

LA MÉTHODE : DE L'INTROSPECTION À L'HISTOIRE

Nicolas Dubos

I. Position du problème

1° Dans l'*Introduction de Léviathan*, lorsqu'il commente la méthode de la connaissance de l'homme, Hobbes met en avant un bien vieux précepte, qu'il veut infailible : « *Nosce te ipsum* »¹. Il l'oppose à celui qui invite les curieux à se détourner des livres pour « lire les hommes ». Ce précepte « à la mode » revient bien souvent à les divertir de toute introspection, comme la lecture des livres d'ailleurs, mais il lui ajoute la tentation de la moquerie, de l'hypocrisie et de la vanité. En outre, il ne permet de connaître que tel ou tel individu quand le précepte delphique articulé au principe de l'identité des formes des passions et des pensées permet de « lire en soi l'humanité » et de dépasser les contingences et les singularités des fins telles qu'elles se montrent dans les discours et les actions d'autrui et telles que les enregistrent l'observation et l'histoire, pour donner accès à une connaissance de l'invariance anthropologique².

2° La relation entre le privilège méthodique de l'introspection et l'affirmation d'un naturalisme de l'invariance semble évidente : si l'on peut lire en soi la nature humaine le recours à la lecture de l'histoire devient de peu d'intérêt sinon complètement inutile ; l'anthropologie ne semble avoir aucun besoin du registre ou du récit historiques si ce n'est comme à des « surfaces d'illustration » ; et la « profondeur de champ anthropologique », pour filer les métaphores optiques chères à Hobbes, ne semble pas particulièrement enrichie par un regard sur les autres temps. Elle est pleinement assumée par l'appréhension réflexive et anhistorique du soi.

3° Au premier abord, et si l'on laisse de côté la référence paradoxale à l'Antiquité pour une science qui se veut renouvelée, ceci n'a rien d'étonnant. Hobbes avait déjà privilégié l'expérience immédiate dans *De Cive* en 1642, comme dans les *Elements of Law* de 1640³, pour ce qui touchait à la connaissance anthropologique

¹ Le précepte était déjà énoncé dans les *Elements*, en 1640 (chap. 5, § 14), mais il valait pour toutes les connaissances et était présenté comme le seul moyen de bien articuler dénominations et conceptions par le retour réflexif sur les sensations, puis sur les mots qui leur sont ordonnés.

² Pour une interprétation plus fournie du précepte ainsi que de ses usages à l'époque, notamment chez Sir John Davies ou encore Thomas Wright, voir D. Weber, *Hobbes et le désir des fous, Rationalité, Prévision et politique*, PUPS, 2007, p. 332 et suivantes.

³ Si ce n'est au chapitre 11, afin de distinguer différentes conceptions du divin et des puissances invisibles, différentes formes de culte, et de définir le rapport du Chrétien à la parole de Dieu déposée dans les *Ecritures*.

nécessaire à la construction de l'hypothèse de l'état de guerre : l'expérience courante de la crainte et de la défiance ou encore l'actualité des controverses sur le point de dégénérer en guerre civile. En 1651 en revanche, dans l'anthropologie de *Léviathan*, la présence de l'histoire est beaucoup plus manifeste⁴. Or, le lecteur cherchera sans succès une valorisation particulière de la profondeur dont le savoir historique pourrait enrichir le regard sur l'homme, en tout cas dans les textes épistémologiques ou programmatiques. L'*Introduction* affirme, certes, que pour construire *Léviathan* il faut connaître l'homme considéré comme matière et comme artisan, et que d'une certaine façon aussi il faut le connaître sous la perspective de sa *condition historique*, comme Chrétien et comme être assujetti aux « puissances des ténèbres ». Les deux parties considérées spontanément comme « plus historiques ou historiennes » (III et IV) semblent bien faire partie du projet général sinon de la construction, en tout cas de la connaissance de l'automate. En effet, après avoir filé la métaphore de l'art naturel divin, puis celle de la création – vouée à « mesurer » la puissance de l'art politique humain – Hobbes a exposé son programme de la façon suivante:

« Pour décrire la nature de cet homme artificiel, je considérerai :

Premièrement : sa *matière* et son *artisan*, c'est-à-dire l'*homme*, qui est l'un et l'autre ;

Deuxièmement : *comment* et par quels *pactes* il est constitué ; quels sont les *droits* et le *juste pouvoir* (ou *autorité*) du *souverain* ; ce qui le *présERVE*, ce qui *amène sa dissolution* ;

Troisièmement : ce qu'est une *République chrétienne* ;

Enfin, ce qu'est le *Royaume des ténèbres* »⁵.

C'est au paragraphe suivant qu'il met en avant le « *nosce te ipsum* ». Il faut lire en soi non pas un *self* singulier mais l'humanité, non pas telle ou telle fin, tel ou tel mobile ou tel ou tel désir, mais l'invariance des passions. De même, il faut connaître l'homme dans sa vocation *d'artisan du politique* non pas à telle ou telle époque, dans telle ou telle condition historique, mais sous la perspective d'un pouvoir producteur universel et atemporel. La connaissance de « l'artisan anglais du 17^{ème} siècle », qui est en train de se livrer à une expérience politique nouvelle au moment même de la rédaction de *Léviathan*, en créant un nouveau régime ne relève pas, semble-t-il, de l'anthropologie⁶.

⁴ Pour les différents usages de l'histoire dans l'anthropologie, voir *infra*.

⁵ *Lév*, Mcph p. 82 ; tr. Tricaud, p. 6. Cité *infra* 82/6.

⁶ À la question : y a-t-il une singularité des fautes de l'artisan anglais ? le chapitre 29 répondra à l'évidence par l'affirmative : il y a bien une singularité de la crise anglaise. Qualifier l'humanité en tant qu'elle est apte ou inapte à construire des républiques ne suffit plus pour penser la vie et la mort de l'automate : il faut penser l'inscription historique de ceux qui font la république. Cette tentation éclaire rétrospectivement nombre de développements de l'anthropologie : Hobbes recherche à déterminer des invariants – d'où le privilège de l'introspection qui lui permet de faire une sorte d'épochè des singularités historiques, de mettre entre parenthèse un certain « bougé » –, invariants qui seront mobilisés pour comprendre comment la nature humaine implique de toute nécessité une certaine forme de rapport à l'autorité. L'invariance dans l'anthropologie est fortement articulée à celle de la nature juridique du corps

4° À suivre l'Introduction, s'il y avait recours à l'histoire, un tel recours ne devrait être compris que comme l'illustration d'une invariance de la nature humaine toujours posée comme substrat des variations : invariance du naturel religieux et de la culture de ce naturel même si les modes d'une telle culture sont variés – et qu'elle se trouve parfois prise en charge par Dieu lui-même –, invariance des relations de puissance dans les républiques même si la féodalité se distingue par la primauté des valeurs guerrières et que les monarchies modernes entreprennent de leur en substituer d'autres, en tout cas à l'intérieur des frontières de l'Etat, etc. L'histoire viendrait illustrer par la variation la vérité de l'invariance, elle donnerait au concept son épaisseur et son extension. Loin de reléguer l'histoire, le naturalisme en aurait besoin mais ce faisant, en travaillant à l'extension du concept de nature humaine, il n'appellerait aucune prise en compte particulière de l'historicité de l'homme : les variations ne se comprendraient pas par elles-mêmes mais toujours comme les signes d'une nature « indestructible », elles ne seraient pas pourvues d'un sens anthropologique décisif. La question de méthode que nous avons semblé privilégier est difficilement séparable alors de celle de la qualification de la réalité à connaître. Avec cette question de méthode, c'est la dimension réflexive de la connaissance qui est posée, et son traitement peut, en première analyse, accepter deux solutions : l'aspect secondaire de l'histoire comme méthode signerait l'aspect secondaire de l'historicité, impensée ou encore « à découvrir » ; ou bien, autre hypothèse : la sensibilité certaine au thème de l'historicité de l'homme ne pourrait se voir traduite philosophiquement, parce que la méthode historienne dont disposerait Hobbes n'aurait pas les moyens de l'éclairer ou souffrirait du privilège donné à l'introspection, et à travers lui, à la genèse *a priori* de la république.

Il nous semble donc qu'il y a bien une tension entre deux dispositifs méthodiques (l'introspection et la connaissance historique) tous deux articulés à deux enjeux de la connaissance de l'homme qui, s'ils ne sont peut-être pas tout à fait concurrents ou encore seulement parallèles, ne doivent pas pour autant être confondus : il s'agit, d'une main –et prioritairement –de connaître l'invariance d'une nature pour en déduire une théorie du droit naturel, et ce en négligeant pour une large part ce qui a été de l'autre main extraordinairement développé en considération des premiers exposés : la condition historique et son articulation aux récits, profanes et religieux. Dans l'optique de

politique et de la souveraineté. Il arrive donc un moment où cette singularité de l'artisan doit être mise elle aussi entre parenthèses car la genèse *a priori* des relations politiques la transcende, en exprime, par-delà telle ou telle spécificité, la vérité. Pour que la théorie du corps politique soit douée d'universalité, il faut concéder au naturalisme de l'invariance une forme de primat, comme l'a très bien vu B. Binoche dans *Les trois sources de la Philosophie de l'Histoire*. Mais il convient de s'interroger sur le fondement d'un tel primat puisque la nature humaine est découverte par réduction du divers au facteur commun, que par conséquent la réalité qui est première est historique ou empirique, qu'elle est *des faits*. Entre la recherche des invariances et leur assignation à un statut d'absolu ne faut-il pas justement que l'histoire intervienne pour travailler à l'extension du concept ?

construire un problème – que les dimensions de cet article ne pourront pas nous laisser le loisir de traiter sans restes – nous poursuivrons le programme suivant :

a. interroger l'évidence apparente de la relation entre le primat de l'invariance de la nature, l'introspection et l'inutilité supposée du savoir historique. Ce sera l'occasion de mesurer la nouveauté de la manière dont Hobbes entend user du vieux précepte.

b. se demander ensuite s'il n'y a pas dans l'anthropologie des faits que la seule introspection serait insuffisante à saisir, des événements dont le seul naturalisme aurait du mal à rendre compte et surtout un usage de la *dispositio historienne* qui n'est pas étranger à l'attention portée à la condition humaine comme *condition historique*. Cette articulation de la condition historique et de l'usage des « grands récits » (sur la formation de l'esprit acquis, sur la culture du naturel religieux et en particulier sur la vraie religion, sur la monarchie anglaise enfin) n'introduit-elle pas des formes de discontinuité, de mutabilité susceptibles sinon de « mettre en crise » en tout cas de compliquer l'affirmation d'un naturalisme de l'invariance, sinon dans la démarche apodictique de la génération de la république, en tout cas dans cette partie de la science qui vise à connaître l'homme ?

c. si a. et b. sont vrais, il faudra alors s'interroger sur le sens du naturalisme hobbesien : l'affirmation de l'invariance pourrait dessiner un territoire qui n'épuise pas tout le discours anthropologique. Il y aurait un discours sur la condition historique du « maker » qui serait mis entre parenthèse au moment de la science morale et de la génération de la république censées porter une universalité incompatibles avec la prise en compte de la condition historique mais qui pourrait être réutilisé dans la construction des parties de l'automate, dans la théorie de sa destruction, dans sa qualification comme république Chrétienne et dans son inscription sur le fond des ténèbres. L'enjeu, assez massivement posé il est vrai, consiste à mesurer ce que devient la nature humaine dans une philosophie si attentive à la condition historique (à l'historicité) : la nature humaine, dans une telle anthropologie, serait un dénominateur commun obtenu par abstraction mais ne constituerait plus le noyau permanent d'une identité indestructible, elle ne serait plus une nature au sens ontologique mais méthodique, un ensemble de régularités, plus qu'une identité et une essence. Elle serait tributaire de l'entreprise consistant à articuler au sujet du politique, une « bonne opération » de l'artifice et du droit. Notre problème, très classique au demeurant chez les commentateurs qui s'essaient à mesurer le rôle des « grands rationalismes » ou des théories du droit naturel dans la constitution de l'histoire comme concept, n'aura pour originalité que d'interroger, en ce moment précis de la définition d'une méthode, l'articulation de la condition historique, des structures du récit et de la disposition des temps (dans un premier segment de l'anthropologie allant des chapitres 8 à 12) avec ce qui lui succède (le segment réputé anhistorique qui va du chapitre 13 au chapitre 20), et qui est gouverné par les opérateurs conceptuels de la nature et de l'artifice.

d. Nous pourrions alors avancer quelques hypothèses pour ainsi dire incidentes, relativement à la constitution du concept d'histoire dans la pensée de Hobbes.

II. Le privilège de l'introspection

Le privilège du « *nosce te ipsum* » en matière anthropologique ne célèbre aucune forme de solipsisme. Il s'agit bien de connaître les causes et les motifs de nos pensées afin de connaître celles d'autrui. L'adage vise à

« [...] nous enseigner qu'à cause de la similitude qui existe entre les pensées et les passions d'un homme et les pensées et les passions d'un autre homme, quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lorsqu'il pense, opine, raisonne, espère, craint, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables »⁷.

La justesse de l'inférence est appuyée à l'axiome naturaliste de l'identité des passions et des pensées humaines, sans lequel nulle science civile ne serait, semble-t-il, envisageable. à circonstances égales, l'inférence des desseins et des intentions d'autrui à partir de l'expérience des siennes propres est parfaitement fondée. L'introspection est bien la condition d'une connaissance de soi et d'une connaissance de l'homme : c'est en l'approfondissant et non en étendant l'observation que la connaissance de l'homme peut prétendre à la précision et à l'universalité. Il faut s'entendre toutefois sur l'extension d'une telle identité des passions et partant d'une telle prétention à l'universalité. L'identité ne s'étend pas, nous dit Hobbes, aux *objets* des passions :

« Je parle de la similitude des passions, qui sont les mêmes en tout homme (désir, crainte, espérance, etc.), et non d'une similitude des objets des passions, qui sont des choses désirées, craintes, espérées, etc. : pour ceux-ci en effet, la constitution individuelle et l'éducation de chacun les font tellement varier, ils sont si aisés à soustraire à notre connaissance, que le texte du cœur humain, barbouillé et rendu confus comme il l'est par la dissimulation, le mensonge, le feinte et les doctrines erronées, n'est lisible qu'à celui qui sonde les cœurs. »

Hobbes oppose les passions à leurs objets. Les premières sont potentiellement identiques en tout homme, les seconds sont sujets à varier. L'invariant des passions est donc cerné par deux principes de variations (*constitutions individuelles* et *éducation*), qui sont relatifs aux objets : l'un reste naturel, il s'agit du *hasard des constitutions individuelles* qui portent tel ou tel à élire tel ou tel objet⁸ ; l'autre est encore naturel si

⁷ Lév, 82/6.

⁸ Selon le chapitre 10, l'un poursuivra tel pouvoir instrumental, l'autre, tel autre, etc.

l'on considère l'éducation comme le simple usage des facultés motrices et cognitives⁹ mais il est acquis si l'on considère les conséquences de cet usage spécifique de l'esprit qui est motivé par le désir de savoir (la curiosité) et qui porte les hommes à cultiver discipline et méthode en vue d'user de la raison¹⁰. À considérer exclusivement les passions et non leurs effets cognitifs, il est certain que les variations individuelles restent de l'ordre du naturel. En revanche, certains effets de la curiosité ou des autres passions, effets appelés à constituer des objets et des fins parfois inédits, sont doués d'une variabilité qui pourrait ne pas se réduire à cette détermination négative qu'est la différence individuelle, détermination insuffisante à distinguer le naturel de ce qui serait son *autre*, des objets que l'usage et l'expérience seulement naturelles seraient impuissants à élire, à promouvoir, à ériger en fins. Il s'agirait de la promotion par l'artifice pour le meilleur et pour le pire d'un territoire d'objets irréductibles au naturel étroitement compris. Pour le meilleur quand il s'agit de la science de la nature et de ses effets techniques (qui continuent toutefois à être étudiés comme des corps naturels¹¹) ou mieux, de la science des corps politiques et de ses effets pratiques (génération par contrat d'une république-modèle et réforme de la pratique empirique du politique) ; pour le pire quand des hommes forgent des absurdités théologiques complexes de part en part artificieuses, comme le dogme des esprits incorporels¹².

Ainsi, y aurait-il un territoire de la concrétude qui serait l'effet d'un artifice dont Hobbes chercherait déjà, discrètement, à tracer les contours. Parler d'un territoire de l'historicité est-il encore trop précoce ? La distinction du naturel et de l'acquis se confond-elle avec la distinction du naturel et de l'artifice ? Et peut-on, à partir d'une éventuelle identification, construire celle du naturel et de l'historique ? Ce texte ne nous permet pas de nous prononcer, et une telle entreprise suppose notamment que soit clairement établi le sens de l'artificialisme hobbesien : puisque la nature est cet art par lequel Dieu a fait et gouverne le monde, on ne voit pas très bien en quel sens la capacité humaine à produire de l'artifice pourrait créer un empire dans un empire. Contentons-nous pour le moment de dire que l'artificialisme appelle une conception circonstanciée, découpant l'aptitude à « créer » sur le fond d'un primat du naturel.

Ces variations qui caractérisent les objets des passions et qui singularisent les désirs et les fins de chacun ne sont pas lisibles si ce n'est à Dieu, et ce pour deux raisons : en raison d'abord de cette variabilité infinie qui interdit aux hommes leur connaissance exhaustive ; en raison ensuite de la dissimulation, de la feinte, du mensonge, des doctrines erronées¹³ qui « barbouillent » le « texte du cœur humain ».

⁹ Ce que Hobbes appelle au chapitre 8, esprit naturel, par opposition à l'esprit acquis par la méthode.

¹⁰ Ce que Hobbes appellera au chapitre 8, l'esprit acquis : la raison et son produit, la science.

¹¹ *Lév*, chap. 9, tr. p. 80 : ingénierie, architecture et navigation sont une partie de la science des conséquences des accidents des corps naturels.

¹² *Lév*, chap. 12, tr. p. 106.

¹³ Surtout, la référence aux doctrines erronées demande à être interprétée. Nous la laissons pour l'instant de côté. Voir *infra*.

Hobbes a implicitement distingué trois textes et autant de lectures. Le *texte du cœur* est un texte intérieur, la matière première de l'introspection : il est écrit de fins, d'intentions, de desseins singuliers car variant au gré de la diversité des objets des passions et des pensées et s'il peut être clarifié ou décodé dans le rapport de soi à soi, il se trouve chiffré, ésotérique, inaccessible dans l'inférence de soi à autrui dès que les circonstances varient ou que l'autre feint. Le second texte se veut universel et invariant. Il est celui de la nature des passions et des pensées abstraction faite de deux principes de variation et de singularité tenant d'abord à leurs objets et ensuite aux circonstances : c'est le *texte de l'anthropologie*. Enfin, il y a bien un troisième texte qui est pour ainsi dire exotérique, extérieur, phénoménal, ouvert, le *texte des actions humaines*, mais il ne fait pas sens par lui-même et il est par conséquent peu lisible, attendu qu'entre lui et ce qui le motive – le *texte du cœur* – se dresse le chiffre des feintes, chiffre que la connaissance du texte anthropologique ne suffit pas, semble-t-il, à décoder¹⁴.

Parmi ces trois textes, celui qui s'offre d'abord à l'introspection n'est pas le *texte de l'anthropologie*. Le texte anthropologique suppose la mise entre parenthèse de tous les objets des passions, mise entre parenthèse tout à fait impossible dans le cadre de l'expérience interne. Les passions ne se donnent pas dans une telle abstraction. Pour connaître ses propres passions, il faut connaître ce qui les motive, ce que l'on craint, ce que l'on désire et les motifs de telles affections. Le texte sur lequel l'introspection trouve d'abord à s'exercer est par conséquent le *texte du cœur*. Le *texte de l'anthropologie* est l'œuvre d'une élaboration plus complexe. S'agit-il simplement d'« ôter les objets » ? Suffit-il de se connaître soi-même pour connaître toute l'humanité ? S'agit-il de faire intervenir le *texte des actions* dans l'élaboration du *texte de l'anthropologie* ou bien d'en faire définitivement abstraction ?

Au privilège de l'introspection, Hobbes oppose l'insuffisance de l'enquête qui partirait du seul *texte des actions* pour déchiffrer le *texte du cœur* :

« Et encore que nous découvriions parfois le dessein des hommes par leurs actions, cependant, le faire sans comparer les leurs aux nôtres, et sans distinguer toutes les circonstances par lesquelles le cas peut différer, c'est déchiffrer sans clef, et se tromper pour la plus grande part, soit par trop de confiance, soit par trop de défiance, selon que celui qui lit est lui-même bon ou méchant»¹⁵.

¹⁴ Le *texte des actions* est bien, en première analyse, celui de l'histoire, que Hobbes définit au chapitre 9 comme le registre de la connaissance des « actions volontaires des hommes dans les républiques ». Mais l'historien se cantonne-t-il à ce dernier texte ? L'attention au *texte du cœur humain* était déjà une des qualités sous-jacentes de la narration thucydidéenne, qualité que Hobbes avait repérée et thématifiée alors qu'il traduisait *La Guerre* : Thucydide savait donner à voir ce texte-là, il le mettait en spectacle ou plutôt offrait à son lecteur la possibilité de conjecturer à son propos, sans risquer une présomption qui l'aurait fait sortir, lui l'historien, des limites de son rôle.

¹⁵ *Lév*, 82-83/7.

Par leurs actions nous pouvons découvrir les desseins réels, la volonté d'un sujet se révélant dans les moyens pratiques qu'il met au service de ses fins. Mais le déchiffrement suppose alors d'une part que l'on ait bien déterminé comment en nous nos desseins s'articulent à nos propres actions, ce qui suppose d'effectuer, là encore, une introspection et d'avoir également évalué la spécificité des circonstances dans lesquelles l'action prend sens. Sans ces deux conditions, l'observateur déchiffre sans clefs. Il est voué dès lors, s'il est bon, à faire crédit à autrui d'une bonne action, et s'il est mauvais, à le soupçonner d'une mauvaise, réduit à prêter à autrui ses propres intentions non questionnées. Le déchiffrement suppose d'abord un retour à soi. On ne peut lire en autrui les desseins secrets à partir de l'observation de ses seules actions que si l'on a préalablement cerné comment en autrui actions et desseins s'articulent, ce qui implique avec autrui une forme d'intimité¹⁶. Or le souverain qui doit gouverner une nation ne peut miser sur une telle intimité :

« Mais aussi parfaitement qu'un homme lise en autrui à partir des actions de celui-ci, cela ne lui sert qu'à l'égard des gens qu'il connaît personnellement, et qui sont peu nombreux. Celui qui doit gouverner toute une nation ne doit pas lire en lui-même tel ou tel individu, mais l'humanité ; quoique cela soit très difficile, plus difficile à apprendre qu'aucune langue ou aucune science, cependant, quand j'aurai exposé avec ordre et clarté ce que j'ai moi-même lu, les autres n'auront plus que la peine de considérer s'ils ne trouvent pas eux aussi les mêmes choses en eux-mêmes. Car cette sorte d'enseignement n'admet pas d'autre démonstration »¹⁷.

Hobbes oppose une lecture en soi de quelques-uns à une lecture en soi de l'humanité. La lecture en soi de quelques-uns est celle que permet une connaissance partielle de soi et d'autrui. C'est celle que permet l'histoire lorsqu'elle articule les actions et les desseins du prochain au texte de l'intériorité dans une exigence minimale d'introspection. Lire l'humanité en soi suppose que l'introspection soit allée beaucoup plus loin dans le rapport à soi comme si seul l'approfondissement de la réflexion pouvait garantir extension et universalité. Lire les desseins à partir des actions d'êtres singuliers comme le ferait l'observateur de telle ou telle société, de telle ou telle époque, comme le ferait au fond un lecteur de l'histoire n'est pas suffisant pour atteindre cet invariant que sont les passions et les pensées dans leur nature.

Ce répertoire de l'invariant n'est pourtant pas une fin en soi du point de vue de la pratique politique : le souverain ne pourra pas se contenter d'un enseignement théorique

¹⁶ Il estimera nécessaire de répéter cette mise en garde relative aux feintes et aux mensonges, au chapitre 6, alors qu'il venait de décrire les multiples façons dont peut se manifester le désir verbalement, à l'indicatif, au subjonctif ou à l'impératif : « Ces façons de parler, disais-je, sont des expressions de nos passions ou des manières volontaires de les signifier. Mais elles ne sont pas des signes certains, car on peut les utiliser à son gré, que les utilisateurs éprouvent ou non ces passions. Les meilleurs signes de la présence d'une passion sont dans la contenance, dans les mouvements du corps, dans les actions et dans les fins ou buts, que nous savons d'autre source être ceux de l'homme considéré », *Lév*, tr. p. 57.

¹⁷ *Lév*, 83/7.

sur les passions, il ne pourra pas se contenter du texte anthropologique. Il devra, à partir de cette connaissance-là, faire retour vers la singularité des objets des passions, des fins et des desseins particuliers, il devra déchiffrer le *texte du cœur* et le *texte des actions* dans la singularité des occasions et des individus qu'il rencontrera dans sa pratique de gouvernement. Le souverain ne doit pas délaïsser le *texte du cœur* ou le *texte des actions* pour celui de la lecture de soi, mais inverser plutôt le sens de l'induction : alors que l'historien remonte des actions volontaires constatées, vers un mobile possible, sans jamais, parce qu'il ne se connaît pas lui-même dans son humanité, pouvoir conclure avec certitude, le souverain doit partir de la connaissance, en soi, de la nature humaine, pour déchiffrer ensuite le *texte du cœur* qui motive celui des actions volontaires en autrui, et ceci grâce à la connaissance que prétend lui apporter Hobbes.

Ce texte introductif vise-t-il à expliquer en quel sens l'anthropologie a définitivement dépassé et relégué l'histoire pour ce qui est du déchiffrement de la nature humaine ? Certains interprètes ont tendance à le penser. Le thème des desseins et de la dissimulation, comme l'a remarqué Léo Strauss¹⁸, était particulièrement sensible dans *La Préface à la Traduction de Thucydide*¹⁹. Thucydide était loué pour sa clairvoyance anthropologique : il donnait à conjecturer quant aux desseins dissimulés des acteurs de son histoire. Dans un discours différent de celui des philosophes mais déjà mieux qu'eux²⁰, il délivrait un enseignement prudentiel sur les desseins qui réussissent et échouent, qui enveloppait un savoir d'ordre anthropologique. Avec l'introspection, Hobbes aurait définitivement dépassé l'histoire, mais sans perdre de vue la vocation prudentielle de la théorie, puisqu'il s'agit de mettre ce savoir – qui est plus difficile que toute langue ou toute science – au service du souverain et de ses conseillers.

Si Hobbes disqualifie une enquête uniquement fondée sur des récits historiques en ceci qu'une telle enquête serait réductrice, nous voyons bien que l'introspection ne peut pas désigner une réflexion absolument solipsiste. Le rapport réflexif est rapport à une expérience intériorisée²¹. Toutefois, si l'introspection n'est pas un solipsisme, si elle a pour matière une familiarité au monde, ce n'est que la *relation à l'expérience* qui est réintroduite, et non la *relation à l'histoire*, à moins de considérer que la connaissance des récits humains participe de cette matière-là. C'est bien ce que nous allons essayer de démontrer.

¹⁸ *The Political Philosophy of Hobbes*, Chap. 6, *History*.

¹⁹ Texte qui introduit la traduction, en 1629, d'un bref art d'écrire l'histoire.

²⁰ La narration est dite enseigner beaucoup mieux qu'un précepte général : « Des digressions à fin d'instruction et autres moyens semblables de véhiculer ouvertement des préceptes (rôle qui revient au philosophe), il n'en use jamais, dans la mesure où il met si clairement devant les yeux des hommes les chemins et les conséquences des bons et des mauvais conseils que la narration elle-même instruit secrètement le lecteur, plus efficacement qu'un précepte ne pourra jamais le faire ». *Sur la vie et l'histoire de Thucydide*, EW VIII, p. XXII, tr. p. 148, tr. modifiée. Texte cité par Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 80, note 1, tr. p. 120.

²¹ Comme en témoigne par exemple l'adresse au lecteur qui ouvre en 1655 le *De Corpore. De Corpore*, édition critique du texte latin, K. Schuhmann et M. Pécharman, Vrin, Paris, 2000, p. 7 ; *OL*, I, non paginé.

III. L'historicité du soi et la requalification de l'introspection

Le texte des ténèbres

En première analyse, nous avons repéré trois textes dans l'Introduction de *Léviathan* : le *texte des actions* (l'histoire au sens classique), le *texte du cœur* et le *texte de l'anthropologie*. Il semble qu'il y en ait un quatrième : le *texte des feintes et des dissimulations* ; pour filer l'ésotérisme, le *texte du chiffre*. Hobbes écrit que le cœur de l'homme est « barbouillé », que ses desseins sont dissimulés, notamment par les doctrines erronées. Le rapport réflexif est brouillé. Il l'est d'abord par l'équivocité s'il est entendu que l'introspection consiste à lire en soi une expérience interne verbalisée toujours susceptible de confusion. Il l'est ensuite par des doctrines qui dressent entre l'homme et lui-même un brouillard qui empêche la connaissance de soi²². Les doctrines morales sont particulièrement sujettes à l'erreur liée aux « dénominations flottantes ». Parce que les objets de plaisir et de déplaisir ne nous affectent pas de la même façon, nous sommes portés à les concevoir différemment, et ainsi, à les nommer différemment, même lorsque nous visons le même objet, justement parce que déteignent sur cet objet les conditions subjectives de notre relation. Les passions, en colorant nos évaluations, colorent notre langage et nous interdisent toute connaissance universelle des consécutives. Notre « opinion est prévenue »²³ par un certain usage des valeurs linguistiques. Hobbes, au chapitre 46 de *Léviathan*, pourra accuser les Anciens de n'avoir décrit, en morale, que leurs propres passions et fabriqué « les règles du bon et du mauvais selon ce que personnellement ils *aimaient* et *n'aimaient pas* »²⁴. La mise entre parenthèse de la singularité des objets et de la singularité relationnelle du sujet à

²² « Les dénominations des choses qui nous affectent, c'est-à-dire qui nous plaisent et nous déplaisent, sont, dans les discours ordinaires des hommes, d'une signification flottante, parce que la même chose n'affecte pas de même tous les hommes, ni le même homme en des moments différents. Etant donné en effet que toutes les dénominations sont attribuées pour signifier nos conceptions, et que toutes nos affections ne sont que des conceptions, nous ne pouvons guère éviter, quand nous concevons différemment les mêmes choses, de les nommer différemment. Car quoique la nature de ce que nous concevons soit la même, cependant les diverses façons dont nous la recevons en fonction de nos constitutions corporelles différentes, et des différentes façons dont notre opinion est prévenue, donnent à toutes choses une teinture de nos différentes passions. C'est pourquoi en raisonnant on doit prendre garde aux mots qui, outre la signification de ce que nous imaginons dans leur nature, en ont une aussi qui vient de la nature, des dispositions, des intérêts de celui qui parle. Telles sont les dénominations des vertus et des vices, car l'un appelle *sagesse* ce que l'autre appelle *crainte* ; l'un nomme *cruauté* ce que l'autre nomme *justice* ; l'un appelle *prodigalité* ce qu'un autre appelle *magnificence*, l'un nomme *gravité* ce que l'autre nomme *hébétéude*, etc. Aussi, de telles dénominations ne peuvent-elles jamais constituer le fondement véritable d'aucune ratiocination. Pas d'avantage les métaphores et les figures de rhétorique ; mais celles-ci sont moins dangereuses, parce qu'elles professent leur caractère flottant, ce que ne font pas les dénominations dont nous venons de parler », chap. 4, tr. Tricaud légèrement modifiée, p. 36 ; Mcph, p109-110.

²³ (« *prejudices of opinion* »).

²⁴ *Lév*, tr. p. 681.

l'objet ne peut s'opérer que sur le terrain des signes linguistiques qui les surdéterminent dans l'expérience ordinaire.

On notera donc le caractère décisif de sa relation avec l'expérience du langage : elle est la lecture d'une verbalisation de l'expérience sensible, d'une verbalisation des conceptions. Ainsi, l'introspection est-elle d'abord relation à *l'historicité du langage*. Puisque la verbalisation est toujours porteuse d'équivocité, l'écran de l'usage erroné de la parole se dresse entre soi et soi et l'acte d'introspection consiste à le dissiper. Cette exigence de clarification est croissante de 1640 à 1651 : chaque fois que Hobbes introduit une définition, il opère une critique du langage, critique qui n'est pas vouée seulement à rendre son discours intelligible dans le cadre de la *demonstratio*, qui n'est donc pas vouée seulement à faciliter sa réception mais qui traduit d'abord son propre effort de clarification. Certes, Hobbes oppose l'exégèse à la science : dans la première de ces pratiques l'interprète ne définit pas les termes à sa guise ; les significations en jeu sont historiquement déterminées ²⁵. La science serait par opposition le lieu d'une liberté d'imposer ses propres marques. Mais la science est aussi rapport à une expérience vulgaire du langage dont on ne voit pas par quel miracle le philosophe serait totalement libéré. Il a lui aussi à faire avec cette équivocité, en particulier dans l'entreprise anthropologique.

La référence aux « doctrines erronées » qui fait signe vers le *Royaume des ténèbres* est tout à fait révélatrice d'une telle relation à l'histoire, relation à ce point décisive dans l'anthropologie que Hobbes éprouve le besoin dès l'Introduction d'en décrire les enjeux. Que les hommes dissimulent les fins qu'ils poursuivent, soit. Cela est concevable même à l'état de nature – c'est même la raison d'être de la maximalisation de l'hostilité naturelle. En revanche, qu'ils dissimulent leurs fins par des « doctrines erronées » suppose un artifice, une élaboration qui débordent la spontanéité du mensonge. Cette puissance dissimulatrice des doctrines peut en effet être comprise de deux façons : il peut s'agir de représentations mensongères quant aux fins poursuivies, vouées à masquer des fins réelles. Ce sens fait référence à l'écart que Hobbes repère entre le discours des institutions politiques ou cléricales et la réalité de leurs intentions,

²⁵ « *Seeing the foundation of all true Ratiocination is the constant signification of words ; which in the Doctrine following, dependeth not (as in naturall science) on the Will of the Writer, nor (as in Common conversation) on vulgar use, but on the sense they carry in the Scripture ; It is necessary, before I proceed any further, to determine, out of the Bible, the meaning of such Words, as by their ambiguity, may render what I am to inferre upon them, obscure or disputable. I will begin with the words BODY, and SPIRIT, which in the Language of the Schools are termed, Substances, Corporeal, and Incorporeal.* », *Lév*, chap. 34; Mcph, p. 428. Dans le sens commun, l'interprétation s'attache aux définitions en usage, pour examiner leur pertinence relativement aux conceptions qu'elles appellent, ou qui en sont l'origine. Dans les sciences, il ne s'agit pas d'interpréter, mais d'imposer des dénominations, de construire des définitions puis de calculer les conséquences de leur articulation. L'exégèse a pour but de susciter chez le croyant des conceptions conformes à celles auxquelles les rédacteurs ont ordonné leurs discours verbal, donc médiatement, conformes à la parole de Dieu.

repérage qui sera développé dans le *Royaume des Ténèbres*²⁶ en un registre qui, s'il n'était conduit d'un façon aussi systématique, ne distinguerait pas sa critique historique de celle de Bacon²⁷. Dans un second sens, les doctrines erronées peuvent désigner les théories éthiques des philosophes et des théologiens qui brouillent la compréhension que les hommes ont d'eux-mêmes, qui barbouillent et rendent confuse par l'écran interprétatif erroné qu'ils dressent entre l'homme et lui-même, cette « nature humaine ». La doctrine erronée n'est plus une feinte au sens où elle dissimulerait les fins réelles par des fins fictives sur le mode de la subversion de simples signes, elle est aussi plus que l'équivocité, elle est un mode d'intelligence de soi qui ne fait pas que remplacer le signe d'une fin par un autre, mais qui, voué à être intériorisé par un chacun, altère en un chacun sa façon d'être soi à soi. Ainsi, en va-t-il des théories éthiques ténébreuses qui ne sont pas seulement des feintes convoquées épisodiquement mais une entreprise de brouillage cognitif pluriséculaire²⁸.

Le *texte de l'histoire* – texte des « actions volontaires des hommes dans les républiques » pour reprendre sa qualification en I, 9 – est donc redoublé par un quatrième texte : le *texte du chiffre*, « contre-texte » de « l'enténébrement », texte sophistiqué du trouble du rapport à soi induit par une certaine forme de réflexivité éthique et plus largement doctrinale²⁹.

²⁶ les fins réellement poursuivies par les ambitieux devront être démasquées par le recours à la question « *cui bono ?* », au chapitre 47.

²⁷ Je pense notamment à la conclusion du troisième essai, *Of unity in Religion*. Everyman, London, 1999, p. 10.

²⁸ Il est tout à fait révélateur que Hobbes opère constamment la critique des doctrines erronées ou absurdes dès le début de l'exposé de *Léviathan*. Deux exemples d'*unsignificant speech* sont particulièrement développés dans les deux premiers chapitres : la théorie de la sensation et la théorie du mouvement, théories dont nous savons, par l'autobiographie en prose qu'elles furent l'origine pour le philosophe, déçu par leur caractère insatisfaisant, de son tournant vers la philosophie. Selon cette autobiographie, on peut même affirmer que l'intérêt pour le mouvement trouva son origine dans la curiosité pour la nature de la sensation (*The Prose Life*, OUP, 1999, p. 252-253). Le trouble du rapport à soi commence là. En ce sens, même les temps les plus anhistoriques de la composition de l'anthropologie devront opérer ce retour réflexif sur une expérience verbalisée et doctrinale des sensations, de l'imagination, des passions. Toutefois, ce n'est qu'au chapitre 8 que l'ensemble de la pensée scolastique se trouve caractérisée comme une forme de trouble du rapport à soi, et ni plus ni moins, comme une forme de folie. Au chapitre 8, Hobbes ne se contentait pas de définir la folie sous ses différentes espèces (rage, mélancolie) et selon ses différents objets (rage liée à la vengeance, rage liée à la controverse et à la vanité intellectuelle, etc.), et d'effacer la frontière entre passions et folie. Il jugeait nécessaire de retracer l'histoire des conceptions de la folie en privilégiant deux modes d'explication, les passions et la possession. Ce faisant, il explorait les origines de l'assimilation de la folie à la possession, qu'il notait chez les Païens et les Hébreux. à propos des Hébreux se posait alors la question de la caution scripturaire d'une telle assimilation, qu'il refusait en séparant la *culture du germe* de la croyance aux esprits opérée par les Païens, qui finissait par contaminer médecine et connaissance de soi, de celle qu'opérait la vraie religion, même si celle-ci devait aussi se constituer sur le terreau de la démonologie. On voyait ainsi Moïse récuser la démonologie tout en « faisant avec ». Quant au Christ, ses guérisons par la parole n'étaient en aucun cas la preuve d'une croyance aux démons mais manifestaient plutôt le mystère du miracle. L'interprétation des Écritures nourrit par conséquent un dessein en lequel il est difficile de séparer un intérêt purement historique d'un enjeu critique, ce qui donne déjà un éclairage sur les fins poursuivies par les parties III et IV de *Léviathan*.

²⁹ On ne peut là aussi que penser à Rousseau, quand il écrit : « Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de

En réinterprétant le privilège de l'introspection, nous avons montré que la lecture de soi appelle une relation à une « matière » historique. Le discours anthropologique, nous dit Hobbes, doit traverser cette historicité pour parvenir à une connaissance de l'invariance. Mais une telle traversée ne vaut pas réduction ou révocation³⁰. Elle suscite un discours nouveau sur un territoire nouveau, pleinement historique, qui devient dès lors une condition de la connaissance de l'homme : une connaissance du rapport réflexif que le sujet entretient avec lui-même à travers le langage et les doctrines religieuses et éthiques. Hobbes prend conscience en 1651, beaucoup plus nettement qu'en 1640, de ce que le discours de l'humanité sur elle-même, le jeu spéculaire de la connaissance de soi, est bien cette perspective qui constitue le *self* en même temps qu'elle le fausse irrémédiablement, et que dans cet élément d'opacification (dans l'identité paradoxale de la constitution du *self* et de ce qui en interdit le savoir, i. e. la spéculation) réside finalement le moteur des mutations de certains caractères humains. Une telle prise de conscience provoque la constitution d'une historicité spécifique (du langage, du symbole religieux, des doctrines éthiques) au sein même de l'exercice critique, qu'il ne convient plus simplement de congédier une fois qu'on l'a déchiffrée mais de thématiser pour elle-même en tant qu'elle qualifie le « maker » dont on veut connaître l'aptitude à bâtir des républiques et des institutions³¹. Congédiée momentanément au seuil de la science morale, cette historicité revient principalement au chapitre 29, puis dans les parties III et IV. Ainsi, l'introspection, loin de congédier l'histoire, l'appelle-t-elle pour dissoudre « barbouillage » et « feintes » mais aussi pour constituer ce savoir sur une nature humaine qui sans être « historicisée » d'une façon rousseauiste n'en est pas moins – et là d'une façon « presque » rousseauiste – le terrain et l'enjeu d'une « réflexivité problématique », dont l'aspect problématique tient aux torsions que les

nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de la connaître », *Second Discours*, Préface, Pléiade, p. 123. L'enjeu n'est pas pour Hobbes de connaître une origine, un état primitif, et il n'y a pas chez lui d'histoire hypothétique du psychisme humain – le supposer serait lui prêter une « historicisation de la nature » qui lui est étrangère –, mais dans cette idée d'une complication du rapport à soi, complication liée à l'accumulation des connaissances finissant, en modifiant le sujet connaissant, par modifier l'objet à connaître et à rendre ainsi toute anthropologie problématique, on reconnaît quelque chose du barbouillage de la nature humaine et des ténèbres hobbesiennes, qui sont liées à un usage absurde de la raison et au désir de connaître plutôt qu'à son absence.

³⁰ L'introspection est toujours le lieu d'une relation à l'historicité problématique dont il nous faut décrire les effets de sens croisés, ou encore les effets de choc produits par sa rencontre avec la structure anhistorique jusnaturaliste. L'anthropologie déborde la seule considération de la nature humaine et enquête sur un être naturellement capable d'artifice mais les fruits de l'artifice sont des concrétions historiques qui font date, qui introduisent dans l'histoire un irrémédiable, qui semblent interdire un naturalisme absolument fixiste. Il arrive un moment où pour comprendre l'homme, il faut le comprendre dans le milieu de ce qu'il a créé, dans le milieu de ces relations objectives dont Hobbes pense pourtant pouvoir jusqu'à un certain point (voir la théorie des passions et des mœurs) mettre entre parenthèse la singularité. Ainsi l'histoire devrait-elle resurgir au moment où il est nécessaire de comprendre l'artifice fondamental qu'est le langage puis l'esprit acquis par la méthode et l'instruction quant à l'usage correct du langage, voué à articuler des généralités et procurer à l'homme ce pouvoir génétique que constitue la science.

³¹ Voir la théorie de l'opinion dans le chap. 29 de *Léviathan*.

doctrines éthiques, responsables d'un certain regard sur l'humanité et partant d'un certain type d'humanité, ont fait subir à la connaissance de soi ³².

L'intelligence historique de soi : de l'introspection aux récits

La nouvelle intelligence historienne est une intelligence critique du rapport à soi dont l'objet est bien ce *texte du chiffre*. On comprend mieux dès lors les réserves de Hobbes eu égard à l'utilité pour la philosophie d'une histoire strictement définie comme factuelle et narrative. Puisque sa relation à l'histoire, en anthropologue, n'est pas une relation au « texte des actions », qualification qu'il attribue au discours historique depuis la *Préface à Thucydide* jusqu'au chapitre 8 de *Léviathan* ³³, mais une relation critique à des doctrines historiques, il peut négliger provisoirement l'histoire comme genre de discours tout en approfondissant sa relation philosophique à l'histoire comme expérience du langage et des savoirs. C'est en ce sens que nous parlions d'une *nouvelle intelligence historienne* : il s'agit bien d'une intelligence du réel qui ne répond pas aux critères des étroites qualifications qui ont été proposées au chapitre 9, de la science comme de l'histoire. Cela étant, l'évolution qu'il fait subir à l'enquête historique, en gros du témoignage vers la critique, ne le porte pas à négliger la *dispositio* des temps et l'usage des récits. Parce que d'une part, la critique produit des structures de temps, des scissions, des périodisations qui ne sont pas que sectorielles mais qui articulent au thème intellectuel privilégié par son histoire, des événements religieux et politiques (naissance du Christianisme, captation pontificale, réforme, féodalité, crise anglaise, etc.). Parce que d'autre part, si la condition humaine est bien une condition historique, il devient nécessaire de proposer dès l'anthropologie de nouvelles architectures pour les « grands récits », et en particulier pour celui qui structure le plus fortement la

³² On ne peut pas écarter tous les faits même par l'introspection, puisque le philosophe, en lui, retrouve et ordonne des conceptions qui entretiennent évidemment un rapport aux faits. Même si ce rapport est « dépassé », il ne peut être purement et simplement révoqué. Mais ce rapport à la connaissance du fait, dira-t-on, est un rapport à l'expérience et pas nécessairement un rapport à l'histoire. En 1640 et 1642, l'histoire n'intervient pas pour préparer la connaissance de l'homme qu'on soumettra à l'expérience de l'état de nature. Pour l'instant, dans l'élaboration de la connaissance anthropologique, la relation à l'histoire est avant tout relation à l'historicité du langage et plus généralement des représentations symboliques et intellectuelles qui font "écran" entre l'homme moderne et lui-même. Mais cette relation à l'histoire caractérisée par une attention aux mutations des relations symboliques, qui vient dessiner un champ d'historicité – histoire intellectuelle, histoire des représentations et des doctrines – ne semble pas avoir encore d'influence sur une évolution, qui serait dès lors assumée, du concept de nature humaine. Il y a des variations dans le rapport à soi, une historicité des concrétions intellectuelles, un « monde d'objets » et d'artifices, sans que pour autant l'essentiel, l'affirmation du primat naturaliste de l'identité de l'animal humain dans le temps, soit frontalement bousculé, comme si finalement la découverte de ce territoire sujet à avoir une histoire, dont Hobbes esquisse ici des segments (langage, équivocité, folie, absurdité) et auquel il consacra la quatrième partie de *Léviathan* ne devait pas influencer sur ce qui est essentiel à la constitution d'une science politique : l'identité des passions nécessaire à la déduction du droit et des lois naturelles. Cet aspect est particulièrement prégnant dans le chapitre 8, au moment où Hobbes retrace l'histoire des conceptions de la folie, mais il court tout le long de l'exposé. Je pense ici au célèbre texte de Rousseau, voir plus haut.

³³ *Lév.*, tr. p. 136 ; Mcph p. 66.

conscience historique : l'Histoire du Salut, qui trouve son premier exposé synthétique comme art politique divin au chapitre 12, consacré, rappelons-le, à la religion, puis un exposé articulé à la notion de personne au chapitre 16. C'est ainsi nous semble-t-il, qu'il faut comprendre l'insistance nouvelle du chapitre 12 sur la *condition prométhéenne*³⁴ et le fait que Hobbes éprouve le besoin de lui articuler immédiatement une première *dispositio* de l'histoire sacrée alors que celle-ci ne fera l'objet d'un discours « théoriquement étayé » que dans la troisième partie.

À récapituler sommairement les usages de l'histoire, il convient donc de distinguer un recours naturaliste voué à illustrer l'invariance, mais qui n'est pas pour autant fixiste puisque des segments de culture peuvent faire l'objet d'un modèle de temporalisation³⁵, d'un recours à *l'événement historique* que l'abstraction naturaliste de l'invariance, obtenue par introspection, est impuissante à révéler et qui surtout s'accomplit par l'exposé de récits insérés dans le discours scientifique, l'entraînant par là sur le territoire d'une mixité gnoséologique qui fait question eu égard à la très stricte distinction de la connaissance du fait et de la connaissance des conséquences³⁶.

Sur trois points majeurs en effet, il y a quelque chose de l'ordre de l'événement qui introduit d'une façon décisive la relation à l'histoire. : 1° la révélation, que l'on ne peut comprendre tout à fait par le recours à la raison naturelle, et qui introduit la trame d'une histoire de la politique divine (chapitre 12). 2° le développement de l'esprit acquis – et bien sûr de ce qui l'entrave (chapitres 4, 5, 9). 3° la modernité politique – notamment le dépassement de la gestion archaïque des relations de puissance (chapitre 10) – et les risques qu'elle enveloppe – les mutations de la *stasis*, la spécificité de la guerre civile anglaise comme controverse armée.

De ces trois récits insérés dans la philosophie, nous comprenons la fonction anthropologique : les hommes sont des êtres qui par nature se constituent dans l'élément du temps et des récits. Mais deux questions demeurent :

1° Comment ces récits peuvent être mis entre parenthèse dans le segment génétique de la théorie du droit ? Et le sont-ils au même titre ? Peut-on à cet égard

³⁴ « Aussi, tous les hommes, et spécialement ceux qui voient le plus loin, sont-ils dans un état semblable à celui de Prométhée : car de même que Prométhée (dont le nom, une fois traduit, donne l'homme prudent) était attaché sur le mont Caucase, endroit d'où la vue s'étend fort loin, et où un aigle qui se nourrissait de son foie dévorait le jour ce qui en renaissait dans la nuit, ainsi l'homme qui regarde trop loin devant lui par souci de l'avenir, a le cœur rongé tout le jour par la crainte de la mort, de la pauvreté ou de quelque autre malheur : et son anxiété ne connaît ni apaisement ni trêve, si ce n'est dans le sommeil », *Lévi*, tr. p. 105.

³⁵ L'histoire vient illustrer certaines conséquences sociales des passions et de l'usage du langage, et notamment certains modes de culture du naturel religieux ou des relations de puissance, aux chapitres 10 et 12. Il peut y avoir, comme au chapitre 12, une temporalisation des cultures humaines, la constitution théorique d'un modèle cyclique de formation et de dissolution des cultes. On reste dans le cadre du naturalisme car si les cultures supposent artifices et conventions, elles restent naturellement impliquées par un germe indestructible. L'introspection est déjà soutenue par un regard historique sur les cultes religieux, ne serait-ce d'ailleurs que pour déterminer précisément certains germes du naturel religieux qui ne se laissent pas totalement réduire par la connaissance démonstrative depuis l'étude des passions, mais qui supposent l'observation des cultures.

³⁶ Telle que proposée au chapitre 9.

mettre entre parenthèse l'histoire sacrée (1) comme on met entre parenthèse l'histoire intellectuelle (2) ou l'histoire strictement politique (3) ?

2° Quelle est la fonction de la reprise des récits pour ce qui est de la construction de l'automate (segment 21-30), puis de sa qualification comme république chrétienne (troisième partie) et enfin de son insertion dans l'histoire des ténèbres (partie IV)?

À la deuxième question, si tant est qu'on puisse la séparer de la première, un certain nombre de réponses peuvent être apportées ici, sans ambition d'exhaustivité. L'histoire permet à Hobbes de préciser la dimension pastorale du pouvoir souverain, c'est-à-dire la façon dont il pourra gouverner dans l'élément des anticipations et des rétrospections de ses sujets relativement au salut, politique ou chrétien. Elle remplit également un rôle plus critique, qui consiste à proposer le spectacle des réussites et des échecs de la politique humaine en termes d'institutions. Elle permet enfin d'articuler l'art politique humain et l'art politique divin dans une structure de temps cohérente ³⁷.

³⁷ À prendre au sérieux l'exposé du programme de *Léviathan*, il faut bien convenir de ceci que les troisième et quatrième parties sont nécessaires à la connaissance de l'automate : « pour décrire la nature de cet homme artificiel, je considérerai : (...) Troisièmement ce qu'est une république chrétienne ; Enfin, ce qu'est le Royaume des ténèbres ». Pourtant au chapitre 31, avec l'exposé du royaume naturel qui inscrit l'autorité politique dans l'élément d'une légalité divine s'exprimant « par nature », la construction de l'automate semble achevée. (J'ignore momentanément le fait que la parole prophétique – et la foi – est nécessaire à la compréhension du fait que les lois naturelles sont des lois divines, et que les développements sur la révélation semblent nécessaires à l'attribution d'une efficacité au règne naturel, que par conséquent il y a bien un lien organique entre le chapitre 31 et la partie III. La question est trop difficile et controversée pour recevoir un traitement ici). C'est que la connaissance de la nature de l'automate déborde sans doute sa construction démonstrative, qu'il y a peut-être des choses à savoir au-delà de l'apodicticité qu'apporte la conformité du faire et du connaître dans le mouvement de génération et de déduction des droits, qu'il y a par conséquent des choses qui sont à savoir non pas pour générer l'automate (segment anhistorique 13-20), mais pour en organiser les parties (« ce qui le préserve, ce qui amène sa dissolution », segment 21-30), puis pour le qualifier comme « automate Chrétien » (III) et enfin, pour l'inscrire sur l'arrière-fond des ténèbres (IV), autant d'exigences qui débordent sa « fabrication » démonstrative et donnent sens à ce qui dans l'anthropologie pourrait sembler, eu égard à la géométrie politique, tout à fait inutile. Les parties III et IV, dont le statut épistémologique est complexe, bien souvent mêlé, et dont Hobbes refuse une assimilation pure et simple au genre historique – qu'il continue de définir dans *Léviathan* comme enregistrement (autopsie) et narration – instruisent une relation aux Écritures et aux doctrines philosophiques qui suppose une approche et une profondeur de champ historique. Dans cette relation, Hobbes s'intéresse particulièrement à des représentations religieuses, symboliques, à des doctrines philosophiques, éthiques, intérêt qui prend sens dans l'optique de la fabrication du consensus ou de la conjuration de la discorde politique et religieuse. L'étude de la fonction « maker », dont les hommes ont à répondre des progrès et des échecs, puisqu'elle est par différence avec la perspective de la matière, la seule qui ne soit pas « innocente », se poursuit bien au-delà de l'anthropologie. Elle se poursuit d'abord au chapitre 29, où elle est pleinement thématisée, puis, surtout, dans le *Royaume des Ténèbres*. En retour, bon nombre de développements d'une anthropologie qui se veut anhistorique comme connaissance de l'invariance – qu'elle enveloppe ou n'enveloppe pas la connaissance des modes naturels de la variation importe peu – et qui manifeste en réalité une attention particulière aux mutations historiques, peuvent se comprendre à la lumière de ce projet d'histoire des ténèbres doctrinales. En lisant dans une certaine continuité les chapitres de l'anthropologie consacrés aux vertus et défauts intellectuels et à la culture du naturel religieux et ceux du *Royaume des Ténèbres*, l'on voit se dessiner un modèle ambigu, opposant l'histoire d'un processus relativement continu, à une décision, une volonté vouée à le nier ou à le dépasser : d'un côté l'affirmation d'un pouvoir cognitif réglé d'autant plus volontariste qu'elle ne trouve à s'appuyer que sur bien peu de précédents historiques (quasi absence de l'histoire aux chapitres 4 et 5 et accent sur l'absurdité et l'*unsignifiant speech*) de l'autre

Au fond, cette question de « l'usage systémique » de l'histoire, en tout cas lorsqu'elle est posée en ces termes, n'est pas ce qu'il y a de plus problématique pour ce qui concerne un des enjeux incidents de notre enquête, à savoir la constitution du concept d'histoire. À ce titre, ce qu'il reste à comprendre, c'est la façon dont s'articulent cette structuration du champ de l'histoire (la *dispositio*) et le recours aux opérateurs réputés anhistoriques de la genèse : la nature et l'artifice.

IV. Nature, artifice et histoire : quelques pistes

Notre problème consistait à comprendre comment coexistaient dans l'anthropologie des dispositifs méthodiques et des enjeux apparemment irréductibles : la genèse a priori d'un côté, qui a besoin d'une nature invariante et partant d'une valorisation de l'introspection contre l'histoire, et de l'autre la condition humaine, dont Hobbes a approfondi considérablement la qualification comme condition historique, et qui appelle le recours à la connaissance des pratiques passées. Au terme de ce rapide examen de la méthode, nous pouvons conclure, ce que nous pressentions, que le problème était trop massivement posé. L'introspection a indéniablement un caractère historique et des effets historiques. Ses caractères historiques consistent en ceci que se connaître soi-même ne peut pas aboutir à autre chose qu'à une forme de conscience historique³⁸. Aussi, le discours le plus anhistorique de *Léviathan*, qui commence au chapitre 13, doit-il opérer sur ce que l'introspection a pu révéler, une nouvelle époque : l'époque de l'insertion ou de la condition historique.

Les conséquences de cette *époque de l'histoire* (comme condition historique, comme récit et comme connaissance de ceux-ci) sur la constitution du *concept d'histoire* ont trouvé dans la tradition du commentaire de Hobbes au moins deux lectures opposées.

l'histoire minutieuse de l'erreur et des doctrines frauduleuses. L'histoire remplit, dit-on, une fonction exclusivement critique – je pense à Strauss et à Arendt – en présentant le pendant ténébreux des lumières philosophiques dont Hobbes s'attribue l'exclusivité. Mais une telle lecture néglige la complexité des effets que l'auteur prête à la rationalité : les ténèbres sont d'autant plus ténébreuses qu'elles détournent rationalité et Évangiles. Il faut comprendre que les progrès de la raison ont pour effet – et Hobbes le pense dès la Préface au *De Cive* lorsqu'il interprète le mythe d'Ixion – des ténèbres plus grandes encore, que ces premiers progrès ont des conséquences ambiguës, que l'histoire intellectuelle est une dialectique plus qu'un dualisme dont la fonction serait seulement pratique. Et surtout, la critique historique a des effets de structuration du champ historique : des effets de segmentation, de périodisation tout à fait novateurs, et ce notamment par rapport à l'exercice baconien de l'histoire critique (la *pars destruens* du *Novum Organum*).

³⁸ Quant aux effets de l'introspection en termes de connaissance historique, ils sont multiples : la sensibilité croissante à la condition historique conduit Hobbes à recourir à des tableaux macro-historiques, la mise en évidence de l'aspect problématique de la connaissance de soi suscite une histoire critique de plus en plus présente et qui elle aussi a des effets de constitution du champ de l'histoire.

Pour comprendre le réel dans sa causalité, il conviendrait de recourir au *contraire d'une histoire* : à une genèse³⁹. Celle-ci combine des requisits naturalistes (l'affirmation de la permanence de certaines qualités des corps) avec une posture artificialiste, celle du savant-fabricant qui, à côté de l'expérience des faits, construit le modèle hypothétique de leur genèse, condition *sine qua non* de leur intelligibilité. Aussi, le fait politique ne se comprendrait-il pas par l'histoire de la constitution des Etats réels – histoire au demeurant absente pour les cellules politiques les plus archaïques – mais grâce à un modèle se donnant pour point de départ l'individu naturel pourvu de certaines qualités invariantes, puis la condition que l'interindividualité provoque et enfin le contrat, qui n'est pas assignable à des coordonnées historiques. D'un côté ou de l'autre, la constitution de l'histoire comme concept de réalité est totalement neutralisée. La permanence neutralise toute historicité, sur le plan anthropologique, toute perfectibilité. L'artificialisme méthodique s'oppose à la contemplation historique et empêche l'insertion d'un sens dans le tissu des faits, pour la bonne et simple raison qu'il l'a confisqué, qu'il se l'est réservé. Cette lecture a le mérite de dénouer l'assimilation opérée par Hannah Arendt entre la genèse hypothétique à l'âge classique (comme discursivité et méthode) et l'idée de processus naturel, assimilation qui conduisait à ne voir dans les théories politiques classiques, puis dans les théories de l'histoire, qu'un des effets du développement de la physique mécaniste et de la technicisation du regard sur le monde. Mais montrer que la genèse ne peut pas devenir histoire, qu'elle inhibe le développement d'une histoire, voire même, dans le cas de Hobbes, qu'elle se constitue *contre l'histoire*, au moment où elle libère de nouvelles voies pour envisager la naissance des philosophies de l'histoire, condamne la pensée de Hobbes à n'être qu'un accident de terrain dans la ligne de crête conduisant du retour humaniste à l'histoire jusqu'à la découverte par les Lumières du « continent de l'histoire » comme nouvelle perspective sur le réel.

L'élection d'un modèle démonstratif génétique comme unique modèle de la vérité scientifique, en physique comme en politique, conduit les interprètes vers une bifurcation. Elle peut être interprétée comme renforçant la position d'un naturalisme de l'invariance qui entrave la constitution d'un droit de cité de la perspective historienne. Aussi oppose-t-on ce naturalisme-là à la profonde transformation du naturalisme opérée par le modèle rousseauiste d'une histoire hypothétique des mutations de la nature humaine⁴⁰. Avec la perfectibilité, nature et historicité échangent en quelque sorte leurs

³⁹ Telle est la thèse de Bertrand Binoche dans *Les trois sources de la Philosophie de l'histoire*, PUF, coll. Pratiques théoriques.

⁴⁰ La nature est pensée comme une origine dont l'humanité s'est éloignée en développant ses facultés avant que d'être pensée comme la norme d'une renaturation. L'homme est alors devenu cet être historique par essence, cet être dont la nature est justement historicité : historicité des passions, du langage, de la raison, des mœurs et de la sociabilité. Cette perfectibilité a fait éclater le modèle de la genèse démonstrative. Le premier contrat social, dans le cadre de l'histoire hypothétique, est de l'ordre d'une contingence qui dénature un être toujours déjà dénaturé depuis le moment où il quitte son origine.

déterminations. Rousseau a dû surmonter pour cela le fixisme des naturalismes antérieurs, dont celui de Hobbes. Son opération devait d'ailleurs opérer une nouvelle déliaison entre nature physique et nature humaine : la nature humaine est perfectible parce que non figée en instinct, ce qui implique de lui attribuer non pas un libre arbitre au sens métaphysique du terme mais une déficience d'adaptation que l'on peut lire comme une « qualité d'agent libre ». Le nécessitarisme universel était rompu et pouvait s'ouvrir une historicité proprement humaine, un nouveau découpage à l'intérieur du cadre historique qui dissociait histoire humaine (naturalisée mais dans un élément de contingence) et nature physique (historicisée sous le gouvernement d'une causalité mécaniste). Plutôt que la scission entre une nature atemporelle et une humanité pourvue d'une histoire, ce qui entravait la naissance de l'historicité chez Hobbes était plutôt l'homogénéisation du territoire de la nécessité autour du *nexus rerum universalis* de la nature. Et c'est justement cette déliaison qui faisait entrer l'anthropologie ultérieure dans l'histoire.

Mais la souveraineté dans les sciences du modèle de la genèse démonstrative peut également conduire vers une interprétation complètement contraire au premier abord : vers un anti-naturalisme, anti-naturalisme qui serait le corollaire de l'invention de l'historicité⁴¹. Hobbes récuserait l'existence de normes des conduites politiques qui soient transcendantes ou immanentes à la nature humaine. La critique de la compréhension aristotélicienne et médiévale des lois naturelles, qui orientaient les hommes presque spontanément vers un *summum bonum* (ou l'existence politique comme bien vivre et déploiement des facultés rationnelles), comme celle de la Révélation, conduit à promouvoir un modèle selon lequel les hommes doivent fabriquer une union politique que la nature ne préfigure pas, voire qu'elle entrave. L'artifice politique se joue contre la nature. Autrement dit, les normes politiques sont un effet d'une invention qui s'opère en dépit d'une nature qui est présentée comme opposant l'humanité à elle-même. La politique hobbesienne construite sur cette antinomie de la nature et de l'artifice préfigure l'entrée dans la modernité sous la forme d'une « condition d'historicité » : les hommes doivent inventer, au sein d'une nature anomique, un îlot de sens proprement humain. La nature est complètement vidée de son contenu prescriptif – les lois naturelles ne sont-elles pas de simples préceptes garantissant la conservation de soi et la perpétuation du désir ? Du point de vue politique, elle n'est plus prescriptive, du point de vue ontologique elle n'est plus le support d'intelligibilité de ce qui est. Elle n'est pas devenue un concept complètement creux pour autant. Elle conserve une vertu méthodologique : elle est cette abstraction des permanences cognitives et passionnelles, qui va permettre de construire une autre

Le contrat anhistorique (objet de *Du Contrat Social*) s'inscrit en surimpression sur cette histoire hypothétique.

⁴¹ Je résume ici les thèses de Léo Strauss, dans *La philosophie politique de Hobbes, La critique de la religion chez Hobbes et Droit naturel et Histoire*. La question problématique de la cohérence des trois textes n'est pas mon objet.

abstraction, celle de l'interindividualité problématique de l'état de guerre. En ce dernier sens, elle est plutôt une *condition* qu'un support ontologique. Et il convient d'ajouter que cette condition est une fiction relativement plastique et mouvante dans les divers dispositifs de son opposition à la culture, à l'artifice, à l'acquis.

Nous espérons apporter, à l'occasion d'un prochain article, une nouvelle lumière sur ces questions. À ce titre, il nous semble essentiel de reconsidérer d'abord le concept de nature dans *Léviathan*, dans les différentes stratégies de ses oppositions ou articulations à l'artifice et surtout dans son rapport à la remarquable plasticité –que l'on doit indéniablement à l'attention de Hobbes à l'histoire –des représentations de la condition humaine. Prise au sens large, la nature est l'art divin des causes secondes⁴². Elle enveloppe tous les artifices humains. Régionalisée selon ses rapports avec les artifices (intellectuel, culturel, politique) elle devient le lieu d'une coexistence des conditions, des finitudes et des relativités⁴³. Cette prise en compte permettrait de sortir de l'alternative genèse naturaliste ou historicité. Puis, il s'agirait de mesurer la relation de l'artifice politique au réel : est-il un *devoir être* toujours *contra-historique* ? Est-il au contraire ce modèle ou cette norme qui gouverne les faits jusque dans leurs approximations et qui pourrait dès lors avoir pour but de constituer une herméneutique,

⁴² *Lév.*, Introduction.

⁴³ *Léviathan* continue de faire usage du concept de nature humaine. Mais la première occurrence est tardive : elle a lieu, à ma connaissance, au chapitre 12 (« *And first, it is peculiar to the nature of Man, to be inquisitive into the causes of events they see, some more, some less* », Mcph, p. 168. Puis au chapitre 13, on relève « *nature of men* », p. 184, puis « *nature of man* », p. 185). La définition inaugurale de la nature humaine a disparu au profit de la notion d'humanité : *mankind* dans l'Introduction, et, un peu plus tôt, Hobbes a énoncé les « inclinations générales de l'humanité », voir chapitre 11. La définition « potentialiste » de la nature humaine dans les *Elements*, extrêmement enveloppante, laisse place à un usage toujours plus régional et complexe du terme de nature. Les premières mentions du naturel instruisent toujours une dualité par rapport à un « autre » : tantôt l'acquis, dans le cas de l'esprit naturel, le culturel, puis l'artificiel, enfin, face à la nature humaine du chapitre 13, la condition naturelle des hommes. Faut-il voir là la marque d'une évolution dans la qualification de l'objet de l'anthropologie ? Il est certain que l'opposition quasi systématique de la nature à un « autre » qui relèverait essentiellement de l'artifice se trouve considérablement développée dans *Léviathan* : artifice du langage, artifice de la science, artifices dogmatiques et cultuels mobilisés par les cultures religieuses, artifices symboliques des signes du pouvoir et de l'honneur. Les *Elements* cantonnaient la dichotomie au naturel et au politique, le point de rupture et le seul artifice thématique comme tel étant l'artifice du contrat. Faut-il voir dès lors dans *Léviathan* la tentation de penser l'homme à partir de ses artifices –en tant qu'ils le constituent comme spécifiquement humain –plutôt qu'à partir d'un naturel ? Hobbes aurait-il opté pour une anthropologie dont le thème principal serait justement ce tiraillement entre une nature « plastique » et des artifices par lesquels les hommes se constitueraient en autre chose qu'en « êtres naturels » ? Ou bien l'artifice n'est-il que l'effet d'une réorganisation du concept de nature ? Mais que deviendrait dès lors l'articulation entre nature humaine et artifice politique si centrale dans les *Elements* ? En posant un certain nombre de vis-à-vis régionaux au naturel et ce dès l'anthropologie, jusqu'à supposer un artifice politique empirique, Hobbes vise-t-il à enrichir son anthropologie de la dimension de l'histoire ? En effet, peut-être convient-il de mettre en relation cette nouvelle économie du naturel avec l'ambition qui consiste à étoffer l'éthique jusqu'à ses conséquences sociales les plus lointaines, qui supposent une pratique politique et culturelle – celle de nos histoires –, ce qui par conséquent vient brouiller la stricte démarcation de 1640 entre nature et artifice. L'homme de la première partie de *Léviathan* est déjà un citoyen, il est relativement cultivé en termes de religion, il appartient, semble-t-il, à l'histoire. Aussi, anthropologie et politique s'articulent-elles d'une façon beaucoup plus complexe que celle sur laquelle reposaient encore les *Elements*, à savoir sur le pivot d'un artifice univoquement politique.

voire une théorie de l'histoire ? À ce titre l'insistance dans *Léviathan* sur le modèle de la république d'acquisition mériterait d'être interprétée, peut-être dans le sens d'un souci visant à mieux articuler histoire et artifice.

Notre enjeu consiste bien à élucider les rapports entre ce qui est en train de se constituer comme un concept historique du réel et les opérateurs théoriques de la transformation du politique qui continuent de se formuler, en apparence en tout cas, dans des termes anhistoriques ; ceci afin de mieux mesurer le poids de Hobbes dans le *Bildungsroman* du concept d'histoire, de l'humanisme aux Lumières⁴⁴.

⁴⁴ Je pense au scénario de Koselleck dans le *Concept d'Histoire*, in *L'expérience de l'histoire*, Gallimard/Seuil.