



Autorité et vérité. Hobbes dans l'espace public kantien

Luc Foisneau

► To cite this version:

Luc Foisneau. Autorité et vérité. Hobbes dans l'espace public kantien. Luc Foisneau; Denis Thouard. Kant et Hobbes. De la violence à la politique, 1, Vrin, pp.17-32, 2005, Histoire de la philosophie, 978-2-7116-1736-4. hal-04352907

HAL Id: hal-04352907

<https://hal.science/hal-04352907>

Submitted on 21 Dec 2023

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

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

Copyright

Référence : Luc Foisneau, « Autorité et vérité. Hobbes dans l'espace public kantien », in Luc Foisneau et Denis Thouard (éd.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2005, p. 17-32.

Autorité et vérité
Hobbes dans l'espace public kantien

[17] Parmi les oppositions tranchées dont se satisfait parfois l'histoire de la philosophie, il faut accorder une place de choix au lieu commun selon lequel la pensée éclairée de Kant s'opposerait terme à terme à la pensée despotique de Hobbes. Cette symétrie forcée trouve son origine dans la seconde section de l'opuscule kantien intitulé *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, dont on ne retient généralement que le sous-titre vigoureusement intitulé "Contre Hobbes"¹. L'opposition, on le sait, repose sur l'idée que Hobbes aurait trop accordé à la puissance du souverain, et pas assez aux droits de l'homme, alors que Kant accorderait "au citoyen [...] l'autorisation de faire connaître publiquement son opinion sur ce qui, dans les dispositions prises par le maître, lui semble causer du tort à la communauté"². L'invocation de la liberté d'expression, en tant que garantie ultime des droits de l'homme, suffit généralement à disqualifier la théorie hobbesienne, qui apparaît par contraste comme une défense sans nuance des seuls droits de la puissance publique.

Pour pertinent qu'il puisse être, le texte de *Théorie et pratique* ne rend pas toutefois entièrement justice à Hobbes, car il ne retient de sa théorie de l'opinion publique que son jugement en faveur de l'uniformité de culte. Kant a beau jeu de dire qu'une loi qui fixe "éternellement [...] certains articles de foi et certaines formes de religion extérieure [...] entre en conflit avec la destination et les fins de l'humanité"³. Tout le monde lui accordera volontiers que le souverain d'un Etat ne devrait pas avoir le droit d'adopter pareille loi, ou, s'il en a le droit, que les citoyens devraient avoir en retour la possibilité de critiquer cette loi par des "jugements universels et [18] publics"⁴. Les lois d'uniformité ou de conformité religieuse qu'adoptèrent les souverains d'Angleterre, et que Hobbes défendit dans ses écrits politiques, apparaissent très clairement aujourd'hui comme les symboles

¹ Kant, *Théorie et pratique*, AA VIII, 289 ; trad. F. Proust, p. 63.

² *Théorie et pratique*, AA VIII, 304 ; trad. *cit.*, p. 81.

³ *Théorie et pratique*, AA VIII, 305 ; trad. *cit.*, p. 82.

⁴ *Théorie et pratique*, AA VIII, 305 ; trad. *cit.*, p. 83.

d'un absolutisme des plus rétrogrades. Elles apparaissent notamment comme une incitation au conformisme, et comme un obstacle sur la voie de la recherche de la vérité. La critique de Kant est donc en partie justifiée, mais elle a également pour effet, ce qui est plus contestable, de masquer ce qui, dans la pensée de Hobbes, a contribué à l'émergence d'un nouveau rapport politique à la vérité. La critique kantienne sous-estime en particulier l'importance de la théorie hobbesienne du droit dans la constitution du champ de la science moderne. Il importe, par conséquent, de montrer que si la théorie kantienne de l'espace public s'oppose indéniablement à la théorie de l'opinion publique selon Hobbes, elle s'inscrit aussi, en un sens plus fondamental, dans son prolongement. Avant d'opposer l'absolutisme du Léviathan aux Lumières du criticisme, il faut commencer par souligner ce que le projet critique doit à la révolution accomplie par Hobbes dans le champ de la rationalité politique, et en particulier dans la définition des rapports entre autorité et vérité.

Pour cela, il faut montrer en quoi le projet hobbesien d'une théorie radicalement nouvelle de la politique repose sur une redéfinition du statut de la vérité, et plus exactement, du statut de la vérité en tant que celle-ci est destinée à des hommes vivant dans un état civil réglé par les principes du droit politique. Cette analyse doit nous aider à comprendre que le projet d'une critique de la raison pure peut se lire, dans les termes de la théorie juridico-politique de Hobbes, comme la volonté de penser une souveraineté de la raison sur elle-même. L'utilisation de concepts juridiques et politiques au cœur même de la redéfinition kantienne de la question de la vérité permet de reprendre à nouveaux frais la question de la constitution d'un espace public dans lequel les citoyens sont laissés libres de formuler des jugements sur les lois auxquelles il leur faut obéir. En somme, il s'agit d'établir que le projet kantien d'une refondation critique de notre rapport à la vérité s'inscrit dans le prolongement de la refondation par Hobbes de la théorie politique moderne.

LA CRITIQUE DE LA RAISON POLITIQUE MODERNE

Le point de départ de la pensée politique de Hobbes est indissociable de son projet de réforme du savoir. Fonder une science du politique suppose, [19] dès les premières œuvres⁵, que les hommes aient en eux la capacité de connaître selon la vérité et l'évidence. Si l'on ne peut parvenir

⁵ Ce projet est formulé dès les *Elements of Law* (Hobbes, *The Elements of Law*, I, XIII, 4, éd. F. Tönnies, Londres, 1889, rééd. F. Cass, 1969, p. xv-xvi ; *Les éléments du droit naturel et politique*, trad. L. Roux, L'Hermès, 2^{ème} édition, 1991, p.125-126) ; il est repris dans le *De Cive* (Hobbes, *De Cive. The latin version*, éd. H. Warrender, Oxford, At the Clarendon Press, 1993, p. 74-75), dans la version anglaise du *Léviathan* (Hobbes, *Leviathan*, XXXI, dernier §, éd. C. B. Macpherson, Penguin Books, p. 407-408), et dans la version latine (Hobbes, *Leviathan*, XXXI, avant-dernier §, éd. Molesworth, *Opera latina*, t. III, p. 122).

qu'à une connaissance d'opinion, il n'existe pas de science du politique, mais seulement une rhétorique, dont la finalité est de mouvoir les passions des citoyens au gré des conjonctures. Hobbes considérant que les actions des hommes procèdent de leurs opinions et que leurs opinions découlent elles-mêmes de leurs passions ⁶, la question centrale est pour lui de savoir si la raison est susceptible, ou non, de proposer un règlement de conflits auxquels les opinions, mues par les passions, ont leur part⁷. La difficulté est d'autant plus grande que, dès lors que la passion prend part à l'opération de la connaissance, elle en pervertit les finalités, car elle subordonne le désir de vérité à la poursuite de l'honneur et de l'intérêt. La connaissance ainsi pervertie est ce que Hobbes nomme la connaissance dogmatique, qu'il oppose à la connaissance mathématique comme une prétention de connaissance à une connaissance véritable ⁸. Dans le premier type de connaissance, "il n'est rien qui ne soit sujet de dispute, parce qu'elle compare les hommes, et se mêle à leur intérêt et à leur profit" ⁹. Il en résulte que, lorsque "la raison va contre l'intérêt d'un homme", "cet homme va contre la raison" ¹⁰. Rien de plus difficile, par conséquent, que de faire valoir les droits de la raison à un homme dont l'esprit est subjugué par la comparaison des intérêts et des puissances. À l'inverse, si les mathématiques, qui servent de modèle au savoir du savant authentique, ne se prêtent guère aux disputes et aux controverses, c'est qu'elles se contentent de comparer des figures et des mouvements et que, dans ces opérations, la vérité ne s'oppose pas aux [20] "intérêts des hommes" ¹¹. Cependant, précise Hobbes dans le *Léviathan*, "s'il eût été contraire au droit de dominer de quelqu'un, ou aux intérêts de ceux qui dominent, que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré, cette doctrine eût été sinon controversée, du moins étouffée, par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie, pour autant que cela eût dépendu de celui à qui cela importait" ¹². Autrement dit, la vérité scientifique n'est susceptible d'une reconnaissance publique que dans la mesure où elle ne s'oppose pas aux intérêts des puissants. Or, comme la politique est au premier chef confrontée aux passions des hommes, et notamment à leur

⁶ "En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions [...]" (*Leviathan*, XVIII, 9, trad. p. 184).

⁷ Sur les rapports entre rhétorique et *scientia civilis* dans la culture humaniste anglaise, voir Q. Skinner, *Philosophy and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996, Part 1, "Classical eloquence in Renaissance England", p. 19-211.

⁸ "Des deux principales parties de notre nature, la Raison et la Passion, ont procédé deux sortes de connaissances, la mathématique et la dogmatique." (*EL*, Epître dédicatoire, trad. p. 125). Les *mathematici*, ou savants véritables, "procèdent, de façon évidente, de principes humbles" ; les *dogmatici* sont ceux qui "ont un savoir imparfait et que leur passion presse de faire passer leurs opinions pour la vérité, sans aucune démonstration évidente, soit à partir de l'expérience, soit à partir de passages de l'Écriture dont l'interprétation ne fait l'objet d'aucune controverse" (*EL*, I, XIII, 4, trad. p. 197).

⁹ *EL*, Epître dédicatoire, trad. p. 125.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Leviathan*, XI, 21, p. 101.

passion de la puissance¹³, le projet d'une science du politique suppose paradoxalement qu'il soit possible de tenir un discours de vérité sur des réalités – les passions et les intérêts – qui sont indifférents, voire hostiles, à la vérité. La condition de cette science paradoxale sera donc une critique de la raison politique, puisqu'il faut, avant toute autre chose, critiquer le lien que la raison entretient en politique avec les passions de la puissance. Pas de critique, par conséquent, de l'erreur selon laquelle la politique relèverait seulement du genre rhétorique sans une analyse fine des effets théoriques de la passion. Plus généralement, il n'est pas de critique de la raison selon Hobbes qui ne soit une critique des impuretés de la raison, à savoir qui ne mette en évidence l'incidence des passions sur les facultés de connaître. Seule une telle analyse peut en effet permettre de réduire la propension à la dispute qui résulte de l'intervention des passions dans le processus de la connaissance.

La difficulté d'une telle critique tient toutefois à ce que la passion est intimement liée à l'opération même de la connaissance qui suppose la traduction d'un discours mental en un discours verbal. En tant qu'elle est définie comme le commencement intérieur d'un mouvement volontaire¹⁴, la passion en général est au principe de tout mouvement quel qu'il soit. On ne saurait marcher, courir, ou se mouvoir sans passion. On ne saurait non plus connaître une vérité sans passion, puisque la curiosité qui incite l'esprit à la connaissance est elle-même définie comme la passion “de [21] connaître les causes”¹⁵. Aussi, le point qui appelle critique est-il moins l'intervention de la curiosité en tant que telle que l'intervention d'une autre passion dans le processus de traduction des termes mentaux en termes verbaux. Cette traduction dépend en effet de la capacité de parler, qui repose elle-même, comme tous les mouvements volontaires, sur une passion spécifique qui est la passion de faire connaître à autrui ce que l'on pense ou ressent par devers soi¹⁶. Si l'on ne saurait parler sans suivre les règles de la logique, on ne saurait non plus parler sans désirer s'exprimer, ou, comme le dit Hobbes, sans “désirer montrer à autrui la connaissance, les opinions, et les passions”¹⁷ que l'on a en soi. Or, c'est ce désir de rendre publiques nos

¹³ Sur le fait que Hobbes reconduise toutes les passions humaines à la passion de la puissance, voir L. Foisneau, “L'esprit individualiste et la passion de la puissance selon Hobbes”, in *L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVIII*, t. II, éd. G. M. Cazzaniga et Y. C. Zarka, Pise, Edizioni ETS, 1995, p. 541-557.

¹⁴ Le titre du chapitre VI du *Léviathan* met en avant cette nouvelle définition de la passion : “Of the Interior Beginnings of Voluntary Motions ; commonly called the Passions. And the Speeches by which they are expressed.” ; “Des commencements intérieurs (communément appelés passions) des mouvements volontaires ; et des façons de parler par lesquelles on les désigne.”

¹⁵ *Leviathan*, VI, 35, p. 52.

¹⁶ “De même que les passions de l'homme sont à l'origine de tous ses mouvements volontaires, de même elles sont à l'origine de la parole qui est le mouvement de sa langue.” (*EL*, I, V, 14, trad. p. 151).

¹⁷ “And men desiring to shew others the knowledge, opinions, conceptions and passions which are within themselves, and to that end having invented language, have by that means transferred all that discursion

pensées qui doit, en son principe, faire l'objet d'une critique, car la passion qui meut notre langue a pour effet de transformer en profondeur le fonctionnement même de notre raison. Dès que la passion de s'exprimer se manifeste, elle transforme la raison (*ratio*) en discours (*oratio*)¹⁸, et cette transformation favorise l'emprise de la rhétorique sur l'esprit humain. Conduits par l'habitude à répéter certains enchaînements de mots, les hommes sont de ce fait souvent semblables à "ces mendiants qui récitent leur Notre Père [...] sans avoir en l'esprit d'images ou de conceptions qui correspondent aux mots qu'ils disent"¹⁹. Cet automatisme verbal encourage la répétition des mêmes erreurs, la reconduction des préjugés logiques et métaphysiques, et l'équivocité généralisée dans l'usage des mots, puisque cet usage n'est pas réglé par la critique de la raison, mais suit la pente de nos passions. Il s'ensuit naturellement que le philosophe moral se trouve confronté à la pluralité des significations des mots "bien", "mal", "libéralité", "prodigalité" ou "courage"²⁰. Cette équivocité est la première source des erreurs associées au discours verbal, et de la difficulté d'établir un bon rapport à la vérité dans le domaine de la théorie politique. Il n'entre pas dans mon propos de décrire la logique qui doit présider, selon Hobbes, à la constitution d'un discours vrai. Il me suffira de remarquer que cette logique suppose une critique préalable des équivoques produites dans l'usage des mots par la passion, et notamment par la passion de s'exprimer. Comme la raison est indissociable d'un calcul [22] sur des signes, et que ces signes impliquent la possibilité de leur communication à autrui, cette publicité minimale appelle en retour une critique de la raison en tant que cette dernière est susceptible d'être communiquée. Si la droite raison naturelle suffit en principe à l'élaboration d'un discours vrai et évident, Hobbes considère toutefois qu'il n'est pas possible de fonder la science sur la croyance en la droiture naturelle de l'entendement humain, car les passions, qui sont en leur fond des passions de la puissance, sont susceptibles de troubler le jugement des savants. Aussi, la critique des effets théoriques de la passion requiert-elle une critique, morale et juridique, de la rationalité.

Cette dimension critique de la rationalité hobbesienne est particulièrement bien mise en évidence dans le chapitre V du *Léviathan*, où, loin de déduire de la détermination de la raison en termes de calcul une plus grande confiance dans les opérations de l'esprit, Hobbes souligne au contraire que l'évidence d'un calcul ne saurait suffire à elle seule à lui conférer le caractère d'une vérité universelle. L'arithmétique ne fait pas exception à la règle, puisqu'il peut toujours arriver qu'un mathématicien,

of their mind mentionned in the former chapter, by the motion of their tongues, into discourse of words" (*EL*, I, V, 14, p. 23).

¹⁸ "[...]and *ratio*, now, is but *oratio*, for the most part [...]" (*EL*, I, V, 14, p. 23).

¹⁹ *EL*, I, V, 14, trad. p. 151.

²⁰ *Ibid.*

fût-il expérimenté, se trompe ²¹. Cette possibilité d'une erreur individuelle est présente dans tous les champs de la rationalité. Faut-il pour autant se convertir au scepticisme ? Nullement, car Hobbes précise que "la raison est toujours la droite raison" et que l'arithmétique est "un art certain et infallible" ²². La droite raison, comprise comme la norme de la vérité des raisonnements ²³, n'est pas remise en cause par la remarque sur la possibilité de l'erreur, cette remarque visant moins à disqualifier sur un mode sceptique la capacité humaine à connaître la vérité qu'à montrer que le bon fonctionnement de la connaissance est soumis au tribunal d'une critique que l'on peut qualifier de juridique. Dans cette perspective juridique, le bon usage de la raison suppose l'existence d'une instance de jugement capable de trancher les conflits entre les savants. Puisque l'erreur individuelle est toujours possible et qu'elle peut susciter des conflits, y compris entre des savants respectueux des procédures logiques, il faut que les parties en présence s'entendent "pour poser comme étant la droite raison la raison de quelque arbitre ou juge, à la sentence duquel ils se tiendront tous deux, ou sinon leur dispute ou bien en [23] viendra aux coups, ou bien restera non tranchée, faute d'une droite raison établie par la nature" ²⁴. Le conseil est assurément judicieux, puisqu'il fait droit, après Bacon, à la dimension institutionnelle de la science, qui ne saurait se développer seulement dans le ciel pur des idées. L'institution d'une instance arbitrale dans le champ de la recherche scientifique n'a pas toutefois, dans le *Léviathan*, une fonction seulement juridique. Elle sert également, et peut-être avant tout, à résoudre un problème théorique que les *Elements of Law* avaient, en leur temps, laissé en suspens. Confronté à la distorsion que les passions font subir à la droite raison, lorsque ces dernières veulent s'ériger en norme du vrai, le philosophe se doit de penser un dispositif qui permette de corriger cette distorsion au profit d'un meilleur fonctionnement de la rationalité. L'instance invoquée est une instance d'arbitrage, qui peut prendre la forme d'un jury, d'un comité de lecture ou d'une académie, peu importe. L'essentiel est que celle-ci procède sur le mode du jugement, d'un jugement que l'on doit supposer informé des résultats obtenus par les parties en conflit. On a trop souvent voulu interpréter cette institution de la droite raison comme une instance transcendante, étrangère en tout point au fonctionnement de la raison, en bref comme une instance de censure. Mû seulement par le souci de

²¹ "De même qu'en arithmétique il est inévitable que les hommes inexpérimentés se trompent, à maintes reprises, et parviennent à un résultat faux, et que cela peut arriver à ceux-là mêmes qui font profession de cet art, de même dans tout autre matière à raisonnement les hommes les plus capables, les plus attentifs et les plus expérimentés peuvent s'égarer et inférer de fausses conclusions" (*Leviathan*, V, 3, trad. p. 38).

²² *Ibid.*

²³ "Or quand on raisonne à partir de principes dont l'expérience a montré qu'ils sont indubitables, et une fois évitées toutes les tromperies de la sensation et l'équivoque des mots, on dit que la conclusion qu'on tire est conforme à la droite raison" (*EL*, I, V, 12, trad. p. 150).

²⁴ *Leviathan*, V, 3, trad. p. 38.

préserver la paix publique, le juge aurait pour seule fonction de mettre fin au conflit des savants, sans nulle considération pour la chose jugée, à savoir, la vérité en question. Cette lecture qui a ses défenseurs est néanmoins insuffisante, car elle ne fait pas droit aux possibles contenus dans la théorie hobbesienne de la droite raison instituée. Plutôt que d'interpréter cette dernière comme une instance étrangère à la sphère de la rationalité, il convient bien davantage de la comprendre comme une condition de possibilité de la raison. De fait, sans cette instance de jugement, la rationalité est condamnée à se perdre dans les vains conflits de préséance engendrés par les passions, et, au lieu de se développer selon des principes méthodiques, la connaissance donnera lieu à un nouvel état de nature. Rien n'empêche, en outre, de considérer la droite raison instituée, non pas seulement comme une institution politique, mais aussi comme une institution de la raison elle-même. L'arbitre qui tranche les controverses scientifiques est lui-même un savant qui exerce son jugement en fonction d'aptitudes formées en pratiquant la science. Il ne s'agit certes pas de prétendre que cette figure hobbesienne du juge en matière de vérité serait la réplique parfaite du philosophe critique kantien. On sait en effet que ce n'est pas la passion qui conduit la raison, dans son usage pur, à excéder les limites de l'expérience, mais l'intérêt de la raison pratique, qui est autre chose que la vaine gloire ou l'intérêt matériel. Il n'en demeure pas moins vrai que l'idée hobbesienne d'une nécessaire critique [24] de la droite raison naturelle trouve un écho certain dans le projet kantien d'une critique de la raison pure.

LA NAISSANCE DE LA CONCEPTION PROCEDURALE DE LA VERITE

Pour éviter toute confusion, il convient toutefois de préciser que le rapprochement que j'effectue ne concerne pas la finalité même du projet critique, à savoir la mise en cause des prétentions de la raison spéculative à constituer une science métaphysique capable de dépasser les limites de l'expérience. De façon plus limitée, je voudrais chercher à montrer que la pensée critique s'appuie, dans sa mise en œuvre et dans son développement, sur des concepts juridiques et politiques dont la pertinence pour la question de la connaissance avait déjà été soulignée par Hobbes. C'est moins en l'occurrence l'existence de ces concepts qu'il importe de rappeler, car c'est là une chose bien connue, que l'importance de ces concepts dans la mise en œuvre d'une critique de la raison, à savoir dans l'établissement d'un rapport critique à la vérité. Autrement dit, il s'agit de montrer que l'idée hobbesienne de la nécessité d'une institution judiciaire dans le champ de la rationalité scientifique est mise par Kant au fondement même de son projet d'une critique de la raison pure. L'instance qui, selon l'auteur du *Léviathan*, doit servir à trancher les conflits entre les

scientifiques, mathématiciens et physiciens principalement, est conçue par l'auteur de la *Critique de la raison pure* comme une instance régulatrice des conflits inexpugnables qui procèdent depuis toujours de la disposition métaphysique de l'homme. Si dans un cas la prétention du savant à la vérité demeure inentamée, dans l'autre il n'en va bien évidemment plus ainsi, puisque le conflit entre les thèses métaphysiques opposées ne peut par principe trouver de solution définitive. Dans un cas, le juge doit trancher entre des propositions vérifiables, dans l'autre, il ne peut donner entièrement raison, ni d'ailleurs entièrement tort, à aucun des deux plaignants. Pour importante qu'elle soit, cette différence ne doit cependant pas nous faire oublier la similitude des deux projets, qui tient à l'instauration d'une instance de jugement comme condition de régulation de la connaissance rationnelle.

A l'ambiguïté que Hobbes laisse planer sur le statut exact de la droite raison instituée, Kant substitue pour sa part une détermination fort claire : l'instance chargée d'établir les "droits de la raison"²⁵ n'est pas une instance extérieure à la raison, mais la raison elle-même. Autrement dit, nulle incertitude chez Kant sur le statut du "tribunal de la raison" : il ne [25] s'agit pas d'un tribunal administratif chargé de représenter la souveraineté politique auprès des savants, encore moins s'agit-il d'une instance destinée à faire valoir les droits d'un souverain historiquement incarné au détriment des droits de la raison. Le projet critique surgit en effet à un moment où l'esprit du siècle, devenu indifférent aux débats métaphysiques du siècle précédent, ressent le besoin de faire usage de la "mûre *faculté de juger*"²⁶, afin de répondre "à l'appel adressé à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi"²⁷. Or, la raison ne peut répondre à cet appel que si "elle institue un tribunal qui la garantisse en ses légitimes prétentions, [...] tout en sachant en revanche éconduire ses prétentions sans fondements, non par des décisions autoritaires, mais en vertu de ses lois éternelles et immuables"²⁸. On ne saurait dire plus clairement que le tribunal de la critique ne rend pas ses jugements en fonction d'un pouvoir discrétionnaire, mais en fonction de principes universels et nécessaires.

Dans quelle mesure toutefois la critique peut-elle jouer son rôle d'arbitre dans le champ clos de l'affrontement métaphysique, si tant est que ce différend ne saurait être tranché en faveur d'une thèse ou de son contraire, l'une et l'autre thèse étant également condamnée à accomplir le parcours fixé par la dialectique transcendantale ? La fonction de la critique n'est pas seulement négative, elle n'est pas seulement de montrer que les

²⁵ *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, B XXXIV, trad. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 87.

²⁶ *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, A IX ; trad. cit. p. 65.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

thèses métaphysiques souffrent toutes, quelles qu'elles soient, d'un vice de forme initial. De fait, en nous détournant "de nous risquer jamais avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience"²⁹, elle rend caduques les thèses spéculatives qui font théoriquement obstacle à la moralité. En montrant que la thèse qui récuse la liberté au nom du mécanisme de la nature n'est pas assurée de ses fondements, elle fait disparaître un obstacle sur le chemin de la compréhension de la possibilité de la loi morale. L'utilité de la critique n'est donc pas seulement négative, mais aussi bien positive, sauf à considérer que "la police ne procure aucune utilité positive parce que son activité principale est en fait seulement de barrer la porte à la violence que les citoyens ont à redouter venant d'autres citoyens, afin que chacun puisse mener ses affaires dans la tranquillité et la sécurité"³⁰. Dans son usage polémique, la fonction de la critique est de réduire à néant les prétentions des métaphysiciens dogmatiques, lorsqu'ils prétendent établir sur des fondements indubitables que tout est nécessaire, que Dieu n'existe [26] pas et que l'immortalité est une chimère. De ce point de vue, le nécessaireisme et le mortalisme de Hobbes tombent assurément sous le coup de la critique.

Pour autant, l'originalité de Kant n'est pas tellement de vouloir mettre la critique au service des intérêts de la raison pratique que de vouloir le faire en accordant à la raison une liberté maximale. Refusant les secours inutiles de la censure, il affirme l'entière souveraineté de la raison dans le domaine de la controverse spéculative. Si la raison pure dans son usage dogmatique est intimidée par la critique, ce n'est pas par peur de la puissance publique, mais parce qu'elle n'a pas observé "avec la plus grande rigueur"³¹ les lois qui s'imposent à la raison. Autrement dit, Kant n'entend nullement censurer la raison, puisqu'il souhaite au contraire lui donner la plus grande liberté, afin qu'elle puisse être elle-même le juge de ses propres opérations. Filant la métaphore politique, il affirme ainsi que "c'est sur cette liberté que repose même l'existence de la raison, laquelle n'a pas d'autorité dictatoriale, mais ne fait jamais reposer sa décision que sur l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer ses objections, voire son *veto*, sans retenue aucune"³². Si la raison dogmatique est bien appelée à comparaître, c'est devant le tribunal de la raison critique, et non pas devant le tribunal de la république. De fait, Kant repousse comme sans pertinence les craintes de ceux qui jugent dangereux de laisser libre cours aux spéculations de la raison. Cette crainte, qui voudrait justifier la mise sous tutelle de la raison de la jeunesse et promouvoir une métaphysique scolaire édifiante, est sans fondement, car les thèses

²⁹ *Critique de la raison pure*, préface de la Deuxième édition, B XXIV, trad. cit., p. 82.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Critique de la raison pure*, "La discipline de la raison pure relativement à son usage polémique", A 739/B 767, trad. cit., p. 619.

³² *Ibid.*

dangereuses pour la morale sont, comme leurs antithèses d'ailleurs, des thèses dialectiques. Au lieu d'assurer la paix philosophique, le fait de vouloir trancher une querelle métaphysique en recourant à la puissance publique, "qui n'entend absolument rien à de si subtils travaux", conduit seulement à se couvrir de ridicule. La solution qui s'impose, lorsque l'on conçoit la nécessité de répondre à une thèse soutenue dogmatiquement, est par conséquent de laisser son adversaire "faire assaut de raison" et de le combattre avec "les seules armes de la raison" ³³. Loin de mettre en péril la cause de la morale, le conflit rationnel "cultive la raison, en lui faisant considérer son objet de deux points de vue" et il rectifie le jugement "dans la mesure où il le restreint" ³⁴. Kant peut ainsi affirmer que la critique humienne des preuves de l'existence de Dieu n'était mue que par le seul souci de "faire progresser la raison dans la [27] connaissance qu'elle a d'elle-même" ³⁵. On affaiblit plus la raison en voulant dissimuler ses éventuelles faiblesses qu'en les dévoilant aux yeux de tous, selon une procédure rationnelle.

La prétention dogmatique de la raison, c'est-à-dire la prétention de résoudre les problèmes métaphysique "sans examen préalable du pouvoir de la raison, ou de son manque de pouvoir, vis-à-vis d'une si grande entreprise" ³⁶, maintient la rationalité dans une sorte d'état de nature : puisque l'affirmation d'une thèse suppose la négation radicale de la thèse contraire, il s'ensuit une guerre sans merci entre les métaphysiques opposées. Reprenant à son compte le modèle hobbesien de sortie hors de l'état de nature, Kant souligne que l'instauration de la critique permet tout à la fois de discréditer le recours à un ton dogmatique en philosophie et de promouvoir un état civil de la raison comme condition de la paix perpétuelle en philosophie ³⁷. Une application analogue du modèle politique à la question de la vérité est de fait développée par Hobbes dans le chapitre XLVI du *Léviathan* ³⁸. Toutefois, il convient moins d'insister sur ce point que de remarquer la transformation du concept de la vérité qui résulte de la subordination de la pensée critique à un modèle juridico-politique de la connaissance d'origine hobbesienne. De même que, chez Hobbes, la droite

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 623.

³⁶ *Critique de la raison pure*, Introduction, *op. cit.*, p. 97-98; A 3/B 7.

³⁷ Cette idée d'une paix perpétuelle en philosophie est développée dans un article publié en décembre 1796 sous le titre "Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie", AA 413-421.

³⁸ "[...] il a existé dès l'origine diverses spéculations vraies, générales et profitables, qui étaient comme les plans naturels de la raison humaine. Mais au début, elles étaient en petit nombre ; les hommes vivaient sur une expérience grossière ; il n'existait pas de méthode, autrement dit on ne semait ni ne plantait la connaissance séparément, à part des mauvaises herbes et des plans vulgaires de l'erreur et de la conjecture. La cause de cela étant le peu de loisir que laissait aux hommes la tâche de se procurer ce qui était nécessaire à leur vie et de se défendre contre leurs voisins, il était impossible qu'il en allât autrement avant l'érection de grandes Républiques." (*Leviathan*, XLVI, 6, trad. p. 679).

raison instituée a pour fonction de soumettre la raison naturelle aux règles fixées par les instances juridico-politiques de la recherche, de même la critique a pour effet de promouvoir une conception procédurale de la vérité : “La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, dont personne ne peut mettre en doute l’autorité, nous procure le calme d’un état légal où nous ne devons régler notre différend d’aucune autre manière qu’en recourant à une *procédure (Prozess)*.”³⁹ Au lieu de caractériser la vérité par un contenu déterminé, la conception kantienne la caractérise donc, de façon formelle, par le respect de procédures argumentatives. Or c’est précisément sur ce point, qui se [28] trouve aujourd’hui au centre des débats contemporains sur le statut de la philosophie, que l’apport de la pensée de Hobbes à la pensée kantienne est le plus significatif : la vérité réside moins selon Kant dans le contenu de thèses particulières que dans le respect des procédures qui garantissent leur légitimité. Pour dire les choses autrement, c’est moins le contenu de la connaissance qui importe à la philosophie critique que les conditions formelles de sa légitimation. Comme on l’a vu, la critique peut s’exercer en effet aussi bien à l’encontre de la thèse de la liberté de l’arbitre que de la thèse inverse de la nécessité : son objet est donc moins la thèse elle-même que les modalités argumentatives qui conduisent à la poser.

Cette décision a une signification théorique majeure dont on n’a pas encore aujourd’hui fini de mesurer les conséquences : en mettant l’accent sur les différends qui surgissent au sein de la raison, sur le jugement et sur la procédure, Kant promeut de fait, au sein même de la sphère rationnelle, la constitution d’un espace public. De même que la science hobbesienne exige d’être validée à travers sa communication à la communauté des savants⁴⁰, c’est-à-dire par des protocoles de communication de la vérité scientifique, de même les thèses spéculatives de la dialectique kantienne supposent un espace public virtuel au sein duquel des procédures contradictoires peuvent être conduites. Les métaphores politiques qui abondent dans le texte de la discipline de la raison pure dans son usage polémique trouvent ainsi leur justification véritable. Parmi ces métaphores, il convient de relever tout particulièrement la comparaison suivante : la liberté de chacun comprend également la liberté “d’exposer publiquement au jugement ses pensées et les doutes que l’on ne peut réduire soi-même, sans être pour autant décrié comme un citoyen agité et dangereux”⁴¹. Pourquoi cette évocation de l’espace public dans le champ clos de la raison pure spéculative ? N’y a-t-il pas là, pour parler comme Pascal, une confusion des ordres ? Si tel n’est pas le cas, c’est que le droit de rendre public ses raisonnements est “déjà compris”, nous dit Kant, “dans le droit

³⁹ *Critique de la raison pure*, A 751/B 779, trad. cit., p. 627.

⁴⁰ Voir la théorie des signes de science en *Leviathan*, V, dernier §, trad. p. 44-45.

⁴¹ *Ibid.*

originaires de la raison humaine, laquelle ne connaît pas d'autre juge qu[e] l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix" ⁴². Ce droit d'expression public est, souligne le philosophe, un droit sacré et inaliénable ⁴³. Réalisée à l'occasion d'un examen du pouvoir spéculatif de la raison, cette découverte possède une portée politique majeure, tant il est vrai que, si l'Etat n'a pas le droit de s'opposer au libre exercice de la raison spéculative, il ne devrait pas [29] davantage avoir le droit de s'opposer à l'exercice public de la raison dans le champ de la politique ou de la religion.

LE PRINCIPE DE PUBLICITE

On ne saurait toutefois aller plus avant dans l'exposition du principe de publicité sans mentionner que ce principe est intimement lié chez Hobbes comme chez Kant à la définition même de la loi. Dans le chapitre XXVI du *Léviathan*, Hobbes souligne ainsi qu'il est de l'essence même de la loi d'être rendue publique : "La loi étant un commandement, et un commandement consistant dans le fait que celui qui commande exprime ou manifeste sa volonté par oral, par écrit, ou par quelque autre indice adéquat, on comprendra aisément que le commandement de la République n'est loi que pour ceux qui ont le moyen d'en prendre connaissance." ⁴⁴ Kant, pour sa part, radicalise cette affirmation en faisant apparaître le lien indissoluble qui unit droit public, principe de publicité et justice : "Si je fais abstraction de toute *matière* du droit public [...], comme les professeurs de droit l'entendent habituellement, il me reste encore *la forme de la publicité* dont toute prétention de droit renferme la possibilité, parce que, sans elle, il n'y aurait aucune justice (on ne peut penser celle-ci que comme susceptible d'être *rendue publiquement*), par conséquent pas de droit non plus, puisque seule la justice le confère." ⁴⁵ Pas de droit sans justice par conséquent, mais pas de justice sans publicité, c'est-à-dire sans la présence du public qui témoigne que la justice a bien été rendue. Le fait de rendre public les jugements ne constitue pas toutefois une condition empirique de la justice : c'est la condition *transcendantale* du droit public, qui s'énonce ainsi : "Toute action qui a trait au droit des autres hommes, ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit." ⁴⁶

D'un tel principe, Hobbes aurait sans doute proposé une interprétation restrictive. A la prise en compte des droits de l'homme, il aurait probablement substitué l'affirmation des seuls droits du souverain, le souci principal qui anime sa philosophie politique étant moins de prendre la

⁴² *Ibid.*

⁴³ "[...] il ne peut y être attenté" (*ibid.*).

⁴⁴ *Leviathan*, XXVI, 12, trad. p. 289.

⁴⁵ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, appendice II, AA VIII, 381 ; trad. J.F. Poirier et F. Proust, Paris, GF, 1991, p. 124.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124-125.

défense du droit des individus que de promouvoir le droit de la souveraineté et le respect de la loi qui en procède. Aux philosophes qui prétendent qu'il leur revient d'interpréter les lois de nature sur lesquelles reposent la République, Hobbes répond de fait que "l'autorité des écrivains, sans l'autorité de la République, ne fait pas de leurs opinions (aussi vraies [30] qu'elles puissent être), des lois"⁴⁷. S'appliquant à lui-même cette règle, il précise que ce qu'il a écrit sur les vertus morales et sur leur fonction politique ne possède en tant que tel aucune autorité. Autrement dit, et contrairement à toute la tradition platonicienne, Hobbes considère que la vérité ne constitue pas le fondement de l'autorité. Non seulement il ne suffit pas de connaître le vrai pour pouvoir prétendre exercer le commandement dans la cité, mais encore la vérité elle-même n'est pas destinée à fournir les règles qui doivent régir la vie publique. Cette rupture avec le platonisme politique est exprimée avec une très grande force dans la célèbre formule de la version latine du *Léviathan* (1668): "c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi"⁴⁸.

A quelle condition, par conséquent, Hobbes estime-t-il légitime de prendre la défense des droits de la raison ? La réponse a le mérite de la simplicité : quand la raison est critiquée par des hommes "qui, ni par autorité légitime, ni par des études suffisantes, ne sont des juges compétents de la vérité"⁴⁹. Ayant pu réfléchir tout à loisir au procès intenté à Galilée par l'Eglise catholique, Hobbes affirme que la condamnation d'une doctrine scientifique au nom de la vraie religion est une absurdité, car des doctrines scientifiques, "si elles sont vraies"⁵⁰, ne peuvent être contraires à la religion véritable. Mais il ajoute, ce qui tend à limiter la portée de cette première assertion, qu'il faut réduire au silence les doctrines contraires à la religion établie, car "la désobéissance peut légitimement être punie chez ceux qui enseignent contrairement à la loi, même s'ils enseignent la vraie philosophie"⁵¹. Autrement dit, lorsqu'il convient de trancher entre les droits de Galilée et les droits de l'Eglise établie, ce sont ces derniers qui doivent l'emporter, car un savant comme n'importe quel citoyen est tenu au devoir d'obéissance aux lois, y compris en matière ecclésiastique. Si une doctrine tend à la rébellion et à la sédition, il faut donc que ceux qui l'enseignent "soient punis en vertu du pouvoir de celui à qui a été commis le soin du repos public"⁵². Qu'en est-il toutefois dans le

⁴⁷ "The Authority of writers, without the Authority of the Common-wealth, makes not their opinion law, be they never so true." (*Leviathan*, XXVI, 22, p. 295).

⁴⁸ "In civitate constituta, legem naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet, sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt ; sed autoritas, non veritas, facit legem." (*Leviathan*, XXVI, 21, *De legibus civilibus*, p. 202).

⁴⁹ *Leviathan*, XLVI, dernier §, trad. p. 693.

⁵⁰ *Ibid.*, trad. p. 694.

⁵¹ *Ibid.* Voir sur ce point le commentaire que fait H. Arendt de cette affirmation, in *La crise de la culture*, trad. dir. par P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, note 3, p. 376.

⁵² *Ibid.*

cas de Galilée ? Hobbes précise sa pensée sur ce point à propos de l'examen qu'il fait du droit du souverain en matière doctrinale. Après avoir accordé au prince un pouvoir [31] de censure ⁵³, il admet qu'“en matière de doctrines” on ne doit “avoir égard qu'à la vérité” ⁵⁴, ajoutant qu'il existe une compatibilité fondamentale entre le souci de la paix et le souci du vrai. De même qu'une doctrine contraire à la paix ne peut être vraie, de même la paix et la concorde civiles trouvent en la loi de nature un fondement en vérité. Comment se fait-il, par conséquent, que la publication de certaines doctrines vraies puisse susciter une “antipathie générale”, et donc mettre en péril l'ordre public ? Des gens qui osent prendre les armes pour “protéger ou introduire une opinion sont encore en guerre”, plus exactement, “leur état n'est pas la paix, mais seulement une cessation d'armes causée par la crainte qu'ils ont les uns des autres” ⁵⁵. La solution adoptée par Hobbes est donc une solution moyenne : s'il refuse de considérer que la vérité comme telle puisse être susceptible de ruiner la paix civile ⁵⁶, ou que le désir de connaître la vérité puisse être source de désordre, il maintient néanmoins la nécessité d'une censure préalable, afin d'éviter que certaines opinions ne soient connues du plus grand nombre. Les remarques répétées que l'on trouve dans sa polémique avec Bramhall faisant état de son souci de maintenir secrète sa théorie de la nécessité sont un indice de son peu de confiance dans l'opinion publique ⁵⁷.

De toute évidence, cette méfiance est absente de la pensée de Kant, qui affirme haut et fort les droits de l'homme face aux droits des souverains et les droits de la raison contre la censure. Kant rejette notamment l'idée, défendue par Hobbes, selon laquelle la religion et la législation devraient échapper à la critique. Après le siècle de l'absolutisme, le dix-huitième siècle doit être le siècle de la critique, “à laquelle tout doit se soumettre” ⁵⁸. Vouloir soustraire à la pensée critique la religion, en raison de sa sacralité, et la législation, en raison de sa majesté, constitue le pire service que l'on puisse leur rendre, car ce privilège qu'on leur accorde les expose au soupçon du peuple et au mépris des savants. Si elles recherchent la protection de la censure, la religion officielle et la législation ne pourront plus prétendre au “respect sans hypocrisie que la

⁵³ “[...] c'est un droit attaché à la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix, et en conséquence de décider ce qu'on peut permettre (en quels cas et dans quelles limites) lorsqu'il s'agit de prendre la parole devant les foules, et *qui devra examiner la doctrine de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés*” (*Leviathan*, XVIII, 9, trad. p. 184, je mets en italique).

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁶ “[...] l'irruption d'une vérité nouvelle, aussi soudaine et brutale soit-elle, ne rompt jamais la paix ; tout au plus peut-elle réveiller la guerre” (*ibid.*, p. 184-185).

⁵⁷ *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, intro., notes, glossaires et index Luc Foisneau, trad. Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999, p. 211.

⁵⁸ *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, A IX, trad. cit., p. 65, note.

raison témoigne unique- [32] ment à ce qui a pu soutenir son libre et public examen (*ihre freie und öffentliche Prüfung*)”⁵⁹. S’il est légitime de respecter les droits de la souveraineté en obéissant sans discuter aux lois civiles, il est non moins légitime de faire usage de sa raison pour critiquer, en tant que savant, les défaut de la législation et les insuffisances de la religion. Le principe de publicité ne doit donc pas valoir seulement dans le cadre de la loi civile, mais également dans la perspective d’un usage éclairé de la raison. On connaît la distinction fameuse, énoncée dans *Qu’est-ce que les Lumières ?*, entre l’usage privé que l’on fait de sa raison dans une charge civile et l’usage public que l’on peut en faire, “en tant que *savant*, devant l’ensemble du public qui *lit*”⁶⁰. Cette distinction rend compatible, on le sait, chez un même citoyen, une obéissance sans faille dans l’exercice de ses fonctions publiques avec une liberté sans limite dans l’exercice de sa raison.

Quel est toutefois le statut de la vérité qui s’exprime dans cet espace public? Déterminée par les conditions juridico-politiques qui l’ont rendu possible, cette vérité est fondamentalement une vérité du jugement. Si Kant dépasse indéniablement la problématique hobbesienne de la droite raison instituée en juge de la vérité, ce n’est donc pas parce qu’il aurait découvert une vérité supérieure, un absolu de la vérité, mais au contraire parce qu’il est parvenu à faire du jugement le principe même du fonctionnement de la raison. Le dispositif hobbesien de la souveraineté est ainsi maintenu intégralement, puisque l’instance rationnelle de jugement existe toujours, intégrée qu’elle est à l’usage public de la raison de chacun. Faire usage publiquement de sa raison, c’est manifester sa capacité de juger de la chose publique, c’est s’instituer soi-même en juge de la politique. En ce sens, on peut dire que le motif kantien de la critique s’inscrit parfaitement, bien que paradoxalement, dans la postérité de la philosophie politique de Hobbes.

Luc Foisneau
Maison française, Oxford

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Qu’est-ce que les Lumières ?*, AA VIII, 37 ; trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF, 1991, p. 45.