbes déclare que si celui-ci « entend par contingent ce qui n'a pas de cause, il ne parle pas comme un chrétien, mais fait de la fortune une divinité [...]. Mais s'il entend par là ce dont il ne connaît pas la cause, la conclusion est nulle »⁴⁹⁶. Autrement dit, pour Hobbes la contingence est un terme qui n'a aucune réalité et ne correspond à aucun hasard fondamental. Son usage correspond seulement à un défaut dans notre connaissance, une ignorance initiale de l'intégralité incommensurable des causes présentes qui déterminent l'avenir (sur quoi porte la délibération)⁴⁹⁷. Hobbes cite un cas extrême, déjà utilisé par Aristote (*Éthique à Nicomaque*, III, I, 1110a, 4-15) : l'exemple d'un navigateur en situation périlleuse qui jette ses biens à la mer afin de sauver sa personne⁴⁹⁸. « Mais, là où Aristote y voit le signe que le monde humain est en partie indéterminé, contingent, Hobbes y voit le signe que l'agent, son intériorité y compris, est inscrit dans le cours déterminé et infini de l'univers »⁴⁹⁹. Alors la liberté existe-elle pour le philosophe anglais ? Elle est réelle dans le fait de délibérer pour faire un choix : « La *délibération* ou la consultation, laquelle n'est donc pas vaine,

⁴⁹⁴ Dans le *De Cive*, Hobbes explique déjà que « délibérer n'est rien d'autre que peser les avantages et les inconvénients de l'acte que nous entreprenons, comme en une balance où ce qui pèse le plus penche nécessairement conformément à son inclination » (Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p.267 [II, XIII, §16]). Cf. aussi Jean Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe en temps de crises*, p. 51.

⁴⁹⁵ Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 210 (« À propos du matérialisme de Hobbes »).

⁴⁹⁶ Thomas Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Controverse avec Bramhall II), vol. 11/2 des « Œuvres de Thomas Hobbes », p. 209 (N° XIV).

⁴⁹⁷ Cf. Arnaud Milanese, « Nécessité et imputation chez Hobbes : Se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scolastique », *Philosophiques*, vol. 41 (n°1), Société de philosophie du Québec, 2014, p. 3-35.

⁴⁹⁸ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p.166 (I, XII, §3).

⁴⁹⁹ Arnaud Milanese, « Nécessité et imputation chez Hobbes : Se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scolastique », p. 16

l'est même d'autant moins à proportion de ce que l'élection est plus nécessaire, pour autant que *plus* et *moins* aient leur place dans la nécessité »⁵⁰⁰. Ainsi, si la liberté existe pour Hobbes, c'est uniquement en tant qu'intellection de la nécessité. Nous reviendrons plus tard sur cet aspect doctrinal caractéristique d'un certain matérialisme né avec Démocrite et Leucippe.

L'acte volitif qui conclut la délibération ne provient pas d'un « appétit rationnel » qui serait autonome des affects naturels. La définition selon laquelle la délibération est une recherche menée par la raison revient à dire que la délibération est une recherche menée par la délibération, définition qui est digne d'un scolastique »⁵⁰¹. D'autant qu'il y a d'emblée une part de raison lorsqu'un organisme naturel soupèse des passions contraires dans le but de choisir ce qui est le mieux pour la préservation de son existence. De plus, la délibération, dans sa double fonction motrice et cognitive, n'est pas circonscrite à la sphère de l'activité humaine mais existe chez tout corps naturel animé de passions et de volonté. C'est ainsi que « les bêtes aussi délibèrent »⁵⁰² concernant la succession des pulsions qui les affectent dans leur for intérieur. Mais, à la différence des hommes, l'objet de leur délibération est borné aux intérêts sensuels. La parole, telle que Hobbes l'a définie, leur manque comme véhicule pour développer un raisonnement systématique et compréhensif. On peut donc dire que les bêtes ne peuvent pas dépasser de manière réfléchie le langage partiel des passions puisque « les choses présentes sont perçues par les sens, mais les choses futures ne sont perçues que par la raison »⁵⁰³. Or, de l'immédiateté empirique et de la perturbation des passions – dont le mode d'être est le présent –, les hommes doivent en sortir, de même qu'ils doivent quitter l'état de nature. L'alliance du corps et de l'esprit, des passions et de la raison doit permettre de prendre la mesure du temps qui est la voie royale menant au discours contractuel. À ce sujet, Hobbes semble reprendre à son compte une thématique sur les propositions existentielles provenant du stoïcisme antique et qui servait à ce courant à se démarquer de la dialectique d'Aristote⁵⁰⁴. Pour les stoïciens déjà, un discours raisonné durablement profitable est possible s'il s'appuie sur des passions (comme la crainte et le désir qui s'opposent à la douleur et au plaisir sensuel), compatibles avec la maîtrise de soi. À ce titre, ils soulignent l'importance des énoncés *conditionnels* (ou hypothétiques) qui équivalent chez Hobbes au mode subjonctif du type : « si..., alors » ou « à condition que cela soit fait, alors ceci suivra »⁵⁰⁵. La préférence hobbesienne pour les énoncés conditionnels, comparés aux énoncés catégoriques du type : « tout..., alors », est le mode d'être par excellence de la délibération. En effet :

« La délibération exprime avec le *subjonctif* ; ce qui est une manière de parler propre à signifier des suppositions avec leurs conséquences futures, ainsi : *à la condition que cela soit fait, alors ceci suivra* ; et qui ne diffère pas du langage du

⁵⁰⁰ Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, p. 79 (trad. fr. Franck Lessay).

⁵⁰¹ Thomas Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, p. 428 (N° XXVI). Cf. aussi Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 137 (chap. 6, « Des passions »).

⁵⁰² *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰³ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 139 (I, III, §31).

⁵⁰⁴ Chez les stoïciens, on peut citer l'exemple de Sextus Empiricus dans *Hypotyposes pyrrhoniennes* (II, 142). Cf. J.-B. Gourinat, *La Dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p. 224; Jean Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1958, 2002, p. 34 ; Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome 1, cité dans l'article de Frédérique Ildelfonse, « Les Stoïciens : nature commune et nature propre », in J.-C. Goddard (dir), *La Nature*, Paris, Vrin, 1991, p. 61.

⁵⁰⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 138 (chap. 6, « Des passions »).

raisonnement, si ce n'est que le raisonnement se fait en termes généraux, et que la délibération, pour la plus grande part, se fait sur des points particuliers »⁵⁰⁶.

En particulier dans *De Corpore* (I, III, §11), Hobbes explique l'avantage que procure un énoncé conditionnel ou subjonctif, concernant l'exactitude plus grande pour les implications temporelles d'événements, par rapport à l'énoncé catégorique. En effet, « toutes les fois que l'hypothétique est vraie, la catégorique qui lui correspond, non seulement est vraie, mais est nécessaire ». Par exemple, « dès qu'il est vrai que tout homme est un animal, s'il est vrai que tel être est un homme, il faut nécessairement qu'il soit vrai que tout homme est un animal ». Mais si dans les propositions *nécessaires* « la catégorique et l'hypothétique qui lui correspond signifient la même chose », dans les *contingentes* par contre, cette identité entre énoncé hypothétique et énoncé catégorique ne va pas de soi. Hobbes donne l'exemple de la couleur d'un corbeau : dans une catégorique, « quand il serait vrai aujourd'hui que *tout* corbeau est noir, il serait pourtant faux de dire que par cela seul qu'un être est un corbeau, il est noir ». Au contraire, dans un énoncé hypothétique, s'il est vrai que *ce* corbeau est noir aujourd'hui, alors il est nécessairement noir, sans que cela entraîne un jugement sur toute l'espèce et en tout temps. Par exemple, « dès qu'il est vrai que tout homme est un animal, s'il est vrai que tel être est un homme, il faut nécessairement qu'il soit vrai aussi que cet être est un animal ».

Pour autant:

« Il ne s'agit pas, à la manière stoïcienne, de conformer ses désirs à ce qui arrive de toute manière, comme si la volonté et le jugement s'étaient réfugiés dans une forteresse inexpugnable où ils se trouveraient totalement incapables de modifier le cours des choses. S'il n'existe pas de domaine intérieur échappant au règne de la nécessité, nos désirs sont efficaces comme maillons dans un réseau de causes »⁵⁰⁷.

De plus, à la différence des stoïciens (et des théologiens chrétiens de son temps), Hobbes ne considère pas que l'obéissance de l'homme à la droite raison soit une disposition naturelle, c'est-à-dire inscrite providentiellement dans sa nature. Les lois de nature, essence de la raison naturelle, sont de simples préceptes rationnels que l'homme peut ou non découvrir en son cœur. D'où l'utilité de savoir lire en soi-même (*Nosce teipsum*), un principe dont l'importance est soulignée par Hobbes. N'y a-t-il pas, dans la réflexion dans ce domaine du philosophe de Malmesbury, l'anticipation de l'idée d'une réflexivité naturelle telle que l'a formulera Condillac au XVIII^e siècle concernant *l'apprentissage nécessaire des signes naturels*⁵⁰⁸ ?

La dialectique délibérative est donc à l'origine des contrats et des conventions. Elle équivaut ainsi à un calcul sur les conséquences mortifères de la guerre de tous contre tous résultant de l'état de nature.

Hobbes déclare à ce sujet:

« La matière, ou objet, d'une convention est toujours quelque chose qui vient en délibération (en effet, passer une convention est un acte de la volonté, c'est-à-dire

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ Jean Terrel, *Hobbes*, p. 63.

⁵⁰⁸ Voir l'examen de ce thème condillacien par P. Tort notamment dans son ouvrage *Qu'est-ce que le matérialisme ?*, p. 496 et suivantes.

un acte, et le dernier, de la délibération), et est donc toujours compris comme étant quelque chose à venir, et que celui qui passe une convention juge possible d'exécuter »⁵⁰⁹.

Ce temps de délibération nous porte alors, par la médiation de la loi de nature dont les lois civiles sont la partie écrite, à rectifier les conséquences désastreuses provenant de l'irrégularité de nos passions (orgueil, convoitise, colère, etc.). Pour mener une vie pacifique et durable, les hommes s'engagent mutuellement en mettant *de jure* fin au règne des volontés individuelles et particulières. Cette fin est bien conforme à l'idée, soulignée par Hobbes, selon laquelle la fin de la délibération « met un terme à la liberté »⁵¹⁰ d'agir en suivant notre propre jugement et nos seules passions. La suite logique de ce consentement mutuel, c'est qu'ils fassent tout pour que cette situation soit *de facto* effective. En effet, les contrats et les conventions ne sont pas suffisants étant donnée la réalité structurante de l'état de nature. Comme Hobbes le rappelle:

« Les conventions sur lesquelles se mettent d'accord tous les hommes assemblés en vue de l'élaboration d'une république, et qui sont traduites en écriture sans l'érection d'un pouvoir de coercition, n'offrent aucune sécurité raisonnable pour aucun de ceux qui passent ainsi une convention, ni ne doivent être appelées des "lois", et elles laissent toujours les hommes dans l'état de nature et d'hostilité. En effet, vu que les volontés de la plupart des hommes, sont uniquement gouvernées par la crainte, et vu que là où il n'y a aucun pouvoir de coercition, il n'y a aucune crainte, les volontés de la plupart des hommes vont suivre leurs passions de convoitise, de luxure, de colère et d'autres passions semblables, jusqu'à la rupture de ces conventions, de sorte que les autres également, qui, autrement, les auraient respectées, sont rendus à la liberté [*liberty*], et n'ont pas d'autres lois que celles qu'ils édictent par eux-mêmes »⁵¹¹.

Il faut donc un « pouvoir commun » (*Commonwealth*, ou République) qui oblige, par la crainte qu'il inspire, au respect des conventions et dont il tire sa légitimité populaire du fait que le pouvoir ne provient pas d'un abandon mais d'un *transfert* de compétence sous forme d'un mandat (ce qui implique qu'il peut y avoir réappropriation sous certaines conditions). C'est ce que les commentateurs de Hobbes nomment le « principe d'autorisation », condition nécessaire de la souveraineté politique. Même si ce principe apparaît pour la première fois dans le chapitre 16 du *Léviathan*, on trouve déjà dans le *De Cive* une conception similaire avec l'idée de *lieutenance* (« *habere pro* »). Ainsi que l'explique Philippe Crignon, « la lieutenance institue une relation paradoxale d'identité et de différence de sorte que le peuple tout à la fois *est* et *n'est pas* le souverain »⁵¹². Puisque la lieutenance annonce l'autorisation, il est normal que l'on y trouve aussi vers quoi elle conduit en ce qui concerne la physionomie de la souveraineté politique : l'idée de personnification, synonyme de celle d'homme artificiel. Ainsi, l'État se « définit comme étant une *personne* singulière, composée de plusieurs hommes et

⁵⁰⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 242 (chap. 14, « Des première et seconde lois naturelles, et des contrats »).

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 136 (chap. 6, « Des passions »).

⁵¹¹ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 230 (II, I, §6, « Les conventions de gouvernement, sans pouvoir de coercition, n'offrent pas de sécurité »).

⁵¹² Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 418 note 15.

dont la volonté tient lieu de leur volonté à tous en raison des pactes qu'ils ont conclus, en sorte qu'il peut employer les forces et les facultés de tous à la paix et à la défense commune »⁵¹³. C'est idée sera reprise dans l'ouvrage de 1651 et présentée comme « l'essence » de la souveraineté politique. Ainsi, l'État (synonyme de souveraineté politique), c'est :

« (Pour le définir) *une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune* »⁵¹⁴.

Hobbes utilise alors une métaphore : l'image du masque de l'*acteur* qui désigne ainsi la personne artificielle (le souverain), laquelle joue une pièce pour l'*auteur* (le peuple) sur une scène politique en lui donnant littéralement la *vie*⁵¹⁵. C'est ainsi que « le *roi* est le *peuple* »⁵¹⁶. En effet, explique Hobbes, « les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière »⁵¹⁷. L'individuation de l'entité politique n'est pas l'indice d'une résistance à un strict matérialisme, comme certains ont pu le penser, mais doit se comprendre dans le cadre de la génération d'un automate, suivant en cela un mécanisme naturaliste (celui de l'artefact)⁵¹⁸. Autrement dit, le corps politique (qui inclut son unicité) entretient un lien avec le registre naturel puisqu'il est un artifice correcteur dont la « génération » constitue une réponse à une nature défectueuse.

En vertu du principe d'autorisation, le « pouvoir commun » ou république n'est *lié* à *aucun* pacte mutuel, ce qui l'*obligerait* et invaliderait son rôle d'arbitre dans les conflits passionnels résurgents. « Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité »⁵¹⁹.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 222 (II, X, §5).

⁵¹⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 288-289 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

⁵¹⁵ Outre la métaphore théâtrale, Hobbes utilise aussi la métaphore organiciste. Voir *Léviathan*, chap. 24, « De l'alimentation et de la procréation de l'État ». La souveraineté (comme personne ou assemblée représentative) est présentée comme l'âme artificielle du corps politique, non comme sa tête.

⁵¹⁶ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 248 (II, XII, §8).

⁵¹⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 276 (chap. 16, « Des personnes, auteurs, et des choses personnifiées »).

⁵¹⁸ Cf. Nicolas Dubos et Arnaud Milanese, « Introduction », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, p. 21.

⁵¹⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 282 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »). Voir aussi *Éléments de la loi naturelle* : « le consentement (par quoi je comprends le concours des volontés de plusieurs hommes pour faire une seule action) ne constitue pas une sécurité suffisante pour la paix commune de ces hommes, sans l'érection de quelque pouvoir commun, par la crainte duquel ils peuvent être contraints à la fois de maintenir la paix parmi eux et de joindre leurs forces [*strengths*] contre un ennemi commun. Et pour que cela puisse être obtenu, on ne peut imaginer d'autre voie, si ce n'est celle uniquement de l'union [...] comme étant l'implication ou l'inclusion des volontés de plusieurs dans la volonté d'un seul homme ou dans la

Cependant, ce type de pouvoir ne bénéficie pas d'un blanc-seing (comme on le verra lorsque l'on parlera de ses devoirs) puisque Hobbes suppose « un arrière-plan normatif constitué par les lois naturelles »⁵²⁰. Ici, « le droit du plus fort ne se fonde pas sur sa force, mais sur une convention à laquelle s'engage le plus faible »⁵²¹. De plus, l'idée d'autorisation n'est pas hétérogène à la doctrine contractualiste. Il s'agit même d'un élément essentiel de son contenu ainsi que Hobbes l'établit. En effet, la république (ou *Commonwealth*) n'est pas autre chose qu'« une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière* »⁵²².

La « multitude » se constitue en « peuple » en faisant *un* à partir du *multiple*. Et cela passe nécessairement dans le fait de reconnaître l'existence de deux obligations en une :

« Du fait des pactes contractés par lesquels chacun s'oblige envers chacun et de la cession du droit qu'ils se sont obligés, envers le souverain, à respecter ; le pouvoir se trouve assuré grâce à une double obligation des citoyens, l'une à l'égard de leurs concitoyens, l'autre à l'égard du souverain »⁵²³.

En d'autres termes, la souveraineté politique, c'est le *de jure* devenu en quelque sorte *de facto*. Et ce trait inédit du contractualisme hobbesien est, d'après son auteur, un progrès par rapport à toutes les doctrines contractualistes et jusnaturalistes du passé. Dans *Considérations sur la réputation, la loyauté, les mœurs et la religion de Thomas Hobbes de Malmesbury* (1680), il souligne ainsi son apport décisif à l'action politique de son temps :

« Quand le parlement [anglais] siégea (à partir d'avril 1640, et il fut dissous en mai suivant) et que, en ce parlement, de nombreux points du pouvoir royal qui étaient nécessaires à la paix du royaume et à la sécurité de la personne de sa majesté firent l'objet de débats et de refus, M. Hobbes écrivit un petit traité en anglais [les *Éléments de la loi naturelle et politique*] où il exposait et démontrait que lesdits pouvoirs et droits étaient inséparablement annexés à la souveraineté (le parlement ne niait pas alors que la souveraineté appartint au roi, mais il semblait ne pas comprendre ou ne pas vouloir comprendre cette inséparabilité) »⁵²⁴.

volonté de la plus grande partie d'un nombre quelconque d'hommes, c'est-à-dire dans la volonté d'un seul homme ou d'un seul conseil, car un conseil n'est rien d'autre qu'une assemblée d'hommes délibérant sur quelque chose qui est commun à tous » (Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 222 [I, XIX, §6]).

⁵²⁰ Christophe Béal, *Hobbes pas à pas*, Paris, Ellipses, 2010, p. 136.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 141.

⁵²² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 288 (chap. 17, « Des causes, de la génération et de la définition de l'État »).

⁵²³ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 185 (II, VI, §20).

⁵²⁴ Th. Hobbes, *Considérations sur la réputation, la loyauté, les mœurs et la religion de Thomas Hobbes de Malmesbury*, trad. Philippe Folliot. Disponible sur le web :

http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/considerations_reputation/considerations_reputation.html

Hobbes déclare aussi : « La philosophie politique [...] n'est pas plus ancienne que mon ouvrage *De Cive* » (« Épître dédicatoire » du *De Corpore*)

Le devoir moral du souverain par rapport aux lois de nature

L'apposition d'une étiquette d'absolutisme au système politique que propose Hobbes est si courante qu'il faut examiner davantage ce que signifient, en réalité, le principe d'autorisation et ses conséquences politiques. Faut-il y voir le moment d'une théorie de la « représentativité » (agir au nom de...) ou la nécessité d'une servitude volontaire (anti-naturelle et anti-rationnelle) des citoyens par rapport au souverain ? Qu'est-ce que l'autorisation, sans quoi la souveraineté est ineffective et la paix civile demeure impossible ? Certains commentateurs influencés notamment par la pensée de Foucault⁵²⁵ contestent cette logique politique en prétendant que la théorie politique de Hobbes revient à une pensée des droits de l'État, aveugle à la question des finalités du gouvernement. En bref, la souveraineté serait synonyme de raison d'État. C'est à cette même conclusion qu'aboutit le commentaire de Max Horkheimer, en 1930 :

« À la différence des philosophes français, dont la préoccupation essentielle est de lutter contre les derniers vestiges du féodalisme, Hobbes est pour ainsi dire le héraut qui proclame le début du nouvel ordre social ; aussi, ayant prononcé ce jugement sur le rationalisme, passe-t-il immédiatement aux conclusions que l'on peut en tirer à propos du nouvel État. Puisque les hommes, étant donné leurs dispositions instinctuelles, se laissent facilement guider par des représentations morales et religieuses, ou puisqu'en tout cas – comme le montre le passé – des influences idéologiques de ce type sont une arme importante aux mains des gouvernants, le nouvel État doit les arracher aux puissances du passé et en faire lui-même un usage pleinement conscient »⁵²⁶.

Or, la souveraineté chez Hobbes n'équivaut pas à ce que l'on peut grossièrement qualifier de machiavélisme. En effet, il n'y a pas à proprement parler de raison d'État dans la pensée politique hobbésienne mais plutôt une « raison de l'État » (*ratio civitatis*), une raison d'être qui consiste dans l'empire de la loi civile⁵²⁷. Hobbes le dit sans ambiguïté : « l'État n'a pas été institué pour lui-même, mais pour les citoyens »⁵²⁸. Il est donc indiscutable – comme le dit expressément Hobbes – que la souveraineté politique, c'est-à-dire Léviathan, a pour fonction es-

⁵²⁵ Cf. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Foucault fait de la pensée étatiste de Hobbes un précurseur de la biopolitique. Cela ne diffère pas sur l'essentiel d'Arendt qui considère le philosophe anglais comme un absolutiste en politique précurseur du totalitarisme et du « racisme d'État ». En particulier chez Y.-C. Zarka, l'interprétation de Strauss se combine avec un héritage foucauldien. Selon ce point de vue, ce n'est pas tant le matérialisme mécaniste qui fonde l'anthropologie de Hobbes qu'une certaine expérience de soi mettant en parenthèses tout ancrage ontologique. Par contre, Foucault ne parle pas de Spinoza pour qui, contrairement à Hobbes, le droit s'étend aussi loin que la puissance, ce qui influença par exemple Boulainvilliers et plus généralement la doctrine réactionnaire de la « force fait droit », véritable précurseur de l'évolutionnisme philosophique avec sa loi du plus fort. Par rapport à Foucault, Arendt a le mérite de le souligner. Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (Deuxième partie : L'impérialisme. Chap. VI, La pensée raciale avant le racisme), in Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 421. Cf. aussi Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 66-84 (Chap. 3 : L'oiie et le cachalot : gouvernement et souveraineté).

⁵²⁶ Max Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974, p. 76-77.

⁵²⁷ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 110 (chap. II, §1).

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 256 (Partie II, chap. XIII, §3).

sentielle ce que l'on doit considérer comme le principe démocratique par excellence, à savoir le *salus populi suprema lex* (la protection du peuple ou littéralement le salut du peuple est la loi suprême)⁵²⁹. Dès le début du chapitre du *Léviathan* consacré à la charge du représentant souverain, Hobbes précise que l'office visant à pourvoir à la sécurité du peuple ne se résume pas à assurer « une simple protection, mais aussi toutes les satisfactions de la vie », c'est-à-dire « faire le bien du peuple »⁵³⁰. C'est l'évidence logique que la protection du peuple passe par le maintien en toutes circonstances de la sécurité et de la paix de tous, sans quoi le *salus populi* est un vain principe. Chaque citoyen est tenu d'obéir aux lois civiles dans la mesure où c'est un moyen de parvenir à la paix, et que, en vertu de la loi de nature, ils sont tenus de rechercher la paix. Pour ce faire, le souverain est légitimement doté du pouvoir de contraindre par la force à respecter les pactes et conventions. Néanmoins, l'unité de la personne juridique (l'État) avec le peuple est une unité de raison, « frappée de précarité [...] sous condition de déraison »⁵³¹. Le principe d'autorisation est donc *conditionné* et correspond à une soumission volontaire pour le bien commun.

Le citoyen ne cède (ou ne transfère) pas au pouvoir commun la part du droit naturel correspondant à la liberté naturelle de préserver son être mais seulement la part du droit naturel consistant dans le droit sur toutes choses et contraire à l'équité et au bon office de l'État (paix et protection). Et puisque, dit Hobbes, « obligation et liberté des sujets, doivent être dérivées de la fin de l'institution de la souveraineté, à savoir la paix entre les sujets, et leur défense contre un ennemi commun »⁵³², dans le cas contraire, « les sujets sont dispensés d'obéir à leur souverain ». Et par conséquent :

« L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi longtemps, et pas davantage, que dure la puissance grâce à laquelle il a la capacité de les protéger. En effet le droit que, par nature, les humains ont de se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne peut être abandonné par aucune convention. La souveraineté est bien l'âme de l'État : une fois qu'elle est séparée du corps, les membres ne reçoivent plus d'elle leur mouvement. La fin de l'obéissance est la protection, où qu'elle se trouve, dans sa propre épée ou dans celle d'un autre, et la nature requiert l'obéissance et l'effort en vue de maintenir la protection »⁵³³.

Ainsi, lorsque notre refus d'obéir est motivé par la menace qui pèse sur notre vie (absence de protection), « la liberté de refuser [...] existe »⁵³⁴.

Avec Dominique Weber, il faut rappeler ici l'arrière-plan normatif que constituent les lois de nature par rapport à l'exercice de la souveraineté politique : « La considération du peuple est, à la fois, une loi de nature que le souverain doit

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 255. Bacon avait déjà fait de ce précepte le but de la justice : « Pour tout ce qui concerne le souverain et la république [...] les juges doivent se rappeler avant tout la conclusion de la loi romaine des Douze Tables : *le salut du peuple est la loi suprême*, et savoir que les lois, si elles n'ont point cet objet, ne sont que des choses captieuses et oracles mal inspirés » (Fr. Bacon, *Essais/Essays*, trad. Maurice Castellan, Paris, Aubier Montaigne, collection bilingue, 1979, p. 285, « LVI. De la fonction judiciaire »).

⁵³⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 494 (chap. 30 « De la charge du représentant souverain »).

⁵³¹ Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 99-100.

⁵³² Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 346 (chap. 21, « De la liberté des sujets »).

⁵³³ *Ibid.*, p. 351.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 346.

respecter et une pratique en laquelle il trouve le premier son compte »⁵³⁵. Hobbes explique que « la loi civile et la loi naturelle ne sont pas différentes sortes de loi, mais des parties différentes de la loi, dont la partie écrite est appelée loi civile, et l'autre, non écrite, loi naturelle »⁵³⁶. C'est pourquoi, comme le rappelle Christophe Béal :

« Le caractère absolu et indivisible de la souveraineté ne conduit pas nécessairement, comme le laissent entendre certains adversaires de Hobbes, à faire de l'État un monstre tout puissant, fondé sur le règne de l'arbitraire, de la violence et de la peur. Comme tous les hommes, le souverain est en effet soumis aux lois naturelles qui lui imposent certains devoirs ; ces derniers ne constituent pas des limites de la souveraineté, mais plutôt un ensemble de prescriptions, fondées sur la droite raison, et relatives à l'exercice du pouvoir politique [...] »⁵³⁷.

Le respect des lois de nature constitue donc un devoir moral pour le souverain (personne royale ou assemblée). À ce titre, dit Hobbes, « l'équité, étant un précepte de la loi de nature, un souverain lui est autant assujéti que le plus humble parmi son peuple »⁵³⁸. Dans le chapitre 21 du *Léviathan* en particulier, on trouve une dimension critique des manquements de la souveraineté contredisant l'image de penseur de l'absolutisme politique que l'on a souvent accolé à Hobbes. Car le souverain, en enfreignant son devoir suprême, peut occasionner le fait que « ses sujets retournent à la liberté absolue de la nature »⁵³⁹. Comme un effet suit sa cause, les manquements au respect des lois de nature par le souverain ne tarderont pas à produire inévitablement le désordre et, ultimement, la dissolution de souveraineté, synonyme de retour à l'état de nature. Mais si ce retour est effectif, tous les hommes redeviennent égaux par nature, y compris le souverain qui perd sa qualité. La possibilité réelle de la résurgence est illustrée dans le chapitre 29 du *Léviathan*, intitulé « De ce qui affaiblit l'État ou tend à sa dissolution ». Dans l'imaginaire collectif, le serpent (dont le Léviathan est une sorte de manifestation monstrueuse), « est à la fois obstacle, gardien, receleur “de toutes les voies de l'immortalité”, et par là – comme le montre Le Livre de Job – il s'intègre comme indispensable moment [...] de la victoire sur la mort »⁵⁴⁰. Et pourtant, l'état léviathanesque peut tomber malade, voire mourir par l'action séditeuse du Béhémoth passionnel, l'autre créature mythologique mobilisé par Hobbes dans son œuvre⁵⁴¹. Le philosophe anglais utilise une analogie entre maladies d'un corps naturel et maladies d'un corps politique que l'on retrouvait déjà notamment chez Machia-

⁵³⁵ Dominique Weber, *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, p. 212. Le souverain y trouve son compte (c'est-à-dire qu'il y a intérêt) car s'il ne remplit pas la tâche pour laquelle il a été désigné, il met en danger le corps politique et sa personne même. On retrouve l'idée d'une inquiétude fondamentale (ontologique) de chaque homme pour la nécessaire préservation de son être.

⁵³⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 410 (chap. 26, « Des lois civiles »).

⁵³⁷ Christophe Béal, *Hobbes pas à pas*, p. 139.

⁵³⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 507 (chap. 30, « De la charge du représentant souverain »).

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 352 (chap. 21, « De la liberté des sujets »).

⁵⁴⁰ Gilles Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 12^e édition, 2016, p. 340. Léviathan est un serpent marin à la différence de Béhémoth. La mer symbolise la purification : il y a redoublement de l'image de renaissance, de victoire sur la mort.

⁵⁴¹ Cf. Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*, p. 205-207, pour un tableau des concordances établies par Hobbes dans le *Léviathan* entre maladies du corps naturel et maladies du corps politique.

vel⁵⁴². Il y a là un principe de réalité qui prend le dessus sur un idéal de résorption de tout changement historique.

Hobbes, penseur de la paix

L'instauration d'un Léviathan moderne a été parfois considérée positivement au XX^e siècle, comme la victoire de la république sociale contre la libre concurrence et l'anarchie du capital provoquant inexorablement la guerre et la barbarie. C'est le cas en Union Soviétique où apparaît notamment en 1923 une traduction russe de l'article « Hobbisme » rédigé à l'origine par Diderot pour l'*Encyclopédie* (Tome VIII, 1756)⁵⁴³. L'intérêt notable de cette publication fut de rappeler que Diderot était mesuré par rapport à l'idée d'un absolutisme hobbesien en rappelant ainsi que dans l'état civil, « on conserve [...] le droit à tout ce qu'on ne peut résigner ni transférer, et à tout ce qui n'est point exprimé dans les lois sur la souveraineté. Le silence des lois est en faveur des sujets ». D'ailleurs, ceux-ci « ne sont pas obligés envers le souverain que tant qu'il lui reste le pouvoir de les protéger », même si cela n'ôte pas au souverain le droit de vie et de mort. Dans ce cas, « il commet l'iniquité, mais non l'injustice ». En 1930, le dirigeant russe Lazare Kaganovitch explique que l'état soviétique est une sorte de Léviathan qui exerce un pouvoir absolu – la dictature du prolétariat – contre les anciennes classes exploiteuses, à l'instar de ce qu'ont fait les monarchies éclairées au XVIII^e siècle en lutte contre les forces féodales⁵⁴⁴. En Espagne, de 1934 jusqu'à la guerre civile, une célèbre revue mensuelle socialiste fut publiée sous le titre *Leviatán*. Elle expliquait que les exploités devaient s'emparer par des moyens politiques de ce Léviathan qu'est devenu l'État capitaliste pour ensuite profiter de sa puissance afin de socialiser la propriété de façon définitive⁵⁴⁵.

Ces renvois modernes à Hobbes ont le mérite de souligner le caractère interventionniste de sa pensée politique, inconciliable avec un libéralisme intégriste postulant que la question sociale se résume à la lutte de l'individu contre l'État. Certes, ils peuvent être considérés comme anachroniques. En effet, la guerre de tous contre tous, dont le Léviathan a pour but de prémunir les hommes associés, ne provient ni de l'appropriation économique par des intérêts privés, ni de conditions sociales injustes et iniques, mais de la nature humaine elle-même (c'est-à-

⁵⁴² Béhémot est une créature monstrueuse et d'une grande puissance, mentionnée comme le Léviathan dans le *Livre de Job* (40:15-24). Cf. Thomas Hobbes, *Béhémot ou le long Parlement*, Traduction de Luc Borot, Vrin, 1990. Chez Hobbes, son utilisation est également métaphorique et désigne la force animale, de nature passionnelle, que l'homme ne peut domestiquer chez lui totalement. C'est pourquoi, « selon Hobbes, l'histoire se meut donc entre les deux pôles de l'anarchie et de la société civile, tantôt déchirée par Béhémot, tantôt réunifiée par Léviathan » (Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*, p. 281).

⁵⁴³ Diderot, « Hobbisme » [*Filosofia Gobbsa*], *Sous la bannière du marxisme* [*Pod znamen marksisma*], n° 6-7, 1923, p. 132-158. Sur l'influence implicite de la vision hobbesienne sur la révolution bolchévique, voir l'article de Lars T. Lih, « Not Marx, Not Locke, But Hobbes: The Meaning of the Russian Revolution », *Crisis & Critique*, Vol. 14/Issue 2, 2017, p. 210-232.

⁵⁴⁴ Cf. L. Kaganovitch, « Douze années de construction de l'Etat soviétique et la lutte contre l'opportunisme », *État soviétique et révolution juridique* 1930 (en russe). Pour un commentaire de cet article, voir E. A. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, London, Palgrave Macmillan, 2004, p. 123-124.

⁵⁴⁵ Cf. Luis Araquistáin, « Glosas del mes », *Leviatán*, n° 1, 1934, p. 2.

dire son insociable sociabilité)⁵⁴⁶. Hobbes fait œuvre d'anthropologue et non de sociologue. La référence au couple d'opposés paix/guerre est une manière de parler de la permanence des instincts de vie et de mort présents dans l'homme naturel et se perpétuant dans le citoyen. De même, l'opposition entre nature (l'état de nature) et artifice correcteur (souveraineté politique) peut, dans une certaine mesure, se comprendre de manière simplifiée en termes de conflit entre guerre et paix, ou entre passion et raison. En effet, ces deux derniers éléments forment, réunis, les « deux principales parties de notre nature »⁵⁴⁷. C'est une vérité anthropologique pour Hobbes : « La raison n'appartient pas moins à la nature de l'homme que la passion, et elle est la même en tous les hommes »⁵⁴⁸. Et puisque le désir s'étaye sur la passions, Hobbes dit aussi, dans l'« Épître dédicatoire » du *De Cive*, qu'il est « parvenu à deux postulats très certains de la nature humaine : celui du désir naturel, par lequel chacun exige que l'usage des biens communs lui revienne en propre, et celui de la raison naturelle, par laquelle chacun s'efforce d'éviter la mort comme le plus grand mal de la nature »⁵⁴⁹.

Dans son ouvrage de 1978, P. Tort parle d'un véritable « instinct de mort » concernant la mortalité naturelle qui menace nécessairement l'intégrité physique de tout corps vivant. Le citoyen demeure un corps naturel comme le montre le fait qu'il est « doublement la suite naturelle de l'homme naturel : en tant qu'il répond à l'exigence de son instinct de vie (désir de se conserver, aspiration vers la paix), et en tant qu'il porte l'héritage de son instinct de mort (d'où le risque permanent de rétablir des relations agonistiques) »⁵⁵⁰. Même si la mort et la souffrance ne sont jamais désirées pour elles-mêmes chez l'homme, elles sont néanmoins l'effet d'« un travail souterrain de la nature sous l'édifice instable de l'institution politique, juridique et législative »⁵⁵¹.

Entrer dans l'état civil signifie donc le passage de la guerre à son contraire : la paix, donc la condition d'une vie durable. Là encore, la loi civile est la continuation de la loi de nature puisque « la première et fondamentale *loi de nature* est *qu'il faut chercher la paix là où il est possible de l'obtenir* [...]. Et c'est la première parce que toutes les autres en sont dérivées et qu'elles préconisent les moyens d'obtenir soit la paix soit la défense »⁵⁵². Pourtant, « dans l'état de société l'homme naturel continue d'exister sur un mode dangereusement tensionnel, et l'individu n'est souvent régi qu'extérieurement par la convention »⁵⁵³. Foucault l'avait bien compris : « C'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'État et lui donne forme »⁵⁵⁴. Le philosophe français fait avec justesse du philosophe de

⁵⁴⁶ Ces références hobbesiennes au XX^e siècle méconnaissent le fait que la politique comporte, comme antithèse absolue des conflits antagoniques et de la guerre, un point aveugle : l'absence de caractérisation de « la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens » (pour reprendre la célèbre formule de Clausewitz). Cf. T. Derbent, *De Foucault aux Brigades rouges*. Mise à jour du retournement de la formule de Clausewitz, Bruxelles, Éditions Aden, 2016.

⁵⁴⁷ T. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 77 (« Épître dédicatoire »).

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁴⁹ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 78 (« Épître dédicatoire »). Cf. aussi *Éléments de la loi naturelle et politique*, p. 178 (chap. XIV §6, « Définition du droit »).

⁵⁵⁰ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 18.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 111 (I, II, §2).

⁵⁵³ P. Tort, *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, p. 18.

⁵⁵⁴ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », p. 243 (« Résumé des cours » [1976]). Jean-Loup Amselle remarque avec justesse que « c'est la philosophie politique de Grotius, de Machiavel, de Rousseau et de Pufendorf que Foucault a en ligne de mire. Celle-là, avec ses concepts clés de souveraineté, de droit naturel et de contrat, n'est à ses yeux qu'une justification du pouvoir

Malmesbury un penseur de la paix en conformité avec la profession de foi de ce dernier lorsqu'il avoue être mené par le « goût pour la paix »⁵⁵⁵. Ce goût est inséparable de la lutte pour prévenir « la destruction de l'humanité [...] indissociable de la guerre »⁵⁵⁶.

L'idée d'une sortie supposée définitive de l'état de nature lors de l'accès à l'état civil est fautive et contraire à la logique continuiste de la pensée hobbesienne. Son ancienneté chez les commentateurs de Hobbes remonte notamment à Spinoza. Dans une lettre datée du 2 juin 1674 à son ami Jarig Jelles (Lettre 50), celui-ci s'explique sur la différence entre Hobbes: « Je maintiens toujours le droit de nature et je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature ». Or, si l'opinion de Spinoza est schématiquement juste lorsqu'elle note que la condition politique chez Hobbes est bien sortie de l'état de nature, il a tort de suggérer la supériorité de son système concernant sa rigueur doctrinale et son caractère résolument moniste (continuité simple), en particulier lorsqu'il maintient le droit naturel. En effet, il occulte le fait que Hobbes pense la rupture (débouchant sur l'état civil) sur fond de continuité (état de nature). En d'autres termes, il rate la dialectique interne du système hobbesien qui explique la présence et le risque toujours existant d'un « retour de l'état de nature »⁵⁵⁷. En effet, « on retrouvera constamment chez Hobbes, dit P. Tort, la mention du risque d'une retombée dans l'état de lutte de tous contre tous, du fait même de la nature humaine, c'est-à-dire de la diversité des tempéraments »⁵⁵⁸.

L'efficience logique de la continuité réversible

Depuis le début de notre ouvrage, nous soutenons, à la suite de Patrick Tort, l'idée centrale dans la réévaluation de la pensée politique de Hobbes que le lien entre nature et contrat, entre état de nature et état civil, est dialectique. La modélisation théorique correspondante relève de la logique de la continuité réversible. Plutôt que de paraphraser les propos de Tort, nous proposons la lecture d'un passage exemplaire de son explication théorique :

« *Le bellum omnium contre omnes* (la “guerre de tous contre tous”) [voir la « préface au lecteur » du *De Cive*] caractérise chez Hobbes, on le sait, l'“état de na-

royal. Alors qu'on aurait pu estimer que le Hobbes du *Léviathan* avec sa vision d'un “état de nature” comme étant soumis au régime de “la guerre de tous contre tous” aurait apporté de l'eau à son moulin, c'est au contraire lui, en tant que penseur de la non-guerre, qu'encourt ses plus graves reproches. En s'en remettant au souverain du soin d'assurer sa propre sécurité, le sujet politique du *Léviathan*, nous dit Foucault, fonde le contrat social et dessine en même temps la figure de l'oppression » (Jean-Loup Amselle, *Révolutions. Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010, p. 163.

⁵⁵⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 92 (« Préface aux lecteurs »).

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 294 (chap. XV, §5).

⁵⁵⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 386 (chap. 24, « De l'alimentation et de la procréation de l'État »).

⁵⁵⁸ Patrick Tort, *Physique de l'État*, p. 13. En ce qui concerne la cohérence matérialiste de Hobbes par rapport à Spinoza, on peut noter l'absence de rapport de causalité entre les attributs corps et pensée dans la pensée de ce dernier. L'antériorité ontologique de l'attribut « étendue » (corps) n'est pas spécifiée alors que Hobbes, au contraire, souscrit d'emblée à un strict matérialisme : tout est matière ou d'origine matérielle. Cf. Pierre-François Moreau dans *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Puf, « Que-Sais-Je ? » [2003], 2009, p. 105.

ture” antérieur au pacte fondateur de la société civile. Au sein de cet état, chaque homme, n’obéissant qu’à sa propre et instinctive passion d’étendre son empire et sa jouissance à la totalité accessible des objets de la nature, reçoit de cette dernière le “droit” de mettre à mort tout congénère qui, mû par les mêmes désirs, ferait obstacle à la réalisation des siens. C’est ce droit de nature – le droit naturel d’éliminer son semblable –, qui fonde la situation de guerre généralisée que décrit Hobbes comme caractérisant l’état de nature au sein de l’humanité. Or ce droit est *par nature* réciproque et égal. En effet, il ne saurait s’agir d’un quelconque “droit du plus fort” s’érigeant entre les hommes, puisqu’il est posé en principe que le moindre d’entre eux “peut entièrement abattre et détruire les plus puissants”, car “il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme” [voir *Éléments de la loi naturelle* (chapitre XIV, 2)]. De là naît la défiance universelle liée à la conscience de la réciprocité du risque de mort. C’est par cette médiation réflexive *naturelle* issue de la crainte que s’opère chez Hobbes le passage entre l’état de guerre qui exprime le règne du droit de nature et la “loi de nature” rationnelle qui conseille d’abolir le risque de mort pour protéger la vie. Je citerai ici un fragment d’une analyse déjà ancienne au sein de laquelle j’ébauchais en 1978 la critique des lieux communs philosophiques “artificialistes” sur le passage entre nature et contrat dans la philosophie politique de Hobbes : “La loi de nature tire son origine de la contradiction naturelle du droit de nature. Si le droit de guerre s’oppose, du fait même de son égale détention par des individus dotés de forces considérées comme égales, à la conservation et à la sécurité du sujet, l’appréhension spéculaire du risque de mort – et la crainte qui en résulte – étant dans ce processus d’intellection la charnière principale, il n’est pas d’autre issue que de chercher à mettre un terme rationnel à cet état mortifère d’une nature en contradiction avec elle-même, puisque conduisant inéluctablement à la mort individuelle – “cette grande ennemie de la nature” [voir *Éléments de la loi naturelle* (chapitre XIV, 6)], dit Hobbes. La résolution de mettre un terme à l’état de guerre procède donc d’une protestation de la nature – puisque ayant pour fin la conservation de la vie –, mais d’une nature qui s’est réflexivement corrigée de ses contradictions. La nature dans cette opération devra renoncer à une part d’elle-même, qui était la faculté d’accroître la vie en donnant la mort, et sacrifier donc le plus-être conquis au prix du risque naturel. Un choix s’effectue au sein de la nature, et le désir de vie, sous la forme optionnelle de la volonté de conservation et sous la forme hypothétique d’un accroissement vital réalisé par d’autres voies que celles de la violence et de l’attaque, réinvestit dans son intégrité le niveau réflexif de la raison naturelle, qui est l’instance énonciatrice de la “loi de nature”. La “loi de nature” est en quelque sorte le premier énoncé de la raison réfléchissant les données naturelles de la condition humaine. L’essence de la raison n’est pas, du reste, le problème philosophique de Hobbes dans *Le Corps politique* [la deuxième partie des *Éléments de la loi naturelle et politique*]. Il adhère sans difficulté au postulat cartésien d’un égal partage de la faculté rationnelle entre les hommes, à ceci près que le bon sens cartésien [voir Descartes, *Discours de la méthode*] se convertit chez lui en “sens du bon”, c’est-à-dire en l’aptitude hédoniste à la recherche du plus grand bien possible pour l’individu. La question définitionnelle est alors recouverte par une question opérationnelle. Il n’est plus demandé ce qu’est la raison, mais quelles fins meilleures elle s’ordonne et quels comportements elle dicte pour y parvenir. Et les hommes sont effectivement égaux en ceci qu’ils recherchent tous individuellement le plus grand bien possible, car telle est la figure première de la loi de nature et de la raison naturelle. C’est cette raison naturelle qui, réfléchissant le

risque individuel de la mort, légifère en interprétant la quête du plus grand bien comme étant en premier lieu la fuite du plus grand mal possible : la nature de la loi et la loi de nature s'atteignent dans ce mouvement de négation du négatif. La loi de nature est la négation du droit naturel en tant que ce dernier conduit à la mort. Ce que nie la loi de nature, c'est l'illimitation propre au droit naturel, c'est-à-dire la coïncidence de son champ d'application avec la totalité de la nature : "C'est donc un précepte de la loi de nature que chacun cède le droit qu'il a sur toute chose" [voir *Éléments de la loi naturelle* (chapitre XV, 2)] (...). Nié dans le tout de sa logique, le droit naturel laisse cependant subsister ce qui à l'intérieur de lui-même exigeait sa négation : le désir de se conserver, ou le commencement du droit nouveau. La raison, investie dans la loi de nature, fait éclater la contradiction du droit naturel, et produit le nouveau droit par (...) négation du négatif, élimination de l'élimination – déterminant ainsi une transformation "qualitative"⁵⁵⁹.

La conclusion principale de cette analyse est que, dans la fiction d'origine de Hobbes, le passage à la société civile, au contrat social, à la convention fondatrice d'une société d'où le meurtre est exclu – le passage, donc, à l'artifice instaurateur de paix – est un passage *naturel* fondé sur une "loi de nature" portée par une faculté *naturelle* qui est la raison, laquelle instaure un ordre qui *s'oppose* à l'état de nature en tant qu'état de guerre et au droit naturel en tant que droit de mort, tout en résultant historiquement et naturellement de cet état et de ce droit. Or cette structure de pensée (renversement d'un processus naturel instaurant son remplacement par son contraire), présente bien avant Darwin dans la philosophie anglaise, est exactement la même, à ce niveau très général, que celle qui gouverne chez Darwin l'opération de ce que j'ai nommé *l'effet réversif de l'évolution* comme naissance de la civilisation protectrice à partir d'une dynamique sélective éliminatoire »⁵⁶⁰.

Le passage de la « nature » à la « civilisation » chez Darwin est ainsi l'analogie du passage de la nature à l'artifice politique chez Hobbes. Pour autant, cela ne signifie pas que l'anthropologie naturaliste de Darwin soit réductible à une quelconque philosophie, fût-elle hobbesienne⁵⁶¹. De plus, si « dans la logique de Darwin, comme, toutes choses égales, dans celle de Hobbes, le sacrifice des instincts est la suite naturelle d'une certaine catégorie d'instincts, que l'on peut décrire comme des *instincts de conservation liés à une activité réfléchissante de la raison* où le rapport à l'autre est devenu spéculaire et identifiant », néanmoins il existe une différence notable qui sépare la pensée des deux auteurs : « La différence, c'est que chez Hobbes, le renoncement pulsionnel – auparavant le libre jeu des instincts a-sociaux s'actualisait dans le droit naturel de donner la mort – est pensé comme un acte de la raison saisissant la loi de nature et choisissant délibérément la convention contractuelle, et que chez Darwin, le passage à l'état de civilisation et de la moralité altruiste est conçu comme l'effet du lent développement d'instincts sociaux sélectionnés »⁵⁶².

Ces précautions étant faites, l'anneau de Möbius – comme préalable voulu par P. Tort à la présentation théorique achevée de *l'effet réversif de l'évolution* de Dar-

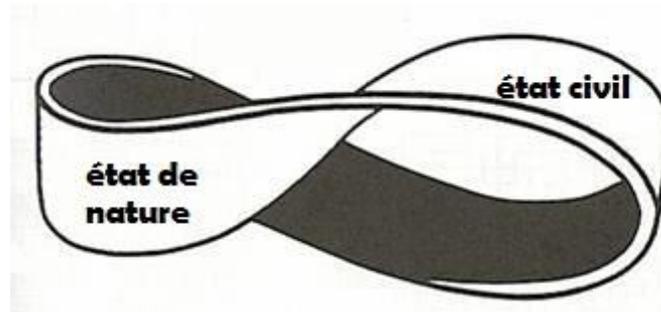
⁵⁵⁹ Patrick Tort, *Physique de l'État* (examen du *Corps politique* de Hobbes), Paris, Vrin, 1979, p. 30-34.

⁵⁶⁰ Patrick Tort, *Darwin et la philosophie (religion, morale, matérialisme)*, Paris, Les éditions Kimé, 2004, p. 60-62 (chap. V, « Darwin et Hobbes »).

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 63-67 (Chapitre VI, « L'effet réversif de l'évolution n'est pas une notion philosophique »).

⁵⁶² P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 471-472.

win –, peut nous servir à illustrer la continuité réversible entre l' « état de nature » et l' « état civil » structurant la pensée politique de Hobbes.



L'état de nature se contredit en consacrant l'exercice du droit naturel de guerre de tous contre tous, c'est-à-dire une périlleuse, et finalement fatale, situation d'insociable sociabilité chez l'homme. L'état civil est la « sortie » de cet état de nature comme moyen optimal de survie pour l'individu : c'est l'invention contractuelle de l'artefact politique (Léviathan ou République). La nature *tendancielle* de la « sortie » (l'aller) – ou pour le dire de façon rigoureuse : le *passage* de l'état de nature à l'état civil –, est figurée par la possibilité de son contraire (c'est-à-dire le retour ou rebroussement à l'état de nature puisque le *passage au revers*, « de l'autre côté » de l'anneau, est possible). Il n'y a donc pas une « rupture », mais un « effet de rupture »⁵⁶³ (pas de solution de continuité). Le contrat qui sanctionne l'entrée dans la société civile, et qui génère la machine d'État, s'insère dans un processus à la fois naturel *et* rationnel. Le passage du droit naturel à la loi civile doit s'entendre comme « le temps de la délibération » authentiquement dialectique qui permet de « rectifier [...] les irrégularités de nos passions par la médiation de la loi »⁵⁶⁴. D'un point de vue naturaliste, par l'opération d'un processus *d'auto-rectification* d'« une nature qui s'est réflexivement corrigée de ses contradictions »⁵⁶⁵, celle-ci a « renoncé à une part d'elle-même »⁵⁶⁶, c'est-à-dire la part pulsionnelle mortifère.

Ainsi, tout comme le continuisme darwinien, le continuisme hobbesien est réversif : « le dualisme naît du monisme par opportunité sélective, et sans rupture »⁵⁶⁷. Le nouvel état (le revers du ruban) s'est édifié selon une « logique de la compensation »⁵⁶⁸, ce qui implique de tenir compte génétiquement de ce qui précède l'état civil (loi civile et loi de nature se contiennent l'une dans l'autre). D'où l'importance de comprendre l'idée de *torsion*, plus que toute autre chose dans cette opération réversible. En effet :

« Ce qu'il y a lieu en fait de comprendre, et de faire comprendre, c'est moins la fabrique de l'anneau – qui relève d'un seul et même geste – que ce que fait l'anneau de ce dont il est fait une fois qu'il est fabriqué : *avec de l'opposé, l'anneau fait du continu*. La transformation de la bande à deux faces en ruban à une seule face symbolisera le passage d'une perception fixiste et essentialiste de la nature, fondée sur des séparations et des oppositions dans l'espace et dans le

⁵⁶³ P. Tort, *L'Effet Darwin*, p. 96.

⁵⁶⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 456 (chap. 27, « Des crimes, excuses, et circonstances atténuantes »).

⁵⁶⁵ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 31.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

⁵⁶⁷ Patrick Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 533.

⁵⁶⁸ P. Tort, *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, p. 5.

temps, à une représentation de la genèse progressive et sans saut d'une réalité à partir d'une réalité différente, voire antagonique »⁵⁶⁹.

Pour reprendre une nouvelle fois les propos de P. Tort sur le continuisme darwinien, le « passage » de la « nature » à la « civilisation » n'est ni de l'ordre d'une rupture, ni de l'ordre d'une continuité simple mais de l'ordre d'une continuité réversible. Un « effet de rupture » diffère fondamentalement d'une rupture effective, de type « dualiste ». Sur le plan du savoir, la conséquence est énorme méthodologiquement (en dépit de sa faible prise en compte encore de nos jours) : « Les sciences humaines et sociales peuvent être matérialistes (puisque leurs objets ne “rompent” pas avec la nature), tout en ayant désormais un objet distinct et irréductible aux seules “sciences de la nature” »⁵⁷⁰.

Cette perspective non-réductionniste, que Hobbes avait anticipée, est conforme à son projet encyclopédique qu'il rappelle en 1672 : « Toute espèce de philosophie / Traite du corps, de l'homme et du citoyen / À ces sujets, je décide de consacrer trois livres »⁵⁷¹. À ce titre, Jean Terrel a contesté le soi-disant dilemme indépassable : tripartition ou dualité, du système hobbesien, inventé par d'autres commentateurs de Hobbes, sans néanmoins que cet auteur rattache expressément le projet hobbesien à une conception dialectique. Il dit ainsi :

« La tripartition des *Éléments de philosophie, De Corpore, De Homine, De Cive*, est d'esprit baconien. Elle l'est parce qu'elle vise à préserver, mieux que ne le font les classifications dualistes où les corps naturels et les corps politiques risquent de se regarder en chiens de faïence, la continuité de la philosophie. Entre la nature et la cité, entre la nature et l'artifice politique, l'homme est le médiateur parce qu'il est le seul corps naturel capable d'artifice et donc de politique »⁵⁷².

Dans le système tripartite *Corpus-Homo-Civis* forgé par Hobbes, l'homme est donc en quelque sorte le médiateur reliant la perspective naturelle d'un côté et la perspective politique de l'autre. Il s'inscrit simultanément dans la sphère de la nature et dans la sphère de la culture, sans que ces instances naturelle et culturelle ne puissent être pensées comme essentiellement dissociables. De « patient » de ses passions, il peut devenir « agent » par sa réflexivité raisonnant sur l'alternance de celles-ci. C'est donc en particulier la rationalité, – que le philosophe anglais définit comme faisant partie de l'essence humaine (« l'homme est un corps animal rationnel » écrit-il dans *De Corpore*, I, III, §9), qui est l'instance énonciatrice de la loi de nature, celle-ci agissant comme l'opérateur du passage dialectique entre état de nature et état civil.

Si l'on reprend l'hypothèse de l'anéantissement de toutes choses dans le *De Corpore*, on peut dégager *trois moments* consécutifs qui peuvent globalement cor-

⁵⁶⁹ Patrick Tort, *L'Effet Darwin*, p. 97.

⁵⁷⁰ P. Tort, « Une articulation inédite entre le biologique et le social », *L'Humanité* (16 décembre 1997).

⁵⁷¹ *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même*, dans la traduction française de Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, p. 145. Cf. aussi le commentaire de Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 46.

⁵⁷² Jean Terrel, « Comment Hobbes devient Hobbes ? », p. 17. Pour Philippe Crignon, au contraire, l'affaire est entendue : « la tension est sensible entre un système tripartite, réitéré dans la préface même [du *De Cive*] » et il existe « un dualisme insistant entre l'ordre de la nature et l'ordre de l'artifice où doit s'inventer la politique » (P. Crignon, « Introduction », in Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, p. 21).

respondre aux trois parties du projet encyclopédique hobbesien : le premier est le moment des corps en général, qui se situe avant l'anéantissement du monde ; le second isole la mémoire et la puissance cognitive de l'homme, l'unique corps naturel à survivre ; enfin le troisième moment – qui pourrait faire écho à l'introduction du Léviathan au pouvoir de création de la souveraineté étatique –, est celui de la recréation proprement dite du monde anéanti, opérée par la raison calculante humaine, imitant de façon approchée l'œuvre du Dieu créateur⁵⁷³.

Une géométrie politique ou une physique de l'État ?

Dans leur refus du réalisme hobbesien (ou « empirisme rationnel » pour reprendre la formule de Bernhardt) de nombreux commentateurs refusent que la genèse de l'état civil relève d'une anthropologie *physique*, préférant concevoir notamment l'état de nature comme une abstraction axée sur un idéal géométrico-mathématique sans correspondance empirique⁵⁷⁴. Pourtant, cela équivaut au refus de prendre l'exacte mesure d'une problématique hobbesienne évoquée par P. Tort en 1978. La géométrie (comprenant les mathématiques et la mécanique) est une science de la *quantité* alors que la physique est une science de la *qualité* et des phénomènes. En tant que science des figures et des mouvements c'est-à-dire en tant que « mère de toute science naturelle »⁵⁷⁵ la géométrie fonde tous les autres champs du savoir (voir le plan du *De Corpore*). Hobbes a donc eu le projet d'introduire la rationalité géométrique dans toutes les parties de la philosophie, y compris « civile » (politique). Fondée sur la certitude mathématique, le savoir d'une géométrie politique doit alors permettre de supprimer le doute né des variations passionnelles imprévisibles de cette matière dont est constitué l'État, savoir : l'homme naturel. L'état civil doit être « exempt de controverses et de disputes »⁵⁷⁶. Or, Hobbes déclare pourtant que le souverain n'a pas besoin nécessairement de se faire géomètre ou mathématicien pour gouverner :

« Je considère encore que cette science de la justice naturelle est l'unique science nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres ; [...] ils n'ont pas besoin

⁵⁷³ Ce qu'il y a de particulièrement intéressant ici, c'est qu'avec la fiction de l'anéantissement du monde, c'est comme si Hobbes devait mettre l'homme et sa puissance cognitive à l'écart du reste de la Création pour comprendre l'*imperfection* ontologique de cet homme naturel qui oblige celui-ci à utiliser de façon effective sa raison, c'est-à-dire à déployer une dialectique de la délibération et à inventer un artifice correcteur répondant au dérèglement de ses rapports avec ses semblables. Dans l'histoire des idées, il faudra du temps pour découvrir qu'une ontologie de l'imperfection ne concerne pas seulement l'homme mais le reste de la nature. C'est Darwin qui comprendra, d'une façon anti-théologique et anti-finaliste, que la nature elle-même relève d'une ontologie de l'imparfait. Car sans cette imperfection, il n'y aurait tout simplement pas d'évolution comme le dit Tort. Ce dernier rappelle à ce titre que chez Darwin l'instinct n'a pas ce caractère d'infailibilité qu'on lui donne d'habitude. L'instinct est doté d'une dose de raison parce que faillible.

⁵⁷⁴ Jauffrey Berthier a posé explicitement le dilemme entre géométrie politique et physique de l'État. Or, le contenu de son article (« La matière du corps politique et l'institution de la République : une lecture matérialiste de la politique hobbesienne ? » in Jauffrey Berthier et Arnaud Milanese, (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, p. 113-144) nous semble particulièrement déplacé puisqu'il ne parle pas de l'opuscule de P. Tort de 1978, alors qu'il n'ignore pas l'existence de cet ouvrage qui est le seul texte français, à ma connaissance, à avoir explicité auparavant l'existence d'une physique de l'État chez Hobbes.

⁵⁷⁵ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 912 (chap. 46, « Vaine philosophie »).

⁵⁷⁶ Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, p.77 (« Épître dédicatoire »).

de s'encombrer de sciences mathématiques (comme ils le sont chez Platon) au-delà de ce que, par de bonnes lois, ils encourageront les gens à les étudier »⁵⁷⁷.

Penchons-nous sur les frontispices du *Léviathan* de 1651 et du *Corps politique* (l'édition française de 1652 de la seconde partie des *Elements of Law*) : « Nous savons que Hobbes était profondément impliqué dans la production de ses livres. Son ralliement à la “tradition humaniste bien établie d'éloquence visuelle” oblige ceux qui étudie Hobbes à admettre que les illustrations placées au début des livres n'avaient pas seulement pour but le plaisir des yeux mais avaient aussi un but pédagogique »⁵⁷⁸. Comme le dit Horst Bredekamp, il s'agit d'une véritable « stratégie visuelle » de Hobbes, à tel point que l'on peut dire que le premier paragraphe de l'introduction du *Léviathan*, déjà cité par nous au début de notre chapitre, est conçu « tout à la fois [...] pour soutenir la tension du frontispice et [...] fixer un critère pour la lecture qui va suivre »⁵⁷⁹. Que nous apprend ce frontispice en particulier ? Ce n'est pas un compas de géomètre que tient dans ses mains le souverain, ni dans celui qui ouvre le *Corps politique*. Ce sont le glaive et la balance (celle-ci remplaçant la crosse d'évêque dans le frontispice de l'ouvrage de 1651), c'est-à-dire les attributs de la *justice*⁵⁸⁰. La métaphore du pesage dans le contexte hobbesien est dotée d'un caractère *mixte* : géométrique et physique car, sur le versant physique, le souverain doit être « détenteur d'un pouvoir d'équilibration, tenu par conséquent de posséder une science quantitative ». Or, dans ce cas, il demeure « un sujet lié par l'observation des phénomènes éthiques (influence des passions humaines dans le corps politique) et par l'observance, qui en découle, de lois qualitativement appréciables »⁵⁸¹, dérivées de la connaissance, nécessaire, de la science du juste et de l'injuste. Il en va de la possibilité pour ce souverain de garantir l'intégrité et la sécurité des contrats, lesquels assurent le bon fonctionnement du corps politique⁵⁸². Comme le reconnaît J. Médina « la science politique ne peut pas faire abstraction de la matière physique des éléments constitutifs de l'État : les hommes sujets aux passions »⁵⁸³. En effet :

« Quoique la souveraineté, dans l'intention de ceux qui l'instituent, soit immortelle, elle est pourtant, par sa propre nature, également sujette à la mort violente par une guerre avec l'étranger, mais aussi elle porte en elle, dès son institution

⁵⁷⁷ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 536 (chap. 31, « Du Royaume de Dieu par nature »).

⁵⁷⁸ Pat Moloney, « Hobbes, Savagery and International Anarchy », p. 191.

⁵⁷⁹ Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne*, p. 51.

⁵⁸⁰ Concernant le frontispice du *Léviathan*, ajoutons qu'« étant donné que le “corps politique” est figuré dans son ensemble, le remplacement de la crosse par la balance prend un caractère tactique. Il se peut que l'éditeur inconnu n'ait pas jugé opportun d'exposer, dans le contexte français, le rapport de l'Église à l'État avec la même fermeté que le frontispice de la version anglaise du *Léviathan* avait osé le faire un an plus tôt. Tandis que le *Léviathan*, en accord avec le titre, *Elements of Law*, recevait la balance dans sa main gauche, le fait que le signe de la dignité ecclésiastique appartenait également au colosse étatique perdait de son acuité » (Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne*, p. 14).

⁵⁸¹ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 57.

⁵⁸² Cf. P. Tort, *Physique de l'État*, p. 56.

⁵⁸³ José Médina, « Mathématiques et philosophie chez Thomas Hobbes : une pensée du mouvement en mouvement », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel, (dir.), *Lectures de Hobbes*, p. 130.

même, par l'ignorance et les passions des hommes, de nombreux germes d'une mortalité naturelle, à cause de la discorde intestine »⁵⁸⁴.

De plus, toute science commence avec l'expérience. C'est pourquoi, contre toute attente, Hobbes évoque l'origine *empirique* de l'arithmétique (algèbre) :

« Il semble qu'il fût un temps où, quand ces noms de nombres n'étaient pas utilisés, les humains devaient appliquer les doigts d'une ou de deux mains sur les objets dont ils voulaient avoir un compte, et c'est précisément de là que vient le fait que maintenant les noms numériques ne vont que jusqu'à dix dans certaines nations, et en d'autres jusqu'à cinq, et qu'on recommence ensuite »⁵⁸⁵.

Ainsi, tout savoir possible sur le monde, qu'il relève de la sphère de la sensation ou de la sphère purement déductive, appartient originellement au domaine de l'*a posteriori*. Il est vrai que, comme le souligne de son côté Patrick Tort, Hobbes affirmera l'inverse, dans *De Homine* (soit sept ans plus tard) : « la science démonstrative », à laquelle appartiennent la mathématique, la politique et l'éthique, « a été accordée à l'homme [...] *a priori* »⁵⁸⁶. Deux ans après, Hobbes se contredit une nouvelle fois dans *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae* (*L'Examen et la Réforme de la mathématique actuelle*, 1660). Là, la politique et l'éthique – comme dans les *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640) ou encore dans le *Léviathan* (de 1651 et aussi dans la version anglaise de 1668) –, sont explicitement ou implicitement présentées comme des subdivisions de la Physique et non pas des savoirs ordonnés à la mathématique pure comme c'était le cas auparavant⁵⁸⁷. Hobbes opère le « rattachement » de la philosophie politique à la physique comme l'indique le tableau sur la division des sciences du chapitre 9 du *Léviathan*. Ainsi, par-delà une « dichotomie formelle »⁵⁸⁸ séparant philosophie naturelle et philosophie politique, la science du juste et de l'injuste (c'est-à-dire la science des conséquences de l'usage de la parole dans le fait de passer des contrats), est un sous-ensemble de la « physique ». « La théorie du souverain relève donc transversalement – et génétiquement – de la physique, par l'intermédiaire du contrat »⁵⁸⁹.

⁵⁸⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. de Folliot, (chap. 21, « De la liberté des sujets ») : http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan.html,

Voir aussi la traduction française dans l'édition de G. Mairet, p. 351-352.

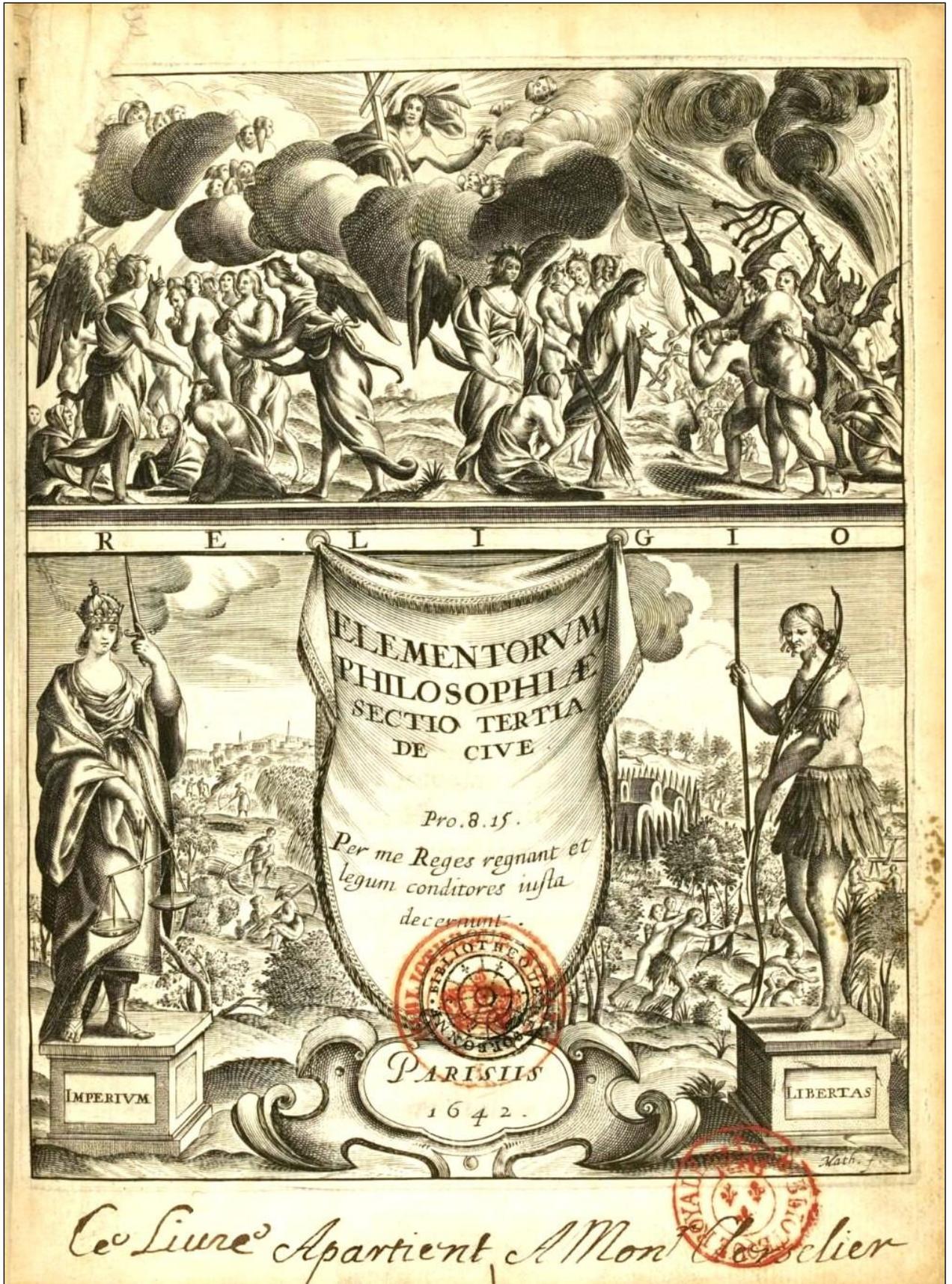
⁵⁸⁵ *Léviathan*, p. 101 (chap. 4, « De la parole »).

⁵⁸⁶ Th. Hobbes, *De l'Homme. De Homine*, p. 379 (X, 4). Cf. aussi Patrick Tort, *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, Paris, Vrin, 1978, p. 68.

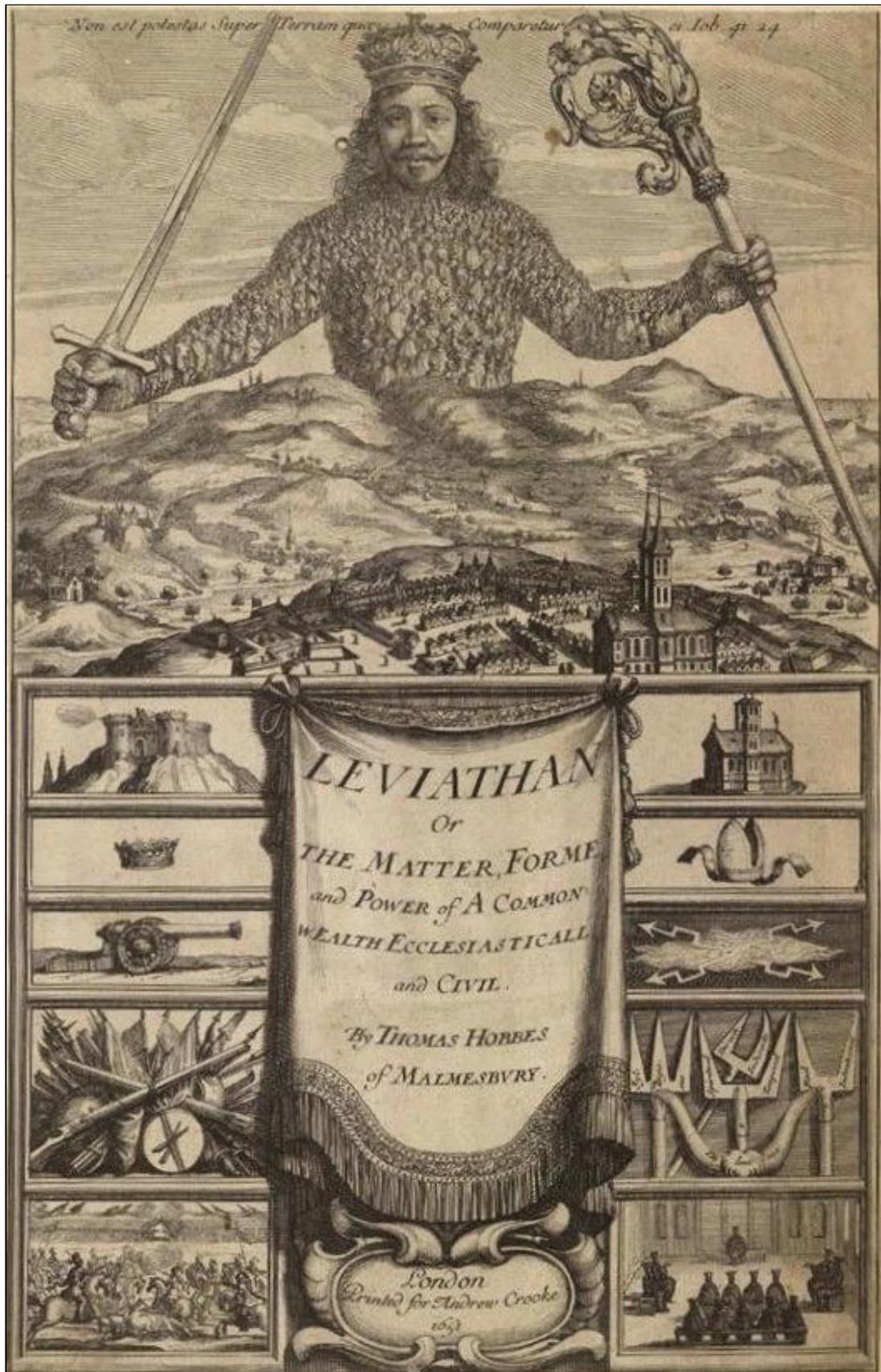
⁵⁸⁷ Voir l'extrait de « L'Examen et la réforme de mathématique actuelle » choisit et traduit par P. Tort dans son ouvrage : *Physique de l'État*, p. 62-66. Cf. aussi José Médina, « Mathématiques et philosophie chez Thomas Hobbes : une pensée du mouvement en mouvement », in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel, (dir.), *Lectures de Hobbes*, p. 132.

⁵⁸⁸ P. Tort, *Physique de l'État*, p. 52.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.



Frontispice du *De Cive* de Thomas Hobbes, 1642



Abraham Bosse, Léviathan, frontispice du *Léviathan* de Thomas Hobbes, 1651.



Abraham Bosse, Léviathan, frontispice du *Corps politique de Thomas Hobbes*, 1652.

Que conclure donc de ces hésitations doctrinales entre géométrie et physique, entre registre apriorique et registre aposteriorique, qui ne peuvent pas s'expliquer en termes d'évolution de la pensée du philosophe ? Selon Tort, il faut reconnaître dans la pensée politique de Hobbes l'existence d'un « conflit des modèles » entre « idéal mathématique » et « réalisme physique »⁵⁹⁰. En effet, « dans la théorie politique de Hobbes, le modèle mathématique et le modèle physique coexistent et s'opposent, comme le modèle idéal de la science (et) du pouvoir, et le principe de réalité dans la connaissance et dans la pragmatique du gouvernement »⁵⁹¹. Cela concerne en particulier la nature et la science du souverain :

« La science politique, dont la fin est la constitution d'une république viable dans laquelle la paix est garantie par l'obéissance promise au souverain, prend [...] appui à la fois sur le modèle divin – qui fonctionne comme modèle esthétique – et sur la connaissance de la création – c'est-à-dire sur la science comme connaissance des conséquences des phénomènes – et reproduit, de ce dernier côté, le partage de la science des corps naturels en science quantitative et science qualitative. D'un côté le théorème dont on ne peut mettre en doute l'exactitude, de l'autre le phénomène, jamais totalement observable et n'ouvrant vers sa connaissance que des voies proprement interminables. D'un côté donc, en simplifiant la mathématique, de l'autre la physique comme connaissance approchée des qualités »⁵⁹².

Ainsi, l'idéal mathématique coexiste avec le paradigme du réalisme physique qui est constamment reconduit « jusqu'au terme du discours théorique de Hobbes sur la société politique », prolongeant durablement, « la longue et difficile dialectique des rapports du naturel et du social »⁵⁹³. C'est pourquoi, contrairement à l'idéal du règne d'une science politique parfaite (purement démonstrative), « on retrouve constamment chez Hobbes la mention du risque d'une retombée dans l'état de lutte de tous contre tous, du fait même de la nature humaine, c'est-à-dire la diversité des tempéraments »⁵⁹⁴.

Récapitulons. D'une part, il y a un savoir politique et un pouvoir absolus, selon une affirmation clôturante, calqués sur le modèle *a priori* de la mathématique pure, et qui s'établissent « avec la même certitude que l'on connaît la raison des grandeurs dans les figures »⁵⁹⁵. Hobbes se présente comme le premier penseur à avoir imposé cet idéal dans le domaine politique. Dans l'épître dédicatoire du *De Corpore*, il déclare de façon péremptoire avoir inauguré une philosophie politique (philosophie et science sont synonymes pour le philosophe anglais) qui « n'est pas plus ancienne que le *De Cive* que j'ai moi-même écrit ». D'autre part, « la nature humaine étant ce qu'elle est », Hobbes prend la mesure de la constance des « passions et infirmités humaines », lesquelles tendent toujours à la « dissolution du gouvernement et au retour à l'état de nature »⁵⁹⁶. La

⁵⁹⁰ C'est le titre de la dernière partie du texte de P. Tort, *Physique de l'État*, p. 62 et suivantes.

⁵⁹¹ Patrick Tort, *Physique de l'État*, p. 69.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 60-60.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹⁵ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 77 (« Épître dédicatoire »).

⁵⁹⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 386 (chap. 24, « De l'alimentation et de la procréation de l'État »).

prétention d'une science politique parfaite régie par une rationalisation géométrique est remise en question par un « principe de réalité qui déçoit constamment ses figures les plus affirmées »⁵⁹⁷. Le conflit des modèles est évident. En d'autres termes, et c'est la conclusion du texte de Tort, le conflit des modèles équivaut à admettre l'existence d'une « physique de l'État » bâtie sur la « contradiction » de « l'idéal gnoséologico-politique de Hobbes ».

« La Politique [...] reste la science d'un corps sans cesse traversé de passions – naturelles – qui le restituent constamment à l'opacité du corps physique [...] Comme artisan du corps politique, l'homme instituteur des droits et des devoirs peut donner lieu à l'idée d'une science pure de l'État qui se construirait sur le modèle d'une mathématique. [...] Mais comme étant en même temps la “matière” du corps politique, l'homme ne peut réellement prétendre qu'à la détention d'une science mixte. Une Physique de l'État⁵⁹⁸».

Certains commentateurs semblent s'être faits l'écho de ce conflit des modèles sans néanmoins aboutir à la conclusion logique de P. Tort. Ainsi, J. Terrel « décèle dans la pensée de Hobbes une nette tension entre un esprit des Lumières (la visée d'une science des actions humaines aussi efficace que la géométrie pour assurer la félicité sur terre) et une conception tragique de la vie et de la politique »⁵⁹⁹. Cette conception « tragique » de la condition humaine, laquelle se substitue au projet optimiste de mathématisation de la politique, proviendrait chez Hobbes de sa reconnaissance de l'écueil – non surmontable par la géométrie politique – de la « finitude irréductible de la connaissance humaine qui nous condamne à agir, de fait, en régime d'incertitude »⁶⁰⁰. L'enseigne de ce conflit entre géométrie et physique, entre idéal et réalité, provient sans doute de la reprise baconienne du *dieu mortel* qui désigne d'une manière paradoxale la souveraineté. En effet, les deux termes de cette formule s'opposent dans leur nature respective tout en étant pourtant réunis dans une même figure (immortalité divine vs. mortalité). Dans son commentaire, José Médina fait globalement le même constat concernant le conflit des modèles (même s'il présente la génération de l'État dans *Léviathan* comme une géométrie politique) :

« Le moment où la science politique du *Léviathan* ressemble le plus à une science géométrique constructive “a priori” est sans doute lorsqu'il s'agit de construire génétiquement l'État, mais de même que la géométrie hérétique de Hobbes ne réussit pas à maintenir un niveau constant de pureté et d'abstraction et à travers l'élaboration du concept de conatus réintroduit la finitude des corps au point de naturaliser la géométrie, de même la science politique ne peut pas faire abstraction de la matière physique des éléments constitutifs de l'État : les hommes sujets aux passions. On trouvera donc également sous la plume de Hobbes des affirmations

⁵⁹⁷ P. Tort, *Physique de l'État*, 1978, p. 71.

⁵⁹⁸ *Ibidem*.

⁵⁹⁹ Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, p. 119.

⁶⁰⁰ *Ibidem*. Voir aussi Th. Hobbes, « Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même » (1673), in Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, p. 151 ; et aussi : Nicolas Dubos, « L'Histoire sacrée et le concept d'histoire », in Jean Terrel et Bernard Gracianette (dir.), *Hobbes et la religion*, p. 105.

selon lesquelles la science politique est une science dépendante de la physique et de l'anthropologie (première partie du *Léviathan*). »⁶⁰¹

Médina remarque aussi que lorsque Hobbes s'adresse à un mathématicien comme Wallis, il insiste sur le caractère mathématique de la science politique, tandis qu'il met en valeur son caractère de science physique, voire même expérimentale, lorsqu'il s'adresse à un expérimentateur comme Boyle⁶⁰².

Quelle critique du « matérialisme mécaniste » ?

L'idéal mathématique dont parle Tort dans le « conflit des modèles » peut être rapproché de ce dont parlaient déjà Marx et les marxistes concernant le « matérialisme mécaniste » (ou « mécanicisme ») du XVII^e et XVIII^e siècle. Nous faisons référence en particulier à l'ouvrage de Marx *La Sainte Famille* (1845) sur « la bataille critique contre le matérialisme français » (VI, 3, §d), mais aussi au texte d'Engels intitulé : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888).

Selon ces deux auteurs allemands, le mécanisme, ce « vieux » matérialisme de l'âge classique, était « étroit » car il prenait en compte seulement le mouvement mécanique et mathématique sans considération pour le mouvement comme « instinct, esprit vital, force expansive, tourment de la matière (pour employer l'expression de Jacob Boehme) ». Ce type de matérialisme était aussi « misanthrope » : avec lui, « le monde sensible perd son charme originel et devient le sensible abstrait du géomètre »⁶⁰³. Ce géomètre peut faire référence, dans le domaine politique, au souverain qui oblige en despote les hommes à se faire « ascètes » en les forçant à « mortifier » leur chair pour en faire des êtres vertueux⁶⁰⁴. Pour Marx, c'est Hobbes qui fait figure de représentant par excellence de ce type de matérialisme dans lequel « le mouvement *Physique* est sacrifié au mouvement *mécanique ou mathématique* »⁶⁰⁵ alors même que le philosophe de Malmesbury s'en démarque (ce que Marx n'a justement pas vu) lorsqu'il pense une articulation dialectique inédite entre « nature » et « politique ». De plus, selon le révolutionnaire allemand, Darwin au XIX^e siècle reprendrait Hobbes, via le relais de Malthus au XVIII^e siècle, en faisant de la lutte de tous contre tous le cours « naturel » de toute société humaine⁶⁰⁶. Comme l'a montré P. Tort, c'est doublement faux puisque chez Darwin « la sélection naturelle sélectionne la civilisation qui s'oppose à la sélection et l'élimination du moins apte » tout comme, auparavant chez Hobbes, « le passage à l'artifice est un passage naturel, ce qui ne lui ôte en rien la capacité de s'opposer à la "nature" dont il provient »⁶⁰⁷. C'est le cas en politique comme dans tout autre domaine.

⁶⁰¹ José Médina, « Mathématiques et philosophie chez Thomas Hobbes : une pensée du mouvement en mouvement, in Jauffrey Berthier, Nicolas Dubos, Arnaud Milanese, Jean Terrel (dir.), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 130.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 132 (note 1).

⁶⁰³ Karl Marx, *La Sainte famille*, p. 155.

⁶⁰⁴ *Ibidem.*

⁶⁰⁵ *Ibidem.*

⁶⁰⁶ Cf. Karl Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 21 et p. 85 (Lettre de Marx à Engels, le 18 juin 1862 ; Lettre de F. Engels à Lavrov, 12-17 novembre 1875).

⁶⁰⁷ La reconnaissance de ce processus dialectique devrait éviter de poser en terme d' « apparente circularité » le fait que chez Hobbes « la volonté d'instituer l'Etat semble à la fois être la

Ainsi, pour Marx et les marxistes, c'est l'accusation de *réductionnisme* (s'opposant à à une compréhension dialectique de la vie organique et de l'histoire sociale) qui est le trait dominant du « matérialisme mécaniste » en général et de la pensée de Hobbes en particulier. Malgré le caractère unilatéral de ce jugement concernant la pensée politique hobbesienne, il nous semble utile de reprendre à nouveaux frais ces accusations dans le but de repenser les conditions de possibilité d'un matérialisme intégral non-réductionniste, un projet qui animait justement Marx et les marxistes lorsqu'ils ont fondé leur « nouveau » matérialisme. Pour les penseurs marxistes, il aurait été plus judicieux qu'ils reconnaissent l'opérativité d'une véritable *dialectique de la nature* dans la pensée politique de Hobbes ainsi que l'existence d'un « conflit des modèles », ou encore qu'ils contestent, en matérialistes conséquents, l'accord de la « liberté » avec la « nécessité » puisque ce compatibilisme conduit en fait à réduire la première notion à n'être que l'acceptation psychologisante de la nécessité.

Commençons par remonter aux origines de la critique marxiste du mécanisme hobbesien. On retrouve une thématique similaire déjà dans la pensée matérialiste des Lumières françaises alors même que, paradoxalement, Marx fait du philosophe de Malmesbury un précurseur, voire le fondateur de ce matérialisme de l'âge classique. On a déjà signalé la position du Baron D'Holbach qui considère Hobbes comme le penseur du despotisme politique. La Mettrie se fait aussi « hobbiste ». En effet, bien qu'il reconnaisse les bienfaits de l'éducation et fasse l'éloge des plaisirs, il défend l'idée que la cohésion du peuple et la vertu reposent sur une gouvernance réglée sur la crainte et la terreur afin d'infléchir le comportement des hommes, lesquels « en général sont nés méchants ». C'est cette sorte de « hobbisme » politique et vertueux que dénoncera plus tard Sade dans *La philosophie dans le boudoir* en préférant « l'incivilisation », c'est-à-dire l'état de nature, à tout ordre existant ou à venir de ce type⁶⁰⁸. Mais il existe une source plus directe. En effet, Olivier Bloch a montré combien dans le passage que l'on a évoqué de *La Sainte Famille* à propos du combat contre le matérialisme français, Marx s'inspirait fortement, voire plagiait, un texte de Charles Renouvier (*Manuel de philosophie moderne*, 1842)⁶⁰⁹. Mais ce n'est pas chez Renouvier que Marx a repris l'essentiel de sa critique de Hobbes. C'est chez Ludwig Feuerbach qu'il faut en rechercher la source, notamment dans son ouvrage intitulé : *L'Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon de Verulam jusqu'à Baruch Spinoza* (titre original en allemand : *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, 1833)⁶¹⁰. S'exprimant sur l'empirisme de Hobbes et son

condition de l'institution et son effet », comme le fait pourtant Jauffrey Berthier dans son article « La matière du corps politique et l'institution de la République : une lecture matérialiste de la politique hobbesienne ? » in Jauffrey Berthier et Arnaud Milanese, (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, p. 122 et 143.

⁶⁰⁸ Voir les articles de Yves Bénot, « Y a-t-il une morale matérialiste ? » et d'Ann Thomson, « Le bonheur matérialiste selon La Mettrie », in Marie-Hélène Quéval (dir.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 84 et p. 311-312.

⁶⁰⁹ Cf. Olivier Bloch, « Marx, Renouvier, et l'histoire du matérialisme » dans *Matière à histoires*, p. 384-441.

⁶¹⁰ Indice de l'importance de cet ouvrage pour Marx, on trouve dans ses travaux préparatoires sur la philosophie d'Epicure, rédigés vers 1839, une citation de Jacob Boehme tirée selon toute probabilité du livre de Feuerbach. Cf. Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Bordeaux, éditions Ducros, 1970, p. 156. Voir aussi Karl Marx et Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 1. Karl Marx: 1835-43, Laurence and Wishart, London, Electric Book, 2010, p. 756 (note 183).

rapport avec la pensée du prédécesseur du philosophe anglais, Fr. Bacon, Feuerbach explique ainsi : « L'empirisme n'a donc pas de début, pas de milieu, pas de fin, c'est-à-dire pas de principe du tout : il n'a pas de concepts substantiels pour principes ; comme c'est le cas de son objet, ses concepts eux-mêmes sont relatifs, conditionnés ; il n'est donc pas et ne peut pas être un système ; tout en étant extérieurement conséquent, il est intérieurement sans consistance et sans contenu »⁶¹¹. Par conséquent, pour Feuerbach, Hobbes est captif épistémologiquement d'un concept de la matière sans ouverture ni référence (à la différence de Bacon). En bref, une physique de l'État chez Hobbes serait impensable, ce qui revient à retenir ici seulement l'idéalisme mathématique du système philosophique du penseur anglais. On décèle donc déjà l'accusation portée contre Hobbes d'un matérialisme étroitement mécaniste et « quantitatif » qui s'opposerait radicalement à la physique et à la « qualité ».

Dans le même ouvrage, Feuerbach écrit aussi que Hobbes « borne le domaine de la pensée au seul matériel », excluant toute « psychologie » riche de contenu, et réduisant l'Homme comme être générique à un être « déterminé de l'extérieur, livré aux impressions et effets mécaniques des objets »⁶¹². Ainsi, chez Hobbes, toute question morale est évacuée pour ne laisser subsister chez l'homme que les motivations purement utilitaires et hédonistes : le « *désir*, le besoin », lesquelles sont suscitées par la seule action des objets de l'extérieur. Par conséquent, dans la pensée du philosophe de Malmesbury, il y aurait de la place seulement pour le singulier, et jamais pour l'universel puisque « le *bien* n'est que particulier, différent, purement individuel, seulement *relatif* ». Feuerbach poursuit en déclarant que l'étroitesse de cette conception mécaniste se retrouve telle quelle dans la politique de Hobbes : La « foule dissolue des individus indifférents les uns des autres ne peut donc nécessairement être maintenue ensemble que par une tyrannie sans bornes, et l'unité, l'État, ne peut avoir d'existence que dans la puissance étatique suprême et absolue ». En d'autres termes, puisque les hommes sont mus nécessairement par leurs seules singularités sensibles, déterminés qu'ils sont par l'action mécanique des divers objets extérieurs, « ils sont indifférents à toute liaison étatique et à toute unité ». C'est pourquoi l'État peut intervenir seulement de l'extérieur, en soumettant les individus à une « violence aveugle, crue, mécanique » pour assurer la concorde sociale. Or, ajoute Feuerbach, c'est là que se loge avec insistance une « contradiction » : alors que Hobbes présente l'état civil comme l'antithèse de l'état de nature, l'État « n'en demeure pas moins à l'état de nature ». On retrouve l'accusation qui sera faite par Marx, lequel présente la pensée hobbésienne selon l'idée d'une continuité simple entre « nature » et « artifice politique » là où l'articulation entre « l'état de nature » et « l'état civil » est de l'ordre d'une *continuité réversible*. Pour Feuerbach, la guerre de tous contre tous est remplacée par la guerre d'un (le souverain) contre tous. Voilà à quoi se résumerait la pensée politique de Hobbes. Pour reprendre l'expression plus tardive du philosophe allemand Ernst Bloch – qui se situe sur ce plan dans la continuité de Feuerbach –, « le monarque » (le souverain) est en quelque sorte le « superloup », « le loup des loups », et « c'est là une chose horrible, car c'est l'idéologie de

⁶¹¹ L. Feuerbach, *L'Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon de Verulam jusqu'à Baruch Spinoza* (§24, « passage de Bacon à Hobbes »), traduit en français par Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957, p. 20.

⁶¹² *Ibid.* (§30. « Synthèse et critique de la morale et de la politique de Hobbes »), trad. inédite de l'allemand en français par Patrick Lang ainsi que dans les citations suivantes.

l'absolutisme, de l'absolutisme illimité »⁶¹³. En tant que fondement de cette théorie politique totalitaire, le droit naturel de Hobbes serait indifférent à la dignité humaine⁶¹⁴. L'instauration de « l'état civil » serait l'établissement d'un contrat social entre loups rivaux dans le seul but de créer une sorte d'association de gangsters (guidés par le seul intérêt égoïste). On sait pourtant que le Léviathan étatique ne peut être réduit à une image de « superloup ». Le point de vue de Feuerbach et de Bloch est une extrapolation faite à partir d'une lecture défectueuse du *De Cive*, de même que la soi-disant méchanceté naturelle de l'homme. N'oublions pas que Hobbes parle de deux formules vraies, autant l'une que l'autre : l'homme est un loup pour l'homme, et l'homme est un dieu pour l'homme,

Il est intéressant de s'arrêter sur un autre texte de Feuerbach car on y retrouve en particulier l'accusation d'une pensée hobbésienne qui serait métaphysique dans le sens d'antidialectique, une conception que l'on retrouve chez les marxistes⁶¹⁵. Dans les « Principes de la philosophie de l'avenir » (1843), Feuerbach critique Hobbes en lui préférant visiblement Spinoza. Ce dernier, avec son panthéisme, déclare Feuerbach, « a mis dans le mille avec sa proposition paradoxale : Dieu est un être étendu, c'est-à-dire matériel ». Au contraire de Spinoza, l'« empirisme » de type hobbésien, en niant à Dieu tout contenu positif, prive en réalité les hommes de leur humanité véritable, de leur universalité, de la totalité développée de leurs capacités et de leurs potentiels d'auto-émancipation puisqu'il « dénie à Dieu non l'existence mais toutes les déterminations positives, car il considère que le contenu de celles-ci n'est qu'un contenu fini et empirique, et que par suite, l'infini n'est pas l'objet de l'homme »⁶¹⁶. Plus loin, Feuerbach associe implicitement l'empirisme du style de Hobbes et l'idéalisme transcendantal de Kant ! Ce sont les « antinomies de la raison pure » auxquelles se réfère en particulier le philosophe allemand en parlant de Kant et de son ouvrage *Critique de la raison pure*. À ce titre, Kant serait le représentant de « l'idéalisme du point de vue de l'empirisme [...] La matière est l'unique matière de sa pensée – aussi n'a-t-il plus de matériau pour Dieu ; Dieu existe bien, mais pour nous il est une *tabula rasa*, un être vide, une simple pensée »⁶¹⁷. Par conséquent, à l'instar de Hobbes, Kant aurait appauvri l'idée de Dieu jusques et y compris dans sa vérité anthropologique riche de contenu (laquelle selon Feuerbach est concrète et répudie toute métaphysique). En effet, d'après Feuerbach, puisque les hommes ont créé Dieu et non l'inverse, Dieu est en quelque sorte la projection anthropologique idéale de ce que *se doit* d'être l'Homme. L'idée de Dieu agit comme une promesse que se sont faite les hommes envers eux-mêmes, une promesse de dépassement existentiel à réaliser et qui mette fin à l'aliénation de l'homme par l'homme. On l'a déjà dit : la

⁶¹³ Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, p. 172. L'auteur semble suivre Hegel qui parle déjà de l'absolutisme politique que préconiserait Hobbes. Cf. G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*. Tome 6 : la philosophie moderne, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1558.

⁶¹⁴ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*. Vol. 2 : Les épreuves d'un monde meilleur, Paris, Gallimard, 1982, p. 121.

⁶¹⁵ Le deuxième point, selon Lénine, qui caractérise le matérialisme mécaniste (suivant en cela l'avis de Marx et Engels) est le fait que cet « ancien matérialisme n'était ni historique ni dialectique (mais métaphysique dans le sens d'antidialectique), et n'appliquait pas le point de vue de l'évolution d'une façon systématique et généralisée » (V. Lénine, « Karl Marx », in V. Lénine, *Œuvres*, tome 21, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions en langues étrangères, 1960, p. 47).

⁶¹⁶ Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1960, p. 148-149.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

critique du matérialisme mécaniste par Marx et les marxistes s'adresse non seulement à Hobbes mais à tout le matérialisme du XVII^e et XVIII^e siècle. Notant le caractère unilatéral de cette critique, Olivier Bloch a eu raison de reprocher à Marx et aux marxistes (même s'ils n'ont fait que reprendre une critique déjà existante) le portrait « surtout mécaniste » du matérialisme français du temps des Lumières, au détriment de la prise en compte des influences « d'inspiration médicale, biologique, et aussi chimique, par suite dynamiste et vitaliste, dans la tradition que développent Diderot et d'Holbach »⁶¹⁸. De même, à la suite d'O. Bloch, Gerhardt Stenger a indiqué que « le matérialisme de Diderot ne peut en aucun être appelé mécaniste. Celui de d'Holbach non plus d'ailleurs, car les relations entre les corps sont décrites en termes d'affinités et d'analogies, et non d'impulsion, de choc ou d'attraction ». En effet, dit-il, « à l'instar de La Mettrie, Diderot refuse de régler sa pensée sur la détermination mécaniste de l'ordre horloger »⁶¹⁹. Pour notre part, un bémol s'impose néanmoins. En effet, il est exagéré, comme le fait pourtant Stenger, d'en conclure que « tout se passe comme si Marx, pour se démarquer de ses prédécesseurs, avait construit de toutes pièces son concept du “matérialisme mécaniste” »⁶²⁰. Car l'usage de ce concept est pertinent si l'on se réfère à un *réductionnisme* abusif ramenant l'être social à sa réalité physique individualisante (comme le reflètent bien des titres d'ouvrages de La Mettrie comme *L'Homme Machine* ou *L'Homme-plante*). À ce titre, Lénine rappelle le contenu essentiel de la 6^e thèse des « Thèses sur Feuerbach » sur le matérialisme mécaniste : ce courant « concevait l' “être humain” comme une abstraction et non comme “l'ensemble de tous les rapports sociaux” (concrètement déterminés par l'histoire), et ne faisait par conséquent qu' “interpréter” le monde alors qu'il s'agissait de le “transformer”, c'est-à-dire qu'il ne saisissait pas la portée de l' “activité pratique révolutionnaire” »⁶²¹.

Examinons ce texte rédigé par Marx en 1845 et resté longtemps à l'état de manuscrit. Pierre Macherey a rappelé que ses thèses n'étaient pas simplement dirigées contre Feuerbach mais aussi contre « les Jeunes hégéliens » :

« Les jeunes hégéliens [...] suivaient la tendance initiée par Bruno Bauer en particulier, [et] subissaient l'influence des idées développées en France au XVII^e siècle en raison de l'attitude antireligieuse qui les inspirait ; et, en conséquence, ils étaient particulièrement préoccupés par les problèmes de l'éducation dans laquelle ils voyaient le principal remède à l'aliénation humaine. Ce sont les failles de cette position, et le fond d'utopisme abstrait que recèle son apparent nécessitarisme, qui sont ici mis en évidence, de manière à souligner les limites dans lesquelles s'enferme un matérialisme mécaniste, déterministe et objectiviste, par définition inattentif aux urgences de la *revolutionäre Praxis* [pratique révolutionnaire], qui

⁶¹⁸ Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 310. Lorsqu'il évoque le trait dominant du matérialisme mécaniste, Lénine explique, à la suite de Marx et d'Engels, que ce courant « était “essentiellement mécaniste” et ne tenait pas compte du développement moderne de la chimie et de la biologie (de nos jours, il conviendrait d'ajouter encore : de la théorie électrique de la matière) » (V. Lénine, « Karl Marx », in V. Lénine, *Œuvres*, tome 21, p. 47).

⁶¹⁹ Gerhardt Stenger, « Marx, Heine et le matérialisme de l'âge classique », in Marie-Hélène Quéval (dir.), *Orthodoxie et hétérodoxie*, p. 209 et 210.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁶²¹ V. Lénine, « Karl Marx », in V. Lénine, *Œuvres*, tome 21, p. 47.

[...] ne tiennent pas compte de l'alternative de l'objectif et du subjectif, à laquelle la tradition matérialiste n'est jamais parvenue jusqu'ici à échapper »⁶²².

Chez Marx, plus encore que la thématique du changement, c'est l'idée de *renversement* (en allemand *umwälzen*), en tant que bouleversement pratique et révolutionnaire né d'une dialectique de la confrontation entre deux termes ou instances, qui transparait en filigrane dans ces thèses sur Feuerbach⁶²³. Le renversement renvoie en particulier à la spécificité du champ social et à la capacité libératrice d'« auto-transformation »⁶²⁴ historique des hommes leur permettant de s'émanciper des déterminations élémentaires. Nous avons déjà souligné ailleurs qu'un matérialiste comme « Spinoza a tendance à souligner le fait que l'homme (comme une simple partie de la nature) est un être qui s'explique par des causes extérieures dont il pâtit, conduisant la multitude humaine à la passivité comme marque éthique de sa finitude ontologique (cf. *Éthique* IV, 2 et 3) »⁶²⁵. Il en va autrement pour Marx et le « nouveau » matérialisme qu'il forge en mettant l'accent sur le conditionnement *reciproque* (dialectique) entre Sujet et Objet dont l'opérateur est « l'activité pratique » critique et transformatrice. C'est pourquoi chez Marx l'homme doit désormais être considéré du point de vue de « la société humaine ou humanité sociale » et son essence est *l'ensemble des rapports sociaux*, avant tout basé sur l'antagonisme de classes⁶²⁶. Ainsi, le révolutionnaire allemand rompt avec le matérialisme de l'âge moderne où l'activité sociale (depuis Hobbes et Spinoza) était ramenée à l'utilité ayant pour fondement le *conatus*, l'effort dans la préservation de son Être individuel⁶²⁷. À la suite de ces deux penseurs du XVII^e siècle, les matérialistes français (La Mettrie, Helvétius, Diderot, etc.) avaient fait du *conatus* l'expression psychologique de l'amour propre et la quête de l'utilité pour soi.

Selon la sociologie marxiste, il n'y a pas de condition naturelle de l'Homme social. On sait que pour Marx l'état de nature est simplement une description idéologique de la société civile bourgeoise constituée d'« individus singuliers » qui cohabitent sur la base de la concurrence. C'est pourquoi l'idée même d'essence humaine est pour Marx une construction idéologique qui dissimule le fait que la conception que les hommes ont d'eux-mêmes est le résultat d'un conditionnement reflétant l'état de la société et les variations de l'Histoire. Cette critique dirigée contre les penseurs matérialistes des Lumières, lesquels fondaient au contraire leur réflexion et leur activité sur l'existence d'une nature humaine intangible réductible à sa réalité physique, est étroitement reliée à une critique des préjugés de classes et des conceptions réformatrices du changement politique dont seraient tributaires ces mêmes matérialistes. Marx conteste ainsi dans le vieux matérialisme de l'âge classique la politique réformatrice et utopico-idéaliste de réamé-

⁶²² Pierre Macherey, *Marx 1845 : Les « thèses » sur Feuerbach* (traduction et commentaire), Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 82-83 (commentaire sur la thèse 3).

⁶²³ *Ibid.*, p. 102-104.

⁶²⁴ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, p. 2 (thèse 3).

⁶²⁵ Lilian Truchon, *Lénine épistémologue. Les thèses de Matérialisme et Empirio-criticisme et la constitution d'un matérialisme intégral*, p. 64.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 3-4 (Thèse 6 et 10). Contre cette critique marxienne, Anne Durand revalorise notamment « le caractère pratique de la philosophie de Feuerbach » même si elle confirme que la démarche feuerbachienne d'objectivation du sujet se fonde sur « l'idée d'une essence humaine » (Anne Durand, « Feuerbach lecteur de Fichte », *Philonsorbonne* [En ligne], n° 3, 2013).

⁶²⁷ Sur la critique marxienne de l'utilitarisme de Helvétius et d'Holbach, voir Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 241 et p. 413-414 (« Le Concile de Leipzig. III. Saint Max »).

nagement social visant à établir une société bien régulée et harmonieuse. Cette critique marxienne peut s'adresser aussi bien à Diderot et son Plan d'une Université pour le Gouvernement de Russie qu'au socialisme utopique contemporain de Marx et qui n'a pas rompu avec cette conception du politique. Ainsi, à la phrase de la Thèse 3 sur Feuerbach, Engels ajoute en parenthèse « par exemple chez R. Owen » lorsque Marx évoque dans son manuscrit la scission fondamentale de la société en deux parties distinctes, que pérenniserait l'ancienne « doctrine matérialiste » des circonstances et de l'éducation⁶²⁸. En rappelant dans le même passage que « l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué »⁶²⁹ mais aussi que « les circonstances font autant les hommes que les hommes font les circonstances »⁶³⁰, Marx opère en particulier une critique de l'État – critique qui vise le matérialisme des Lumières autant que l'hégélianisme⁶³¹. En effet, l'ancien matérialisme en particulier « prend l'État tout constitué, de même que la théorie de l'éducation traite le problème de la formation des élèves en considérant leur maître comme étant lui-même déjà formé : l'une comme l'autre ont ainsi affaire à des entités indépendantes, isolées abstraitement de devenir dont elles sont en fait le résultat »⁶³². Ainsi, loin de pouvoir s'ériger au-dessus des classes et de jouer un rôle neutre d'éducateur et de régulateur d'une société idéale en vue d'établir le règne de l'Homme-citoyen, c'est à l'inverse l'organisation sociale, la société civile, divisée fondamentalement en deux classes antagonistes, en deux pôles opposés de richesse et de pauvreté, qui définit la forme de l'institution étatique. Ici, Marx opère un renversement théorique puisque la société civile est le fondement réel, matériel, de cette superstructure que l'État, au lieu que l'État soit considéré comme le fondement ou l'avenir rationnel de la société. Cette critique marxienne du matérialisme politique classique, dans sa conception que l'on pourrait qualifier de positiviste de l'État, renvoie à des problèmes de fond sur la continuité de la matière sociale qui empêcherait logiquement de transformer le monde. En effet, écrit Macherey :

« Comme l'explique la troisième thèse sur Feuerbach, lorsqu'on se laisse prendre dans l'alternative de la nature et de la culture ou du déterminisme et de la liberté, on est irrésistiblement conduit, en vue de penser la possibilité d'une modification des rapports communautaires, à supposer une instance dotée d'une situation d'exceptionnalité par laquelle elle échappe à la contrainte imposée par ces rapports, et se tient en quelque sorte au-dessus d'eux, ce qui lui permet d'agir sur eux en vue de les modifier »⁶³³.

⁶²⁸ Cf. Pierre Macherey, *Marx 1845 : Les « thèses » sur Feuerbach*, op. cit., p. 97-98 (commentaire sur la thèse 3). « La démarche d'Owen, [...], par certains aspects fait penser à la cité idéale de Ledoux, emblématique des aspirations de la pensée des Lumières » (*Ibidem*).

⁶²⁹ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Karl Marx/Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 2 (Thèse 3).

⁶³⁰ Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 39.

⁶³¹ Cette critique de l'État ne vise pas directement Feuerbach même si Marx semble rapprocher celui-ci et Hegel. En effet, selon Marx, les deux philosophes auraient pour thématique commune la scission de l'Homme avec lui-même. À condition de distinguer Hegel –, qui annonce que la contradiction existante société civile et l'État sera résorbée empiriquement par l'État –, de Feuerbach, lequel fait dépendre la fin de l'aliénation humaine d'un changement dans le monde des idées qui permettra à l'Homme de retrouver son unité naturelle jusque-là divisée entre ses représentations religieuses célestes et sa vie terrestre.

⁶³² Pierre Macherey, *Marx 1845 : Les « thèses » sur Feuerbach*, p. 88 (commentaire sur la thèse 3).

⁶³³ *Ibid.*, p. 87.

Hormis le faible intérêt, voire les contresens du point de vue de l'information historiographique, de la critique marxiste du matérialisme mécaniciste, elle reste néanmoins d'actualité si l'on souhaite constituer un matérialisme « intelligent » qui rende compte de la spécificité du vivant. En effet, hier comme aujourd'hui, les thèses du vivant portant sur « l'homme-machine », sur la société politique considérée en tant qu'automate ou sur l'analogie du cerveau humain avec le mécanisme d'un ordinateur, ont un double désavantage : faire appel à un réductionnisme explicatif et conserver une métaphysique des commencements absolus en réintroduisant analogiquement la transcendance de l'ingénieur ou de l'artisan. Contre ce mécanicisme, un matérialisme plus instruit implique fondamentalement l'abandon de la conception strictement nécessitariste du « déterminisme » impliquée par la reprise du modèle réductionniste des premiers atomistes (Leucippe, Démocrite). En effet, même si l'on retrouve couramment ce modèle leucippo-démocritéen dans une science occidentale qui ne s'est construite qu'à travers lui, ce schème a rendu jusqu'à présent impossible de penser en termes naturalistes la conscience et l'autonomie du vivant dans leur existence et leur développement évolutifs, préservant ainsi l'espace d'un *Inconnaissable*, et par là même l'emprise maintenue des religions. P. Tort parle – et cela peut s'appliquer au mécanisme hobbesien – d'un « matérialisme *passif*, ou d'un matérialisme de la *répercussion* – c'est-à-dire d'un déterminisme attentif aux seules lois d'une causalité mécanique reflétant un univers d'éléments particuliers où tout ce qui se meut et s'agglomère ne le fait que *sous l'action* de chocs reçus des autres éléments »⁶³⁴. En réponse, il propose une alternative avec la physique d'Épicure et la déclinaison spontanée des corps ou particules élémentaires. En effet, ce matérialisme « actif » inscrit la contingence, c'est-à-dire la propriété d'autonomie et le comportement spontané au sein même de la matière. Contrairement à ceux qui ont déjà souligné l'intérêt de la physique épicurienne pour lutter contre le fatalisme démocritéen, la reprise de la physique épicurienne par Tort a l'avantage de rendre inadéquate l'idée de « hasard » et d'« indéterminisme » pour expliquer la déviation spontanée, ce qui réintroduirait l'idée d'un Inconnaissable. De plus, contrairement en particulier à l'idée hobbesienne d'un Dieu géomètre – qui constitue chez Hobbes une véritable limite par rapport à l'idée découverte par la science moderne d'un déterminisme indifférent –, « le génie d'Épicure a été de postuler que l'autonomie d'une propension “animale” [...] *habite l'être* comme une propriété initiale, et sans antécédent réductible au mécanisme passif des concaténations d'effets, ce qui permet à l'être d'“échapper aux pactes du destin” – c'est-à-dire à la morne fatalité physique, tout en se libérant de l'esclavage équivalent qu'est l'asservissement à la volonté des dieux »⁶³⁵. En effet, « dans le *clina-men*, l'élément porte en lui-même *sa propre détermination*, ce qui n'est pas la même chose que s'il n'était pas “déterminé” »⁶³⁶. C'est pourquoi, ajoute Tort, avec Épicure « « la “liberté” ne s'exclut pas du déterminisme, ni ne l'exclut. Elle en est une partie. Un acte libre est un acte que détermine la spontanéité d'un *agent* ». La spontanéité de l'atome n'est pas sans cause, « *indéterminée* » (mauvaise traduction du latin « *incertus* » dans le poème de Lucrèce, démontre Tort), mais constitue une « *détermination imprédictible* ». Ainsi, le modèle physique d'Épicure, en autorisant la contingence, met en place « la possibilité de penser,

⁶³⁴ Patrick Tort, *Qu'est-ce que le matérialisme ?*, p. 135.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 97 (note 42).

sans vide théorique et sans appel à un principe hétérogène ou transcendant, le matérialisme requis par la théorie moderne de l'évolution, celui qui sera apte à écrire, avec Darwin, à travers le *continuum* phylogénétique, *l'histoire naturelle de la liberté* »⁶³⁷. Cette réinstruction réellement inédite du matérialisme, « en dépit d'un "retour" emblématique à Épicure, revendique une nouveauté capable de produire dans le champ général des sciences et dans la théorisation des modalités de la connaissance objective une authentique *révolution* »⁶³⁸. Nous ajouterons deux choses : ici Tort rejoint, en le réinstruisant sur des bases entièrement naturalistes, l'intérêt précoce de Marx (en 1839-1841) pour le clinamen épicurien afin de penser la liberté dans la matière, par rapport à la conception démocritéenne. Mais le matérialisme de la contingence qu'il construit n'est pas le « matérialisme spéculatif » de Ernst Bloch ni le « matérialisme de la rencontre » d'Althusser puisqu'il récuse aussi bien l'idée d'un hasard essentiel que l'opposition classique, mais pourtant fautive, entre cause et déviation⁶³⁹.

La liberté est l'une des composantes du déterminisme

P. Tort remarque que, jusqu'à présent, « la question de la liberté divise les matérialistes », Tort partage ceux-ci en trois classes : d'abord ceux pour qui la liberté est une illusion (seule existerait la fatale nécessité) ; ensuite ceux, suivant Spinoza (Lettre 58, à Schuller) mais aussi des penseurs comme Hobbes⁶⁴⁰, Diderot et Marx, pour qui la liberté est la *reconnaissance de la nécessité* comme lucidité émergente propre à l'humanité améliorant d'une façon graduelle la maîtrise de son rapport à la nécessité externe⁶⁴¹ ; enfin, ceux qui réfléchissent en physiologistes (comme le neurobiologiste Gerald Edelman) se fondant prioritairement sur les sciences du vivant, et qui inscrivent la conscience et le libre arbitre sous la dépendance stricte de la détention anatomique d'un cerveau. Pour sa part, Patrick Tort s'inscrit dans une « quatrième classe » qui conçoit la compatibilité, non pas spécifiquement entre nécessité et liberté (dont l'alternative entretenue en philosophie serait le résultat d'une véritable emprise dualiste), mais entre déterminisme et liberté, puisqu'il soutient qu'en vérité, « la "liberté" n'est pas le *contraire* du déterminisme, mais bien *l'une de ses composantes* ». Si Tort donne raison à la deuxième classe de matérialistes lorsque celle-ci « postule avec une indéniable raison que la liberté s'accroît avec l'approfondissement de la connaissance des déterminismes », il questionne le sens d'une liberté pensée comme absence de contraintes externes et qui échapperait d'un bond (comme le conçoivent en particulier certains marxistes) au déterminisme naturel⁶⁴². Pour éviter cet écueil théorique, il faut bien

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 861.

⁶³⁹ Cf. Louis Althusser, « le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Livre de poche / Stock / IMEC, 1994, p. 553-594 ; Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*: question. Catégorie de l'élaboration, praxis, Paris, Payot, 1981, p. 130-131.

⁶⁴⁰ Cf. Thomas Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Controverse avec Bramhall II), dont nous avons déjà cité des extraits.

⁶⁴¹ Malgré la tentative de critiquer de manière informée le matérialisme mécaniste, c'est à cette deuxième classe que se rattache le commentaire de mon ouvrage sur la « nécessité et liberté »: *Lévine épistémologue* (p. 60-65).

⁶⁴² Cette conception de la liberté chez Marx coexiste dans son œuvre avec une interprétation spinoziste. Dans le tome III du *Capital*, Marx parle en effet, sur un ton messianique, de l'ère du « véritable royaume de la liberté » comme sortie définitive (« au-delà ») du royaume de la nécessité. Et lorsqu'il ajoute que, néanmoins, ce royaume de la liberté ne peut s'épanouir qu'en se fondant

pour cela cesser d'identifier déterminisme et nécessité (puisque cela serait oublier « l'autre composante »), et dépasser sur le plan de la connaissance objective les thématiques et alternatives stériles : nécessité (causalité mécanique) et/ou liberté (indéterminée), nécessité et/ou hasard. À ce titre, l'épicurisme a pour avantage notamment de se départir de l'idée, qui se révèle problématique, d'une « libre nécessité » puisque la nécessité s'oppose, à proprement parler, à la contingence, non parce que celle-ci serait dépourvue de causes mais parce que ce nécessitarisme ignore, comme on va l'expliquer, la présence radicale et active de la liberté au sein du déterminisme. Chez Hobbes, dont le nécessitarisme est présenté souvent comme une version classique du « compatibilisme », la liberté est seulement envisagée sous l'angle d'un matérialisme de répercussion, c'est-à-dire un déterminisme soumis aux seules lois d'une causalité mécanique. En effet, s'il existe bien pour Hobbes une liberté naturelle (ce qui n'a pas manqué de susciter l'indignation des théologiens comme Bramhall devant cette extension de la liberté à la matière), elle ne relève pas de la contingence. Sur ce plan, Hobbes s'oppose à l'argument aristotélicien des « futurs contingents ». Ainsi conçue par Hobbes, la liberté est précisément cette libre nécessité permise lorsqu'il y a une « absence d'obstacles »⁶⁴³ externes. « C'est ainsi que l'eau n'a pas seulement la *liberté*, mais a aussi la *nécessité* de suivre le canal »⁶⁴⁴. La liberté humaine doit être envisagée de la même manière, en incluant néanmoins la réflexivité humaine et son pouvoir d'appropriation cognitive de la réalité, censés faire défaut aux autres corps naturels. Dans ce cas aussi, la liberté est absence d'obstacles extérieurs mais envisagée sous la modalité psychologique spécifique d'une connaissance de la nécessité permettant d'agir dans le futur en conséquence de causes. Plus précisément, la liberté est la période de calcul délibératif de la pensée dans le cadre d'un monde de pure nécessité objective. Pour Hobbes, le déterminisme équivaut aux causes nécessaires, excluant catégoriquement la possibilité de causes contingentes. Cette sorte de strict nécessitarisme est problématique dans le réalisme hobbésien. En effet, un simple déterminisme de la répercussion comme celui de Hobbes contredit pourtant la conception physique du *conatus* permettant à un corps quel qu'il soit (un patient) de s'autodéterminer, c'est-à-dire d'agir spontanément et volontairement, en devenant à son tour agent. Il en va de même dans le domaine politique : l'état civil n'est pas nécessaire mais souhaitable. L'adhésion explicite de Hobbes à un strict nécessitarisme est par conséquent problématique. Une autre conception des rapports entre nécessité et liberté – celle que permet une lecture instruite de l'épicurisme – est possible afin de mieux rendre compte de ce que le philosophe conçoit comme le contingent (l'état civil).

Chez Épicure, à propos duquel Hobbes est mal informé puisqu'il pense sans doute que le *clinamen* s'oppose à tout déterminisme, ce qui produit la déviation est une *capacité* de l'atome, du *stoikhêion* considéré comme *agent* – propriété dont la manifestation est seulement imprédictible (et non pas « sans cause »). Il faut donc préciser que les « pactes du destin », que la spontanéité de la matière peut *rompre* selon Lucrèce, renvoient non pas au déterminisme en général puisque la contingence constitue une propriété élémentaire de la matière, mais à la nécessité naturelle impérieuse et immuable régie, dans la physique de ses grands prédé-

sur celui de la nécessité, cela relève d'une pensée de l'étagement, problématique du point de vue du monisme que l'on retrouve aussi dans la conception marxienne du passage de la nature à la culture, de l'histoire naturelle à l'histoire sociale.

⁶⁴³ Th. Hobbes, *Du Citoyen*, p. 213 (II, IX, §9).

⁶⁴⁴ Th. Hobbes, *Léviathan*, chap. 21, « De la liberté des sujets », p. 338.

cesseurs (Leucippe, Démocrite), par un principe de causalité purement mécanique excluant *nécessairement* la contingence et la spontanéité.

On peut s'attendre à ce que la conception de la liberté proposée par Tort, qui s'affirme ici héritier de l'épicurisme, s'expose à une accusation de dualisme qui opposerait indûment nécessité et liberté, là où la deuxième classe de matérialisme affirme au contraire leur comptabilité⁶⁴⁵. Or, la contingence (qualité essentielle de ce que l'on nomme la « liberté ») est ordinairement opposée à la nécessité. Dans ce sens, si l'on suit Tort, il n'y a pas adéquation entre nécessité et liberté sous la forme d'une « libre nécessité », c'est-à-dire d'une nécessité modifiée car *en aucun cas* la liberté ne peut dériver ni émerger de la stricte « nécessité ». Pour autant, la liberté, *au même titre* que la nécessité, est l'une des composantes du déterminisme. Si la conception de Tort n'est pas un « nécessitarisme », l'univers tel qu'il le conçoit est néanmoins déterminé de part en part. Et la liberté telle qu'il la présente est simplement une propriété *disponible* de la matière. C'est pourquoi l'on peut dire que la conception matérialiste de la liberté chez Tort reste moniste (en maintenant la continuité fondamentale de la matière) tout en s'attachant – c'est le sens de la rupture épicurienne – à découvrir l'existence d'une discontinuité primordiale (qui est un pouvoir actif d'*improvisation*) dans le comportement intime de la matière.

Sur la question du statut du hasard, l'attribution par Tort de « la propriété d'autonomie et de comportement spontané au sein même des propriétés générales de la matière » peut servir à expliquer les résultats de la physique quantique sans faire appel à l'existence d'un hasard principiel (identifié abusivement à la contingence) qu'il considère bien comme un vide théorique. Hume (dont la conception de la liberté est proche de celle de la deuxième classe de matérialistes) remarquait déjà dans son enquête sur l'entendement humain que le hasard, quand on l'examine de près, est purement négatif et ne désigne aucun pouvoir réel qui existerait quelque part dans la nature⁶⁴⁶.

Finalement, c'est à une démarche marxienne centrée autour de l'idée « d'auto-changement » (en allemand *Selbstveränderung*, voir la « troisième thèse sur Feuerbach), que se rattache implicitement le projet entrepris par Tort de construction d'un matérialisme complet. Rappelons que pour fonder sa sociologie matérialiste, Marx voulait surmonter l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité (synonyme ici non de subjectivisme mais d'activité) en intégrant justement l'aspect actif et subjectif de la pratique humaine laissée en déshérence par l'ancien matérialisme nécessitariste. C'est Ernst Bloch qui dira à ce sujet que « Marx, en tant que matérialiste justement, insiste sur le fait que le facteur subjectif de l'activité productive est, précisément au sein de l'Être, lui aussi un facteur objectif, au même titre que l'objet »⁶⁴⁷. À l'instar de Marx, Tort veut rendre possible la coïncidence des conditions et de l'activité, c'est-à-dire réunir la détermination « passive » et la détermination « active ». L'enjeu est d'éviter, comme le fait pourtant « l'emploi scientifique et épistémologique ordinaire du vocable “déterminisme” », la seule « prise en considération du *déterminé* (ou du *prédéterminé*) »

⁶⁴⁵ Cette critique s'avère aussi peu pertinente que celle qui affirme sur un plan naturaliste la supériorité « moniste » de l'égo-altruisme, comme fin de la morale évolutionniste de Spencer, alors que la morale de Darwin est fondée, pour sa part, sur la reconnaissance d'un altruisme originaire qui ne doit rien à son contraire, c'est-à-dire l'égoïsme.

⁶⁴⁶ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, « GF », 1983, p. 165 (Section VIII. Liberté et Nécessité).

⁶⁴⁷ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, tome 1, op. cit., p. 315.

et, corrélativement, l'ignorance du « *déterminant* » en tant que « détermination propre de l'agent ». C'est pourquoi, en expliquant d'une façon réellement novatrice que la "liberté" est l'une des composantes du déterminisme, Tort concilie le « déterminisme externe de Démocrite » à la « détermination interne et spontanée de l'élément (active dans *le clinamen*) » qu'Épicure ajoute dans le but de rendre compte de « l'*intégralité* du déterminisme ». Ainsi, il s'agit d'une intelligence réellement nouvelle du matérialisme.

Conclusion : **La nature de l'État de Hobbes à Marx**

C'est l'un des préjugés fondamentaux de la logique jusqu'alors en vigueur et de la représentation habituelle que la contradiction ne serait pas une détermination aussi essentielle et immanente que l'identité ; pourtant, s'il était question d'ordre hiérarchique et que les deux déterminations étaient à maintenir fermement comme des déterminations séparées, la contradiction serait à prendre pour le plus profond et le plus essentiel, car, face à elle, l'identité est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité.

G.W.F Hegel, *Science de la logique*, vol. 2, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 81.

De nos jours, Jean-Luc Mélenchon énonce une vérité toute hobbesienne lorsqu'il rappelle que même dans une société qui se dit démocratique comme la France, il n'y a pas de liberté absolue, sauf la liberté de conscience. Toutes les autres libertés sont limitées par la loi, y compris la liberté de manifester et la liberté d'expression (délit d'injure et de diffamation)⁶⁴⁸. Ce propos d'un éminent homme politique français de gauche ne peut être taxé d'autoritarisme, sauf si l'on affirme unilatéralement qu'il existe une équation nécessaire et permanente entre étatismes et autoritarisme, et si l'on refuse de voir le lien historique et toujours actuel dans l'évolution des sociétés humaines entre réglementation sociale et intervention étatique.

L'idée de Hobbes d'une « puissance souveraine constituée au-dessus d'eux [les citoyens] avec leur propre consentement »⁶⁴⁹ est fondatrice de la compréhension moderne des caractéristiques essentielles de l'État. Elle a été reprise par Marx et Engels, les deux penseurs majeurs qui ont théorisé, en matérialistes, le rôle de l'institution étatique à la suite de Hobbes. Néanmoins, cette récupération devait être critique. En effet, l'apport décisif de la sociologie marxiste invalide l'examen du rôle de l'État selon une anthropologie de la finitude corporelle comme celle de Hobbes. En incarnant le dépassement de l'état de nature, de la violence et des abus qui caractérisent cette condition naturelle, la souveraineté étatique répondait chez Hobbes à une visée politique stabilisatrice et harmonisatrice : l'État occupait un rôle de compensation par rapport à une nature humaine ontologiquement finie

⁶⁴⁸ Jean-Luc Mélenchon, invité de « La matinale » sur France-Inter (6 mars 2014). Il ajoute que la République n'est pas un régime « neutre » mais possède un contenu politique stable. Une délibération collective, dans le cadre d'un débat démocratique, consiste à savoir où l'on place la limite entre liberté et interdit.

⁶⁴⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, p. 254 (chap. 15, « Des autres lois de nature »).

et rebelle. Il s'agissait d'établir idéalement les fondements intemporels d'une science politique stoppant artificiellement la périlleuse marche en avant du désir individuel, source de controverse et de désordre. Avec Marx et Engels, nous passons d'une anthropologie de l'Homme en général – constituant en quelque sorte un « matérialisme abstrait »⁶⁵⁰ –, à l'analyse de l'évolution des formations socio-économiques et au rôle moteur qu'occupe la lutte des classes dans le développement des contradictions internes de celles-ci. Le cadre matérialiste-objectiviste de la théorie marxiste de l'État renvoie donc à la structure économique d'une société donnée et à la réalité structurante des antagonismes de classes. Dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), Fr. Engels écrit :

« L'État n'est [...] pas un pouvoir imposé du dehors à la société ; il n'est pas davantage "la réalité de l'idée morale", "l'image et la réalité de la raison", comme le prétend Hegel. Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; [...] le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de "l'ordre" ; et ce pouvoir né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'État »⁶⁵¹.

Selon cette orientation critique marxiste, la pensée politique de Hobbes pourrait être considérée comme tributaire d'une illusion juridico-politique aveugle au fait que l'État ne naît pas soudainement d'une « volonté souveraine », comme un champignon qui sortirait de terre à l'annonce de l'automne. Au contraire, c'est parce que l'institution étatique est née d'un mode d'existence matériel particulier des individus qu'elle prend ensuite la figure d'une volonté souveraine. Ainsi, les « conditions réelles ne sont pas du tout créées par le pouvoir d'État, ce sont au contraire elles qui créent ce pouvoir »⁶⁵². À ce titre, le marxisme conteste par principe toutes les doctrines de l'État ou toutes les théories du droit qui s'adosent

⁶⁵⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, p. 155. Cette expression s'inspire directement d'un ouvrage de Ludwig Feuerbach paru en 1833 et intitulé *Geschichte der neueren Philosophie. Von Bacon bis Spinoza* [*Histoire de la philosophie moderne. De Bacon à Spinoza*] (§24, « Transition de Bacon à Hobbes »). Consultable sur le web : <http://www.textlog.de/feuerbach-bacon.html>. La critique de l'Homme considéré comme une entité abstraite renvoie à la 6^e des *Thèses sur Feuerbach* (1845) de Marx. En parlant de Feuerbach, Marx dit qu'il « résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle effective, est contraint par conséquent [...] de faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait – isolé » (K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans K. Marx-F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 1).

⁶⁵¹ Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 281. Au début de cette citation, Engels se réfère à la perspective hégélienne qui considère l'État comme la « réalisation de l'Idée ». À la fin des années 1840, des Jeunes Hégéliens comme Max Stirner avaient renversé cette orientation de leur maître en philosophie en revendiquant, au contraire de Hegel, l'« abolition de l'État ». Engels déclara en termes hégéliens que cette idée était un vain désir paré de la nécessité du « rationnel » donc de l'Idée. Voir « À propos du mot d'ordre de la suppression de l'État et des "Amis de l'Anarchie" allemands », in Marx/Engels/Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, p. 29-34 ; Autre traduction : « Au sujet de la revendication de l'abolition de l'État et des "Amis de l'anarchie" », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, trad. Roger Dangeville, Paris, Maspero, « Petite collection Maspero », 1976, p. 175-179 (« Communisme et abolition de l'État »).

⁶⁵² Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 326 (« Le Concile de Leipzig, III. Saint Max »).

à une sorte d'« idéal mathématique » qui voudrait « clôturer », par la puissance de la loi civile, les contradictions matérielles de la vie réelle. Cela a pour effet que le marxisme n'a pas l'illusion d'arrêter, par l'instauration d'un Léviathan ou d'un décret d'autogestion, l'histoire politique des hommes qui est traversée dans son effectivité par les problématiques à long terme du *pouvoir*, de l'*autorité* et de toutes les autres contradictions de ce type. Ainsi :

« Dans la science marxiste – c'est-à-dire le matérialisme historique –, l'histoire est *saisie* par l'énoncé de ses propres *lois* – ce dont l'effet n'est pas de l'*arrêter* comme c'est le vœu général et diffus de toutes les idéologies politiques, mais de reconnaître à son mouvement une structure dialectique permettant un enregistrement de ses tendances et une prévision de ses phases ultérieures. Que ce mouvement soit orienté vers – et par – un idéal stabiliste (la société sans classes), est une idée dont on gratifie Marx par ignorance ou par idéologie, oubliant que “le communisme n'est pas, en tant que tel, la fin de l'évolution humaine, il est une forme de la société humaine” (*Manuscrits de 1844*) »⁶⁵³.

Le marxisme voit dans l'État une contradiction en acte : certes, c'est l'organisation suprême de la classe dominante et, à ce titre, il faut briser la machine d'État. Mais cela ne rend pas compte de la réflexion globale de Marx et Engels sur ce sujet. Et c'est en cela que consiste dans le marxisme la durabilité de la leçon politique de Hobbes sur la souveraineté politique. Car si l'institution étatique *apparaît* comme une force au-dessus de la société civile (alors qu'il n'en est rien en réalité puisque, au contraire, elle est le *produit* de contradictions de classe), c'est qu'il s'agit d'une institution créée par les hommes pour tenter de concilier les intérêts opposés des classes antagonistes en une communauté unifiée. Engels expliquera donc que l'État est non seulement le pouvoir concentré de la classe dominante la plus puissante mais que cette institution historique répond, en même temps, au « besoin de refréner des oppositions de classes » pour se « maintenir dans les limites de l'“ordre” » et « pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consomment pas »⁶⁵⁴. En d'autres termes, le besoin des hommes de l'État représente « l'aveu » que « la société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même »⁶⁵⁵, d'où surgira tôt ou tard une révolution sociale. Cette révolution abolira finalement l'existence des différentes classes sociales et ultimement la nécessité de l'État lui-même (ou plutôt tel qu'on le connaît historiquement), « là où sera sa place dorénavant : au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze »⁶⁵⁶. Il ne s'agit pas pour Engels de décrire une stratégie « biopolitique » illustrant la domination étatique des possédants sur les classes et les groupes subalternes. En effet, pour le marxisme, les rapports entre matérialisme et politique se fondent sur l'infrastructure des rapports économiques. À ce titre, la réalité contradictoire de l'État est fondamentalement l'expression d'une réponse transitoire à une *tendance* socio-historique de fond, laquelle ne peut aucunement se réduire à une volonté ou stratégie politiques. Cette

⁶⁵³ Patrick Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 23.

⁶⁵⁴ Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, p. 283 (Chap. 9, « Barbarie et civilisation »). Voir aussi sur la constitution de l'État par le mouvement économique la lettre de F. Engels à C. Schmidt, le 27 octobre 1890, in Marx/Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 242.

⁶⁵⁵ Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, p. 281.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

tendance matérielle est le renversement toujours plus accusé et plus universel des intérêts particuliers en intérêt public, c'est-à-dire le mouvement réel et objectif du communisme⁶⁵⁷. Autrement dit, l'État n'est pas seulement « la forme d'organisation que les bourgeois se donnent par nécessité, pour garantir réciproquement leur propriété et leurs intérêts, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur »⁶⁵⁸. Il est, en même temps, l'une des nombreuses « formes contradictoires de l'unité sociale » (traduit également en français par « forces antithétiques de l'unité sociale »), expression qui désigne chez Marx diverses institutions (Banque centrale, associations de capitalistes, etc.) et mesures (négociation collective, caisses de prévoyance sociale, etc.) créées par la bourgeoisie pour tenter de répondre non seulement aux revendications ouvrières mais, sur le plan structurel, à l'anarchie du capital et la contradiction qui prend des formes toujours plus accentuées entre rapports de production (privés) et forces productives (socialisées)⁶⁵⁹. Après la mort de Marx, Engels poursuivra cette analyse de fond de l'évolution du capitalisme :

« Engels a continué jusqu'à la fin de sa vie (1895) à étudier l'évolution de la société capitaliste dans les pays impérialistes, et il a rendu compte de l'existence pratique des Faus [Forces antithétiques de l'unité sociale] (évoquée théoriquement par Marx dans les *Grundrisse*) avec lesquelles la bourgeoisie faisait face, dans une certaine mesure, aux effets les plus déstabilisants causés par l'anarchie de la production capitaliste, lorsque celle-ci a développé sur une large échelle les activités économiques »⁶⁶⁰.

En 1895, dans l'Introduction à la réédition de l'ouvrage de Marx *Les luttes de classes en France*, Engels fit le bilan des expériences que la classe ouvrière avait accomplies jusque-là, en tenant compte de cette tendance. Il déclarait en substance :

« La révolution prolétarienne ne prendra pas la forme d'une insurrection des masses populaires qui renverse le gouvernement existant [...]. La révolution prolétarienne prendra la forme d'une accumulation graduelle des forces autour du parti communiste, jusqu'au renversement du rapport des forces : la classe ouvrière

⁶⁵⁷ Marx/Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 444-445 (« Le Concile de Leipzig, III. Saint Max »).

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 73-74 (« I. Feuerbach », section : « Rapport de l'état et du droit avec la propriété »).

⁶⁵⁹ Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dit « Grundrisse »*, Paris, Les éditions sociales, 2011, p. 117 (« Le chapitre sur l'argent. I, 22 »). Voir aussi les textes de la revue italienne *Rapporti sociali* rassemblés dans l'ouvrage collectif *La seconde crise générale du capitalisme : Textes pour le débat dans le mouvement révolutionnaire européen*, Bruxelles, Correspondances révolutionnaires, 1995. Tout en répudiant le matérialisme historique, la sociologie institutionnelle se fait l'écho de la nature contradictoire de l'État. C'est le cas par exemple de Pierre Bourdieu qui voit dans l'État une « main droite » (régalienne) et une « main gauche » (l'État providence), laquelle serait un produit dérivé des traces ou des restes des luttes et revendications sociales. Cf. Pierre Bourdieu, *Sur l'État*. Cours au Collège de France 1998-1992, Paris, Seuil, « Points », 2012 ; du même auteur, « La main gauche et la main droite de l'État », in P. Bourdieu, *Contre-feux*, tome 1, Paris, Liber/Raisons d'agir, 1998, p. 9-17.

⁶⁶⁰ « Que les communistes des pays impérialistes unissent leurs forces pour assurer la renaissance du mouvement communiste ! », *La Voce*, n° 12, novembre 2001 : <http://www.nuovopci.it/eile/fr/sommfr.htm>

Voir aussi Fr. Engels, « Introduction », in Karl Marx, *Les Luttes de classes en France (1848-1850)*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 19.

doit préparer jusqu'à un certain point déjà au sein de la société bourgeoise les instruments et les conditions de son pouvoir »⁶⁶¹.

Engels ne soutient pourtant pas « une tactique à tout prix paisible et anti-violente »⁶⁶² aboutissant à un « socialisme d'État » de type lassallien ou consistant dans la « conquête des pouvoirs publics ». En effet, dans son introduction à *La Lutte des classes en France*, Engels indique que la bourgeoisie n'aura aucun scrupule à « renverser sa légalité », chaque fois que celle-ci n'assurera plus la légitimation de son pouvoir. C'est bien pourquoi la révolution prolétarienne doit se préparer jusqu'à un certain point déjà au sein de la société bourgeoise, et par tous les moyens disponibles, par une « guerre de position », c'est-à-dire une stratégie de lutte prolongée. Et c'est pourquoi, dans tout projet d'émancipation moderne, l'importance de l'État ne peut pas faire l'objet d'une dénégalation. Il est pourtant habituel de rencontrer des discours anti-étatistes d'essence libérale (anti-interventionnistes) – même s'ils sont parfois formulés en termes de gauche dans le cadre d'une rhétorique anarco-syndicaliste –, qui déplorent l'intervention étatique dans les rapports entre syndicats de salariés et patronat⁶⁶³. Or, pour Marx et Engels, le rôle économique de l'État, en tant que Faus, est une réalité de la lutte des classes qu'il serait vain de récuser. Une preuve empirique est qu'en France, les conventions collectives, dont jusqu'alors l'État assure l'élargissement du bénéfice à tous les travailleurs par la loi, assure un bien meilleur rapport de force en faveur des travailleurs que dans les pays d'Europe du Nord où ce sont les syndicats et le patronat qui négocient seuls.

Il peut sembler problématique que le marxisme attribue au prolétariat ouvrier le rôle de classe dominante *étatique* sous le socialisme tout en annonçant par ailleurs la nécessité historique de l'extinction de cette institution de classe. En effet, les marxistes sont pour le *renforcement* de l'État (lorsque cette institution fait du salut du peuple sa loi suprême et qu'elle défend les intérêts des classes populaires) mais aussi pour son *dépérissement*. Ce conflit entre deux propositions opposées est seulement apparent. En effet, selon la longue dynamique dont rend compte le matérialisme historique, les hommes font eux-mêmes leur histoire mais dans des circonstances et conditions qu'ils n'ont pas choisies, « qui leur sont données et transmises »⁶⁶⁴. Ainsi, en tant qu'institution historique, l'État fait partie de ces circonstances, de cet héritage politique « transmis par toutes les générations précédentes ». C'est pourquoi « chaque génération continue donc, d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées et d'autre part elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à

⁶⁶¹ « Sur la forme de la révolution socialiste et la nature du parti communiste dans les pays impérialistes », 1998 : <http://www.nuovopci.it/eile/fr/sommfr.htm>

⁶⁶² Voir la lettre d'Engels à Lafargue (3 avril 1895).

⁶⁶³ Ce discours « libéral » de gauche n'est pas le seul fait du courant « anti-autoritaire » (anti-étatiste/libertaire) mais entretient un lien étroit avec l'infantilisme politique que sont « l'économisme » et le « trade-unionisme », comme l'a montré Lénine dans *Que Faire ? C'est le dogme du soi-disant « mouvement social indépendant de la politique » contraire à tout ce que conseillait Engels notamment dans : « Discours sur l'action politique de la classe ouvrière » (1871) ainsi que Marx dans son article : « L'indifférence en matière politique » (1873), in Marx/Engels/Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, p. 54-55 et p. 101-107.*

⁶⁶⁴ Karl Marx, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984, p. 69.

une activité radicalement différente »⁶⁶⁵. La révolutionnarisation de la société voulue par Marx est donc un processus d'émancipation se fondant sur la reconnaissance d'une contradiction objective contraire à tout « révolutionnarisme » nihiliste axé sur la négation absolue du rôle de l'État.

D'un côté, la leçon hobbesienne reste d'actualité et il faut rappeler la mise en garde ancienne du communiste italien Antonio Gramsci rapportée par Domenico Losurdo:

« “Une faible compréhension de l'État signifie une faible conscience de classe (la compréhension de l'État existe non seulement quand on le défend, mais aussi quand on l'attaque pour le renverser)”. [...] Seule une phénoménologie naïve du pouvoir peut célébrer dans le subvertisme et dans l'anti-étatisme en tant que tels un moment de l'émancipation »⁶⁶⁶.

Cette orientation critique, explique Losurdo, s'inscrit dans une compréhension globale raisonnée, et non subjectiviste, des processus révolutionnaires permettant de se prémunir contre une alternative vaine :

« Ou les mouvements révolutionnaires sont souverainement supérieurs et même miraculeusement transcendants par rapport au monde historique, et aux contradictions et aux conflits du monde historique dans lequel ces mouvements se développent ; ou bien ces mouvements révolutionnaires sont un échec complet et une tromperie totale. Et ainsi l'histoire des révolutions dans son ensemble se configure comme l'histoire d'un échec unique, ininterrompu et misérable, et d'une tromperie »⁶⁶⁷.

D'un autre côté, l'histoire finalement inaboutie du « socialisme réel » cheminant vers le communisme au XX^e siècle montre que l'extinction de l'État ne se produit pas de manière mécanique, selon une résorption graduelle du pouvoir étatique dans la société civile. C'est le bilan critique de l'expérience du socialisme en Union soviétique qui nous le montre. Sous la direction de Staline, le double objectif du renforcement et du dépérissement de l'État consistait à faire de l'origine de classe un critère essentiel en instaurant une pratique de discrimination positive nommée la « promotion prolétarienne ». Celle-ci favorisait activement l'ascension des couches populaires (ouvrières et paysannes) dans les tâches de direction et

⁶⁶⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 24 (« I. Feuerbach »).

⁶⁶⁶ D. Losurdo, *Gramsci. Du libéralisme au “communisme critique”*, Paris, Syllepse, 2006, p. 166. Cf. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5, Paris, Gallimard, 1974, p. 292 (Cahier 3, § 46. Passé et Présent).

⁶⁶⁷ Domenico Losurdo, « La pensée primitive et Staline comme bouc émissaire » : <http://www.comite-valmy.org/spip.php?article1247> Dans ce texte, Losurdo rappelle qu'une ambivalence persiste dans la théorie du dépérissement de l'État chez Marx lui-même lorsque « à propos du communisme, Marx parle parfois d' “extinction de l'État”, d'autres fois d' “extinction de l'État dans le sens politique actuel” : ce sont deux formules sensiblement différentes entre elles ». Selon Losurdo, cette ambivalence n'aurait pas été reconnue au niveau théorique par Lénine dans *L'État et la révolution* (1917). Voir aussi du même auteur : *Gramsci. Du libéralisme au “communisme critique”*, p. 151-171 (Chapitre 5. Extinction de l'État ? Le communisme hors de l'utopie) ; Et aussi : *Staline. Histoire et critique d'une légende noire*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 137-180 (Chap. 3, « Entre XX^e siècle et longue durée, entre histoire du marxisme et histoire de la Russie : les “origines du stalinisme” »).

d'administration à tous les échelons⁶⁶⁸. L'objectif était de former une élite nouvelle d'extraction populaire dont Khrouchtchev fut un cas emblématique finalement problématique puisque c'est ce dirigeant qui initia le renversement des acquis du socialisme à partir du milieu des années 1950. Durant la révolution culturelle en Chine (1966-1976), les dirigeants maoïstes ont privilégié une méthode considérée comme moins mécanique, à partir d'une réflexion sur la possibilité de restauration du capitalisme et, en réponse, de la nécessaire « continuation de la révolution sous la dictature du prolétariat »⁶⁶⁹. Ce qui fut mis en avant furent les mobilisations politiques de masses et la lutte par en bas contre la « droite » des instances dirigeantes (Parti, État, etc.), combinées avec l'efficacité de l'ancienne méthode de discrimination positive⁶⁷⁰.

Ni fourvoiement des projets révolutionnaires, ni but ultime du projet communiste, la question de l'État ne peut être saisie que dans son rapport à la dialectique de l'Histoire. À ce titre, l'« étatsisme » comme souveraineté politique est assurément, et pour une longue période, un test de maturité de la conscience historique et de classe et, par conséquent, l'âge adulte des processus d'émancipation.

⁶⁶⁸ Cf. Sheila Fitzpatrick, *Le stalinisme au quotidien*. La Russie soviétique dans les années 30, Paris, Flammarion, 2002, p. 105-135 (Chapitre 3, « Des palais le lundi ») ; Du même auteur notamment : « Stalin and the Making of a New Elite, 1928-1939 », *Slavic Review*, vol. 38, N° 3, 1979, p. 377-402.

⁶⁶⁹ Voir le recueil de citations : Marx, Engels et Lénine, *Sur la dictature du prolétariat*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1975.

⁶⁷⁰ Cf. Hongsheng Jiang, *La Commune de Shanghai et la commune de Paris*, Paris, La fabrique, 2014. Il existe un précédent à la méthode de la révolution culturelle chinoise. À ce propos voir Sheila Fitzpatrick (dir.), *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931*, Indiana University Press, 1978.

Addenda :
L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE HOBBS

- I -

De nos jours, il est admis dans l'histoire de la philosophie que Thomas Hobbes est l'inventeur de la doctrine moderne du contrat social. Sa théorie politique a notamment influencé profondément certains des acteurs de la révolution française, ainsi que la pensée de Jean-Jacques Rousseau.

Cette reconnaissance justifiée de l'apport de Hobbes s'accompagne malheureusement d'une méconnaissance de l'ancrage matérialiste de cette doctrine – méconnaissance qui montre à quel point est forte la coupure dogmatique entre nature et artifice chez la plupart des commentateurs attitrés du philosophe. Selon eux, l'homme transcenderait sa condition naturelle par l'invention du politique, et la sortie de l'état de nature équivaldrait à la création d'une seconde nature, voire d'une anti-nature. Le passage à l'artifice politique se présenterait donc comme une rupture métaphysique avec l'état naturel. L'enjeu de mon intervention aujourd'hui consiste au contraire à rétablir la dimension matérialiste fondamentale de la pensée politique de Hobbes. Cela passe par le nécessaire réexamen des rapports véritables existant entre le concept de « nature » et le principe de « souveraineté », deux notions clés qui délimitent toute la pensée politique du philosophe anglais.

Pour commencer, il n'est pas inutile de rappeler que la nature est le premier mot qui ouvre *Léviathan*, l'ouvrage principal de Hobbes. Elle désigne fondamentalement chez le philosophe l'ensemble de la réalité dans son immanence, jusques et y compris l'homme. À ce titre et à l'instar de tout corps naturel, l'homme est animé par un principe vital : la préservation de sa propre existence, afin d'éviter, comme le dit Hobbes lui-même, le plus grand ennemi de la nature, à savoir la mort.

La souveraineté, quant à elle, constitue l'essence même de la politique. Hobbes explique que c'est un artifice inventé par et pour l'homme afin de rechercher la paix et de remédier à l'impossibilité de préserver son être durablement et d'une façon naturelle. En effet, dit le philosophe, « l'homme n'est pas seulement un corps naturel, mais il fait aussi partie d'une cité, c'est-à-dire d'un corps politique. C'est pourquoi il fallait le considérer tantôt comme homme et tantôt comme citoyen, en d'autres termes relier les derniers principes de la physique aux principes de la politique ». Ces deux aspects de l'homme sont aussi vrais l'un que l'autre. Et dans cette perspective, l'artifice n'est nullement dévalorisé par rapport à la nature, même s'il faut admettre, en conformité avec le postulat matérialiste, que la nature précède toute valorisation et que l'artifice reste toujours ontologiquement second. Pour résumer, tel fut donc le problème de Hobbes : expliquer en termes de genèse réaliste la continuité entre la nature et l'artifice en y intégrant le pouvoir d'instauration de l'homme en politique.

Pour ce faire, Hobbes reprend notamment à nouveaux frais un héritage philosophique qui date du V^e siècle avant notre ère au moins, car une ébauche de la problématique dont il va être question remonte jusqu'à la philosophie présocratique. Cet héritage consiste dans le clivage énoncé par les sophistes entre *phusis*, la nature et *nomos*, la loi. En effet, « la nature et la loi se contredisent », dit le sophiste Calliclès. Ainsi, la loi et la morale ne sont pas fondées par nature mais proviennent de simples conventions humaines reposant sur un contrat originare passé entre les individus. Le but de ce contrat est l'entente et la défense mutuelles des

hommes. Si Hobbes adhère à cette théorie contractualiste des sophistes, il s'oppose néanmoins à tout geste dépréciatif visant l'un des termes du couple d'opposés, nature et loi, au profit de l'autre. C'est le cas chez les sophistes eux-mêmes. En effet, lorsqu'ils soulignent le caractère artificiel des lois civiles, les sophistes déplorent cet état de fait. D'après eux, la loi serait peu certaine puisqu'il faudrait la considérer comme une affaire d'opinion, à la différence de l'ordre immuable de la nature. Cela implique que le critère de vérité en politique soit dissocié d'une connaissance portant sur la nature des choses. De nos jours, on retrouve cette sophistication jusque dans les commentaires concernant Hobbes lui-même : les obligations morales, les lois civiles, etc., relèveraient entièrement du formalisme et gouverner se réduirait au bon usage des symboles et des conventions inventés par les hommes. Or, Hobbes rejette cette posture sophistique qui voit finalement dans l'artificialité des lois et des conventions sociales le signe de l'arbitraire et de l'injustice. C'est donc une reprise critique de cet héritage que le philosophe anglais opère lorsqu'il fait sienne la grande différence entre la nature et la loi civile.

Hobbes est aussi un penseur critique lorsqu'il se positionne par rapport à d'autres philosophes qui avaient déjà repris à leur compte ce clivage, bien souvent pour contester la dimension fondamentalement artificialiste de la politique. C'est le cas d'Aristote. Même si celui-ci ne réfute pas la distinction entre nature et loi, il réaménage néanmoins ce clivage dans le cadre d'une nature finalisée. C'est la fameuse thèse du *zoon politikon* : les hommes accomplissent leur nature d'animaux politiques à travers les conventions qu'ils passent entre eux. Dans ce domaine, l'opposition de Hobbes à Aristote est bien connue. Il déclare que le philosophe grec rend par nature certains hommes dignes de commander, entendant par-là la catégorie la plus sage à laquelle lui-même croit appartenir par sa philosophie, tandis que d'autres doivent servir comme c'est le cas des esclaves (cf. *Léviathan*, chap. XV). Rien n'est plus opposé à la pensée de Hobbes que cette justification de l'inégalité civile adossée au droit naturel. Pour le philosophe anglais, la réduction au registre naturel de la capacité politique est le moyen le plus sûr d'asseoir un pouvoir arbitraire. En effet, n'importe quel gouvernement injuste sera tenté de naturaliser sa domination en certifiant au peuple qu'elle est conforme à la nature politique profonde des hommes eux-mêmes. Contrairement au finalisme politique d'Aristote, Hobbes maintient l'idée que l'État est un appareil surajouté à la société et autorisé par cette dernière. Autrement dit, l'État est une réalité contingente, ce qui ne signifie pas arbitraire. En effet, Hobbes considère que la contingence est compatible avec la nécessité, à condition de faire l'économie du libre arbitre. À ce titre, s'il existe une doctrine de la liberté chez Hobbes, c'est non pas une théorie de l'indifférence et de la libre volonté mais une théorie de l'émancipation à l'égard de ce qui rend les hommes malheureux dans leurs conditions naturelles d'existence.

Hobbes s'oppose tout particulièrement à l'argument du droit divin qui inscrit le politique dans l'essence de l'homme. Il n'est pas anodin qu'en vue de renforcer son pouvoir, l'Église catholique se soit servie de l'argumentaire aristotélicien pour présenter l'État comme une sorte de remède terrestre à la condition de déchéance originelle de l'humanité. C'est le cas notamment dans les écrits de Thomas d'Aquin. Ainsi, les propos d'Aristote ont été utilisés dans le sens de leur harmonisation avec ceux de Paul lorsque ce dernier soutient l'idée que tout pouvoir politique vient de Dieu (*Romains* XIII, I). Pour sa part, Hobbes a contesté cette évangélisation du domaine politique tout comme il s'est opposé au providentialisme protestant de Luther, lequel s'accordait très bien avec la légitimation naturelle du pouvoir d'État par l'Église catholique.

On peut noter que dans le rejet de la conception aristotélico-thomiste qui domine son époque, Hobbes rejoint Machiavel sur le plan théorique. Ils ont en commun l'idée que si l'homme était naturellement un animal politique, il n'y aurait tout simplement pas besoin d'État, et ce que l'on nomme « politique » n'existerait pas. Ainsi, vivre sous une puissance

commune ne va pas de soi et n'a rien de purement naturel. Néanmoins, là aussi, tout comme il l'avait fait avec l'héritage sophistique, Hobbes se démarque de Machiavel sur de nombreux points. Il refuse notamment d'assimiler la conduite des affaires politiques à une logique relevant de la raison d'État. Hobbes n'est pas Spinoza pour qui le droit s'étend aussi loin que la puissance. Chez Hobbes, il n'y a aucune ruse du politique qui vaille. Contrairement à Machiavel, ce n'est pas l'intérêt du Prince que le philosophe anglais a en tête, mais les intérêts des citoyens. Hobbes n'est pas non plus Spinoza pour qui, contrairement au philosophe anglais, le droit s'étend aussi loin que la puissance, ce qui influença par exemple Boulainvilliers et plus généralement la doctrine réactionnaire de la « force fait droit », véritable précurseur de l'évolutionnisme philosophique avec sa loi du plus fort.

En d'autres termes, chez Hobbes l'organisation politique de l'État n'est pas une fin en soi, car son existence est conditionnée par le salut du peuple comme loi suprême et garantie du maintien de la paix, de la sécurité et du bien-être des citoyens. À ce titre, il n'est pas excessif de dire que Hobbes considère l'État comme une sorte de communauté éthique assurant l'existence d'une république des égaux. Pour autant, il ne s'agit pas d'une glorification de l'État comme on le trouvera par exemple chez Hegel, puisque Hobbes maintient l'idée que l'État est une machine, un organe qui ne se résorbe pas dans la société civile mais qui s'érige au-dessus des contractants avec leur consentement. De même, Hobbes n'est pas Hegel, pour qui l'État est la réalisation de l'idée absolue, par où l'homme prend conscience de lui-même en découvrant son essence d'être spirituel. Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que l'idée moderne selon laquelle le peuple se reconnaît comme tel en vertu de son unité politique, contre tous les particularismes et replis identitaires, est une idée hobbesienne dans le fond. Plus fondamentalement encore, Hobbes rejette toute transcendance en politique. Il est le premier penseur qui place l'homme comme producteur de sa propre histoire. À ce sujet, Marx a raison de dire que Hobbes fait partie des penseurs du XVII^e siècle qui ont forcé la théologie elle-même à prêcher le matérialisme en se mettant à considérer l'État avec des yeux humains et à déduire les lois naturelles non de la théologie, mais de la raison et de l'expérience.

Pour résumer, l'artificialité de la condition politique, reconnue par Hobbes, ne provient théoriquement ni d'un geste de séparation absolue entre nature et convention, ni au contraire de la réduction finale de la loi civile à la nature, comme l'ont soutenu Aristote ou ses successeurs lorsqu'ils font par exemple correspondre l'instauration du politique au respect d'une obligation transcendante.

C'est un principe matérialiste que Hobbes va opposer à ces diverses interprétations du conflit entre *phusis* et *nomos* pour expliquer d'une manière réaliste le passage entre nature et artifice politique. Ce principe, décrit par lui, peut être formulé de la manière suivante en reprenant les éclaircissements de Patrick Tort: tout artifice humain s'élève sur la base d'une nature et en procède. Autrement dit, l'instauration du politique n'est pas le produit d'un arbitraire fondateur, mais est le produit d'une puissance naturelle d'instauration de l'artifice à partir de ressources naturellement disponibles. Ici, Hobbes ne fait pas preuve d'une grande originalité : il adhère au paradigme scientifique de son temps : le mécanisme, c'est-à-dire une science générale des corps en mouvement qui implique la réorganisation de tous les savoirs selon une méthode rigoureuse inspirée de la géométrie et de la mathématique. Cette nouvelle science n'attribue aucune connotation d'arbitraire à l'idée d'artifice. Dans un cadre de pensée mécaniste identique à celui de Hobbes, Descartes souligne par exemple la continuité du naturel et de l'artificiel dans son ouvrage sur les principes de la philosophie. Il explique qu'il ne reconnaît aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose. Toutes les règles de la mécanique appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Même les justifications théologiques sont mises au service du mécanisme. Mersenne explique par exemple que Dieu veut que nous l'imitions en la production extérieure qu'il fait, c'est-à-dire la nature. Il faut ici

rappeler l'ancrage aristotélien de cette nouvelle conception, idée qui peut surprendre après ce que je viens de dire sur le rejet de l'aristotélisme par Hobbes. En effet, on a l'habitude d'entendre dire que le mécanisme du XVII^e siècle s'est construit en opposition à l'aristotélisme. Si la chose est vraie pour ce qui est, comme on l'a dit, de l'antifinalisme qui devient à cette époque une condition méthodologique de la connaissance objective dans les sciences de la nature, il faut néanmoins garder à l'esprit que la nouveauté s'établit toujours par rapport à un héritage dont certains éléments seront remaniés. C'est pourquoi on peut aller jusqu'à parler pour cette époque d'une mécanisation des enseignements d'Aristote concernant la comparaison entre la nature et l'art. En effet, les novateurs dont faisait partie Hobbes souscrivent ainsi aux mots mêmes d'Aristote : « l'art imite la nature » (*Physique* II, A, 194a 21)⁶⁷¹. De même, Aristote dit déjà que l'art a un grand pouvoir dans la mesure où il peut pallier ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir (*Physique* II 8, 1299a 16). Concernant en particulier la pensée du philosophe anglais, on ne peut comprendre véritablement la célèbre introduction du *Léviathan* sans ce bagage théorique aristotélien ni d'ailleurs sans la référence platonicienne relative à la vertu d'excellence, c'est-à-dire l'*arété* en grec. Chez le philosophe anglais, le monde naturel demeure le modèle premier de l'artifice politique. Il s'agit donc, par le moyen d'un *artifice* correcteur, de tenter dans la mesure du possible de reconstituer une harmonie comparable à celle du groupe animal et qui est d'institution *naturelle*. Ce qu'il faut comprendre, c'est que Hobbes ne mobilise pas un modèle biologique pour fonder les sociétés politiques, mais un modèle esthétique où l'invention humaine de la souveraineté porte à un niveau supérieur de synthèse et d'autocompréhension ce qui rend possible la cohésion naturelle des sociétés animales. Autrement dit, les hommes peuvent exceller dans l'imitation de l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer la nature. Par ailleurs, il faut préciser que le fond théorique commun concernant les rapports entre le naturel et l'artificiel ne doit pas occulter l'originalité du philosophe anglais par rapport aussi bien aux Anciens qu'aux Modernes, et qui va dans le sens d'un matérialisme intégral qui lui est propre. Par exemple, Hobbes se démarque d'Aristote lorsqu'il intègre la plus grande partie des questionnements du philosophe grec relative à la nature des choses pour l'intégrer dans une « philosophie première » sur les propriétés immanentes des corps naturels. Il se démarque tout autant d'un Moderne comme Descartes lorsqu'il étend à tous les domaines du savoir le paradigme mécaniste là où son homologue français exclut de ce paradigme la substance pensante. Ainsi Hobbes congédie l'ensemble du domaine de la métaphysique elle-même entendue comme « ce qui vient après la nature ». Cette véritable décision antimétaphysique, prise en vertu de l'adhésion à une conception moniste de la matière, conduit à traiter la différenciation entre nature et artifice en termes de médiation et de dépassement. Autrement dit, le passage entre nature et souveraineté politique est doté chez Hobbes d'implications dialectiques souvent occultées par les habituelles lectures fractionnées de la pensée politique du philosophe anglais. Car force est de constater que les commentaires ont tendance à éliminer la dimension naturaliste de la pensée politique de Hobbes dès lors qu'elle ne satisfait pas à leur préjugé d'une césure dogmatique entre nature et artifice. Ces commentateurs soulignent ainsi à juste titre le fait que Hobbes indique qu'il faut *sortir* de l'état de nature, mais ils sont en revanche beaucoup plus discrets lorsque le philosophe dit en même temps que les lois civiles sont la *poursuite* des lois de nature. Faut-il voir, comme ils le prétendent, dans ces deux assertions défendues en même temps par Hobbes un paradoxe, voire une limite problématique de son matérialisme en politique ?

Une lecture respectueuse des rapports entre « état de nature » et « état civil » est, comme on l'a déjà dit, celle de Patrick Tort⁶⁷², qui est le premier à avoir exposé sans décret de rupture la vérité de la différence entre nature et artifice chez le philosophe anglais. Cette véri-

⁶⁷¹ Cf. Pierre Pellegrin dans *Le Vocabulaire d'Aristote*, p. 10.

⁶⁷² P. Tort, *Physique de l'État. Examen du Corps politique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.

té peut se résumer de la façon suivante : « Le passage à l'artifice est un passage naturel, ce qui n'ôte en rien à l'artifice la capacité de s'opposer à la "nature" dont il provient ».

- II -

Prenons le temps de suivre pas à pas, en nous servant des explications et des concepts de Tort, le cheminement logique de ce continuisme réversif illustrant le passage entre « état de nature » et « état civil ». Comme on le sait, la « guerre de tous contre tous » caractérise pour Hobbes la condition naturelle. Dans cette condition d'une liberté sans contrainte, chaque homme n'obéit qu'à sa propre et instinctive passion d'étendre son empire et sa jouissance à la totalité accessible des objets de la nature. Il reçoit donc de la nature le « droit » de mettre à mort tout congénère qui, mû par les mêmes désirs, ferait obstacle à la réalisation des siens. C'est ce droit de nature – le droit naturel d'éliminer son semblable –, qui fonde la situation de guerre généralisée que décrit Hobbes comme caractérisant l'état de nature au sein de l'humanité. Or ce droit est *par nature* réciproque et égal. En effet, il ne saurait s'agir d'un quelconque « droit du plus fort » s'érigeant entre les hommes, puisqu'il est posé en principe que le moindre d'entre eux « peut entièrement abattre et détruire les plus puissants », car « il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme ». De là naît la défiance universelle liée un état de nature où chacun peut disposer à son gré de la vie de tout autre individu dont l'élimination lui serait avantageuse. Or, l'homme est en même temps, et par nature, doué de raison. Il peut prendre conscience de la réciprocité du risque de mort lié à l'état de nature. C'est ce que Hobbes nomme les « lois de nature ». Ces lois de nature, qui conseillent de ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas que l'on nous fasse, vont être le vecteur du passage entre l'état de guerre et la société policée ou civilisation. Ces lois conseillent donc à tout homme d'abolir le risque de mort pour protéger la vie. Car il n'est pas finalement d'autre issue que de chercher à mettre durablement un terme rationnel à cet état mortifère d'une nature en contradiction avec elle-même, puisque conduisant inéluctablement à la mort individuelle, « cette grande ennemie de la nature ». La résolution de mettre un terme à l'état de guerre procède donc en quelque sorte d'une protestation de la nature – puisque ayant pour fin la conservation de la vie –, mais d'une nature qui s'est réflexivement corrigée de ses contradictions. La nature dans cette opération doit renoncer à une part d'elle-même, qui était la faculté pour chacun d'accroître sa vie en donnant la mort. Elle doit donc choisir d'autres voies que celles de la violence et de l'attaque. L'avantage réside dans un accroissement vital dont le prix personnel consiste en ce que nous nommerions aujourd'hui un renoncement pulsionnel. Autrement dit, la loi de nature va faire éclater la contradiction du droit naturel. Comme on l'a dit, cette contradiction réside dans le fait que le risque de mort inhérent à la précarité de la vie à l'état naturel contredit pour chacun la préservation durable de sa propre vie. La loi de nature est donc la négation du droit naturel en tant que ce dernier conduit à la mort lorsqu'il autorise intégralement chacun à faire envers autrui un usage illimité de sa force ou de sa ruse. Répétons-le, ce que nie la loi de nature, c'est l'illimitation propre au droit naturel, c'est-à-dire la coïncidence de son champ d'application avec la totalité de la nature. Cependant, nié dans le tout de sa logique, le droit naturel subsiste en partie dans ce qui à l'intérieur de lui-même ne s'oppose pas aux lois de nature et à la poursuite raisonnée de la paix : le désir de chacun de se conserver et de se défendre. Il s'opère ainsi une transformation « qualitative » qui néanmoins ne présuppose aucune rupture ou aucun commencement absolu. Pour le dire autrement, le commencement du droit nouveau se fait donc par négation du négatif, élimination de l'élimination. La résolution de la contradiction du droit de nature est un dépassement dans le sens que Hegel

donnera plus tard à ce terme, même si dans le cas qui nous occupe la fidélité ou non à l'ordre d'exposition de la dialectique chez le philosophe allemand n'a littéralement aucune importance.

Chez Hobbes, le passage à la société civile, au contrat social, à la convention fondatrice d'une société d'où le meurtre est exclu – le passage, donc, à l'artifice instaurateur de la paix – est un passage *naturel* fondé sur une « loi de nature » portée par une faculté *naturelle* qui est la raison, laquelle inaugure un ordre qui *s'oppose* à l'état de nature en tant qu'état de guerre et au droit naturel en tant que droit de mort, tout en résultant historiquement et naturellement de cette situation et de ce droit. En bref, si la nature autorise le meurtre, la condition politique l'interdit. Il s'agit bien d'un renversement de la nature elle-même car si toute élaboration culturelle s'effectue à partir de la nature, l'opérateur (la mutualité réfléchie du danger) appartient à une *nature* qui chez l'humain *comporte* l'aptitude rationnelle et la puissance d'instauration. Ce dépassement illustre bien une logique de la continuité réversible à l'œuvre, c'est-à-dire le renversement interne d'un processus naturel instaurant son propre remplacement par son contraire. En bref, là où la nature divisait les hommes, l'état civil désormais les réunit.

- III -

Deux idées reçues contribuent encore de nos jours à obscurcir ce qui relève chez Hobbes de cette dialectique de la nature que l'on vient d'expliquer dans ses grandes lignes. Ces idées concernent la caractérisation de l'état de nature et le statut du langage. Si l'on en croit l'interprétation dominante, la condition naturelle serait chez Hobbes une abstraction qui ne relèverait aucunement d'une physique des passions là où le philosophe déclare pourtant en toutes lettres dans *Léviathan* que l'état de nature est une déduction faite à partir des passions et confirmée par l'expérience. Pufendorf avait donc raison lorsqu'il disait, en prenant la défense de Hobbes, que l'état de nature existait réellement. Cela n'empêche pas la plupart des commentateurs actuels d'affirmer que l'état de nature hobbesien est une impossibilité empirique puisque, en réalité, cette condition naturelle des hommes ne menacerait en réalité plus les sociétés civiles. Selon eux, la condition naturelle aurait seulement correspondu à une situation originaire qui se serait achevée avec l'apparition historique des sociétés. Or, caractériser l'état de nature comme un état pré-social, c'est confondre l'absence de relations sociales avec le manque de condition politique. Pour le philosophe anglais, l'homme dans sa condition naturelle n'est pas antérieur à la socialisation. Hobbes n'est donc pas Rousseau. À la différence de celui-ci, le philosophe anglais ne part pas d'un individu originairement isolé pour ensuite composer peu à peu les relations sociales. Autrement dit, Hobbes ne tombe pas l'erreur fondamentale de croire que l'espèce humaine a pu vivre à l'origine sans société. Par conséquent, l'anthropologie hobbesienne part d'une réalité où l'homme a depuis toujours été sociable. L'état de nature décrit par Hobbes n'est donc pas l'absence de relations sociales, et cela pour une simple raison : l'homme ne peut logiquement vivre dans une situation conflictuelle généralisée qu'*en relation avec autrui*. En d'autres termes, si chez Hobbes l'état de nature est une sorte d'abstraction théorique, c'est non pas parce qu'il s'agit d'une fiction sans correspondance empirique, mais au contraire parce qu'elle est une réalité anthropologique, c'est-à-dire un invariant de la condition humaine en dépit des *variables* empiriques et historiques. Par conséquent, contrairement à un temps fictif qui n'aurait jamais réellement existé, le temps de l'état de nature est celui de la seule réalité douée d'une continuité inaltérable. À ce propos, il est significatif que dans le *Léviathan*, Hobbes délaisse le terme « état de nature » en parlant de

« condition naturelle du genre humain ». Ce changement a l'avantage de souligner le fait qu'il s'agit d'une situation durable et actuelle, c'est-à-dire d'une réalité anthropologique qui ne peut être ni en contradiction avec la vérité effective des choses, ni infirmée par l'expérience.

Il est vrai que lorsque Hobbes parle dans le chapitre 13 du *Léviathan*, d'« état de pure nature », il semble à première vue se contredire. En effet, il y a là un paradoxe que reconnaît le philosophe anglais lorsqu'il déclare : « Incidemment, on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci, non plus qu'un semblable état de guerre. Et je crois que, d'une façon générale, il n'en a jamais été ainsi à travers le monde, mais qu'il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi ». Ici, il faut être attentif au fait que Hobbes utilise un procédé rhétorique, rencontré à plusieurs moments dans le *Léviathan*, qui consiste à s'adresser à lui-même une objection relative à l'impossibilité logique ou au caractère inactuel de l'état naturel. En effet, puisque l'état de nature est une situation où domine le droit de chacun sur toute chose, entraînant la lutte de tous contre tous et obligeant à combattre sans cesse partout et d'une manière incessante, Hobbes devrait présenter le cas idéal d'un état de pure nature conduisant à un conflit sans entraves et par conséquent à l'annihilation finale de toutes les parties en guerre. Or, le philosophe rétorque à cette objection que la lutte perpétuelle et réciproque n'implique pas une destruction finale mais précisément le contraire, c'est-à-dire le conflit perpétuel et une situation de précarité constante. Hobbes utilise le même procédé argumentatif lorsqu'il prend à revers les critiques qui nient le fait que l'état de nature se prouve par l'expérience comme le philosophe l'affirme pourtant. Le philosophe leur rétorque que ce sont souvent les mêmes individus qui nient vivre dans une telle condition de défiance généralisée (dans l'intention souvent de préserver l'idée de grâce divine accordée par Dieu aux hommes), mais contredisent dans les faits leur assertions lorsqu'ils bouclent leurs portes, verrouillent leur coffres, en comptant sur la loi et des agents publics armés pour punir tous les torts qu'on pourrait leur faire. Par ailleurs, lorsque l'évêque Bramhall conteste le caractère historique de l'état de nature en affirmant qu'« il n'y eut jamais d'époque où l'humanité fut sans gouverneur, sans loi, et sans société », le philosophe lui répond en substance : c'est sûrement vrai si l'on cherche un âge de l'humanité qui corresponde idéalement à cette condition naturelle. Pourtant, poursuit Hobbes, cela n'empêche aucunement que les cas empiriques et historiques abondent. C'est notamment le cas dans les situations de guerres. Par conséquent, répond ironiquement Hobbes en s'adressant à l'évêque : « On trouve presque à toutes les époques des multitudes d'hommes sans loi, mais cela s'écartait un petit peu trop de votre compréhension pour que vous ayez pu le percevoir ». Dans ses ouvrages, Hobbes cite d'autres cas qui illustrent ses propos sur les « endroits où l'on vit » sur Terre à l'état de nature, dans le passé mais aussi dans le présent. Il mentionne ainsi le cas des guerres de religion, car, dit-il, « il n'y a pas de guerres plus âpres que celles qui sont menées entre sectes d'une même religion ou entre factions d'une même république, là où l'antagonisme concerne la doctrine ou la prudence politique ». Hobbes cite aussi en exemple les tribus indiennes du Nouveau Monde. À cet égard, Hobbes s'inspire notamment de récits de voyage des jésuites, et des historiens de son époque. Il a certainement obtenu des renseignements sur les indigènes d'Amérique du Nord puisque son mentor, Lord Cavendish, possédait des terres en Virginie. Précisons que Hobbes n'est pas sans savoir pourtant qu'il existe une structure sociale élémentaire au sein des tribus d'Amérique du Nord ou dans les sociétés primitives contemporaines. Mais, précisément, cette situation équivaut à l'absence de « puissance commune » (c'est-à-dire l'absence de l'État, du pouvoir souverain et d'une législation civile). À l'opposé, « l'état civil » signifie l'existence d'une condition politique (synonyme chez Hobbes de souveraineté). En effet, il y a une grande différence entre d'une part une sociabilité très générale et très peu solide caractérisée par le fait que les hommes se rencontrent et se réunissent, comme c'est le cas à l'état de nature, et d'autre part la nature définie et stable des sociétés politiques. Or, Hobbes explique qu'une petite famille ou un clan ne constituent pas à proprement parler des États ni ne doivent être appelés politiques.

En d'autres termes, cette condition naturelle a existé (ou existe de nos jours) dans « toutes les contrées où les hommes vivaient en petites familles », sous une autorité despotique, vivant du vol et de la rapine, sans législation civile et sans gouvernement en tant que puissance commune érigée au-dessus de la société civile.

Comme on l'a déjà dit, le caractère invivable de l'état de nature ne signifie donc pas qu'il soit une impossibilité logique, encore moins une impossibilité empirique. La guerre est une situation invivable, ce qui ne la rend pas moins effective, bien au contraire. Bien sûr, cela implique au préalable de respecter l'intégrité du propos de Hobbes sur l'état de nature lorsqu'elle exclut l'idée que l'homme soit radicalement a-sociable, même si dominant le conflit et la rivalité. C'est sans doute l'idée empruntée à Kant d'insociable sociabilité qui illustre le mieux la réalité décrite par Hobbes. Ainsi, malgré son origine kantienne anachronique, cette formule correspond à ce que dit Hobbes. L'insociable sociabilité met ainsi en évidence une contradiction propre à la nature qui en même temps associe les hommes et les oppose. En termes hobbesiens, l'homme est un loup pour l'homme autant qu'il peut être un dieu pour son semblable. Les deux formules sont vraies, comme l'explique le philosophe dans l'épigraphe de l'un de ses ouvrages intitulé *Du Citoyen*. Dans la première formule – l'homme est un loup pour l'homme –, c'est la défiance généralisée qui prime, alors que dans la seconde formule – l'homme est un dieu pour l'homme –, s'instaure la reconnaissance de l'autre comme semblable. Il ne s'agit donc à aucun moment pour Hobbes de réduire l'homme au fait qu'il soit un loup pour son prochain, mais de reconnaître une contradiction à laquelle la condition politique doit apporter une réponse viable. C'est la fabrication par l'homme d'une souveraineté étatique, d'un « dieu mortel » comme le dit Hobbes, garantissant le bien-être de tous et de chacun. Le caractère mortel de ce dieu illustre sa nature artificielle et le fait que la sortie de l'état de nature n'est pas irréversible ni absolument définitive. Puisque les hommes demeurent des corps naturels, le risque infractionnel d'un *retour à l'état de nature* est toujours possible. Là encore, pas de rupture de continuité dans le passage de l'état naturel à la condition politique, mais un effet de rupture puisqu'un effet de rupture est encore déterminé par la nature.

Une autre idée reçue consiste à doter le langage d'un statut fondateur. À ce titre, on a voulu faire de Hobbes un nominaliste radical, c'est-à-dire quelqu'un qui refuse toute correspondance entre les concepts et le monde objectif. Or, comme le rappelle Jean Bernhardt, qui fut un grand connaisseur de la pensée du philosophe anglais, Hobbes suit de près Aristote. Ainsi, Hobbes cite quasi littéralement le philosophe grec lorsqu'il écrit que l'expérience ne fournit aucune conclusion universelle ou encore lorsqu'il déclare que la vérité consiste en ce qui est dit, et non pas dans la chose elle-même, car le vrai et le faux sont des attributs de la parole et non des choses. En effet, les choses restent indifférentes à ce que peut en dire le langage des hommes qui s'y réfèrent. C'est donc à une tradition aristotélicienne qu'appartiennent ces propos de Hobbes, sans qu'il y ait besoin d'y voir un divorce avec une approche épistémologique réaliste. Il est donc possible de considérer le fait que Hobbes utilise d'une façon modérée des arguments étiquetés comme nominalistes afin de les mettre au service de son matérialisme. Certes l'usage du langage, en tant qu'instrument verbal propre à l'homme, est une condition de possibilité pour conclure des pactes et plus généralement dépasser d'une manière discursive l'expérience immédiate afin de produire un discours raisonné et une connaissance au sujet des causes naturelles. Mais le langage qui nous rend capable de science ne constitue pourtant pas à lui seul une rupture avec les passions naturelles. Dans le cas contraire, on risque de croire que l'homme devient homme par la parole alors que l'invention du langage parlé est dotée d'un ancrage affectif. En effet, avant les mots, il y a déjà un discours mental, des formes élémentaires de raisonnement et de calcul et qui sont communs à l'homme et aux animaux. C'est pourquoi Hobbes dit que les bêtes peuvent aussi délibérer dans leur for intérieur. Ce discours mental a donc une origine passionnelle qui est en même temps une faculté cognitive relevant de la curiosité. La singularité de l'homme par rapport aux bêtes résulte du

fait que cette faculté cognitive connaît un développement prodigieux et devient ce que Hobbes nomme une passion d'admiration. Dans ce domaine Hobbes est proche de Descartes, si ce n'est que le philosophe anglais se différencie de la théorie des passions de son homologue français par sa cohérence. En effet, pour Hobbes, c'est « toute la philosophie », c'est-à-dire tout type de savoir rationnel, qui a pour origine « la passion d'admiration et de curiosité », en faisant l'économie d'une explication métaphysique.

Il faut conclure cette intervention en abordant un aspect essentiel qui contredit l'opinion selon laquelle la souveraineté politique chez Hobbes relèverait, en vertu d'une décision métaphysique, d'un conventionnalisme juridique et d'une science des signes au sein de la vie sociale séparée de la réalité physique des passions. Contrairement à cette fausse interprétation, le respect de la cohérence du matérialisme du philosophe jusque dans le domaine politique incite à voir dans sa philosophie politique une « physique de l'État ». Il est vrai que cette assertion est pourtant rejetée catégoriquement par la majorité des commentateurs. Selon eux, Hobbes ne croirait pas en la possibilité d'une physique politique. Mais leur définition de ce qu'il faut comprendre par physique politique est pour le moins problématique, voire curieusement anachronique. Si on les suit, cela revient à prétendre que Hobbes a souhaité reconstruire la genèse réelle des États en termes d'histoire politique et sociale. Cela n'a pourtant jamais été dans son intention puisque la constitution par lui d'une science politique ne repose pas sur l'histoire. Au contraire, la souveraineté politique doit instaurer une condition politique durable capable de s'opposer à tous les aléas et les changements de l'histoire. C'est pourquoi Hobbes n'assigne pas une origine ou un moment historique précis pour le passage de l'état de nature à l'état civil. Il s'agit d'un processus illustrant le passage toujours à renouveler du genre humain à la condition politique, laquelle repose sur une science des passions. Dans ce domaine Hobbes n'est pas Marx lorsque ce dernier pense la médiation entre État et souveraineté populaire en termes de transition historique. Hobbes n'est pas davantage Marx lorsque le philosophe anglais compare l'état civil à un corps humain. Cette pensée organiciste, qui est fondamentalement conservatrice, a comme principal souci de conserver l'intégrité du corps politique notamment contre toute contestation de l'ordre social, laquelle est ramenée à une folie des passions menant inévitablement au désastre.

Finalement, concernant le paradigme mécaniste qui fut celui de Hobbes, il faut y voir un *conflit des modèles*. C'est une nouvelle fois Patrick Tort qui a évalué avec justesse cette problématique hobbesienne. En effet, comme artisan du corps politique, l'homme instigateur des droits et des devoirs peut donner lieu à l'idée d'une science pure de l'État qui se construirait sur le modèle d'une mathématique exempte de controverses et de disputes. La science politique s'adosserait à une sorte d'idéal mathématique qui permettrait de clôturer, par la puissance de la loi civile, les contradictions matérielles de la vie réelle. À ce titre, Hobbes a pu rêver d'atteindre une sorte de vérité absolue en politique au détriment de l'idée selon laquelle toute vérité absolue est la somme de vérités relatives, c'est-à-dire que le progrès du savoir objectif est de nature asymptotique. Or, la nature humaine étant ce qu'elle est, imparfaite puisque ontologiquement finie en tant que corps et morceau de la nature, Hobbes prend la mesure de la constance des passions et des infirmités humaines, lesquelles tendent toujours à la dissolution du gouvernement et au retour à l'état de nature. Par conséquent, la prétention d'une science politique parfaite régie par la rationalisation du géomètre est donc remise en question par un principe de réalité qui déçoit constamment l'idéal de certitude mathématique. La politique reste la science d'un corps sans cesse traversé de passions naturelles qui restituent constamment l'opacité du corps physique. Gouverner durablement implique l'apprentissage des signes naturels, c'est-à-dire le déchiffrement du genre humain. Ce n'est pas un compas de géomètre que tient dans ses mains le souverain dans le frontispice des œuvres de Hobbes. C'est notamment le glaive et la balance c'est-à-dire les attributs de la *justice*. C'est pourquoi, et c'est la conclusion du texte de 1978 de P. Tort, puisqu'il est en même

temps la matière de ce corps politique, l'homme ne peut réellement prétendre qu'à la détention d'une science mixte, c'est-à-dire, par conséquent, une physique de l'État.

Annexe : un rapport sur Physique de l'État de P. Tort

Il nous semble utile, pour la valeur de l'analyse, de reproduire ce qui est, à notre connaissance, l'unique compte rendu de l'ouvrage de Patrick Tort sur le Corps politique de Hobbes. L'auteur est Yveline Leroy, remarquable entomologiste, proche d'Ignace Meyerson. Le texte fut publié en 1982 dans Journal de Psychologie Normale et Pathologique (79^e année, N° 1-2, 1982, p. 177-178]. A noter que la fin du texte sur les rapports entre inné et acquis se réfère à la sociobiologie nord-américaine de E. O. Wilson qui réduit le fonctionnement des sociétés humaines à celle d'une société d'Abeille.

Patrick Tort nous propose une lecture de Hobbes qui fait apparaître la nature « physique » des sociétés humaines, comme cela découle des théories proposées dans le « Corps politique » de 1640. Le postulat de Hobbes est que les relations humaines sont à l'intérieur de la société comme des échanges entre des forces singulières qui, dans un espace de coexistence et d'affrontement virtuel, tendent à s'annuler réciproquement dans la mort. Pour Hobbes, parce que la mort limite la vie de chacun et parce que chacun a pouvoir de mort sur autrui, il existe entre les hommes une égalité naturelle : l'égalité devant la mort. Par ailleurs, si la société des Abeilles est naturellement harmonieuse, il n'en est pas de même pour les sociétés humaines, car les hommes s'opposent par la diversité de leurs tempéraments, celle de leurs jugements, celle de leurs passions. L'état de guerre est naturel chez l'homme. Pour qu'une société humaine puisse se constituer et se maintenir, il faut que l'association repose sur un consentement. Ainsi, selon Hobbes, l'état naturel social de l'homme est la tension, mais cette tension peut être combattue par convention, par contrat. Pour Hobbes, l'homme naturel devient homme contractant grâce à l'effet « miroir » : l'homme pense l'autre par rapport à lui-même. Il en naît une défiance mutuelle qui ne peut être rompue que par contrat. Ainsi la théorie hobbiennne se déroule comme une « physique » : le « Corps politique » existe dès lors qu'aux relations agonistiques ont succédé des relations contractuelles.

Mais cet état social en appelle un autre plus stable qui repose sur la présence d'une autorité, d'un pouvoir, d'un souverain. Ce nouvel équilibre social élimine le sujet psychologique présent dans la specularité, et l'individu devient une personne juridique. Ainsi, dans un second temps de la physique de l'État, le contrat engendre le souverain.

La question que pose P. Tort à la théorie hobbiennne est celle de savoir si cet équilibre social se constitue de manière naturelle ou artificielle, s'il faut en chercher une forme de référence préliminaire de type physiologique, chimique, mathématique, physique ou esthétique. Pour Hobbes, la chute adamique correspond au dérèglement de l'homme-animal. La nature humaine est alors une nature dégénérée. Il se construit une société humaine, un État-monstre, grand automate, un Léviathan auquel la société d'Abeilles sert de modèle ; mais, notons-le bien, non à la manière d'une référence absolue, mais à la manière relative d'un modèle esthétique.

On sait que Hobbes a proposé une classification des sciences. La Politique s'y comprend comme un physique des passions, bien que l'homme, institu-

teur des droits et des devoirs, puisse imaginer un modèle plus abstrait, construit selon une mathématique. En fait, modèle mathématique, modèle physique coexistent et s'opposent dans la théorie politique de Hobbes.

Il faut louer Patrick Tort de la finesse de son analyse qui montre les nuances contenues dans l'œuvre de Hobbes concernant ce qui est naturel et artificiel dans la société humaine. Plus de trois cents ans après le *Léviathan*, le recours aux modèles animaux pour comprendre les comportements humains est toujours en vigueur, souvent de manière moins prudente que chez Hobbes, et le problème de l'inné et de l'acquis continue à se poser de manière aussi fantaisiste en sociologie humaine que chez Hobbes, malgré l'acquisition de données scientifiques pourtant importantes.

Petit ouvrage très dense, à lire.

Yv. LEROY.

Brève chronologie de la vie et de l'œuvre de Hobbes dans leur contexte historique⁶⁷³

- 1534** : Le roi Henri VIII d'Angleterre rompt avec le Pape.
- 1562-1592** : Guerres de Religion en France.
- 1585-1604** : Guerre anglo-espagnole.
- 1588** : Naissance de Thomas Hobbes à Westport, faubourg de Malmesbury, Angleterre.
- 1600** : Exécution à Rome de Giordano Bruno par l'Inquisition.
- 1607** : Début de la colonisation britannique des Amériques.
- 1618-1648** : Guerre de Trente Ans en Europe continentale.
- 1620** : Francis Bacon, *Novum Organum*.
- 1630** : Rédaction du *Short Tract on First Principles (Court traité des Premiers Principes)*.
- 1633** : Condamnation de Galilée par l'Inquisition.
- 1640** : Circulation sous forme de manuscrit des *Elements of Law Natural and Politics (Éléments de la loi naturelle et politique)*. Hobbes se réfugie en France pour échapper à d'éventuelles persécutions du « Court Parlement ».
- 1641** : Descartes, *Méditations métaphysiques*.
- 1642** : Publication du *De Cive (Du citoyen)*.
- 1642-1651** : « English Civil War » (Première révolution anglaise).
- 1649** : Exécution du roi Charles I^{er} et proclamation de la République, ou *Commonwealth*. Traduction française par Samuel Sorbière du *De Cive* sous le titre *Le Citoyen*.
- 1650** : *Human Nature* et *De Corpore politico* (les deux traités de *Elements of Law Natural and Politics*) sont publiés séparément à Londres, sans l'autorisation de Hobbes.
- 1651** : Publication du *Léviathan* (version anglaise). Retour de Hobbes en Angleterre.
- 1652** : Traduction française par Samuel Sorbière du *De Corpore politico* sous le titre *Le Corps politique : ou les éléments de la loi morale et politique*.
- 1652-1654** : Première Guerre anglo-hollandaise (la deuxième guerre de ce type se déroule en 1665-1667 et la troisième en 1672-1674).
- 1653** : Cromwell devient Lord Protecteur du *Commonwealth*.
- 1654** : Le *De Cive* est mis à l'index par Rome.
- 1655** : Publication du *De Corpore (Du Corps)*.
- 1658** : Publication du *De Homine (De l'Homme)*.
- 1660** : Restauration de la monarchie des Stuart. Hobbes doit répondre à plusieurs accusations d'athéisme et de trahison à la monarchie.
- 1666-1668** : Hobbes est menacé par le Parlement d'un procès pour athéisme et hérésie. Toutes les réimpressions du *Léviathan* sont frappées d'interdit.
- 1668** : Publication de l'édition en latin (revue par rapport à l'édition anglaise) du *Léviathan*. La publication de *Béhémoth ou le Long Parlement* est interdite par Charles II.
- 1670** : Spinoza, *Traité théologico-politique*.
- 1688-1689** : « Glorious Revolution » (Seconde révolution anglaise) avec l'aide de l'intervention étrangère de Guillaume d'Orange. Les Stuart, qui veulent restaurer le catholicisme, sont de nouveau chassés. Remplacement du régime absolutiste par une monarchie parlementaire.
- 1679** : Mort de Hobbes à Hardwick, Angleterre. Publication posthume et pirate de *Béhémoth ou le Long Parlement* consacré aux causes de la Première révolution anglaise.
- 1683** : Le *Léviathan* et le *De Cive* sont condamnés et brûlés par l'Université d'Oxford.

⁶⁷³ Chronologie réalisée avec l'aide notamment de celle de Dominique Weber, in Th. Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 2003, p. 361-366.

Bibliographie

Éditions de référence :

L'édition française de référence du *Léviathan* de 1651 demeure celle de François Tricaud : Th. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971 (réédition 1999, 780 p.), même s'il existe une version plus récente que j'ai choisi d'utiliser, celle de Gérard Mairet : Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard « Livre de poche », 2000, 1027 p. J'ai parfois consulté une traduction plus récente encore (2002) de Philippe Folliot, consultable sur le web à l'adresse suivante : http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan.html, et qui corrige d'éventuelles erreurs des précédentes versions. Toutefois, les traductions que nous citons ont fait l'objet, dans la mesure du possible, d'une révision linguistique et conceptuelle dont la nécessité nous a été inspirée par Patrick Tort, ce qui a permis dans certains cas d'en affiner singulièrement la physionomie.

Ouvrages et articles cités :

- AMSELLE (Jean-Loup), *Rétrovolution*. Essai sur les primitivismes contemporains, Paris, Stock, 2010.
- ARENDT (Hannah), *De la révolution*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2013.
- *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002.
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.
- ARVON (Henri), *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.
- ASHCRAFT (Richard), « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, No. 4, 1971, p. 1076-1117.
- AUBREY (John), « Thomas Hobbes », *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696*, édition Andrew Clark, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1898, t. I, p. 321-403.
- BACON (Francis), *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991.
- *Novum Organum*, trad. M. Malherbes, J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.
- *Essais/Essays*, trad. Maurice Castellin, Paris, Aubier Montaigne, collection bilingue, 1979.
- *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, trad. J.A.C. Buchon, Paris, Ch. Delagrave, [1838], 1880.
- BAUDART (Anne), « Platon : la passion du juste », in (dir.) Éric Zernik, *La Pensée politique*, Paris, Ellipses, 2003, p. 11-32.
- BAUDOUIN (Jean), *Les idées politiques contemporaines*, Rennes, PUR, 2002.
- BÉAL (Christophe), *Hobbes pas à pas*, Paris, Ellipses, 2010.

- BERNHARDT (Jean), « Empirisme rationnel et statut des *universalia* : le problème de la théorie de la science chez Hobbes », *Revue d'Histoire des sciences*, tome 46, n° 2-3, 1993, p. 131-151.
- « La question du vide chez Hobbes », *Revue d'histoire des sciences*, tome 46, n° 2-3, 1993, p. 225-232.
- *Hobbes*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1989.
- « L'apport de l'aristotélisme à la pensée de Hobbes », in Martin Bertman, Michel Malherbe (dir.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989.
- « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II) », *Archives de philosophie*, n° 51, 1988, p. 579-596.
- « Le rôle des conceptions d'Isaac Beeckman dans la formation de Thomas Hobbes et dans l'élaboration de son *Short Tract* », *Revue d'histoire des sciences*, tome 40, n° 2, 1987, p. 203-215.
- « Sur le passage de F. Bacon à Th. Hobbes », *Les Études philosophiques*, octobre-décembre 1985, n° 4, p. 449-457.
- « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », *Archives de philosophie* 48, 1985, p. 235-249.
- « Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza », *Revue philosophique de la France et l'Étranger*, T. 175, n° 2, avril-juin 1985.
- « Image et raisonnement chez Hobbes. Note sur un essai d'empirisme rationnel au XVII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, n° 4, 1983, p. 564-572.
- « Hobbes », dans *Histoire de la philosophie*, t. III. La philosophie du monde nouveau. XVI^e et XVII^e siècles, Paris, Hachette, « Pluriel », 1972, 1999, p. 126-150.
- BERTHIER (Jauffrey), DUBOS (Nicolas), MILANESE (Arnaud), TERREL (Jean), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013.
- « La matière du corps politique et l'institution de la République : une lecture matérialiste de la politique hobbesienne ? » in Jauffrey Berthier et Arnaud Milanese, (dir.), *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions matériologiques, 2016.
- BLOCH (Ernst), *Le Principe Espérance*. Vol. 2 : Les épures d'un monde meilleur, Paris, Gallimard, 1982.
- *L'Athéisme dans le christianisme: la religion de l'exode et du royaume*, trad. de l'allemand par Gérard Raullet, Paris, Gallimard, 1978.
- *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976.
- *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 1974.
- BLOCH (Olivier), *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997.
- BOIREL (René), *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, Paris, Puf, Que-Sais-Je ?, 1982.
- BONNET (Stéphane), « Nature et ordre dans la philosophie de Galilée », in *Europe : Giordano Bruno/Galilée*, n° 937, mai 2007, p. 213-228.
- BOURDIEU (Pierre), *Sur l'État*. Cours au Collège de France 1998-1992, Paris, Seuil, « Points », 2012.
- *Contre-feux*, tome 1, Paris, Liber/Raisons d'agir, 1998.
- BREDEKAMP (Horst), *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, traduit de l'allemand par Denise Modigliani. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003.
- BRÉHIER (Émile) (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Tel », 1997.

- BRISSON (Luc), PRADEAU (Jean-François), *Les Lois de Platon*, Paris, PUF, « Quadrige/PUF », 2007.
- *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.
- BRUN (Jean Brun), *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1958, 2002.
- CASSIRER (Ernst), *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*. Vol. II. *De Bacon à Kant*, trad. René Fréreau, Paris, Cerf, 2005.
- CHARBONNAT (Pascal), *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007.
- CRIGNON (Philippe), *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, « Repères », 2017.
- CRUBELLIER (Michel) et BERTI (Enrico) (dir.), *Lire Aristote*, Paris, Puf, Quadrige, 2016.
- DERBENT, (T.), *De Foucault aux Brigades rouges*. Misère du retournement de la formule de Clausewitz, Bruxelles, Éditions Aden, 2016.
- DELATTRE (Daniel), PIGEAUD (Jackie), *Les Épicuriens*, Gallimard, « La Pléiade », 2010.
- DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers Politiques*. Sur la couronne. Contre Aristogiton I et II, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- DESANTI (Jean-Toussaint), « Galilée et la nouvelle conception de la nature », dans *La Philosophie*, sous la direction de François Châtelet. Tome 2. *De Galilée à J.-J. Rousseau*, Bruxelles, Marabout, 1979, pp. 62-84.
- DESCARTES (René), *Principes de la philosophie*. Première partie. Sélection d'articles des parties 2, 3, 4. Lettre-préface. Texte latin de Descartes. Texte français de l'abbé Picot. Traduction nouvelle par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009.
- *Méditations métaphysiques*, « Objection Quatrième » des « Troisièmes Objections », éd. Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1979, 1992.
- D'HONDT (Jacques), « Les deux méthodes de Descartes », *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol. 9, n° 2, 1997, p. 105-123.
- et FESTA (Georges), (dir.), *Présences du matérialisme*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- DILTHEY (Wilhelm), *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, sous la direction de Sylvie Mesure, traduit de l'allemand par Fabienne Blaise, Paris, Cerf, 1999.
- DUBOIS (Jean), (dir.), *Le Dictionnaire érudit de la langue française*, Paris, Larousse, 1979, 2009, 2109 p.
- DUBOS (Nicolas), *Thomas Hobbes et l'Histoire. Système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.
- DURAND (Anne), « Feuerbach lecteur de Fichte », *Philonsorbonne* [En ligne], n° 3, 2013.
- DURAND (Gilles), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 12^e édition, Paris, Dunod, 2016.
- DURKHEIM (Émile) *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, Paris, éditions EHES, 2011.
- ENGELS (Friedrich), *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1974.
- *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*, Paris, Éditions sociales, 1977.
- *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [1884], Paris, Messidor / Éditions sociales, 1983.

- *Correspondance Friedrich Engels, Paul et Laura Lafargue*, volume 3 : 1891-1895, textes recueillis, annotés et présentés par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1959.
- FERRARI (Emiliano) et GONTHIER (Thierry) (dir.), *L'axe Montaigne-Hobbes*. Anthropologie et politique, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 2016.
- FEUERBACH (Ludwig), *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1960.
- FINK (Béatrice) et STENGER (Gerhardt) (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*. Hommage offert à Roland Desné, Paris, PUF, 1999.
- FITZPATRICK (Sheila), *Le stalinisme au quotidien. La Russie soviétique dans les années 30*, Paris, Flammarion, 2002.
- « Stalin and the Making of a New Elite », 1928-1939”, *Slavic Review*, vol. 38, N° 3, 1979, p. 377-402.
- (dir.), *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931*, Indiana University Press, 1978.
- FOISNEAU (Luc), *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2016.
- et THOUARD (Denis), (dir.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, Vrin, 2005.
- FOUCAULT (Michel), « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France [1976], Paris, Gallimard / Seuil, 1997.
- FÖSSEL (Michaël), *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.
- GAARDER (Jostein), *Le Monde de Sophie*, Paris, Seuil, « Points », 1995.
- GALILÉE [GALILEI (Galileo)], *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, in Galilei, *Opere II*, Turin, UTET, 2005.
- *L'Essayeur*, trad. fr. Christiane Chauviré, Les Belles Lettres, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon », 1979.
- GEYMONAT (Ludovico), *Galilée*, Paris, Seuil, « Le Point », 1992.
- GLAZIOU (Yves), *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, Puf, 1993.
- GRAMSCI (Antonio), *Cahiers de prison*. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5, Paris, Gallimard, 1974.
- GODDARD (J-C.) (dir.), *La nature*, Paris, Vrin, 1991.
- GONTHIER (Thierry) et FERRARI (Emiliano) (dir.), *L'axe Montaigne-Hobbes*. Anthropologie et politique, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 2016.
- GOURINAT (Jean-Baptiste), *La Dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
- HEGEL (G. W.), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006.
- *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion « GF », 1999.
- *Leçons d'histoire de la philosophie*. Tome 6 : la philosophie moderne, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985.
- *Science de la logique*, vol. 2, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques : la science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- HOBBS (Thomas), *De l'Homme. De Homine*, traduit par C. Béal, Ph. Crignon, B. Graciannette, J. Lagrée, J. Médina, A. Milanese, M. Pécharman, et J. Terrel, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2015.
- *Du Citoyen*, trad. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2010.
- *Considérations sur la réputation, la loyauté, les mœurs et la religion de Thomas Hobbes De Malmesbury*, trad. Philippe Folliot, 2009 : http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/considerations_reputation/considerations_reputation.html

- *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même*, dans Jean Terrel, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 132-169.
- *Éléments de loi*, traduit de l'anglais et du latin par Arnaud Milanese, Paris, Allia, 2006, 245 p.
- *Léviathan*, trad. du latin par F. Tricaud et Martine Pécharman, Paris, Vrin, 2004, 559 p.
- *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Paris, LGF « Le Livre de poche », 2003.
- *Léviathan*, trad. de l'anglais par Gérard Mairet, Paris, Gallimard « folio-essais », 2000.
- *De Corpore. Elementa Philosophiae Sectio Prima*, éd. Karl Schuhmann et Martine Pécharman, Paris, Vrin, 1999, p. CV-417 p.
- *Hérésie et histoire*, trad. fr. Franck Lessay, Vrin, Paris, 1993.
- *De la Liberté et de la nécessité*, suivi de *Réponse à la capture de Léviathan (controverse avec Bramhall I)*, trad. Franck Lessay, Paris, Vrin, 1993.
- *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Controverse avec Bramhall II), trad. Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999.
- *Court Traité des premiers principes. Le Short Tract on First Principles de 1630-1631*, texte, traduction et commentaire par J. Bernhardt, Paris, PUF, 1988.
- *De Homine. Traité de l'homme*, traduit par Paul-Marie Maurin, Paris, Blanchard, 1974.
- *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique d'un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris, Vrin, 1973.
- *Léviathan*, trad. de l'anglais par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, 1999.
- *Béhémoth ou le long Parlement*, trad. de l'anglais par Luc Borot, Vrin, 1990.
- *Hérésie et histoire*, Vrin, Paris, 1993.
- HØFFDING (Harald), *Histoire de la philosophie moderne*, t. 1, Paris, Alcan, 1906.
- HORKHEIMER (Max), *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, « Critique de la philosophie », 1974..
- HUME (David), *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, « GF », 1983.
- *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. M. David révisé par D. Deleule, Paris, Nathan, 1982.
- ILDEFONSE (Frédérique), « Les Stoïciens : nature commune et nature propre », in J.-C. Goddard (dir.), *La Nature*, Paris, Vrin, 1991², p. 49-63.
- JANKELEVITCH (Sophie) et OGILVIE (Bertrand) (dir.), *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Paris, Éditions Autrement, 1995.
- JAUME (Lucien), « Représentation et factions: de la théorie de Hobbes à la révolution française », *Rev. D'Histoire des facultés de droits et de la science juridique*, n° 8, 1989.
- « La théorie de la "personne fictive" dans le *Léviathan* de Hobbes », *Revue française de science politique*, 33^e année, n° 6, 1983, p. 1009-1035.
- JIANG (Hongsheng), *La Commune de Shanghai et la commune de Paris*, Paris, La fabrique, 2014.
- KANT (Emmanuel), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, «Garnier-Flammarion », 1993.
- KROPOTKINE (Pierre), *L'entraide. Un facteur dans l'évolution*, Paris, Les Éditions de l'Entraide, 1979.
- KORSCH (Karl), *Karl Marx*, Paris, Éditions Ivrea, 2002.

- LABICA (Georges) et BENSUSSAN (Gérard), (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/ P.U.F, 1981, 1985, 1998.
- LAPIERRE (Jean-William) « Corps biologique, corps politique dans la philosophie de Hobbes », *Revue Européenne des sciences sociales*, n° 49, 1980.
- LAURANT (Valéry), *Le vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses, 2002.
- LEIJENHORST (Cees), *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002..
- *Hobbes and the Aristotelians: the Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Utrecht Zeno Institute of Philosophy, 1998.
- LENINE (Vladimir Ilitch Oulianov), *Cahiers philosophiques*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1974.
- *Œuvres*, tome 21, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions en langues étrangères, 1960.
- *Œuvres*, tome 15, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions en langues étrangères, 1967.
- LESSAY (Franck), « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », *Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVII^e et XVIII^e siècles* : actes du colloque tenu à Paris les 21 et 22 octobre 1983, Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1984, p. 3-14.
- LIH (Lars T.), « Not Marx, Not Locke, But Hobbes: The Meaning of the Russian Revolution », *Crisis & Critique*, Vol. 14/Issue 2, 2017.
- LONG (Anthony) et SEDLEY (David), *Les Philosophes hellénistiques*, vol. II. *Les Stoïciens*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001.
- LOSURDO (Domenico), *Contre-Histoire du Libéralisme*, Paris, La Découverte, 2014.
- « La pensée primitive et Staline comme bouc émissaire » [2011] : <http://www.comite-valmy.org/spip.php?article1247>
- *Staline. Histoire et critique d'une légende noire*, Bruxelles, Aden, 2011.
- « Avec Gramsci, par-delà Marx et par-delà Gramsci », *Nouvelle Fondation*, Fondation Gabriel Péri, 2007, n° 3, p. 210-218.
- *Gramsci. Du libéralisme au "communisme critique"*, Paris, Syllepse, 2006.
- *Hegel et les libéraux. Liberté-Égalité-État*, Paris, Puf, 1992.
- MACHEREY (Pierre), *Marx 1845 : Les « thèses » sur Feuerbach* (traduction et commentaire), Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- MALHERBE (Michel), *La Philosophie de Bacon*, Paris, Vrin, « Repères », 2011..
- *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1983, 2000 (deuxième édition corrigée).
- MAIRET (Gérard), *Léviathan. Hobbes*, Paris, Ellipses, 2000.
- MARQUER (Éric) et RATEAU (Paul) (dir.), *Leibniz lecteur Critique de Hobbes*, Montréal/Paris, Les Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017.
- MARRES (Thierry), *Mondialisation et identité. Les débats autour de l'occidentalisation et de l'orientalisation (19^e-21^e siècles)*. Actes du 10^e colloque international de l'Espace Asie, ed. Thierry Marres, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- MARX (Karl), *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, [réimpression en un volume de l'édition des Éditions sociales de Jean-Pierre Lefebvre en 1980], Paris, Les Éditions sociales, 2011.
- *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. 1, trad. sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F, « Quadrige », [1983], 1993.

- *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984.
- *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Bordeaux, éditions Ducros, 1970.
- et ENGELS (Friedrich), *Collected Works*, volume 1. Karl Marx : 1835-43, Laurence and Wishart, London, Electric Book, 2010.
- *L'Idéologie allemande*, Paris, Les éditions sociales, 2012,
- *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Les éditions sociales, 2011.
- *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1977.
- *Utopisme et communauté de l'avenir*. Textes choisis, trad. Roger Dangeville, Paris, Maspero, « Petite collection Maspero », 1976.
- *Les Luttes de classes en France (1848-1850)*, Paris, Éditions sociales, 1974.
- *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974.
- *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973.
- *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1969.
- *Sur la religion*. Textes choisis, Paris, Éditions sociales, 1968.
- et ENGELS (Friedrich), et LENINE (Vladimir Ilitch Oulianov), *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982.
- MESSADIÉ (Gérald), *Contradictions et invraisemblances dans la Bible*, Paris, l'Archipel, 2013.
- MÉDINA (José), « Le Temps chez Hobbes », *Les Études philosophiques*, n° 2, juin 1997, p. 171-190.
- MERSENNE (Marin), *Questions inouyes ou récréation des sçavants*, Paris, Fayard, 1985.
- MILANESE (Arnaud), *Bacon et le gouvernement du savoir*. Critique, invention, système : la pensée moderne comme épreuve de l'histoire, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- « Sur le passage de Bacon à Hobbes : un système et ses tensions », *Philosophical Enquiries*. Revue des philosophies anglophones, n° 4 : Bacon et Hobbes : le sens d'un silence, 2015 : <http://www.philosophicalenquiries.com/numero4sommaire.html>
- « L'histoire de la science et de ses institutions de Bacon à Hobbes : un héritage », *Archives de Philosophie*, tome 77, 2014 (n° 1), p. 105-129.
- *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- « Le désir de pouvoir chez Hobbes : de l'ontologie à l'anthropologie », *Klesis. Revue philosophique*, n° 12 : *Hobbes : l'anthropologie*, 2009. Consultable à l'adresse web : www.revue-klesis.org/pdf/2_Milanese_Hobbes.pdf
- *De Corpore (IV, 25, §§1-9). Sensation et expérience*, Paris, Ellipses, « Philotextes. Texte et commentaire », 2004, 70 p.
- et BERTHIER (Jaufrey), dir., *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions matérialologiques, 2016.
- MILL (John Stuart), *La Nature*, trad. Estiva Reus, Paris, La Découverte, 2003.
- *Nature, The Utility of Religion and Deism*, London, Longman, Green, Reader, and Dyer, 1874.
- MOLONEY (Pat) « Hobbes, Savagery and International Anarchy », *The American Political Science Review*, vol. 105 (n° 1), 2011, p.187-204.
- MONTAIGNE (Michel de), *Essais*, éd. Villey et Saulnier, Paris, PUF « Quadrige », 1999.

- *Essais*. Livre second. Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya, Alexandre Tarête (dir.), Paris, Gallimard « Livre de Poche », 2009, 818 p.
- MOUZE (Létiia), *Platon*, Paris, Hachette, « Collection “Prismes” », 2001.
- MOREAU (Pierre-François), *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.
- « De la pure nature », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 168, n° 3, (Juillet-septembre) 1978, p. 343-349.
- MORICE (Marion), *Concept of Nature and the State or Nature in Leviathan*, by Thomas Hobbes, Maitrise, Département d'anglais, Université de Nantes, 1999.
- MÜNSTER (Arno), *Ernst Bloch. Messianisme et utopie*. Introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante, avec, en annexe, la dernière interview d'Ernst Bloch, Paris, PUF, 1989.
- NADDAF (Gérard), *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.
- PAGANINI (Gianni), *Skepsis. Le débat moderne sur le scepticisme. Montaigne–Le Vayer–Campanella–Hobbes–Descartes–Bayle*, Paris, Vrin, 2008..
- « Le Néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes », dans Sylvie Taussig (dir.), *Gassendi et la Modernité*, Belgique, Brepols, 2008, 540 p. [p. 177-214].
- « Le lieu du néant. Gassendi et l'hypothèse de l'annihilatio mundi », *Dix-septième siècle*, n° 233, Paris, PUF, 2006, p. 587-600.
- PASQUINO (Pasquale), « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », *Revue française de science politique*, 44^e année, n° 2, 1994, p. 294-307.
- PLACES (Édouard des), « Nature et Loi », *L'antiquité classique*, tome 16, fascicule 2, 1947 p. 329-336 : http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1947_num_16_2_2808
- PLEKHANOV (Georges), *Œuvres philosophiques*, tome 2, trad. Lucia et Jean Cathala, Moscou, Éditions du progrès, [sans date de publication].
- POLIN (Raymond), *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1953, 1977², 267 p.
- PRADEAU (Jean-François), éd., *Les Sophistes*. Tome 1. *De Protagoras à Critias – Fragments et témoignages*, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 2009.
- et BRISSON (Luc), *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.
- QUÉVAL (Marie-Hélène), (dir.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010.
- RATEAU (Paul) et MARQUER (Éric) (dir.), *Leibniz lecteur Critique de Hobbes*, Montréal/Paris, Les Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017.
- RESS (E.A.), *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, London, Palgrave Macmillan, 2004.
- REY (Alain), (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, 2006.
- ROBBERECHTS (Edouard), « Arnold A. Rogow, *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction* », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 91, n° 91, 1993.
- ROGOW (Arnold A.), *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction*, trad. de l'anglais Eddy Trèves, Paris, PUF, 1990.
- ROSENTHAL (M.), IOUDINE (P.), (dir.), *Petit dictionnaire philosophique*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1955.
- SANTI (Raffaella), « Paganini (Gianni), “Hobbes alla ricerca del primo motore : il ‘De motu, loco et tempore’”, *Rinascimento*, 48, 2009, p. 527-541 », in « Bulletin Hobbes XXIII », *Archives de philosophie*, 2011, p. 348-349.

- SCHUMANN (Karl), *Karl Schuhmann, Selected papers on Renaissance philosophy and on Thomas Hobbes*, Piet Steenbakkers, Cees Leijenhorst (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- *Hobbes. Une chronique*, Paris, Vrin, 1998.
- SCHMUTZ (Jacob), « Épistémologie de la fiction : Thomas Hobbes et Hans Vaihinger », *Les Études philosophiques*, 2006/4, n° 79, p. 517-535.
- SHAPIN (Steven) et SCHAFFER (Simon), *Léviathan et la Pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, trad. Thierry Piélat, Paris, La Découverte, 1993, 457 p.
- SMITH (Adam), *Théorie des sentiments moraux*, trad. Michaël Biziou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999.
- SPRINGBORG (Patricia), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007.
- STABILE (Giorgio), « Qualités premières et qualités secondaires chez Galilée », in Olivier Bloch, (dir.), *Philosophies de la nature : actes du colloque tenu à l'université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 20 et 27 mars, 27 novembre et 4 décembre 1994*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 125-134.
- STENGER (Gerhardt) et FINK (Béatrice) (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999.
- STRAUSS (Leo), *La Philosophie politique de Hobbes*, traduit de l'anglais et de l'allemand par André Enegren et Marc B. de Launay, Paris, Belin, 1991.
- SZYMKOWIAK (Mildred), *Autrui. Textes choisis et présentés M. Szymkowiak*, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 1999..
- TAVOILLOT (Pierre-Henri), « L'insociable sociabilité et les principes de la nature humaine chez Hobbes et Kant », dans Luc Foisneau et Denis Thouard (dir.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, Vrin, 2005, p 199-215.
- TERREL (Jean), *Thomas Hobbes : philosophe en temps de crises*, Paris, PUF, 2013.
- « Phusis et nomos : Aristote est-il naturaliste ? », in Emmanuel Bermon, Valéry Laurand et Jean Terrel (dir.), *Politique d'Aristote. Famille, régimes, éducation*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 55-87.
- *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.
- *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- « Comment Hobbes devient Hobbes » in Terrel (Jean) et Berthier (Jauffrey), (dir.), *Hobbes : nouvelles lectures*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, p. 9-28.
- *Le Vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003.
- *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, « Points », 2001.
- *Hobbes*, Paris, Ellipses, 1997.
- *Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.
- TERREL (Jean) et GRACIANNETTE (Bernard), (dir.), *Hobbes et la religion*, Paris, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.
- et BERTHIER, (Jauffrey), (dir.), *Hobbes : nouvelles lectures*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
- TEXIER (Jacques), *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998.
- THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse. Livre VI et VII*, trad. Louis Bodin et Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- *La Guerre du Péloponnèse. Livre III*, trad. Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- TORT (Patrick), *Théorie du sacrifice*, Paris, Belin, 2017.

- *Qu'est-ce que le matérialisme ? Introduction à l'Analyse des complexes discursifs*, Paris, Belin, 2016.
- *Sexe, race et culture. Conservation avec Régis Meyran*, Paris, Textuel, 2014.
- *L'Effet Darwin*, Paris, Seuil, 2008.
- *Darwin et la philosophie (religion, morale, matérialisme)*, Les éditions Kimé, 2004.
- *La Seconde Révolution darwinienne (biologie évolutive et théorie de la civilisation)*, Paris, Les éditions Kimé, 2002.
- (dir.) *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 volumes, Paris, PUF, 1996.
- *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Puf, « Que Sais-Je ? », 1996.
- *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983.
- *Physique de l'État (examen du Corps Politique de Hobbes)*, Paris, Vrin, 1978 (72 pages).
- TRACY (Antoine Destutt de), *Éléments d'idéologie*, 3^e partie (Logique), Paris, Courcier, 1805, 188.
- TRICAUD (François), « Hobbes Thomas », dans Jean-François Mattéi, (dir.), *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*, III, t. 1 : Philosophie occidentale : III^e Millénaire av. J.-C. – 1889), Paris, PUF, 1992, p. 1203-1210.
- TRUCHON (Lilian), *Lénine épistémologue. Les thèses de Matérialisme et Empiriocriticisme et la constitution d'un matérialisme intégral*. Paris, Delga, 2013.
- ZARKA (Yves Charles) *La Décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987, 1999.
- (dir.), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992.
- et BERNHARDT (Jean), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990.
- WEBER (Dominique), *Hobbes et l'Histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris, PUPS, 2008.
- *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, PUPS, 2007.
- (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.
- WERSINGER (Anne Gabrièle) et MALHOMME (Florence) (dir.), *Mousikè et Aretè. La musique et l'éthique de l'antiquité à l'âge moderne*, Paris, Vrin, 2007.

INDEX DES NOMS

- Adam, 6, 62, 70, 80, 82, 83, 85, 92, 94, 169
Araquistáin, 111
Arendt, 67, 108
Aristote, 7, 28, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 42, 46, 47, 49, 54, 69, 96, 99, 102, 103, 163, 169
Bacon, 6, 8, 11, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 30, 36, 37, 38, 40, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 72, 73, 84, 85, 87, 100, 109, 127, 128, 140, 159, 161, 162, 163, 166, 167
Bellarmin, 56
Bernhardt, 10, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 50, 53, 54, 57, 61, 70, 93, 109, 117, 118, 165
Berthier, 5, 26, 31, 36, 60, 106, 118, 119, 120, 126, 127, 162, 169
Bloch, 8, 11, 25, 31, 85, 86, 102, 127, 128, 129, 130, 134, 136, 168, 169
Bourdieu, 142
Bramhall, 62, 78, 80, 102, 134, 135, 165
Bruno, 36, 55, 130, 159, 162
Caïn, 64
Cassirer, 16, 17
César, 81
Christ, 81, 83, 86, 94, 110, 170
Clausewitz, 112, 163
Condillac, 104
Copernic, 6
Crignon, 10, 17, 22, 61, 105, 117, 164
Critias, 88, 99, 168
Darwin, 7, 34, 70, 71, 78, 89, 115, 116, 117, 126, 134, 136, 170
Defoe, 66
Démocrate, 39, 103, 127, 133, 136, 137, 167
Démosthène, 100
Derrida, 93
Descartes, 14, 19, 21, 22, 25, 28, 32, 33, 34, 37, 39, 40, 43, 45, 46, 48, 52, 92, 94, 114, 159, 163, 168, 170
Diderot, 6, 23, 34, 111, 130, 131, 132, 134
Dilthey, 11
Engels, 6, 11, 40, 48, 66, 67, 126, 127, 129, 130, 132, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 163, 164, 169, 175
Epictète, 23
Epicure, 127
Épicuriens, 163
Ève, 81
Feuerbach, 5, 15, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 140, 142, 144, 161, 163, 166
Folliot, 107, 120, 161, 164
Foucault, 91, 108, 112, 163
Galilée, 22, 25, 31, 36, 39, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 100, 159, 162, 163, 164, 169
Gassendi, 14, 15, 16, 19, 26, 44, 45, 49, 168
Gramsci, 144, 166
Hegel, 9, 10, 15, 66, 67, 69, 129, 132, 139, 140
Hercule, 84
Horkheimer, 108
Hume, 16, 33, 46, 136
Jésus, 77, 81, 83, 94
Job, 6, 81, 83, 85, 86, 110, 111
Kaganovitch, 111
Kant, 15, 16, 17, 46, 68, 69, 129, 163, 164, 169
Kropotkine, 7
La Mettrie, 127, 130, 131
Labica, 66, 166
Lange, 43
Leibniz, 8, 32
Leijenhorst, 23, 30, 39, 44, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 94, 169
Lénine, 16, 27, 28, 34, 129, 130, 131, 134, 140, 143, 144, 145, 170
Leucippe, 39, 103, 133, 136
Losurdo, 144
Luc, 7, 62, 68, 69, 71, 77, 100, 111, 139, 163, 164, 165, 168, 169
Machiavel, 70, 111
Macpherson, 67
Mairet, 6, 8, 21, 22, 45, 50, 65, 82, 120, 161, 165
Marx, 5, 6, 15, 34, 42, 66, 67, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 139,

140, 141, 142, 143, 144, 145, 165, 166,
 167, 169, 174, 175
 Matthieu, 77
 Mélenchon, 139
 Mersenne, 25, 93, 149
 Milanese, 5, 9, 11, 14, 16, 18, 20, 21, 22,
 23, 25, 26, 31, 34, 36, 40, 42, 46, 47, 48,
 51, 55, 60, 73, 84, 87, 100, 102, 106,
 118, 119, 120, 126, 127, 162, 164, 165,
 167
 Mill, 28
 Montaigne, 19, 24, 73, 109, 139, 161, 164,
 168
 Montesquieu, 7, 8, 67
 Newton, 39
 Orphée, 84, 100
 Paganini, 14, 15, 16, 19, 20, 24, 26, 41, 42,
 44, 48, 52, 53, 168
 Platon, 11, 60, 72, 93, 98, 99, 100, 119,
 161, 163, 168
 Plékhanov, 43
 Polin, 70
 Prométhée, 85, 87, 88
 Protée, 40
 Ramond (Charles) 93
 Rousseau, 7, 8, 25, 59, 67, 68, 70, 163, 169
 Sade, 127
 Sextus Empiricus, 88, 103
 Smith, 70
 Sophistes, 88, 99, 168
 Spencer, 70, 136
 Spinoza, 7, 8, 29, 39, 41, 42, 43, 57, 113,
 127, 128, 129, 131, 134, 140, 159, 162
 Staline, 144, 166
 Stoïciens, 15, 41, 50, 96, 103, 162, 165,
 166
 Stoïcisme, 103, 163
 Strauss, 17, 46, 68, 91
 Telesio, 11, 21, 40
 Terrel, 5, 6, 7, 16, 18, 20, 22, 26, 27, 31,
 33, 34, 36, 40, 42, 47, 48, 49, 56, 59, 60,
 68, 74, 78, 86, 97, 98, 99, 102, 104, 106,
 117, 119, 120, 125, 126, 164, 165, 169
 Thomas d'Aquin, 7, 28, 32
 Thucydide, 5, 100
 Tort, 5, 6, 10, 47, 56, 57, 69, 70, 71, 74,
 76, 77, 78, 89, 93, 94, 95, 96, 98, 104,
 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 124, 125, 126, 133, 134, 136, 141, 161
 Tricaud, 10, 18, 64, 70, 161, 165
 Truchon, 27, 86, 131, 175
 Weber, 10, 14, 22, 25, 28, 40, 43, 46, 48,
 52, 86, 109, 110, 111, 159, 165
 Zarka, 10, 13, 17, 46, 61, 74, 91

Table des matières

INTRODUCTION :

REPENSER LE MATERIALISME HOBBIEN DANS SA COHERENCE	5
---	----------

CHAPITRE 1.

IMAGINER L'« ANEANTISSEMENT DU MONDE » : UNE PROPEDEUTIQUE ANTI-METAPHYSIQUE	13
---	-----------

Une perspective anthropocentrique illustrant la capacité cognitive de l'homme	13
---	----

Une réutilisation de l'image baconienne du miroir	20
---	----

La relativité du savoir et le rejet de la métaphysique	25
--	----

Un « nominalisme » au service du matérialisme	32
---	----

L'unité du monde comme mécanisme universel	38
--	----

<i>a) Tout est mouvement</i>	40
------------------------------	----

<i>b) Le statut ontologique de l'espace et du temps</i>	43
---	----

<i>c) La causalité et l'« accident »</i>	45
--	----

<i>d) Le mécanisme géométrique</i>	53
------------------------------------	----

CHAPITRE 2	59
-------------------	-----------

L'ETAT DE NATURE : UNE REALITE ANTHROPOLOGIQUE	59
---	-----------

L'état de nature : une relation antagoniste avec autrui	60
---	----

L'insociable sociabilité du genre humain	66
--	----

La contradiction du droit naturel	73
-----------------------------------	----

Une condition ontologique née de l'expulsion adamique	80
---	----

CHAPITRE 3. CONTINUITE ET EFFET DE RUPTURE DANS LE PASSAGE A L'ETAT CIVIL	91
--	-----------

La « génération » de l'État : De la nature à l'artifice	91
---	----

Comment le génie mécanique de l'homme naturel fabrique un homme artificiel à son service ?	97
--	----

Une dialectique existentielle à l'origine du contrat	100
--	-----

Le devoir moral du souverain par rapport aux lois de nature	108
Hobbes, penseur de la paix	111
L'efficience logique de la continuité réversible	113
Une géométrie politique ou une physique de l'État ?	118
Quelle critique du « matérialisme mécaniste » ?	126
La liberté est l'une des composantes du déterminisme	134
CONCLUSION : LA NATURE DE L'ÉTAT DE HOBBS A MARX	139
ADDENDA : L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE HOBBS	147
ANNEXE: Un rapport sur <i>Physique de l'État</i> de P. Tort	157
BREVE CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DE L'ŒUVRE DE HOBBS DANS LEUR CONTEXTE HISTORIQUE	159
BIBLIOGRAPHIE	161

Instigateur au XVII^e siècle de la modernité politique, le philosophe Thomas Hobbes fut le premier à dévoiler le lien indissoluble entre souveraineté populaire et pouvoir d'État. Son credo épistémologique était : « La raison est le pas, le progrès de la science la route, et l'avantage du genre humain le but ». Autant admirées que violemment combattues, ses œuvres politiques finirent parfois au bûcher par suspicion de propager l'athéisme.

Aujourd'hui encore, les idées reçues sur l'auteur du *Léviathan* sont nombreuses et son matérialisme fragmenté et dénaturé. Lilian Truchon restitue d'une façon totalement inédite la cohérence de la pensée de ce philosophe, articulée en trois temps comme elle fut conçue à l'origine : le corps, l'homme et le citoyen.

Hobbes reste d'actualité non seulement pour penser de façon réaliste le rôle de l'État mais aussi pour comprendre le passage dialectique entre le naturel et l'artificiel, entre la nature et la civilisation, sans faire appel à une métaphysique de la rupture et des commencements absolus. C'est aussi l'occasion de proposer une juste évaluation du « matérialisme mécaniste » à l'âge classique, de repenser les rapports entre liberté et nécessité, et enfin de présenter, sans la mutiler comme c'est souvent le cas, la théorie de l'État chez Marx et Engels, les deux penseurs majeurs qui ont envisagé en matérialistes le rôle de l'institution étatique à la suite de Hobbes.