

UNE LOGIQUE DE L'IGNORANCE : LA DIALECTIQUE
DU POUVOIR DANS LA LIGNEE DE BACON, DESCARTES
ET HOBBS

Benoît Angelet

*“Non est potestas super terram quae comparetur ei”**

à Jaap Kruithof

Le pouvoir moderne, domaine du politique, repose sur une ontologie négative. Celle-ci, à son tour, repose sur un mode de pensée - “logique” - de la négation. Ce serait une entreprise vaine de vouloir la dépouiller sans remonter peut-être jusqu’à Saint Thomas dont l’ “axiome” qui fait concevoir l’*infininitum* de manière *négative* et non *privative* (comme l’antiquité classique le fit pour l’*ἄπειρον*), porta en parallèle d’une part infinité, création et nécessité, et d’autre part finitude, créature et contingence. La métaphysique dite de la subjectivité, dont Descartes fut le fondateur, entreprit de croiser ces parallèles en y appliquant la causalité. Nous nous proposons de suivre le cheminement de Bacon, de son *amanuensis* Hobbes et du concurrent, puis ennemi de ce dernier, Descartes, pour y découvrir la naissance d’une dialectique, forme catégoriquement fallacieuse. Sa présupposition est une conception de l’entendement et de son *pouvoir* : l’objectivation théorétique. Cette conception du pouvoir de l’entendement donna lieu à une politique de l’entendement. Celle-ci, reflétant les inversions sur lesquelles s’érige la dialectique, pourrait bien ne correspondre qu’à grand-peine au but du Politique même, qui est de prendre à coeur les intérêts contradictoires du peuple, et cela avec une rationalité propre. Cette politique dialectique fut fondée par Hobbes et partiellement réalisée par l’intelligentsia qui lui succéda (Spinoza). Elle institua le peuple-*sujet*.

1. *L'échec du Cancelier*

Contre Laplace, qui voulait déduire des probabilités d'une répartition de l'ignorance, Robert Leslie Ellis lança :

“Mere ignorance is no ground for any inference whatsoever.
Ex nihilo nihil” (1)

Peu après, il se laissa convaincre par l'historien Spedding d'éditer, de traduire et de commenter la partie philosophique de l'oeuvre de Bacon (2). Le travail de ce spécialiste de l'induction forme, aujourd'hui encore, la base de toute critique historique de Bacon. Or, il est frappant que l'attention d'Ellis - en cela complice de son siècle triomphaliste - glissa sans accroc sur le fait que le programme baconien d'une domination de la nature par le savoir inductif des lois de cette nature, est fondé entièrement sur une profonde amphibologie de la négation du savoir et de son corrélatif, l'absence de cause. En effet, d'entrée de jeu, Bacon argumente sur l'idée du pouvoir du savoir non par une identité, mais par une coïncidence. Celle-ci, à son tour, est justifiée conditionnellement par la “négation” du savoir, l'ignorance :

“La science et la puissance humaines coïncident, puisque l'ignorance de la cause nous prive de l'effet. Car on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant; et ce qui est l'équivalent [instar] de la cause est l'équivalent de la règle dans l'opération” (3). Si Bacon pose bien : “Vere scire est per causas scire” et “Scientia est potestas” (4), il n'écrit jamais, lorsqu'il en vient à la légitimation *a priori* de son projet, que la cause cognitive est identique au moyen rationnel garantissant l'atteinte du but. Il y a, dans cet aphorisme qui ouvre le *Novum Organum*, une subtilité et une ambiguïté. Pouvoir et savoir se voient identifiés tout en étant différenciés : la coïncidence, si elle repose sur une identité, n'est pas cette identité même. Et la règle pratique est à l'instar de la cause, elle ne s'y résume pas. L'argument pour cette coïncidence est négatif et ne semble pas recouvrir l'intuition de puissance dans le domaine pratique : “Ignorantia causae destituit effectum”.

L'avantage critique de Bacon réside dans le fait qu'il prend au sérieux les catégories praxéologiques dans lesquelles s'expriment les concepts “épistémiques” de cause et effet. Il veut fonder le pouvoir dans la contrepartie “contemplative”, plus précisément dans le lieu où pratique et théorie se croisent.

L'argument bizarre, que l'ignorance de la cause nous prive de l'effet et nous inhibe dans l'effectuation pratique, doit être examiné. Il doit d'emblée rendre raison du paradoxe connu qu'on ne vainc la nature qu'en lui obéissant. Qu'entend-il donc par "contemplation" ? Si elle est comprise au sens courant, son objet est un phénomène donné. Je contemple cette feuille de papier. C'est donc bien que je n'en suis pas privé. C'est trivial. La "contemplation" visée par Bacon doit par contre rendre compte d'une approche de la conscience où le donné devienne sujet possible de *privation*. Ce que Bacon entend par contemplation, c'est l'orientation sur la réalité comme *effet*, comme produit d'une cause. Dès qu'on aborde le réel, cet arbre, cette feuille, armé du principe de la raison suffisante comme impératif cognitif et éthique, le donné se transmue en *effet* et devient dès lors, *sujet d'ignorance* : ignorance de la *cause*. Comme on sait, la religion chrétienne a largement contribué à une ontologie privative dans la mesure où tout réel est créature, cachant sa cause créatrice. La théologie fait apparaître le réel comme privé de ce que nous devrions savoir et posséder : sa cause-production. Bacon fonde la puissance et le pouvoir humains dans la théorie, l'attitude questionnant le réel comme privation de sa cause et donc primordialement comme sujet d'ignorance : *vere scire, per causas scire*. La théorie institue le réel, bien qu'il soit donné dans sa plénitude, comme privatio. Elle institue sa propre impuissance au niveau de la conscience de soi. Le Pouvoir que Bacon recherchera par le savoir ne pourra qu'être un palliatif au sentiment d'impuissance provoqué par la contemplation réduisant la réalité, en premier lieu et préalablement, à un *subjectum* d'interrogation purement théorique. Mais il s'agit de comprendre le statut du pouvoir qu'il parviendra néanmoins à fonder dans un tel savoir (5).

Du point de vue de l'attitude naturelle pratique, la conception de tout phénomène donné comme effet est identique à la privation d'une cause qu'il s'agirait de rechercher. L'argument de Bacon est donc en fait une tautologie. On ne peut pourtant nier le bon sens de ce raisonnement : Bacon vise la cause comme moyen producteur (comme dans la poésis aristotélicienne), seulement il voit ce moyen doué de la certitude qu'on attribue à la cause comme raison suffisante de l'effet : le but doit suivre nécessairement du moyen comme de sa cause.

Notons d'abord que Bacon lui-même avait déjà, longtemps avant, opéré un renversement ontothéologique (certainement non étranger à la Réforme) dans la conception de cette Nature qu'il

s'agira de dominer : dès ses premières esquisses (6), il divise la Divinité en "Voluntas" et en "omnipotentia" qui vient tout de suite recouvrir l'omniscientia. Six ans plus tard, la Nature, oeuvre de ce Dieu "divisé", est identifiée aux *lois éternelles*. On sous-estime aisément les conséquences d'une telle permutation. Car elle donnera lieu à l'engrenage d'identifications respectives de la Nature, des Lois et de Dieu : Natura sive Leges, Leges sive Deus (Hobbes), Natura sive Deus (Spinoza, mais aussi Descartes).

Bacon opère, en politicien et en juriste, avec une *métaphore*. Il projette un concept fondamental du domaine *pratique* de la législation dans la nature objective. N'est-il pas stupéfiant que les sciences objectives et exactes de la nature aient pour "tâche suprême" (Einstein) de rechercher une métaphore dont le sens "objectif" même reste abyssal ? Dont le statut onto-logique revêt un pouvoir attribué à la cause "productrice" ?

Cette nouvelle identification métaphorique, Bacon l'opère souvent dans un autre contexte symbolique qui remonte à Alain de Lille et à Hugues de Saint Victor. Il s'agit du fameux "Livre" : celui de l'Expérience d'abord, *Livre de la Nature* ensuite, dont s'empara tout le XIII^{ème} siècle. Galilée ne fera que varier un stéréotype (7). L'originalité de Bacon, par contre, est d'introduire deux livres-codes "législatifs", dont l'un est autorisé par la volonté divine (l'éthique), l'autre par la connaissance omnipotente de Dieu : les *leges naturae* se cachent, avec toute l'ambiguïté de ce génitif subjectif et objectif, dans le Livre des phénomènes naturels.

Le programme d'une domination ne fera que dévoiler l'aporie de cette identification : si la nature est législatrice, elle est le *lieu d'un interdit* où précisément l'homme n'est pas *dominus*, mais sujet. Qu'est-ce à dire ? Faudra-t-il répéter le jugement péremptoire et hâtif que Marin Mersenne donna dès la parution du *Novum Organum* dans *La vérité des Sciences* de 1626 : Bacon se dépense inutilement en bons conseils ? (8) Nullement. L'échec de Bacon est fondé dans une impossibilité dans l'ordre des choses même. Il n'est pas dû à son manque d'esprit critique, tout au contraire.

Face aux écrits de Bacon, pleins de reprises et de nouvelles tentatives menant chaque fois à la même aporie, l'esprit du lecteur devient boudeur. C'est le sort que lui réservèrent ses contemporains. On fit du "Natura non nisi parendo vincitur" un slogan et de son auteur, pour la frime, un héraut.

Pourtant, la lutte du Chancelier fut hautement critique; à la différence des dogmatiques comme Mersenne et Gassendi, Sorbière et

Hobbes, il pousse à l'extrême la vérification de toutes les conséquences contenues dans l'idée d'une domination pratique par le savoir théorique. Bacon ne fait que relever le défi de son temps : au *De vanitate scientiarum* d'Agrippa il oppose son *De augmentis et dignitate scientiarum*. Le projet d'une domination de la nature par la science et de la politique par l'entendement théorique des actions humaines fut de son temps thème de satires et de comédies à succès. Qu'on relise *Peines d'amour perdues* de Shakespeare (9) ou *L'alchimiste* de Ben Jonson, le *Docteur Faustus* de Marlowe. C'est ce gant-là qu'il relève. Un socialisme scientifique, *utopie* ? C'est plutôt le contraire : La science économique — l'or comme symbole de valeur d'échange universel — permettra à Sir Mammon de faire manger des faisans à ses serviteurs et d'armer son cuisinier chevalier (10). Tous deviennent "égaux" et c'est le désastre. Jonson, l'ami de Shakespeare et de Bacon, écrit après la mort de celui-ci une eulogie du *Novum Organum*, où il reproche à ses contemporains de ne pas lire au-delà des titres, car c'est "en premier lieu un livre qui met réellement à nu toutes les *défections* de l'enseignement et du savoir" (11). Si Bacon est un héraut, c'est sans tambour ni trompette.

Tout d'abord, Bacon entreprend de démasquer la connaissance déductive et vérificationniste : on lui attribue "faussement" un pouvoir fondé dans les phénomènes réels qu'il importe de réduire préalablement par la méthode inductive. Cette critique, Bacon la *concède* à son temps. En effet, l'*Organon* ouvre sur une semonce avertissant le lecteur des bornes de l'entendement humain et de son pouvoir : "L'homme ministre et interprète de la nature, ne peut faire et comprendre qu'autant qu'il a observé en fait ou en pensée de l'ordre de la nature; il ne peut ni ne sait davantage" (12). Bacon concède, mais il concède trop. L'aveu est grand. Le "natura non nisi parendo vincitur" comme *aveu d'impuissance* ne l'est en premier lieu qu'à partir de l'identification de *tout* savoir à un savoir *objectif* des lois naturelles. Le "nisi" interpolé, comme un "à moins que...", prépare la dérive dans l'illusion d'une victoire sans conquête. A cet aveu, il fait suivre une restriction du pouvoir humain, de sorte que la nature, tout en interdisant, permet précisément l'engrenage de l'intervention humaine : "En ce qui concerne l'effectuation d'oeuvres, l'homme ne peut rien d'autre qu'assembler ou séparer les corps naturels; le reste, la nature l'opère de l'intérieur" (12). Qu'on ne s'y trompe pas; cette modestie, qui ne va pas sans ruse et fausseté, se réalisera en toute conséquence dans une tyrannie toute particulière. (Elle ira jusqu'à menacer la philosophie apparemment si sage de Kant). En "délimitant la province du savoir et du pouvoir qui revient

à l'homme", comme dit Bacon avec la fausse modestie du "maître" qui s'impose en *avouant* ses limites, il prend goût à régner dans cette province avec une modestie *impitoyable* : précisément en avouant qu'il "ne peut qu'interpréter les signes et administrer les forces (venues d'ailleurs)", ministre autorisé par la Nature divine, il risque la tyrannie : ne faisant qu'analyser, séparer, assembler et synthétiser, reléguant *bona fide* le "reste" à la nature opérant à sa guise, c'est en fait une inversion de tous les termes de pouvoir qu'il produit : la Nature, à qui on attribue d'abord l'*autorité* de ce pouvoir d'administrer, se révèle finalement la bonne à tout faire : on l'affuble de la dignité d'auteur pour lui refiler le rude labeur. Une telle attitude de l'homme envers la nature se reflétera d'ailleurs dans son attitude envers tout autre homme qui ne s'est *pas* arrogé ce pouvoir ambigu : il en fera son "sujet" à lui. Le pouvoir d'un ministre qui sans cesse, en toute âme et conscience, ne fait qu'interpréter les *diktats* venant d'ailleurs, peut facilement le rendre vain, quoiqu'indispensable : son pouvoir bascule en puissance manipulatrice, son sentiment en ressentiment. On l'observe chaque jour, ce faux pouvoir ravalé à la pure puissance : le pauvre homme derrière le guichet des services postaux ne fait qu'apposer un cachet qui à son tour ne fait que rendre une telle opération sociale possible — ou impossible — : il n'est que "fonctionnaire". Mais il est indispensable; il s'est interposé de toute sa force d'inertie entre la nature et celui qui agit réellement. Il a une puissance presque aussi objective que cette nature même (par exemple par le seul fait objectif qu'il peut faire perdre son temps à autrui). Le vrai tyran, c'est lui. Dans son manque de pouvoir positivement causateur, auquel correspond son sentiment d'impuissance (mais il faudrait inventer un nouveau nom), il est le premier à se permettre des colères d'une outrecuidance qui intimide jusqu'au plus "puissant" des auteurs réels.

Inutile de souligner que Bacon, en grand politicien et juriste — une grande partie de ses écrits juridiques visent à simplifier la juridiction et à alléger une bureaucratie patriote déjà bien établie de son temps — redoute un tel pouvoir en fait négatif et inhibant. A tout ce faux pouvoir il reprochera la même faute qu'au scolastique, son instructeur public : "Il ne fait que s'enquérir de tout ce dont les choses sont faites, non de ce par quoi on peut faire une chose : les premiers fondements ne servent qu'à sermonner; les seconds pourraient aider à réaliser positivement" (14).

Mais cette critique sera vaine. Dès le début, Bacon a trop accredité l'idée d'une nature *réduite à la Nécessité*. S'il prône en premier

principe — premier moment de la définition de la Forma comme but de l'induction (15) — qu'il faut exiger d'un moyen opératif et pratique la rigueur d'une cause comme raison suffisant à provoquer l'effet, c'est aussitôt pour renchérir par l'exigence que ces moyens doivent aussi être *sûrs d'acquisition*. Car si l'on se contente seulement de moyens sûrs quant à l'effet, on reste le jouet de la partie contingente de la nature. De telles causes se donnent ou ne se donnent pas : le soleil disparaît, il fait froid. On sait comment chauffer efficacement avec du bois, du charbon : et s'ils venaient à manquer ? C'est tellement trivial qu'on n'ose l'écrire. Mais Bacon n'a pas la naïveté non plus de prétendre fonder par des exemples empiriques ce qui doit jeter une lumière nouvelle sur les "faits" qu'il importe d'exemplifier. Or, en se laissant orienter par une praxéologie pour poser ses principes, il introduit précisément dans des catégories connues mais devenues fumeuses et abstruses par des siècles de scolastique, ce qu'Aristote (souvent orienté, comme Bacon, par la pratique) entendait par la définition de concepts fondamentaux : la délimitation préalable du champ opératoire d'un concept. En posant l'analogie et la coïncidence recherchée entre la cause/effet et le moyen/but, Bacon révèle la limite ontologique de la portée d'une cause même : si la cause est ce qui, une fois posée, garantit l'effet, par cela même elle pose sa contingence en tant que donnée. C'est ce que Bacon désigne par la causalité, "casuality" de la cause. Par contre, du point de vue de l'effet non-substituable, c'est précisément cette même contingence de la cause (par rapport à sa disponibilité) qui donne, à la nature comme à l'homme, la possibilité d'une *liberté de choix* : les causes, parce que contingentes, sont substituables entre elles pour un effet identique. Du point de vue de l'idéal de certitude qui incite à s'assurer d'avance non seulement de l'effet, mais de l'acquisition garantie des causes-moyens, cette liberté de la contingence apparaît comme désavantage, appropriation hasardeuse, maîtrise incertaine. Bacon posera donc un second principe de domination certaine. Pour s'assurer au préalable de la disponibilité des moyens et se défaire de la contingence hasardeuse de la donation naturelle des causes, il faut rassembler celles-ci, uniquement guidé par l'index commun de substituabilité, étendre le plus possible leur champ de disponibilité (donné empiriquement à ce moment de l'histoire, toute science comprise), mais tout cela seulement pour pouvoir varier par après leurs relations causales. Une telle variation expérimentale (réelle ou seulement raisonnée) doit s'opérer *de telle façon*, qu'on puisse se débarrasser de tout ce qui n'est pas nécessaire au phénomène final (son exemple est la chaleur). Et par ablation et abstraction, principe de

toute réduction inductive, on trouvera la loi du phénomène visé; puisque cette "loi", l'ensemble des conditions indispensables pour une série de phénomènes substituables entre eux, est par principe *indépendante* de la contingence de chaque raison suffisante respective, on peut se défaire de celle-ci et se garantir la disponibilité du moyen, réduit à sa *loi interne*. Ce raisonnement est à la base de la technologique moderne : la chaleur dépendant d'abord de raisons suffisantes casuelles comme le soleil ou le feu de bois, on la réduira par induction à l'*ensemble nomique* de ses conditions d'existence : le mouvement des particules établi expérimentalement. L'énergie "abstraite" devant exister dans la nature, elle donne à l'homme de la modernité l'illusion qu'il peut se défaire de la contingence de ses modes de production. C'est un leurre. Plus il réduira, plus il dépendra : même la naissance d'un enfant en Europe dépendra finalement d'une pierre en Afrique.

Les critiques de Bacon, et en première instance ses élèves, ont tout de suite refoulé cette illusion mise à nu par ses déductions mêmes. On a déclaré la Forma, but de l'induction, un "restant" d'essentialisme médiéval; on oublie qu'elle n'est que la jointure des deux exigences praxéologiques posées par Bacon et qu'elle exprime la croyance moderne en la puissance et le pouvoir positivement causateurs de la technologie. Cette croyance est théologique; elle n'est même pas éthique.

Qu'on relise les Livres I et II du *Nouvel Organon* jusqu'aux tables d'induction. Pas à pas, on se voit débarrassé du "superflu". On se retrouve à la fin délesté, oui : sujet totalement *démuni*. Avec les causes contingentes existant dans la nature on s'est débarrassé ... de notre *liberté*. Or le résultat n'est pas du tout le rien : on se trouve en face de la possibilité de principe de fixer la loi des phénomènes en introduisant progressivement, dans nos expériences, les mathématiques "mixtes", garantissant la certitude empirique de cette possibilité. Le résultat de la réduction scientifique, pratiquement parlant, revient en effet à la liberté toute "négative" de disposer d'une possibilité garantie avec nécessité "absolue" et *a priori* par la théorie. La science rassure l'homme moderne en affirmant : "En principe et avec une nécessité qui est prouvée de façon mathématique et fondée empiriquement dans la nature réduite par nos inductions, vous pouvez disposer de telles et telles *formes* d'énergie". C'est là tout Bacon : c'est le résultat de sa recherche, ce n'était pas son but.

Libre à nous d'en disposer, de cette possibilité-là ! Comme elle

est rassurante, la certitude d'une disponibilité ! Notre âge est tellement psychotique, qu'il prend des vessies pour des lanternes; la disponibilité devient synonyme de disposition acquise et appropriée. Se sentant menacé par la critique désaveuglée qui tente de le désarmer de son imperturbable stupeur, il fera appel à une politique de l'entendement objectif qui, par l'instruction publique, réduira tout homme dès le bas âge, à un sujet vidé, pour le remplir de ses mêmes illusions psychotiques. Le non-instruit pourra creuser pour prouver que ses possibilités peuvent se réaliser. De Bacon à Boscovitch on nous assure qu'en principe on *peut disposer* d'une thermodynamique. Hé bien, disposons ! Comment ? Il faudra encore la causer et la produire, cette possibilité garantie ! Il faudra creuser, et turbiner, comme les Lémures du second *Faust*.

En fait, ce n'est pas ce que le Chancelier voulait. En vrai positiviste, il voulait rechercher méthodiquement un pouvoir positif pour produire par causes des effets pratiques et utiles. Il prouve par son oeuvre qu'il n'y a qu'une seule méthode inventive : celle de la recherche de conditions objectivement indispensables. L'indispensable disponibilité de conditions garanties, ce n'est pas un pouvoir positif, ce n'est qu'une puissance objective. C'est un échec. Ses successeurs, mine de se résigner, donneront quand-même priorité à la méthode, prêts à payer le prix d'une réduction de tout Pouvoir à ses conditions objectives : la manipulation de l'indispensable pour toute vie humaine. Ce pouvoir-*chantage*, ce sera Hobbes.

2. *Dialectique : premiers symptômes*

Bacon ne s'est jamais réellement aperçu de cet échec, incrusté dans l'ordre des choses même, c'est-à-dire dans l'appartenance de l'homme à la nature, dans son mode d'être conscient et doué de savoir. Le savoir, une fois méthodique, ne peut rechercher que l'indispensable. Le principe de raison suffisante, principe suprême de la conscience en son mode théorique, qui s'aliène de la pratique par un "étonnement" systématique, voyant toute chose comme effet et, de là, comme sujet d'ignorance, veut sans cesse combler ou nier l'abîme qui sépare conscience cognitive et réalité, et, par cela même, lui crée son propre manque; la conscience se pose en *subiectum*. Une fois institué, le *sujet* attribue un pouvoir causateur (dont il s'est désisté par son attitude théorique) aux résultats ontiques de sa recherche analytique. Cette attribution d'un pouvoir positif aux conditions indispensables, qui *per definitionem* ne révèlent leur poids de réalité que par leur *absence*, (car celle-ci cause un manque, une

inhibition, un empêchement), cette attribution fallacieuse se nomme *dialectique*. Chez Bacon elle se manifeste d'entrée de jeu, lorsqu'il donne l'apparence d'une justification de l'*identité* du savoir et du pouvoir en invoquant leur fondement commun qui garantit leur coïncidence, une coïncidence qu'il ne s'agit d'ailleurs nullement de nier : le savoir prouve sa réalité en trouvant son *fundamentum in re* par lequel il peut s'inscrire dans les rapports de forces réels. Et c'est seulement de biais que Bacon insinue l'*identité*. Par un chiasme : la règle, la norme, (c'est à dire la loi régulatrice des conditions nécessaires au niveau épistémique), est à *l'instar* de la cause cognitive. Raison en est que l'absence de cause au niveau cognitif est identique à l'empêchement et à la privation au niveau pratique et opératoire. Il y a là une faute catégoriale absolue : pris au sens le plus fort, en donnant à Bacon le plus de crédit possible et l'absence de cause étant *synonyme* d'ignorance, l'énoncé se ramène au constat que la connaissance purement théorique institue, par son principe, le sujet comme privation et manque, et son objet, "l'effet", comme index d'une absence de cause. Une dialectique explicite devra faire appel à un jeu propre de double négation pour éluder ce fait constitutif et aporétique. Si, d'autre part on prend comme principe l'argument pratique de l'inhibition dans l'effectuation, la "raison" qu'en donne Bacon, l'absence de cause, perd sa force logique et réelle : l'inhibition dans l'accession du but-effet n'implique nullement avec nécessité l'absence de cause mais l'*antonyme de toute cause*, sa contrepartie ontologique : la condition indispensable, nommée parfois par Bacon *réquisit*. Quel serait le but d'un tel camouflage ? Cacher le fait que l'attitude théorétique, "objective", crée un manque ? Affubler d'un pouvoir positif ce qui ne possède que puissance objective ? Idéologie pour s'assurer un pouvoir-chantage ? Pour faire chanter, il faut en plus un tabou et une complicité implicite avec la transgression d'un interdit. A cela, Bacon ne fournit aucune réponse. Descartes offrira tous les arguments pour la première question : une dialectique cache dans ses *Médiations* le fait que la contemplation théorétique sous l'idéal de la certitude crée d'elle-même la réalité (indéniable) du *cogito* comme pur manque. Hobbes apportera l'argument pour la fondation du Pouvoir moderne comme chantage : l'entendement terrorise le sujet par l'idéal de certitude, il ne persuade pas, il dissuade par intimidation.

3. *L'olympionique Descartes*

Le jeune Descartes débutera où Bacon avait touché le terme de son programme : avec l'angoisse de l'échec. Elle apparaît déjà comme

crainte cachée par le masque : “Les comédiens avertis, pour ne pas laisser voir la rougeur du front, se masquent. Comme eux, au moment de monter sur le Théâtre du monde où jusqu’ici je n’ai été que spectateur, je m’avance masqué” (16). Quel sera son rôle ? Démasquer les sciences : “Elles sont masquées, démasquées elles apparaîtront dans toute leur beauté” (17). Mais que craint-il alors ? Qu’avec le masque on ne leur arrache leur vrai visage : “La chaîne des sciences n’est pas plus difficile à retenir que la série des nombres”. Quelle splendeur ! Plus de mémoire, c’est l’amnésie : “Cela se fait par réduction des choses à leurs causes et comme toutes se réduisent à une seule, il est clair qu’on n’ait pas besoin de mémoire pour retenir les sciences” (18). La première idée de méthode se joint donc au problème de la mémoire d’une conscience inévitablement historique; elle se dédouble d’une crainte de perdre la réalité d’abord, le libre arbitre ensuite. La méthode doit réduire la conscience à ce trou de mémoire pour buter contre ses propres limites (“Praescripti omnium ingeniis certi limites”) (19). Le plus sûr de la raison est sa frontière même. Pour y arriver à vol d’oiseau : la méthode d’annihilation de tout remplissage réel, mais flou et incertain. A bas les génies incertains qui inventent sans principe ! Inventons la méthode sans génie.

Celui de Descartes perdra son assiette ordinaire peu avant la parution des textes de Bacon. Dans les *Olympiques* il “tombe dans l’enthousiasme à la suite de la découverte d’une science admirable”. Il a un mauvais rêve et c’est ici qu’apparaît pour la première fois le Mauvais Génie, qui ne lui fait absolument rien de mal et lui donne pourtant une frousse bleue. Pourquoi donc ? Descartes veut aller à l’église, de son plein gré. Or brusquement un vent l’y pousse de force : “C’était le mauvais génie qui tâchait de me jeter par force dans un lieu où mon dessein était d’aller volontairement”, c’est ce qu’il raconte à Baillet, naturellement copié par Leibniz (20). Et d’insister qu’il préférerait résister, ne pas aller d’abord au lieu saint, pour y aller quand même par après...

Le malin génie, c’est l’angoisse de la perte du “libre arbitre”, la volonté. Dans les mêmes *Olympiques*, quelques lignes plus bas : “L’extrême perfection que l’on remarque dans certaines actions des animaux nous fait soupçonner qu’ils ne possèdent pas le libre arbitre” (21). Pourtant, Descartes n’a pas lieu de se plaindre : le vent qui pousse au but, n’est-ce pas l’infaillibilité de la cause baconnienne ? Gratuite et efficace. Et si le but est atteint, que veut-on de plus ? Pourquoi vouloir en plus un “libre arbitre” qui ne cause

que l'embarras de l'indécision ? La métaphysique de la subjectivité, dont R. Boehm a démontré qu'elle est celle de la sujétion et de l'asservissement, débute dans une psychose qui répugne et fascine : certitude du chemin pour prix de l'oubli, efficacité contre liberté perdue.

4. *Etre court de méthode, large d'argent*

Le jeune Descartes trouve là une provocation. Il écrit ses *Regulae ad directionem ingenii* vers 1628. Une éthique de la connaissance doit nous rendre, comme on sait, "maîtres et possesseurs de la nature". Depuis Lalande (22) on est censé savoir que ces règles sont en leur entier d'origine baconienne. Elles ne font en effet que réitérer ses exigences et leur antinomie. Seule la terminologie diffère et s'approche plus encore de celle d'Aristote. Les *Regulae* posent comme deux sources d'un savoir inventif "l'intuition intellectuelle" (la même qui opère les déductions logiques) et "l'induction" (23). Dans l'induction, les phénomènes concrets doivent être réduits, par variation, à leurs conditions les plus absolues : "Le secret de toute la méthode est là". Y a-t-il donc un degré d'absolu ? Précisément. Mais Descartes l'entend dans un rapport d'ambivalence asymétrique qu'il n'explicitera plus. (Le lapsus que contient ce rapport lui procurera plus tard des soucis lorsque, sur l'instance de Mersenne, il devra se justifier sur le point s'il y a une *méthode pour déduire et dominer* les phénomènes concrets de ses principes universels). "Certaines choses", écrit-il, "sont plus absolues que d'autres sous un certain rapport, mais autrement considérées, elles sont plus relatives : par exemple, l'universel est plus absolu que le particulier, puisqu'il possède une nature plus simple, mais on peut le dire plus relatif que ce dernier, puisque son existence dépend des individus, et cetera (sic)" (24). Étrange, cette nonchalance lorsqu'il s'agit d'expliquer un grand secret. Le passage du particulier à l'universel est l'induction. L'ambivalence des rapports qui relativise ce qui est universel et particulier semble s'inspirer des *Topiques* (1, 12) et *Analytiques Postérieures* (A2 71b21-22) d'Aristote où l'induction est définie de la même façon — forme logique d'ailleurs aussi de rigueur pour la formation de définitions (25). Or, chez Aristote, le particulier est relatif à l'universel parce qu'il en dépend au sens strict que l'universel en est la condition d'existence. L'universel "dépend" par contre de façon inverse du particulier : si le particulier est connu ou posé, l'universel s'ensuit nécessairement. Mais "l'universel et sa connaissance n'impliquent pas nécessairement le particulier". Il en est indépendant. Aristote veut dire par là que l'induction est un

chemin unilatéral vers l'universel. Celui-ci ne peut fonctionner que comme signe ou index (σημείον) pour le "fait" qu'un individu particulier soit possible. La dépendance de l'universel vis-à-vis du particulier est un lapsus. A ce lapsus cartésien — c'est le particulier qui est conditionné par l'universel et il dépend de l'universel et du plus absolu — correspondra le refoulement d'une lacune dans l'idée de méthode pour dominer le concret par l'universel. Car pour dominer il faut pouvoir *déduire*, si l'on veut dominer avec méthode et certitude.

La dialectique pointe lorsqu'il définit sa conception de cause : Il l'entend "au sens absolu" : "en effet", dit-il, "chez les Philosophes, cause et effet sont des termes corrélatifs; mais dans notre perspective, si nous cherchons quel est l'effet, il faut d'abord connaître la cause, non l'inverse" (26). Chercher un effet par la cause, c'est bel et bien l'ordre pratico-poiétique : produire, générer. Or, cette cause absolue, si cause elle est, ne cause que possibilités universelles et générales. L'effet concret est une promesse — et le restera. On devra attendre le *Discours de la Méthode*. Quant aux *Regulae*, elles demeureront un fond de tiroir. Mais la conception de cause et effet, de condition, de dépendance et d'indépendance, d'absolu et de relatif, tout cela s'embrouillera dans l'esprit cartésien au fur et à mesure qu'il sera détrompé touchant le *pouvoir* réel que détient le savoir objectif des "causes au sens absolu".

Le réductionnisme rend tout retour vers le concret du monde de la vie impossible sous le rapport d'une maîtrise du particulier, ou, comme dit Descartes "des formes et espèces" qu'il faudrait pourtant "pouvoir ramener à notre usage". Dans le *Discours* il avoue son doute; mais ce n'est plus le doute méthodique, c'est douter de la *méthode* même; on ne peut même plus *distinguer* ces formes à partir des axiomes mécanicistes. C'est à relire : *Discours de la Méthode*, AT, VI, pp. 64—65. Dans le même contexte où il répète son espoir de se rendre par la science "maître et possesseur de la nature" (27), il déclare ne voir d'autre "expédient" au problème d'une maîtrise déductive du concret que dans ... les "experimenta crucis" de Bacon! Mais pour cela "il lui faudrait mille fois plus de mains et de revenus qu'à lui seul".

On comprendra que Mersenne s'inquiète, lui, le détracteur de Bacon. Mais Descartes répète : "A cela je n'ai rien à dire après ce que Vêrulamius en a écrit" (28). Et il prévient : "Si on ne connaît pas les choses avant que de les faire, on fera à coup sûr beaucoup

d'expérience fausses et superflues”.

Que reste-t-il au fond de cette fameuse maîtrise de l'univers par le rationalisme inductif — déductif ? Faire est preuve de pouvoir. Savoir est savoir par preuve. Preuve incertaine n'en est pas. Lorsqu'il s'agit de *faire* et qu'on introduit des causes “particulières” par notre intervention, tout savoir par causes devient *conjecture*. Descartes, en effet, est aussi l'inventeur du rôle de l'hypothèse-conjecture. (Cela aussi a été établi par Lalande). Mais on refole le contexte où le conjectural est introduit : la “conjecture” apparaît dès qu'il s'agit de *déduire* le particulier, dont dépendent la maîtrise et la fierté de nos laboratoires, de nos théories axiomatisées (29). Pour Descartes, la conjecture doit jouer le rôle d'expérience décisive. C'est-à-dire : “A chaque déduction il faudrait chercher derechef quelques expériences qui soient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une des façons qu'on doit expliquer que si c'est dans l'autre”.

“Mais”, s'écriera-t-on, “des milliers d'expériences sont possibles” ! Que répondra l'ère cartésienne ? “A la bonne heure ! Même si cela coûte mille fois plus de mains et de revenus qu'au génie de René seul !” A défaut de génie, il faudra creuser. A défaut de Lémures, il y aura le prolétariat. Et avec la plus-value que celui-ci rapporte, le technocrate se creusera les méninges. Pour de nouvelles expériences qui rapportent gros. Et il y aura autant de scientifiques que d'expériences possibles, pour “maîtriser” le particulier par l'énorme détour de l'universel (30).

5. Conquête dépossédante de la nature : la science, matière à psychanalyse

Obnubilée par la force du doute stratégique, la critique insoucieuse néglige l'appréhension d'un Descartes angoissé par sa propre pensée. Même Robert Lenoble ne s'en aperçoit qu'à peine. Dans son ébauche d'une *Histoire de l'idée de la nature*, il fixe la date symbolique de 1632 : “Galilée demande à des ingénieurs de nous découvrir le vrai système du monde (31) (...) La structure de la nature et conjointement la structure de la société vont subir un remaniement complet; l'ingénieur conquiert la dignité du savant, parce que l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science. Ce qui comporte une nouvelle définition de la science qui n'est plus contemplation mais utilisation” (32). *Connaître, c'est fabriquer*. “Descartes, Galilée, Gassendi, tous leurs disciples mineurs tiennent dés-

ormais pour évident" (33) ... cette *fausse* identification d'une coïncidence qu'ils tiennent pourtant d'un autre maître, Bacon, pour qui ce n'était nullement une "évidence", mais une idée à fonder et qui s'enlisera par là dans l'aporie. Lenoble revit l'enthousiasme du Descartes olympionique sans partager le dégrossissement du Descartes "métaphysique" des années quarante. Inconsciemment, les métaphores baconniennes se voient rabâchées : "Une nouvelle attitude de l'homme devant la Nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère et prend modèle sur elle; il veut la conquérir, s'en rendre "maître et possesseur" (34).

La critique se rend-elle bien compte qu'elle donne en plein dans le freudien (ou plutôt *jungien*) ? L'antithèse "natura non nisi parendo vincitur" (variée parfois par "naturae non imperatur, nisi parendo) fut elle-même suggérée à Bacon par une ancienne sentence, fort répendue de son temps : "Casta ad virum matrona parendo imperat" : "L'épouse chaste commande à son mari en lui obéissant...". La nature ne sera plus mère. Elle sera la belle désirée. La Science, fille névrosée du Baroque, voudra réaliser ce qui de toutes parts d'Europe n'était qu'un trope littéraire et rhétorique sublimant un impossible : "Que ne suis-je la fougère, où se repose ma bergère" chantent les poèmes baroques.

Devenir le substrat, le suppôt de l'être aimé *sans lesquels* il ne peut être, pour le "conquérir", voilà la nouvelle tentation de nos saint Antoine modernes. Devant le drame inéluctable de l'alterité "subjective", cette conscience volontaire et indomptable de la Renaissance, l'homme moderne ne trouvera mieux, pour l'évincer, que de manipuler sans cesse une "Nature", elle-même réduite aux conditions les plus universelles mais indispensables à cette capricieuse liberté : "servir", pour n'en "dominer" que mieux.

Si la Nature est mère, tout désir de conquête est incestueux. Pour la maîtriser, la métaphysique moderne aurait donc renoncé à la considérer comme modèle. Mais pour ce faire, Lenoble coud un paradoxe à l'autre :

"Dès lors est surmonté ce vieux tabou du naturel qui suppose une différence d'essence (?) entre l'expérience de laboratoire et les phénomènes "naturels", c'est-à-dire tenus jusque-là pour sacrés" (35). Pour conquérir sans l'angoisse qu'accompagne toute transgression, il faudrait donc que la nature devienne l'*égale* de l'homme; elle le deviendrait par l'entremise de l'expérience de laboratoire. Or,

c'est là précisément que par son intervention, l'homme opère une *différence fondamentale*, même s'il ne "fait autre chose que prêter son concours ordinaire à la Nature et la laisser agir suivant ses lois" (Descartes).

Que la Nature, une fois ravalée à la contingence de la *ΥΕΧΥΩ* (domaine du conjectural et de son équivalent : la probable croyance) soit "désacralisée", on peut le concevoir. Mais c'est précisément le *contraire* qui a eu lieu en 1632 : la Nature est devenue *Loi*. C'est à ce veau d'or que désormais on sacrifiera et a nul autre. Si la Nature n'est rien d'autre que *loi*, l'homme est *sujet* : assujetti.

Il aura fallu attendre en effet que le procès radical du savoir rigoureux comme idéal de l'homme moderne soit devenu historiquement possible par les effets de sa réalisation même, pour que l'attention du lecteur de Descartes s'arrête sur cette signification désormais incontournable des *Méditations* : sa découverte que la certitude absolue ne correspond à une réalité objective que par l'assujettissement du "sujet" à la nature réduite à la loi.

C'est là toute la clef qu'a magistralement maniée Rudolf Boehm dans sa *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (36), un procès dont le jugement, autant que nous sachions, n'a été nulle part sérieusement infirmé. Nous ne pouvons qu'inciter le lecteur à participer aux joutes ouvertes par ce livre. En effet, l'auteur pose en exergue de son troisième chapitre "Homo Ludens" la comparaison sur laquelle Descartes conclut sa première *Méditation* : "Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé" dont la suite : "Ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions. Et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement (...)" (37). La métaphore de l'esclave dit bien la servitude "réelle" de l'homme *après* avoir surmonté le doute. Et "le rêve de l'opinion" d'*avant* la stratégie du doute est l'*euphorie* d'une fictive liberté. Tout s'y passe en effet comme si Descartes avait parlé pour l'analyste, inversant, dans une perplexité abyssale pour un texte se voulant réflexion rigoureusement fondatrice d'un savoir rigoureux, réalité et voeu affectif dans une comparaison re-foulée sur elle-même.

6. La dialectique des Méditations

Pendant des siècles de scolastique, le savoir objectif théorique fut un idéal : on ne fit que le prôner sans le réaliser. Descartes fait le constat du tribut à payer pour sa réalisation : l'assujettissement de la "conscience" réduite en sujet. Dès lors, le sens de l'ajournement séculaire de cette réalisation se voit modifié. C'est ici que Boehm, au terme du paragraphe cité, reprend la comparaison cartésienne du dormeur complice de son rêve, pour montrer que ce moratoire ne fut en fait qu'un sursis. Pour ce faire, il exhume l'armature logique pour rejoindre le mode de pensée qu'habite la "preuve de l'existence de Dieu" dans les trois premières *Méditations*. En tant que preuve (d'un Dieu-prétexte pour garantir la réalité du savoir certain et objectif) elle repose, dit-il, sur l'élargissement et l'extension du champ d'application d'un principe rigoureux de causalité au-delà de la seule réalité "externe", aux idées et représentations, bref, à tous les contenus de la conscience.

Cette causalité est comprise au sens fort quant à la relation à sa conséquence : la cause est raison suffisante pour l'effet; il suit donc avec nécessité de la cause posée. Il n'est nullement supposé, comme le fera la protodialectique hobbiennne, que cette cause dont suit nécessairement l'effet, soit à son tour *nécessaire à cette effet*. La possibilité d'une pluralité de causes pour le même effet n'est nullement exclue par Descartes; et elle n'infirmerait d'ailleurs en rien la force de son argument. Mais il est bien entendu qu'il recherche "une" cause dont *l'existence* soit certaine. Elle doit donc être "prouvée" à partir de son effet. La seule façon est de l'en déduire. L'effet, le *cogito cogitata*, doit donc pouvoir être considéré comme l'implicans de la réalité extérieure, l'infini même. Donc, il s'agit de pouvoir considérer un *effet* à son tour comme "cause", c'est-à-dire comme raison suffisante de son implicatum, la réalité.

Au sens fort de causalité se joint la rigueur du *principe* de causalité. Elle est nommée "évidence manifeste par la lumière naturelle" et dit qu'"il doit y avoir *pour le moins* autant de réalité dans la cause *efficiente et totale* que dans l'effet". Nous soulignons "pour le moins" et "totale" et efficiente "pour deux raisons qui reviendront à une seule : le "pour le moins" lui garantira d'avance une échappatoire contre l'idéalisme. Et l'exigence se revêt d'une fausse sévérité, se procure un alibi par l'ajout : "efficiente et totale".

Le principe même est sujet à objection : est-il universellement

valable ? Savoir : n'y aurait-il point de "causes" qui possèdent *moins* de réalité que leur effet ? C'est l'objection toute intuitive de Mersenne. Une autre objection, celle de Hobbes (38), ne signifie rien d'autre qu'une fin de non-recevoir de la portée des *Méditations* en leur entier : reposer la question de ce qu'on pourrait bien entendre par "plus ou moins de réalité". C'est un refus dogmatique, car pour Descartes, comme pour nous, il importe de comprendre la "valeur" ontologique attribuée au concept de cause et à son application. Or, nous le verrons de suite, pour Descartes cette valeur sera divine. Il trahira par ce principe ce qu'il considère comme *ens realissimum*. (Et si l'opinion commune ne lui attribue nullement cette "valeur", le but des *Méditations* est celui de tout discours philosophique : une revalorisation de la réalité).

La première question donc, Mersenne la lui posa. La cause ne peut-elle être moindre ? Il est significatif que Descartes se vit tout de suite obligé de nuancer son concept de cause même, pour parer à cette objection, alors que l'exemple de Mersenne était tout à fait malheureux. Il demande à Descartes : "La pluie et le soleil n'engendrent-ils pas les animaux ?". Au lieu de répondre qu'ils ne peuvent être *cause*, Descartes dit qu'ils sont causes *partielles* (39). Et il souligne l'importance de ces deux mots "efficiente et totale, que j'ai ajoutés expressément" (40). Ainsi donc la cause serait un agrégat, un composé ? Il y a déjà "partie" et "tout" du côté de la cause ? *Comme si l'on pouvait nommer sans plus une partie de la cause une cause partielle !* Or c'est précisément cette approche-là qui confirmerait plutôt l'interprétation de Mersenne : si l'on considère la cause comme un *ensemble* on pourra, par l'analyse, dégager des formes, des *conditions*, de façon que l'effet de cette analyse soit bien plus réel que la condition dégagée. C'est toute la fierté de notre techno-logique moderne et de son économique. Elle prétend causer par *moindre* "cause" de *plus grands* effets. Mais ce n'est qu'une fausse prétention et elle s'est laissée brouiller de dialectique cartésienne. La technologie ne connaît et ne peut pas par causes, mais par conditions. *Elle détruit des substances pour dégager des formes d'énergie*. Et tout le gain d'une telle manipulation de conditions et d'une telle suppression de substances dépend du *but* qu'elles servent. Et le but dépend en fin de compte d'un *manque*. *Toute la question, qui n'aura cesse de nous préoccuper, est celle de la réalité d'un manque*. C'est d'ailleurs, pour l'homme, poser la question de sa réalité. Car la négativité du manque est sa façon la plus "positive" (*positum*) d'être.

En intercalant innocemment cet “au moins” dans son principe de causalité, Descartes procède à un tour de passe-passe pour donner à un manque, créé par le doute stratégique même, une cause toute autre et qui en fait n'en n'est pas une. Mais le jeu est à nouveau très subtil. Esquissons-en les moments principaux.

Tout d'abord, il est en soi surprenant que le principe de causalité non seulement échappe complètement au doute universel, mais que, tout en étant déclaré “manifeste”, il reçoit quand-même une excuse en quelque sorte *e contrario* : “D'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité *sinon* de sa cause? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même?”, écrit Descartes. Ce principe doit être appliqué aux contenus de notre conscience. A l'encontre de la cause, qui possède la réalité (de l'effet) “en elle-même”, l'effet est un manque : il *crie après* sa cause. Descartes attribue donc en fait à la *pensée* un manque et une privation qu'il ne conçoit pas pour la cause. Or ce que nous avons remarqué pour Bacon (qui sur ce point est mieux armé que Descartes) vaut de même ici : dans l'attitude naturelle et pratique, la perception d'une chose comme “effet” ne s'impose que par un changement imprévu qui risque de frustrer la finalité pratique. (Fait remarquable : c'est dans le même contexte que Leibniz, par un réflexe pratique, posa une des premières versions du *principium rationis sufficientis* comme ne valant que pour le *changement* des choses) (41).

Si nous comprenons la logique causale que suit Descartes pour justifier ce manque théorique, nous comprendrons aussi la réalité dialectique même et le pouvoir réel de l'objectivation théorique. Cette logique est très simple : il importe au douteur méthodique de trouver dans son champ de conscience une “idée”, dont le contenu soit tel qu'il puisse servir d'implicans, raison suffisante à sa conséquence, l'implicatum, celui-ci étant la cause extérieure à cette idée et cause de cette idée. Pour ce faire, il parcourt le registre des contenus “objectifs” — signifiant dans le langage de la scolastique “immanent à la conscience”, “ens rationis” — pour ne retenir que l'idée de l'infini. Cela est bien connu. Cette idée servira de tremplin à l'extériorité. Mais la question fondamentale qu'on ne s'est pas posée en profondeur est celle-ci : selon quel critère Descartes opère-t-il cette *sélection* éliminative ? N'y a-t-il pas là tout un agglomérat d'idées ? Celle qu'il retient est *si grande* que le principe doit en garantir la réalité extérieure, et cette garantie est *si grande*, que cette idée peut impliquer la réalité de toutes les autres “idées claires et distinctes”. Le critère de sélection, le principe d'élimination implicite, la

“méthode”, c’est : *éliminer toute idée où pourrait jouer le principe de l’équivalence en réalité de la cause et de l’effet*. Autrement dit, il y a *deux* possibilités de relation graduelle entre cause et effet : la cause contient autant *ou* plus de réalité que son effet. A mesure que le raisonnement cartésien progresse, l’effet est dit “être contenu *formellement* ou *éminemment* dans sa cause”. Etant donné qu’il s’agit de l’examen du rapport causal entre les idées et leurs objets respectifs, ceux-ci étant considérés comme effets de celles-là qui, elles, possèdent en elles-mêmes la réalité de leur effet, il y a *deux formes d’appartenance* à l’objet-cause (de l’idée). Celle d’être *formellement* : la cause alors *équivaut* à l’effet. Et celle d’être *éminemment* par rapport à l’effet : où cela n’est *pas* le cas. Pour ne retenir par soustraction que l’idée de l’infini, Descartes élimine en fait toute idée qui appartiendrait formellement à l’objet, la cause. Il ne retient qu’une idée dont l’objet est *éminemment* cause. Pourquoi élimine-t-il implicitement toute relation causale “formelle” ? Pourquoi s’en tient-il en fait exclusivement au rapport causal “éminent” ?

Pour qu’on puisse déduire rigoureusement la cause, Dieu, l’infinitude extérieure “réelle”, l’effet (son *idée* de l’infini) doit être une raison suffisante d’où l’effet suit nécessairement. Cela ne vaut que si le rapport causal est celui d’une équivalence, le mode d’appartenance “formelle”. Or Descartes ne peut aucunement opérer une telle déduction. Pour la simple raison qu’elle ne peut garantir l’extériorité du monde objectif correspondant à la certitude déductive. Tout au contraire, cette équivalence a pour conséquence *l’idéalisme immanent* que Descartes veut précisément éviter : elle identifie cause et effet, idée et objet jusqu’à ne plus pouvoir les distinguer. Et s’il ne *retient* que l’Infini dont il prouvera la réalité externe par causalité éminente, pourquoi ne s’en tient-il pas *dès le début* au principe de la cause éminente ? Pourquoi Descartes prend-il le risque de l’idéalisme en posant un principe qui contient la possibilité d’une identification de la cause et de l’effet, de l’idée de l’infini et de cet Infini même ? Cette identification détruirait d’un seul trait tout l’édifice, tout espoir d’un fondement réel. Pourquoi ne s’en tient-il pas au *seul* principe que “toute cause doit être *éminente* vis-à-vis de l’effet” ?

La réponse — qui a échappé selon nous aux interprètes les plus rigoureux (42) — est subtile mais contient le noeud de toute dialectique : Descartes veut (inconsciemment ?) donner l’impression qu’il remonte de l’effet à la cause sans aucun hiatus, sans abîme ontologique. Alors qu’en fait il “descend” de l’effet à une condition ‘X’ qui doit *combler le manque*. C’est seulement à condition de *présenter* le raisonnement comme “application” du principe de

causalité contenant en premier lieu l'équivalence formelle, qu'il peut convaincre le lecteur que son mode de penser, fondement de toute science, est penser causal, rationalité causale sans plus. L'argument qu'il fait suivre pour le principe :

“car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ?” (43).

ne vaut en effet exclusivement que pour le cas où cause et effet contiennent une réalité *équivalente*.

Voyons donc comment Descartes définit “être formellement” et “être éminemment”. Il le répète à maintes reprises à travers les *Réponses aux Objections*, prenant à chaque fois plus de précautions. La définition la plus décisive semble se trouver dans “la disposition de façon géométrique” qu'il a composée à la demande de Mersenne pour “soulager l'attention des lecteurs” (44) : L'axiome de la causalité révèle un nouveau glissement de sens. A l' “efficience” se substitue la “primauté” : “Axiome IV. Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment, dans sa cause *première et totale*” (45). Et la quatrième définition dit : “Les mêmes choses sont dites être *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons; et elles sont dites y être *éminemment*, quand elles n'y sont pas à la vérité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence” (46).

Pour que la définition des deux formes d'appartenance à l'objet de l'idée puisse s'imbriquer dans le même et unique principe axiomatique de causalité, il faut bien qu'elles aient un point de raccord ou une coïncidence ontologique. Or, la définition ouvre un *abîme* entre les deux, *tout en posant* leur interdépendance. L'appartenance *formelle* repense tout simplement la définition classique de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*. Mais, comme nous l'avons vu, pour que celle-ci puisse fonctionner comme tremplin à la réalité de la “res” dans une relation causale telle que le *cogitato cogitata* puisse être pris comme “cause-raison suffisante” de l'extériorité comme “effet”, il faut que les deux s'identifient : c'est là tout bonnement l'idéalisme absolu de Hegel et c'est tout le contraire de l'intention des *Méditations* : la réalité s'évanouit dans le rêve d'un rêve.

Or, l'appartenance éminente ne se définit strictement que par *négation* de l'appartenance formelle : être "éminemment" dans la chose dont je pense la réalité, c'est *ne pas être* "en vérité" (!) — véritablement telles que je les conçois. C'est donc la négation formelle de la vérité positivement formelle prise comme *adaequatio*.

Cet infini éminent est très bizarre : il ne peut être cause positive d'un manque. Mais il ne peut davantage être réellement une condition nécessaire de l'existence de ce manque, puisqu'il donne l'impression de venir combler, en 'supplément', l'*inadéquation*. Et si vraiment ce *manque* est analogue à un besoin, à la faim, par exemple, il n'y a aucun sens à considérer les moyens de satisfaction de ce besoin comme *cause*; et pas davantage comme condition indispensable à ce besoin...

C'est que ce manque théorétique est tout particulier. Institué par la réduction même, il ne requiert de fait ni cause ni condition, mais leur *succédané dialectique*.

Quel statut peut-on finalement conférer à ce "reste" que seule la relation d'un effet à sa cause éminente peut rejoindre ? A-t-il vraiment une positivité solide et bien fondée ? Répond-il au "ὁὐς μὸδὸ πούτιν" qu'il recherche ? Voyons donc cette "cause", cette infinitude réelle et divinisée qui déborde tout contenu de conscience. Qu'est-ce en fin de compte ? Ce dont on ne peut rien dire d'autre qu'elle n'est justement *pas* dans l'objet tel que nous le concevons mais qu'elle "supplée" à ce défaut ? Et il est bien clair que Descartes est loin de sacrifier le critère de vérité en tant qu'adéquation de la chose et de l'entendement. L'infinitude-cause doit au contraire y *suppléer*. Mais précisément pour cette raison, l'absence de vérité adéquate ne peut être considérée que comme "défaut" et défaillance de l'objet à laquelle viendrait "suppléer" l'infinitude. Descartes fait commi si Dieu-Infini venait à *remplir une lacune* — l'absence d'une ou plusieurs conditions — dans la réalité formelle de l'objet conçu, de telle sorte qu'elle devienne cause "première et totale".

Et la comparaison établie avec le besoin ne peut en aucune façon aider Descartes. On ne recherche pas les conditions d'un besoin, on recherche les conditions de sa *satisfaction*. (A moins que ce "besoin" ne soit artificiel et supprimable). Descartes par contre, induit sous la couverture d'une déduction "à l'instar de la cause", une condition qui n'est éminente et excédante que par rapport à ce qu'elle conditionne. Tout se passe comme si un *moins* avait *besoin d'un plus*

comme de sa cause : pour être sans cesse consolidé et confirmé dans sa minorité.

En effet, dans la *Critique des fondements* citée, Rudolf Boehm relève dans la manière dont Descartes avance ses arguments pour défendre l'infinité et sa positivité et, inversement, le besoin d'un fondement positif au "manque" que sont la finitude, l'incertitude, (etc.) un trait caractéristique de l'anthropo-théologie gréco-chrétienne. Or, toute la force de l'argument de Boehm tient dans son interprétation puissante de la "découverte" de Descartes, que la preuve de l'existence de Dieu ne tient qu'à une seule condition : il suffit que l'homme puisse se comporter "en esprit" comme *subjectum vis-à-vis* de son idée de l'infini. Tout comme — l'analogie est de Descartes — la pierre reçoit la chaleur d'une source externe, sa cause. Seulement, si l'esprit s'assujettit à cette idée de l'infini, il peut avoir la garantie qu'elle n'est pas une fiction créée de son propre fonds. Boehm est ici surtout intéressé par la façon dont Descartes réfute une objection qu'il se fait à lui-même. Nous citons : "On objectera qu'un être fini et limité peut très bien de soi-même se former la représentation d'un être illimité, parfait et infini : par la suppression imaginée de toutes ses limites. Mais Descartes a prévu cette objection et rétorqué : "Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car comment serait-il possible que je puisse *connaître* que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?" (47). Ce "trait caractéristique" de notre anthropo-théologie revient en fait à la conception d'un être-sujet plus profondément structurée : l'assujettissement de la finitude et de ma mortalité à l'échelle et à la mesure de la perfection, norme qui fait paraître les bornes comme manques et privations, qui ne seraient à leur tour compréhensibles qu'en vue d'un *positivum*. Or, cette échelle comparative et constitutive n'est nullement nécessaire. Car il est bien évident que le désir, la faim, le besoin ont, en tant que négativité, leur réalité propre à part de toute négation d'une positivité. Il faudrait même dire que c'est le mode d'appartenance le plus réel de la

conscience corporelle et humaine au monde de la vie. Mais ce n'est pas ce mode-là que vise Descartes : car si ces manques sont conscients et que la conscience y soit "sujette" en tant qu'elle les entend et comprend, pour Descartes *la connaissance* du manque se déroule d'emblée selon un *mode de conscience* tout particulier : celui, institué dès le début des *Méditations* et dans un effort significatif exigé du lecteur, par le doute stratégique, l'époché husserlienne. Ce n'est que *par* cette *ἐποχή* même que la conscience du manque exige une positivité à laquelle elle se mesure. *C'est par elle que la conscience "amoin-drit" le manque même comme privation en faisant émerger l'éminence de sa pseudo-négation.* L'époché crée le sujet-moindre par rapport au plus (48). Ce moi qui doute, aspire, désire, manque, est d'emblée un moi rendu passif par l'acte, lui-même médio-passif, de la suspension du jugement. Tout ce que Descartes "découvre" dans son discours égologique, il l'y avait déjà mis d'avance, sans s'en rendre compte et mine de rien, aveuglé par son propre objectivisme (49), dès ses premiers pas. Il découvre un *pouvoir* indéniable de la conscience, un pouvoir "causateur" dont les "effets" sont bien plus grands que la cause même : "si par ce moyen il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement" (50). Ce "pouvoir" est une puissance, elle-même objectivement incrustée dans l'esprit, qui demande plus d'un effort pour s'installer (51), car elle est paranoïaquement méfiante et sans cesse sur le qui-vive devant les ruses de la réalité. Mais une fois installée, elle suit la règle de la facilité et de la futilité (Boehm) : *per viam negationis*. Eliminons l'incertain, manipulons l'indispensable; la suspension du jugement, force d'inertie, est la conscience réduite à son *minimum*.

7. *La cause est un bien, donc le mal n'est rien*

Le doute méthodique instaurant d'emblée une conscience constitutivement défiante et méfiante, introduisant comme *δαίμων* un "Dieu" trompeur, peu s'en faut qu'on ne se retrouve impliqué dans les débats causés par la Réforme et le Jansénisme. Dieu est-il cause du mal, du "péché"? Nous connaissons depuis les *Provinciales* toute la nouvelle scolastique surgissant autour des questions de la grâce suffisante et la grâce efficace, concepts qui ne font d'ailleurs que réintroduire les ambiguïtés de la causalité esquissées ci-dessus dans le domaine de la volonté et des fondements ontothéologiques de l'éthique. Descartes ne pourra se soustraire à la question d'une causalité positive du mal, opinée par Mersenne par l'exemple

du "coeur du Pharaon que Dieu avait endurci" (52). Réponse : "il ne faut pas penser qu'il (Dieu) ait fait cela positivement, mais seulement négativement, à savoir, ne donnant pas à Pharaon une grâce efficace pour se convertir" (53). Dieu l'a donc fait mais "négativement" : il n'a pas donné. Il a retenu. Il a causé ... une absence ? Ou a-t-il causé le mal par son absence ? Il y a une troisième possibilité : Que Dieu ne soit *nullement* "cause". Mais cela, Descartes ne peut absolument pas l'admettre *expressis verbis*. Car si son Dieu de l'Infini n'est pas proprement cause mais condition présentée sous forme de cause, il devrait, au risque de faire écrouler l'idéal de certitude sur lequel s'édifie toute sa mécanique, se passer de ce masque suprême. Bien plus : Descartes se verra acculé à une *divinisation de la causalité* apparemment "positive" au prix d'un risque bien plus grand : pour sauvegarder la causalité positive de Dieu, il déclarera dans les *Principia Philosophiae* le mal un *rien*, laissant entendre, contre toute évidence phénoménale (dont est par ailleurs induite sa propre notion de cause) qu'on ne peut pas causer "rien". Ainsi on ne peut causer le rien ? On ne peut anéantir, annihiler ? C'est presque un mensonge. L'anéantissement est la plus facile des causations ! Descartes par contre dit de Dieu "que toujours par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout, *c'est-à-dire* toutes les choses qui sont en effet; car il ne veut point la malice du péché, *parce qu'elle n'est rien*". (54).

La raison cartésienne que Dieu n'est point cause du mal surgit non pas, en premier lieu, parce qu'il est un principe autonome d'*éthique précédant tout ordre ontique*, mais *parce que le mal n'est rien parce que Dieu doit être cause*. Il faut ravalier le mal à un rien pour sauvegarder la causalité de la dernière condition nécessaire. (Dans la quatrième *Méditation*, la volonté "plus étendue que l'entendement" est cause de l'erreur dans la mesure où elle ne coïncide pas avec l'entendement, c'est-à-dire où elle ne s'abîme pas et ne s'évanouit pas en lui : la volonté est privation dans la mesure où elle est "raison formelle" de l'erreur — cause d'un rien !)

Il importe au plus haut point de se rendre compte d'une telle divinisation de la causalité comme source possible du nihilisme. Diviniser le rapport causal, c'est ne pas se contenter de la contingence polyvalente : c'est absolument vouloir une cause nécessaire. Or, si l'on convient avec Nietzsche et Kierkegaard, que le nihilisme est de vouloir le rien plutôt que de ne rien vouloir, on peut se demander si par le truchement de l'obsession d'une nécessité causale — le "déterminisme" — cela ne revient pas à se vouloir absolument cause,

c'est-à-dire : *vouloir être cause nécessaire*. Vouloir le rien et le causer est en un sens facile : c'est l'autodestruction. Mais le suicide demeure tragique et sauvegarde en un sens l'existence extérieure du monde et des autres. Ce n'est pas là le nihilisme. Dans le nihilisme la conscience veut sauvegarder sa puissance en tant que cause nécessaire : par un détour pervers "la conscience voudra la mort de l'autre" (Hegel).

8. *Etre-sujet, chose innée*

Dans l'ouvrage cité de Rudolf Boehm, l'analyse du raisonnement cartésien s'arrête au milieu de la *Méditation* troisième, dès que Descartes, presque malgré lui, découvre la condition de l'objectivité dans l'attitude d'un sujet comparé à une pierre recevant la chaleur. De cette découverte Boehm déduit l'alternative Locke-Spinoza : l'un réduisant le savoir à un jeu d'idées, l'autre identifiant sujet et substance, liberté et servitude. La volatilisation du savoir chez Locke est expliquée ainsi : Locke fait comme si l'existence d'idées innées était une thèse positive soutenue et posée par les Cartésiens. Il veut démontrer que cette thèse est fautive, convaincu qu'une telle réfutation équivaldrait à la preuve que l'entendement est un pur sujet, "a sheet of white paper, an empty cabinet". Boehm soupçonne ici un reversement de l'*onus probandi* injuste à l'égard de Descartes, qui ne pose pas mais *avoue* la possibilité d'idées innées : pour Descartes, elles doivent précisément être éliminées par le doute stratégique (55). Cette interprétation, en elle-même cohérente et justifiée quant à la critique immanente, semble néanmoins fausser la position de Descartes d'une part, et la tradition Bacon-Hobbes de l'autre. (Celle-ci était déjà solide lorsque Locke entama son *Essay*.)

Le rapport de Locke à Bacon est simple : pour Bacon, l'état de l'entendement comme sujet, comparé par lui *ad verbum* "like a fair sheet of paper with no writing on it" serait en effet l'état idéal de l'homme pour une connaissance objective. Or, l'intellect ne possède précisément pas cet état : "Since the mind of men are so strangely possessed and beset, so that there is no true and even surface left to reflect the genuine rays of things, it is necessary to seek a remedy for this". D'autre part, "the idols or phantoms by which the mind is occupied are either *adventitious* or *innate*. The *adventitious* come into the mind from without (...) The *innate* are inherent in the very nature of the intellect...". Ces idées innées "cannot be eradicated at all. All that can be done is to point them out" (56). Les idées innées apparaissent donc comme des "obstacles épistémologiques" (Bachelard) qu'il s'agit de distinguer, ce que Bacon fait dans une

large partie de sa critique des idoles (*NO*, Livre I, aph. XLI, XLV e.s.). Dans cette tradition, Locke peut se croire autorisé à poser l'intellect comme *subjectum*, s'il parvient à ôter ces obstacles considérés "à tort" comme innés. Quant à Hobbes, nous verrons plus loin (par. 16) qu'il pose l'être-sujet pour le "common-people's mind" comme un état "de fait" d'emblée idéal pour la Souveraineté de l'Etat et son instruction publique (il suffira de l'arracher à la dépendance des puissants et des doctes).

Mais pour Descartes aussi il importe de souligner la façon dont évolue la troisième *Méditation*. Car ici il "prouve", dans une sorte de seconde preuve de Dieu, que l'entendement n'est pas seulement apte à recevoir l'idée de l'infini du Dieu-infini même comme de sa cause, mais qu'en outre cet Infini est cause du moi-sujet (de cette idée). Le résultat est que le moi est de façon innée sujet de l'infini, de la même façon qu'il a une idée de soi-même. Ce fait est de la plus haute importance : car si nous pouvons de bon droit prétendre que la conception de l'infini n'est rien d'autre qu'un acte volontaire de notre entendement qui, par là, se réduit à sa faculté "négative" de suspendre *ἐπιπέσει* les "jugements" par lesquels nous appartenons au monde réel, le but de Descartes apparaît clairement : il fait passer Dieu comme cause de notre assujétion et assujettissement, et l'être-sujet comme notre mode naturel, inévitable car inné.

Pour illustrer la condition de l'objectivité dans le comportement du sujet, Descartes fait appel à la pierre qui reçoit la chaleur d'auteurs. Pour illustrer sa réponse à l'ultime question "qua ratione ideam istam a Deo accepi?" (de quelle façon je reçus cette idée), il use de l'analogie de l'empreinte que l'ouvrier laisse sur son ouvrage, insistant sur le fait "qu'il n'est même pas nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de l'ouvrage même" (57). C'est encore une fois par exclusion qu'il procède pour arriver à la conclusion "qu'il ne reste plus autre chose à dire sinon que, comme l'idée de moi-même, elle [l'idée de l'infini] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé" — "proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum mihi est innata idea mei ipsius" (58); il exclut à nouveau le moi comme cause possible de moi-même en tant que supôt de Dieu : car si c'était le cas "je me serais créé toutes les perfections, je serais Dieu : je ne douterais plus de rien". Il exclut les sens : car "jamais cette idée ne s'est offerte à moi contre mon attente". Et il exclut finalement l'esprit même de ce moi, producteur de fiction, par l'argument : "Il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose" (59).

Descartes présente le doute méthodique comme doute naturel. Et la pensée éliminative comme penser sans plus. Le moi comme sujet de nature. La puissance négative, expression de manque, de suspension de l'incertain, comme le pouvoir de l'entendement pur (tout le reste n'étant que produit d'une volonté également posée comme privation, à savoir privation de l'entendement pur). Locke, s'il s'oppose à Descartes, n'y a vu que du feu : au fond, l'innéité est synonyme de "*subjectum, pati, recipere*". C'est par une dialectique implicite, une protodialectique, que Descartes "déduit" une réalité garantie à partir de ce pur manque du cogito, jusqu'à poser l'unité fondamentale de "l'esprit" et du corps, où celui-là est tout le contraire d' "un pilote sur son navire" (*Med. VI*) (1) : les arguments exemplaires et "empiriques" que Descartes allègue pour poser cette unité sont toujours d'ordre "négatif" : la faim, le mal, le doute, le désir : il les entend comme index authentiques de l'être-sujet, un manque privatif pour lequel il faut finalement chercher des excuses à son existence. Et il faut encore rendre grâce à notre "cause" (Dieu) de n'être qu'un *patiens*. Dans cette dialectique, impossible de se représenter ce que veut dire, cet artefact qui diffère à peine de l'empreinte de l'artifex : c'est que le sujet n'est pas une table rase, il est *inscription* : un voeu, l'Idée Absolue de Hegel dont on ne peut rien dire de plus, sinon qu'elle se "développe". Et le moi cartésien aussi se "développe" : "rem ad majora et majora sive (!) meliora indefinite aspirantem" ... (60).

Sous l'emprise de l'idéal de certitude, la réflexion transcendente s'objective un moi et par cette objectivisme lui inflige des manques. Faut-il s'étonner dès lors qu'une telle *psychologie* crée des besoins qui par définition ne peuvent trouver leur content ? C'est la névrose objective de l'intellectuel des temps modernes. Politique, le sujet est appétit incessant de "puissance". De plus en plus. C'est Hobbes.

9. La "concurrence" de Hobbes

Le passage de Descartes à Spinoza a été très bien établi. De même, la réception du système hobbién par Spinoza (61). Inversement, Hobbes même eut le loisir de juger de son influence sur Spinoza.. Avec son arrogance habituelle, il aurait dit laconiquement : "Ne judicate, ne judicemini". Et Spinoza aurait beaucoup gommé de Hobbes : "because he durst not write so boldly" (62). Ajoutons l'hypothèse fort plausible d'une source (éventuellement commune) dont l'importance est rarement relevée : les principes hobbiens et

spinoziens sur l'exégèse, son rapport à la raison naturelle, la relation entre théologie et politique, tout cela est déjà bien fixé dans la *Lettre de Galilée à Christine de Lorraine, Grande-Duchesse de Toscane*, 1615 (63). Elle circulait, encore du vivant de Galilée, traduite en Latin (64). Elle contient la défense préparée par Galilée pour son "procès". Sa source à lui, Galilée, est tout bonnement le *De Genesi liber imperfectus* de Saint Augustin (427), ("De Genesi ad litteram") (65). Galilée se base sur les principes exégétiques d'Augustin pour se défendre. Bel exemple, ici, d'un renversement des rôles et de l'*onus probandi* : la Bible se voit réduite au rôle de persuasion de tout ce qui n'est pas démontrable par la science. Cet indémontrabilité étant à son tour difficile à démontrer en principe, il s'ensuit un jeu inimaginable de négations et de manipulations du principe de non-contradiction. Dénouer cette dialectique-là est un souci ultérieur. Mais tout cela est daté. Et dire que l'éternel retour du même fera dresser le même théâtre à l'empirisme logique vis-à-vis de la métaphysique !

Tout syncrétisme est étranger à Spinoza. Comment comprendre alors la relation de Descartes à Hobbes ? Tous deux poussent à bout, indépendamment, les conséquences du programme baconien. Ils sont indépendants : lorsque Hobbes est présenté comme "objecteur" à Descartes par son admirateur Mersenne, il a déjà élaboré dans un *Short Tract* (vers 1633) tous ses principes ontologiques (66) dont il ne se départira plus. De même pour ses *Elements of Law* (1640). Son *De Cive* (1644) est pratiquement sous presse : il formera la base de son *Leviathan* de 1651. Leur indépendance respective illustre bien le fait qu'une même dynamique immanente, provoquée par un idéal commun, peut faire emprunter des chemins tout différents qui pourtant se croisent sans cesse et ne mènent finalement qu'au même résultat : l'assujettissement de l'intellectuel. Cet idéal commun provoquera le même *refoulement* d'une impossibilité de principe : celle déjà longtemps mise à nu par Bacon.

La critique serait-elle refoulante comme eux ? On refuse à Bacon toute influence directe sur Hobbes. Mais ou bien on s'en tient aux citations explicites de celui-ci, et sa faconde ne lui accorde en effet que trois mentions à propos de quelques expériences physiques insipides (67). Ou bien on se base sur ce que Hobbes raconta du Chancelier au bavard Aubrey : de pures vanités (68). Ou encore on prend le jugement de son temps pour une vérité herméneutique : celui de Mersenne distribuant bons et mauvais points (69), celui de Sprat, l'ami de Hobbes, qui ne fait que comparer style et méthode

d'exposition (70), et cetera. Nous suggérerons plus loin (par. 13) l'hypothèse contraire par le choix de quelques extraits dont l'importance est indéniable. Mais d'abord Descartes.

Le rapport de Descartes à Hobbes est celui d'une hostilité farouche. On l'a expliquée par simple concurrence : question d'amour propre (71). Surprenante pourtant : elle frise la haine sournoise. Et Descartes, qui ne s'est jamais arrogé l'exclusivité de l'invention d'une mécanique, a plus d'un concurrent qu'il approche avec la même souveraineté que ses ennemis. Mais son désaveu de Hobbes va jusqu'à faire craindre à l'Anglais qu'il n'empêche la parution du *De Cive*. Hobbes prévint Sorbière en Hollande, alors responsable de l'impression, de n'en souffler mot à Descartes, "car certainement il l'empêcherait s'il pouvait" (72). Descartes, en effet, frémit d'horreur à la lecture du *Citoyen*. Il en juge "les maximes très dangereuses; très mauvaises et dignes de censure" (73). Une explication psychologique n'est pas pertinente. Ce serait douter de la sincérité et de la conviction "idéologique" de Descartes. Or, il est bien vrai que c'est l'*ambiguïté* qui le sauve : son *spiritualisme* cache un refus foncier de poser une Nature Machine en maîtresse de vertu. (On peut même se demander si en fait Descartes est *sérieux* avec son "mundus est fabulus"). Mais ce même spiritualisme métaphysique le rend précisément vulnérable sur le point des conséquences *pratiques*. Or il est frappant que Hobbes l'attaquera sur un point où Descartes n'a pas changé, et cela depuis les *Regulae*. Bien que par les *Méditations* il mette en oeuvre une pensée discursive et éliminative, mode de conscience méthodique si bien décrit par Husserl, il reste attaché à la croyance en une *intuition* qui posséderait le pouvoir d'un oeil spirituel, "voyant", à travers les multiples variations "accidentelles" des choses, leur substrat-suppôt à l'oeuvre. Ce qui demeure inchangé et invariable du morceau de cire qu'on approche du feu, bien qu'on ne puisse se le représenter, demeure pour Descartes objet de la "perception" intellectuelle, de cette bizarre faculté de l'entendement : "l'idée". Et c'est la même faculté qui perçoit l'infini et l'entend sans le comprendre.

C'est sur ce point qu'intervient Hobbes dans les *Troisièmes Objections*. (74). Il lui reproche de réserver une faculté *sui generis* pour ces "objets" dont on ne peut dire *ce* qu'ils sont : car ils sont tout simplement le résultat d'un raisonnement négatif du type : "Sans a, pas b; b est, donc a". Hobbes ne pose toutefois pas la question de cette façon, car ce serait un *aveu*. Comme Descartes, il donne toute priorité logique et ontologique au *fondamental*,

recherché par un raisonnement qui saute du conditionné à la condition (la méthode résolutive de l'analyse). Il devrait donc s'avouer que la science analytique parle d'objets ultimes dont elle ne peut dire *ce* qu'ils sont, mais seulement *que* quelque chose comme eux *doit* exister. Et en fait les *Méditations* devaient paraître à Hobbes comme un détour inutile. Et ses objections ne font que répéter qu'on ne peut appeler "idée" ce que Descartes appelle tel. Pour Hobbes, l'idée n'est rien d'autre que *représentation imagée* (Même pour les mathématiques il soutiendra et exigera un même empirisme naturaliste : de là sa conviction (dont il ne départira jamais) d'avoir démontré la quadrature du cercle, preuve immédiatement réfutée par l'oxonien Wallis). Tout comme Descartes, il pose l'entendement comme *subjectum* réceptif des accidents externes. Et son mode de conscience qu'est le *raisonnement*, et qui opère avec des idées amenées par l'abstraction inductive, il l' "expliquera" dogmatiquement comme un ensemble composé d'images *affaiblies*. Lorsqu'il reproche à Descartes de conclure : "Je suis une chose pensante" — comme si l'on concluait "de ce que je me promène, que je suis une promenade", il ne peut en effet que l'irriter. Car il a raison et il a tort. En un sens il n'a pas tort : puisque la réduction cartésienne donne la priorité absolue aux conditions indispensables, on peut tout aussi bien conclure qu'il n'y a *point* de promenade *sans* sujet qui se promène; que ce sujet *ne* peut se mouvoir *sans* corps; et que, de même, l'entendement *ne* peut entendre *sans* 'corps'-sujet qui le supporte (*subjectum mentis*). Mais en un autre sens il a tort : il reste concurrent et complice. C'est pour cela que Descartes, d'habitude si affable, s'invite de ce que Hobbes ne prenne pas position nette et se cache sous "une querelle de mots sur l'emploi du mot "idée" "

Reconnaissant en lui son complice, il n'est pas improbable que l'effroi de Descartes devant le système politique du *Citoyen* ne soit rien d'autre qu'un recul craintif devant les conséquences de sa propre réduction de l'homme et de sa raison à un *subjectum*. Car par la réduction de l'*entendement* se réduit d'emblée le champ rationnel d'une maîtrise positive des actions finales, des projets concrets, le domaine du politique. Et les *Méditations* ne débouchent-elles pas elles aussi, sur une sorte de panthéisme divinisant une Nature réduite à ses lois éternelles ? (75). Mais la politique hobbenne est elle-même, en son entier, basée sur une telle divinisation...

10. *Dialectique du Short Tract*

Pour que se croisent les parallèles de l'infini et du sujet fini, Descartes présente, par le détour de la cause éminente, la dernière condition indispensable de la réalité "objective" comme sa cause *totale*. Il n'y a plus qu'un seul pas à franchir pour entrer dans le cercle infernal, roue de l'histoire occidentale moderne, qu'est la dialectique : figurer la cause totale comme l'ensemble des réquisits de tout phénomène réel. Dans le cas du Dieu-garantie de l'objectivité, l'Infini apparaît par son éminence comme la dernière condition venant à remplir cette lacune. Elle revêt ici, mais en ce sens seulement, l'apparence de la "chiquenaude" décriée par Pascal.

Les *Méditations* prouvent l'impuissance de l'entendement raisonnant par réduction : celui-ci *est, devient* manque de pouvoir positif. Et puisque l'homme est posé en premier lieu comme *animal rationale*, la raison, réduite par l'époché à ce qui est seulement réceptif de certitude universelle, ramène à son tour le pouvoir raisonnable de l'homme, cette aventure risquée d'une maîtrise centrée sur des buts concrets, à une participation purement objective aux puissances objectives — aux lois de la nature. Au lieu d'être maître, l'homme objectif est devenu sujet.

Pour faire passer l'ambiguïté de cette puissance par connaissance théorique des conditions requises, Hobbes affecte l'ensemble de ces réquisits du pouvoir et de la force d'une raison suffisante ou cause.

La "Section I" du *Court Traité* pose, en termes naturalistes ou "physicalistes", les principes métaphysiques de la Force et du Pouvoir : "Power". Ils sont posés en ordre quasi-axiomatique, sans trahir leur origine heuristique.

Cette même Section contient, pour la première fois peut-être, l'énoncé d'un principe d'inertie (76). Ce principe ultime doit rendre raison de tous les phénomènes naturels et physiques, ceux de l'homme y compris. A cette fin, il est fait appel au concept de force, un terme primaire qui doit donner son plein sens ontologique au principe d'inertie, formulé sous forme d'une quasi-tautologie : tout ce qui est en repos y demeure, *à moins d'une cause contraire*, et tout ce qui se meut demeure en mouvement, *à moins d'une cause contraire*. Or, cette proposition opère, sous le couvert d'une quasi-tautologie, une équivalence onto-logique par la conjonction formelle de deux entités ontiques d'un niveau intuitivement tout différent :

mettre en mouvement, porter au mouvement ce qui repose, et arrêter ce qui se meut apparaissent comme deux expressions "équivalentes" du même principe physique, l'inertie. La restriction du mouvement infini par une force contraire, l'empêchement, et la suppression du repos infini par une force mouvante sont rangées au même niveau. C'est chose connue : repos absolu et mouvement absolu se rejoignent dans la physique dite classique. Mais qu'on y prenne garde : les deux "causes" ou raisons suffisantes reçoivent un statut équivalent, alors que la question demeure si elles ne requièrent pas une *différence* fondamentale (mouvoir n'est pas du même ordre ontologique que retenir, par exemple). Si elles apparaissent comme équivalentes, ce n'est qu'en tant qu'exceptions par rapport au même moyen terme commun, "neutre" et jointure des deux contraires : la *force d'inertie* même. En effet, que dit le principe d'inertie sinon que chaque chose possède le "pouvoir" objectivement nécessaire de *retenir* la force reçue d'une cause extérieure (ou d'un accident), *après* l'apport de cette force, et cela même si la cause ou l'accident se sont retirés ou ont disparu ? Le principe, irréprochable logiquement, opère une accentuation "topique" d'un explicans, ce pouvoir de rétention qui, dans la terminologie épistémologique, est condition nécessaire de la possibilité de tout mouvement. Or, quel statut a ce pouvoir qui relie repos et mouvement, en opposition à ce pouvoir "exceptionnel" (mais tout aussi indéniable) de *mouvoir* l'objet ou d'*arrêter* son mouvement ? Son statut objectivement nécessaire, tant logiquement qu'empiriquement, est lui-même une puissance objective qui ne peut rien causer de soi-même mais peut rendre toute causation possible ou impossible. On ne peut dire ce qu'elle est, cette puissance, mais seulement qu'elle *doit* être. Erigée en principe explicatif, elle cache une dialectique de l'ignorance qui a pour toute conséquence de relier en contraposition logiquement équivalente des catégories fondamentalement différentes et ambivalentes quant à leur rapport respectif, comme : causer, suspendre; agir, pâtir; mouvoir, arrêter; appétit, aversion; laisser faire, empêcher de faire; transférer, assimiler; s'arroger, se refuser; donner, recevoir. Par la priorité onto-logique du fondamental, — chez Hobbes la "force-pouvoir" (power) — toute une dialectique identifiante se développe en idéologie totalitaire, camouflant, masquant les réels rapports de force "subjectifs", les vrais "agents", le réel "pouvoir"...

Comme premiers principes, nous lisons ceci :

1. Ce à quoi rien n'est ajouté et duquel rien n'est ôté demeure dans le même état qu'il était.
2. Ce qui n'est en aucune manière touché par autre chose n'a rien

d'ajouté ni d'ôté." (77) Cette intégralité des choses, nous le verrons bientôt ne revient qu'à *certaines* choses. Il s'agit d'abord d'exclure le principe que quelque chose puisse s'altérer par la même force inhérente que celle qu'elle transmet aux autres choses. L'existence d'une telle force active *inhérente*, Hobbes l'admet : "Tout ce qui meut autre chose (!) le fait soit par force/pouvoir (power) active inhérente, soit par mouvement reçu d'autre chose" (78). Cette force active inhérente semble devoir remédier aux cercles vicieux créés par les distinctions de "l'agent" et du "patient" comme deux espèces du même genre, le pouvoir de mouvoir — agens —, et celui d'être mû, — patients (79). Cela constitue-t-il un même pouvoir en tant que "genus" ? L'agent ne peut que déployer son pouvoir sur un patient. Quel pouvoir ? "Un agent ne produit rien d'autre dans le patient que du mouvement" (80). Pour éviter le cercle, il faut un terme où la force devienne *inhérente* et soit en même temps pouvoir de se mouvoir *soi-même*, car sinon il est non "agent" mais "patient" et cela *ad infinitum*. A la différence de Descartes, Hobbes n'accepte pas un tel *regressus*, — tout en posant par contre un *progressus* : "L'agent qui meut par un pouvoir originel en soi-même appliqué à un patient le mouvra toujours" (81). Ce qui est un principe *ad infinitum*. Où veut-il en venir ? Lisons la preuve : "Si A a le pouvoir actif de soi-même de mouvoir B, soit ce pouvoir C; supposé alors que B ait le pouvoir passif d'être mû par A, alors, si A ne meut pas B, ou bien A n'a pas C (ce qui est contre la supposition), ou A suspend C; s'il en est ainsi, alors A a le pouvoir de suspendre C, lequel nous désignons par D. Si D n'est à son tour jamais suspendu, alors C est toujours suspendu et donc B ne peut jamais être mû par A. Si par contre le pouvoir D est parfois suspendu, alors A possède un *autre* pouvoir, celui de suspendre D, et ainsi *ad infinitum*, ce qui est absurde" (82). A quoi sert ce ressassement ? Il suffit de noter que Hobbes introduit un *autre* genre de "pouvoir" pour le même "agent" : celui de *suspendre son action*. Ce pouvoir "négatif", il lui accorde bien la possibilité d'une contingence : "parfois". Pour ne la nier que par un tiers pouvoir (celui de suspendre le pouvoir de suspendre) et créer ainsi le trompe-l'oeil de l'infini. Pourquoi ne confère-t-il pas au pouvoir de *mouvoir* "originel" une *contingence* du "parfois" ? Ce serait attribuer au pouvoir même précisément ce que, en bonne logique, Aristote lui conférerait de bon coeur : une condition de possibilité comme *pouvoir*, s'il "créé" des possibilités, *peut aussi se suspendre ou être suspendu*. Il ne faut pas pour cela un tiers pouvoir de suspension.

L'intention devient claire : il est impossible de déduire quoi que ce soit de positif de cette "power active" hobbenne, sinon des tauto-

logies. Mais Hobbes veut faire accepter au lecteur un principe indispensable et décisif pour son système du Pouvoir : l'instauration de l'axiome que *détenir, posséder* le pouvoir équivaut à *exercer* ce pouvoir. En fait, c'est désaxer toutes les catégories ontiques. Car, par définition, le pouvoir peut d'emblée suspendre son actualisation (Aristote, e.a. *Met.*, D). Hobbes donne par contre à son pouvoir, résultat d'une réduction, la signification d'une cause positive et déterminante. Pouvoir et puissance s'actualisent nécessairement. Celui qui a le *pouvoir* de tuer, par exemple, c'est avec nécessité de principe qu'il tuera, à moins d'être empêché, "suspendu" par un autre "pouvoir" (celui de suspendre...)

Hobbes pousse les choses trop loin : tout devient subjectum et la cause se dilue en un pouvoir requis pour l'effet. Le pouvoir d'être passif, de *pâtir*, a la même "force" que celui d'agir : Celui qui en a le pouvoir — ironie ! — l'exercera inévitablement. Et qu'est-ce qui déterminera le patient à *suspendre* sa passivité ? Sur cela, grand silence.

Mécanicisme désuet ? Allons donc ! C'est tout Newton : la force active originelle n'est rien d'autre que de persévérer dans son état ou être intégral. Quelles sortes de choses persévèrent dans leur état ? Ce qui n'a rien d'ajouté et duquel rien n'est ôté : "Proposition 10 : Rien ne peut se mouvoir de soi-même : Supposons A en repos, je dis que A ne peut se mouvoir soi-même de soi-même. Car entendu que rien n'est ajouté ni ôté de ce qu'il est soi-même, il demeurera (princ. 1) dans l'état où il était" (83). Ce que Hobbes pose ici en principe doit être aussi le but final, l'objet final de la recherche, de toute recherche. L'entendement devra se diriger vers toute chose qui par élimination de toute variabilité se révèle comme exemplaire de cette loi de l'inertie, où non seulement rien n'est ôté ou ajouté, mais où rien *ne peut plus* être ajouté ou ôté. Une fois achevée cette réduction, on pourra recomposer un système mécanique. Ces derniers "universaux", Newton lui-même les définit explicitement comme "le fondement de toute philosophie (naturelle)". Dans ses *Regulae Philosophandi* il écrit : "Les qualités des corps qui ne sont plus susceptibles ni d'augmentation, ni de diminution et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences, doivent être regardées comme appartenant à tous les corps en général" (84). Comme exemples il cite, dans sa première édition des *Principia* : "L'extension, la dureté, l'impénétrabilité, la mobilité et l'inertie des parties". Or si elles sont bien des qualités, elles ne sont que purement dispositionnelles et en plus, susceptibles de variation.

Ainsi Newton se verra obligé de s'en tenir à *une seule* qualité : l'inertie. Pas même la "gravitatio" qui, elle "diminue en s'éloignant de la terre" (85).

Hobbes ira on ne peut plus loin : il définira la faculté de penser comme n'étant rien d'autre que "computatio", c'est à dire : additionner et soustraire (86).

Que peut-on donc déduire de positivement concret de tels universaux, invariables et "absolument nécessaires" ? Ce sont *des lois de la nature*. Par dialectique, Hobbes leur attribue un pouvoir positivement causateur :

"12. Nécessaire est ce qui ne peut être autrement"

"14. Concl. : La nécessité n'a pas de degrés. Preuve : "Ce qui est nécessaire est impossible d'être autrement; ce qui est impossible est un Non-Ens, qui ne peut être plus Non-Ens qu'un autre" (87). Mais la négation de l'impossible ne "prouve" que le *possible*. (Les fondements de Hobbes seraient-ils donc de purs possibles logiques ? D'une condition nécessaire suit avec nécessité la possibilité. Mais si cette condition est une réalité empirique, la conséquence n'est pas seulement possible logiquement, mais en principe et nécessairement possible *empiriquement*. Toute la force d'une loi physique tient à ce fait qu'elle peut déduire et produire une possibilité par principe empirique). Ayant posé la définition du nécessaire, il définit la cause nécessaire : "Une cause nécessaire est ce qui ne peut autrement que produire l'effet" (88). Ce qui est absurde. Car c'est là la définition de toute cause *sans plus*. Mais il va plus loin : "Une cause suffisante est ce qui a toutes les choses requises pour produire l'effet". Ces réquisits ne garantissent que la *possibilité* de l'effet. Et ces réquisits sont du côté de l'effet, non de la cause. Que peut-elle causer d'autre, la cause, si ce n'est l'ensemble des conditions indispensables à son existence ? Hobbes conclut par contre : "Une cause suffisante est une cause nécessaire" : il attribue la nécessité des conditions à la cause; et le fait qu'il introduit pour les conditions un autre terme, "réquisit", ne sert qu'à obnubiler le lecteur. Il démontre la dernière proposition ainsi : "Cette cause qui ne peut autrement que produire l'effet, est une cause nécessaire, mais une cause suffisante ne peut autrement que produire l'effet, parce que (!) elle possède toutes les choses pour les produire. Parce que (!) si elle ne le produit pas, quelque chose *manque* à la production, donc la cause n'est pas une cause *suffisante*, ce qui est contraire à la supposition". Contraire à une *fausse* supposition (ce n'est pas parce que tel animal a tout ce qu'il faut pour produire du miel qu'il le fera nécessairement). Le lieu d'où s'élançe le délire dialectique, on le relève ici : cette proposition se

fonde sur un manque et son savoir, sur une ignorance : on conclut d'un non-être qu'une condition manque. Mais de quel droit pouvait-on s'attendre à ce qu'il se produise ? Dans la pratique cela se fait par l'expérience si elle se voit contredite, si c'est *contre toute attente* qu'un effet tarde à venir, c'est à bon droit qu'on recherchera, par variation, la condition qui manque. Rien de cela n'est ici en question, si ce n'est l'analogie, renouvelant l'aporie baconienne, avec l'expérience pratique. Il s'agit tout au contraire de fonder une méthode de recherche garantissant *d'avance*, par la connaissance de causes suffisantes "nécessaires", le pouvoir réel et objectif de cette connaissance. Hobbes veut le pouvoir recherché *méthodiquement*. Et l'argument de la proposition révèle pourquoi il voit dans la cause suffisante — ce pléonasme — l'ensemble des réquisits : que la cause suffisante contienne toutes les choses requises, c'est, du point de vue de l'effet, une *tautologie*. Mais que celles-ci "ne puissent autrement que produire l'effet", c'est un *contresens*. Il se justifie par la *promesse* d'un supplément venant combler le manque, comme chez Descartes. Par une double négation, le pire des phantasmes logiques : "Si elle *ne* produit *pas*, quelque chose *manque*, *donc* elle n'est pas suffisante; donc la cause suffisante sera l'ensemble de ce qui ne peut pas manquer pour produire l'effet". Contre ce jeu de la double négation, il ne suffit pas de se poser en intuitionniste logique, il importe d'être *anti-dialecticien*. C'est-à-dire que le manque ne peut être qu'attribut de l'effet, non de la cause, non de la production. Et comme nous l'avons déjà constaté plus d'une fois : la conscience théorétique et discursive approche tout phénomène donné comme effet.

Chez Hobbes, cette dialectique n'a finalement pas d'autre but que de dénier à l'homme, comme à toute substance et à tout "pouvoir", la liberté et la responsabilité. De la dernière proposition citée, il déduit : "De là apparaît que la définition d'un agent libre comme étant ce qui, tout les réquisits pour fonctionner (*werke*) étant posés, peut fonctionner ou ne pas fonctionner, implique une contradiction". Et de la même proposition il infère :

Au lieu de : "Chaque effet a nécessairement une cause" (le *principium potentissimum* de Leibniz), il conclut : "Chaque effet a une cause nécessaire" et : "Chaque effet à produire sera produit par une cause nécessaire".

A ces catégories "dynamiques" et de résonance pratique doivent correspondre celles, plus statiques, de substance, sujet et accident. Ici encore se révèle l'obsession chimérique d'une nécessité absolue au sens non graduel. Car en fait, il faudrait poser que toute nécessi-

té est une catégorie non seulement relative, mais graduelle : 'A est nécessaire à B' signifie : c'est de B que dépend son degré de nécessité et d'indispensabilité. Cela, Descartes l'a bien observé. Hobbes, en revanche, déniait toute relativité au nécessaire, réduit toute substance à un subjectum :

"Substance est ce qui n'a point d'être en autre chose, de telle façon qu'il puisse être de soi-même" (prop. 15).

"Accident est ce qui a l'être en autre chose, de façon qu'il ne puisse pas être sans celle-ci, comme la couleur ne peut être qu'en une chose colorée" (prop. 16) (89). La substance, si elle reçoit la dignité de l'indépendance apparemment absolue, "être de soi-même", ce n'est que pour être pure réceptivité pour les accidents. Car :

1 concl. : "Tout est ou bien substance ou bien accident"

2 concl. : "Nul accident ne peut être sans une substance"

3 concl. : "L'ultime sujet de l'accident est la substance" (90)

On remarquera après coup que la "définition" de la substance se trouve plutôt dans celle de l'accident. Substance est *ce sans quoi* l'accident ne peut pas être. Il suffit de revenir à notre point de départ, le terme primitif du "pouvoir", de l'agent et du patient, et tout le système explose et se voue à l'incompréhensible. La substance, si elle n'est que sujet, doit pourtant être agent ou patient :

"6. Tout ce qui est agent ou patient est substance.

Car étant donné que le pouvoir actif et passif sont des accidents inhérents (princ. 16) — parce qu'ils n'ont pas d'être (!) sans ces choses dont ils sont le pouvoir — et puisque le sujet ultime de ces pouvoirs est l'agent ou le patient, il s'ensuit que l'agent ou le patient sont des substances". Le pouvoir devient donc lui-même un accident, alors qu'il est censé expliquer, en raison suffisante, tous les accidents. L'agent est sujet au même titre que le patient ! Alors qu'en fait seul le *patient* peut être *sujet*.

La solution hobbienne sera de faire "émaner" le pouvoir du sujet : l'idéologie de la servitude involontaire. Le pouvoir est un accident, le sujet est sa substance. Autant dire qu'à chaque fouet il faut une paire de fesses. Cet accident, depuis Hobbes, tombe à chaque instant des nues, comme un *deus ex machina*. A coups de massue. Le sujet s'affaisse. C'est le nouvel intellectuel et son opium, la dialectique du pouvoir. Elle lui chuchote, à chaque coup de thèse et d'antithèse : "Tu es mon vrai maître et possesseur. N'est-ce pas le plus grand des pouvoirs que de pouvoir encaisser mes coups sans broncher ? Ne suis-je pas ta création, Pygmalion de la réduction ? Ne t'es-tu pas *agencé* toi-même ta *patience* ? Tu as ce que tu voulais".

11. *Le hors-pouvoir construit un château-fort*

Qu'on ne s'y méprenne pas : le *Short Tract* n'est pas l'écrit d'un penseur sans maturité, commettant des "fautes" de logique. C'est un système parfaitement conséquent dérivé de principes réductifs. Hobbes ne fera que les élaborer plus amplement. Qu'on relise le *De Corpore*, pars II, 8—9 : "De causa et effectu" et 10 : "De potentia et actu". Seuls les termes sont plus rigoureux, les thèses plus audacieuses encore : ici, "pouvoir et causer sont *identiques*" (91).

Le *De Cive* est le développement de certains chapitres des *Elements of Law*. Les parties non-politiques (au sens strict) seront reprises et affinées dans le *De Corpore*, *De natura humana* et dans la grande synthèse du *Leviathan*. Il est tout indiqué d'aller voir comment Hobbes introduit les fondements de son système de philosophie politique. Dès la dédicace des *Elements*, il pose les buts et les prémisses. Contre toute attente du lecteur contemporain, il ne motive pas son thème par une confrontation directe avec la déplorable situation d'une Angleterre déchirée par les guerres (dites) religieuses et politiques (92), non, il entame des considérations sur les "deux parties principales de notre nature" (93) dont procèdent : "deux sortes d'instruction (*learning*)" : l'une, mathématique, l'autre, dogmatique. L'une, produit de la Raison, l'autre, produit de la Passion. "The former is free from controversies and dispute, because it consisteth in comparing figures and motion only; in which things truth and the interest of men oppose not each other. But in the latter there is nothing not disputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason" (94). Cette déclaration, qu'on a si souvent rabâchée, laisse entendre que la science, le principe de l'objectivité ne font de tort à personne et servent donc (?) les plus hauts intérêts. Or, elle contient déjà toute la logique par laquelle l'intellectuel se posera d'abord en *victime*, pour ensuite se poser en *bourreau*. Voyons donc les raisons que Hobbes allègue. Elles ne contiennent en fait aucune positivité. D'abord, elles posent que la Théorie ne s'oppose pas aux intérêts, sources de dispute. Cette non-opposition signifie-t-elle abstention d'opposition ? Elle peut être, du point de vue des disputeurs, absence d'opposition : si elle n'offre rigoureusement nul intérêt, personne ne s'y intéressera. On ne s'oppose pas à rien. Mais la science est déclarée en principe libre de dispute. Cette liberté, Hobbes ne se lassera pas de la définir contre ses "défenseurs", tout négativement comme libre d'entraves, d'impédiments. En ce sens, elle sera déclarée compa-

tible avec la nécessité absolue. Or, que fait Hobbes, en posant la science comme libre de disputes ? Exige-t-il qu'aucun intérêt ne puisse l'entraver dans son déploiement objectif ? Toute dispute est, du point de vue de cette objectivité, empêchement, donc chose mauvaise. Mais pour justifier la priorité de ce point de vue contre celui des disputeurs "subjectivistes", le théoricien doit pouvoir être leur *victime*. C'est qu'il a donc un impact sur leur dispute. Hobbes attribue ainsi *ad hoc* à la Raison le pouvoir de se tourner contre l'homme, de sorte qu'il se retournera contre elle : on crée le danger de l'irrationaliste agressif pour se construire une défense, pour s'imposer. "So oft as reason will be against a man, so oft will a man be against reason".

Puisque les intérêts humains sont en conflit, les traités sur la justice et la politique se contredisent sans cesse. Au lieu de conclure à une coïncidence inévitable — si de nature les intérêts se contredisent, les traités contradictoires ne font que les refléter — ou à la mise en question de l'idéal de l'adéquation, il conclut à la réduction de toute doctrine politique à l'infailibilité d'une science politique — sur laquelle le politique devra se régler à son tour. Il n'est plus surprenant que la science rationnelle du politique, qui ne s'engage pas à introduire une sagesse raisonnable dans les conflits d'intérêts, mais tout au contraire entreprend de les assujettir à un système totalitaire de l'indiscutable — le "c'est clair, je pense" de Staline —, se présente sous les figures d'une stratégie de défense. C'est la stratégie du dialecticien. Celui-ci se déclare hors-pouvoir et donc injustement persécuté. Il a donc, homme de Raison, toutes ses raisons pour bâtir son système de défense. Aux disputes des traités, une seule solution : "To reduce the doctrines to the rules and infallibility of Reason, there is no way, but first to put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting (!), may not seek to displace; and afterwards (!) to build thereon the truth of cases in the law of nature ... by degrees, till the whole be inexpugnable" (95).

Comment rechercher et fonder ces principes ? Par le raisonnement logiquement irréfutable, mais d'une topique des plus douteuses : "On ne peut savoir que faire politiquement si on ne sait pas d'abord ce que sont objectivement la nature humaine *en général*, un corps politique *en général*, et "ce que nous appelons (!) une loi" — *en général*. Car tous conviendront qu'on ne peut pas agir sans ses conditions naturelles et indispensables, qu'on ne peut agir politiquement sans lois, qu'il n'y a pas de socialité sans corps politique (96). C'est à chaque fois le même sophisme chiasmatisé : le fondement de la priorité de la théorie, qui au demeurant n'est que projet

et ne peut donc faire appel à une ignorance des causes, a recours pour se justifier à l'évidence *pratique* qu'on ne peut pas opérer sans conditions naturelles. La théorie politique se réalisera dans la praxis sociale par une dialectique temporelle à un niveau supérieur dont l'argument — celui du "développement" — remplit toujours nos quotidiens : "Si les lois naturelles que nous instituons paraissent oppressives et répressives au peuple, ce n'est que provisoirement. Une fois la paix sociale instituée par l'état, l'on pourra s'en passer". La logique temporelle de la politique dialectique est celle du provisoire permanent.

12. Force d'inertie et pouvoir de retenir

L'objectivité est un désengagement qui a mauvaise conscience, elle souffre du besoin de justification :

"Harm. I can do none, though I err no less than they. For I shall leave men but as they are, in doubt and dispute."

Deux doutes sont en présence : l'un provient des disputes d'intérêts, qui sont en fait aussi une forme de "savoir"; on lui en *opposera* un autre, celui, "méthodique", qui fera *abstraction* de toute finalité pratique, caractéristique du premier. Inutile donc de poser la thèse risquée d'un refus de tout *savoir* pratique. Tout au contraire, la théorie *ne peut se passer* de sa concurrence. Seulement, on ne jouera désormais plus à qui ose savoir le plus, mais à qui se trompera le moins :

"Intending not to take any principle upon trust, but only to put in mind of what they already know or may know by their own experience, I hope to err the less" (97).

Il importe donc de faire le malin quant aux conditions initiales de ce jeu. On se trompera le moins sur les actions humaines si l'on définit la nature dont elles proviennent comme la somme des facultés... dont on soustraira une partie comme non pertinente pour le projet politique :

"Man's nature is the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense and reason" (98).

Trié sur le volet, cela donne :

"I divide his faculties into two sorts, faculties of the body and faculties of the mind" (99).

L'étude de la première faculté incombera à l'anatomie des pouvoirs corporels. Seule la seconde, celle de l'entendement, relève du projet de système politique. Or, il apparaît que cet entendement même est loin de former une unité indivisible. La question, éminemment

politique, de ce que *peut* l'homme, se voit entamée par une dichotomie bien plus importante que celle, devenue classique depuis, entre l'esprit et le corps : celle d'une refente de l'esprit, de l'entendement même. Hobbes distinguera *deux* pouvoirs de l'esprit ("mind") dont le premier lui servira de point de départ réel pour son exposition, tandis que le second sera remis à plus tard : l'entendement posséderait donc d'une part un pouvoir *cognitif* ou *imaginatif*, d'autre part celui de mouvoir, le *motive power*, pouvoir motif ou conatif. Hobbes ne s'explique ni sur cette scission, ni sur le délai — pure formalité d'exposition apparemment — que subit l'analyse du second. Nous en verrons bientôt la raison et les conséquences.

“Pour comprendre ce que j'entends par pouvoir cognitif de l'entendement”, écrit-il, “il faut se rappeler et reconnaître qu'il y a, dans nos entendements [*minds*] continuellement certaines images ou conceptions des choses sans [ou : *en dehors de*] nous; en ce sens et pour autant que, si un homme pouvait rester en vie alors que tout le reste fût anéanti [annihilé], il en garderait néanmoins l'image, ainsi que de toute chose vue par lui et perçue auparavant; chaque homme sachant bien d'expérience propre que l'absence *ou la destruction des choses* une fois *imaginées* ne cause point *l'absence ou la destruction de l'imagination même*. Cette imagerie et ces représentations des qualités des choses hors de [sans] nous est ce que nous appelons notre cognition, imagination, idées, notions, conceptions ou savoir [connaissance] d'elles. Et la faculté ou pouvoir par lesquels nous sommes capables d'un tel savoir, est ce que j'appelle ici pouvoir cognitif, ou conceptif, le pouvoir de savoir ou de concevoir” (100).

Ce que nous avons traduit ici par “hors de” ou “sans” correspond au double sens de l'anglais “without”, sens souvent exploité à fond par Hobbes pour dire l'extériorité de la réalité indépendante de nous. Les “choses” dont il s'agit d'avoir une connaissance “objective”, la réalité “actuelle ou formelle” pour laquelle Descartes déploie tant d'approches différentes, se résument dans cette seule marque d'être “without”, “*sans nous et en dehors de nous*”, marque et signe du fait qu'elles n'ont pas besoin de nous pour être, que nous n'appartenons pas aux conditions d'existence des choses. Ce “*nous*” par rapport auquel ces choses là sont *indifférentes* est un “*nous*” au mode de l'entendement qui n'intervient en nulle façon dans cette réalité; car sinon, cela est évident, elle y apporterait précisément une *différence*. La réalité dont parle cet entendement hobbién est indépendante de notre entendement parce qu'elle est déjà réduite d'avance à son Etre éternellement indépendant de lui. Mais puisqu'il

s'agit du *pouvoir* de ce même entendement, principe même sur lequel il importe de construire une politique, l'idée même de l'objectivité de la réalité semble une contradiction interne. Chose effarante : cette "hypothèse" d'une *Weltvernichtung* et son corrélat, l'*entweltlichtes Ich*, cette limite extrême de la réduction transcendentale (à laquelle Husserl consacra toute une vie pour discerner et appréhender ce qui vient du moi conscient et ce qui vient du "monde"), se résume ici, non dans ces conséquences (qui seront historiques), mais dans ses présupposés métaphysiques et épistémologiques. Rien de plus simple, en effet, que cette variation-limite. Elle doit fixer ce qui peut et ne peut pas être l'un sans l'autre, mais elle ne peut pas non plus aller au-delà. Une fois appliquée à la relation conscience-monde, cette variation par annihilation, réelle ou hypothétique, montre en effet sa propre limite et impossibilité : elle devient couverture baroque créant l'illusion que la Raison peut sauter par-dessus sa propre "subjectivité", son propre pouvoir, comme par-dessus son ombre. La variation ne peut manipuler qu'un terme, le monde des choses. En effet, Hobbes donne à croire que par ce nettoyage à fond, le *pouvoir propre à l'homme* demeure là, épuré de toute altérité : l'entendement *pur* semble cueilli. N'insistons pas sur le fait qu'à ce compte on pourrait tenter aussi une annihilation de l'*entendement* pour voir ce que le *monde* subirait. Et c'est en effet ce que l'objectivité poussée à bout tente de reconstruire. Toutefois, cette archéologie, s'édifie, elle aussi, sur un entendement réduit à ce pouvoir résultant de la première variation.

Le lecteur de Hobbes s'étonnera de ce détour pompeux pour arriver à un 'pouvoir' qu'on connaissait déjà : la *mémoire*. Mais le but de Hobbes est tout autre. La mémoire comme *faculté* de ce pouvoir "originaire" de l'entendement, il l'introduit plus loin, dans le troisième chapitre des *Elements*, comme *conception particulière*, comme produit-acte de ce pouvoir rationnel : la "*remembrance*" se voit placée à côté de l'imagination (synonyme de fantaisie), et en compagnie du rêve, de la fiction et du fantasme (101). Cette fiction d'un néant n'est donc rien moins qu'une inspiration passagère. Elle réapparaît comme principe de sa *philosophie première* qui a pour tâche de fixer le *premier* objet de la philosophie : ce que c'est que penser philosophiquement, rigoureusement. Dans le *De Corpore* (1655, après le *Leviathan*), il introduira la "Pars II, Philosophia Prima" comme suit : "Comme je l'ai déjà montré, l'entrée en matière de la doctrine naturelle se fait le mieux par la *privation*, c'est-à-dire, par l'*ablation* fictive de l'univers; car une fois supposée telle annihilation des choses, l'on pourrait se demander peut-être ce qui reste

à l'homme unique — que seul nous exceptons d'une telle ruine de l'univers — sur quoi il pourrait philosopher ou ratiociner en général; ou à quoi il pourrait apposer un nom en fonction de ses ratiocinations" (102). Et dans le *De Corpore* il conclura, plus vite encore que dans les *Elements* : "If we do but observe diligently what it is we do, when we consider and reason, we shall find, that though all things be still remaining in the world, yet we compute *but our own phantasms*" (103).

Comment le philothéorète parviendra-t-il à édifier ses châteaux-forts oniriques dans la réalité étatique et politique ? Car il ne tiendra nullement à une retraite permanente, en deuil du monde anéanti. En Zarathoustra éclairé, il descendra de sa montagne fortifiée pour prendre à son compte l'instruction publique.

Le lecteur doit d'abord recevoir l'impression que par cet hypothétique anéantissement du monde il demeure puissant, indépendant du *hic et nunc* et de toute situation actuelle. Aussi ne s'agit-il nullement de la simple "mémoire" : celle-ci *s'accroche*, comme faculté appliquée naturellement, *dans une actualité*. Par contre, le Pouvoir littéralement fondamental que Hobbes veut mettre à découvert, doit d'emblée constituer le principe de la conscience rationnelle politique correspondant à l'idéal d'objectivité. Celle-ci, en effet, exige le retrait du monde et la quête d'un savoir "intempestif". Or, la présupposition, la condition d'un tel retrait, éclatent d'évidence dans les deux passages cités : la logique en est que "l'absence ou la destruction des choses une fois imaginées, ne causent point l'absence ou la destruction de l'imagination même". Ce constat correspond exactement au statut, esquissé plus haut, *de la "force", du "pouvoir" d'inertie*. Ici aussi, pour chaque chose en mouvement ou repos, l'absence de la cause, une fois appliquée au sujet, ne cause pas la destruction de ce mouvement, ou à proprement parler, sa "cessation". Tout au contraire, cette absence est précisément condition opérationnelle pour distinguer ce "pouvoir" d'inertie que possède inévitablement tout corps physique. Et nous avons esquissé aussi plus haut la dialectique des "deux" causes qui se referment, en pseudo-équivalents, sur ce moyen terme neutre, le pouvoir d'inertie. Ce qui a lieu dans ce fondement de principe, c'est la priorité absolue accordée à un entendement réduit en premier lieu au subjectum doué, à son tour, d'un pouvoir d'inertie : *le pouvoir de retenir*. Mais le même texte montre la protodialectique qui doit recouvrir le cercle vicieux. Si l'analogie voulue est conséquente, l'imagination originaire, c'est-à-dire le moment où la chose est perçue et "imaginée", doit se passer de la même

façon que la réception, par le corps physique, d'une poussée extérieure. Or, Hobbes présuppose, sans l'explicitier, la genèse des images "une fois imaginées". Sous une évidence quasi-fautologique, il instaure la raison comme sujet et son pseudo-pouvoir, l'inertie imaginative. Et il les présente tous deux avec la dignité de l'indépendance du monde des choses. Cette indépendance est à son tour un leurre, car elle doit dissimuler le mode originaire de l'intellection même ... en le refoulant dans le "passé". Hobbes se permettra le plus outrageant des nominalismes hypothético-déductifs, se soustrayant en fait, tout en instaurant des "lois naturelles", à toute responsabilité du savoir. L'époché-néant lui permet de soustraire à l'examen critique le vrai principe épistémologique. Il suppose en cachette que le monde est cause de toute conception par l'entendement. Le "pouvoir" "cognitif" de ce substrat purement réceptif assumera sa tâche sous le joug de l'absence feinte d'un monde présent; elle le *reconstruira* après sa décomposition voulue. L'acte de l'entendement même comme possible pouvoir causeur est refoulé dans le passé. D'où viennent alors les contenus conceptuels? "Originally all conceptions proceed from the actions of the thing itself, whereof it is the conception" (104). La contingence de la réalité infligera ses stimuli à l'entendement. Mais avec quoi, avec quel matériel travaille l'entendement raisonneur, le seul instrument digne de toute philosophie rigoureuse? Raisonner exige l'abstraction du monde. Mais dès lors la Raison se voit vidée de tout sens. Car la sensation (*sense*) seule requiert la présence de l'action de la chose: "When the action is present, the conception it produceth is called SENSE, and the thing by whose action the same is produced is called the OBJECT of sense" (105). En fait, l'objet est le "sujet" au sens actuel. Pour Hobbes, l'agens est l'objet de sa propre action. Si l'on songe que toute sa politique suivra cette même façon de voir, on comprendra peut-être pourquoi nous vivons dans un monde où l'on ne sait vraiment plus où se situe le réel pouvoir. Hobbes va si loin, qu'il "avoue" sans inquiétude qu'au fond on ne sait pas *voir* ce qui est et n'est pas. A mesure que progresse l'analyse sous l'hypothèse de l'absence du monde, cette absence se réalise effectivement de plus en plus. La définition de la conception et du concept étant posée, Hobbes présente, en parfaite analogie avec le fameux morceau de cire cartésien, la variation d'un phénomène perceptif de la vision, la couleur. De là il déduit, en jonction avec l'hypothèse que "l'image n'est qu'une apparition en nous de ce mouvement, agitation ou altération que l'objet provoque dans le cerveau ou dans les "esprits" (*minds*) ou dans une certaine substance (!) interne" (la "substance" n'étant

que sujet doué d'inertie) la thèse : "Le sujet de l'inhérence de toute conception n'est pas l'objet, mais le sentiens" (106). Si l'on ne perd pas de vue que cette inhérence même est l'action — mystérieuse — d'un "agens" extérieur, et qu'ensuite dans tout raisonnement qui "ratiocine" rigoureusement la sensation est nécessairement *absente* et si l'on apprend pour finir que, comme dans le raisonnement, "le sommeil est la privation de l'acte de sensation, le pouvoir [*i.e.*, l'inertie] étant sauvegardé" et que "les rêves sont les imaginations des dormeurs" (107), on n'est plus surpris de l'aveu final du grand rationaliste :

"Il n'est pas impossible non plus pour un être humain d'être si loin trompé qu'après un rêve il le considère comme réel : car s'il rêve des mêmes choses qui sont d'ordinaire dans son esprit et dans le même ordre que pendant l'éveil (...), je ne vois aucun κριτήριον ou marque par quoi il discernera si c'était un rêve ou pas" (108).....

Le seul "critère" devra donc se trouver du côté du discours cohérent. Celui-ci parviendra-t-il à nous convaincre que le lieu du politique n'est pas celui du délire ? Le discours doit garantir par son origine sa marque de réalité. Cette origine est ou bien purement associative — Hume, qui posera cette thèse en minant toute causalité rigoureuse, prétendra aussi en toute conséquence, contre tout restant humaniste de Hobbes, que tout pouvoir repose *de nature* sur l'usurpation violente (serait-ce là la cause de sa rupture avec Rousseau ?) (109) — mais l'association n'est que conséquence sans cohérence. Le seul point de repère est le sens que procure la sensation même : elle seule introduit la série causale (dont nous connaissons désormais la conception dialectique de Hobbes). Mais si ces séries causales sont elles-mêmes purs effets de l'extériorité sensorielle, il n'y a nul espoir de vérité cohérente ancrée dans les choses. La solution, Hobbes la pose tout simplement — pour l'anéantir à nouveau : la cohérence causale peut s'établir après la sensation même, dit-il, par l'imagination. Et même, "pour la plus grande part, cause et effet s'y succèdent aussi réellement. La raison ("*cause*") de cela *est l'appétit de ceux qui, ayant un concept du but, y joignent celui du moyen le plus proche à ce but*" (110). Ainsi même un tel système, s'il ne veut tomber en poussière, doit faire appel à un projet pratique de but à moyen, une praxéologie qui ne se laisse point à son tour théorétiser objectivement sans s'enbourber dans l'aporie que Hobbes put facilement entrevoir chez son maître. Mais la téléonomie qu'il semble amorcer ne fera que réitérer les non-sens causals. Il l'amorce en effet *comme si* le problème de fondement de la "discursion" — ainsi nomme-t-il la conséquence rigoureuse de la ratiocination ou

computation — dans l'empirie était *écarté* par la finalité. Au moment où le concept décisoire de l'"appetitus" reçoit son espace propre, l'auteur peut introduire le *second* pouvoir de l'entendement, la "power motive" dont il avait remis l'analyse. Ce pouvoir-ci au moins sera-t-il digne de ce nom ? Mais non. Ce "pouvoir" se distingue de la pure "strength" corporelle et physiologique *par sa force animé de mouvoir le propre corps*. Alors qu'un de ces propres axiomes fondamentaux pose que rien ne peut se mouvoir de sa propre force. Aussi reprendra-t-il subrepticement ce qu'il nous octroya largement. Pour introduire son chapitre sur les passions il définit le pouvoir motif, dont on attendait au moins un pouvoir minimum de volonté rationnelle — celui de résister à la force extérieure — en ... posant les "actions de ce pouvoir comme *les affects et les passions*". (111) (Ce chapitre et les suivants peuvent aisément être lus comme un abrégé des troisième et quatrième parties de l'*Ethique* spinozienne). Il s'agit ici en premier lieu de l'aversion et de l'appétit.

Puisque les structures pratiques de but à moyen se révèlent comme *fondement positif* de la structuration de la conscience théorétique même, l'entreprise hobbienne de *déduire* les structures pratiques de ses principes du pouvoir semble sans issue. En fait, le couple appetitus — aversio doit encore rémédier à la dialectique de causes/conditions. Les passions et affects étant simplement résultat de la causation émanant des objets externes, l'on ne peut distinguer passion et intellection, elle aussi force d'inertie, que par une *autre* force inerte, avec l'apparence d'un *sui generis*, grâce à laquelle le "moi" *se laisse* attirer ou répudier par tel objet : ce sera précisément tout le rôle propre à l'appetitus et à l'aversion. Quant au but, le projet, la finalité, ils sont tout simplement entendus comme terme, fin, aboutissement. *Le but se voit rangé parmi "l'effet"* : "L'appétit étant le commencement du mouvement animé vers une chose plaisante, ainsi l'aboutissement de celui-là est la fin, ("end") de ce mouvement. Nous l'appelons aussi visée (*scope*), et but (*aim*) et cause finale de ce même mouvement". Dans le *Short Tract* on pouvait déjà lire : "Good is to every thing that which hath active power (!) to attract it locally (...) This definition agrees well with Aristotle, who defines Good to be that, to which all things are moved; which hath bene metaphorically taken, but is properly true as if we draw the object to us, whereas the object rather drawes us to it by local motion" (112). L'entendement pur est donc capable, lui, de trancher la question de ce qui est "métaphorique" et de ce qui est "sens propre". A quoi bon si c'est pour finir avec lui dans une psychose où "le cheval tire la charrette et vice versa" (l'exemple est de *New-*

ton). L'objet désirable est *cause* du mouvement reçu par le sujet; il devient mystérieusement pur aboutissement, "fin" objective du pouvoir motif du même sujet, donc *effet*. Ce déterminisme, objectiviste au point de ne plus pouvoir faire l'expérience de sa propre liberté, fût-elle si conditionnée ou limitée, ne peut davantage faire celle de la réalité humaine que par des hypothèses purement raisonnables. Pour résoudre les problèmes politiques, elle en fait abstraction. Conscience se retournant sur soi-même, la seule façon, analytique, de s'inventer des principes intempestifs est la variation par négatifs.

L'entendement ? Un pouvoir de retenir. L'instruction publique ? Faire *table rase* de toute "subjectivité" d'intérêts et faire apprendre par coeur pour retenir, selon l'entendement de la force d'inertie. A l'école il s'agira en premier lieu de devenir sujet. En second lieu d'"apprendre" les principes hobbistes : mécaniquement.

13. *Homo homini deus, post hoc propter hoc.*

Pour Bacon, une *causa finalis* est une idole : c'est-à-dire, une projection. Or chez lui, le sens précis de cette idole spécifique demeure ambigu. Sa critique avertit de se méfier du penchant à la croyance en des buts inscrits dans la nature indépendante de notre volonté. D'autre part, nous espérons en montrer les conséquences ailleurs, cette idole semble une fois "innée", une autre fois surmontable. (Elle anticipe en partie les problèmes de la volonté déjà indiqués chez Descartes). Et si la critique des idoles n'est pas à défaire de la méthode inductive, l'un n'étant que prolégomène pour un *fondement* de l'objectivité que l'autre doit *réaliser*, il s'agit d'une ambiguïté de principe, la même peut-être que nous avons indiquée dès l'introduction. Toutefois, les énoncés mêmes sur la finalité de son programme scientifique sont de loin plus faciles à contrôler que ceux de ses successeurs. Aussi, s'il a de suite essuyé moult reproche de ses contemporains, c'est précisément parce qu'il demande des preuves du savoir par son pouvoir opératoire et qu'une partie de la critique qui a pour lui pourtant le sens positif de débayer le chemin pour une méthode inventive rationnelle, lançait des pierres dans le jardin des idéologues de la science qui, on s'en aperçoit trop peu, avaient de son temps déjà leur mot à dire. *L'idéologie* que nous visons ici est tout simplement l'attribution catégorique, sans examen critique, de toutes sortes de supériorités pratiques et culturelles à la science théorique. Un examen critique ne devrait pas se contenter du constat d'influences. Il importe de savoir pratiquement ce qu'est

l'apport et le revenu de la science exacte de la nature, sa "valeur" sociale. Or Bacon a toutes les raisons d'être prudent ici, puisqu'il veut précisément une science "techno-logique" : une technique n'étant pas le jouet de découvertes fortuites, d'essai et d'erreur, mais qui comporte sa propre rationalité méthodique. (113). Pour lui, l'invention technique, la "découverte" d'une nouvelle relation de but à moyen l'emporte sur toute autre, car elle peut être communiquée universellement et peut servir non seulement à une race, mais au genre humain entier. Ou plutôt, il importe de juger et de justifier de telles découvertes selon cet apport "humaniste" et d'orienter la recherche en ce sens. Or, s'il reconnaît le pouvoir et la puissance de nouvelles découvertes, c'est de suite pour les dénigrer du fait qu'on n'en connaît pas l'origine, donc le principe final, et que leur fortune diminue notre maîtrise rationnelle. Citons quelques-uns des multiples passages où le lecteur reconnaîtra par après l'usage inversé que Hobbes en fera : "It is well to observe the force and virtue and consequences of discoveries; these are to be seen nowhere more conspicuously than in those three which were unknown to the ancients and of which the origin, though recent, is obscure and inglorious : printing, gunpowder, and the magnet". (114) Ces découvertes, si elles "ont changé la face du monde, en littérature, en affaires de belligérance, en navigation", elles ne doivent être mesurées qu'à l'aune de l'ambition réellement noble "d'instaurer la puissance et l'empire du genre humain dans l'univers des choses", elles ne sont que moyens de puissance vulgaires, dégénérés ou cupides (115). "Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parendo" : "L'empire de l'homme est fondé dans les choses, dans les seuls arts et sciences. On ne commande à la nature qu'en lui obéissant" (115). Bacon mesure donc la valeur de l'art-technique à l'échelle d'un savoir qui puisse le maîtriser et le justifier *a priori* d'une part, mais d'autre part, ce savoir-pouvoir et les techniques qu'ils devront garantir méthodiquement, il les veut universels aussi bien en tant que contenus cognitifs qu'en tant que préceptes pour des applications techniques. Tout deux donc doivent être "catholiques" au sens le plus strict : "valant par et en soi-même nécessairement pour tous" (c'est la définition du *καθόλου* ou l'universel d'Aristote). C'est de ce point de vue-là que certains arts seront dénigrés, même ceux de sa propre tradition occidentale. Et c'est par ailleurs à son origine grecque qu'il renvoie pour illustrer la priorité absolue de l'art technique :

"In the first place then, the introduction of famous discoveries appears to hold by far the first place among human actions;

and this was the judgment of the former ages. For to the authors of inventions they awarded divine honours; while to who did good service in the state (...) they decreed no higher honours than heroic" (116).

La poudre, la boussole et l'impression ne sont pour lui nullement exemples pertinents des *contenus* techniques qu'il vise, mais de l'*influence* mondiale à laquelle pourrait se mesurer une technologique "vraiment" fondée universellement : par leur praxéologique universelle même. Dans ce contexte, Bacon n'applique aucune de ses catégories réservées à son projet inductif : il parle formellement d'"*efficacia*" et de "*quasi influxum*" de ces "*mechanica*" que sont poudre et boussole (117), nullement de *potestas* ni de *potentia*. Seule la "potestas" de la technique scientifique peut prétendre à une réalisation de ce que les anciens considéraient comme divin dans l'inventivité "artistique", du fait que "the benefits of discoveries may extend to the whole race of man, civil only to particular places" (118). Hobbes, qui aspire à une universalité mécanique pour le civil et le politique, inversera les termes justificateurs. On a souvent expliqué les contradictions du système hobbien par la spécificité de la politique même; par un échec dû à de causes fortuites et historiques (économie, colonisation, guerres) venant d'ailleurs. Cela revient à dire que la politique est une aventure incertaine. Cela ne touche pas aux principes. La collation de deux passages "justificateurs" de Bacon et de Hobbes montre la "contradiction interne" où leurs chemins se croisent tout en s'opposant : celle, précatégorialement antinomique, (parce que condition transcendentale pour l'application réelle de toute catégorie ontique et éthique) d'une *exclusivité de l'universel*. L'arrogance de posséder l'exclusivité de l'universalisme, si ce n'est en fait, du moins en aspiration et conviction. Bacon :

"Let a man only consider what a difference there is between the life of men in the most civilised province of Europe, and in the wildest and most barbarous districts of New India; he will feel it be great enough to justify the saying that "*man is a god to man*"; not only in regard of aid and benefit, but also by a comparison of condition. And this difference comes *not* from soil, *not* from climate, *not* from race, but from the arts" (119)

et Hobbes :

"But what the utility of philosophy is, especially of natural

philosophy and geometry, will be best understood by reckoning up the chief commodities of which mankind is capable, and by comparing the manner of life of such as enjoy them, with that of others which *want the same*. Now, the greatest commodities of mankind are the arts; namely of measuring matter and motion, of moving ponderous bodies; of architecture; of navigation; of making instruments for all uses; of calculating the celestial motions, the aspects of the stars, and the parts of time; of geography. By which sciences, how great benefits men receive is more easily understood than expressed. These benefits are enjoyed by almost all the people of Europe, by most of Asia, and by some of Africa : but the Americans, and they that live near the Poles, do totally want them. But why ? *Have they sharper wits than these ? Have not all men one kind of soul, and the same faculties of the mind ? What, then, makes this difference, except philosophy ? Philosophy, therefore, is the cause of all these benefits*" (120).

N'allons donc plus encore "démasquer l'idéologie" du bon ou du mauvais sauvage et de son état de nature. Ça n'en finit pas, cette tarte de collègue. C'est facile et ça ne sert à rien. Que, d'entrée de jeu, Bacon prétende à une supériorité "raciale" en parlant de "barbare", que cette attitude fût déjà longtemps la cause même d'une oppression exploiteuse à laquelle toute l'Europe incitait pour accumuler ses richesses, tout cela n'explique pas le *sens* de cette justification, puisque Bacon le *dit* lui-même. On ne ferait que répéter ses "prétentions". Et le "constat contraire" — "réactionnaire" — que "d'autres peuples et d'autres cultures firent (et font) de même entre eux" ne fait que renchérir les propositions baconiennes et hobbiennes. Il est bête, ce contre-constat, non tant parce qu'il est une "fausse excuse idéologique", mais parce qu'en fait, du point de vue du sens que donnent Bacon et Hobbes à leurs justifications, cela ne veut absolument rien dire (121). Or, cette justification n'aurait-elle pas plutôt *le sens contraire* de ce qu'elle justifie ? N'est-elle pas plutôt index d'un sentiment *réel* d'impuissance, ou mieux : d'un *pouvoir final dont le sens est tout à fait incertain* ? Quel autre sens éthique ou existentiel peut bien avoir un tel "comparatisme" inductif et éliminatif de conditions humainement et naturellement différentes afin de fixer et de bien se rassurer de la "différence spécifique" à laquelle on confère et dont on réaffirme la supériorité espérée ? Car ce comparatisme raisonneur est tout le contraire d'un affrontement de pouvoirs. Et il a un tout autre lieu chez Bacon que chez Hobbes.

Chez Bacon, le contexte ne fait que confirmer notre suspicion : c'est par cette "justification" qu'il achève la critique des 'idoles', l'élimination de tous les préjugés possibles : du sens commun, de l'opinion, des systèmes, des sens, des intérêts "pusillanimes", du vain espoir dans le hasard et la bonne chance, et enfin, de toute téléologie.

Alors que cette partie destructrice, la critique des idoles est, selon Bacon même, constitutive de sa méthode inductive, qui dorénavant peut s'engager dans le chemin royal du Pouvoir, elle est interrompue par l'auteur qui prône derechef l'excellence — l'éminence cartésienne — du but qui "paraîtra dès maintenant moins utopique [*"idle wishes"*]." Or, tout s'y passe de nouveau comme chez Descartes : le sujet objectivant se dé-couvre : démuné. Pour s'assurer de la valeur du but, au lieu de l'entamer, il compare inductivement; aides et bénéfiques, conditions culturelles et techniques sont pesés et balancés — pour finir en une série d'abnégations et de dénégations ("*Verneinungen*") : que la *différence* ne vient *pas* de la terre, *pas* du climat, *pas* de la race — mais des arts : c'est le même point de vue universaliste qui dénigre le propre passé trop particulier et contingent. C'est le même universalisme qui se renferme sur une position parfaitement antithétique : pour justifier l'aspiration à l'universalisme comme une inspiration et une vocation exclusives à la propre culture "européenne", cet universalisme se contraint de dénigrer d'abord les cultures "étrangères". Et il dénigre la spécificité de ces cultures, par laquelle elles sont précisément étrangères à l'"Europe" — au même compte qu'elles le sont à d'autres cultures étrangères — par le *manque* de toute *τέχνη* susceptible d'universalisation. C'est, encore ici, le mélange de sens critique et de spontanéité du Chancelier qui permet de repérer le lieu où l'Europe va à la dérive : la *Verneinung* des conditions réelles, aussi bien "subjectives" qu'"objectives", qui démarquent les cultures et qui s'imposent avec évidence. Et le repère de cette dénégation est à portée de main : la terre, le climat, la race ("*corpora*")...

Soulignons que cet universalisme n'est pas un "racisme" sans plus, car il est obligé de nier la "race", puisque l'Europe prétend réaliser l'humanité en aspirant aux *humaniora* pour tous (121bis). Le racisme chauvin du particularisme qui ne supporte pas l'autre particulier est d'un tout autre ordre. Tout au contraire, le but final étant le bénéfice pour le *genre humain en son entier*, correspondant à la faculté *universelle* de l'entendement *réduit* à l'objectivité, l'humanisme concédera de bon coeur la possession de cette même faculté à

d'autres peuples et "races". Il leur reprochera seulement, comme Kant, de s'entêter dans une "selbstverschuldeter Unmündigkeit". N'avons-nous pas des raisons de douter de la *réalité* de ce sentiment-par-vocation de supériorité ? Ne ressortirait-il pas plutôt à ce que Scheler a décrit et fondé comme le faux sentiment qu'est le ressentiment provoqué par un manque créé par comparaison ? Et cette comparaison, ne suit-elle pas la seule logique qui reste encore à l'entendement réduit, par l'élimination de tout ce qui est incertain et de là "préjugé", à un subjectum : celle, inductive et éliminative, elle aussi, qui s'assure vite de sa réalité par une dialectique d'un "moins" qui nécessite un "plus" et vice versa ? Serait-ce par hasard que Bacon cite justement ici le proverbe $\delta\iota\upsilon\theta\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\upsilon\theta\epsilon\omega\pi\omega\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\nu$, "homo homini deus" (122) ? L'homme, doutant de son humanité même, a besoin d'un terme comparatif, ce dieu réduit, pour se situer vis-à-vis de son prochain.

L'apposition du texte de Hobbes, dont l'universalisme coïncide avec la légitimation du programme baconien, doit élucider le *refoulement et l'inversion totals* qui se sont opérés en une seule génération de temps. Ce refoulement semble, par rapport à la situation plus critique de Bacon, tout bonnement un *dogmatisme catégorique*. Il attribue en effet catégoriquement les "commodities" de la "civili-sation" européenne aux mécaniques théorétiques, aux sciences exactes de la nature; il pose bien comme Bacon, la supériorité de ces commodités, par une comparaison (et non par l'analyse des *pour* et *contre* de "l'effet"), mais cette comparaison est d'emblée discernée par le manque ("want") des commodités attribuées aux sciences exactes appliquées, manque dont "souffrent" les autres races. Si le raisonnement baconien trahit une sorte d'*ignoratio elenchi* (l'objection étant déniée d'avance), celui de Hobbes est tout simplement un *post hoc propter hoc*. Que l'attention du lecteur s'arrête aux "bénéfices" qu'a permis l'exploitation des nouveaux continents découverts. Ces mêmes continents, comme chez Bacon, serviront de terme comparatif mais *ex post facto*. A la différence de Bacon, la comparaison ne varie qu'un seul terme : les avantages techniques. L'*absence* de ces avantages est identifiée au manque de savoir techno-logique. A "preuve" : l'identité universelle de la possession d'un même entendement et d'une même âme. Comme quoi l'"humanisme" s'instaure par réduction inductive retenant un seul substrat commun : la faculté objective de l'objectivation. Et tout le raisonnement sophistiqué fait apparaître, après une identification réductrice, la seule *condition nécessaire et indispensable* qui reste pour justifier la *différence* des peuples "malgré tout", comme *la cause, la*

raison suffisant à expliquer la supériorité : ce sera "la philosophie"...

S'ils sont inférieurs, les Indiens et Eskimos, c'est de leur propre faute : *il suffit de "philosopher", de rationaliser.* Si la dérivation scientifique s'amorce avec l'idéologie de la science comme idéologie, qui connaîtra son plus haut période dans le système hégélien, c'est bien ici (123). Et Hobbes est parfaitement conséquent. La cause est définie comme l'ensemble des conditions indispensables. Si toutes les conditions sont identiques sauf une seule, celle-ci, si elle vient à "suppléer à ce défaut", sera décrétée raison suffisante. Cette dialectique est une logique de l'*ignorance* : ou attribuée à celle-ci, bien qu'elle ne soit que béance, la force d'une cause positive de toute privation. L'*ignorance*, manque d'une condition, est cause du mal. Le savoir total est cause du bien.

Ce Savoir comme but ultime, c'est par *intimidation et chantage* que Hobbes l'impose. Ayant énuméré toutes ces supériorités, il menace *-horresco referens* — "all which supposed away, what do we differ from the wildest of the Indians?" (124) Et pourtant ! Ne voulait-il pas l'in-différence de tous ? *Oui, mais* avec priorité de l'universel, du fondamental. Le même type d'argument, nous le verrons aussitôt, sera appelé à justifier la Paix comme fin ultime de l'état. Cette Paix étant établie (de force), tout autre Peuple-Nation étranger pourra se relayer dans le rôle du Danger Paranoïaque, — cette menace affreuse de l'*ignorance* — pour consolider la Paix répressive à l'intérieur du pays.

Même à l'intérieur du *savoir*, le même jeu de menace par un danger *créé* (en créant l'incertitude totale) se situe dans la dichotomie du savoir rigoureux de la Science et du pseudo-savoir qu'est l'expérience "qui n'est QUE sensation : l'expérience, dont les registres sont appelés *histoire* (...) si elle s'accumule aussi (...) peut s'appeler la *prudence*". Par contre, c'est d'elle que fait abstraction la SAPIENTIA, car "of this latter, man only is capable; of the former, *brute beasts* participate also" (125).

Le savoir du "sauvage" n'est que l'index du genus "animal" — dont brusquement le savoir universel (qui est pourtant *le plus haut genus*) devient la *differentia specifica* réservée à l'Européen riche et rassasié. Par cette différence il devient animal rationnelle. A la *prudence* du "sauvage" s'opposera en effet (jusqu'à présent ?) l'*imprudente arrogance* de l'Occident théorique et de sa puissance objective.

Tout cela, il faut bien le répéter, ne va pas sans dialectique : c'est, en fait, le 'genus' qui est condition nécessaire de la 'différence spécifique'. Si "genus = animal prudenc" et "differentia = ratio", alors sans prudentia pas de possibilité de ratio. Hobbes renverse les termes : sans differentia (celle-ci identifiée à l'universalité même), pas de ratio, et donc nous retomberions dans l'animalité sauvage.

14. *Homo homini lupus : condition indispensable du Pouvoir Paranoïaque*

La "justification" hobbiennne d'un Occident supérieur par la science universelle est plus qu'exagération. C'est le mensonge bourgeois qui prend la figure d'une généralisation précipitée : "Tous les peuples d'Europe, la plupart...". Mais ce mensonge pouvait au moins encore trouver ses aises auprès de la riche minorité de son temps. Rien de pareil pour justifier d'avance une politique universelle. L'Europe n'avait jamais été si dévastée. Comment induire dès lors la nécessité d'une telle science ? On attribuera les dés-astre à l'ignorance du bon astre. C'est à nouveau une dialectique du manque et de son corrélat, l'ignorance, qui doit y rémédier : "The utility of moral and civil philosophy is to be estimated not so much (!) by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from *not knowing them*. Now, all such calamities as may be avoided by human industry arise from war, but chiefly, from civil war" (126). Ainsi donc, éviter qu'une maison ne s'effondre est du même ordre de réalité que construire une villa. Restaurer est projeter, guérir, c'est donner la santé. Hobbes, lui, construit sur un manque : "Ce qui manque, c'est une vraie et certaine règle d'action", la Regula cartésienne. Si cette règle ne manque pas, on pourra déduire avec certitude logique la production des commodités contraires à la calamité politique : "Seeing therefore (?) that from (...) the want of moral science proceed civil wars, and the greatest calamities of mankind, we may very well attribute to such science the production of the contrary commodities" (127). C'est le raisonnement *more geometrico* appliqué à la science qui en est le produit même. Mais pour qu'il soit valable, cet *ex absurdo* et *e contrario*, il faut le principe du *tertium non datur*. Pour cela, il faut réduire toute réalité humaine à l'alternative de deux points de vue et d'un seul temps. Le premier point de vue doit être la pure négation formelle de l'autre. De sorte que tout se ramène à l'application du principe de non-contradiction, dont la validité dépend de deux "variables" : le point de vue et le temps ("a ne peut être a et non-a *en même temps* et *du même point de vue*"). Le temps, et avec lui la conscience historique, Hobbes et

Descartes les ont éliminés par l'hypothèse du Néant mondial. Il correspondra au temps physique où repos et mouvement absolus coïncident. Le *point de vue*, Hobbes l'a ramené à l'universalité même coïncidant avec la dernière différence spécifique de l'*animal rationale*. Sans raison-philosophie, c'est la sauvagerie animale. Il n'y a qu'un seul point de vue rationnel ("universel"), la science, l'objectivité. Le reste est non-science et non-rationnel. (Aujourd'hui encore, cet argument fonde les déclarations d'excommunication du forum de la rationalité à l'adresse de tous ceux qui demandent à la science de se justifier. Ceux qui s'en servent se rendent-ils compte que leur principe (qui revient en fait au *refus de discuter*) a été à son tour historiquement induit par cette comparaison avec les "sauvages", symboles du manque du point de vue universaliste ?) Or, si cette science du politique ne peut se définir que par la négation de son contraire, elle ne pourra pas davantage se passer de ce contraire. (De même que le sens du développement ne peut plus aller sans une comparaison avec le sous-développement). Si la science morale est basée sur la négation de son manque identifié à la dispute (c'est le cas dans les *Elements of Law*; plus tard, le *De Cive* l'assimilera à la guerre et à la sédition), la politique réglée selon cette science morale ne pourra pas se défaire de la sédition, réelle ou virtuelle. Le *homo homini deus* a pour condition d'existence indispensable le *homo homini lupus*. Il ne peut se définir réellement que par la négation de ce contraire. La situation "divine" — du citoyen ? ou du Souverain ? — sera celle du négateur.

Hobbes a bien vu que son raisonnement ne peut se passer de ce *e contrario*. Et sa politique que nous nous sommes appropriée ne pourra pas s'en débarrasser non plus. Et il est très caractéristique de notre temps que le lecteur de Hobbes, et toute l'opinion commune, ont surtout retenu la maxime accompagnée du "bellum omnium contra omnes", que "l'homme est un loup pour l'homme" : comme quelque chose d'affreux, "l'état de nature" que nous avons heureusement surmonté par notre civilisation. Force est de croire que le discours hobbesien a triomphé sur tous les points. Cet état *heureux* du lecteur instruit, c'est celui qu'il ne fait que promettre dans la dédicace au *De Cive* même. Les deux proverbes s'y trouvent l'un à côté de l'autre — pour le *dauber*, le lecteur: "En toute impartialité, les deux dictions sont vraiment vrais, "l'homme est un Dieu pour l'homme" et "l'homme est un loup pour l'homme". L'un, si nous comparons (!) les citoyens entre eux; l'autre, si nous comparons les Cités entre elles" (128). Le "loup" sera réservé à l'étranger, comme *captatio benevolentiae* adressée au lecteur civilisé. Ce loup doit lui donner l'illusion

qu'il reste "réaliste". Le lecteur est porté à s'avouer ainsi que "si nous vivons dans la Cité comme des Dieux", ce n'est pas pour autant sans devoir nous défendre contre l'étranger : puisque la nature ne fait rien pour rien, le prix de la paix bourgeoise sera l'industrie militaire. Au niveau international, c'est la loi de la nature qui est de rigueur, celle d'*avant* la Cité, instituée pour pouvoir la surmonter. Ce "réalisme" politique que nous avons depuis réalisé, doit précisément soutenir l'illusion d'un Etat, d'une Patrie bienfaitrice, qui cause positivement toutes les commodités sociales. Car Hobbes explique précisément la fondation de toute cité par une nécessité de nature, où la guerre des subjectivités rend la vie impossible. Or, le modèle politique érigé sur cette mécanique dialectique ne peut se passer de sa condition génétique, déclarée loi naturelle, de la sédition civile. Elle en a constamment besoin, — comme virtualité. Seulement si la Paix, seul but formel de l'état, règne par la mobilisation perpétuelle de l'attention populaire vers l'extérieur, le citoyen apparaîtra comme un Dieu pour son concitoyen... Aux yeux du moins du Ministre de l'Intérieur. Qui soignera pour l'illusion du bien-être dans un état sans cesse menacé ? Le Ministre de l'Instruction Publique (par. 16).

Cette guerre intérieure, Hobbes l'a vécue, bien qu'il ait été le premier à filer à l'anglaise — en France. Il ne l'a jamais expliquée historiquement. Il fera semblant de l'oublier, ce Béhémoth du Long Parlement, pour la passer au laminoir de l'hypothèse du Néant. Il la réintroduira comme abstractum dans son "modèle" mécanique. Et que font nos politicologues d'aujourd'hui ? Des modèles, des phantasmes. Ils ne se doutent pas que ces phantasmes, le politicien ne peut s'en passer pour consolider sans cesse sa "crédibilité" vis-à-vis du peuple-sujet. Ces modèles ne sont pourtant pas de pures fantaisies. Ils se construisent bel et bien à partir des principes les plus objectifs, comme résultat de l'induction réductive qui doit aboutir aux lois de la nature. Ces lois doivent précisément garantir un pouvoir sur cette nature. Hobbes : "Le but de la connaissance est le pouvoir; l'emploi des théorèmes est pour la construction des problèmes; et la visée finale de toute spéculation est la performance d'une certaine action ou chose à faire" (129). Les lois qu'il vise doivent fonder universellement les droits et les obligations de l'homme. Qu'entend-il, ici encore, par Loi ? Une sorte de commandement : "When the command is a sufficient reason to move us to the action, then is that command called a LAW" (130). D'où provient ce pouvoir de détermination ? Des raisons qui y ont mené inductivement : "C'est un lieu commun", écrit-il en désavouant Bacon (131)

“que la nature ne fait rien en vain [“in vain”, “frustra”]. Et il est absolument certain que, comme la vérité de la conclusion n’est rien de plus que la vérité des prémisses qui la produisent, ainsi la force du commandement ou loi de la nature n’est rien d’autre que la force des raisons qui y induisent” (132).

Ces raisons inductives, nous en avons déjà fixé le statut et le seul genre de contenu possible. Leur résultat, ce sont les séries de Lois/Droits que Hobbes à progressivement remaniées. (On en trouvera l’articulation dans l’excellente “Introduction” de Macpherson au *Leviathan*). Reste la question du but qu’elles peuvent servir et qu’elles ne peuvent que servir. Le but de l’état civil est une double négation : la Paix. Double, car la ‘guerre’ est d’emblée approchée comme une privation (correspondant au manque de savoir scientifique), qui ne reçoit pas d’explication propre — celle-ci devrait être historique. Ce but est angoissant : il apparaît comme conjuration de la *peur de toute dispute*. Pour parvenir à établir cette peur qui ne va pas du tout de soi, Hobbes élaborera, dans le *Leviathan*, la mécanique même du *Court Traité* et des *Elements* à un niveau supérieur : *l’appétit de puissance*.

15. La puissance comme fin en soi

Le sens du sous-titre du *Leviathan* n’aura pas échappé au lecteur de l’époque, habitué à la trichotomie scolastique de matière, forme et fin. : *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civil*” (133). Au lieu de “scope” il y a “Power”. Le lecteur de notre temps en revanche acquiescera de suite : “Hé oui, la Volonté de Puissance !” — Mais *non* ! C’est là *encore* une illusion benoîte créée par *son* temps ! Ce n’est *nullement* une *volonté*. Volonté et *pouvoir* sont synonymes ! Il s’agit d’une *passion* de *puissance*. Ce n’est que par dialectique qu’on l’assimile à la *potestas*. La “power”, c’est ce dont le sujet souffre, à l’affût de certitude et de rien d’autre. Dans les *Elements*, ce ‘pouvoir’ se voit paraphrasé, dans le système de l’inertie, comme empêchement par le ‘pouvoir’ de l’autre. Hobbes est très conscient du fait qu’il opère avec une définition “implicite”. Le ‘pouvoir’ est chose ‘relative’ et proportionnelle : “Because the power of one man *resisteth and hindereth* the effects of the power of another : power is no more (!) but the *excess* of the power of one above that of another” (134). Cet excès, ce n’est qu’*après coup* qu’on peut en juger. Si vivre est survivre, seul le survivant en est la preuve vivante. Si toute force est cas de force majeure, elle se prouvera par la

suppression de tout force mineure. Celle-ci ne sera plus là pour en témoigner. Donc, vivre n'est QUE survivre, force n'est QUE force majeure. Mais si c'était réellement un pouvoir humain, l'homme en serait conscient d'avance. Ce pouvoir par preuve d'un moindre est par contre pure passion déterminée par des forces contraires... "There is grandeur in this view", dira Darwin. Et il écrira aussi : "I have worked on the true principles of baconian induction".

La praxéologie baconienne se confirme: le pouvoir, s'il veut s'assurer en premier lieu les moyens et conditions indispensables, devient fin en soi. Aussi, selon Hobbes, pour s'assurer d'un pouvoir, ne faut-il pas d'autre 'terme', il faut *plus* de pouvoir : "The object of man's desire is not to enjoy once onely and for one instant of time; but to assure for ever the way of his future desire" (135).

Il justifie pourtant par une raison spécifique ce qu'il déclare penchant naturel du genre humain : "un désir perpétuel et sans repos du pouvoir et encore du pouvoir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas tant que l'homme espère obtenir une jouissance plus intense qu'il avait jusqu'ici; ni d'ailleurs qu'il ne peut se contenter d'un pouvoir modéré : mais parce qu'il ne peut assurer le pouvoir et les moyens de vivre, bien qu'il les possède présentement, sans l'acquisition de *plus* de pouvoir" (136).

Une telle dialectique montre bien que tout effort pour échapper à la contingence d'un pouvoir fini, en donnant la priorité à l'*assurance* d'un tel pouvoir, le réduit en fait, sous le masque d'une identité du même pouvoir "croissant" sans cesse pour se conserver, à un palliatif à l'angoisse, à une pure défense contre la mort. Ce qui oriente le pouvoir, c'est l'aversion pour sa propre fin; l'aversion pour la mort détermine cet "appétit" terrorisé, ne pouvant plus jouir en paix mais s'assurant sans cesse des moyens de défense. C'est un pouvoir sans autre but que la certitude formelle de persévérer. Mais l'aversion pour la mort (qu'on ne peut nier) est la condition humaine d'un pouvoir contingent et fini. En faisant passer cette condition comme cause déterminante, Hobbes réduit toute possibilité positive de maîtrise et de jouissance à la puissance minimaliste du survivre. Toute l'idéologie consiste à faire gober ce minimum comme un bonheur positif.

"Omnis determinatio est negatio". La priorité d'une certitude absolue n'est qu'un pur négativisme. La société est basée sur la peur de l'oppression (137). A chaque fois, le pouvoir social est justifié par le même raisonnement *ex absentia* : "Sans pouvoir, *pas* d'indus-

trie, *pas* de culture, pas de navigation *ni* d'importation, pas d'architecture, ni connaissance, vacances, art, lettres — *pas de société*" (138). Hobbes appelle ce raisonnement *l'induction à partir des passions*. Passions de l'homme défini comme sujet. La première passion du sujet, "qui fait cela par l'impulsion de sa nature, de même qu'une pierre tombe vers le bas (...) c'est d'éviter le mal". Quel mal ? "Le pire des maux, *la mort*" (139).

Dans les *Elements*, la Loi sans plus est précisée comme raison suffisant à mouvoir l'action du sujet. Les lois de la nature sont trouvées ("*to find out*" ; inventer égale trouver) par la raison inductive : "*Reason finds out the laws of nature*" (140). On attend à bon droit des raisons cognitives suffisantes pour l'action civique à partir des lois de la nature. Le lecteur revient les mains pleines de déclarations de ses droits naturels. La loi a disparu dans la nécessité de la nature qui fait que chaque homme "désire le *bonum sibi* (...) et qu'il évite ce qui est néfaste; mais par dessus tout ce terrible ennemi *de la nature*, la mort, de qui nous attendons *la perte de tout pouvoir* et aussi la pire des souffrances corporelles en *perdant* ce pouvoir" (141). La nature est contre-nature : elle crée le pire de ses ennemis. Que reste-t-il de la loi de la nature trouvée par le pouvoir de la Raison ? Le pouvoir. Que dicte cette loi ? Le droit de ne pas aller contre la raison, de faire tout ce qu'on peut pour ne pas perdre ce pouvoir : "It is *not against reason* that a man doth all he can to preserve his own body and limbs, both from death and pain. And that which is *not against* reason, men call RIGHT, or *jus*, or blameless *liberty* of having our own natural power and ability" (142). La raison doit mener à uneloi. Celle-ci ne dit rien d'autre que ceci : ce qui n'est pas en contradiction avec la raison est un *droit*. (La première loi de la nature n'est introduite qu'au c.15 et dit : "That every man divest himself of the *right* he hath to all things by nature") (143).

La *Raison* à laquelle Hobbes fait appel pour son induction des principes certains et évidents de la mécanique géométrique — connaissance dans laquelle l'homme prouvait d'abord son *excellence* — ne mène en fait à rien d'autre qu'à la Raison dernière des rations qu'il attribua... aux "*wild beasts*" : faire "ce qu'on *peut*" avec le plus de prudence possible. (144)

La force d'inertie n'étant que ce qui n'est pas entravé, le droit est ce qui n'est pas empêché. La liberté est pure absence d'impédiments. Dans *Leviathan* XIV, il définit le droit comme "la déclara-

tion de la liberté d'exercer son propre pouvoir (?) comme on veut (?) pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire (!) *de sa vie*, et par conséquent la liberté de faire tout ce qu'il concevra de son jugement et de sa raison comme étant le meilleur moyen d'y parvenir" (145). Quelle nature et quelle vie ? Libre à nous d'en juger.

16. *Le contrat social, transfert impossible*

Reste à poser la question de savoir comment Hobbes parviendra à déduire rigoureusement de ces Lois naturelles gagnées par induction éliminative, l'instauration "positive" du pouvoir-souverain vis-à-vis du peuple. Que faire d'une "multitude" de "substances, c'est-à-dire de sujets à des accidents variés ?" (146) Leur volonté ? On l'a décrite : "Vouloir faire est un appétit, vouloir omettre est la peur. La cause" — i.e. l'ensemble des conditions nécessaires, la dernière étant l'aversion pour la mort comme cause de toute incertitude et donc de toute quête de certitude — "la cause de notre appétit ou de notre peur est notre volonté" (147). L'appétit de puissance mène "déductivement" (en fait inductivement; par régression) à l'ensemble des lois fondamentales, qu'il définit comme le fit Aristote pour le *hypokeimenon* : "Une loi fondamentale en tout Bien Commun est ce *par quoi*, si on l'ôte, le Bien Commun défaille et est détruit totalement. Comme un édifice dont le fondement est détruit" (148) Cela signifie pour la dialectique : "De là suit qu'une loi fondamentale est cela *par quoi* le sujet est lié à soutenir n'importe quel pouvoir qui est donné au Souverain". Une loi fondamentale est donc cause déterminante de la réduction du peuple à un simple support de n'importe quel Pouvoir. Mais qu'est ce qui *donnera* le pouvoir au Souverain ? A son tour il doit le *recevoir*, donc être sujet. Ici apparaît le rôle incroyable du Contrat Social, "ce contrat", dira Rousseau intelligemment, "que chacun conclut avec soi-même". Cette description du contrat confirme bien notre thèse et explique ce que signifie s'instituer en sujet. Hobbes explique le contrat comme un transfert, à une instance déterminée, des pouvoirs de la multitude. Or ce transfert est déclaré en même temps impossible *de nature*. Cet impossible est dicté par l'interdit d'une loi naturelle, loi que la Science trouve par induction. On devra donc lui trouver un *succédané*. Ici, toutes les "tricheries" se trouvent rassemblées et fondées dans le sujet. Car ce contrat-transfert sert aussi de ligne de démarcation entre sujet et souverain et en même temps de définition rigoureusement opérationnelle du sujet :

“The sovereign power consisteth in the power and the strength that every of the members have transferred to him from themselves, by *covenant*. And because it is *impossible* for any man *really to transfer* his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood : that to transfer a man’s power and strength is no more but *to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it*. And every member of the body politic is called a SUBJECT to the sovereign” (149).

Toute la mécanique hobbienne, comme prévu, se dialectise dans son application. En effet, la force peut très bien se transférer, puisqu’elle n’est en fait que force sur autre chose. L’énergie que je perds à porter l’autre, je la lui épargne — mais seulement si je ne suis pas sujet, mais cause, me “perdant” dans l’effet. Mais puisque toute la science repose sur l’inertie et celle-ci sur la priorité de la substance comme sujet, cela doit être déclaré impossible par la première loi de la nature. Ainsi donc, puisque être-sujet “de nature” est en fait naturellement contre-nature (pour le monde de l’homme), mais que l’entendement scientifique l’exige, c’est par le détour du remplacement, expédient “pratique”, le succédané “apparent” de cette impossibilité naturelle, c’est par ce détour-là que nous est révélé ce que *signifie* pratiquement “être sujet” : le désistement même du “droit” de résister. Sous l’apparence de “donner le droit à”..., la loi lui en dicte l’abrogation.

On ne résiste qu’à un Pouvoir donné auquel on se mesure. Donc, la “fondation constitutive” du Pouvoir par Hobbes est une pétition de principe. Mais il y a beaucoup à apprendre de ce genre de cercles vicieux; à commencer par le vice. Du point de vue du Pouvoir, le pouvoir de résistance est *séditieux*. Tout simplement parce que, sous la couverture d’un transfert du peuple au souverain, c’est le statut du Pouvoir que Hobbes ne fait que confirmer : Le souverain est négateur du vrai pouvoir “donné” à tous : *celui, causeur, de résister, contre le courant, à la Nature et ses “lois”*. Puisqu’il est le médiateur “raisonnable” de ces lois, le Souverain, au nom de “la raison naturelle” de la Connaissance, se définit en fait comme l’être *assujettissant*.

17. Le théâtre politique : auteurs et acteurs

A la parution de *De Cive*, Hobbes se vit infliger l’objection que ce transfert ne prévoyait rien quant au “problème” de la *responsabi-*

lité. Il ne changea pas pour autant un iota à son principe et à la logique du transfert comme geste constitutif du contrat social. Seulement, il l'emboîta dans une nouvelle distinction, qu'il glissera, comme si de rien n'était, dans le chapitre XVI du *Leviathan*. Il s'agit de la distinction entre l'Actor-persona (*νεόρωτων*) et l'Auctor-dominus (*κύριος*). On ne peut assez souligner l'importance de cette symbolique baroque qui soumet tout l'édifice de la politique moderne à un trompe-l'oeil insondable. C'est ici que Hobbes montre généralement sans le vouloir, que tout pouvoir vraiment fondateur d'une société humaine ne peut être fondé dans l'adéquation sans donner aussitôt dans le mythe : un mythe de l'irresponsabilité.

Il définit la personne comme "celui dont les paroles ou actions sont considérées ou bien comme siennes, ou bien comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou d'une autre chose à laquelle ils sont attribuées" (150). Si elles sont considérées comme siennes, il est une personne naturelle. Sinon, il sera personne artificielle. Or la "personne" est un masque, un déguisement : le paraître de l'homme. Aussi "être personne est-il la même chose qu'être acteur" (152). "Personnaliser" est "acter" : se représenter soi-même ou un autre. Représenter un autre, c'est l'acter : porter sa personne, c'est-à-dire sa représentation. Tout homme acte le rôle de l'autre, à son tour acteur. Pourtant, malgré ce théâtre "naturel", il y a des personnes artificielles : certaines possèdent les mots et les actes de la personne qu'elles représentent. Elles sont alors l'acteur de l'autre. Alors l'acteur agit (acte) par autorité. Le possesseur est l'auteur : dominus, *κύριος*. Il a un droit sur l'action comme le dominus sur son domaine. Et l'acteur autorisé a la permission d'agir. Voici donc l'imposture de l'homme-nature ! Car tous deux sont acteurs ! Et la personne qui autorise doit d'abord "se représenter elle-même" : Comme si elle participait foncièrement à sa véritable nature, son alter ego, son vrai moi.

Maintenant, le transfert, l'acte par lequel le 'peuple' communique son pouvoir, — l'individu de la multitude devenant par là citoyen d'une société — se joue au niveau des signes et de la représentation, jouant le jeu de la Nature objective. Le peuple donne de sa propre autorité l'autorisation au souverain d'agir en son nom : le contrat social. Or "l'acteur qui conclut un contrat par autorité lie l'auteur non moins que s'il l'avait fait lui-même... Tout ce qui a été dit de la nature des contrats entre l'homme et l'homme dans leur capacité naturelle, vaut ici pour ceux passés entre acteurs qui tiennent leur autorité d'autrui" (152). Jouer, c'est gai. Mais ce jeu-là

est foncièrement *amoral* :

On pourrait en effet croire à une supériorité "éthique", (la responsabilité) de l'auteur. Mais dès que les responsabilités doivent être triées et partagées, il y a maldonne. D'une part il est de rigueur que la même loi naturelle qui oblige au contrat du pouvoir d'acteur vs. d'auteur, interdise toute rupture de contrat. Dès lors :

"Si l'acteur agit *contre* la loi naturelle sous commande de l'auteur, s'il est obligé par un contrat de lui obéir, alors ce n'est pas lui mais l'*auteur* qui brise la loi naturelle : car bien que l'action soit contre la loi naturelle, elle n'est pas *sienne* [celle de l'acteur]; en revanche, *refuser* de le faire est *contre* la loi naturelle qui défend toute rupture de contrat" (153).

La dignité de l'auteur du Pouvoir, qui devient *persona*, masque et insigne, se retourne contre lui. Le pouvoir représente le peuple qui se représente lui-même. Le peuple, sujet, *subjectum* des actions du Souverain, est responsable de toutes les actions du Souverain, puisque celui-ci n'en est que l'"acteur" : "Puisque chaque sujet est (...) auteur de tous les actes et jugements du souverain institué, il s'ensuit que tout ce que celui-ci fait, ne peut porter préjudice à aucun de ses sujets, *aucun des deux partis ne doit non plus être accusé d'injustice*. Car celui qui fait quelque chose par l'autorité d'un autre, ne porte en cela aucun préjudice à celui duquel il tient l'autorité d'acter (agir). Mais par l'institution d'un Commonwealth, chaque particulier est auteur de tout ce que fait le souverain, par conséquent, celui qui se plaint d'un préjudice de son souverain, *se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur*" (154).

On ne peut pas dire qu'il n'a pas raison. Si le peuple se conduit en pur *subjectum*. observateur objectif observant un contrat, le permis de conduire du Führer universel comme *Kategorische Imperatif* absolu et inconditionnel, à lui la faute de sa propre perte. Mais le lieu où se situe l'imposture, c'est où Hobbes méconnaît que le particulier n'est pas *de nature* sujet. Car un sujet ne peut pas réellement autoriser, puisque pour cela il doit posséder ses propres actions et paroles. Pour qu'il devienne sujet, il doit se déposséder complètement en faveur de l'acteur, qui donc devient auteur réel.

Aucune des deux parties, bien que le peuple soit l'auteur, n'est plus responsable. Il n'y a plus aucune responsabilité. Car même où

Hobbes invoque le fait qu'à un "niveau" supérieur, le souverain est à son tour sujet de la loi suprême de la nature, Dieu, à qui seul il a des comptes à rendre, il pourrait finalement, selon le même raisonnement, charger Dieu de toute la faute : si David commet le meurtre d'Urie, il ne porte pas préjudice à Urie, mais à Dieu. "Car Urie lui donna le droit de faire ce qui lui plaît. Mais injure est faite à Dieu, parce que David est sujet de Dieu. Et Dieu prohibe toute iniquité par la loi de la nature" (155). De cette loi de la nature, la balance penche du bon côté : si David est sujet de Dieu par contrat, Dieu est responsable. S'il ne l'est pas, on se demande bien pourquoi le Souverain obtient un autre statut de Sujet vis-à-vis du Suprême Législateur que le sujet particulier vis-à-vis du même Dieu. Ou sont-ce deux différents dieux ? En tout cas, avec la table rase infligée au *subjectum* disparaît toute responsabilité, donc toute dignité humaine : le peuple "ne peut porter préjudice à soi-même, car cela est impossible". Ainsi donc, se faire du mal est parfaitement moral, bien qu'il ait fallu d'abord une loi naturelle pour obliger le sujet à tout faire pour se préserver. Quant au souverain, il peut être inéquitable, il ne peut être injuste. Pourquoi ? Il est condition nécessaire de toute justice. Dans le raisonnement dialectique hobbesien, cela signifie qu'il détermine positivement ce qui est juste et injuste, comme sa raison suffisante. La dialectique est *immorale*, parce qu'*amorale*.

18. *L'entendement du commun : une feuille de papier.*

Dupe du système, le lecteur instruit objectera, que ce "droit" ne vaut que préliminairement, dans l'état de nature, produit d'abstraction. Précisément. Les lois concrètes de l'état "culturel" auront comme premier devoir d'inculquer cette abstraction aux sujets, de sorte qu'ils obéissent. Plus encore, l'instruction procédera par 'abstraction de tout "préjugé" culturel, éthique et, social. Le seul handicap à cette instruction sera l'influence des hommes puissants et des hommes instruits mêmes. Le Souverain devra se soustraire à l'un et à l'autre. Si l'on ne réussit pas l'instruction publique des "droits essentiels", la faute entière incombe au Souverain même. *Car l'entendement du peuple commun est une table rase* — sujet pur, condition indispensable du savoir objectif des lois naturelles mêmes :

"Potent men digest hardly anything that setteth up a Power to bridle their affections; and learned men, anything that discoverth their errors, and thereby lesseneth their Authority; whereas the common-people minds, unlesse they be tainted

with dependance on the Potent, or scribbled over with the opinions of their Doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them (...) I conclude therefore, that in the instruction of the people in the Essential Rights (which are the Naturall, and fundamental Lawes) of *Sovereignty* (!) there is no difficulty (whilst a Sovereign has his Power entire), but what proceeds from his own fault" (156).

Le premier "droit" du sujet? "Not to affect change of Government, nor to adhere to popular men" (157) ... Il ne doit plus surprendre dès lors, que ce que l'Instruction publique inculque, soit négatif ou abstrait. Les lois sociales et civiles basées sur la nature ne causent rien positivement; par là leur manipulation du pouvoir social causera un renversement et une inversion de toutes les catégories. Du point de vue éthique, le souverain décide de ce qui est Bien et Mal en fixant leurs conditions — les sanctions. *Sans* punition, *pas* de distinction sociale pour une mauvaise action. Cela signifie pour Hobbes : "En attachant des souffrances à un geste, le souverain rend *de facto* ce geste mauvais pour les sujets". Raisonement : "Supprimez la peine et il n'y a plus aucune raison légale (!) de faire ou d'omettre l'action prescrite ou défendue". Donc il *suffit* de prescrire des sanctions. Et puisque le souverain en est la Suprême Sanction même, "il est évident que celui qui a à sa disposition tout châtement *ne peut être lui-même commandé*" (158). Le cynisme de Hobbes ne connaît plus de bornes. Ceux qui défendent un pouvoir causateur et éthique du peuple, il en fait des contempteurs de tyrans. Avec les paroles de Jahwé à Adam (décidément, elles auront servi à tout) il sermonne :

"Qui vous a montré que c'était un tyran, n'est-ce point que vous avez mangé de l'arbre dont je vous avais défendu de manger ? Car pourquoi nommez-vous tyran celui que Dieu vous a donné pour Roi, si ce n'est à cause que vous voulez vous arroger la connaissance du bien et du mal, *quoique vous soyez une personne privée à qui il n'appartient pas d'en juger* ?" (159).

Avec le même cynisme, il déclare que tous les hommes sont en principe *égaux* ... dans l'état de nature. A raison de leur *pouvoir*. Lequel ? Celui de *tuer* :

"Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales; or ceux qui peuvent ce qu'il y a *de plus grand et de pire*, à savoir ôter la

vie, peuvent choses égales" (160).

De cette façon se justifie la juste inégalité introduite par la loi civile. Il n'y a d'égalité que meurtrière, car elle est définie à partir d'une réduction à des puissances objectives. Et quelle puissance est plus objective que le 'pouvoir' de détruire ? C'est la plus certaine, puisqu'elle crée la plus grande *incertitude* — "subjective".

Quant à l'explication de l'instauration du pouvoir, force lui est de distinguer la prise de pouvoir "naturelle" — par "acquisition" — et la "culturelle", par l'institution (161). L'*Aufhebung* de l'état naturel a comme fonction d'affubler le pouvoir d'état d'une nécessité naturelle absolue. Hobbes introduit en fait cette distinction pour *adoucir* son absolutisme. Le pouvoir par acquisition est comparé à la parenté naturelle et fait penser à l'explication génétique de l'éthique par Freud dans *Totem et Tabou*. La première forme politique est le despotisme d'un "père qui fait des enfants pour les soumettre à son gouvernement, étant capable de les détruire s'ils refusent" (162). Le premier sujet est donc l'enfant rebelle. Et le premier père est la négation de toute paternité humaine. Au regard de quoi, le pouvoir par *institution* est vraiment une idylle. Ayant nié l'existence de la libre volonté, voilà que Hobbes la fait réapparaître dans sa splendeur collective ou "les hommes agrément entre eux de se soumettre à un homme volontairement et avec confiance pour être protégés" (163) : le contrat social est signé au son des fanfares.

Depuis que Rousseau est passé par là, la théorie du contrat social a laissé plus d'un lecteur perplexé. C'est qu'elle reflète très bien l'enlèvement ontologique que guette la réduction objectiviste à une nature non humaine : l'unification des parties à un tout et la réduction de celui-ci à ses parties, la volonté générale et la volonté de tous en un organisme quasi-biologique, Hobbes a beau polémiquer contre Aristote sur ce point (164), il rassemble toute sa pensée sous le panache baroque de la théologique création de cet homme artificiel qu'est l'état : le souverain est le cœur et le magistrat la jointure, etc. Un corps mystique dont la concorde est la santé, la sédition la maladie, et la guerre civile la mort. Imitons donc le verbe divin du "*Fiat ! Sive faciamus hominem*" (165). Dès lors, la logique du pouvoir est sans cesse à la dérive : il y a "partage", "participation", "division". Une tergiversation après l'autre : l'Etat est une personne, elle ne l'est pas (166); le peuple était multitude avant la société, elle perd sa personne (qu'elle n'a jamais eue) dans le transfert. L'état, ce n'est pas un robot, c'est un

pantin dont Hobbes tire les ficelles dialectiques. A la parution de *De Cive*, la critique indiquait comme point faible la présentation de la constitution d'un pouvoir collectif comme la *volonté* de tous. Hobbes, toujours à l'affût d'une certitude unique et unifiante, constate que c'est précisément chez les animaux qu'une telle unité de l'action organisée existe : toutes les abeilles ont le même "but" (167). Au lieu de spécifier les buts divergents qu'il s'agirait d'organiser, il continue à raisonner du point de vue de la *paix* et de la *défense* comme fin ultime de toute société : "Puisque la conspiration de plusieurs volontés *ne suffit pas* à la préservation de la paix et à une défense durable, *il est requis* qu'il y ait *une seule volonté de tous pour les choses nécessaires concernant la paix*". Puisque ce sont les fins qui font que les hommes se querellent, ils n'ont qu'à faire abstraction de ces fins concrètes, pour s'unir en *une seule volonté* : celle d'en faire abstraction. Ne penser qu'aux conditions nécessaires qui puissent empêcher de se quereller. Il est évident qu'en fait cela implique la réduction des fins des individus, et que le contrat n'est pas un *synallagme* qui peut être rompu par une des deux parties : le Pouvoir monopolise toutes les conditions indispensables du peuple qu'il est censé sans cesse défendre. Dans son délire dialectique, il ira jusqu'à provoquer le danger d'une guerre pour se maintenir au Pouvoir, tout en se couvrant de ses sujets comme d'une armure, comme l'on peut voir sur le Frontispice du *Leviathan*.

Alors que nos états modernes ont réalisé un pouvoir totalitaire, qui ne repose que sur l'expansion progressive des puissances purement objectives et qui maîtrise de moins en moins les intérêts "particuliers" du peuple, "subjectifs" et "dangereux", alors que le progrès de la puissance objective est en raison inverse du pouvoir rationnel du sujetif (au sens actuel), les critiques de Hobbes, même Léo Strauss, ne peuvent s'empêcher de l'admirer. Gauthier par exemple achève son analyse par la fière constatation que les critères formels du système hobbien de représentation légitime sont désormais respectés par les gouvernements des Etats-Unis et de l'Union Soviétique, de la République Fédérale Allemande, de la Tanzanie et du Mexique (158). Il y oppose la RDA, la Rhodésie et Haïti. C'est accablant. La proposition hobbienne "*causa est potentia, effectus est actus*" semble bel et bien avoir été réalisée par nos technocrates. Et avec elle tout le faux pouvoir qui repose sur une dérogation systématique du sujet. Par sa dialectique de l'ignorance, la politique fait de la locution "*possunt, quia posse videntur*" une vérité agoissante.

19. *Les conséquences spinoziennes : l'objectif sujet se rend indispensable.*

Le succès de la "métaphysique" cartésienne et celui de la "mécanique" hobbenne n'aboutiront à rien d'autre qu'à l'installation progressive de ce "moi intellectuel", à peine réel mais aspirant sans cesse aux *humaniora*, sur la chaire de la Loi et de l'Ordre. Leurs représentants auront soin de débayer d'avance les universités de tout engagement polémique, selon le procédé de la *table rase* par lequel la métaphysique avait instauré le sujet au nom de la certitude absolue.

"Je ne suis presque rien" dit (et fait) l'intellectuel moderne, (n'étant que sujet) "je ne fais que recevoir et constater. Je ne suis que système d'information recevant sa forme de l'extérieur — la nature et ses lois". Cette *dérogeance* de principe vis-à-vis de toute responsabilité d'un savoir engagé, savoir qui pourrait s'investir d'un pouvoir autorisé par une expérience éthique et historique en cherchant à l'appliquer aux intérêts concrets de la vie sociale, économique ou politique, ne trouvera sa pleine expression que chez Spinoza, où l'*intelligentsia* — la "philosophie" — se désiste de *telle façon* du pouvoir socio-politique, qu'elle s'en rend d'autant plus indispensable. Ce désistement, s'arrogeant du même geste un statut d'indispensable, cette dialectique d'arrogance par la dérogeance, c'est bel et bien la relation ambiguë de celui qui détient *la potentia* purement objective telle qu'elle se révèle à la fin du programme de Bacon. Mais pour que le sujet même puisse, par sa dérogation même, se rendre *indispensable au pouvoir politique*, il faut d'abord que celui-ci se soit réduit à son tour à un rôle défini négativement : celui de médiateur de la paix par la menace. La pacification entendue comme *neutralisation* de toute *subjectivité au sens actuel* : relativisation systématique de toute polémique d'intérêts, de perspectives individuelles incompatibles entre elles. L'état-gendarme doit être déjà confortablement assis pour que le sous-titre du *Traité Théologico-Politique* de Spinoza puisse être gobé jusqu'à nos jours par nos académiciens qui, en besoin chronique de justification pour notre Histoire où le raisonnable ne laisse aucune trace (étant en outre eux-mêmes produits de cette Ecole séculaire qui ne forme que des sujets) se jettent, aveuglés par l'idéologie objectiviste, dans le guépier spinozien pour y redécouvrir les fondements "rationnels" de nos états dits démocratiques. Le sous-titre du *Tractatus* indique comme thème "que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'Etat, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'Etat et la piété elle-même" (169).

Le traité tiendra bien sa promesse : c'est l'Etat Léviathan, à la seule différence près, selon les dires de l'auteur même, (170) qu'il y fait régner le droit naturel *intégralement*. La "liberté de philosopher", c'est la *liberté d'être sujet* : se réduire à ce qui est nomique à l'entendement et à la nature pour réaliser l'adéquation avec les lois de la Nature. L'état, c'est le porte-parole de ces Lois. Ainsi donc on comprend mieux l'ambiguïté du sous-titre : accorder la liberté à la nouvelle science semble sans danger pour l'état, puisque celui-ci fonctionnera nécessairement dans les limites naturelles dont la philosophie est l'indicatif : sous le masque d'une déclaration d'un droit inaliénable, celui de l'objectivité (le "droit" de se restreindre aux lois de la nature), Spinoza et son temps donnent au fond carte blanche au pouvoir politique, sous la seule "restriction" — d'ailleurs superflue — de *ne pas être en contradiction avec* les lois de la Raison objective qui, elle, fixe les lois de la nature. Ainsi la liberté de "constater" peut sembler parfaitement inoffensive à l'Etat. Inversement, c'est l'Etat qui doit préserver *pacem et pietatem* — par le danger qu'il crée : en instituant le peuple policé. Pour ce faire, il doit promouvoir et promulguer le principe, dit "objectif", que l'homme est à l'état objectif appétit insatiable et donc autodestructeur. Ce principe étant facilement vérifiable par une "selffulfilling prophecy" : le danger international viendra pourvoir à la paix intranationale. Si celui-là manque, un autre y pourvoira : toute possible sédition de la "violence irrationnelle" des "subjectivités". Et c'est précisément ce réductionnisme du pouvoir social, institué par le nouvel intellectuel même, qui rend la complicité de la science avec le pouvoir possible : c'est pour cela que Spinoza ajoute, en une bizarre conjonction logique, que le libéralisme scientifique n'est pas seulement (!) inoffensif, mais indispensable au sens strict : *si on le détruit, on détruit paix et piété même* : "Quo sublato, res necessario tollitur" est l'une des deux exigences que Spinoza posera à l'appartenance à l'essence d'une chose (171). L'assujettissement à l'Etat est total. L'Etat est la Raison même. Et si même le "vulgaire" vivait selon elle, elle serait superflue, l'Etat s'évanouirait en lui comme sous le communisme parfait. Or "la vraie fin des lois n'apparaît d'ordinaire qu'à un petit nombre" — "la plupart des hommes sont à peu près incapables de la percevoir, leur vie n'étant d'ailleurs rien moins que conforme à la Raison" (172).

Que faire alors d'un peuple de vulgaires qui ne font que mettre le raisonnable de la Raison étatique en question ? Pour Spinoza, c'est facile. La Raison triomphe de tout puisqu'elle contient, bien avant Hegel, la ruse :

“Les législateurs ont sagement institué une autre fin bien différente de celle qui suit nécessairement de la nature des lois; ils promettent aux défenseurs des lois ce que le vulgaire aime le plus, tandis qu'ils menacent leurs violateurs de ce qu'il redoute le plus” (173)

Une “fin bien différente” — n'est-ce pas plutôt un euphémisme pour une fin *contradictoire* avec le système spinozien même? La Raison-Loi possède même le droit de se contredire pour se maintenir au Pouvoir. Récompense ou persécution ne sont pas justes en soi, elles ne sont que moyens du Pouvoir. Et la part du vulgaire étant faite, il n'y a plus que le sage qui reste. Celui-ci comprend la “vraie fin” des lois et donc (comme Spinoza) leur *ruse*. Tous sont donc sagement assujettis. Et le sage sera aussi récompensé, puisqu'il ne peut être que *défenseur*. Tout est pour le mieux. Et la Paix règne. Comme sur la Mer du Silence lunaire.

20. L'objectivité, règne de l'opinion.

Il serait difficile de relever une rupture fondamentale dans la pensée spinozienne depuis le *Tractatus de emendatione intellectus*, les *Principia philosophiae cartesianae* jusqu'à l'*Ethique* d'abord, le *Traité théologico-politique* entre-temps, et, finalement, le *Tractatus Politicus* inachevé. *L'amor intellectualis Dei* du “sujet”, c'est-à-dire “l'entendement fini qui ne peut par lui-même rien connaître à moins qu'il ne soit déterminé du dehors” (Court Traité) (174) devient au niveau du politique éclairé *l'amor intellectualis Dei mortalis* du Sujet assujetti *consciemment* au Souverain, symbole de la médiation de toute détermination externe.

Cela offusque-t-il les Spinozistes? Invoqueront-ils la fin du *Tractatus Théologico-Politicus* ou le début du *Traité Politique*? Dans l'un on peut lire, en effet, la défense des “dissidents” contre des chefs qui se font sectateurs d'une doctrine, en posant le principe de la liberté de *dire* ce qu'on *pense* (parce que cela est impossible à empêcher) et celle de *penser* ce qu'on *veut*. Et dans l'autre, que la Paix qui est le but principal de l'Etat “n'est pas une privation de la guerre mais une vertu qui naît de la force de l'âme” (175).

Tout cela n'est-il pas merveilleux? Comme ils sont dupes, les spinozistes, de la dialectique cachée sous l'axiomatique dont ils ont oublié les prémisses! Quelle perte de sentiment éthique pour ce qui n'est que condescendance et dédain, voire même indifférence!

Spinoza en effet démontre le caractère inoffensif de l'opinion

— la “pensée” portée par l’élan de la *volonté* — qui ne peut former aucune menace pour le pouvoir éclairé par l’Entendement vrai et sa vraie Connaissance. L’opinion, mélange de volonté, d’imagination et d’appétits, ne peut nullement d’elle-même prétendre à une ‘vérité’ intrinsèque, à laquelle *seule* la connaissance peut parvenir, et avec elle, une politique de l’entendement. Dans la Part. II, ch. 1 du *Court Traité* — de date incertaine, mais le *De Emendatione* semble en élaborer les distinctions — il fonde “les modes selon lesquels existe (!) l’homme”. A savoir l’illusion (“waan”) (176), la croyance et le savoir. Le chapitre suivant déduit les passions (“Lydinge, Passien”); elles suivent de l’*illusion* seule : on peut aimer quelque chose pour en avoir entendu parler, “par exemple (!) les enfants à l’égard de leur père”, ou par imagination, “par exemple la haine naissant de l’erreur que cause l’opinion”, ou “le désir comme appétit ou convoitise”, et même “le bien et le mal comme *manque de participation* à la Nature par une vraie connaissance”. Tout cela appartient au règne de l’opinion considérée *du point de vue du “pouvoir”* de l’Entendement comme illusion et son expression comme vain bavardage.

Or, il n’est nullement exclu qu’opinion et pure croyance puissent porter des vérités d’expérience solides ou même mathématiques (Spinoza lui-même donne comme exemple des trois modes la règle de trois). Mais il appartient à la “connaissance claire” d’en *juger* en d’en *interpréter* les signes. Tout cela est décisivement élaboré dans les principes de la “Réforme de l’entendement” réforme qui entend précisément instituer comme science “morale et de l’éducation” la recherche du Souverain Bien garantie par la Souveraineté étatique. Entre-temps, “puisque’il est nécessaire que nous vivions”, le sage “devra mettre [ses] paroles à la portée du vulgaire et faire d’après sa manière de voir tout ce qui ne l’empêchera pas d’atteindre son but”. Et s’il “recherche l’argent” c’est tout juste pour “se conformer aux usages de la cité”, cité qu’il reformera “telle qu’il est à désirer pour que le plus d’hommes possible arrivent au but [du savoir pour le savoir], aussi facilement et sûrement qu’il le pourront”. Mais aussi “*tout ce qui peut servir de moyen (sic) pour y parvenir est appelé bien véritable*” ... (177).

Le principe qui défend de persécuter l’opinion illusoire — “on ne pêche réellement que dans l’âme” (178) — cette opinion qui est aussi germe de passions “enfantines”, il la déclare du même fait non pertinente et incompétente pour les questions de la Haute Politique, qui, *elle*, est censée savoir “objectivement” ce dont il retourne, possédant, *elle*, l’entendement des lois de la nature dont en effet

elle tire toute sa puissance objective (178). Cette condescendance, bien sûr, peut et doit être à son tour discrète et distante : elle n'empiétera pas nécessairement sur les intérêts du "vulgaire". Celui-ci en perdra d'autant plus son sens de la responsabilité sociale. Et pour sanctionner cette perte, l'état organisera, avec l'aide des centres de démoscopie objective, des sondages d'opinion. Sondages dont on devrait bien savoir qu'ils orientent la réponse par la logique interne de leurs questions. Et quant aux "résultats" de ces réponses collectées arithmétiquement, ils ne peuvent acquérir de portée *décisivement politique* que par l'interprétation décisive que le pouvoir officiel voudra bien leur donner. Et le plébiscite, apparemment si démocratique et populaire, qu'est-il d'autre dans une telle doctrine politique, qu'une alternative réduite à un "oui" ou un "non", réduction précipitée par les événements mêmes ? "Alternative" qui, laissant l'individu dans l'incertitude de son opinion, ne lui apparaît souvent que comme un *dilemme* qu'il tranchera par un mouvement arbitraire *ad hoc*.

21. Révolutions philothéoriques

On a trop aisément oublié le fait que les partis politiques de nos nouvelles républiques ne tirent nullement leur origine d'une représentation (nécessairement formelle) des intérêts et projets de groupes locaux, mais de l'aliénation même que créa "la Théorie générale des Principes" avec laquelle nos "Révolutions" furent abordées. Lorsque les députés des Provinces aux Etats Généraux déferlent à Versailles et se rassemblent pour la Constituante, ils n'entendent, éberlués comme des Bouvard et Pécuchet, que déclarations de principes aussi fumeuses qu'une ontologie médiévale et aussi anciennes que les Lois de Moïse. "Dépaysés", "isolés", écrivent les historiens. Les responsables, inspirés par les philosophes — c'est-à-dire par Hobbes par l'entremise d'Holbach, de Diderot et de Rousseau — sommeront immédiatement les délégués, censés défendre des intérêts concrets et redresser les injustices sociales par la formation de nouvelles lois (d'inspiration empirique celles-ci), de mettre de côté — ou de remettre à plus tard — leurs motifs pusillanimes. "Il s'agit des *principes*". Pour programmer la nouvelle république, il faut d'abord une théorie "objectivement" fondée. Le "club des Bretons", par exemple, se rassemblera, partagé par l'effort surhumain pour rester "objectif" et pour réduire tous ses problèmes aux principes les plus universels d'une part et l'effort pour représenter leur pays concrètement d'autre part : déménagé au couvent des Jacobins, le club deviendra le "parti" révolutionnaire de ce nom (180). Plus tard, on

baptisera leur doctrine, déchirée entre la théorie du politique et l'urgence des besoins pratiques, une "idéologie"... Si la Révolution a échoué dans le bonapartisme, c'est bien par son platonisme ne menant à rien d'autre qu'à des généralités : "Tous sont égaux devant la loi" — une loi qui devait encore être instituée. "Tous ont droit à être fonctionnaire" — à fonctionner dans un Etat qui ne fonctionne plus etc. Qu'on relise donc ces "Déclarations des droits de l'homme et du Citoyen". Celles-ci une fois amendées et votées, il fallait bien que les révolutionnaires en vérifient la "théorie". Mais comment peut-on *vérifier* pareil vide si ce n'est par des actes symboliques, purement destructeurs pour la plupart ? La Révolution fut un échec, parce qu'elle était philothéorique.

Les partis comme organisations "des intérêts du travail, du "milieu", du "groupe", ne se formeront qu'à grand-peine; ils n'apparaîtront que vers 1850. *Contre* le courant des "tendances d'opinions" et "d'associations de pensées". Si les partis existent, c'est *malgré* les principes objectivistes de la démocratie instituée au XVIIIème siècle en Angleterre et aux Pays-Bas. Celle-ci hypostasie le Pouvoir comme une chose à conquérir et à exercer. Par conséquent, les partis doivent faire sans cesse un double effort : celui de prendre à coeur les intérêts de leurs électeurs et celui de lutter contre la tendance du pouvoir à invertir les termes : à employer les intérêts contradictoires du peuple comme moyen pour "conquérir et exercer" le Pouvoir Objectif, héritage millénaire de notre culture.

Les partis adoptent quasi automatiquement le point de vue spinozien de l'universel et du général lorsqu'ils se présentent comme organisation de l'opinion en premier lieu, et *non* des besoins et intérêts et de leur propre "vérité". L'analyse de Duverger, dans *Les Partis Politiques*, montre bien ce double mouvement : d'une part il justifie "l'identité nominale" du concept de "parti" allant des factions antiques et des clans des *condotiere* jusqu'aux piliers qui englobent toute la vie du partisan, de son travail à sa fanfare. Car, dit-il, n'ont-ils pas tous la même parenté profonde, celle de conquérir et d'exercer le pouvoir ? Duverger lui-même semble dupe du jeu de notre histoire qui, plus que toute autre culture, autonomise et réifie le Pouvoir tout en présentant ces hypostases comme des faits objectifs et naturels, nécessaires et inévitables *sub specie aeternitatis*. Et cette identité n'est rien moins que nominale. Elle va jusqu'à confondre les programmes politiques; à tel point que le *sujet* électoral, imbibé ou non de l'abstraction fabriquée par les hégéliens selon la recette : "A la différence spécifique substituez le genre, la

classe” — se trouve, à chaque élection, s’il demeure critique et réfléchi et ne vote point par “tradition”, devant un “choix” qui n’a presque plus rien d’une alternative.

22. *Conclure déjà ? — Une nouvelle réforme de l’entendement*

L’*idéal* de la certitude absolue réalisée dans un Savoir de ce qui est infaillible et en soi nécessaire, permet un double jeu avec tous les “modes” de conscience qui n’y satisfont pas : l’Instruction Publique, bien entendu au service de l’ordre, “permettra” au sujet — sous le couvert de la tolérance et du pluralisme — toute libre expression de ses *opinions*. Le sujet s’épanchera avec joie. Par contre, on aura soin de l’éduquer dès le bas âge dans la conviction qu’à part les sciences objectives il n’existe que l’incertaine *opinion*. S’il s’indigne d’une telle dégradation de ce qu’il conçoit non seulement par conviction mais par expérience, on le traitera de *révolté* et de *séditieux*. Il lui faudra justifier ce qu’il avance; on lui demandera un fondement *nécessaire* dans les choses pour légitimer son outrecuidance. Cette façon de voir, on l’observe encore chaque jour dans nos écoles. Evidemment, ce que l’élève apprendra en premier lieu, c’est à se taire. Car le diplôme lui donne plus de sécurité. L’*idéal* de la certitude crée du même coup le danger du *séditieux* et la menace de l’incertitude sociale, l’insécurité. Et on ne doit pas penser que tout homme aspire “naturellement” et en premier lieu à la sécurité absolue. Le goût du risque librement assumé par tant de gens montre tout le contraire. Ce que l’être social craint le plus, c’est l’incertitude *générale*, portant sur les *conditions indispensables* pour assumer toute tâche, fût-elle la plus incertaine. Une instruction objective mue par l’*idéal* de certitude maintient donc inévitablement le sujet dans la crainte de l’incertitude par la manipulation de ce qui, en effet, est le plus objectivement connaissable : les conditions nécessaires qui rendent toute action réelle *possible* — mais *menacent* aussi et sans cesse, par leur pouvoir d’indépendance et leur puissance d’inertie, de la rendre *impossible*.

Pour réformer le politique, il faut réformer l’entendement et l’instruction. L’expérience mise en branle aux siècles éclairés semble un échec (182).

NOTES

* Job 41;24. Exergue posée en frontispice, page liminaire de l'édition originale, dite *Head*-edition, du *Leviathan* (1651). Elle fut rééditée par Macpherson, Penguin/Pelican, Harmondsworth, 1968. Nous y renvoyons.

¹ Robert Leslie Ellis, *Mathematical and other Writings*, London, 1863, p. 57.

² *The Works of Francis Bacon*, 14 vols., (1863), ed. Spedding, Heath et Ellis, Stuttgart—Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1963.

³ “Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est”, *Works*, I, p. 157.

⁴ *Meditationes Sacrae* (1597, publiées avec la première version des *Essays*, énorme succès de librairie), in *Works*, VII, pp. 252-254.

⁵ Pour la structure du problème de l'induction “dominatrice” cfr. B. Angelet, “L'induction baconienne, Préliminaires à la question de la domination de la nature par la technologie”, in *Theoria cum Praxi*, Akten des III. Int. Leibniz-Kongresses, Steiner, Wiesbaden, Bd. I (sous presse).

⁶ *Confession of Faith* (vers 1603), *Works* VII, p. 221.

⁷ Cfr. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter*, par. 7 “Das Buch der Natur”, Bern, Francke, 1948, pp. 321—327.

⁸ Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971, pp. 327—335.

⁹ F. Yates a bien décrit ce contexte culturel de Bacon dans *Love's Labour Lost*, Cambridge UP, 1936; et *The art of memory*, London, Kegan Paul, 1969; *The theatre of the world*; ib, 1970; finalement, ce que Bacon doit aux Frères Rose-Croix (auxquels Descartes dédiera le projet d'un trésor mathématique, *Préambules*, Adam-Tannéry, X, p. 215) cfr. *The Rosicrucian Enlightenment*, ib., 1975.

¹⁰ “We will be brave now we have the medecine... I'll say unto my cook : “There is gold : go forth and be a knight” (*The alchemist*, Act II)

¹¹ Ben Jonson, *Timber, or Discoveries made upon Men and Matter*, In : Jonson's work, ed. Whally, 1756, VII, pp. 100—101 (ed. Griford Cunningham, 1875, IX, pp. 183—184) : “The care of the

Commonwealth of Learning made the late Lord St. Albans entitle his work *Novum Organum* : which though by the most superficial men, who cannot get beyond the title of nominals, it is not penetrated or understood; it really opens all defects of learning whatever”.

¹²“Homo, Naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de Naturae ordine re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest”, *Novum Organum, Works*, I, p. 157; trad. angl., IV, p. 47.

¹³*o.c.*, *ibidem*, aph. IV.

¹⁴*o.c.*, aph. LXVI (*Works* I, pp. 176—177).

¹⁵*o.c.*, pp. 121 e.s.

¹⁶*Préambules*, in *AT*, X, p. 212.

¹⁷*loc. cit.*

¹⁸*AT*, X, p. 230.

¹⁹*ibidem*.

²⁰Récit de Baillet, “Les Olympiques”, in Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, tome I, p. 58.

²¹*o.c.*, p. 63.

²²“Sur quelques textes de Bacon et de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, 1903 et *Théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, Boivin, 1929, pp. 83 e.s.

²³*Regulae...* in *AT*, X, pp. 359 e.s.

²⁴*o.c.*, *Regula* VI, p. 382.

²⁵De même Bacon, *Novum Organum*, II, aph. IV, *Works*, IV, p. 121; I, p. 230; Les conséquences de ce lapsus “dialectisant” ont été analysées dans notre article cité. Hobbes reprendra les mêmes rapports aristotéliens dans *De Corpore (Elementa philosophiae)*, ed. Molesworth, *Opera Latina (=OL)*, I, pp. 60 e.s.; *English Works (=EW)*, I, pp. 67 e.s. (London, Bohn, 1879—).

²⁶*AT*, X, p. 381.

²⁷*Discours de la Méthode*, Vième Partie, p. 60.

²⁸Lettre à Mersenne, 23 déc. 1630, *AM*, I, pp. 195—196.

²⁹Il ne nous semble pas exclu que l'inversion du concept d'induction perdant son sens exclusif de logique d'invention d'hypothèses par réduction et prenant celui de confirmation probable du général par les particularia ait son origine chez Descartes, où le problème

de *maîtrise* menace de faire écrouler l'inductivisme. Les inversions logiques ont toujours une origine pratique, même idéologique. Même Lalande (o.c.), probablement influencé par son élève Nicod et par Bachelard, inverse brusquement le sens de l'induction, malgré son approche historique et cela sans s'expliquer.

³⁰Marx constatera que même la "masse de matériel humain exploité" a ses limites empiriques. Ce matériel "n'a qu'à se reproduire, comme chaque être vivant, par procréation".

³¹Date de parution des *Dialogues sur les deux principaux systèmes du Monde*.

³²R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, Evolution de l'Humanité, 1969, p. 312. Les Scolastiques contemplaient-ils donc ? Ils ne faisaient que *disputer*. Et la "science" de l'église était hautement *politique*.

³³*o.c.*, p. 313.

³⁴*o.c.*, p. 312.

³⁵*o.c.*, p. 312.

³⁶Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, par. 25 (pp. 186—197).

³⁷*A.T.*, IX, p. 18, *A.T.* VIII, p. 23 : "Nec aliter quam captivus, qui forte imaginaria libertate fruebatur in sommis, quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet; sic sponte relabor inveteres opiniones, vereorque expergisci (...)"

³⁸*Troisièmes objections et réponses, Objection neuvième, AT, IX*, p. 144.

³⁹Lettre 31 déc. 1640, *AM*, III, p. 274.

⁴⁰*Loc. cit.*

⁴¹Trente ans après, Leibniz fera une ébauche d'une *Animadversiones* sur les *Principia Philosophiae* de 1644. Au no. 21 de la première partie ("Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu "est" "), où Descartes répète le principe "que la même cause qui nous *produit* nous *conserve* aussi" pour l'appliquer à Dieu comme cause de notre durée, Leibniz s'offusque. Touchant la proposition : "De ce que nous sommes maintenant il ne s'ensuit pas que nous soyons le moment après, si quelque cause ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve" — il remarque : "Ce raisonnement me semble peu solide. Car il n'y a pas de *changement* sans quelque cause. Selon moi, ce principe doit se ranger parmi les plus importants (*sic*) de la philosophie". "Mihi videtur parum firma haec

ratiocinatio. Neque enim *mutationem* nisi ab aliqua causa esse. Quod principium inter *potissima* mihi videtur ponendum philosophiae". Texte édité et rétabli par Yvon Belaval et E. Hochstetter, "Premières Animadversions sur les "Principes "de Descartes", in *Etudes Leibniziennes, De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976 (pp. 57—85) p. 82 (texte et traduction, pp. 77—85), Original in *L'aventure de l'esprit, Mélanges Alexandre Koyré*, Paris, 1964. Nous soulignons changement et *potissima*. Pour qu'il y ait *changement 'essentiel'* d'une chose, il *suffit* d'en manipuler *une* des conditions nécessaires (qui fera changer toutes les autres). De là l'illusion, culminant chez Boyle, qu'on peut *générer* par un art (technè) scientifique des "substances" *de la même façon* que la nature le fait. Que donc il n'y a point de *différence essentielle* entre nature et technologie. Appelons cette illusion *la maladie de Pygmalion*.

⁴² Elle est absente de l'admirable *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Aubier 1953) de Martial Guérout. Son analyse profonde du Ch. V "Première preuve de Dieu par les effets" (pp. 155—209) montre que Dieu doit être cause "éminente", mais que Descartes ne peut se passer de l'adéquation par la perfection de cause et effet pour son raisonnement "a posteriori". Dans la première édition (1953) l'analyse débouche sur cette difficulté "jugée insurmontable" (pp. 209 e.s.). Dans no. 6 de la sec. éd. (1968, pp. 327—328), il l'a juge surmontée par le raisonnement : "on ne peut poser le *minimum* exigé sans poser le *maximum*, car, comme il n'y a pas d'autre réalité formelle infinie que Dieu, ni d'autre alternative qu'entre une réalité formelle infinie et une réalité formelle finie, l'exclusion de celle-ci impose nécessairement la position de celle-là, c'est-à-dire de Dieu" (328). C'est précisément ce *tertium non datur* qui demande une explication dans le contexte causal. Guérout dit fort bien qu'on *ne peut pas* poser le *minimum sans* poser le *maximum* : donc celui-ci n'est *que la condition nécessaire de possibilité* de celui-là, *non* la cause. C'est tout au contraire le "minimum" pensé comme "positivité négative" (*privatio*, manque) qui *cause* Dieu comme sa condition. Guérout s'enlise dans le jeu de *double négation* (la condition prouvant sa *nécessité* par la négation d'où suit l'abolition du conditionné) propre à la dialectique hégélienne anticipée par Descartes. C'est qu'il pense théologiquement comme lui : le fini est privation de l'infini positif. Mais ni Descartes ni Guérout ne peuvent *déduire* rigoureusement le fini de l'infini, la négation de la (pseudo-)positivité — à moins de réserver la causalité divine à la *néantisation*.

⁴³ *o.c.*, p. 32.

⁴⁴ *AT*, IX, pp. 123—128.

⁴⁵ *o.c.*, p. 128. Nous soulignons.

⁴⁶ *o.c.*, p. 123. Nous soulignons.

⁴⁷ R. Boehm, *o.c.*, p. 188—189. (Dans *AT*, IX, p. 36. Nous soulignons).

⁴⁸ On trouverait aisément confirmation de la thèse de Boehm qu'il s'agit d'une constante chrétienne dans toute la logique paulinienne sur la glorification de l'éminence de la grâce par l'amointrissement de l'âme par le péché — *jusqu'à l'absurde*. Saint Paul remarque lui-même l'inconséquence de ce raisonnement comparatif, *cfr.* par ex., Cinquième Epître aux Romains, 1—20. Remarquons que *le plus grand* péché est *le doute de la grâce même* où celle-ci prouve sa suréminence : pour celui qui *surmonte* le doute (*cfr.* Luther).

⁴⁹ Comme l'a critiqué Husserl dans ses *Cartesianische Meditationen* et la *Krisis*.

⁵⁰ *AT*, IX, p. 18 (VIII, p. 23).

⁵¹ "Sed laboriosum est hoc institutum" (*ibidem*).

⁵² "Secondes Objections", *AT* IX, pp. 99—100. Nous soulignons.

⁵³ *o.c.*, p. 112.

⁵⁴ *AT*, IX, II, p. 35 (*Principes de la philosophie*, no. 23).

⁵⁵ *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, par. 29.

⁵⁶ *Novum Organum*, "Distributio Operis", *Works* I, pp. 139 e.s. (Trad. : I, pp. 27 e.s.)

⁵⁷ *AT*, IX, p. 41 et VII, p. 51.

⁵⁸ *ibidem*. L'ajout du traducteur français : "dès lors que j'ai été créé" a échappé à la correction de Descartes. C'est qu'en fait cela n'a plus d'importance. Etre *sujet* et l'innéité même deviennent synonymes.

⁵⁹ *ibidem*.

⁶⁰ *AT*, IX, p. 64 et VII, p. 81.

⁶¹ En premier lieu par sa lecture de Pierre de la Court (Van den Hove), *Politieke Weegschaal* (*cfr.* W. Röd "Van den Hoves 'Politische Waage und die Modifikation der Hobbeschen Staatsphilosophie bei Spinoza", *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970), pp. 29—48. Van den Hove publié sous le pseudonyme de L.A. Constans un *de Jure Ecclesiasticorum* qu'on a attribué de son temps à Spinoza. L'hypothèse courante que Louis Meyer fut le traducteur du *Leviathan* semble superflue pour expliquer les sources spinoziennes.

Le *Leviathan* circulait en latin depuis 1651. La traduction néerlandaise (Amsterdam, 1667, in 8-to, selon l'index oxonien *Hist. et Anti. Oxon., Lib. II*, p. 376) ne précède que d'un an la réédition latine, *ib.*, 1678.

⁶² Aubrey, (*Brief lives*, I, pp. 353 et 357).

⁶³ Cfr. F. Russo, intr. et trad. dans *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, 17, Paris, 1964, p. 337. Original : *Le Opere di Galileo Galilei*, 1968², C. Barbèra, V, pp. 309—348.

⁶⁴ *Nova-antiqua Sanctissimorum patrum doctrina (...) de sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus*, Strasbourg, 1636.

⁶⁵ Le *De Genesi ad Litteram* (*Oeuvres de Saint Augustin* 48, Desclée de Brouwer, Bruges, 1972) contient des règles de méthode exégétique d'un "rationalisme" indépassable. Les pères Barnabites les procurèrent à Galilée avec d'autres écrits (cfr. E. Russo, *o.c.*, p. 337, note 1). Galilée, on l'ignore trop, fut très bien préparé au procès du Saint-Office et cela depuis 1616.

⁶⁶ En 1889 F. Tönnies découvre *A Short Tract on First Principles et The Elements of Law Natural and Politics*. Nous nous référons à la réédition intégrale de M.M. Goldswitz (London, F. Cass & Co., 1969). Les *Elements* circulèrent vers 1640 en manuscrit à Paris. Le ch. XIV élaboré devint le *De Cive*.

⁶⁷ Dans l'éd. Molesworth, *OL*, IV, p. 317; VII, p. 112.

⁶⁸ Aubrey, *Brief Lives*, p. 234 : "he told me that his Lordship was better pleased with his minutes set down by him than by others, who did not well understand his Lordship, Hobbes was beloved by his Lordship... etc."

⁶⁹ M. Mersenne, *La vérité des Sciences...*, in R. Lenoble, *Marin Mersenne ou la naissance de la mécanique*, Paris, Vrin, p. 332 et *passim*.

⁷⁰ Cfr. F. Tönnies, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, her. E.G. Jacoby, Fromann-Holzboog, 1975, p. 48. Tönnies est grand admirateur du hobbisme; il déteste Bacon. Ses théories consolidèrent les tendances totalitaires (cfr. M. Duverger, *Les Partis Politiques*, Paris, Colin, 1967, pp. 147—158) en leur procurant une idéologie de la Gemeinschaft-Gesellschaft.

⁷¹ C'est l'explication de F. Brandt, *Th. Hobbes' mechanical conception of Nature*, Copenhagen, 1928 (pp. 92—142).

⁷² in F. Tönnies, *o.c.*, pp. 53—54.

⁷³ Lettre au p*** 1642, *AT*, IV, p. 67.

⁷⁴ *AT*, IX, pp. 133–152.

⁷⁵ “Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel *Deum ipsum*, vel rerum creatarum *coordinationem a Deo* institutam intelligo”, *AT*, VII, p. 80; (IX, p. 64). Nous soulignons.

⁷⁶ Galilée lui-même n’est pas parvenu à le formuler, comme l’a montré A. Koyré, *Etudes Galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, pp. 161–238. On attribue à tort la découverte à Newton. Le principe trouve sa formule définitive dans *De Corpore OL*, I. (p. II, c. 8), “De Corpore et Accidente”, pp. 102–103) (*EW*, I, p. 115). Il devient principe mécanique dans pars III, c. 15 (“De natura motus”, *o.c.*, p. 177; *EW*, I, pp. 206 e.s.) Le second à le formuler sera Descartes dans *Le Monde*, *AT*, XI, p. 41. (Cfr. aussi A. Koyré, *Etudes Newtoniennes*, pp. 93–108).

⁷⁷ *Short Tract*, p. 193. Nous traduisons littéralement les propositions qui excluent tout malentendu.

⁷⁸ *o.c.*, princ. 9, p. 193.

⁷⁹ *ibidem*

⁸⁰ *ibidem*

⁸¹ *ibidem*

⁸² *o.c.*, p. 195.

⁸³ *o.c.*, p. 196.

⁸⁴ *I. Newton’s Principia*, ed. A. Koyré & I.B. Cohen, II, Harvard U.P., 1972, p. 552. Traduction citée du Chatelêt, in Koyré, *Etudes Newtoniennes*, p. 327.

⁸⁵ *o.c.*, p. 555 et notes. On peut y lire que Newton nie l’essentialité des qualités variables. L’essence est ὑποκειμενον-résidu de la réduction. L’essentialité qu’il affirme de l’inertie, il peut en dire qu’elle est une “vis insita”, force “résidant dans les corps”.

⁸⁶ *De Corpore*, *OL*, I, pp. 2–3.

⁸⁷ *Short Tract*, p. 196.

⁸⁸ *ibidem*

⁸⁹ *o.c.*, p. 194.

⁹⁰ *ibidem*

⁹¹ *OL*, pp. 106–117.

⁹² Une telle confrontation n’aura lieu que *post festem* : le *Behemoth or the long Parliament* (première édition pirate 1679, ed. Tönnies 1889, réédité par Goldsmith, London, Cass & Co, 1969) ne fait

qu'interpréter après coup les événements politiques à la lumière de sa théorie.

⁹³*The Elements of Law*, "The epistle dedicatory", p. XV. Une autre version du Ms. dit "From the principal parts of *Nature*" Cfr. d'ailleurs *Leviathan*, ed. Macpherson, I, 11 (p. 50 = *Head-edition*), p. 166 (= Penguin).

⁹⁴*ibidem*

⁹⁵*loc. cit.*

⁹⁶*o.c.*, c. 1, p. 1.

⁹⁷*ibidem*

⁹⁸*o.c.*, p. 2.

⁹⁹*ibidem*.

¹⁰⁰*o.c.*, p. 2. Nous soulignons.

¹⁰¹*o.c.*, pp. 11—12.

¹⁰²"Doctrinae naturalis exordium, optime, (ut supra ostensum est), a privatione, id est, a ficta universi sublacione, capiemus. Supposita autem tali rerum annihilacione, quaeret fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis (quem ab hoc universo rerum interitu unicum excipimus), philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset". *OL*, I, p. 80. *EW*, I, p. 91.

¹⁰³*EW*, I, p. 92.

¹⁰⁴*Elements of Law*, c. 2, p. 3.

¹⁰⁵*loc. cit.*

¹⁰⁶*o.c.*, p. 4.

¹⁰⁷*o.c.*, p. 12.

¹⁰⁸*ibidem*.

¹⁰⁹cfr. D. Hume, "Of the original contract", in *Philosophical Works*, ed. T.H. Green and T.H. Grose, III, pp. 509—532. Ce détracteur du savoir rationnel par causes y explique "le pouvoir *complètement usurpé et étranger au peuple*" par "l'assujettissement violent, auquel tout *consentement* n'est qu'en fait manipulation *par l'ignorance*". Ce langage, apparemment si révolutionnaire, fait lui aussi appel au mythe dialectique (et foncièrement réactionnaire) d'une manipulation de *l'ignorance* du "peuple", dotant par là le pouvoir (d'abord "pure" force) d'un *savoir* hyper-rusé et manipulateur : savoir dont sa propre philosophie ne faisait que souligner *l'illusion*. Notez que

Hume réitère l'aporie d'une domination d'un *tout autre* — cfr. la nature — par un pouvoir *entièrement étranger*. Pourquoi le *pouvoir* doit-il être en plus la gloire de l'intelligence et ne partagerait-il point la prétendue "ignorance" du peuple ? Hume *glorifie* le pouvoir pour le *dénigrer* ensuite, de sorte que cette dénigration ait l'*excuse*, d'être quand-même *inoffensive*.

¹¹⁰ *o.c.*, c. 6, p. 28.

¹¹¹ *o.c.*, c. 7, p. 29.

¹¹² *Short Tract*, pp. 207—208. Nous soulignons.

¹¹³ Cfr. entre autres : *Novum Organum* I, aph. VIII : "The works already known are due to chance and experiment rather than to sciences; for the sciences we now possess are merely systems for the nice ordering and setting forth of things already invented, not methods of invention or direction for new works".

¹¹⁴ *o.c.*, *Works*, IV, p. 222.

¹¹⁵ *ibidem*.

¹¹⁶ *Works* IV, p. 113. Ce passage important forme la conclusion de la critique des idoles.

¹¹⁷ *o.c.*, I, p. 222. "Ut non imperium aliquod, non secta, non stella, majorem efficaciam et quasi influxum super res humanas exercuisse videatur, quam ista mechanica exercuerunt".

¹¹⁸ *ibidem*.

¹¹⁹ *o.c.*, IV, p. 114.

¹²⁰ *De Corpore*, *EW*, I, p. 8 (*OL*, p, 7). Nous soulignons. — Ces passages — pris parmi d'autres — infirment la thèse courante déniait toute influence de l'un sur l'autre.

¹²¹ Dès son début, notre siècle a pu entendre de toutes parts le fascisme raciste *dire* qu'il *prétendait* subjectivement à la *supériorité*, et cela *selon toutes les lois objectives de la lutte pour la (sur-)vie*. Et le non-fasciste de rétorquer — souvent avec un calme condescendant — que ce n'était QUE "prétendre", que ce N'était QUE tout à fait "subjectif". A quoi il a finalement "répliqué" ... par la *vérification* littérale de ses prétentions. Pour voir si elles concordaient avec les lois objectives. Pour voir si c'était aussi *objectivement* vrai. Ce l'était. Ces lois ne valaient rien "subjectivement".

^{121 bis} Pour l'antisémitisme de Hobbes dans le contexte de l'Enseignement, cfr. *Leviathan*, (p. 370), p. 687.

¹²¹ François Tricaud ("Homo homini deus, homo homini lupus",

Recherche des sources des deux formules de Hobbes” in *Hobbes-Forschungen*, her. R. Koselleck u. R. Schnur, Duncker & Humblot, 1969, pp. 61—70) chercha en vain, se basant sur l’index baconien de Bohn, cette formule chez Bacon. Il nous signale bien l’équivalent du *homo homini lupus* dans *De dignitate et augmentis*....., L.VIII, ch. II, Parabola 25) (*Works*, I, p. 764). C’est, pour Bacon, la situation des tribunaux ou se *corrompt* l’idée de justice même qui doit orienter l’équité.

¹²³ Le texte cité du début du *De Corpore* prend encore toutes les précautions raisonnables. L’attribution catégorique *toute nue* de tous les avantages de la technique, du confort, et des *richesses matérielles* à la science pure n’apparaît que vers la fin de la première partie : “They who have taken in hand to consider *nothing else but* the comparison of magnitudes, numbers, times and motions, and their proportions one to another, have *thereby been the authors* of all those excellences *wherein we differ from* such savage people as are now the inhabitants of divers places in America (...) For from the studies of these men hath proceeded”... ici suivent tous les avantages nommés au début. (*EW*, I, pp. 65—66). Ce lyrisme déclamatoire se poursuit pendant deux pages et ressemble à celui de Marx et Engels qui, dans leur *Manifeste*, énumèrent tous les bienfaits de la bourgeoisie..., mais...

¹²⁴ *De Corpore*, *EW*, I, p. 66.

¹²⁵ *Elements*, pp. 24—26. Nous soulignons.

¹²⁶ *De Corpore*, o.c., *EW*, p. 8, *OL*, p. 7. Nous soulignons. Cfr. *Leviathan*, part I, c. 11 (pp. 49—50), p. 166.

¹²⁷ *De Corpore*, *EW*., p. 9, *OL*, p. 8.

¹²⁸ *De Cive*, I, i : “Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus & Homo homini Lupus. Illud si concives inter se; Hoc, si civitates comparemus” (*EW*, II, p. 11.)

¹²⁹ *De Corpore*, *EW*, p. 7; *OL*, p. 6.

¹³⁰ *Elements of Law*, part I, c. 13, p. 68.

¹³¹ “Natura nihil frustra facit” ou “Natura non luxuriat” sont pour Bacon expression de l’idole “téléologique”, donc projection. Ces maximes seront mentionnées dans les *Regulae* newtoniennes citées plus haut. Le premier à les décrier comme le pire des mensonges sera Nietzsche. La nature, en effet, déborde de beautés “superflues” et d’atrocités absurdes.

¹³² *De Cive*, *EW*, IV, p. 95, c. III, par. 3.

¹³³Sous-titre de la Head-edition (Andrew Croke, London, 1651) Cette permutation de la triade n'a pas échappée à Pierre Manent, cfr. le beau livre *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 51.

¹³⁴*Elements*, p. 34.

¹³⁵*ibidem*.

¹³⁶*Leviathan*, (p. 47), p. 161. Remplaçons "pouvoir" par "plus-value", "gain", ou "capital" et on obtient la description marxienne du "fonctionnaire du Capital" — le capitaliste.

¹³⁷"Feare of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek ayd by society...", *Leviathan*, (p. 49); p. 163.

¹³⁸*o.c.*, (p. 62); p. 186.

¹³⁹*Elements of Law*, p. 71.

¹⁴⁰*o.c.*, pp. 54—55. Hobbes joue souvent, moyennant un nominalisme opportuniste, un double jeu sur le sens de l'objectivité comme produit *inventif* de l'homme tout en prétendant être produit *objectif* de la nature. Quant à la politique même : "Civil philosophy is demonstrable, because we make the Common Wealth ourselves".

¹⁴¹*Elements*, p. 71.

¹⁴²*ibidem*.

¹⁴³*Leviathan*, (p. 64)

¹⁴⁴*o.c.*, p. 75.

¹⁴⁵*o.c.*, (p. 64).

¹⁴⁶*Leviathan*, (p. 207), p. 428.

¹⁴⁷*Human Nature*, ed. Molesworth, *EW*, IV, pp. 69—70.

¹⁴⁸*Leviathan* (p. 150), p. 334.

¹⁴⁹*Elements*, p. 104.

¹⁵⁰*Leviathan* (p. 80), p. 217.

¹⁵¹*Loc. cit.*

¹⁵²*o.c.*, (p. 81), pp. 218 e.s.

¹⁵³*ibidem*

¹⁵⁴*ibidem*

¹⁵⁵*o.c.*, (p. 109), p. 265.

¹⁵⁶*Leviathan*, II, c. 30 (p. 176), p. 379.

¹⁵⁷*o.c.*, (p. 177), p. 380.

¹⁵⁸ *De Corpore Politico*, II, VIII, 6.

¹⁵⁹ *De Cive*, XII, 3, *EW*, II, p. 153. Il s'agit ici surtout de Mariana, *De jure et regis institutione*, Toleti, 1599, et de Buchanan, *De Jure regni apud Scotos*, Edinburg, 1579.

¹⁶⁰ *o.c.*, pp. 6—7.

¹⁶¹ *Leviathan* (pp. 87—88), pp. 227—228.

¹⁶² *ib*

¹⁶³ *ibidem*, cfr. *De Cive*, *EW*, II, pp. 70—71.

¹⁶⁴ *De Cive*, I, 2.

¹⁶⁵ *Leviathan* (p. 1), p. 81.

¹⁶⁶ cfr. par ex. *De Cive*, c. 7, 7.

¹⁶⁷ *o.c.*, *EW*, II, pp. 66—67.

¹⁶⁸ D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan, The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 177.

¹⁶⁹ Spinoza, *Oeuvres*, II, (Trad. C. Appuhn), Paris, Garnier, 1965, p. 17, éd. Gebhardt, III, p. 3.

¹⁷⁰ Lettre 50, à Jarig Jelles, 2 juin 1674; éd. Gebhardt, IV, Ep. 50, pp. 238—239.

¹⁷¹ *Ethica* II, def. II.

¹⁷² *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 86.

¹⁷³ *ibidem*.

¹⁷⁴ A propos de ce *Court Traité* : de nouvelles éditions complètes en traduction étant en cours (Hubbeling et Akkerman pour Amsterdam, Robinet et Tombeur pour Bruxelles et Louvain-la-Neuve), il convient de signaler ceci : la tradition, due à Gebhardt, considère la *Korte Verhandeling van God /de Mensch/ en deszelfs/Welstand* (MS néerlandais, paru en 1862 en traduction latine par J. van Vloten) comme une traduction “in de Neerduytse spraak” d'un original latin. Cette hypothèse donne lieu à des reconstructions déroutantes dans les traductions en langue étrangère, les traducteurs ne maîtrisant en plus souvent pas l'ancien néerlandais. Or, cette hypothèse-Gebhardt a été sérieusement infirmée par R. Boehm dans “Dieses war die Ethic und zwar Niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertigtigt” — Spinozas “Korte Verhandeling” eine Uebersetzung aus einem lateinischen Urtext” in *Studia Philosophica Gandensia*, Gent, Blandijnberg, V (1967), pp. 175—205. L'originalité néerlandaise simplifie la compréhension de ce *Traité* et montre un cadre

conceptuel déjà complètement fixé qui anticipe l'*Ethique*. L'hypothèse contraire crée par contre des absurdités inutiles (par ex. Appuhn, *o.c.*, I, pp. 44—166; de même pour la Pléiade) — (cfr. infra, n. 176).

¹⁷⁵“Pax enim — non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur” (*Tractatus politicus*, éd., Gebhardt, III, p. 296). (Cfr. n. 182).

¹⁷⁶Appuhn, (*o.c.*, p. 89—93) traduit par “opinion” au lieu d'*illusion*. l'opinion — en tant que “menen en gissen”, — est inévitablement sujette à l'errance, “dolen”. Elle est *dérivée* de l'illusion. Même la vraie croyance, la conviction, et l'expérience doivent être jugées par la “lumière” de l'intuition, l'oeil scientifique. Si aujourd'hui le scientifique déclare cette “lumière” à son tour une *illusion*, il persiste néanmoins à considérer “l'opinion” comme une *hyper-illusion*.

¹⁷⁷*o.c.*, pp. 184—185.

¹⁷⁸“où les *opinions* des dissidents, non les âmes, *seules* capables de péché, sont appelées devant les tribunaux...” (*o.c.*, p. 335).

¹⁷⁹“Nous avons montré (...) que cette liberté [de dire ce qu'on pense, c'est-à-dire de penser ce qu'on “veut”] peut être reconnue à l'individu sans danger pour le droit et l'autorité du souverain (...) s'il n'en tire point licence de changer quoique ce soit aux droits reconnus dans l'État... Qu'on mesure l'ampleur de cette restriction, la nature de ce “droit” et à “qui” il revient...”

¹⁸⁰Cfr. Maurice Duverger, *Les Partis Politiques*, Paris Colin, 1967, pp. 1—4.

¹⁸¹*o.c.*, p.1.

¹⁸²La “paix” que vise Spinoza semble s'éloigner de la place que lui réserve Hobbes. Il suffit de quelques sondages pour mesurer cette distance. La “force” de l'âme que cette paix exige, c'est l'*effort* de l'entendement pour s'objectiver et s'épurer de toute passion. La question de la *valeur* de cette paix dépend de la valeur de l'objectivité. Et si Spinoza donne à cet effort — presque “sur” humain — une valeur positive, c'est que, en bonne tradition occidentale, il pense qu'il n'y a positivité que là où il y a extrême difficulté et que “tout ce qui est beau *doit* être difficile autant que rare” (fin de l'*Ethique*)...

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELET, Benoît "L'induction baconienne. Préliminaires à la question de la domination de la nature par la technologie", in *Theoria cum Praxi, Akten des III. Internationalen Leibniz Kongresses*, Steiner Verlag, Wiesbaden, Bd. I (sous presse).
- AUBREY, *Brief Lives*, Andrew Clark, Oxford, 1898; Rééd. O.L. Dick, London, 1949.
- AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, in *Oeuvres*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1972, t. 48.
- BACON, Francis, *Works*, 14 vols., (1863), ed. Spedding, Heath and Ellis, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1963.
- DELAVAL, Y., "Premières animadversions sur les "Principes" de Descartes", in *Etudes Leibniziennes, de Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 57-85.
- DELAVAL, Y., *L'aventure de l'esprit, Mélanges Alexandre Koyré*, Paris, 1964.
- BOEHM, R., "Dies war die Ethik und zwar niederländisch...", *Studia Philosophica Gandensia*, Gent, Blandijnberg, V (1967), pp. 175-205.
- BOEHM, R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, M. Nijhoff 1974.
- BRANDT, T., *Th. Hobbes' mechanical conception of Nature*, Kopenhagen, 1928.
- CURTIUS, E.R., *Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter*, Bern, Francke, 1948.
- DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (= AT) Descartes, Correspondance, publiée par Ch. Adam et G. Milhard, Paris, Alcan, P.U.F., 1936 e.s. (= AM) *Oeuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 3 vols., Classiques, 1963, 1967 et 1973.
- DUVERGER, M., *Les Partis Politiques*, Paris, Colin, 1967.
- ELLIS, Robert Leslie, *Mathematical and other Writings*, London, 1863.
- GALILEO GALILEI, *Opere*, éd. Barbèra, Firenze, 1968.
- GAUTHIER, D.P., *The Logic of Leviathan, the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1969.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, L'âme et Dieu, II, L'âme et le Corps, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.
- HOBBS, *Thomae Hobbes Malesburiensis Opera Philosophica quae Latina scripsit omnia* (= *Opera Latina, OL*), ed. W. Molesworth, London, J. Bohn, 1839-1845; 1879-

- HOBBS, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, ib., ab 1839 (= *English Works, EW*) (Repr. méc. : Darmstadt, Scientia Verlag, Aalen, 1966).
- HOBBS, *Leviathan* ("Head-edition"), ed. Macpherson, Penguin/Pelican, Harmondsworth, 1968.
- HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politics, suivis de A Short Tract on First Principles*, éd. M.M. Goldswitz, London, F. Cass & Co; 1969 (= éd. Tönnies, Oxford, James Thornton, 1888).
- HOBBS, *Behemoth or the long Parliament*, éd. Tönnies 1889 rééditée par M.M. Goldsmith, London, Cass & Co, 1969.
- HOBBS, *Leviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république, ecclésiastique et civile*. Traduit, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- HOBBS, *Oeuvres Philosophiques et Politiques*, Neufchâtel, Société Typographique, 1787.
- HUME, D., *Philosophical Works*, ed. T.H. Green and T.H. Grose, 2 vols., London, Longmans, Green & Co, 1898.
- HUSSERL, E., *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge*, her. S. Strasser, Husserliana Bd. I, Den Haag, Nijhoff, 1963.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie, eine Einführung in die phänomenologische philosophie*, her. W. Biemel, Husserliana Bd. VI, Den Haag, Nijhoff, 1962.
- JONSON, Ben, *Works*, ed. Whally, 1756; ed. Grifford-Cunningham, 1875.
- KOYRE, A., *Etudes Galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.
- KOYRE, A., *Etudes Newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968.
- LALANDE, A., *Théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, Boivin, 1929.
- LALANDE, A., "Sur quelques textes de Bacon et de Descartes" in *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, 1903.
- LEIBNIZ, *Animadversiones contra principia philosophiae* (éd. et trad. Belaval-Hochstetter), in Belaval, o.c.
- LENOBLE, Robert, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971.
- LENOBLE, Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel (Evolution de l'humanité), 1969.
- MACPHERSON, C.B., *Introduction to Leviathan*, Penguin/Pelican, Harmondsworth, 1958.
- MANENT, Pierre, *Naissance de la politique moderne, Machavel, Hobbes et Rousseau*, Paris, Payot, 1977.

- MERSENNE, M., *La vérité des Sciences, contre les Septiques* (sic) *ou Pyrrhoniens*, (Paris, Toussaint du Brais, 1625), cfr. R. Lenoble, *o.c.*, pp. XV, 332 e.s.
- NEWTON, I., *I. Newtons Principia*, ed. A. Koyré & I.B. Cohn, II, Harvard U.P., 1972.
- OSTROGORSKI, M., *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, 1902².
- PAUL, (Saint), *Cinquième Epître aux Romains*.
- ROD, W., "Van den Hoves' Politische Waage und die Modifikation der Hobbeschen Staatsphilosophie bei Spinoza", *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970), pp. 29—48.
- RUSSO, F., "Lettre de Galilée à la grande Duchesse de Toscane", (intr. et trad.), *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, 17, Paris, 1964, pp. 337 e.s.
- SPINOZA, *Opera*, Heidelberger Akademie Ausgabe, her. C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1924.
- SPINOZA, *Oeuvres*, éd. et trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 3 vols., 1965.
- TONNIES, F., *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, her. E.G. Jacoby, Fromann-Holzboog, 1975.
- TRICAUD, F., "Homo homini Deus, homo homini lupus", Recherche des sources des deux formules de Hobbes", in *Hobbes-Forschungen*, her. R. Koselleck u. R. Schnur, Duncker & Humblot, 1969, pp. 61—70.
- YATES, Frances, *Love's Labours Lost*, Cambridge U.P., 1936.
- YATES, Frances, *The art of Memory*, London, Kegan Paul, 1969.
- YATES, Frances, *The theatre of the World*, London, Kegan Paul, 1970.
- YATES, Frances, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Kegan Paul, 1975.