



HAL
open science

Les pouvoirs du corps : corps physique et corps politique selon Hobbes

Odile Tourneux

► **To cite this version:**

Odile Tourneux. Les pouvoirs du corps : corps physique et corps politique selon Hobbes. Guerpillon, Louis; Eychenié, Mathieu. Le corps, Lambert Lucas, 2022, 978-2-35935-377-8. hal-04699607

HAL Id: hal-04699607

<https://hal.science/hal-04699607v1>

Submitted on 17 Sep 2024

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.

Chapitre 5

Les pouvoirs du corps. Corps physique et corps politique selon Hobbes

Odile Tourneux

[Publié dans : *Le corps*, Louis Guerpillon et Mathieu Eychenié (éd.), Éditions Lambert-Lucas, Limoges, 2022, p. 133-155]

Depuis le continent, et en particulier depuis la France, Hobbes est principalement perçu comme un penseur du politique. Cette perspective n'est pas nouvelle puisque Descartes lui-même négligea les critiques adressées par Hobbes aux *Méditations* : les réponses proposées aux *Troisièmes objections* sont lapidaires tant le philosophe français accorde peu d'importance aux études physiques, métaphysiques et anthropologiques de son confrère britannique. Cette tradition de lecture et de réception des œuvres de Hobbes ne doit toutefois pas masquer pour le lecteur contemporain l'importance du projet scientifique hobbesien.

De l'aveu même de Hobbes, c'est en se faisant physicien qu'il devint philosophe. En 1672, soit à l'âge vénérable de 84 ans, Hobbes entreprend de rédiger son autobiographie en vers latins. Il raconte ainsi comment, à l'occasion d'un séjour en France, il fit la rencontre de Mersenne.

Là [à Paris], je fais la connaissance de Mersenne : je lui parle
Du mouvement des choses sur lesquelles j'ai médité.
Il m'approuve, et me recommande à beaucoup ; à partir de ce moment,
Je comptai moi aussi au nombre des philosophes.
Revenu dans ma patrie après huit mois,
Je pense à la manière de relier tout ce que je savais,
Pour qu'à la lumière des principes, les conséquences puissent resplendir,
Et subsister longtemps par la force de cet enchaînement.
En partant de la variété des mouvements, je suis conduit, pour la variété des choses,
À leurs apparences dissemblables et aux ruses de la matière ;
Aux mouvements à l'intérieur des hommes, à ce qui est caché dans leurs cœurs ;
Et enfin aux bienfaits de l'État et de la justice.
Voilà les études dans lesquelles je me suis plongé. Car toute espèce de philosophie
Traite du corps, de l'homme et du citoyen.
À ces sujets, je décide de consacrer trois livres.¹

Ainsi, c'est l'étude du mouvement des corps qui le conduisit en 1636-1637 à formuler pour la première fois le plan de son projet philosophique. Il consacra les décennies suivantes à la rédaction de ses *Éléments de philosophie* dont le *De Corpore*, le *De Homine* et le *De Cive* devaient constituer les trois sections. Le *De Corpore* étudiant les principes de la connaissance, c'est-à-dire pour Hobbes les principes de la mécanique (le texte sera publié en 1655) ; le *De Homine* s'intéressant à la nature humaine (le texte sera publié en 1658) ; et le *De Cive* portant sur les principes de ce qui, d'après Hobbes, doit être pensé pour la première fois comme une science politique² (le texte est publié en latin en 1642). La physique, la science des corps et du

¹ Thomas HOBBS, « Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury [rédigée en vers] par l'auteur lui-même », trad. J. Terrel, dans Jean TERREL, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 145.

² Voir Thomas HOBBS, « Dédicace du *De Corpore* au comte de Devonshire », dans Pierre-François MOREAU, *Hobbes : philosophie, science, religion*, Paris, P.U.F., 1989, p. 108 : « La physique est donc une science toute récente. Mais la philosophie de la société civile l'est beaucoup plus encore : elle n'est pas plus vieille en effet que mon livre le *De Cive* (je le dis parce qu'on m'y force, et pour prouver leur faible succès à mes détracteurs). »

mouvement, n'est donc pas l'une des branches de l'arbre de la connaissance, mais à la fois l'origine de la démarche scientifique de Hobbes et le socle commun de tout savoir.

L'ensemble des réflexions de Hobbes s'ancre ainsi dans une profonde conviction matérialiste : tout est corps, tout survient et s'explique par l'étude du mouvement des corps, que l'on s'intéresse aux réalités physiques, aux phénomènes biologiques ou aux activités sociales et politiques. Dieu lui-même, en toute cohérence, ne saurait être autre chose qu'un corps³. Tout être naturel est ainsi matériel et susceptible de mouvements.

L'univers, en effet, étant l'agrégat de tous les corps, il n'est aucune de ses parties réelles qui ne soit aussi un *corps* ; et aucune chose n'est proprement un *corps*, qui ne soit aussi une partie de *l'univers*, agrégat de tous les corps.⁴

Les corps qui forment l'univers ne sont pas statiques. Non seulement nous observons du mouvement, mais le mouvement doit être tenu comme la cause de tout ce qui se produit au sein de l'univers. L'action perpétuelle des corps les uns sur les autres dessine l'ordre du monde, dans un enchaînement de causes et d'effets parfaitement déterminés. De sorte que le mécanisme strict de Hobbes le conduit à défendre une position déterministe. Ainsi qu'il le rappelle au sujet des conduites humaines, tous les phénomènes sont intriqués dans des chaînes de causes et d'effets implacables.

Étant donné que tout acte d'une volonté humaine, tout désir et toute inclination procèdent de quelque cause, et celle-ci d'une autre, selon une chaîne continue (dont le premier chaînon est dans la main de Dieu, la première de toutes les causes), ces actions procèdent aussi de la nécessité.⁵

Un regard omniscient sur l'univers serait capable de rendre compte de tous les mouvements, de tous les événements qui se produisent au sein de l'univers, puisque les mouvements des corps les uns par rapport aux autres entraînent des effets nécessaires. Le déterminisme physique érigé par Hobbes au rang de principe fondamental est à la fois implacable et particulièrement fin, puisqu'il précise, dans sa controverse avec le théologien John Bramhall, que même les actions les plus fortuites participent de cette concaténation des causes et des effets⁶.

Si la physique est première dans le projet philosophique de Hobbes, son intérêt pour les corps ne va pas sans poser difficulté. Le matérialisme strict qu'il défend, y compris lorsqu'il s'agit de comprendre les activités humaines, ne réduit-il pas à néant toute idée de liberté ? D'autre part, et cela serait sans doute plus grave encore pour l'économie de sa réflexion, comment Hobbes peut-il penser une vie sociale et politique dans un monde qui serait de part en part déterminé ? Si Hobbes est le premier à avoir produit une science du pouvoir politique en prenant appui notamment sur les idées d'état de nature, de contrat social et de lois naturelles, ne se contredit-il pas en affirmant que toute action est de part en part déterminée ? Comment penser par exemple la volonté de tenir ses promesses, si nous ne sommes pas libres de nous engager dans un contrat ? Quel sens donner à la notion de volonté, si nous sommes de part en part déterminés ?

L'importance accordée, d'après Hobbes lui-même, à l'étude des corps et de leurs mouvements semble entrer en contradiction avec les aspects de la théorie hobbesienne qui ont

³ Sur ce point voir par exemple Thomas HOBBS, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, chap. 34, trad. Fr. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 421.

⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 34, p. 418.

⁵ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 21, p. 223.

⁶ Voir Thomas HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, trad. Fr. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 97 : « Il n'est, en effet, guère d'action si fortuite semble-t-elle, qui ne concoure à causer tout ce qui est *in rerum natura* [= dans la nature des choses]. »

fait sa renommée. Comment concilier l'approche matérialiste avec l'élaboration d'une science politique ?

Cette tension, qui dépasse le seul champ des études hobbesiennes, fit l'objet d'importantes controverses, tant chez les contemporains de Hobbes que parmi les commentateurs plus récents. Les travaux de Leo Strauss sont sur ce point tout à fait significatifs. Dans *La philosophie politique de Hobbes*, publié pour la première fois en 1936, Leo Strauss concluait à la nécessité de séparer radicalement l'épistémologie de la pensée politique de Hobbes : « La philosophie politique [de Hobbes est] essentiellement indépendante de la science de la nature »⁷. Peu satisfaisante, et en contradiction avec nombre de passages, cette lecture devait être révisée. C'est la raison pour laquelle Leo Strauss proposa une autre interprétation dans *Droit naturel et histoire* (1953)⁸ afin de rendre compte de cette apparente incohérence. La position de Hobbes devrait être comprise comme un matérialisme *méthodologique*⁹ : Hobbes ne dirait pas que tout est corps mais que tout *nous apparaît* comme des corps. Anticipant la révolution kantienne, Hobbes comprendrait les corps comme des phénomènes, de sorte qu'il serait possible de sous-déterminer la portée ontologique de ses textes de physique. Si les corps ne sont pas les composants réels de l'univers mais des objets en tant qu'ils apparaissent à un esprit humain, alors il est possible de penser que dans l'ordre de la physique nous *percevons* quelque chose comme de la nécessité, ce qui ne nous empêcherait pas, dans le champ des pratiques humaines, de faire l'expérience de la liberté et de l'engagement volontaire. Le déterminisme matérialiste serait une méthode permettant d'expliquer les lois de la nature, méthode qu'il serait possible de mettre de côté dans le cadre de l'étude du politique. La notion de corps se réduisant alors à ce qui nous apparaît comme un constituant de l'univers et que Hobbes, avant Kant, appelait déjà un *objet*.

Chacune [des pensées de l'homme] est la *représentation*, l'*apparition* de quelque qualité, ou de quelque autre accident, d'un corps [*Body*] situé hors de nous ; celui-ci est communément appelé un *objet* [*Object*].¹⁰

Une telle lecture restaure la cohérence du projet hobbesien tout en soulignant l'importance accordée par l'auteur à la question de la phénoménalisation. Cependant, la perspective de Strauss ne permet pas de rendre compte de nombreux passages des œuvres de Hobbes dans lesquels il affirme que les corps que nous observons existent, qu'ils sont réels, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent se réduire à de simples phénomènes¹¹.

Il nous semble au contraire, et sur ce point nous suivons les travaux de Jean Terrel, de Jauffrey Berthier et d'Arnaud Milanese notamment¹², que si le projet hobbesien est cohérent, c'est précisément parce qu'il prend au sérieux et investit pleinement la notion de corps. Le triple projet philosophique imaginé et élaboré par Hobbes tout au long de sa vie part bien de ses réflexions sur la matière et le mouvement, mais trouve également dans les conceptions du corps les ressorts conceptuels nécessaires pour dépasser les contradictions apparentes entre la liberté et la nécessité, la nature et la politique humaine, etc. C'est en comprenant ce que c'est qu'un corps physique que Hobbes trouve les moyens nécessaires à l'élaboration d'une véritable

⁷ Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 24.

⁸ Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

⁹ Voir Leo STRAUSS, *Natural Right...*, p. 174 : « Hobbes avait le désir sincère d'être un matérialiste "métaphysique". Mais il a dû se contenter d'un matérialisme "méthodologique" » (nous traduisons).

¹⁰ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 1, p. 11.

¹¹ Voir notamment le début du chapitre 21 du *Léviathan*.

¹² Voir en particulier Jean TERREL, *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994 ; Jauffrey BERTHIER et Arnaud MILANESE, *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions matériologiques, 2015 ; Arnaud MILANESE, *Principe de la philosophie chez Hobbes : l'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

science du politique, capable d'assurer la paix et la sécurité au sein de la société. Le corps n'est pas seulement un objet d'étude parmi d'autres mais devient pour Hobbes le creuset d'une conceptualisation foisonnante.

Nous verrons tout d'abord comment Hobbes conçoit la nature des corps physiques, en particulier comment le corps humain est toujours déjà engagé dans la perception et la connaissance de la matière. Dans un second temps nous nous intéresserons à l'usage hobbesien de la métaphore du corps pour penser le pouvoir politique.

5.1 Qu'est-ce qu'un corps ?

Hobbes définit toujours les corps matériels de façon négative. Les corps, les éléments du monde physique, sont ce qui existe dans l'espace, indépendamment de nous : « La définition du corps peut donc être la suivante, un corps est ce qui, sans dépendre de notre pensée, coïncide avec ou s'étend dans une partie de l'espace. »¹³ Avant d'être les éléments constitutifs de l'univers, les corps sont ce que nous percevons dans l'espace et ce qui existe en dehors de nous¹⁴.

5.1.1 Des définitions *génétiques*

Cette définition des éléments corporels peut surprendre. Pourquoi définir les corps matériels à partir de la perception humaine ? D'autre part, elle ne nous donne aucune des qualités propres aux corps. Cette définition découle cependant de la conception mécaniste de Hobbes. Une définition qui énumère les qualités d'une chose se contente d'une liste d'attributs qui peuvent être arbitraires. Rien ne nous permet de dire par exemple si l'étendue est le propre d'un corps ou de l'espace lui-même, si la résistance ou la dureté sont des attributs premiers par rapport à l'étendue, etc. Pour être exacte, une définition doit dès lors être *génétique*, c'est-à-dire qu'elle doit rendre compte de la façon dont la chose se produit. Toute définition est en un sens dynamique : pour Hobbes, dire ce qu'est une chose c'est toujours expliciter le mouvement à partir duquel elle advient. La définition ne nous dit pas ce qui constitue quelque chose, mais comment la chose se constitue¹⁵. Dire ce qu'est un corps, c'est donc montrer comment celui-ci apparaît, se manifeste.

On comprend ici que l'on ait pu voir dans la philosophie hobbesienne les premières traces d'une théorie de la représentation. Si la science doit prendre appui sur la façon dont les choses – ici les corps – nous apparaissent, devons-nous en conclure que le réel pourrait ne pas exister ? Sommes-nous condamnés à ne rien dire sur le corps « en soi »¹⁶ ? Au contraire, il nous semble que pour Hobbes, l'ensemble des sciences, qu'elles soient physiques, biologiques ou politiques, nous donne accès à la réalité. L'intérêt accordé par Hobbes à la phénoménalité des

¹³ Thomas HOBBS, *Elements of philosophy, The first section: Concerning body*, chap. 8, in *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth, vol. 1, London, Bohn, 1839, p. 102. Nous nous rapporterons systématiquement à la version anglaise du *De Corpore*. Cette traduction est anonyme mais a été revue et corrigée par Hobbes lui-même. Pour faciliter la lecture, nous traduisons en français l'ensemble des citations extraites de ce texte.

¹⁴ De la même façon, Hobbes définit l'espace comme ce qui nous apparaît sans accident, sans qualité, indépendamment de l'action de notre esprit : « L'espace est l'apparition [*phantasm*] d'une chose existant simplement sans l'intervention de l'esprit ; c'est-à-dire l'apparition dans laquelle nous ne considérons aucun autre accident, mais seulement qu'elle apparaît sans nous » (Thomas HOBBS, *Concerning body*, déjà cité, chap. 7, p. 94).

¹⁵ La façon dont Hobbes définit les figures géométriques est sur ce point tout à fait parlante. Un cercle, par exemple, est le plan issu du mouvement d'une droite dont l'une des extrémités (le centre du cercle) reste immobile. Thomas HOBBS, *Concerning body*, déjà cité, chap. 14, p. 180-181.

¹⁶ C'est la position que soutient notamment Yves Charles Zarka. Voir Yves Charles ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999.

corps ne nous empêche pas d'y avoir accès. La physique hobbesienne ne peut pas être lue comme une théorie de la représentation ; d'autre part il nous semble que son matérialisme ne saurait être uniquement méthodologique.

Comment nous assurer dès lors de l'existence réelle de ce que nous voyons apparaître ? Comment être certains que les corps qui se manifestent à notre esprit sont des éléments réellement constitutifs de l'univers ? Comme souvent, Hobbes a recours à une fiction, à une expérience de pensée, pour prouver que les corps qui frappent notre esprit existent indépendamment de nous. Si l'on connaît bien les fictions de l'état de nature ou du pacte social, la fiction de l'anéantissement de toutes choses joue un rôle tout aussi crucial dans le projet philosophique hobbesien.

5.1.2 La fiction de l'anéantissement de toutes choses

On ne trouve pas moins de quatre versions de cette fiction dans l'œuvre de Hobbes¹⁷. Nous nous appuyerons sur la première – et la plus complète – que Hobbes place en tête de la deuxième partie du *De Corpore*, consacrée à l'étude des « fondements de la philosophie ».

Dans l'enseignement de la philosophie naturelle, je ne peux pas mieux commencer (comme je l'ai déjà montré) qu'en débutant par la *privation*, c'est-à-dire en feignant l'anéantissement du monde. Mais, si l'on suppose un tel anéantissement de toutes choses, on peut peut-être se demander ce que cet homme (que seul j'excepte de cet anéantissement universel des choses) pourrait encore considérer comme sujet de la philosophie, ou du moins comme objet de raisonnement, ou comme objet de langage pour le plaisir de la ratiocination.

Je dis donc qu'il resterait à cet homme les mêmes idées du monde et de tous les corps qu'il avait vus de ses yeux ou perçus par tout autre sens avant leur anéantissement, c'est-à-dire la mémoire et l'imagination des grandeurs, des mouvements, des sons, des couleurs, etc. ainsi que de leur ordre et de leurs parties. Toutes ces choses, bien qu'elles ne soient rien d'autre que des idées et des apparitions [*phantasms*], se produisant intérieurement pour celui qui imagine, apparaîtront cependant comme si elles étaient extérieures, et ne dépendant en rien d'une quelconque puissance de l'esprit.¹⁸

Paradoxalement, pour comprendre ce qu'est un corps, il faut tout d'abord feindre que tous les corps ont disparu¹⁹. Seul demeure un homme qui observe le vide devant lui. Or, d'après Hobbes, l'homme de la fiction serait dans l'incapacité de se rendre compte de la disparition du monde²⁰. En effet, les corps ayant disparu dans le monde, il conserverait dans l'esprit l'image de la grandeur, des mouvements et des qualités des corps. L'expérience du rêve nous rapproche de cette situation. Lorsque nous dormons, nous sommes aveugles au monde extérieur. Cependant, nous ne cessons pas pour autant de voir et d'interagir avec des corps et des êtres, si bien que c'est uniquement au réveil que nous faisons la différence entre les corps réels et l'image que nous avons de ces mêmes corps lorsque nous rêvions. Lorsque je songe, j'ai toujours l'impression que des corps existent autour de moi. De même que le dormeur ne sait pas qu'il rêve, l'homme de la fiction ne peut pas savoir que le monde a été anéanti.

¹⁷ Voir Arnaud MILANESE, *Principe de la philosophie...*, p. 39-40.

¹⁸ Thomas HOBBS, *Concerning body*, déjà cité, Chapter 7, p. 91-92.

¹⁹ La fiction de l'anéantissement semble au premier abord faire écho au doute méthodique cartésien. Cependant, en 1637-1640, au moment de la rédaction de cette fiction, Hobbes ne connaissait pas encore les *Méditations métaphysiques* ni le *Discours de la méthode*. Voir Arnaud MILANESE, *Principe de la philosophie...*, p. 39-40.

²⁰ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la fiction est rédigée à la troisième personne : l'individu ne pouvant se rendre compte que le monde a disparu, il ne pourrait décrire l'expérience qu'il est en train de vivre. Il est donc nécessaire d'introduire un narrateur extérieur et omniscient. On mesure ici l'écart avec le modèle cartésien du doute méthodique.

Néanmoins, dans quelle mesure cette fiction nous renseigne-t-elle sur la nature réelle des corps ? Pour Hobbes, si les images des corps persistent en nous, c'est qu'elles sont la conséquence de l'impact effectif du monde sur notre esprit. Nous ne pouvons faire la différence entre nos images mentales et les corps qui les produisent que par contraste (ce que ne peut précisément pas faire l'homme de la fiction). Il y a un prolongement réel, effectif, entre les corps et la vie mentale. Pour Hobbes il y a une parfaite continuité entre la sensation et l'imagination.

La cause de la sensation est le corps extérieur, ou objet, qui presse l'organe propre à chaque sensation, soit immédiatement, comme dans le goût et le toucher, soit médiatement, comme dans la vue, l'ouïe, et l'odorat ; cette pression, propagée vers l'intérieur, par l'intermédiaire des nerfs ainsi que des autres fibres ou membranes du corps, jusqu'au cerveau et au cœur, cause là une résistance, une contre-pression, un effort du cœur pour se délivrer : cet effort, étant dirigé *vers l'extérieur*, semble être quelque réalité située au dehors. Et ce *semblant*, ce *phantasme*, c'est ce qu'on appelle *sensation*. [...] L'IMAGINATION n'est donc rien d'autre qu'une *sensation en voie de dégradation*.²¹

La sensation est le fruit de la rencontre de deux mouvements contraires : celui de l'objet extérieur et celui du cœur. Le corps extérieur vient frapper notre organisme qui possède son mouvement affectif propre. Lorsque mon désir (mouvement du corps) s'oppose à un objet, cela produit un effort, une résistance, que nous nommons sensation. Cet effort, cette apparition en moi du monde extérieur ne disparaît pas lorsque l'objet sort de mon champ perceptif. Elle est présente mais perd simplement de sa vigueur par contraste avec les sensations actuelles. C'est en ce sens que Hobbes peut dire que l'imagination est une « sensation en voie de dégradation ». Les images que nous avons dans l'esprit ne perdent pas d'elles-mêmes de la présence, elles sont simplement moins nettes parce qu'elles sont éclipsées par d'autres plus vives (que nous nommons sensations). Adoptant le principe d'inertie, Hobbes considère que le mouvement des corps extérieurs qui se répercute en moi ne saurait s'arrêter. Il se perpétue indéfiniment en moi mais peut toutefois être masqué par d'autres mouvements plus présents.

Au chapitre 2 du *Léviathan*, consacré à l'imagination, Hobbes utilise la métaphore du soleil et des étoiles pour rendre compte de ce phénomène : les étoiles sont moins visibles la journée que la nuit ; cela ne signifie pas pour autant que les étoiles brillent moins fort ou qu'elles aient disparu ; c'est la force de la lumière du soleil qui affaiblit leur effet sur nous ; lorsque le soleil se couche, nous les percevons à nouveau avec netteté. De la même façon, toutes les images mentales issues de la sensation demeurent dans notre esprit ; il leur arrive cependant d'être éclipsées par des images plus fortes qui correspondent à une sensation immédiate. Si l'homme de la fiction continue à percevoir les corps extérieurs, c'est donc parce que les images qui persistent dans son esprit ont l'opportunité d'apparaître avec autant de clarté que si nous sentions les objets qui les ont produites. En l'absence de sensations concurrentielles, les images mentales deviennent aussi présentes à notre esprit que les choses du monde.

Pour Hobbes il y a ainsi une parfaite continuité entre la sensation, l'imagination et le souvenir. Ces facultés décrivent toutes trois la façon dont notre vie mentale est constituée des effets – plus ou moins présents – que les objets du monde produisent sur nous. Loin d'en conclure à la relativité ou à la subjectivité de nos perceptions, Hobbes fait de cette expérience de pensée la preuve de l'existence des corps. Si nous avons des images mentales, et ce même si le monde venait à être anéanti, c'est parce que nous avons été touchés par les corps. Nous avons des images dans l'esprit parce que nous avons été, d'une manière ou d'une autre, marqués par les corps.

²¹ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 1, p. 11-12 et chap. 2, p. 15.

La fiction de l'anéantissement de toutes choses nous permet donc de comprendre que les corps qui composent le monde existent bel et bien. Les qualités que nous percevons sont peut-être liées à notre propre constitution, la mer n'est peut-être bleue que parce que nous la voyons avec des yeux humains, depuis sa surface ou le rivage, il n'en demeure pas moins que les flots existent bel et bien en-dehors de nous puisqu'ils produisent des effets jusqu'en nous-mêmes.

5.1.3 L'expérience du corps propre

Si Hobbes débute son étude des « fondements de la philosophie » par un tel récit, c'est donc parce qu'il nous assure de l'existence des corps, mais aussi plus généralement parce qu'il nous donne les clés, les principes, de toute véritable science. Dans la dédicace du *De Corpore* qu'il adresse au comte de Devonshire, Hobbes indique ainsi que la science physique trouve son origine dans les travaux de Galilée, de William Harvey, mais surtout dans l'expérience que chacun fait du monde : « Avant ces hommes [Galilée et William Harvey], il n'y avait rien de certain en physique, excepté les expériences que chacun fait pour son compte et les récits de l'histoire naturelle. »²²

Le véritable fondement de la science physique ne réside pas dans les travaux d'Aristote ou des Atomistes, mais dans l'expérience que chacun peut faire. L'appel à l'expérience doit être compris ici au sens fort du terme : l'expérience c'est ce que nous voyons se produire chaque jour en nous. C'est dans l'expérience que nous faisons du monde que nous pouvons comprendre ce qu'il est. C'est donc par l'expérience que nous faisons au moyen de notre propre corps que nous pouvons élaborer une science des corps physiques, une science de la matière. Le corps humain, et la façon que nous avons de le vivre, est notre seule porte d'entrée sur le monde. L'expérience de notre corps est bien au « fondement de la philosophie » ; c'est dans le corps propre que s'enracinent toutes les sciences.

On pourrait donc dire – en déformant quelque peu le sens traditionnel des termes – que Hobbes est à la fois matérialiste et physiologue. Selon lui tout est corps, et c'est dans l'expérience de notre propre corporéité que nous découvrons la matérialité du monde. À l'image de l'homme de la fiction de l'anéantissement de toutes choses, c'est par notre corps que nous connaissons les autres corps.

5.1.4 De la mécanique à la dynamique

L'expérience du corps propre permet à Hobbes de faire d'incontestables progrès en physique, et notamment d'introduire des conceptions dynamiques au sein de l'étude mécanique du monde. S'intéresser à la façon dont un corps humain participe de la codétermination des corps les uns par les autres, c'est faire l'expérience de la rencontre non seulement de deux corps mais également de deux *mouvements*. Nous avons vu comment la sensation est le fruit de l'entrechoquement d'un objet en mouvement et du désir, c'est-à-dire du mouvement du cœur. Sentir, mais aussi imaginer et se souvenir, c'est éprouver la rencontre de deux mouvements. L'expérience de la sensation nous permet de comprendre que tout corps est mû par le contact des autres (déterminisme mécaniste) mais dispose également d'un mouvement propre, d'une quantité de mouvement minimale, qui permet d'en faire un véritable sujet d'action. C'est dans l'expérience du corps propre, dans l'expérience du désir, que Hobbes découvre le principe du *conatus*, de l'effort, qu'il nomme en anglais *endeavour*. Il consacre ainsi la troisième partie du *De Corpore* à l'étude du mouvement, et en particulier de l'effort.

Je définis l'EFFORT [*endeavour, conatus* dans la version latine] comme un mouvement effectué dans moins d'espace et de temps qu'il n'est possible d'en donner, c'est-à-dire moins qu'il n'est

²² Thomas HOBBS, « Dédicace du *De Corpore...* », p. 108.

possible de déterminer ou d'attribuer par une exposition ou un nombre ; c'est-à-dire un mouvement effectué dans la longueur d'un point, et dans un instant ou un temps ponctuel. [...]

De la même manière, l'effort doit être conçu comme un mouvement, mais de telle sorte que ni la quantité du temps dans lequel il se déroule, ni celle de la ligne dans laquelle il est fait, ne puisse, dans la démonstration, être mise en comparaison avec la quantité de ce temps ou de cette ligne dont il fait partie.²³

De même que la plus petite unité de lieu est le point, que la plus petite unité de temps est l'instant, la plus petite unité de mouvement est l'effort. Ni le point, ni l'instant, ni l'effort n'existent isolément dans la nature, mais ces trois divisions du temps, de l'espace et du mouvement permettent de rendre compte des réalités physiques et de leur devenir. Un corps matériel n'est donc pas seulement étendu dans l'espace et inscrit dans le temps, il se définit également par une quantité de mouvement propre.

C'est donc à partir de l'expérience que nous faisons de notre propre corps que nous pouvons connaître quelque chose du corps matériel : nous apprenons que les corps existent, que ce sont des éléments qui constituent l'univers, qu'ils ont une étendue et une quantité de mouvement qui leur est propre. Comprendre la matière à partir de notre propre corps permet ici d'introduire la dynamique au cœur même de la mécanique et de la géométrie. C'est parce qu'il fait l'épreuve en lui-même du désir que Hobbes prête aux corps une quantité minimale de mouvement propre.

Une telle conception dynamique permet dès lors de comprendre le corps comme une véritable source de pouvoir. En effet, Hobbes ne définit pas le pouvoir comme une puissance d'asservissement ou de domination. Avoir du pouvoir, c'est toujours, en toutes circonstances, avoir la possibilité de faire quelque chose.

Le POUVOIR d'un homme (si l'on prend le mot dans son sens universel) consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur. Il est soit originel, soit instrumental.²⁴

Puisque chaque corps est doté d'un mouvement propre, il a la capacité de se mouvoir, de prendre sur lui les mouvements des corps extérieurs ou suscités en lui par le désir. Avoir du pouvoir, c'est être en mesure d'exploiter son propre mouvement, éventuellement de l'augmenter, et de ne pas être empêché par les autres. Le pouvoir sera dit originel ou naturel lorsqu'il dépend des facultés propres au corps ou à l'esprit, instrumental lorsque cette capacité à faire sera octroyée par les autres. La richesse ou la réputation sont ainsi des pouvoirs instrumentaux : les configurations sociales font que l'argent dont je dispose, l'image que je renvoie à autrui, me permettent d'accroître ma capacité d'action. La conception du pouvoir défendue par Hobbes est ainsi directement ancrée dans sa compréhension et son analyse des corps physiques. C'est parce que les corps sont faits d'une tendance propre au mouvement qu'ils sont dotés de pouvoir.

Le pouvoir politique prend directement sa source dans la puissance à se mouvoir. Immédiatement après avoir défini le pouvoir en général, Hobbes indique ainsi que « le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile »²⁵. Disposer du pouvoir politique, c'est pour un individu ou une assemblée avoir la capacité de suivre son propre mouvement. Le souverain dispose bien d'un pouvoir immense dans la mesure où, par l'intermédiaire du contrat social, les individus de la multitude ont renoncé à leur droit à se gouverner eux-mêmes. Le souverain est puissant car il peut se mouvoir, il peut agir, plus que

²³ Thomas HOBBS, *Concerning body*, déjà cité, chap. 15, p. 206.

²⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan*, déjà cité, chap. 10, p. 81.

²⁵ *Ibid.*

tout autre individu ou institution dans la société. Le plus puissant est celui qui a la plus grande capacité de faire.

Ces différentes conceptions du corps seront déterminantes pour l'histoire des sciences physiques mais également pour la constitution d'une véritable science des conduites politiques. La compréhension de ce qu'est un corps matériel va en effet permettre à Hobbes de résoudre le conflit apparent entre déterminisme et liberté, tout en offrant un modèle adéquat pour penser les rapports politiques. Voyons donc quelle place prend le corps dans les réflexions de Hobbes sur le pouvoir politique.

5.2 Le corps politique

Nous avons vu comment, dans son autobiographie en vers, Hobbes faisait de l'étude du mouvement la source de son questionnement philosophique. Plus encore qu'une simple origine contingente ou factuelle, les réflexions de Hobbes touchant à la physique apparaissent comme le lieu où s'ancre la science politique. C'est dans son étude des corps matériels que Hobbes trouve une méthode pour cette science nouvelle ; c'est aussi dans l'étude de la matière qu'il découvre des concepts inédits capables de résoudre les difficultés inhérentes à l'organisation des sociétés humaines. Si le corps propre est apparu comme un moyen de comprendre les corps physiques, il convient désormais de s'intéresser à la façon dont Hobbes a vu dans les corps matériels un moyen de penser le corps social.

5.2.1 La naissance de la science politique

À suivre Hobbes, la tradition politique précédant la publication de son *De Cive* (en 1642) ne saurait être considérée véritablement comme scientifique. Il serait le premier à avoir formulé une science du politique, une science des affaires humaines et de leur conduite²⁶. Prétention mise à part, cette revendication est intéressante en ce qu'elle souligne la difficulté que nous avons à penser des lois et des principes d'enquête communs aux sciences physiques, aux sciences du vivant et aux sciences humaines. Depuis Aristote au moins, les philosophes insistent sur la contingence et la particularité du social : nulle régularité, nulle généralité dans l'histoire et les comportements humains. Si bien que celui qui s'intéresse à la politique doit faire preuve de qualités particulières, étrangères à la physique (prudence, vertu, etc.). Hobbes, pour sa part, réussit à se donner les mêmes principes, quel que soit le champ du savoir auquel il s'intéresse. La physique, la biologie, l'astronomie, l'optique et la politique par exemple ne peuvent fonctionner que sur les mêmes principes, selon les mêmes lois et en appliquant les mêmes méthodes. Plus précisément, c'est parce qu'il fait le choix d'une méthode expérimentale identique que Hobbes découvre les principes communs à toutes les sciences.

L'introduction du *Léviathan* est sans doute le texte dans lequel se lit de la façon la plus claire l'unité méthodologique du projet hobbesien, hissant du même coup la politique au rang de science. Après quelques lignes louant l'ingéniosité du corps humain, à la fois organisé et doué d'un mouvement propre, Hobbes développe une métaphore en apparence classique : il compare l'État à un corps artificiel.

C'est l'art qui crée ce grand LEVIATHAN qu'on appelle REPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu ; en lui la *souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ; les *magistrats* et les autres *fonctionnaires* préposés aux tâches judiciaires et exécutives sont les

²⁶ Voir Thomas HOBBS, « Dédicace du *De Corpore*... », p. 108.

articulations artificielles ; [...]. Enfin les *pactes* et *conventions* par lesquels les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou au *Faisons l'homme* que prononça Dieu lors de la création.²⁷

En première lecture, Hobbes semble reprendre ici une métaphore considérée comme classique depuis l'antiquité : comme un corps humain, l'organisation politique de la société se caractériserait par son unité et par l'articulation nécessaire de ses membres²⁸. La référence au corps en ouverture du *Léviathan* n'aurait qu'une visée rhétorique et vaudrait par son expressivité. Une telle interprétation soulève cependant deux difficultés. D'une part, dans les années 1650, Hobbes n'utilise plus l'expression de « corps politique » dans ses œuvres. Très présent dans les *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640) pour désigner l'État ou la République, le syntagme disparaît dans le *Léviathan*. Nous reviendrons sur ce point. D'autre part, attentif à la portée scientifique du langage, Hobbes n'a de cesse de s'opposer à ses usages métaphoriques²⁹. Pourquoi ouvrir son œuvre majeure sur une image qu'il a par ailleurs abandonnée et sur un procédé qu'il invite à écarter ? Il est difficile de croire qu'il y ait là le signe d'un manque d'attention tant le passage est crucial. Quel sens donner à l'analogie entre le corps humain et l'État dans l'introduction du *Léviathan* ?

Cette première page cesse d'être problématique si on la lit au regard des suivantes³⁰. La suite de l'introduction est en effet consacrée à un appel au lecteur. Celui-ci est invité à lire en lui-même, à suivre un « adage dont l'intelligence ne date pas d'hier » : « *Nosce teipsum, lis-toi toi-même.* »³¹ La science politique ne saurait venir de la lecture des livres, mais uniquement de la lecture des hommes, c'est-à-dire de l'aptitude de chacun à découvrir en soi-même les principes d'une véritable science. De même que c'est en réfléchissant à notre expérience propre que nous comprenons ce qu'est un corps physique (quelque chose qui compose l'univers et qui existe indépendamment de nous), c'est en partant de ce qui se produit en nous que nous pourrions découvrir et construire pas à pas les principes nécessaires à la vie publique. C'est en lisant à l'intérieur de notre propre corps, en analysant notre expérience corporelle du monde, que nous comprendrions ce qu'est la sensation (chapitre 1), l'imagination (chapitres 2 et 3), la parole (chapitre 4), etc., mais aussi les lois naturelles qui conduisent au contrat social (chapitre 14), les choses qui affaiblissent les Républiques (chapitre 29), et ainsi de suite.

La comparaison entre l'État et le corps humain placée en ouverture du *Léviathan* ne doit donc pas être lue comme une métaphore mais comme un engagement méthodologique. C'est en faisant retour à ce qu'est un corps, et en premier lieu à notre corps humain, que nous pourrions comprendre comment doit fonctionner une institution politique pour assurer la paix. La science politique doit ainsi prendre appui sur une méthode expérimentale, au même titre que la science physique – à condition toutefois, bien sûr, d'entendre ici par expérience la pratique que nous avons de notre propre corps. La science politique, comme toutes les autres sciences, doit prendre appui sur l'expérience du corps propre.

²⁷ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, Introduction, p. 5-6.

²⁸ Voir la « Préface » de Louis ROUX dans Thomas HOBBS, *Le corps politique*, éd. L. Roux, trad. S. Sorbière, Saint-Étienne, Éditions de l'Université de Saint-Étienne, 1977, p. 9 : « Depuis Isocrate jusqu'aux Stoïciens, en passant par Platon, Aristote, Sophocle, Démosthène, Xénophon, la même analogie pendant toute l'antiquité classique véhicula deux idées corollaires : la notion d'ordre qui insiste sur l'aspect structurel du tout et la relation fonctionnelle des parties de ce tout. »

²⁹ Voir Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 4, p. 36 : « Aussi de telles dénominations [flottantes] ne peuvent-elles jamais constituer le fondement véritable d'aucun raisonnement. Pas davantage, les métaphores et les figures de rhétorique. »

³⁰ Nous suivrons ici la lecture de ce passage telle qu'elle est proposée par Arnaud Milanese dans son ouvrage *Principe de la philosophie chez Hobbes*.

³¹ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, Introduction, p. 6.

5.2.2 Liberté et nécessité

Si la science physique détermine la méthode propre à toute entreprise scientifique, y compris lorsqu'il s'agit d'étudier les affaires humaines, l'étude des corps matériels permet également de résoudre les difficultés qui jusque-là semblaient insurmontables. Comme nous nous le demandions en introduction, comment concevoir la possibilité d'une action individuelle, libre, volontaire dans le cadre d'un système déterministe ? Comment penser la possibilité d'une organisation politique – indépendante des lois naturelles – dans le cadre d'un déterminisme mécaniste strict ?

Ces questions traversent l'ensemble de l'œuvre de Hobbes mais ne sont jamais aussi visibles que dans la controverse avec l'évêque John Bramhall. Engagé dans des réflexions théologiques, l'évêque s'interroge sur la possibilité pour les hommes de disposer d'un libre-arbitre. La polémique se déroule en deux temps, d'abord dans les années 1640, autour de la publication du *De Cive*, puis au milieu des années 1650, après la mort de Bramhall. Dans le cadre du système déterministe hobbesien, aucune place ne semble être possible pour le libre-arbitre. Aucun corps ne peut se déterminer de lui-même à agir. Pour l'évêque, nier la possibilité du libre-arbitre, c'est nécessairement nier en même temps l'idée même de responsabilité morale. Hobbes n'aura de cesse de faire comprendre que, s'il nie bien la possibilité du libre-arbitre, il ne nie pas l'idée de liberté ; il est tout à fait possible de penser conjointement la nécessité physique, la liberté et la responsabilité des agents.

Nous nous concentrerons principalement ici sur le texte rédigé par Hobbes en 1646, intitulé *De la liberté et de la nécessité*, afin de rendre compte de ses positions et de montrer en quoi elles prennent naissance dans notre pratique du corps. Dans cet échange avec Bramhall Hobbes synthétise en effet les perspectives développées dans l'ensemble de ses œuvres. Tout d'abord, que devient la volonté dans un système mécaniste ?

Dans toutes les *délibérations*, c'est-à-dire, dans toute *succession* alternée d'*appétits* contraires, le dernier est ce que nous appelons la *volonté*, et précède immédiatement l'accomplissement de l'action, ou vient immédiatement avant qu'il soit possible de l'accomplir.³²

Vouloir, c'est suivre le dernier des appétits éprouvés, la dernière des déterminations affectives ou motrices ressenties. Ainsi, si je veux une glace au chocolat, c'est bien parce que je viens de passer devant un vendeur de glaces : c'est la vision de la vitrine qui m'a poussée à vouloir. La volonté ne saurait en aucun cas se confondre avec un principe de spontanéité ; ce sont bien des causes matérielles et affectives – intérieures comme extérieures à mon corps – qui me déterminent à agir. La volonté n'est donc pas contraire à la nécessité. « Il s'ensuit que les actions *volontaires* ont toutes des causes *nécessaires* et, par conséquent, sont accomplies par *nécessité*. »³³

En quel sens Hobbes peut-il dire cependant que nous ne cessons pas d'être libres ? D'autre part, comment rendre compte de la possibilité d'une organisation politique (c'est-à-dire non naturelle) de la société, si vouloir c'est être déterminé par le dernier des appétits ? La réponse de Hobbes repose sur deux points : sur une définition stricte de la liberté et sur une prise en compte de l'agentivité des corps. Hobbes définit en effet tout d'abord la liberté de façon négative. Être libre, c'est fondamentalement ne pas être empêché d'agir :

« La liberté est l'absence de tous les empêchements à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et la qualité intrinsèque de l'agent. » Ainsi, par exemple, on dit que l'eau descend

³² Thomas HOBBS, *De la liberté...*, p. 107.

³³ Thomas HOBBS, *De la liberté...*, p. 109.

librement, ou qu'elle a la *liberté* de descendre en suivant le tracé de la rivière, parce qu'il n'y a pas d'empêchement dans ce sens.³⁴

La rivière est bien déterminée par les rives à ne pas couler dans les champs qui la bordent, cependant elle a la liberté de couler dans le sens de la pente. Aucun obstacle, aucun barrage par exemple, n'entrave le cours de l'eau de l'amont vers l'aval, elle est donc libre de suivre son cours. De la même manière, je peux être déterminé à vouloir une glace au chocolat et être libre – ou non – de suivre cette volonté. Si la boutique est ouverte et que j'ai suffisamment d'argent en poche, je serai libre de déguster cette glace ; si la boutique est fermée ou que j'ai oublié mon portefeuille, alors je serai contrainte de renoncer à cette action. À suivre la définition de la liberté donnée par Hobbes, une action peut bien être à la fois libre et nécessaire. On objectera alors que je suis certes libre d'agir, mais que ce n'est pas véritablement moi qui désire cette glace. En effet, ayant été déterminée de l'extérieur, mon désir n'est-il pas tout autant le mien que celui du vendeur de glaces, voire que celui du système économique dans lequel nous nous inscrivons ? Est-ce réellement moi qui veut, si vouloir c'est suivre des déterminations qui nous poussent à agir ?

C'est ici que les réflexions de Hobbes sur la nature des corps physiques jouent un rôle déterminant dans la possibilité d'une vie politique. Nous avons vu que pour Hobbes, un corps est un être étendu extérieur à notre esprit et caractérisé par une quantité propre de mouvement, l'effort ou *conatus*. Un corps n'est donc pas seulement un élément mais aussi un *agent*, il doit être considéré comme de la matière capable de mouvement, d'action. Hobbes se souvient précisément de ces réflexions sur la dynamique lorsqu'il élabore sa conception de la volonté humaine. Face aux incompréhensions de Bramhall, il répond : « Si, en effet, l'on a affaire à un *agent*, il peut *agir*. »³⁵ L'évêque ne manquera pas de trouver la formule tautologique... Toutefois, prise au pied de la lettre et en accord avec la physique hobbesienne, elle est tout à fait sensée. Un corps peut certes être déterminé par des causes multiples, mais il n'en demeure pas moins qu'il prend sur lui la multitude de ces mouvements pour agir. Je suis déterminée par la publicité du glacier, par la chaleur ambiante, mais aussi par la faim qui se fait sentir en moi, ou par le souvenir des glaces dégustées par le passé ; néanmoins, c'est bien moi qui franchis le pas de la porte pour entrer dans la boutique. Être libre, ce n'est pas se déterminer par soi-même, indépendamment de tous les autres corps (ce qui est impossible), c'est ne pas être empêché d'agir lorsque l'on agit à partir de toutes les déterminations qui se composent en nous.

La liberté d'un agent ne réside pas dans une propriété intérieure à sa nature, puisque sa nature est déterminée de façon nécessaire, mais dans l'effectuation de son action. Pour un agent, être libre, c'est toujours être libre d'agir, quel que soit par ailleurs le caractère nécessaire du principe de son action.³⁶

La perspective de Hobbes peut sembler paradoxale en première lecture, mais ne touche-t-il pas quelque chose de juste en soulignant que nous sommes de part en part déterminés à vouloir ce que nous voulons ? Mon milieu familial, mon parcours scolaire, les rencontres que j'ai pu faire tout au long de ma vie, mes amitiés, etc., toutes ces influences contribuent à forger ma volonté de m'engager dans tel ou tel métier (par exemple le professorat). Ma volonté est faite de toutes ces déterminations. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit bien de *ma* volonté propre, puisque je suis bien ce corps qui va s'engager dans une action particulière. D'autres configurations de vie, d'autres déterminations, d'autres coordonnées matérielles et sociales

³⁴ Thomas HOBBS, *De la liberté...*, p. 108. Hobbes cite ici sa propre définition de la liberté, telle qu'il la donne par exemple au chapitre 21 du *Léviathan*.

³⁵ Thomas HOBBS, *De la liberté...*, p. 115.

³⁶ Luc FOISNEAU, « Introduction », dans Thomas HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard. Controverse avec Bramhall II*, trad. L. Foisneau et F. Perronin, Paris, Vrin, 1999, p. 23.

donneront d'autres volontés et d'autres actions, qui seront plus ou moins libres, plus ou moins empêchées.

C'est parce qu'il pense les corps physiques d'un point de vue dynamique, parce qu'il inscrit le mouvement au cœur même de la physique et de la géométrie, que Hobbes se rend capable de penser l'agentivité humaine. De même qu'un corps matériel est toujours une unité de mouvement propre, un être humain prend toujours sur lui, en première personne, les déterminations extérieures qui le poussent à agir. C'est dans l'étude des corps physiques que Hobbes trouve le moyen de concilier la liberté et la nécessité, y compris pour les êtres humains.

5.2.3 De la physique à la politique

Cette conception de l'agentivité et de la liberté humaine rend du même coup possible l'élaboration d'un monde proprement politique, d'une existence qui ne soit pas entièrement déterminée par les lois naturelles. Comment faire naître des pratiques étrangères à la nature ? En identifiant les principes qui, dans la nature, nous poussent à désirer d'autres façons de nous organiser. Puisque nous sommes toujours déterminés par une multitude de causes, il convient de déterminer celles qui sont susceptibles de nous faire sortir de l'état de nature. Faire de la science politique, c'est chercher dans les déterminations naturelles celles qui nous poussent à vouloir construire un autre monde.

C'est précisément l'entreprise à laquelle Hobbes s'attelle dans le *Léviathan*. Dans la nature, c'est-à-dire littéralement dans l'état de nature, les êtres humains sont déterminés à suivre leur intérêt propre. Cependant, en suivant leur intérêt, ils sont rationnellement déterminés à penser qu'ils doivent « s'efforcer à faire la paix aussi longtemps qu'il y a un espoir de l'obtenir » (première loi de nature) et à se « dessaisir de leur droit sur toute chose » aussi longtemps que les autres y consentent également (seconde loi de nature)³⁷, etc. C'est à même les déterminismes naturels que Hobbes cherche les moyens de faire émerger l'ordre politique. La République ne peut se construire qu'à partir des déterminismes naturels auxquels nous ne pouvons jamais échapper. La véritable science du politique, seule capable d'instaurer la paix et la sécurité, est celle qui s'élabore dans le champ même de la physique. La politique ne peut émerger qu'à partir de l'étude des corps et de leurs mouvements.

Hobbes est donc tout à fait rigoureux lorsqu'il fait de l'étude du mouvement des corps l'origine et le fondement de l'ensemble des champs de connaissance. La science politique est rendue possible par une compréhension fine de la nature des corps physiques et de leurs mouvements. Il existe dans la nature toutes les déterminations nécessaires à l'élaboration d'institutions spécifiquement humaines. Cependant, ces causes sont concurrencées par d'autres. Le rôle du philosophe (qui d'abord est donc un physicien, un spécialiste des corps) est alors d'entrer dans cette bataille des déterminations, de tenter de rendre désirable les perspectives nécessaires à l'avènement du politique. Le *Léviathan*, adressé aux élites politiques, conçu pour être un manuel des universités, n'a pas d'autre prétention que cela : conduire les consciences à voir quelles sont les chaînes de déterminations qui peuvent conduire à l'élaboration d'une institution capable d'instaurer la paix. Faire de la théorie politique, c'est étudier les déterminismes matériels afin de mettre au jour les chaînes causales favorables à une existence sociale pacifiée.

5.2.4 L'union du corps politique

La conception matérialiste de Hobbes joue ainsi un rôle crucial dans son élaboration d'une science politique. Cependant, il nous semble que son étude des corps physiques a pu

³⁷ Voir pour ces points Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 14, p. 129.

également jouer le rôle d'un véritable laboratoire conceptuel. Non seulement la physique est la discipline à partir de laquelle l'ensemble du savoir doit être repensé, mais l'étude de la matière et de ses mouvements a également permis à Hobbes de développer des concepts politiques inédits. Nous avancerons ici une hypothèse : la notion de corps est sans doute l'un des éléments qui a conduit Hobbes à penser l'État comme étant doté d'une personnalité juridique propre, et ce pour la première fois dans l'histoire des idées. Voyons comment l'étude des corps conduisit Hobbes jusqu'à ce concept.

Dans les années 1640, Hobbes fait souvent usage de l'expression « corps politique » pour désigner l'État ou la République. C'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle la seconde partie des *Éléments* sera publiée séparément sous le titre *Le corps politique*³⁸. Hobbes va cependant peu à peu abandonner cette expression, trop métaphorique pour être scientifique. Il est intéressant toutefois de se demander ce que Hobbes cherchait précisément à nommer au moyen de cette expression, et surtout ce qu'il lui substituera dans le *Léviathan*. En 1640, Hobbes utilise toujours l'expression « corps politique » pour nommer la République, c'est-à-dire l'unité du peuple.

Cette union ainsi faite est ce que les hommes appellent de nos jours un CORPS POLITIQUE – ou société civile – et les Grecs l'appellent *polis*, c'est-à-dire une cité, qui peut être définie comme étant une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun, pour leur paix, leur défense et leur bienfait communs. [...] Le corps politique qu'ils forment est la plupart du temps appelée une « république ».³⁹

Le corps politique désigne la qualité de l'union d'un peuple. Ayant passé contrat, les individus se sont unis en un seul corps, en une seule République. La réalité de cette union posera cependant longtemps difficulté à Hobbes et c'est, *in fine*, dans l'étude de la notion de corps qu'il trouvera une solution à cette difficulté.

En quel sens le peuple n'est-il pas encore assez uni dans les *Éléments* ? Le modèle du pacte social tel que Hobbes le pense encore en 1640 ne permet pas de penser une union pérenne de la multitude. En effet, dans les *Éléments*, Hobbes décrit le pacte social comme une *promesse d'obéissance*.

L'élaboration de l'union consiste en ceci, que chaque homme, par convention, s'oblige envers un seul et même homme ou envers un seul et même conseil, nommé et désigné par tous, à faire ces actions que ledit homme ou ledit conseil leur commandera de faire [...]. Lorsqu'un homme fait la convention d'assujettir sa volonté au commandement d'un autre, il s'oblige à ceci, qu'il abandonne sa force et ses moyens au profit de celui envers qui il fait la convention d'obéir.⁴⁰

Pour s'unir, les individus « s'obligent par convention envers un seul et même homme ou envers un seul et même conseil ». Le pacte social, dans la version des *Éléments*, repose ainsi sur un transfert unilatéral. Chaque individu transfère l'ensemble de ses pouvoirs, y compris son droit de résistance, à une personne tierce. Le moment fondateur du pacte confère du même coup puissance et légitimité à l'homme ou à l'assemblée reconnue comme souveraine. Chacun reconnaissant le souverain comme légitime et lui abandonnant ses forces, le prince ou l'assemblée disposent de tous les moyens pour assurer la paix.

³⁸ Le texte sera publié en deux parties en 1650, indépendamment de la volonté de Hobbes. Voir l'analyse de Louis ROUX, « Préface », dans Thomas HOBBS, *Le corps politique*, déjà cité, p. 7.

³⁹ Thomas HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Partie I, chap. 19, trad. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 223-224.

⁴⁰ Thomas HOBBS, *Éléments...*, Partie I, Chapitre 19, p. 222-223.

Corrélativement, en se reconnaissant tous dans la volonté du souverain, les individus de la multitude *s'unifient dans la volonté d'un seul*. Au paragraphe 8 du chapitre 12, Hobbes avait ainsi donné une définition *intégrative* de l'union :

Lorsque plusieurs volontés sont impliquées ou incluses dans la volonté d'un seul ou de davantage qui consentent (comment cela est possible, cela sera exposé plus loin), alors cette implication de plusieurs volontés en un seul ou davantage est appelée « UNION ». ⁴¹

Le modèle du pacte tel qu'il est exposé dans les *Éléments* est cependant doublement problématique. D'une part, le mécanisme de transfert confère en un sens trop de force au souverain. Institué pour assurer les conditions de la félicité, du bonheur, le souverain dispose de tous les moyens (matériels et juridiques) pour contraindre les individus par la force. Le transfert de tous les pouvoirs laisse les individus démunis face à d'éventuelles dérives tyranniques de la puissance souveraine. D'autre part, l'union du corps politique dans la volonté du souverain n'est encore qu'une *somme de volontés particulières*. La peur inspirée par la puissance absolue du souverain empêchera que les individus revoient leur engagement. Cependant, ne s'étant liés que par intérêt particulier, ne s'étant obligés envers le souverain que pour eux-mêmes, ils risquent de percevoir la puissance souveraine comme une menace pour leur sécurité et leur félicité. L'union pensée selon le modèle de l'intégration ne permet pas de faire reposer l'institution de la puissance souveraine sur un intérêt général, de sorte qu'elle risque à chaque instant d'être perçue comme oppressive par les individus. Tant que la communauté civile est une *somme d'individus particuliers*, elle est fragile et ne permet pas d'asseoir réellement le pouvoir du souverain. Chacun s'étant engagé séparément, chaque individu s'extraira du corps social dès qu'il se sentira menacé. Tant qu'elle n'est qu'une somme, la communauté risque de se dissoudre. La science du politique désirée par Hobbes n'est pas encore suffisamment aboutie dans cette première version.

C'est la raison pour laquelle Hobbes modifie le modèle du pacte dans le *De Cive* et à nouveau dans le *Léviathan*. Nous nous concentrerons ici sur les évolutions introduites dans le *Léviathan* et sur la façon dont sa conception du corps lui permet de résoudre le problème fondamental de l'union réelle des individus.

5.2.5 Corps et personnalité juridique

Dès les *Éléments*, Hobbes cherche à penser l'union politique au moyen de la notion de personne. La multitude unifiée doit pouvoir s'exprimer d'une seule voix. Cependant, en 1640 Hobbes ne dispose pas encore des moyens conceptuels propres à penser cette union. Ce manque est comblé en 1651 dans le *Léviathan* grâce à l'ajout d'un chapitre, le chapitre 16, entièrement consacré « aux personnes, aux auteurs et aux êtres personnifiés ». Or il nous semble que c'est la notion de corps qui met Hobbes sur la voie de cette innovation.

Le lien entre le corps physique et la personnalité juridique se comprend dans la nécessité de penser l'union véritable de la société. Pour être légitime, l'institution souveraine (individu ou assemblée) doit parler au nom de tous. Or, il n'est pas évident de forger une telle communauté. Où trouver le modèle naturel d'une véritable association ? Dans les corps physiques et en particulier dans les corps humains. En effet, non seulement le corps est un agencement fin et unifié d'organes interdépendants, mais il est aussi – et surtout – perçu socialement comme une unité indéfectible. C'est toujours moi qui agis lorsque mes pieds avancent l'un devant l'autre, lorsque mon bras porte un coup, lorsque mes cordes vocales articulent des sons. Plus encore que l'unité biologique, c'est l'unité sociale, relationnelle, du corps qui intéresse Hobbes. La plus grande unité ne se trouve pas dans le corps en tant

⁴¹ Thomas HOBBS, *Éléments...*, Partie I, Chapitre 12, p. 168.

qu'association d'organes (puisque je peux très bien continuer à vivre sans ma jambe, sans mon bras par exemple) mais dans le corps en tant qu'acteur social. L'expérience sociale du corps nous permet donc de comprendre que notre corps n'est jamais uniquement biologique, il est également doté d'une unité absolue forgée à même les relations sociales. Cette unité sociale prend le nom de personnalité juridique : aux yeux des autres comme de la loi, je suis toujours considéré comme un agent unique, comme un seul corps capable d'agir.

Ce lien entre corporéité et personnalité juridique n'est pas propre à Hobbes. Le *Littré* indique par exemple (c'est le quatrième sens du terme) que le mot corps peut désigner « la personne même ». Ainsi, on peut être amené à « répondre de quelqu'un corps pour corps », non pas au sens d'assurer sa sécurité physique, mais dans le sens de « se porter garant de sa loyauté »⁴². La notion de corps ne désigne pas ici l'enveloppe physique d'un individu, mais véritablement sa personnalité, c'est-à-dire la façon dont il est capable de s'engager dans les rapports sociaux. On retrouve le même sens de personnalité porté par le terme *body* en anglais⁴³ (par exemple dans le terme *somebody* pour désigner *quelqu'un*) et par le latin *corpus*⁴⁴. Si nous avons perdu l'usage de ce sens du mot corps, Hobbes en est quant à lui bien conscient et trouve dans cette signification le moyen de penser véritablement l'union de la multitude.

En ce sens, il est possible d'interpréter à nouveaux frais le frontispice du *Léviathan*. Nous avons vu plus haut comment la représentation du corps pouvait nous inviter à lire en nous-mêmes, dans notre propre corps, les principes de la physique et de la science politique. Le corps du *Léviathan*, constitué d'une multitude d'individus tournant le dos au lecteur, unifiés par le regard commun qu'ils portent sur le souverain, peut également être compris comme l'image d'une telle union réelle. C'est dans l'unité réelle dont seul est capable un corps humain (parce qu'il existe sur la scène sociale) que la multitude pourra s'unir afin que la paix advienne. Représenter le souverain comme un géant dont les écailles sont faites du corps de ses sujets, ce n'est pas tant montrer que le Prince gouverne les individus de façon absolue que signifier que le peuple n'existe que par l'intermédiaire du souverain. Ce n'est que dans l'unité du corps du roi (ou de l'assemblée) que le peuple pourra trouver son unité et donc son existence. Pour Hobbes, le corps humain n'est donc pas seulement un assemblage d'organes interdépendants ; il offre un modèle d'unité absolue. Cette unité, nommée personnalité juridique, constitue la clé de voute de sa science du politique.

5.2.6 Personnalité juridique et pouvoir politique

En 1640 il perçoit déjà la portée potentielle de cet usage du corps. Mais ce n'est que dix ans plus tard, dans le *Léviathan*, qu'il exploitera véritablement cette perspective. Voyons, pour terminer, la façon dont la notion de personne, héritée de la notion de corps, permet à Hobbes de penser l'union réelle de la multitude. S'intéresser à la notion de personnalité juridique, c'est en effet étudier l'un des sens – perdu en français moderne – du mot corps.

La définition de la personne proposée par Hobbes en ouverture du chapitre 16 du *Léviathan* est particulièrement riche.

⁴² *Littré. Dictionnaire de la langue française*, 2^{ème} édition, Paris, Hachette, 1878.

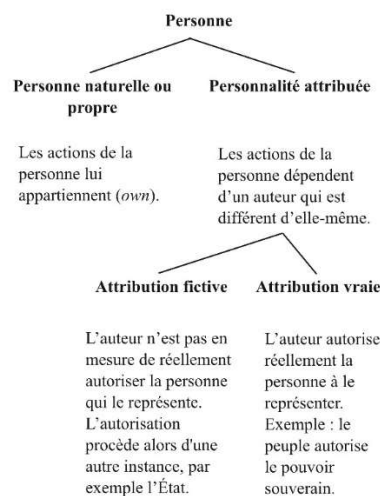
⁴³ Le *Cambridge Dictionary* indique que, de façon désuète, le mot *body* peut signifier « une personne ». Colin MCINTOSH, *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

⁴⁴ Le *Gaffiot* indique que le mot *corpus* peut signifier « personne, individu » (sens 3). On retrouve ce sens dans l'expression *liberum corpus* par exemple, qui signifie « personne libre ». Félix GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français : le grand Gaffiot*, Paris, Hachette, 2000.

Est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou les actions d'un autre, ou quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.⁴⁵

Loin de penser la personnalité à partir de l'identité d'un individu, Hobbes inscrit d'entrée de jeu la notion dans un contexte social. Est une personne un individu ou un collectif dont les paroles sont *considérées* comme lui appartenant. C'est le regard d'autrui qui confère à chaque être sa personnalité. Plus qu'une affaire d'identité, la personnalité relève de la représentation (sociale) et de l'attribution collective. La personne, même dans le cas d'un être naturel, n'est pas une substance mais un phénomène qui n'a d'existence que collective.

La prise en compte de la personnalité rompt avec l'ordre naturel et nous fait entrer, au seuil de la deuxième partie de l'ouvrage, sur la scène sociale.



46

Imputée, la personnalité peut être naturelle ou attribuée. Lorsque nous voyons un individu agir, nous pouvons considérer que ses actes et ses paroles « lui appartiennent », c'est-à-dire qu'il s'exprime de lui-même et en son nom, mais nous pouvons également considérer que par là il « représente les paroles ou les actions d'un autre ». Lorsqu'un mandat prend la parole, les mots qu'il profère ne sont pas les siens mais ceux du groupe qui l'envoie à la tribune.

Hobbes ajoute que la personnalité artificielle, attribuée, peut être « vraie ou fictive ». Dans le cas d'un mandat, les individus constitutifs du groupe ont réellement autorisé leur représentant à devenir leur porte-voix. Il existe une entité à l'origine de cette attribution. Cependant, il est des individus et des entités qui ne sont pas susceptibles de transmettre leur parole : les êtres inanimés, les enfants, les individus placés sous tutelle, ne sont pas à même de procéder à une telle autorisation. C'est la raison pour laquelle Hobbes qualifie leur personnalité de fictive : les individus qui les représentent, qui assument leur personnalité (tuteur, personne morale), sont reconnus comme exprimant leur volonté au moyen d'une fiction. Le corps social *fait comme si* les enfants autorisaient leurs parents à agir en leur nom, à les représenter. De la même façon, les spectateurs d'une pièce de théâtre *font comme si* le personnage de la pièce avait autorisé l'acteur présent sur la scène à le représenter.

La part d'artifice inhérente à la représentation fictive n'est pas plus problématique que ne l'est la personnalité naturelle. En effet, dans la mesure où la volonté n'est jamais que le

⁴⁵ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 16, p. 161.

⁴⁶ Schéma réalisé par Odile Tourneux.

dernier de nos désirs, attribuer un acte à un individu revient à abstraire fictivement l'agent des déterminations matérielles qui le constituent. Toute personnalité est artificielle et implique un point de vue extérieur, social. L'attribution fictive de la personnalité renforce seulement cette dimension artificielle en considérant qu'elle relève de part en part d'un jeu social. Qu'elle soit naturelle ou non, et dans ce second cas, qu'elle soit réelle ou fictive, l'attribution de la personnalité est toujours artificielle. C'est la raison pour laquelle Hobbes tient à rappeler la double étymologie grecque et latine du terme.

Le mot de personne est latin. À sa place, les Grecs ont *prosôpon*, qui désigne le *visage*, alors que *persona*, en latin, désigne le *déguisement*, l'*apparence extérieure* d'un homme imités sur scène ; et parfois, plus précisément, la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque.⁴⁷

Comme le masque de théâtre, la personnalité, même la personnalité naturelle, n'est qu'un artifice.

La définition de la personne donnée par Hobbes au début du chapitre 16 du *Léviathan* lui permet alors de penser le processus de représentation. Immédiatement après avoir rappelé l'étymologie du terme, Hobbes conclut que la personne est un *acteur*, l'entité qui agit, et l'individu ou le collectif qu'il représente, l'*auteur* des paroles qu'il profère et des actes qu'il accomplit : « *Personne* est donc l'équivalent d'*acteur*, tant à la scène que dans la vie courante ; et *personnifier*, c'est *jouer le rôle*, ou *assurer la représentation*, de soi-même ou d'autrui. »⁴⁸

Assumer la personnalité d'un autre, c'est le *représenter*, agir et s'exprimer en son nom. La relation de représentation s'institue au moyen d'un processus d'autorisation. Hobbes joue ici sur le double sens du terme. Autoriser, c'est en effet *accepter* le comportement d'un autre, mais c'est aussi *se reconnaître comme l'auteur* des actes qui sont commis. La représentation est inséparable de l'autorisation (que celle-ci soit réelle ou fictive). Le représentant ne saurait être considéré indépendamment de l'auteur qui l'autorise et qu'il représente : il n'agit ni ne parle jamais sans la présence, au moins fictive, de la voix qu'il incarne. Cette relation dynamique qui unit le représentant au représenté, l'acteur à l'auteur conduit à comprendre la représentation comme un processus, comme un mouvement. Ce n'est pas tant le représentant qui porte la personnalité, qui la fait vivre, que la relation entretenue par l'auteur et l'acteur.

Hobbes place le chapitre sur la personne et les êtres personnifiés immédiatement avant le chapitre 17 consacré à l'institution de la puissance souveraine. Les réflexions sur la personnification ou représentation sont les *nouveaux outils* qui permettent à Hobbes de repenser le motif du contrat. Voyons ce que devient le moment du pacte social dans le *Léviathan* et comment le mécanisme de la représentation permet de résoudre d'un même mouvement le problème de l'unification du corps social et celui de la création du pouvoir souverain⁴⁹.

L'unité réelle de la communauté politique est désormais permise par l'évolution du motif du contrat. La formule du pacte, tout d'abord, est rendue à la première personne : Hobbes prend conscience du fait qu'elle n'a de force, qu'elle n'est obligeante, que lorsque chacun la formule pour lui-même. La formule n'est juste que si elle se charge d'une puissance performative. Mais surtout, la formule est dédoublée. Celui qui s'engage commence par *autoriser* le souverain avant de se *dessaisir* de son droit à se gouverner lui-même. Autoriser le souverain, en vertu des analyses du chapitre 16, c'est, pour chaque individu de la multitude, reconnaître ses propres paroles et ses propres actes dans la conduite du monarque ou de l'assemblée. Il ne s'agit plus de transférer ses forces ou de les retirer mais de *s'identifier* à l'instance souveraine. Le souverain est institué *par autorisation*.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Thomas HOBBS, *Léviathan...*, chap. 17, p. 177.

Cette autorisation collective permet du même coup l'unification de la multitude en un peuple, dont la personnalité est nommée République. L'union de la communauté politique change donc radicalement de sens avec le motif de l'autorisation. En autorisant, chacun séparément, la même personne, les individus contractants reconnaissent qu'ils appartiennent à une même entité collective. La multiplication des contrats individuels fait surgir une personnalité unique, le peuple. Le peuple n'est plus un composé : il *émerge*, il se manifeste comme une *unité indivisible* à l'occasion de l'institution de la puissance souveraine. Le souverain, qu'il s'agisse d'un seul homme ou d'une assemblée, vient alors incarner la personnalité juridique du peuple réellement unifié. Le souverain représente la République, c'est-à-dire l'unité réelle du peuple.

L'idée de personnalité juridique héritée de l'étude du mot corps est ainsi au cœur du système politique hobbesien. Désireux d'abandonner l'expression polysémique et métaphorique de « corps politique », Hobbes n'en trouve pas moins dans la notion de corps les ressources conceptuelles nécessaires pour penser une existence proprement politique. C'est dans l'étude des corps que réside le moyen de s'émanciper de l'ordre naturel.

Conclusion

L'étude des corps physiques s'avère ainsi décisive dans le parcours politique et plus généralement philosophique de Thomas Hobbes. Sa conception mécaniste de l'univers, ancrée dans l'expérience du corps propre, lui permet d'analyser et de définir la nature des éléments qui nous entourent mais devient aussi une source inépuisable de réflexions épistémologiques et d'inventivité conceptuelle. C'est dans l'étude des corps physiques que Hobbes découvre la possibilité de penser la liberté malgré les déterminations qui font ce que nous sommes ; c'est dans l'étude des corps physiques qu'il perçoit l'idée selon laquelle il est possible de penser l'État comme le représentant de la personnalité juridique du peuple.

Les réflexions de Hobbes autour du corps permettent dès lors d'identifier pas moins de six sens et de six usages possibles de la notion de corps. Le corps peut être :

1. Un élément constitutif de l'univers : le corps comme *atome*.
2. Un élément qui peut être perçu par les sens : le corps comme *objet*.
3. Un élément qui a une certaine étendue mais aussi une quantité propre de mouvement : le corps comme *agent*.
4. Le corps dont nous faisons chacun l'expérience : le corps comme *corps propre*.
5. Un ensemble unifié et organisé comparable à un corps vivant (métaphore du corps humain pour penser l'institution politique) : le corps comme *corps organisé*.
6. Une entité unifiée qui a une existence sociale propre, qui est capable d'agir dans l'espace social et à qui on reconnaît une responsabilité : le corps comme *personnalité*.

Bibliographie sélective

Ouvrages de Hobbes :

- HOBBS Thomas, 1839 [1655], *Elements of philosophy, The first section, Concerning body*, in *The English Works*, ed. W. Molesworth, vol. 1, London, John Bohn.
- HOBBS Thomas, 1971 [1651], *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. Fr. Tricaud, Paris, Sirey.
- HOBBS Thomas, 1993 [1654], *De la liberté et de la nécessité*, trad. Fr. Lessay, Paris, Vrin.

HOBBS Thomas, 2003 [1640], *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Paris, Librairie générale française.

Ouvrages critiques de référence :

BERTHIER Jauffrey et MILANESE Arnaud, 2015, *Hobbes et le matérialisme*, Paris, Éditions matériologiques.

MILANESE Arnaud, 2011, *Principe de la philosophie chez Hobbes : l'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier.

STRAUSS Leo, 1991 [1936], *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Engrén et M. B. de Launay, Paris, Belin.

STRAUSS Leo, 1986 [1953], *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion.

TERREL Jean, 1994, *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin.

ZARCA Yves Charles, 1999, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin.