

# Corps, mouvement et politique : Hobbes critique d'Aristote

*Benoît SPINOSA*  
*CPGE Aix-en-Provence*  
*Novembre 2015*

---

« Tout ce qui a été produit ou le sera a toujours trouvé une nécessité dans les choses antérieures. »

Hobbes, *De Corpore*, IX, 5.

## Introduction

On attend généralement d'une philosophie qu'elle présente une vision cohérente de l'ensemble des significations de l'expérience humaine dans une totalisation virtuelle : cette cohésion interne, qui valide une somme de connaissances sous la forme d'un système de principes, est un critère essentiel de l'entreprise spéculative. On espère aussi d'une philosophie qu'elle sera suffisamment riche, à la fois large et profonde mais sans frontières strictes, pour comprendre ou réinterpréter tous les savoirs dont les hommes disposent<sup>1</sup>.

La philosophie de Hobbes présente ces deux caractères : l'ampleur de vue n'a jamais été discutée sérieusement puisque le philosophe traite pratiquement de tous les domaines de connaissances : physique, biologie, psychologie, politique, religion, métaphysique, cosmologie, etc., et une intention de cohérence semble avoir présidé à l'entreprise. La richesse tient à la recomposition d'une sémantique philosophique dans le cadre d'un nouveau paradigme, celui de la forme mécaniste de l'entreprise scientifique.

La grande unité de l'ensemble Corps, Homme, Cité était déjà présente dans le *Timée* de Platon, en 27b, quand Critias rappelait que Timée décrira l'univers et la nature de l'homme, et que lui, Critias, en héritier reconnaissant de l'anthropologie découverte, devra faire de ses hommes des citoyens. Sans doute

---

<sup>1</sup> Gilles Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 260.

y a-t-il chez Hobbes, par sa critique du naturalisme aristotélicien, une reprise de l'artificialisme platonicien accompagné du défi de produire de ce monde, physique, éthique et politique, un savoir qui ne soit plus une simple narration, mais une science authentique.

En effet, l'unité visée par Hobbes se traduit par l'ambition de réécrire toute la philosophie selon le paradigme du nouveau monde fourni par la physique de Galilée. L'ancien livre de la nature, romanesque plutôt que scientifique, devint le livre mathématique de *l'univers*, ce dernier terme se substituant chez Galilée à la déesse Nature. Hobbes conçut le projet d'un ouvrage sur le corps, puis d'un ouvrage sur l'homme et enfin d'un livre sur le citoyen – une reprise mécanicienne et matérialiste du programme du *Timée*. Ce projet connu bien des vicissitudes, mais il se fondait sur l'idée que tout s'explique par le recours à des éléments, des sortes d'atomes ou de corpuscules, et à des compositions d'éléments, des sortes de pactes ou de corps visibles. Éléments-principes d'une vaste reprise de la pensée philosophique systématique qui pourrait être définie à la fois comme une épistémologie de la réduction (l'univers est un agrégat de corps matériels) et un holisme des émergences (tous les corps composés matériels présentent des propriétés nouvelles). Pour illustrer cette systématité, je l'opposerai à la philosophie d'Aristote et à ce que ses successeurs ont pu en faire (sans être toujours fidèles à l'esprit du Philosophe), conglomérat que Hobbes baptise Aristotélité. J'essaierai de montrer qu'il y a un corps de doctrine chez Hobbes (sa physique du mouvement, son éthique de la volition singulière, sa politique du pacte, sa logique de la philosophie, sa redéfinition la religion, sa nouvelle philosophie première de l'être en tant qu'être comme premier connaissable parce qu'universalisable par la nomination) qui se déploie comme un nouveau paradigme par rapport à la philosophie d'Aristote (à sa physique du changement, son éthique de la prudence, sa vision de l'animal politique, son *logos* délibératif, sa théologie astrale et sa métaphysique de l'être éminent, donc universel parce que premier selon l'ordre cosmologique lui-même). Je finirai en indiquant de profondes parentés entre deux authentiques philosophes mobilisant toutes les ressources de la logique et de la science pour contrer la vague sophistique de ceux qui parlent pour ne rien dire et singent la philosophie en manipulant les apparences. Les deux philosophies présentent de nombreux autres points communs (notamment l'usage du schème mimétique, de la causalité active et passive, ou encore du façonnement conditionnant les dispositions de la volonté), mais je n'évoquerai que ce danger permanent d'un mauvais usage du langage, aperçu par les deux philosophes, pris très au sérieux, qui situe bien le lieu de la sottise et explique assez les dévastations d'une bêtise moins bestiale que symbolique, moins régressive que déviante par rapport aux normes sémantiques et à une logique du sens. Mais auparavant, je terminerai

cette entrée en matière par deux remarques, l'une portant sur le terme d'Aristotélité, l'autre sur la question de l'unité de la philosophie hobbesienne.

*L'Aristotélité.* Dans le chapitre 46 du *Léviathan* (1651), Hobbes crée cette appellation qui regroupe certains pans de la philosophie d'Aristote, de la théologie chrétienne et de la science telle qu'elle est enseignée dans les Universités de son temps. Hobbes la décrit souvent comme une monstruosité hybride : une Empouse ou un improbable attelage. Elle conduit l'esprit philosophique à des compromissions plus qu'à des synthèses, ce qui suggère que la science pour Hobbes n'est pas une simple question de convention ou de pratique sociale.

*Sur l'unité de la philosophie de Hobbes.* Bien qu'elle soit souvent contestée, peut-être à juste titre d'un point de vue critique extérieur aux intentions de l'auteur et à la compréhension qu'en avaient les contemporains, l'unité de cette pensée apparaît dans les controverses que connut Hobbes et qui ne relevèrent jamais d'un désaccord purement local. La dispute avec Descartes conduisit à une rupture rapide en raison d'une sorte d'incommensurabilité des paradigmes et de soupçons politiques soulevés par le Français. La critique du *De Mundo* de Thomas White est digne d'une opposition galiléenne entre deux systèmes du monde. La querelle avec l'évêque Bramhall ne s'en tient pas à un litige sur la notion de liberté : les conséquences théologiques, morales et politiques, sont explicitement mentionnées et animent une dispute qui devient de ce fait passionnante et enrichissante. La « guerre » mathématique avec John Wallis est du même ordre, à la fois algébrique, morale et politique. Le lecteur qui aurait encore des doutes et n'aurait guère la possibilité ou l'envie de s'introduire dans ces échanges érudits et scolastiques pourrait, pour aller plus vite, lire le premier chapitre du livre III du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau : il y verrait l'enchaînement d'une physique et d'une morale du mouvement, d'une éthique de l'action et d'une dynamique du corps politique, le tout évidemment sous le patronage d'un cartésianisme de l'union de l'âme et du corps. Les contenus sont complètement différents : mais la forme est la même (physique, éthique, politique, métaphysique). On y verrait que Rousseau, loin de simplement prolonger Hobbes en l'approfondissant, le corrige en revenant vers Descartes et en réactivant une dualité des mouvements que le Vicaire Savoyard avait thématifiée dans l'*Émile*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 60 : « J'aperçois dans les corps deux sortes de mouvements, savoir, mouvement communiqué, et mouvement spontané »

# I. LA CRITIQUE DE L'ARISTOTÉLITÉ

Alors que Rousseau distingue ces deux mouvements, l'un physique et l'autre moral, deux efficiences séparées dont la seconde domine et précède la première, Hobbes affirme une conception moniste du mouvement, qu'il hérite de ce qu'il est convenu d'appeler la « révolution galiléenne ». Le mouvement ne peut être qu'une réalité physique, prenant diverses formes, mais au fond toujours matérielle. L'idée d'un « mouvement moral » est absurde et fera partie de ces contextures fautives qui grossissent le « langage des ténèbres ». Hobbes a réfléchi intensément à cette idée de mouvement : elle l'a, pourrait-on dire, quasiment obsédé. L'univers est l'agrégat de tous les corps : mais ces corps qui sont en mouvement ne sont jamais, par eux-mêmes, la cause de leur mouvement. Le mouvement n'est jamais spontané, tout à fait intérieur et libre : il est provoqué par un corps contigu, qui lui-même a reçu un mouvement, et ainsi de suite, jusqu'à Dieu, nécessaire cause efficiente et première de tout mouvement et de toute liberté. Cette extériorité du mouvement au corps est la marque de la science physique moderne et elle est, de nos jours, toujours valable. Elle contraste fortement avec la conception aristotélicienne du changement.

## 1. Le corps, le mouvement, le changement

Dans le troisième livre de sa *Physique*, science consacrée aux étants mobiles, Aristote définit le mouvement comme « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel ». Le mouvement est inhérent au corps ; il n'y a pas de mouvement hors des choses<sup>3</sup>. L'étant naturel, la pierre, le vivant, l'homme, la cité, sont animés d'un principe immanent de mouvement et de repos qui les conduit sans violence vers leur point d'accomplissement formel, le centre de l'univers, la forme organique, la vertu ou le bien-vivre. Il faut donc retenir deux choses : (1) le principe d'inhérence du mouvement au corps et (2) le principe de

---

ou volontaire. Dans le premier, la cause motrice est étrangère au corps mû, et dans le second elle est en lui-même ».

<sup>3</sup> *Physique* III, 200b 32-36: « il n'y a pas de mouvement hors des choses : en effet, ce qui change, change toujours, ou substantiellement, ou quantitativement, ou qualitativement, ou localement. » Et *Physique* III, 3, 202a 13-15 : « Le mouvement est dans le mobile : et c'est l'entéléchie du mobile sous l'action du moteur »

subordination du mouvement au changement. Le cinétique est incorporé dans une logique de l'énergique : le moteur est au service de la mutation. Non seulement le mouvement est dans le mobile, mais il est, en tant qu'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel, le révélateur ontologique du mobile : si le mobile s'accomplit au centre de l'univers, sa texture est de terre ; s'il se réalise au ciel, sa teneur est de feu. L'homme vertueux est tel un exilé revenu dans sa patrie, comme Ulysse n'est vraiment lui-même qu'à Ithaque, auprès de Pénélope. Il en va de même de la cité qui réalise l'essence de l'animal politique, en l'homme beaucoup mieux que parmi les abeilles et les fourmis. À (1) et (2), je rajouterai (3) les entéléchies se dirigent objectivement vers la fin des fins, le premier moteur immobile, cause finale mais pas efficiente des tous les changements, en procession si je puis dire vers la signification focale de l'être suprême qui fait pencher la métaphysique du côté de la théologie.

### 1.1. *L'inhérence du mouvement (le changement explique le mouvement)*

Le changement aristotélicien était interprété, écrivait Pierre Aubenque, « comme synthèse de permanence substantielle et de devenir adjacent »<sup>4</sup>. Cette *métabolè* (la *mutatio* en latin) enveloppait le changement selon l'essence (la génération et la corruption), puis les changements proprement cinétiques (le changement quantitatif, le changement qualitatif ou altération, le changement local ou déplacement). Les choses bougent parce qu'elles changent : ça change pourrait-on dire, non pas pour s'exprimer familièrement, mais pour parler le langage d'une ontologie objective. Les choses elles-mêmes changent et de ce fait le mouvement est le passage d'un état potentiel à un état accompli ou actualisé de l'étant. Le changement encadre le mouvement dans une physique qui tend vers une métaphysique du divin comme étant suprême. Dans cette cosmologie aux directions *a priori* et aux lieux absolus, la violence n'est qu'un retardement de la forme ou l'événement de sa déviation, autrement dit un ratage contingent de l'entéléchie, un chaos monstrueux ou une perversion tyrannique, deux formes d'un anti-cosmos.

La physique galiléenne va bouleverser cette vision du changement et du mouvement : Françoise Balibar disait que c'était là l'événement théorique et pratique le plus important dans l'histoire des hommes. Le mouvement est

---

<sup>4</sup> Pierre Aubenque, « Aristote et le langage », *Annales de la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence*, 1965. voir Aristote, *Physique*, III, « Le mouvement est bien un acte, mais incomplet » 201b 31-32. Il est au service d'une fin.

désormais défini comme l'abandon continué d'un lieu et l'occupation continué d'un autre lieu.<sup>5</sup> Mais cette définition locale n'a plus la même signification que le déplacement aristotélicien (qui restait qualitatif). On pourrait donc dire, en opposition aux thèses précédentes : (1') Le mouvement d'un corps est toujours extérieur à lui-même et (2') Le mouvement n'est plus au service du changement. Je soutiendrai aussi (3') : les changements sont focalisés par l'émergence du sujet sentant, ce qui infléchit la métaphysique vers une ontologie du corps phantasmé et signifié.

En résumé, le mouvement d'Aristote est une propriété de l'étant qui dépend de sa nature. Le mouvement local est lui-même qualitatif en ce que l'objet s'accomplit au lieu qu'il atteint. La trajectoire traduit l'ontologie du mobile. La physique mécaniste renversera le rapport de la *métabolè* (ou *mutatio*) et de la *kinésis* (ou *motus*) et réduira le changement au résultat subjectif d'une série de mouvements : ainsi, pour Descartes, c'est la « seule agitation des particules du sang » qui explique le changement de chaleur du cœur<sup>6</sup>. Les couleurs sont des qualités dites secondes par rapport aux qualités premières des choses. Le sentiment de la lumière n'est pas fidèle à la nature de la lumière, tout comme les mots que nous prononçons ne ressemblent ni aux idées ni aux choses auxquelles on les rapporte.

## 1.2. *L'extériorité du mouvement (le mouvement explique le changement)*

Le mouvement reçoit au XVII<sup>e</sup> siècle, chez la plupart des savants, une définition purement locale. Hobbes l'indique à Thomas White :

« Comme nous l'avons vu plus haut, chapitre 5, article 1, tous définissent ce mot de « mouvement » ou « d'être mû », l'abandon et l'acquisition continuel d'un lieu – ou quelque chose est dit être mû quand il quitte continuellement un lieu et en occupe un autre. Et une chose a été mue quand elle a quitté un lieu et en a acquis un autre. Tous disent aussi que ce qui est au même lieu où il se trouvait auparavant est au repos. Et ceci est la signification propre et précise du mouvement. »<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Françoise Balibar, article « Mouvement » dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Philosophie des sciences*, sous la direction de Dominique Lecourt, Paris, PUF, 2006. Pour une définition, parmi d'autres, de Hobbes, *Critique du De Mundo*, 40, 2 : « Une définition claire et limpide du mouvement est alors la suivante : le mouvement est le continué abandon d'un lieu et l'acquisition continue d'un autre lieu ».

<sup>6</sup> Descartes, *La description du corps humain*, Paris, Vrin, 1986, Adam-Tannery, XI, p. 281. Voir aussi p. 202.

<sup>7</sup> Hobbes, *Critique du De Mundo*, 14, 2.

Tout mouvement procède d'une cause extérieure. Et dans le *De Corpore* (son grand traité *Du Corps*, tant différé par les événements politiques), Hobbes résume ainsi la science de son temps :

« La cause du mouvement ne peut être dans un corps que s'il est contigu et mê (par un autre corps). Le mouvement s'oppose à un mouvement, non au repos. Ceci étant posé, il s'ensuit que le changement n'est rien d'autre que le mouvement des parties du corps changé. »<sup>8</sup>

Le mouvement n'étant plus inhérent au corps (comme un bras fait partie du corps humain), mais se définissant comme un accident communiqué à une substance, être en mouvement ne veut plus dire qu'il y a du mouvement dans l'être, mais que nous concevons un accident séparé de la substance. Assez ironiquement, Hobbes utilise la distinction aristotélicienne de la substance et de l'accident pour en finir avec la physique du Stagirite, puisque c'est le mouvement désormais qui explique le changement. Ça change parce que ça bouge alors qu'auparavant ça bougeait parce que ça changeait. La conséquence est que le mouvement émancipé du changement devient un état étranger à la finalité. Il faut alors chercher, par-delà les métamorphoses du mouvement, les téléonomies construites par les reconfigurations accidentelles des corps.

« C'est pourquoi le *changement* est un mouvement, non du tout, mais des parties ; et le *mouvement* est un changement non des parties mais du tout. »<sup>9</sup>

Le changement d'univers est si complet que Hobbes et Bramhall, qui poléminent à propos de la liberté et de la société, ne peuvent déjà plus s'entendre, preuve que la physique modifie le cadre de référence des argumentations. À la vision « déterministe » de Hobbes pour qui l'action dépend toujours d'une action antécédente, Bramhall répond par un rappel du principe aristotélicien de l'immanence spontanée de l'étant physique<sup>10</sup>.

Quand les principes sont à ce point différents, le débat n'apporte plus grand-chose et Hobbes a exprimé quelque regret à s'être engagé dans une dispute avec l'évêque John Bramhall : « Il montre si clairement qu'il ne

---

<sup>8</sup> Hobbes, *De Corpore*, IX, §§. 7-9

<sup>9</sup> Hobbes, *Critique du De Mundo*, 5, 1.

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Traduction de Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999. Voir p. 281.

comprend rien à la philosophie naturelle que je regrette d'avoir eu la mauvaise fortune d'engager avec lui une dispute de cet ordre »<sup>11</sup>.

Ce changement, le jeune Leibniz essaie de l'expliquer à Jacob Thomasius, dans une lettre qu'il lui adresse le 30 avril 1669 :

« Les changements qu'on dénombre d'ordinaire et à bon droit, sont : la génération, la corruption, l'augmentation, la diminution, l'altération et le changement local ou mouvement. Ils sont tous explicables, pensent les Modernes, par le seul mouvement local ».<sup>12</sup>

Le mouvement, libéré d'une ontologie dynamique, devient (avec le corps) la réalité fondamentale dont le changement n'est pas l'espèce, mais le corrélat subjectif d'une nouvelle ontologie. Les choses changent parce que *ça* bouge. La terre peut trembler dans le désert ou à Lisbonne : c'est seulement dans ce dernier cas que les hommes s'émeuvent. La violence n'est plus ici que le désir contrarié, le projet suspendu, le plan tombé à l'eau, l'empêchement extérieur du désir vital ou du mouvement animal. La violence n'est plus le chaotique ou le monstrueux, l'*é-norme* de l'anormal, l'anti-nature ; elle est la répression extérieure du désir, l'anti-libido, dont on peut faire tel usage ou tel autre.

Il est essentiel, quand le rapport *métabolè/kinésis* (ou *mutatio/motus*) se renverse, de ne pas demeurer dans le registre catégoriel d'Aristote. Désormais, toutes les configurations cinétiques se valent (températures, mouvements moléculaires, expansion galactique) : mais pas tous les changements pour les hommes. L'ordre n'est pas plus absolu que le désordre. L'état de nature n'est pas en soi chaotique ou violent, cela n'a guère de sens : c'est un ordre qui ne nous convient pas, une configuration désavantageuse au sein de laquelle nos mouvements vitaux et animaux ne s'y retrouvent pas. L'aspect « chaotique » renvoie à un sujet doté de représentations (appelées par Hobbes *phantasmes*) qui nomme les conceptions qu'il se forme des choses, et se déplace dans un espace dangereux parcouru par les incertitudes balistiques des corps en mouvements, exposé à des collisions, à des accidents, voire à des pulvérisations. L'état civil,

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 114. Cf. Thomas Spragens, Jr., *The Politics of Motion, The World of Thomas Hobbes*, University Press of Kentucky, 1973, p. 60 : « L'impressionnant cadre conceptuel relatif au phénomène du mouvement fut totalement abandonné comme un monument de non-sens obscurantiste et inintelligible par les penseurs majeurs du dix-septième siècle. » Descartes le confirme lorsqu'il écrit : « *Motus est actus entis in potentia prout in potentia est* (...) : ces mots, le Mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance, ne sont pas plus clairs, pour être français. » *Le Monde ou Traité de la Lumière*, Chap. VII, Garnier, I, p. 352.

<sup>12</sup> Leibniz à Thomasius, Lettre VI, traduction Richard Bodéüs dans LEIBNIZ, *Correspondance avec Thomasius*, Paris, Vrin, 1993, p. 103.

en revanche, est une organisation favorable de nos appétits et de nos idées, un ordre propice au développement de nos facultés, qui reste toutefois des mouvements. C'est cette relativité scientifique qu'expriment les formules célèbres de *l'homme*, qui, *pour l'homme*, peut être un loup ou un dieu, définissant l'apolitique et le politique dans l'intervalle qui rapporte un être humain à un autre.

Les deux états, de nature et de société, sont physiquement indifférents, mais anthropologiquement distincts. Le changement venu des hommes peut apprivoiser le mouvement brownien des corps sporadiques à condition de générer un état civil susceptible d'échapper à l'état de nature. Ce qui signifie que la génération de la République n'existe qu'au terme d'un mouvement local d'un état A à un état B.

L'explication de tous les changements par le seul mouvement local est parfois évidente, comme dans le cas de la quantité où il suffit d'ajouter ou d'ôter des pierres à un tas pour en changer la dimension. En ce qui concerne l'altération, le changement s'explique, dans le cas de la rouille, par « quelque mouvement subtil des parties ». On le voit, dit Leibniz, au fait que le verre pilé est plus blanc que le verre entier. C'est pour la même raison que « l'écume de l'eau est blanche : parce qu'elle consiste en d'innombrables petites bulles. Or autant de bulles, autant de miroirs, alors qu'auparavant, la presque totalité de l'eau ne constituait qu'un seul miroir »<sup>13</sup>. Mais qu'en est-il du changement substantiel, celui qui concerne la naissance d'une chose ou sa disparition (sa génération ou sa corruption) ? N'y a-t-il pas là un mouvement spécifique, immanent plutôt que transitif, relevant de réalités contradictoires (être ou ne pas être) plutôt que d'états contraires (chaud ou froid) ?

En fait, non. La substance n'échappe pas à cette hégémonie cinétique : le feu s'éteint quand l'air ne l'alimente plus.

« D'où l'on voit maintenant sans difficulté que tous les changements peuvent être expliqués par le mouvement. Et ne s'y objecte pas le fait que la génération s'opère dans l'instant, alors que le mouvement implique la succession. Car la génération n'est pas un mouvement, mais la fin d'un mouvement. Or celle-ci est instantanée, car la production ou la génération d'une forme quelconque ne prend place qu'au dernier instant du mouvement, de même qu'un cercle ne se produit qu'au dernier moment du mouvement giratoire. »<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Leibniz à Thomasius, même lettre, traduction Richard Bodéüs dans LEIBNIZ, *Correspondance avec Thomasius*, Paris, Vrin, 1993, p. 103.

<sup>14</sup> Leibniz à Thomasius, même lettre, p. 104.

La génération est la fin d'un mouvement, tout comme la volition sera l'acte du dernier appétit. Engendrer un cercle, c'est finir de tracer sa circonférence : au moment où la courbe retrouve son point de départ, le cercle apparaît, « au dernier moment du mouvement giratoire ». Il en ira de même de la génération de la République. Générer, c'est faire apparaître. Corrompre, c'est faire disparaître. Il n'y a plus de privilège du changement substantiel. Soit. Mais comment tracer alors le cercle de craie de la République ?

Mais, au-delà d'une réalité repensée et d'une physique devenue galiléenne, il en ira du statut du désir et des facultés humaines, et au final de la liberté et de l'action. Avant de gloser sur le contrat social ou le pacte d'autorisation, où se croisent les auteurs, les acteurs, les agents et les patients, peut-être n'était-il pas inutile de préciser la nouvelle configuration épistémologique du politique, le référentiel qui se substitue paradigmatiquement à l'ontologie aristotélicienne de l'étant comme ce qui est donné d'un principe immanent de mouvement et de repos.

## 2. La volition et l'action

La philosophie moderne se demande comment agir dans un univers en mouvement : Descartes, à la recherche d'une morale provisoire, considère qu'il faut adopter les opinions les plus partagées sans s'engager et se lier par des promesses inconsidérées :

« à cause que je voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état »<sup>15</sup>.

Cette émancipation cinétique élargit le mouvement aux dimensions d'un univers qui n'est plus une simple nature et le déploie dans un espace isotrope qui exclut toute finalité et tout lieu naturel.

Le cercle de craie de la république sera tracé, chez Hobbes, par le mouvement des individus passant des conventions et se soumettant, en tant que corps politique, à l'impact *extérieur* de la personne souveraine. Cet impact unifiera la multitude comme l'éducateur façonne l'esprit de son élève ou encore comme le juge, au moyen de la loi, façonne le comportement du citoyen, car le corps du sujet sentant, pour qui le changement a un sens, est conditionné par les mouvements de contrainte que sont les disciplines, les récompenses, les

---

<sup>15</sup> Descartes *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 56. Pour le mouvement chez Descartes, voyez *Les Principes de la philosophie* (1644), I, article 13 et II, articles 24 à 63.

châtiments et la sanction des lois positives. Il s'agit donc, après avoir redéfini la nature comme univers des corps mis en mouvement, de repenser l'action et la liberté, en prenant garde de ne jamais incorporer le mouvement ni de le considérer comme une propriété intrinsèque d'un corps, quel qu'il soit.

Penser l'action humaine dans un univers en mouvement, c'est chercher le lieu où le mouvement physique et le mouvement vital deviennent mouvement animal proprement humain. C'est le corps humain sentant qui connaît la métamorphose des mouvements physiques en son sein : mouvements qui, selon la durée, la pluralité des perceptions, leur simultanéité et leur succession, engendrent la mémoire (qui est une mémorisation) et la conscience, l'imagination, la conception, la notion du temps, la fiction, la discursion. Ce ne sont là que des mouvements reconfigurés mécaniquement, dans une tradition matérialiste où la nature se complexifie sans faire de saut ontologique. L'âme elle-même est quelque chose de matériel situé en nous. Si la respiration et la nutrition, la circulation sanguine et le battement du pouls ne requièrent pas l'imagination, les mouvements volontaires, comme « marcher, parler, frapper » suivent de représentations préalables selon un schéma linéaire de l'action. Ainsi, le mouvement animal,

« appelé aussi mouvement volontaire : par exemple *marcher, parler, mouvoir* quelqu'un de nos membres de la façon qui a été d'abord imaginée dans notre esprit. »<sup>16</sup>

### 2.1. L'effort

Cette intention antécédente à l'agir est une image mentale (un *phantasme* dans le vocabulaire du philosophe) qui est le « premier commencement » du mouvement volontaire. Il s'agit d'un mouvement, réel mais invisible, effectué sur un espace et un temps plus petit que tout espace et temps donné et qui s'appelle Effort (en latin *conatus*). Comme ce premier commencement ressemble à l'initiative des philosophes de l'action, il n'est pas inutile de préciser deux choses : (1) cet effort n'est pas un *initium* au sens de Kant ou d'Arendt et s'oppose à la volonté indéterminée qui sous-tend l'idée d'un libre-arbitre, chez Descartes notamment où la liberté peut aller jusqu'au degré zéro d'une indifférence de la volonté ou encore chez Rousseau dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ; (2) cet effort ne correspond à aucune spontanéité de la conscience, demeurant toujours une réponse, une réplique au défi de

---

<sup>16</sup> Hobbes, *Léviathan*, VI, p. 46.

l'événement, une réaction à des pressions externes, puisque toute action volontaire est nécessitée.

« Ici se présente l'occasion de se demander ce qu'est le *conatus*. Chacun sait que le mouvement n'est rien d'autre que le continuel abandon d'un lieu antérieur et la continuelle acquisition d'un lieu postérieur. Par conséquent, le *conatus* est identique au principe du mouvement. Et il est de plus manifeste que toute partie d'un mouvement est un mouvement, et que le principe de n'importe quelle chose, quelle qu'elle soit, est sa première partie : d'où il suit que tout *conatus* est un mouvement. »<sup>17</sup>

(1) Le commencement est un mouvement réel, physiquement effectif : il s'appelle effort ou *conatus*, désir si l'effort nous rapproche de quelque chose, aversion quand l'effort nous éloigne de quelque chose. Le *conatus* oriente le mouvement (reçu) vers un but, dans un champ de forces, de résistances et de pressions, une sorte de milieu : il est le principe physique du mouvement en un point réel.

Pour qu'il y ait action, il faut que l'agent soit capable d'EFFORT, dans un espace dynamique déployé autour d'un sujet, qui peut considérer dans un premier *temps* l'extériorité comme un simple empêchement à son désir, comme un mur qui obstrue le passage, mais dans un second *temps* comme une adversité dynamique à son propre effort. D'un point de vue simplement physique ou phoronomique, l'obstacle n'est qu'un empêchement du mouvement ; mais d'un point de vue dynamique le mouvement du corps subit la force liée à la distribution des autres corps dans l'espace et la « persévérance dans l'être » ou le souci de sa conservation dont parlent les philosophes mécanistes ne signifient pas que le corps a recouvré ou conservé une part de la spontanéité des étants naturels de l'ancienne cosmologie.

« Car rien n'agit par son propre pouvoir original, à l'exception de Dieu lui-même »<sup>18</sup>.

L'inertie n'est pas un prédicat essentiel du corps (ce serait réinsérer le mouvement dans le corps) mais la résultante d'une action extérieure des corps mobiles sur le corps « inerte ». Il en ira de même des désirs, et la conservation de soi, de « l'instinct » de survie ou du désir d'accumulation de la puissance qui n'est pas inné, mais relève d'une observation de l'expérience humaine.

---

<sup>17</sup> Thomas Hobbes, *Critique du De Mundo*, XIII, 2.

<sup>18</sup> Hobbes à Bramhall, *op. cit.* p. 327.

## 2.2. Critique de la spontanéité

(2) L'ignorance des causes, réelle ou feinte, effective ou simulée, subie ou entretenue, conduit à appeler « spontané » tout ce qui se déplace sans raison apparente : tous les corps, tous les vivants, les enfants, les insensés, les abeilles, les araignées, qui iraient « de leur propre mouvement ». Mais seul un ignorant peut parler « d'action spontanée », à qui on attribuerait une raison sans cause, ou une cause non causale (la causalité libre) – par un « abus des mots » qui déforme la pensée.

On voudrait que le volontaire fût spontané, initial, à la source de l'acte : on chercherait une autonomie de l'action dans la capacité d'un sujet à échapper au déterminisme, ou à s'arracher à quelque nature nécessaire. Comment quoi la nature a plutôt tendance à s'éclipser dans le discours théologique, dont l'essor vers l'incorporel est une constante. Alors que Hobbes réinscrit en permanence l'agir dans l'ancrage nécessaire du corps. Le sujet n'est pas le néant de son être ; la liberté reste ontiquement inscrite dans l'en-soi de la nature. « Rien ne prend son départ de soi-même, mais toujours de l'action de quelque autre agent immédiatement à l'extérieur de soi... ». Le principe physique de l'extériorité du mouvement devient ici le principe éthique de l'hétéronomie de l'agent.

« 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. »<sup>19</sup>

Il faudra se souvenir au moment de la construction politique de ce caractère toujours particulier de la volonté : il n'y aura pas de volonté générale, mais une liberté selon la nécessité dans la production des pactes et la nécessité d'un point d'Archimède pour unifier et mettre en mouvement le corps politique.

Le principe d'extériorité du mouvement, devenu principe de l'hétéronomie de l'agent, se transforme en principe de souveraineté du corps politique : Si, par exemple, je pactise nécessairement, sous l'effet de l'agent « crainte », c'est un acte volontaire (et libre selon la nécessité) – et sans doute judicieux (informé et intelligent). Que la crainte soit mutuelle ou unilatérale, cela ne change rien.

Les philosophes ont trop souvent considéré la volonté comme une chose simple : comme le fera remarquer Nietzsche, le vouloir, dans sa complexité psychologique, n'est pas étranger au rapport de forces. La volonté, comme dira-

---

<sup>19</sup> Thomas Hobbes, *Les Questions concernant la Liberté*, etc., p. 348.

t-il dans *Par-delà bien et mal*, § 19, dans sa complexité psychologique, porte en elle un schème politique, une relation de commandement orientée vers une obéissance. Et l'acte est toujours la victoire d'une intention hiérarchique. La dramatisation de la culpabilité et son repentir forment un habitus – l'intériorisation de cette structure de domination qui fait surgir, derrière l'homme maître de soi, son directeur de conscience.

Selon la doctrine du libre-arbitre, l'homme de bien est celui qui n'a pas permis au criminel qu'il porte en lui de se manifester ; il est vertueux en tant qu'assassin renfrogné, civique en tant que pervers contrarié, droitier par contrainte (ou gaucher contrarié). Au lieu de saluer dans l'homme de bien le citoyen bien éduqué, bien conditionné et bien dressé d'un point de vue quasi-béavioriste, on préfère saluer dans la tempérance une victoire de la puissance sur la tendance inverse, comme s'il fallait toujours ménager le lieu secret d'une culpabilité. Au lieu de penser l'action vers l'avant, comme le déclenchement impeccable des bonnes dispositions, et vers le futur par le jeu des récompenses et des punitions, les partisans du libre-arbitre fouillent dans le passé des sombres éventualités rejetées. Hobbes considère qu'on ne punit pas quelqu'un pour lui reprocher son « choix » (passé), mais pour façonner son intention future. Et si on va jusqu'à le condamner à mort, c'est par droit naturel, non point pour humilier sa perversité, mais pour préserver les autres hommes de sa capacité de nuire.

Il n'y a pas de volonté générale ni de puissance indéterminée en attente de son point d'application. Pas plus de volonté générale que de mouvement moral, de substance incorporelle que de corps immatériel.

De ce point de vue, Rousseau est un disciple de Descartes autant sinon plus qu'un héritier de Hobbes. La volonté générale isole la souveraineté de la particularité du gouvernement (au nom de l'efficacité morale) – en cohérence, il faut le reconnaître, avec la *Profession de foi du vicaire savoyard*. D'où l'émergence de la figure christique du législateur (qui annonce l'État de droit du siècle suivant) et donne à la doctrine sa connotation d'univers politiquement sécularisé. Assez curieusement, l'ontologie matérialiste hobbesienne qui se prolonge dans une éthique des volitions particulières, qui sont des traductions du mouvement physique, permet d'éviter cet effet de laïcisation, appelé à tort « désenchantement » du monde, en mettant l'accent sur le décalage humain que représentent le langage et ses effets d'émergence. S'il y a un souverain, il sera législateur, aristocratique ou bien démocratique, mais pas tantôt l'un et tantôt l'autre, démocratique en tant que général et aristocratique en tant que particulier. C'est la persistance de l'argument théologique chez Rousseau qui crée ce hiatus.

Dans le monde galiléen de Hobbes, il ne s'agit plus pour une âme de faire son salut en éprouvant son libre-arbitre, mais de redéfinir le sujet en extériorité (langage et acte) comme un agent pris dans des relations de

mouvements avec d'autres agents. On passe d'une psychologie métaphysique de l'étant comme *ego sum*, conduisant à l'incorporel divin cartésien (pour sauver la métaphysique traditionnelle) – à une enquête sur l'agentivité d'un sujet à la fois cause et liberté, sans céder au dualisme du contraint et du spontané, de la nécessité et du miracle, de la conséquence et du commencement. Hobbes en finit anticipativement avec le sermon séduisant du Vicaire Savoyard. Il n'y pas d'autonomie d'énergie parce qu'aucune volonté ne se veut elle-même. Comment alors le philosophe peut-il parler d'auteurs<sup>20</sup> autorisant un acteur à agir souverainement et politiquement ?

### 3. La dimension d'artificialité

Pour comprendre la production politique du corps artificiel qu'est la république, il faut préalablement situer la notion d'artifice. Dans l'histoire de la philosophie, on peut considérer que la nature et l'art (ou la technique, la convention, la loi) ont entretenu trois types de relation. Une relation antinomique au sein de laquelle les deux termes sont totalement hétérogènes, exclusifs comme des discours contraires ; une relation d'homogénéité partielle où l'art imite et complète la nature ; une relation d'homogénéité totale où l'art et la nature sont une seule et même chose, portant deux noms différents. L'art s'oppose à la nature. L'art se distingue de la nature. L'art se confond avec la nature.

#### 3.1. *La nature s'oppose à l'art*

La première position est celle de la sophistique ; la seconde renvoie au naturalisme d'Aristote ; la troisième aux philosophies qui naquirent avec le mécanisme.

(A) L'hétérogénéité radicale des termes renvoie à des postures exclusives, souvent thymiques, qui exprime la morgue de penseurs en colère.

Le découplage *physis/nomos* est un fait sophistique. Les philosophes rejettent. Le naturel et le conventionnel ne s'opposent pas comme deux mondes séparés (et le conventionnel ne suffit pas à penser le social). Calliclès invoque le droit du plus fort selon la nature, qui renvoie en réalité à ses pulsions chaotiques, à sa violence mal contenue : depuis Pythagore, la nature est un cosmos, une

---

<sup>20</sup> « L'auteur est celui qui reconnaît une action pour sienne ou donne un mandat pour la faire », *Les Questions, etc.* p. 223.

proportion, et non un chaos, une démesure, une aspiration tyrannique. La réponse de Socrate à Calliclès n'opposait pas une convention juridique à une physique, mais une certaine physique (nomologique ou cosmique) à une autre physique (anomique et pulsionnelle)<sup>21</sup>.

Calliclès n'est pas l'avocat de la nature. C'est une *libido* en colère, tout comme Thrasymaque, qui exalte le droit du plus fort selon la loi (le gouvernement en place) représente la « cité en colère » (l'expression est de Leo Strauss). Le héros de la pulsion et le défenseur du positivisme juridique jouent l'un la nature contre la loi et l'autre la loi contre la nature, sur l'agora d'une cité qui fera songer à la scène comique du théâtre d'Aristophane qui, dit-on, exposait, dans les *Nuées*, l'affrontement du raisonnement juste et du raisonnement injuste sous la forme d'un combat de coqs.

Exalter une physique antinomique (Calliclès) ou une société contre-nature (Thrasymaque) ne reflète pas l'attitude des philosophes grecs. Un objet fabriqué, pour Aristote, est naturel par sa matière et technique par sa forme. Un étant naturel n'est pas pour autant amorphe. Le langage, pour Socrate, n'est ni cratylien ni hermogénien : ni purement naturel, ni complètement inventé. Distinguer absolument le naturel et l'artificiel est une posture sophistique. On peut ainsi considérer que Protagoras abolit la nature pour faire advenir la culture. Calliclès, à l'inverse, abolit la politique pour exalter une nature frénétique. Les deux thèses se complètent, portées par un même présupposé dualiste, celui d'une hétérogénéité totale de la nature et de la convention. Protagoras et Thrasymaque conduisent le politique vers le positivisme juridique (la cité en colère) ; Calliclès et Antiphon exaltent une nature contrariée par la coalition des faibles (la pulsion en colère). La dualité s'exprime par une même exaspération. La discrimination est polémique : elle tend vers l'irascible. En revanche, s'il y a des règles dans la nature (des directions, des lieux, des constantes), sans doute y a-t-il quelque chose de naturel dans les normes en vigueur. Je n'examinerai pas la question complexe du droit naturel aristotélicien, mais il n'est pas philosophiquement indicible. En revanche, le droit naturel de Hobbes est, lui, plus facile à déterminer. Mais auparavant, nous devons évoquer notre deuxième approche, celle d'une homogénéité relative de la nature et de l'art, qu'Aristote exprime par une sentence célèbre : l'art imite la nature.

### 3.2. *La nature se distingue de l'art*

---

<sup>21</sup> Platon, *Gorgias*, 507e-508a ; voir Larrère, 2009, p. 35.

(B) Aristote avait distingué, sans les opposer ou les confronter au-dessus d'un vide (dont la nature a horreur), les étants naturels – qui étaient pourvus d'un principe immanent de mouvement et de fixité – des étants qui étaient causés par autre chose qu'eux-mêmes. Étaient naturels les éléments, les corps, les vivants, les humains et les cités.

« Parmi les êtres, en effet, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes (...). Par nature, les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples, comme terre, feu, eau, air ; de ces choses en effet, et des autres de même sorte, on dit qu'elles sont par nature. »<sup>22</sup>

Les étants artificiels étaient par autre chose, c'est-à-dire fabriqués, comme une maison ou un manteau : certains, précisait Aristote, étaient extérieurs à la cause efficiente, d'autres contenaient en eux par accident la cause efficiente, comme dans l'exemple du médecin qui se soigne lui-même. Si on fait abstraction de la spontanéité naturelle, il ne reste que deux types d'artefacts, des architectoniques et des « automates », des constructions accidentelles du dehors et des constructions accidentelles du dedans (avec une connotation organique)<sup>23</sup>.

Mais, précisait Aristote, « L'art humain imite la nature »<sup>24</sup> : « l'art achève ce que la nature n'a pu mener à bien. »<sup>25</sup> Bien qu'interventionniste la technique aristotélicienne, malgré son artifice, n'est pas nécessairement contre-nature : aussi un homme peut-il favoriser l'émergence de la cité :

« C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre ; mais le premier qui l'établit n'en fut pas moins cause des plus grands biens »<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Aristote, *Physique* II, 192b.

<sup>23</sup> *Ibidem* : « « Chaque être naturel, en effet, a en soi-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'accroissement et au décroissement, d'autres quant à l'altération. Au contraire un lit, un manteau et tout autre objet de ce genre, en tant que chacun a droit à ce nom, c'est-à-dire dans la mesure où il est un produit de l'art, ne possèdent aucune tendance naturelle au changement, mais seulement en tant qu'ils ont cet accident d'être en pierre ou en bois ou en quelque mixte, et sous ce rapport ; car la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident. Je dis et non par accident parce qu'il pourrait arriver qu'un homme, étant médecin, fût lui-même la cause de sa propre santé ; et cependant, ce n'est pas en tant qu'il reçoit la guérison qu'il possède l'art médical ; mais par accident le même homme est médecin et recevant la guérison ; aussi ces deux qualités peuvent-elles se séparer l'une de l'autre. »

<sup>24</sup> *Physique*, 194a 21.

<sup>25</sup> *Physique*, II, 8, 199a 15-17.

<sup>26</sup> *Politiques*, I, 2, 1253a 29-31, p. 92

Le climat aussi le peut<sup>27</sup>. Une acquisition peut parfaire une disposition (le *logos-nomos* peut accomplir la naturalité de la *physis* : l'homme est un animal politique et il est doté d'un langage). L'avoir accompli l'être parce qu'avoir c'est être doté (d'une capacité à signifier conventionnellement nos pensées) : le *logos* est une sémantique conventionnelle qui permet que s'ouvre l'espace de la délibération en vue du bien-vivre – une indétermination à souligner, la nature ne délibérant pas mais la nature ne pouvant pas toujours faire ce qu'elle veut.

### 3.3. *La nature se confond avec l'art.*

Cette homogénéité relative s'oppose aussi bien à l'hétérogénéité totale des discours sophistiques qu'à l'homogénéité totale des discours artificialistes.

(C) L'homogénéisation totale du naturel et de l'artificiel, qu'on trouve chez Hobbes, n'est pas le fait de Hobbes. Elle remonte au moins à Descartes, qui, dans l'article 203 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie* (1644), intitulé : *Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvements des corps insensibles*, répliquait à un objecteur éventuel comment on pouvait expliquer les phénomènes sensibles par le jeu des particules insensibles. Il faut d'une part procéder par analogie et d'autre part s'aider de l'observation des artifices humains,

« car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose. »<sup>28</sup>

Dans les deux cas, les effets visibles des rouages insensibles dépendent de règles et de principes mécaniques, et les petites mains de la nature sont analogues aux mains des artisans : celles-ci travaillent à une échelle sensible et ne présentent avec les rouages des corps naturels qu'une différence de grandeur, autant dire de quantité. Différence de taille mise à part, il n'y a pas de différence de nature entre les deux corps, celui que les artisans fabriquent, celui que la

---

<sup>27</sup> *Politiques*, VII, 7.

<sup>28</sup> Descartes, *Principes*, IV, article 203, p. 321. Il n'y a pas de différence, « « sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens ».

nature compose toute seule. De ce point de vue, une montre est de la même nature qu'un pommier.

« Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. »<sup>29</sup>

L'homogénéité de la nature et de l'artifice, de l'arbre et de l'horloge, est ici totale, et non plus partielle comme chez Aristote. Elle ne doit pas surprendre le lecteur : elle s'accorde avec la thèse de la substance étendue, et s'il faut imaginer une sensibilité ou une âme propre à ce registre matériel, ces ajouts n'ont rien à voir avec la substance pensante. Sans doute le *Discours de la Méthode* se veut-il prudent et Descartes, qui veut éprouver la capacité d'accueil de ses lecteurs, s'avance-t-il masqué. Mais les *Principes* sont sans équivoque : la machine et le vivant coïncident. Si les animaux-machines ont leur sensibilité (leur âme), celle-ci diffère entièrement de la nôtre. On peut certes le déplorer ; on peut aussi faussement croire que Descartes, n'osant aller au bout de son mécanisme, ait concédé à l'animal quelque supplément d'âme ou un peu de notre sensibilité, ou que, devant les objections des idéalistes, il ait cédé des parts d'aristotélisme. C'est inexact. L'animal est une machine et il faut plutôt se demander, à l'inverse, à quoi peut bien correspondre cette sensibilité « machinique » ou cette âme d'un automate, deux animations qui ne sont pas des modalités de la substance pensante.

Cette totale homogénéisation de la nature et de l'artifice, de l'arbre et de l'horloge, sera assumée par Hobbes. La nature sera l'art Dieu, et l'art humain l'imitera, et plutôt deux fois qu'une : « *La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme* » qui imitera la vie en fabriquant des machines et imitera l'homme lui-même pour fabriquer la République.

Hobbes définit la nature comme artifice et son être comme lieu d'un mouvement extérieur aux corps : ce théâtre de l'accident signifie que les corps, idéalement au repos, ne sont modifiés (ne changent) que lorsqu'ils sont localement mus (bougés) par d'autres corps. Le renversement est complet par rapport à la physique aristotélicienne qui insérait les transitivity cinétiques dans le parcours énergétique de l'étant naturel : l'accomplissement du but faisait du mouvement un passage au service du changement. À cette inhérence du mouvement par nature, Hobbes substitue le *partes extra partes* d'un univers des corps en mouvement. Cet univers est un livre, avait dit Galilée, un livre couvert

---

<sup>29</sup> *Ibidem.*

de symboles mathématiques. La première chose à y lire est ce principe d'extériorité de la cause efficiente (qui chez Aristote définissait les étants techniques) : il définit le dynamisme causal d'un monde corporel ou matériel.

Cette assimilation ne signe-t-elle pas l'arrêt de mort de la nature, comme l'indique le titre d'un livre remarquable de Carolyn Merchant ? Elle résume ainsi la conception de l'ordre mécanique :

« L'abandon des considérations organiques et animistes relatives au cosmos ont conduit à la mort de la nature – l'effet ultime de la Révolution Scientifique. Puisque désormais la nature était décrite comme un système de particules inertes, mortes, mues par des forces extérieures plutôt que par une force interne, le paradigme mécanique pouvait par lui-même légitimer une manipulation de la nature. En outre, en tant que canevas conceptuel, l'ordre mécanique lui associa un ensemble de valeurs fondées sur la puissance, entièrement compatible avec les directions prises par le capitalisme commercial. »<sup>30</sup>

Revenons à Descartes pour examiner une assertion célèbre du philosophe. Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, la partie la plus baconienne du texte, Descartes promeut une philosophie nouvelle, pratique et efficace « au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles ». Cette philosophie pragmatique pourra « ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Il est tout à fait légitime d'insister sur le « comme » car Dieu seul est le maître absolu de la nature, qu'il crée et conserve continuellement.<sup>31</sup> Cette nouvelle philosophie nous procurera une « infinité » d'objets techniques qui amélioreront notre confort, mais surtout, « principalement » la *conservation* de notre santé et la possibilité, puisque notre âme est unie à notre corps, de développer une médecine générale. Nous sommes loin des clichés et des simplifications qui gravitent autour de ces déclarations cartésiennes. Nous retrouvons les deux accidentalités aristotéliennes, architectoniques et thérapeutiques, repensées dans l'ordre du mécanisme. Essayons de préciser cela. Descartes poursuit en ces termes :

---

<sup>30</sup> Carolyn Merchant, *The Death of Nature (La mort de la Nature, Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique)*, New York, Harper One, 1989, p. 193.

<sup>31</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, sixième partie, Garnier-Flammarion, p. 99 : « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » (Je souligne).

« Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. »<sup>32</sup>

Faut-il parler de *technosphère* à propos de cette infinité d'artifices qui nous entourent ? Le monde serait devenu un vaste laboratoire : la nature serait morte (c'est la thèse de Merchant), remplacée par une technosphère saturée d'objets, d'instruments, de paysages anthropisés, d'environnements aménagés. Mais cette notion de technosphère n'est pas cartésienne, préviennent justement Catherine et Raphaël Larrère. Elle est même naïve et il est réducteur de voir en Descartes l'homme d'une rhétorique conquérante qui, à partir d'un oubli de l'être, aurait envisagé d'arraisonner une nature autrefois déifiée. Cette objection courante, qui s'accompagne des corollaires convenus que sont les procès de la machine et du gaspillage, est tendancieuse par son présupposé axiologique d'une nature organique qui aurait précédé sa manipulation technique. Cette séparation sous-jacente fonctionne comme une sacralisation de la *physis* qui permet de dénoncer sa profanation prométhéenne. La technosphère est le monde factice qu'on oppose à cette nature première, primitive, équilibrée et constante dont on doute aujourd'hui qu'elle ait jamais existé.

Comme le rappellent opportunément Catherine et Raphaël Larrère (2009, 159), il faudrait respecter les philosophies de Descartes et de Hobbes et parler plutôt d'une technonature qui affirme le caractère « indécidable » de la distinction entre nature et artifice (en réactivant l'idée d'un droit naturel ou en soulignant l'intérêt d'une artialisation). Le problème n'est plus de savoir si la nature est matière ou forme, si la culture n'est qu'une forme : cette querelle entre Antiphon et Aristote, qui tourne évidemment à l'avantage du Stagirite, est remplacée par la

---

<sup>32</sup> *Ibidem*. On remarquera, après quelques autres lecteurs attentifs, d'une part la priorité de l'art médical dans ce prométhéisme des temps modernes, mais d'autre part l'absence de tout dualisme, à ce moment de la doctrine, dans cette volonté conquérante d'une longévité de notre existence et d'un bien-être orienté vers le contentement du composé formé par l'union de l'âme et du corps. Voir Alain Roger, dans son *Court Traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 146-152.

question de savoir ce que nous devons faire des hybrides nature-culture que nous fabriquons, c'est-à-dire de l'effort de synthèse entre l'artifice naturel (les mains divines chez Descartes et Hobbes) et l'artifice humain (les mains plus grossières des artisans). Après la lieutenance du « comme » maîtres et possesseurs de la nature, se pose la question du maintien de ces artifices, de leur soin, du *main-tien* ou de la « maintenance » des objets techniques. Le « comme » cartésien oriente la possession vers l'idée d'une lieutenance et l'idée de maîtrise vers celle d'une maintenance.

La question métaphysique d'une recherche de la nature de la nature (est-elle forme ou matière ?) laisse place au souci écologique du rapport de l'objet hybride à notre maîtrise à son égard, qui est un rapport de forces entre les mouvements naturels et les mouvements volontaires qu'il recueille. Non plus le clivage de la forme et de la matière, mais celui des artifices et de leurs déchets.

### 3.4. *Hobbes et les deux artifices*

Ce principe d'homogénéisation de l'artificiel et du naturel prend chez Hobbes une valeur philosophique, et définit la métaphysique générale comme science de l'être en tant qu'être (ou corps) : la métaphysique générale devient ontologie du corps. La métaphysique spéciale, qui concerne Dieu, l'âme et le monde est une division du corps en divin, psychique et physique. Descartes avait usé d'un principe extérieur, dit d'Archimède, pour justifier le monde de l'étendue et le monde de l'âme : le *cogito* était ce point d'Archimède méthodiquement recherché qui permettait de sauver les incorporels divins et psychiques en les hissant au rang de principes de la philosophie première et donc de la philosophie seconde, la valeur d'un principe tenant à la fois de son évidence et de sa primarité, mais aussi de sa fécondité, c'est-à-dire de sa valeur à expliquer ses conséquences. Chez Hobbes, l'ontologie du corps généralise le matérialisme de la métaphysique générale aux objets de la métaphysique spéciale. Il y a donc un seul être et trois formes de l'étant : divin, mental, physique – tous matériels.

Entre les corps naturels et les machines n'existe qu'une différence de proportion : une même nature est à l'œuvre, un même artifice préside à ces assemblages, divins ou humains, tous plutôt mal connus. La nature est un art. Nous sommes face à des assemblages, divins ou humains. L'objet politique a cependant un statut particulier :

« Les parties principales de la philosophie sont deux : en effet, à ceux qui recherchent la génération et les propriétés des corps se présentent, pour ainsi dire, deux genres suprêmes de corps, extrêmement distincts l'un de l'autre. L'un qui a été assemblé par

la nature, est appelé *Naturel* ; l'autre, qui est constitué par la volonté humaine au moyen de conventions et de pactes passés par des hommes, est appelé *Cité*. De là, donc, naissent en premier lieu les deux parties de la philosophie, la *Naturelle* et la *Civile*. »<sup>33</sup>

Les objets politiques sont en effet différents : ce sont des rassemblements d'individus dus au dispositif des pactes bilatéraux. Ontologiquement, il n'y a aucune différence entre un arbre, une horloge et une République : ce sont des corps qui occupent un lieu. Leur cohésion tient à leur résistance aux forces extérieures. L'extériorité du corps au mouvement signifie que tout composé est une composition externe. On ne peut pas retirer du champ de la nature certains étants sous prétexte que la cause efficiente de leur être serait extérieure, les autres étant *kata physin*. La fin de l'immanence comme principe du mouvement des corps, selon les principes de la mécanique classique, rend tous les composés fabriqués *in alio*. Les régions aristotéliennes de l'être qui délimitaient le naturel, l'artificiel, le formel, l'éminent, ont été homogénéisées comme univers agrégeant tous les corps (dans une métaphysique générale de l'être comme corps). Le corps est un étant composé sans principe interne de mouvement ni de repos. D'un point de vue inertiel, son état peut être indifféremment celui du mouvement persistant ou du repos perdurant.

La nature a changé de signification et l'homogénéité n'est plus celle qui articulait une convention au service d'une aspiration morale (celle d'une nature prescriptive aux finalités éthiques dans une cosmologie qualitative) : l'art parachevait la nature, la corrigeait et la perfectionnait dans un monde contingent. L'animal politique avait besoin du *logos* pour atteindre le lieu de la délibération en vue du bien-vivre. On retrouve chez Hobbes une fonction analogue de l'artifice politique par rapport à l'artifice simplement technique, une manière de hisser la physique des corps en mouvement au niveau d'une configuration matérielle capable de servir l'humanité et de la perfectionner : cette nature artefactuelle n'est cependant plus une croissance orientée vers des normes, mais une dynamique désirante orientée vers des préférences, dans un univers nécessaire. L'homme n'est plus un animal politique et le *logos* ne permet plus à l'espèce d'entrer dans l'espace éthico-politique de la délibération. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe plus aucun lien entre la physique galiléenne et la construction du corps politique.

Dans une nature mécanique définie par l'accidentalité de la causalité efficiente, il faut chercher un point d'Archimède susceptible d'organiser le

---

<sup>33</sup> Thomas Hobbes, *De Corpore (Du Corps)*, I, 1, article 9, Paris, Vrin (édition latine), p. 17.

réseau des espoirs et des craintes, de générer le treillis des *conatus*. Chez Hobbes, dirai-je en anticipant, le langage nous permettra d'universaliser nos idées. Mais cela ne suffira pas. Cette première convention en appellera une seconde : le souverain politique devra valider les pactes, comme si l'administration politique des désirs prolongeait celle des significations mentales et qu'un lien profond s'établissait entre une logique des noms et une sémiologie du pouvoir, sur laquelle je reviendrai pour finir. Certes la *physis* se dissipe mais la nature-matière-et-mouvement la remplace. L'imitation ne parachève plus un parcours éthique par le truchement de la convention qu'est la parole ; mais elle permet de corriger et de produire une configuration physique des forces compatible avec la carrière des désirs. Hobbes n'est pas le partisan radical d'un *nomos* orphelin d'une *physis* : il n'est pas Thrasymaque. C'est un galiléen qui a politiquement de la suite dans les idées.

La nature n'a donc pas disparu, comme le soutient Carolyn Merchant. Si on persiste à y chercher une *physis* comme croissance spontanée d'un être orienté vers sa fin qualitative, dans laquelle le mouvement est au service du changement, une telle nature est bien évidemment morte, et sans doute enterrée. Mais si on repense la technique comme autre chose que le corrélat de la finalité dynamique ou l'accident qui s'écarte de l'essence, la nature est alors produite dans son universalité physique, comme ensemble de tous les corps inertes dont les changements s'expliquent par des mouvements. Leibniz, on l'a vu, l'avait précisé à Thomasius. Et cette fois le mouvement local est purement cinétique. Un discours sur cette nature sera un logos de l'étant comme corps « moteur », une ontologie nouvelle (*ens sive corpus*) qui constituera l'entrée en matière d'une physique. Quelle est alors la particularité du corps politique dans cette approche ? Fait-il l'objet d'une approche radicalement autre, d'une entrée complètement séparée, irréductible à la physique ?

On pourrait faire l'hypothèse que cette dualité de l'accident, repérée dans la physique d'Aristote et encore lisible dans les deux objectifs pratiques de la philosophie cartésienne (les branches de l'arbre), éclaire la différence hobbesienne de l'artefactuel technique et de l'artificiel politique, même s'il ne s'agit pour le moment que d'une analogie : et remarquer que le cas des objets naturels et artefactuels, comme la machine simple (le moulin à vent) et l'arbre fruitier, relèvent de la première forme de production (Dieu et l'homme) appliquée à un objet poétique (différent du producteur) ; alors que le cas du médecin qui se guérit lui-même correspond à une forme d'extériorité mécanicienne qui coïncide avec la dimension organique d'une pratique sous l'angle de l'accident (l'automate). Dans les deux cas, la matière et la forme définissent un corps ; mais dans le second, les hommes sont à la fois, heureux accident que nous devons au

don de la géométrie, le matériau et les artisans de la forme politique apte à réaliser complètement la finalité des désirs d'une pluralité de personnes.

Carolyn Merchant signalait qu'il existait, dès la Renaissance, la conscience de deux types de machines. Elle écrit, dans son chapitre 9, intitulé « Le mécanisme comme puissance » :

« La philosophie mécanique déplaça le concept de puissance de ses sources intellectuelles et pratiques. La tradition de la magie naturelle qui s'appuyait sur la capacité du mage à manipuler les pouvoirs cachés au sein des objets naturels à travers les opérations extérieures et les arrangements physiques, dépendit d'une nouvelle image de l'être humain comme opérateur. Une seconde source pratique de la puissance résulta de l'usage de plus en plus fréquent de deux types de machines dans la vie quotidienne des européens du seizième et dix-septième siècles. Les machines non-autonomes (les moulins à vent, les grues, les pompes, et ainsi de suite) multipliaient la puissance par le moyen de l'opération extérieure du muscle animal ou humain ou par des forces naturelles comme le vent ou l'eau. Les machines autonomes comme les horloges étaient des modèles qui intériorisaient les mouvements organisés des sphères célestes. Les premières furent des symboles de la puissance ; les secondes de l'ordre. Les deux s'avèrent fondamentales au nouveau système de valeur du monde moderne. »<sup>34</sup>

Dans une estampe de 1560, Pieter Brueghel modifie l'image que le moyen-âge se faisait de la tempérance<sup>35</sup>. Celle-ci versait traditionnellement de l'eau dans un récipient à vin. Cette prestigieuse vertu antique devient, à la Renaissance, une déesse de la mesure calculée et du temps scientifiquement établi. On retrouve dans l'estampe les deux machines, le moulin à vent qu'elle domine et l'horloge qui lui sert d'instrument de contrôle. Debout, au centre de la composition, elle tient des lunettes dans la main gauche, symbole de sagacité, et des rênes dans la main droite, qui signifient la retenue. Le serpent noué autour de sa taille contient les passions viles. Debout sur l'aile d'un moulin à vent posée au sol, elle porte sur sa tête une horloge mécanique.

La gravure résume tous les arts soumis à l'ordre et au calcul, tous formant une couronne dont le centre est une horloge sur le front de celle qui sait voir et compter, dressée sur la technique triomphante : l'aile du moulin à vent (la machine de type un) est sublimée par l'horloge, mouvement qui est mesure de tous les temps (la machine quasi-autonome qui deviendra la métaphore de l'univers).

---

<sup>34</sup> Carolyn Merchant, *op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>35</sup> Pieter Brueghel l'Ancien (vers 1525-1569). Sa gravure de la *Tempérance*, l'une des sept vertus, composée vers 1560, se trouve au Musée Boymans van Beuningen de Rotterdam.

C'est dans l'exacte mesure où Jean-Jacques Rousseau distinguera un mouvement physique communiqué et un mouvement moral spontané, animal et humain, appuyant ainsi sa théorie de l'action sur un dualisme métaphysique, qu'il récusera, dans sa *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, la capacité pour une montre de métaphoriser correctement le corps politique. La cause motrice peut être étrangère ou intérieure au corps mû :

« Je ne conclurai pas de là que le mouvement d'une montre, par exemple, est spontané ; car, si rien d'étranger au ressort n'agissait sur lui, il ne tendrait point à se redresser, et ne tirerait pas la chaîne. »<sup>36</sup>

Cette dualité des mouvements reparaît dans son principe vitaliste des corps animés et s'oppose au principe de dispersion des corps inorganiques, à l'image d'un chêne foudroyé tombant en cendres. Comme le signale Bruno Bernardi dans son commentaire de ce passage (page 62 et note 37 à la page 140) de la *Profession de foi*, qu'il rapproche du chapitre VI du premier livre du *Contrat social*, le corps politique rousseauiste est ainsi le lieu d'un volontarisme vitaliste, qui, au cœur de cette pensée de la volonté libérée « de la loi du corps », organise la multitude en un peuple doté d'une unité d'intention qui relève d'un sentiment commun. Le troisième article de foi du Vicaire considère que l'homme est « animé d'une substance immatérielle » : il est bien la conséquence du troisième principe de ce même Vicaire selon lequel le principe de l'action réside dans une volonté originaire, elle-même adossée à une dualité des mouvements.

Comme Hobbes considère qu'un « mouvement moral » est une expression oxymorique et que la volonté est un désir ancré dans une cinétique fondamentale, qui, en tant que telle, ne nécessite ni vitalité ni même intelligence, on peut en inférer que (A) l'horloge est une bonne métaphore du corps politique et que (B) ce dernier ne peut être que matériel.

L'horloge est une bonne image du corps politique. Dans la préface du *Citoyen*, Hobbes, rappelant le principe selon lequel on ne comprend un tout qu'en examinant les éléments qui le composent, écrit (c'est moi qui souligne) :

« Car, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine *automate*,<sup>37</sup> dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure et le mouvement de chaque pièce ; ainsi en la

---

<sup>36</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 60.

<sup>37</sup> L'introduction de *Léviathan* (1651) précisera : « les *automates* (*Automata*) (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle »

recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, etc.»<sup>38</sup>

Le langage de la philosophie doit être précis et défini, répliquait Hobbes à Thomas White, « alors qu'au contraire presque toutes les erreurs naissent d'un usage trop relâché des tropes – à *licentia troporum* ». Cette négligence linguistique peut porter sur des termes comme « principe », « accident », etc., mais aussi sur l'usage des figures de rhétorique susceptibles d'illustrer une thèse ou un argument. Un mauvais usage des métaphores est tout aussi préjudiciable qu'une variation intempestive de signification. Le corps politique n'est sans doute pas une machine comme une autre, mais il reste une machine et la montre, en tant que machine quasi-autonome, en est une figuration pertinente, puisqu'elle incorpore l'artificier qui l'anime comme un accident qui fait coïncider l'efficience et l'intériorité. Tout comme le médecin qui se soigne lui-même, les hommes prennent soin d'eux-mêmes en générant l'univers réglé de leur culture, et ce parce qu'ils sont la cause entière de la République, c'est-à-dire la cause active et passive, ou encore, parce que tous les accidents nécessaires à la production de l'effet politique dépendent d'eux.

## II. La construction politique

Ce corps politique ne peut être qu'un corps matériel (l'expression est d'ailleurs tautologique) parce que les hommes ont appris à se guérir d'eux-mêmes et par eux-mêmes en empruntant la voie d'une nécessité de la souveraineté qui est apparue à la conscience de ceux qui ont su façonner leur volonté en réfléchissant leurs désirs immédiats et en construisant une puissance capable de faire respecter les pactes. Cette construction plus médicale qu'architectonique n'a pu s'effectuer que dans le prolongement des effets cinétiques des corps extérieurs au corps humain : les deux recours à l'extériorité que sont les *accidents* anthropologiques du nomothète et du souverain, deux *individus* dont les volontés singulières et archimédiennes ont généré un espace de consensus pratique et de reconnaissance symbolique. Le mécanisme est toujours *partes extra partes* : la différence n'est jamais intégrée dans un processus dialectique ; elle tombe hors de l'identité du même, sous la forme d'une altérité qui peut être meurtrière ou salvatrice, sporadique ou fédératrice. Mais la puissance est une réalité inéliminable : sa

---

<sup>38</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, p. 71.

nécessité permet de penser la politique comme solution géométrique du problème physique. L'éthique assure alors une forme de transition dans cet univers balistique : les passions et les volitions interviennent dans la détermination des républiques (le rôle de la crainte est souvent souligné), les délibérations ne sont pas inutiles, ni les décisions gratuites. Toute corporation livre son identité quand on y observe les volontés à l'œuvre : la praxis dit la cause de l'association.

Il faut mouvoir l'étant dans le dessein d'opérer techniquement le changement désiré, d'éviter la guerre de chacun contre chacun afin de quitter l'état de nature. On retrouve alors les quatre causes dans un univers tout à fait nouveau, inertiel, où l'horizon indéfini s'est substitué aux téléologies aristotéliennes convergeant vers le point focal du premier moteur immobile : un univers artisanal qui a homogénéisé la nature et l'artifice, naturalisant la règle (l'axiomatique des lois de nature), *artialisant* la nature (méthode de génération d'un monde). La différence ne passe plus entre un étant par soi et un étant par un autre, entre un arbre et un manteau, entre un caillou et un lit. La question n'est plus de savoir où est la cause efficiente, dedans ou dehors, mais plus simplement de savoir qui fait quoi. Qui est à l'origine de l'assemblage et quel droit peut-il revendiquer sur le corps composé ?

C'est moins une mort de la nature qu'une régularisation de la *physis* comme modalité de la technique qui régit cette sorte de mécanisation de l'aristotélisme. Quelle causalité est alors à l'œuvre dans la production d'un corps politique ?

Prendre soin des objets techniques et prendre soin de soi, tel est le point commun entre ces deux attitudes, artisanales et médicales. Cette dualité aristotélienne des accidents et ce double objectif cartésien se lisent dans cette distinction que Hobbes a opérée entre des objets techniques et des républiques.

## 1. La double accidentalité

Il est vrai que les corps naturels et les corps politiques sont extrêmement différents, et distinguent une philosophie naturelle d'une philosophie politique, mais cela n'empêche pas Hobbes de poursuivre en ces termes :

« Par conséquent, après avoir posé ces prémisses relatives à la nature de la philosophie en général, nous traiterons en premier lieu des *Corps naturels* ; en second lieu de

*l'esprit et des mœurs des Hommes, et en troisième lieu des devoirs civils des Citoyens* »<sup>39</sup>.

Le projet initial, « le corps, l'homme, le citoyen », conserve ainsi son sens : il n'y a pas d'abîme entre la nature et la politique, sauf à entendre nature en un sens qui n'est plus le sien. Ce n'est pas parce que l'homme a cessé d'être un *animal* politique que la nature s'effondre pour laisser place à un corps social qui ne serait pas matériel : c'est la sophistique qui abolissait ainsi la nature au nom d'un relativisme politique. Mais Hobbes, comme Aristote, combat sans cesse la sophistique et cherche dans une logique et un calcul des noms une administration des signes qui déjoue l'hétérogénéité que les sophistes instauraient entre la nature et la loi, jouant l'une contre l'autre et inversement. La différence des artefacts naturels et des artifices politiques est une différence *accidentelle*, et non pas substantielle. L'ontologie du corps se déploie dans un diptyque de l'accident.

Le matérialisme de Hobbes couvre toute sa philosophie, sous l'angle d'une nature mécanique que l'art politique sait imiter dans sa dimension naturante et pas seulement naturée (imitant non pas les créatures, mais la création elle-même), transformant le corps naturel en corps politique. Cette « métamorphose » du corps naturel en corps politique, comme la remarqué Éric Marquer, s'oriente selon l'objectif principal du programme médical cartésien d'une maîtrise des forces de la nature :

« Le corps politique ou artificiel n'est jamais qu'une métamorphose du corps naturel nécessaire à sa conservation. Le corps politique n'est pas meilleur, il est simplement plus fort, comme l'écrit Hobbes dans l'introduction : « ce grand *Léviathan* qu'on appelle République 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 protection duquel il a été conçu ». Le corps politique est une sorte d'anticorps fabriqué par le corps naturel pour se préserver de la maladie. »<sup>40</sup>

Passons à son institution comme génération de la République. Il ne s'agit pas de produire un simple objet technique, ni même de construire une pure machine, ou d'effectuer la copie d'un exemplaire de la nature naturée : il s'agit moins d'imiter un produit fini (une toile d'araignée, une caverne, une fourrure animale) qu'un processus vital (imiter la création), d'imiter la nature naturante. Mais comment penser la création dans le système de la nécessité ? Comment

---

<sup>39</sup> Hobbes, *De Corpore*, I, IX.

<sup>40</sup> Éric Marquer, *Léviathan et la loi des marchands, Commerce et civilité chez Thomas Hobbes*, Paris, Garnier, 2012, « Le gouvernement, les passions et la discipline de l'esprit », pp. 344-347.

imaginer une *initiative* dans le réseau des causes secondes qui font de l'agent, non point une cause-origine capable de commencer une série d'actes, mais un canal par où transitent toutes les causalités secondes et les actions volontaires qui n'ont besoin, pour être telles, de n'être ni vivantes ni même intelligentes ?<sup>41</sup>

Dans son essai d'interprétation des *Questions concernant la liberté, la nécessité est le hasard*, Luc Foisneau, précisait que Hobbes avait défini la liberté comme la puissance d'un mouvement non empêchée, c'est-à-dire qu'il avait articulé la dimension de la puissance (liée à la motricité mécanique des causes secondes ou à la source divine du mouvement) et la circonstance de l'absence d'adversité ou d'obstacle. La liberté n'est pas alors identique à la puissance : elle est la puissance actualisée par l'absence d'empêchement. Cette jonction définit l'agentivité de la cause première comme volonté libre ou création (du monde par Dieu par le truchement de la nature) ou de la République par les hommes par le moyen des pactes. Dieu est libre parce qu'il est *totalemment* puissant : sa *toute*-puissance vaut absence d'obstacle. La liberté de Dieu est positive par sa puissance et effective par son omnipotence. C'est une manière de définir formellement l'agent libre ou la création. « Du point de vue du système de la nature, Dieu est donc une cause nécessaire, alors que du point de vue de la volonté créatrice, il est un agent libre. Contrairement à Spinoza, Hobbes parvient ainsi à conserver un sens à l'acte libre de la création, sans pour autant reprendre à son compte les définitions théologiques habituelles. Ce point est essentiel, car il permet de comprendre comment Hobbes parvient à concilier système de la nécessité et théorie de la loi »<sup>42</sup>

Il faut trouver l'équivalent anthropologique de cette dualité de la puissance comme mouvement et de la liberté comme création : trouver comment la nécessité de la phronomie peut s'accorder avec la volonté dynamique de l'artifice politique. Imiter la création, comme opération naturante du monde physique, ouvrir de ce fait un monde culturel politique propice au développement des facultés humaines, revient donc à composer les puissances des corps en mouvement avec la construction d'une issue favorable à leurs compositions, d'une conjonction des aspirations et des craintes qui ne soient pas la guerre des convoitises et des peurs. Il faut relier la causalité motrice et le dynamisme de la

---

<sup>41</sup> Jürgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, Boston, Rowman & Littlefield, 2000, p. 180. En référence à *Critique du De Mundo de Thomas White*, XXXVI, 7, 399 : « en ce qui concerne les actions volontaires ou celles orientées par quelque intention vers une fin déterminée, il n'est donc pas nécessaire que tous les agents soient animés et encore moins qu'ils soient intelligents ».

<sup>42</sup> Luc Foisneau, « Essai d'interprétation » dans *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Traduction de Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999, p. 30.

loi puisque la puissance d'un homme fait obstacle à la puissance d'un autre homme, et que cette altérité n'est pas réductible dialectiquement, mais configurable mécaniquement et dynamiquement. Il ne s'agira pas de parquer les hommes dans l'enceinte d'un État despotique et de maintenir une paix dont la nécessité sécuritaire serait le seul impératif d'un despote éclairé. Il s'agira d'engendrer une république à partir des libres volitions singulières qui voudront la loi comme la création nécessaire du corps politique. Tel est le problème de l'association politique dont le contrat hobbesien proposera la solution. Mais la difficulté tient à ce que l'homme hobbesien n'est pas un animal politique.

## 2. Le *logos* et la logique

« La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, *zoôn politikon*, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société ».<sup>43</sup>

Sur ce fondement aristotélicien, les théoriciens contemporains du droit naturel (Grotius par exemple) construisent un État à partir de pactes juridiques et d'alliances matrimoniales. Or cet axiome est faux : les hommes se rencontrent par accident et s'ils désirent vivre ensemble, ils n'en ont pas l'aptitude. Le politique n'est pas une propriété inhérente à l'espèce humaine, mais un rapport possible d'interaction entre plusieurs individus, tous sujets de droits avant d'être des sujets sociaux. Chacun sait qu'Aristote, dans le premier livre de ses *Politiques*, avait au contraire affirmé :

« L'homme est par nature un animal politique », et « l'homme est un animal possédant la raison – le *logos* »<sup>44</sup>.

Le *logos* prend la suite de la *phonè* animale qui exprimait l'avantageux et le nuisible (la sémantique naturelle des passions et des intérêts) ; il existe en vue de manifester « par la suite » le juste et l'injuste. Passer de la voix à la parole, c'est passer d'un niveau naturel de signification à un autre niveau, conventionnel, de la signification<sup>45</sup>. La faculté, propre à l'homme, se développe

---

<sup>43</sup> Hobbes, *Le citoyen*, section première, I, 2, p. 90.

<sup>44</sup> Aristote, *Politiques*, I, 1253a.

<sup>45</sup> Voir notamment, *Organon, De l'interprétation*, « Le nom est un son vocal possédant une signification conventionnelle » (Aristote entend l'unité de sens qui deviendra notre morphème). Voir aussi *De l'Âme*, II, 8, et *Histoire des Animaux*, IV, 9 où Aristote distingue le son, la voix et la parole (*dialectos*) qui n'appartient qu'à

par l'apprentissage, de l'inné à l'acquis, du pathétique au conventionnel, du son vocal au nom. La convention accomplie, elle ne s'oppose pas, elle ne remplace pas ; elle parachève.

Le *logos* grec, lié à la délibération sur le juste et l'injuste, est dialectal : il particularise ethniquement (ou climatiquement) la capacité politique. La cité n'est pas universelle. Sa naturalité n'exclut pas la fondation héroïque, le passage de la sociabilité à la normativité proprement politique : les maîtres du *logos* en terminent avec les philosophes de village. Il a existé un maïeuticien de la cité qui a conduit le langage, comme sémantique conventionnelle, à s'enraciner comme une langue, sur fond de la pluralité des idiomes et des formations politiques. Le *logos* grec n'est pas encore une logique calculatrice, il tend vers une linguistique de la langue. Alors que la logique de Hobbes, qui hérite de la *ratio* romaine, calcule et universalise les significations – et tend vers une logique du langage.

Aristote n'a jamais écrit que l'homme grec était un animal politique : c'est l'homme en général qui est doté de cette aptitude. Mais seul l'homme grec, aidé par le climat, la survenue d'un législateur ou d'un inventeur, a pu réaliser concrètement cette possibilité dans l'espace délibératif ouvert par le *logos*, qui reste une acquisition particulière. L'aptitude est universelle ; pas la cité qui l'effectue. Le *logos*, acquis, est un art au service de la nature, qui, elle, est donnée : il l'accomplit en la spécifiant, il la réalise dialectalement. Hobbes a une conception en réalité plus libérale de l'animal (ce qui a le don d'agacer John Bramhall) et la délibération n'est pas, selon lui, le propre de l'homme, pas plus que l'analyse, la synthèse, l'hésitation ou la machination technique. La nature aristotélicienne a conservé une part de contingence, ménageant le lieu d'une perfection, d'une technique adjuvante, d'un *logos* permettant de dépasser la loi des villages dans le synœcisme de la cité. Le *logos* hobbesien est lui « *logos* » *et* calcul : il ne se particularise pas dans une sagesse prudentielle mais s'accomplit dans une géométrie politique, selon le règne de la nécessité. Les animaux et les grecs sont restés prudents : les araignées tendent leurs toiles pour saisir leurs proies, les citoyens confrontent leurs paroles politiques pour trouver une issue à leurs débats et Aristote tend ses filets syllogistiques pour capturer les sophismes de ses adversaires<sup>46</sup>. Le *logos* délibératif, apanage des humains qui cherchent un

---

l'homme : « Les petits oiseaux ont des sons de voix plus variés et gazouillent davantage que les grands. Il en est qui poussent des cris, en se battant (les cailles), d'autres avant la bataille (la perdrix) ou d'autres après (le coq). Les rossignols mâle et femelle chantent pareillement, sauf quand la femelle couve, etc. » « Les animaux vivipares quadrupèdes émettent des sons de voix de différentes sortes, mais aucun ne possède le langage. *En fait, cette faculté est le propre de l'homme*. Tous les animaux, en effet, qui ont la parole possèdent aussi la voix ; par contre ceux qui ont la voix n'ont pas tous la parole » (Je souligne).

<sup>46</sup> « Le syllogisme est un piège dialectique » écrit Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 95.

équilibre dans un monde contingent, s'accomplit dans la sagesse pratique d'un pouvoir partagé. Chez Hobbes, la logique des significations universelles doit permettre de construire une souveraineté politique dont les hommes seront les auteurs, et dont les pactes seront des autorisations pour un acteur qui les représentera. Cette fois la logique détermine une stabilité (l'État) dans un monde nécessaire, et elle s'achève dans la figure du commandement unique. Traçons donc pour finir le cercle de craie de la République. J'utiliserai pour cela un chapitre de la *Critique du De Mundo de Thomas White* et je proposerai une analogie mécanicienne<sup>47</sup>.

### 3. Produire la *praxis* : le pacte, la promesse, l'automate

(A) Si la volition est singulière et toujours cinétique, si elle est déterminée, quel est pour la volonté l'équivalent de l'initiative, sa valeur interruptive, qui ferait encore de l'homme un auteur, un commencement ou un « commenceur » ? C'est un équivalent à la fois symbolique et collectif, le moment où l'acte de parole s'oriente vers sa réussite normative, en interaction avec d'autres actes de langage du même ordre. Cette initiative symbolique et politique, c'est la promesse, équivalent de la création dans le monde de la nécessité : elle-seule peut imiter l'agir libre de la création divine.<sup>48</sup> Elle a une puissance normative, elle manie les universaux, elle est altérologique : elle fixe la parole donnée et engage l'agent à se déterminer comme auteur. Par son dynamisme performatif, elle dépasse les collisions dangereuses et les turbulences imprévisibles de l'état de nature. La cité était chez Aristote l'entéléchie des familles et des villages en vue du bien-vivre. Le corps politique hobbesien est l'assemblage des actes de langage : le langage n'est plus un *logos* de la discussion, mais le ciment du corps politique.

(B) Mais pour être complet, et se souvenir que le corps n'a pas en lui-même son principe de mouvement et de fixité, je dirai quelques mots du souverain, en réactivant à son sujet la notion d'Effort, puisqu'il va exercer sur le corps social constitué par les pactes une « force projectile » comme dirait

---

<sup>47</sup> Il s'agit du chapitre XIII, 4, Vrin, p. 196-197.

<sup>48</sup> N'ayant pas suffisamment de place pour développer davantage ce point, je me permets de renvoyer au beau livre, riche et stimulant, d'Alain Boyer, *Chose promise, Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Paris, PUF, Léviathan, 2014.

Rousseau. Imaginons le cercle de la République déjà tracé, un corps C sur sa circonférence serait comme un individu qui, naturellement, prendra la tangente pour n'en faire qu'à sa tête : il faudrait donc l'attacher au centre A du cercle par un lien conventionnel. Les individus situés sur le cercle, par leurs pactes, tendraient tous vers le centre. Mais ils seraient tous immobiles sur la circonférence, en rond mais sans le mouvement d'une ronde. Attachés au cercle par les conventions, ils seraient maintenant statiques, équilibrés par leur aliénations respectives. Il faut donc qu'un coup extérieur (un *ictus*) les propulse tangentiellement. Dès lors ils tourneraient tous, selon un *conatus* mixte, autour d'un centre vide.

Pactiser, c'est s'efforcer vers la réalisation d'une promesse. La cité est un possible ; la guerre est son autre. Si le désir avide (ou à *vide* comme la vaine gloire) n'est pas percuté par une force égale orientée vers le centre (un autre désir pacifique), il prendra la tangente selon son *conatus* simple : la sociabilité est une combinatoire des désirs, une construction, une composition des mouvements volontaires, à quoi doit s'ajouter la puissance extérieure du souverain, pour unifier la multitude.

Le *conatus* du souverain est l'*ictus* qui percute l'ensemble des conventions ; il assure la permanence des *conatus* mixtes sur le cercle de l'obéissance et du bien-être. Le centre n'a plus aucune vertu attractive. La cause du mouvement circulaire est un mouvement externe (qui peut entraîner vers l'extérieur car ce cercle étatique n'est pas la limite ultime de l'univers). Le désir n'a pas la possibilité interne de se mettre en mouvement (le désir n'est pas son propre désir), nous l'avons souvent répété. Les citoyens n'ont aucunement aboli leur mouvement et la tentation de la rébellion n'attendra que la faiblesse du pouvoir en place. À quoi peut faire référence ce centre vide et ce cercle de craie qui est une composition de droites ? Disons que le politique ne s'appuie plus sur un *ethos* aristocratique ou une expertise technocratique : il relève d'un artifice qui récuse le naturalisme de la tradition et les habiletés qui le parachevaient (selon les propos d'Aristote dans sa *Physique*). Il imite l'homme : or, qu'est-ce qui définit l'homme en tant qu'homme sinon d'être un être de puissance, parmi d'autres êtres de puissance, tous dotés d'une capacité symbolique à universaliser leurs conceptions par des appellations claires et compréhensibles par tous quand chacun exprime par des signes un ensemble d'intentions. Il ne s'agit plus d'imiter les nids des oiseaux et les toiles d'araignée selon la méthode analytique et compositive qu'utilisent aussi les animaux, ni de seulement délibérer pour décider en fonction de l'ultime appétit. Au-delà de cet univers technologique, et selon le vrai critère de démarcation anthropologique, il faut imiter l'homme-locuteur, l'être de parole, en considérant la parole comme un acte, l'acte comme

la mise en œuvre d'une action, l'action comme un mouvement, et le mouvement comme la propriété d'un corps.

(C) Le dixième chapitre du *Léviathan* engage une réflexion sur le mérite qui en modifie la signification traditionnelle. La notion passe du contexte naturaliste à celui de la décision politique. Le travail de redéfinition du mérite permet ainsi de comprendre pourquoi l'homme n'est pas un animal politique : c'est au fond une question de langage et de conventions pragmatiques portées par la capacité humaine à symboliser arbitrairement nos pensées.

Le désir de société n'est pas une aptitude à la vie sociale (à la sociabilité) : l'homme est un être grégaire qui n'est pas doué de culture. Il doit cultiver ses facultés pour se doter d'aptitudes qui le qualifient à telle ou telle fonction (artisan, comptable, stratège). Mais l'aptitude ne suffit pas à la vie politique : celle-ci est une existence selon le droit (ou le vrai mérite) et la promesse (*jus ex promisso*). On peut y voir une transposition de l'allégorie de Prométhée qu'on peut lire dans le *Protagoras* de Platon : le désir de société définit une pulsion grégaire qui rapproche les individus sans parvenir à les conserver dans des formations collectives consistantes (le risque de dissolution conduisant à la misère, à la brutalité et au cas-limite de la solitude) ; l'aptitude est une qualification technique et prométhéenne, qui nous procure toutes sortes de compétences (de ruses mécaniques) que nous trouvons d'ailleurs dans le monde animal (certains animaux sont naturellement sociaux et sociables et ont, à leur manière, des républiques et des armées) ; mais la nature et la simple habileté technique ne suffisent pas ; la politique est le lieu de la justice réalisée (Zeus), du droit positif qui incarne les lois de nature, les rend opératoires, effectives et particulières. Ce droit est lié à l'existence des promesses sous-jacentes aux pactes de langage (Hermès), et la vie politique, en résumé, réclame, outre un désir de société et une aptitude normative, un droit selon la promesse, en quoi réside le véritable mérite, plus civique que nobiliaire, décerné par le souverain et sa puissance plutôt que le titre et son prestige. On peut vouloir être ministre des finances sans être qualifié pour cela ; mais on peut être apte à l'exercice de cette fonction sans être habilité politiquement à l'exercer, sans la mériter selon le droit et la promesse. Le texte peut paraître polémique en raison de l'équivocité de la notion de mérite, terme traditionnellement apolitique et aristocratique : Hobbes considère que le vrai mérite associe trois plans, celui du désir, celui de l'aptitude et celui de l'attribution politique. On peut considérer que Calliclès en reste à son désir de dominer, un peu comme Alcibiade ; que tel homme, expert en économie, ne soit pas choisi par ses concitoyens, pour être ministre des finances (par irrespect des lois de nature par exemple) et donc n'a aucune prétention réelle à briguer ce poste. La conception méritocratique du

mérite s'estompe devant une conception politique de la qualification qui s'accorde avec la démocratie des pactes et le respect des lois de nature assuré par la puissance publique. La libido et l'expertise ne suffisent pas à faire de bons dirigeants : le réseau des promesses et l'autorité de l'État sont les seuls légitimités à l'attribution des magistratures.

De la famille à la cité en passant par les villages, Aristote avait lié en une seule inférence la socialité empirique, la sociabilité normative et la capacité politique, puisque la nature, ne faisant pas de saut, ni ne procédant en vain, conduisait de manière immanente l'étant politique vers son but, selon un processus au service d'un accomplissement. On passait ainsi de la nature à la cité sans rupture, de l'être au devoir-être naturellement (les circonstances climatiques n'entravant pas le processus), tout comme la connaissance commençait par la sensation pour s'achever dans le *logos*, ou encore tout comme l'expérience des cas, par une induction amplifiante, conduisait à la détermination des principes. C'est ce schéma linéaire, descriptif et normatif, que Hobbes conteste point par point, seuil par seuil plus précisément, à partir des attendus d'une nouvelle physique. Le désir doit être corrigé par l'acquisition des aptitudes (des bonnes dispositions à agir) grâce à nos facultés rationnelles, au don de la science, à l'éducation et à l'application de lois ; mais ces sociabilités n'ont de stabilité que si le réseau des pactes, qui est un treillis des promesses, produit, par convention, une république souveraine. Il y a donc deux tournants : le premier est celui de l'acquis par rapport à l'inné (mœurs, raison, langage) ; le second est celui de la construction du corps politique à partir des actes du langage et des leçons de la physique mécanique. Le premier progrès relève d'une imitation technique jusqu'à l'invention du langage ; le second progrès, appuyé sur le langage, s'appuie sur une imitation sémiologique qui débouche sur l'édification d'un corps politique, en un sens non métaphorique du terme. La libido doit céder devant la dignité, mais celle-ci doit s'effacer devant la juridiction des attributions : on laissera Calliclès et Thrasymaque à leurs vociférations unilatérales, à jurer selon la *physis* débridée ou le *nomos* arbitraire. L'État du droit définira le mérite comme ce qui est promis par les auteurs du politique et non plus ce qui serait dû à la couleur du sang ou à l'éclat des quartiers de noblesse. Le magnanime ne viendra plus, de sa démarche lente, réclamer au politique d'être nourri aux frais de l'État. Le généreux ne fera pas état de sa naissance pour démocratiser sa résolution et sa vision théologique de la liberté.

Dans *Un dialogue entre le philosophe et l'étudiant de la loi commune*, 1666 (1681), Thomas Hobbes rejette la maxime de Coke selon laquelle la loi serait « une perfection artificielle de la raison, acquise par une longue étude, observation et expérience » ; l'État n'est pas la république des juges. La loi

politique est le résultat d'un artifice contractuel, différent de l'éducation de nos facultés : la source en est le contrat, pas l'histoire, ni l'expérience ou la longueur du temps. La justice n'est pas une question de prudence, mais l'affaire d'une science. Il y a donc deux régimes de l'artifice, celui qui cultive nos facultés innées et engendrent des aptitudes ; celui qui assemblent des dyades pour construire un corps politique. Une raison pratique et prudentielle d'un côté; une raison scientifique et catégorique de l'autre. Ou encore, un art d'artisans particuliers, qui, avec le temps, construisent des villes, des maisons, des codes de lois, des manuels pédagogiques, en se référant les uns aux autres, sous l'angle de la reprise ou de la dispute, en incorporant le nouveau dans l'ancien, en ravaudant les traditions dans des ensembles composites. Et un art politique, où les pactes des sujets sont rassemblés par l'autorité d'une seule instance, comme on trace une ville nouvelle dans une plaine ou comme on compose un code à partir de la raison puissante d'un législateur. C'est l'autorité qui fait la loi : et cette autorité n'est pas fille du temps. Sa validité est un effet de sa puissance : c'est le souverain qui confère les blasons, les titres et les statuts. Cette critique de la loi commune, de la *common law*, signifie que la légitimité de la loi ne vient pas de la jurisprudence des juges, des précédents et des compromis de la tradition, de l'ancienneté des titres de noblesse (qui, pour l'essentiel, conservent dans leurs armoiries quelque chose de la guerre dont ils sont nés, cette guerre dont les mères ont horreur), des disputes scolastiques qui sont des conflits continués par d'autres moyens.

Éric Marquer écrit donc avec raison que la distinction hobbesienne de la prudence et de la science politique est un principe structurant de l'œuvre<sup>49</sup>. La pensée hobbesienne se déploie dans un référentiel non-aristotélicien, où le moteur n'est pas par nature inhérent au corps : le système des échanges devient un équilibre construit, une réciprocité décidée, un commerce qui n'a plus de justification chrématistique, une politique de la représentation instituée, une vie sociale des civilités convenues.

Le cercle géométrique engendre le cercle réel et pratique de la République (la géométrie de Hobbes est faite d'objets corporels) : l'automate est le trait d'union de la poïétique et de la praxis. La poïétique est une activité de production qui s'achève avec son résultat, un objet séparé de son producteur, détaché de l'action. La praxis, elle, persiste dans son résultat. La politique volontaire devient construction de la souveraineté dans un résultat accidentel qui persiste sans se détacher du producteur. Produire la praxis, c'est être cause

---

<sup>49</sup> Éric Marquer, *op. cit.*, troisième partie et conclusion, pp. 348-349.

entière de la cité, accomplir son humanité dans sa vocation politique. L'activité politique est en quelque sorte couverte par son fonctionnement comme si le contrat social n'était qu'un événement ponctuel, alors qu'il est en réalité une régulation permanente. Le souverain est l'âme artificielle qui donne vie au corps politique selon une convention continuée : il unifie la multitude en tant qu'acteur et anime le corps des pactes en représentant l'ensemble social. Les hommes sont les artisans de leur destin : ils s'autoconstituent dans l'autoconservation de leurs corps et le mouvement local trouve ici son métabolisme, dans un souci de soi qui maintient l'unité formelle des corps élémentaires, comme des marins qui remplacent les planches du navire de Thésée.

Un homme est-il le même à chaque âge de la vie ? Un organisme est-il identique en dépit de son renouvellement cellulaire ? Une cité change-t-elle quand naissent et meurent en elle de nouveaux habitants ? Matériellement oui : c'est incontestable. Mais un corps n'est pas seulement son matériau : il est aussi une figure façonnée par le mouvement, corps physique, corps sentant, corps parlant, corps volontaire. Il faut en dire autant de la cité : l'activité du gouvernement et l'unité de direction en font une seule et même unité politique. La natalité ne semble pas impressionner Hobbes. Un fleuve d'eau ou de lait reste un fleuve coulant librement entre ses berges. La république résistera aux renouvellements biologiques de ses membres.

\*

Les grecs ont partagé le pouvoir dans l'espace de la communauté politique naturelle, l'instance du pouvoir (par l'effet de l'isonomie, de l'*iségoria*, du tirage au sort et de l'ostracisme) n'étant quasiment plus séparée de l'instance communautaire. La nature avait offert aux hommes la sociabilité requise et la dominante du commandement, qui, au-delà de l'espace public où elle tentait de s'estomper, s'affirmait comme une inégalité naturelle et légitime<sup>50</sup>. Il fallait ajuster « musicalement » les instances du pouvoir à la vie

---

<sup>50</sup> Cette ouverture d'un espace public où paraissent quelques hommes libres et égaux ne doit masquer ni la réalité du rapport commandement-obéissance ni l'inégalité fondamentale qu'Aristote reconnaissait entre les hommes. C'est à l'égard de cette dernière que Hobbes réagit dans le chapitre 15 du *Léviathan* quand il écrit : « La question de savoir celui qui vaut le plus n'a rien à faire dans l'état de simple nature, où tous, ainsi qu'on l'a montré plus haut, sont égaux. L'inégalité présente a été introduite par les lois civiles. Je sais bien qu'Aristote, au premier livre de ses *Politiques*, pose comme fondement de sa doctrine que les hommes sont par nature les uns plus dignes de commander (il l'entendait des plus sages, parmi lesquels il se rangeait en sa qualité de philosophe), les autres de servir (il l'entendait de ceux qui avaient des corps vigoureux, mais n'étaient pas, comme lui, philosophes) : comme si maître et serviteur ne tiraient pas leur origine du consentement des hommes, mais bien d'une différence d'esprit ; ce qui n'est pas seulement contraire à la raison, mais contraire aussi à l'expérience ». Cette différence fondamentale, ainsi que celle qui oppose prudence et science, contingence et nécessité, accusent un peu plus

sociale par le jeu de la participation (la rotation des charges) au service de la vertu délibérative du *logos*.

On voit la différence d'avec Hobbes. Le philosophe anglais, dans une nature qui n'est plus une déesse, a construit un État séparé d'une collectivité qu'il a pourtant constituée. Le pouvoir n'est pas immanent à une société naturelle (pas plus que le droit n'est naturel parce que social) : il est constituant d'une collectivité normative séparée par la distance du représentant au représenté. Le mécanisme de l'autorisation a pour fonction d'associer au plus près, dans cette distance, les deux instances politique et sociale.

Quelque chose de la cité s'est maintenu dans l'idée d'une représentation absolue, même si reste aussi présente la séparation de l'auteur et de l'acteur. Chez les grecs, le social devait préparer le politique ; chez Hobbes, le politique constitue le social (le sociable). Alors que les citoyens grecs n'étaient que les objets du droit (leur individualité juridique était corrélative d'une société naturelle techniquement perfectionnée dans laquelle ils s'inscrivaient sans pouvoir la modifier complètement), les individus hobbesiens sont des sujets de droit, des personnes naturelles dotées de droit hors du champ politique (leurs droits sont naturels et antépolitiques parce que le droit est dissocié du pouvoir politique). Cet apolitisme juridique les rend capables du meilleur comme du pire : ils sombrent assez vite dans la guerre de chacun contre chacun – forme conflictuelle de l'intersubjectivité – ou peuvent, eux-mêmes, sur un mode technico-pratique, engendrer ensemble la solution politique. Cette autonomie d'action (qui remplace l'autonomie d'énergie, adossée à une nature déclassée, et remise au magasin des utopies), par le réseau des promesses et le point d'Archimède souverain, qui fait de chaque sujet un auteur, accomplit par la force de l'art, la seconde opération d'imitation annoncée par l'introduction du *Léviathan*.

« Mais *l'art* va encore plus loin, en imitant cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent, de la nature : *l'homme*.<sup>51</sup> Car c'est l'art qui crée ce grand LÉVIATHAN qu'on appelle RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (COMMON-WEALTH or STATE) (*CIVITAS* en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grande que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection

---

l'opposition paradigmatique entre les deux philosophes. Faute de temps, je me contenterai ici de ces quelques remarques.

<sup>51</sup> *Art goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, Man.* Le latin dit : l'art n'imité pas seulement l'animal, mais aussi le plus noble des animaux : l'homme. »

duquel il a été conçu ; en lui *la* souveraineté est une *âme* artificielle,<sup>52</sup> puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps »

La série des corps est saturée, du corps physique au corps divin en passant par le corps physique du souverain (un homme ou une assemblée) et sa mise en mouvement du corps politique résultant des promesses : celles-ci, en tant qu'actes de langage, sont des volitions singulières issues d'un mouvement animal ancré dans une physique matérielle où les corps sont toujours le lieu de mouvements communiqués selon le principe « *omnis motor est corpus* » – tout mouvant est un (autre) corps. L'équivalence du corps et de l'étant n'a jamais été récusée. *Ens sive corpus*. Quant aux mouvements, la série adjacente des contiguïtés, par choc, pulsion (poussée et percussion) ou traction, se déploie sans lacune jusqu'au « moment » souverain où l'artificier (l'acteur) opère sur le social par une détermination extrinsèque due à l'hétéronomie de sa volonté (sur laquelle Samatha Frost a insisté avec beaucoup de talent) et s'insère par représentation dans la personne civile. On peut bien sûr refuser cette vision moniste et matérialiste, la trouver réductrice, incohérente, positiviste, scientiste et lui préférer une autre conception du contrat, un idéalisme transcendantal ou une phénoménologie du monde de la vie : mais il faut concéder que le mécanisme fonctionne comme un métaconcept qui connote un programme de recherche cohérent appuyé sur une solide charpente logique et symbolique, et qu'il entendait, en tant que vision nouvelle d'un monde nouveau, réinterpréter pour le déclasser le jeu des anciennes normes de vérité. Pour conclure, j'aimerais rendre hommage à la tentative de Thomas Spragens qui espérait trouver entre les deux paradigmes d'Aristote et de Hobbes un invariant, un fil rouge, une réalité sous-jacente identique, pour nuancer une vision révolutionnaire de la rupture galiléenne et donner raison à certaines intuitions d'Émile Meyerson. J'indiquerai ici l'une de ses identités, celle qui consiste à récuser les jeux rhétoriques des sophistes en s'efforçant de discipliner le langage et d'édifier une sémantique du penser-ensemble. Cette quête du sens est un effort second, qui réagit à l'usage destructeur que l'Insensé fait du langage, à la bêtise qu'il génère pour rendre la parole bavarde et sonore – et face à laquelle la philosophie doit mobiliser l'ensemble de ses ressources pour éviter que les espoirs suscités par l'émergence de la fonction symbolique ne se dissipent devant l'arbitraire des affects et des mots<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Version latine: « où celui qui détient le pouvoir suprême tient la place de l'âme ».

<sup>53</sup> Au-delà des différences entre Aristote et Hobbes quant à l'ampleur de l'artifice relativement à l'idée de nature, la critique de la sophistique est la même, traduisant ce commun refus qui vise à dissocier la nature de la culture. Il existe d'autres invariants, comme le schème mimétique ou le conditionnement éthique de la volonté.

# Conclusion

La politique est l'activité humaine qui, par ses moyens propres, doit assurer l'intégrité d'abord physique du corps de ses ressortissants. Dans un monde fait de collisions, d'accidents de la circulation, de blessures, de meurtrissures, dans ce monde que Mersenne décrit dans son *Traité de Balistique* en recopiant des paragraphes entiers de la psychologie de Hobbes, et qu'Harmut Rosa thématise par l'idée d'accélération aliénante, la politique doit d'abord protéger les corps physiques et elle ne peut le faire efficacement sans s'imposer un usage correct du langage. La valeur d'une politique se reconnaît à cette double compétence d'une protection qui oblige et d'un usage honnête des noms (politique, peuple, violence, droit, guerre, etc.).

La philosophie oppose, dès l'aube de son histoire, sa possibilité de cohérence à l'expression de la violence en combattant une sophistication du discours argumentatif qui se paie de mots et de paradoxes pour justifier ses sensations singulières.

La philosophie, depuis Platon jusqu'à nous, a toujours été consciente de ce lien mortifère entre la parole insensée et le risque de la mort violente. Aristote et Hobbes eurent en commun le projet d'une administration des significations qui puisse doter le langage d'une cohérence suffisante pour en préserver le sens et en neutraliser les périls. Hobbes, qui n'aimait guère Aristote, appréciait cependant beaucoup sa *Rhétorique*, et il dressa le portrait de l'homme dangereux par excellence, qu'il appelle l'Insensé, et qui n'est pas un fourbe mesquin et clandestin, mais un orateur de l'injustice et un tribun de l'égoïsme, un bavard raisonneur, un arrogant tonitruant qui abuse du langage avant d'abuser du reste. C'est là un grand point d'accord entre tous les philosophes, en dépit des oppositions de doctrine : le philosophe a pris conscience que la démence humaine n'est pas un retour à l'animalité, mais le risque propre à l'*homo sapiens* de devenir *homo demens*. Aristote et Hobbes, plus que d'autres peut-être, ont pris conscience des dangers inhérents au langage, de cette ambivalence qui permet autant de vérités qu'elle autorise de sottises. Fixer le sens des termes, c'est assurer la plupart des actes dans un espace politique stable, fait de repères comme on dit, afin de lutter contre la démence des mots avec l'aide d'une logique du sens.

Il est vrai que naguère il était de bon ton de railler la police des signes, mais l'expression n'est pas sans intérêt, ni même sans une certaine noblesse, si elle signifie que la sémantique doit être administrée et qu'il faut mettre un peu de logique dans le langage des hommes pour empêcher leur intelligence de devenir bête et leur raison de devenir folle.

## Remarque finale

Le traitement logique de la philosophie rassemble Aristote et Hobbes dans le même souci d'une catégorisation de l'expérience par une administration des significations. Exigence due à la concurrence d'avec le discours sophistique, dont la dialectique des apparences singe la globalité de l'objet philosophique. Qu'il s'agisse de l'*Euthydème* de Platon, où les deux sophistes, Euthydème et Dionysodore, menacent réellement le discours sensé, ou, plus près de nous du *Rhinocéros* de Ionesco, où un vieux monsieur naïf est impressionné par les sophismes d'un prétendu logicien tandis que le fascisme se répand irrésistiblement, ces dangers doivent être pris au sérieux car, comme le précisait P. Aubenque, « il est plus facile d'ironiser sur ces « sophismes », ou de s'indigner de leur gratuité, que d'y répondre. Aristote estime, lui, qu'il ne faut pas moins que la philosophie pour y répondre. » (*Aristote et le langage*, 1965, p. 100). C'est toute la philosophie qu'il faut mobiliser pour répondre au péril de la bêtise.

Aristote, en fondant la logique, a fondé une « discipline qui envisage le discours non dans son contenu mais dans sa forme » et définit les règles de sa cohérence grâce aux figures du syllogisme. Mais surtout, l'une des « exigences qu'Aristote impose pour la première fois à notre pratique du langage est l'exigence d'univocité, c'est-à-dire l'obligation de faire correspondre à chaque mot une signification unique ». P. Aubenque, p. 99, renvoie au quatrième livre de la *Métaphysique*, 4, 1006b7. On retrouve, *mutatis mutandis*, d'analogues exigences chez Hobbes dans sa critique de l'ouvrage de Thomas White (*Du Monde*) : « Dès lors, puisque la philosophie, c'est-à-dire toute science, doit être traitée de telle sorte que nous connaîtrons par des déductions nécessaires la vérité des conclusions que nous tirons, elle doit être traitée logiquement. En effet, le but de ceux qui étudient la philosophie n'est pas d'émouvoir mais de savoir avec certitude, et de ce fait la philosophie ne relève pas de la rhétorique ; et, puisqu'elle sait quelles sont les conséquences nécessaires et la vérité des propositions, la philosophie n'est pas non plus l'histoire : et encore moins la poésie, car celle-ci narre des faits singuliers et, en outre, néglige ouvertement la

vérité. » Critique du *De Mundo* de Thomas White, I, 3. C'est moi qui souligne. Pour l'exigence d'univocité, voir *Critique du De Mundo*, 14, 1 : « La véritable philosophie est de toute évidence la même chose qu'une nomenclature vraie, correcte et précise des choses. Elle consiste en effet dans la conception des différences. Mais le seul à connaître les différences entre les choses semble être celui qui aura appris à attribuer aux choses singulières leurs appellations correctes ». Voir aussi *Léviathan*, XXVII, 314-315 dans la traduction de François Tricaud.

## BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Thomas Hobbes (1588-1679) citées (toutes les traductions sont de mon fait, sauf indication explicite du contraire)

*Critique du De Mundo de Thomas White* (1642), Paris, Vrin, 1973 (texte latin).

*Le Citoyen* (1642), traduction de Samuel Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.

*Le Léviathan* (1651), introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

*Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Traduction de Luc Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, 1999.

*De Corpore* (1655), Paris, Vrin, 1999 (édition latine).

*Dialogue entre un philosophe et un juriste des Common Laws d'Angleterre* (1667), traduction et notes de Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990.

## Œuvres générales citées

ARISTOTE, *Physique*, traduction H. Carteron, Paris, Les Belles-Lettres, 1983.

*Histoire des animaux*, traduction et notes de J. Tricot, deux volumes, Paris, Vrin, 1957.

*De l'âme*, Traduction et notes de J. Tricot, Paris, Vrin, 1977

*Les politiques*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction et notes par Pierre Pellegrin, 1993.

AUBENQUE Pierre « Aristote et le langage », *Annales de la Faculté des lettres d'Aix*, 43, 1965.

BALIBAR Françoise, article « Mouvement » dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Philosophie des sciences*, sous la direction de Dominique Lecourt, Paris, PUF.

BOYER Alain, *Chose promise. Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Paris, PUF, Léviathan, 2014.

DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Garnier-Flammarion, 2000.

*Principes de la philosophie* (1644), Paris, Vrin, Adam et Tannery, IX-2, 1978.

FROST, Samantha, *Lessons from a Materialist Thinker*, Stanford, California, 2008.

GALILEO Galilei, *Il Saggiatore*, Préface de Giulio Giorello, Milan, Feltrinelli, 2008.

GRANGER Gilles, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Armand Colin, 1988.

HOEKSTRA Kinch, « Hobbes and the Foole », *Political Theory*, volume 25, N° 5, octobre 1997, pp. 620-654.

LARRÈRE, Catherine et Raphaël, *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, Champs-essais, 2009.

LEIBNIZ, *Correspondance avec Thomasius*, traduction de Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 1993

MARQUER Éric, *Léviathan et la loi des marchands, Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Paris, Garnier, 2012.

MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), Harper One, New York, 1989.

NIETZSCHE Frédéric, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Aubier, 1978.

OVERHOFF Jürgen, *Hobbes's Theory of the Will*, Boston, Rowman & Littlefield, 2000.

PLATON, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction par Monique Canto, 1987

*La République*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction par Georges Leroux, 2002

*Euthydème*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction d'É. Chambry, 1967.

*Timée*, traduction de Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1995

ROGER Alain, *Court Traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.

ROSA Harmut, *Aliénation et accélération, vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire sovoyard*, Paris, Garnier-Flammarion, présentation et notes par Bruno Bernardi, 1996.

*Du Contrat social*, présentation et notes de Bruno Bernardi, Paris, Garnier-Flammarion, 2001.

SPRAGENS (Jr) Thomas A., *The Politics of Motion*, Lexington, University Press of Kentucky, 1973.

WOLFF Francis, « Qui sont les inventeurs de la politique ? » dans *Les aventures de la raison politique*, Paris, Métailié, 2006.