

J. VIALATOUX  
Professeur de Philosophie à l'Institution  
des Chartreux de Lyon

DU MÊME AUTEUR

LA  
CITÉ DE HOBBS

THÉORIE DE  
L'ÉTAT TOTALITAIRE

ESSAI SUR LA CONCEPTION NATURALISTE  
DE LA CIVILISATION

- Expérience et idéal : essai sur la sociologie de M. Durkheim* (Extrait des *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1913).
- La connaissance de la finalité : essai sur la théorie de M. Goblot* (Extrait de la *Revue de Philosophie*, 1923).
- La Maison humaine* (Un vol. BLOUD et GAY, 1926).
- Raison naturelle et Religion surnaturelle* (*Revue Apologétique*, 1930).
- L'idée de civilisation dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Edition de la *Chronique Sociale de France*, 16, rue du Plat, Lyon).
- Les données actuelles et la solution catholique du problème de la civilisation* (Id.).
- L'idée de civilisation et les courants modernes de l'opinion* (Semaine Sociale, Caen 1920).
- Recherches sur les causes de la désertion agricole* (Semaine Sociale, Rennes, 1924).
- La notion d'autorité dans le naturalisme moderne* (Semaine Sociale, Lyon 1925).
- La personne féminine* (Ed. de la *Chronique Sociale*).
- L'Enfant* (En collaboration avec l'Abbé CHARLES et les D<sup>rs</sup> RICHARD et BIOT. — Ed. de la *Chronique Sociale*).
- La Doctrine catholique et l'Ecole de Maurras* (5<sup>e</sup> édit., *Chronique Sociale*, 1927).
- La Nature féminine et le Féminisme* (Etude bio-psycho-sociologique, en collaboration avec le D<sup>r</sup> BIOT. *Chronique Sociale*, 1927).
- Le Discours et l'Intuition*, leçons philosophiques sur la connaissance humaine et la croyance, introductives à l'étude de la Logique et de la Métaphysique (Un vol. BLOUD et GAY, 1930).
- Morale et Politique*, réflexions sur les études du P. DE BROGLIE, « Science politique et Doctrine chrétienne » (Vol. III de la Collection « Questions disputées », DESCLÉE DE BROUWER et C<sup>ie</sup>, 1931).
- Morale et Politique* (Suite à une question disputée). *Chronique Sociale*, mars et novembre 1933.
- Primauté du spirituel dans les affaires* (Semaine Sociale, Mulhouse, 1931).
- La Confusion dans les esprits touchant la Politique* (Semaine Sociale, Reims, 1933).
- Philosophie économique*, études critiques sur le naturalisme (Un vol. DESCLÉE DE BROUWER 1933).
- La Valeur de la Liberté* (Ed. de la *Chronique Sociale*, 1934).

PARIS  
LIBRAIRIE LECOFFRE,  
J. GABALDA ET COMPAGNIE, ÉDITEURS  
RUE BONAPARTE, 90

LYON  
CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE  
RUE DU PLAT, 16

1935

Le présent travail est né d'une étude sur l'histoire de la pensée naturaliste dans la philosophie moderne. Hobbes, en cette étude, retient impérieusement l'attention.

Et voici qu'aujourd'hui, le regard qui, de l'histoire des idées se porte sur la vie des faits, croit voir la pensée abstraite, froide et solitaire du théoricien de *Leviathan*, s'incarner et reprendre vie dans l'actualité des jours que nous vivons. Sous nos yeux, la vie conduit le naturalisme pratique de la civilisation moderne à l'éclosion réelle du même Etatisme « totalitaire », auquel aboutissait cette déduction logique, partie des postulats matérialistes d'une « philosophie du gouvernement de la Nature ».

Comment serait-il possible, en parcourant l'histoire de la pensée naturaliste dans la philosophie moderne, de passer devant le monument élevé sur la route par Thomas Hobbes, sans s'arrêter à l'imposant spectacle qui frappe le regard ? Cette masse géométrique, cette architecture rectiligne, cette pureté, cette unité, cette nudité de style, la tranquille insolence de ces formules lapidaires étonnent l'attention.

Il y a aussi quelque chose d'étrange dans la façon dont fut accueilli ce dur et froid discours. Un tel matérialisme, ouvertement déployé en plein XVII<sup>e</sup> siècle, y fit scandale philosophique, en dépit des complaisances politiques qui s'y reconnurent un instant<sup>1</sup>. Puis, lorsque la « philosophie de la nature », au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'épanouit avec le mouvement encyclopédiste, lorsque, au XIX<sup>e</sup>, avec le positivisme, elle entreprit de se systématiser, elle fut d'ordinaire oublieuse de Hobbes ; elle le nomme plus rarement

1. Voir ci-dessous, 3<sup>e</sup> partie, p. 195-199

ou plus timidement que d'autres, comme si elle avait peur de le reconnaître ou de s'y reconnaître. Le « hobbisme » a pu être secrètement goûté et cultivé en quelques cercles d'initiés ; on ne peut pas dire qu'il ait fait école. Les disciples de Hobbes ne forment que des cénacles fermés. De son vivant, ce vigoureux penseur n'eut guère, si l'on met à part quelques sectateurs, que des adversaires parmi les savants, les philosophes et les théologiens de son temps ; et, hormis quelques moments de faveur, il ne rencontra guère que suspicion parmi les autorités temporelles et spirituelles de son pays ; il dut, bien souvent, cacher son nom et sa personne<sup>1</sup>. Au xviii<sup>e</sup> siècle, quelques salons avancés se rangent sous sa maîtrise ; Helvetius le médite, d'Holbach le traduit, Diderot le découvre un jour avec enthousiasme. Pourtant, c'est sous le patronage de Bacon que d'Alembert a mis officiellement l'Encyclopédie ; c'est de Locke que Voltaire se réclame sans cesse en philosophie ; c'est le prestige de Newton et de l'attraction qui stimule les aventures naissantes des « sciences » morales, politiques et économiques. Au xix<sup>e</sup> siècle, lorsqu'Auguste Comte, en fondant cette sociologie qui vient parfaire, selon lui, la « constitution définitive de l'âge positif », évoquera les initiateurs de l'ère nouvelle, il nommera Bacon, Descartes et Galilée ; et plus spécialement, parmi les précurseurs de la « physique sociale », il ne distinguera que Montesquieu, les Economistes et Condorcet. On dirait presque que les philosophes de la « nature » ont renié l'auteur du *De Corpore* et se sont, par une sorte de pudeur, voilé la face devant la nudité de cette philosophie.

N'en peut-on pressentir la raison profonde ? Ne serait-ce pas que l'inquiétude moderne est, au fond, trop humaine, trop riche dès lors de virtualités spirituelles, pour qu'aucun des courants qui la traversent et la tourmentent eût pu consentir à se complaire, sans réticence, en une intuition si résolument mécaniste de l'homme et du règne humain ? Le naturalisme moderne n'a pas été assez pur pour se reconnaître aisément en une maquette si pure.

Qu'est-ce au juste que le naturalisme et comment le définir ? Comment le tirer au clair, le discerner, le dégager de la pensée confuse où il se trouve d'ordinaire plus ou moins mêlé ? Comment

1. DIDEROT, dans l'art. *Hobbisme* de l'Encyclopédie, dit du *Leviathan* : « Il eut peu de lecteurs, quelques défenseurs et beaucoup d'ennemis ».

le dissocier des adhérences étrangères qu'il garde à son insu ? Où le chercher, où le prendre pour l'avoir en sa « pureté » ? Qui écouter pour entendre son vrai langage ?

Si jamais, au cours de ces trois derniers siècles, une intuition naturaliste du règne humain a réussi à se mettre en discours, à se construire en système logique, à se dévoiler sans scrupule et sans fard, on peut dire que c'est par la plume brutale de l'auteur du *Leviathan*. C'est par là, précisément, qu'il nous a intéressé. Cette pensée a été, jusqu'à la crudité, jalouse de son expression ; ce système rigide, sans ornements, dont les pièces sont ajustées comme les engrenages d'une machine de précision, manifeste, d'un bout à l'autre, le souci de son unité logique. A travers cet ouvrage de ferronnerie, un tableau de l'univers et de l'homme, une vision du monde, une *Weltanschauung* — celle même que désigne le terme *naturalisme* —, se développe et s'« explique » avec un rare bonheur. Dans la jeunesse virile de l'âge moderne, le naturalisme le plus *dépouillé* s'offre, par Hobbes, au regard de l'historien et au jugement du philosophe. Le système de Hobbes nous a pour ainsi dire filtré cette philosophie, ne laissant passer qu'elle seule dans les mailles de sa déduction, arrêtant sans merci toute intrusion, et repoussant tout compromis. C'est par sa « pureté », avant tout, que Hobbes s'isole, et qu'il doit, par son isolement même, nous instruire.

Ceux chez qui l'on a cru parfois reconnaître sa manière ou ses formules sont pour la plupart loin de sa pensée essentielle, de son intuition originale. Il a pu emprunter à d'autres, d'autres ont pu lui emprunter une armature logique, sans qu'il soit permis, pour autant, de discerner à ce signe une influence profonde. On ne saurait, par exemple, contester que la *méthode* exposée dans la *Computatio sive Logica* du *De Corpore* ressemble souvent à s'y tromper à la méthode cartésienne<sup>1</sup> ; et l'on pourra, si l'on veut, parler d'une influence de Descartes sur Hobbes, ou, plus généralement, d'une emprise de la géométrie sur la logique de l'un et de l'autre ; il n'en reste pas moins que l'intuition philosophique de Hobbes et celle de Descartes s'opposent et se repoussent, et qu'elles ne pouvaient moins faire que se heurter comme elles firent. On peut encore rapprocher Hobbes de Spinoza ; et il est

1. Voir sur ce point, notamment, HANNEQUIN, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, t. I, p. 121 et suiv.

certain que les textes du *Tractatus theologico-politicus* et de l'*Ethica more geometrico demonstrata* se prêtent à maintes comparaisons avec ceux des *Elementa philosophiæ* ou du *Leviathan* ; mais la ressemblance n'est qu'extérieure. S'il suffisait, pour comprendre une pensée, de situer l'œuvre et les textes parmi les textes et les œuvres qui l'environnent, on ne manquerait pas de relever que les *Eléments* de M. Hobbes figurent en bon rang dans l'armoire à cinq rayons où se presse, à côté de la meule du polisseur de verres, dans la petite chambre de La Haye, la bibliothèque de Spinoza<sup>1</sup>. Mais relier une pensée à « ce qui fut autour d'elle » n'est point atteindre « ce qui est véritablement elle » ; et il faut redire, avec Bergson, que, si Hobbes ou Spinoza eussent vécu en d'autres temps, leur pensée se fût sans doute expliquée autrement, mais que c'est tout de même l'intuition spinoziste ou l'intuition hobbesiste qui se fût, par eux, expliquée<sup>2</sup>. Or, si l'intuition spinoziste est « ivre de Dieu », de vie intérieure, de liberté spirituelle, de « nature naturante », que doit-elle à une intuition ivre de corps, de contrainte extérieure, de « nature naturée » ? On ne pouvait manquer, non plus, de suivre dans les textes de Rousseau les traces indéniables de l'influence de Hobbes ; leurs théories du contrat social et de la souveraineté présentent trop de similitudes pour que l'une n'évoque l'autre<sup>3</sup> ; mais, sous des formules analogues, ce sont des intentions divergentes qui se laissent discerner, et les affinités de Rousseau le tirent vers le moralisme de Kant bien plus qu'elles ne le rattachent au physicalisme de Hobbes.

Aussi bien, ce n'est point le problème de l'influence historique de Hobbes dans le développement du naturalisme moderne qui attire sur lui notre attention ; mais plutôt la pureté de son intuition philosophique et la cohérence du discours déductif qui la développe. Hobbes a, d'une part, épuré et, d'autre part, déployé, et au sens littéral, « expliqué » la philosophie naturaliste. C'est à ce spectacle que nous projetons de nous arrêter et de nous instruire.

L'histoire cependant, la vie des faits a aussi sa logique à elle, plus concrète et donc plus sinueuse, autrement mêlée de contingence et de création ; mais logique encore. Une « mentalité », une

1. Voir la belle *Vie de Benoît de Spinoza*, de M. J. SEGOND, p. 133 et 146.

2. BERGSON, *l'Intuition philosophique* (la Pensée et le Mouvant, p. 142).

3. Cf., notamment sur ce point, GADAVE, *Th. Hobbes et ses théories du Contrat social et de la souveraineté* ; Toulouse, 1907.

affectivité, une « croyance » obscurément naturaliste ne doit-elle pas mener la vie, à travers mille détours et aventures, là où une déduction abstraite mène en ligne droite, par une chaîne implacable de théorèmes, une pensée systématiquement fidèle aux postulats naturalistes qu'elle a clairement et distinctement choisis ? Descartes l'a dit : « L'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre ». Aussi, pour discerner, au-dessous de leurs croyances exprimées, les croyances réelles des hommes, faut-il prendre garde à ce qu'ils font plutôt qu'à ce qu'ils disent, non pas tant parce qu'ils trompent que parce qu'ils se trompent. Autant il est fréquent que leur action diffère de leurs croyances affichées, autant il est rare qu'elle soit infidèle à leurs croyances réelles, plus ou moins obscures à leur conscience. Ce qu'ils font dérive de ce qu'ils sont, je veux dire de ce qu'ils veulent obscurément et croient réellement. Leurs gestes révèlent leur « mentalité » comme l'effet révèle la cause.

Ainsi peut-on se demander quelle pensée immanente, quel secret dynamisme mental inspire et dirige ce mouvement d'histoire qui va se développant sous nos regards, et qui semble orienter notre « civilisation » contemporaine vers la souveraineté « totalitaire » de la *Société politique* ; vers cette intégration totale de l'homme dans l'*Etat-Leviathan*, à laquelle avait abouti, comme à son terme final, la déduction naturaliste de Hobbes.

La claire logique de Hobbes a peut-être de quoi nous renseigner sur le sentiment obscur qui mène à la dérive notre vivante histoire.

Le dessein de notre travail en dicte le plan :

Nous consacrerons une première partie à parcourir du regard la genèse de la pensée naturaliste moderne (Ce serait là, sans doute, une introduction disproportionnée à la tâche s'il s'agissait d'écrire une monographie de Hobbes. Elle nous semble nécessaire s'il s'agit d'introduire à cette conception naturaliste de la civilisation, dont l'œuvre de Hobbes nous paraît fournir une expression caractéristique).

L'exposé du système selon lequel Hobbes construit l'univers, et, dans l'univers, la Cité, occupera la seconde partie.

La leçon philosophique de cette œuvre nous semble devoir alors se dégager d'elle-même. Elle sera notre conclusion.

PREMIÈRE PARTIE

LA GENESE DU NATURALISME MODERNE

L'époque ouverte par la Renaissance apparaissait à Auguste Comte comme une transition difficile entre les âges *théologique* et *métaphysique* révolus, et l'âge *positif* à venir ; mue laborieuse et douloureuse, crise de passage d'un équilibre perdu à un équilibre nouveau ; *l'état révolutionnaire* des sociétés modernes était la conséquence de *l'anarchie intellectuelle* des esprits<sup>1</sup>. Cette phase de dispersion et de désordre séparait, à ses yeux, deux périodes d'unité intellectuelle et d'ordre social : celle, passée, du catholicisme médiéval, et celle, future et définitive, du naturalisme positiviste. Le Moyen Age était ordonné et unifié par une *métaphysique* ; l'âge moderne le sera par une *physique*.

Cette vue schématique de Comte nous donne, du même coup, une définition, au moins implicite, de la « philosophie de la nature » appelée au gouvernement des hommes, et le cadre du développement historique que nous avons à parcourir du regard pour y saisir la genèse moderne de cette philosophie.

Cette philosophie, en effet, ne consiste point seulement en une substitution du règne de la nature au règne du surnaturel ; mais aussi, et surtout peut-être, en une définition de cette nature même qui était appelée à l'empire. Elle la conçoit non comme une idée directrice interne, un dynamisme, une « intention » immanente, objet de réflexion intérieure et d'intuition métaphysique, mais comme un ordre extérieur de phénomènes et de liaisons causales,

1. *Cours de phil. pos.*, 1<sup>re</sup> leçon.

objet d'observation objective et de mesure mathématique. Le naturalisme, en un mot, est la proclamation du règne de la physique <sup>1</sup>.

Pour en décrire la genèse moderne, il convient, comme nous y invitent les suggestions de Comte, de nous redonner d'abord le spectacle de la dissolution du Moyen Age et de l'échec final de son effort ; et celui, ensuite, de l'effort initial de la pensée moderne, en quête, à son tour, de sagesse et d'unité.

1. Le nom authentique qui désignerait cette philosophie a été inventé et accaparé par les Economistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle : c'est une *physio-cratie*.

Sur la signification toute « physique » donnée aux mots *nature* et *loi* dans la philosophie *naturaliste*, nous renvoyons à l'Avant-Propos de notre étude *Philosophie économique* (Desclée de Brouwer, 1932), dont nous nous contentons ici de résumer le schéma :

1<sup>o</sup> *L'idée de loi*. Le terme *loi* a trois acceptions principales : En un premier sens, il désigne les règles impératives prescrites du dehors aux membres d'une société organisée par l'autorité qui représente cette société ; leur ensemble constitue le droit positif. En un deuxième sens, il désigne l'idée directrice interne qui meut et oriente l'être du dedans, l'« intention » qui le définit, la tension orientée de ses puissances, la norme de son développement, norme qui, chez une activité raisonnable et libre, s'exprime par un impératif intérieur : la loi morale. En un troisième sens, il désigne les liaisons phénoménales du monde extérieur dans l'espace et le temps, c'est-à-dire, en dernière analyse, le mécanisme des phénomènes, objet de la physique.

2<sup>o</sup> *L'idée de nature*. Le terme *nature* est, lui aussi, équivoque. Il a deux acceptions distinctes. En son acception primitive, il désigne le principe dynamique interne qui oriente les puissances d'un être, la norme de son activité ; en un mot, sa *loi* (au second sens ci-dessus défini). Selon une deuxième acception, le mot *nature* désigne l'ensemble des phénomènes extérieurs en tant que régis par des *lois* (au troisième sens ci-dessus défini), autrement dit, le déterminisme scientifique des phénomènes dans l'espace et le temps — l'objet de la « science » positive au sens moderne du mot *science*.

3<sup>o</sup> *Le naturalisme* est la doctrine philosophique qui consiste en la prétention de réduire a nature intérieure (première acception du mot *nature*) à la nature extérieure (deuxième acception du mot) ; autrement dit, la prétention de réduire les deux premiers sens du mot *loi* au troisième, et de traiter, dès lors, soit les lois et institutions du droit positif, soit les lois intérieures de la vie spirituelle, de la moralité et du droit naturel, comme des phénomènes régis par un déterminisme spatial et temporel, objet exclusif d'une « physique sociale », réductible elle-même, quant à sa méthode, à une physique universelle, réductible à son tour au mécanisme.

## CHAPITRE PREMIER

### LA DISSOLUTION DU MOYEN AGE

Une intention d'unité, qui fut impuissante à se réaliser, avait animé les longs efforts de la culture et de la civilisation médiévales.

Parler avec Comte de l'unité spirituelle et sociale du Moyen Age, ce n'est certes point prétendre que ces siècles connurent la paix des esprits et des sociétés ; ce n'est oublier ni la diversité des doctrines et des écoles, ni les discordes et les luttes d'une société temporelle que la dissolution de l'unité romaine avait rendue à la barbarie et au chaos. Mais c'est discerner, dans la variété des doctrines qui en cherchent l'expression, le dynamisme d'une intuition esquissée de l'ordre des choses et des hommes ; et c'est apercevoir, dans les tâtonnements de la société, l'inquiétude qui les meut et le sens qui oriente leur mouvement. Il convient de rappeler l'intention dont fut animé cet effort avant de le voir se briser et se diviser devant les problèmes qu'il ne put intégrer.

#### I

L'intention médiévale d'unité spirituelle avait entrepris de s'expliquer et de s'organiser en doctrine dans la spéculation intellectuelle et le discours méthodique des *Sommes*. Les *Sommes* furent des essais de synthèse, par lesquels tenta de s'articuler en concepts et de se distribuer en parties une intuition encore confuse, mais dynamique, de l'ordre universel. Elles procèdent du même besoin rationnel d'unité, auquel la pensée moderne cherchera, à

son tour, à répondre sous les noms analogues d'*Instauratio magna*, *Descriptio globi intellectualis*, *Encyclopédie*, ou *Systématisation des sciences* — et auquel Hobbes pensera satisfaire en apportant à la jeunesse du nouvel Age la trilogie du *De corpore*, du *de Homine* et du *De Cive*, rassemblée en cette « Somme » nouvelle, qu'il voulut nommer *Leviathan*.

De quelle intuition directive l'effort *intellectuel* des grandes *Sommes* médiévales a-t-il poursuivi l'organisation discursive? Ce fut, répète-t-on volontiers, une intuition mystique, une foi surnaturelle, dont la raison et la sagesse humaine n'ont point à connaître. Les *Sommes* ne sont-elles pas des spéculations de théologie révélée, où la raison discursive s'emploie seulement à déployer, par déduction syllogistique, le contenu des formules dogmatiques proposées à la foi? Si la philosophie moderne a détourné si longtemps sa curiosité des spéculations médiévales, c'est qu'elle y crut voir tout autre chose qu'une *spéculation philosophique* et une *sagesse humaine*. La sagesse humaine se serait éteinte au crépuscule de l'Age antique avec les grandes écoles de la Grèce, pour « renaître » à l'aurore de l'Age moderne, avec les humanistes, les artistes et les savants.

Cependant, si les modernes furent enclins à ne voir que surnature et théologie surnaturelle dans la spéculation médiévale, ne serait-ce pas en vertu d'une conception de la *nature* qui consisterait à refouler dans le *sur-naturel* tout le *méta-physique*, tout ce qui ne tombe pas sous la prise de la physique, c'est-à-dire, en un mot, tout le *spirituel* — tout ce que Hobbes rejettera dans le « royaume des ténèbres », loin de la seule *philosophie* qui soit à ses yeux : celle du « Corps ».

La spéculation médiévale fut certes une spéculation « théologique ». Mais la théologie sur laquelle elle a spéculé, la théologie chrétienne, ne suppose-t-elle pas essentiellement une « *nature* » et une raison naturelle, à qui se propose le don surnaturel qu'elle accueille? S'il en est ainsi, il n'est point exact de dire, sans plus, que la pensée du Moyen Age consiste en une spéculation théologique. Elle a bien plutôt pour objet la rencontre et l'« union distincte » de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi, la convenance réciproque de l'Intelligence et de la Grâce dans la vie spirituelle humaine. L'histoire des doctrines montre que le Moyen Age intellectuel a son origine dans ce rapprochement de

la raison philosophique et de la mystique chrétienne qui s'est accompli par l'œuvre de Saint Augustin : *intellectus quærens fidem, fides quærens intellectum*. Elle montre aussi que le Moyen Age intellectuel finit là où — et dans la mesure où — se consomme la rupture de cette union. En ce rapprochement a consisté le drame de pensée qui métamorphosa la spéculation antique et donna naissance à la spéculation médiévale. Et en cette séparation consistera, en large part, le drame de pensée qui, dispersant à son tour le Moyen Age, donnera naissance à la spéculation moderne.

Ce rapprochement, nul peut-être ne l'a discerné avec autant d'émotion intuitive que l'auteur de la *Civilisation au V<sup>e</sup> siècle*, qui traça de cette histoire une si pénétrante esquisse <sup>1</sup>. A cette heure, en effet, la question avait muri, inévitable pour l'âme chrétienne adolescente, de la garde jalouse ou de l'expansion confiante du Message nouveau dont la fraîcheur inondait sa pensée. Ce message, fallait-il le tenir retiré hors de la sagesse humaine d'où il n'était point venu? fallait-il au contraire le porter au devant de cette sagesse, et approfondir cette sagesse elle-même jusqu'à prendre conscience de son propre mouvement naturel au-devant de ce message? Fallait-il chercher un commerce, vouloir une communion de la Parole venue de Palestine et du trésor humain de doctrine amassé par la Grèce?

Dès l'aube de l'ère chrétienne, l'Eglise d'Orient avait commencé de s'ouvrir à l'Ecole. La rencontre de la Nature et de la Grâce est dans l'intention déjà de « l'école catéchétique d'Alexandrie », qui remonte au temps des apôtres; elle anime ensuite les écoles théologiques d'Antioche, de Césarée, de Nisibe, d'Edesse; elle inspire l'œuvre de Saint Clément et de Saint Basile. L'Eglise d'Occident fut plus craintive et ombrageuse. Dès avant Arnobe et Lactance, sa méfiance à l'endroit de la science profane s'exprime par la voix éloquente de Tertullien : « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise?... Nous n'avons pas besoin de science après le Christ, ni d'études après l'Évangile; et quand nous croyons, nous ne cherchons plus ». Au débat du V<sup>e</sup> siècle, ces tendances différentes se partageaient encore le monde chrétien. Puis, à travers les luttes intimes de Saint Jérôme, et par l'œuvre décisive de Saint Augustin, l'Occi-

1. OZANAM, *à Civilisation au V<sup>e</sup> siècle*, not. eçon IX. Est-il besoin de rappeler quel enrichissement ont apporté à cette histoire les admirables travaux de M. Etienne Gilson?

dent s'étant rangé à l'intention expansive de l'Orient, l'union se consumma : ce fut le germe de la spéculation médiévale.

Cette spéculation ne procède donc point d'une rupture avec l'effort philosophique, qui, dans l'atmosphère du paganisme hellénique, avait commencé de scruter la nature humaine ; elle poursuit, dans l'atmosphère du christianisme, l'entreprise de la sagesse. Sollicitée par le message chrétien, elle approfondit la nature spirituelle jusqu'au point où s'y révèle la puissance réceptive du don surnaturel et de la vie de charité. Par les Pères d'Orient et par Saint Augustin, la sagesse socratique et platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne, néo-platonicienne, loin d'être refoulée, poursuit son effort. Par Boèce, Denys, Isidore de Séville, Alcuin, Scot Erigène, Gerbert d'Aurillac, les Arabes Avicenne et Avéroès, les Juifs Avicbron et Maïmonide, la pensée philosophique des anciens arrive à Saint Anselme, Alexandre de Halès, Saint Bonaventure et Duns Scot, à Vincent de Bauvais, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Le Moyen Age, à son apogée intellectuel, ne fait point « retour » à l'antiquité ; il la continue, sous une orientation nouvelle. Ce qui « renaîtra », à la Renaissance, ce n'est pas la « Sagesse » des anciens, mais plutôt, au sens moderne du mot, leur « science » ; c'est la physique et la mécanique d'Archimède ; c'est aussi leur littérature et leur art, et quelque chose de leur mythologie et de leur religion, de leur nationalisme, de leur droit et de leurs mœurs. Mais la dialectique et la métaphysique des grandes écoles d'Athènes se prolongent dans la haute scolastique ; et le « mysticisme grec » qui, de Pythagore à Platon et de Platon à Plotin, comme l'a montré Bergson, inquiétait et parcourait la philosophie, se transfigure dans le mysticisme chrétien.

La connaissance de la *nature* n'est point interrompue ; elle est approfondie. Mais cette nature, c'est celle dont la recherche inquiétait la réflexion de l'esprit depuis que l'esprit s'était donné à lui-même le mot d'ordre socratique : Γνωθὶ σεαυτὸν. Cette nature, c'est l'orientation des puissances, l'« intention » essentielle qui constitue et définit l'être pensant. A travers la spéculation médiévale se poursuit la recherche d'une *intuition de cette intention*. La sagesse qu'elle élabore est sans aucun doute un « théocentrisme » ; mais elle est, en même temps et du même coup, un *humanisme*, celui même qui inquiéta le cœur de Saint Augustin jusqu'au jour où, trouvant le Dieu des chrétiens, il se trouva

soi-même et se connut enfin. Le théocentrisme de la pensée médiévale venait en réponse au γνῶθι σεαυτὸν de l'humanisme socratique <sup>1</sup>.

L'idée de nature est donc inhérente à l'intuition centrale qui inspire la théologie chrétienne, et que la spéculation médiévale s'est efforcée de développer en doctrine et de rendre distincte. A vrai dire, la distinction de la nature et du surnaturel ne s'y est précisée qu'avec le temps. L'emploi même du mot « surnaturel » ne pouvait apparaître et n'apparut, de fait, qu'à la faveur de cette précision. Mais la distinction était virtuellement présente dès l'origine. Elle s'est explicitée par l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin, et s'est exprimée décidément dans la formule : *Gratia non destruit naturam, sed perficit* <sup>2</sup>. L'auteur du *Contra Gentiles* a cherché et aperçu au sein même de la *nature rationnelle* le vœu essentiel (*desiderium naturale*) et la capacité réceptive de la *surnature* divine ; et c'est au cœur de l'intention « philosophique » d'une *sagesse humaine* qu'il a vu et montré la convenance et la bienvenue du *message évangélique* <sup>3</sup>.

Cette analyse, en faisant la discrimination en l'homme de la nature humaine et de la surnature chrétienne, en transformant en une synthèse distincte une synthèse réelle qui était restée encore intellectuellement confuse dans la théologie médiévale, les laissait organiquement articulées l'une à l'autre, bien loin de les séparer. La *nature*, dont le concept se trouvait dégagé, n'était rendue à elle-même que pour découvrir en son propre fond son ordination à la grâce, et prendre conscience de sa fidélité à son

1. « La question de l'*humanisme* est souvent posée en termes inexacts, sans doute parce que la notion d'*humanisme* garde une certaine affinité avec le courant naturaliste de la Renaissance, tandis que d'autre part la notion de christianisme est contaminée, chez beaucoup d'entre nous, par les souvenirs du jansénisme et du puritanisme. Le débat n'est point entre *humanisme* et christianisme. Il est entre deux conceptions de l'*humanisme*... Une conception *théocentrique* ou chrétienne, et une conception *anthropocentrique* » (MARTAIN, *Du régime temporel et de la Liberté*, p. 93).

2. Voir la savante étude du P. DE LUBAC, *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel* dans *Nouvelle Revue théol.*, mars-avril, 1934).

« *Supernaturalis* n'apparaîtra pour la première fois que dans les traductions latines du Pseudo-Denys faites au IX<sup>e</sup> siècle par Hilduin et par Scot Erigène. Longtemps encore les théologiens l'ignoreront ou presque. Pierre Lombard ne l'emploie pas. Son usage ne se généralise qu'à partir de Saint Thomas. Comme la chose est normale, son entrée est plus tardive dans les textes ecclésiastiques où il faut attendre jusqu'après le concile de Trente pour le rencontrer ! » (p. 225).

3. Cf. G. DE BROGLIE, *la Place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*, dans *Recherches de Science religieuse*, mai-août 1924 et février 1925). — G. LAPORTA, *les Notions d'appétit naturel et de puissance obéissante* chez Saint Thomas, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, avril 1928. — Voir notre étude *Raison naturelle et Religion surnaturelle*, dans *Rev. apol.*, février et septembre 1930 et mars 1931.

« intention » la plus essentielle et la plus « naturelle » dans l'accueil rationnel du Don gracieux par lequel seule elle peut être comblée. Et ce Don lui-même, en proposant à la nature la perfection dont l'appétit est inscrit en elle, ne venait donc ni la remplacer, ni s'y juxtaposer, ni lui présenter une réplique pure et simple dans un texte différent ; mais l'assumer et la parfaire en la défiant. Ainsi s'achevait la synthèse de la théologie médiévale et se complétait « le tableau systématique de l'univers chrétien »<sup>1</sup>.

Mais il est clair que cette *nature*, dont le concept se trouvait ainsi dégagé, c'est la *nature rationnelle*, la nature *spirituelle* de l'homme. La distinction de la nature et du surnaturel est inséparable d'une autre distinction, non moins essentielle au thomisme : celle de la nature rationnelle et des autres natures, la première étant seule immédiatement ordonnée à Dieu, et les autres n'ayant au Créateur qu'une ordination médiate. En sorte qu'entre l'homme, esprit incarné, entre le composé humain et les autres composés naturels, il y a tout à la fois une continuité et une discontinuité : continuité biologique et discontinuité spirituelle. La conception du monde naturel, en d'autres termes, était celle d'une hiérarchie, d'un ordre de valeur, d'intention et de finalité, dont la connaissance requiert, non point seulement l'observation extérieure ou les déductions mécaniques d'une physique, mais la réflexion intérieure et l'intuition spirituelle d'une métaphysique. En dégageant de la synthèse théologique le concept de *nature*, le « rationalisme » de la « philosophie » thomiste rangeait explicitement ce concept dans le prolongement de la tradition socratique telle qu'il l'avait reçue d'Aristote. Et il prenait soin de l'opposer à celui des anciens « naturalistes » et « physiciens », à celui notamment des écoles atomistiques, qui réduisait la *nature* à un *mécanisme* vide de valeurs, et le monde naturel à un système de « corps », dont le *De naturâ rerum* de Lucrèce — (ce *De Corpore* de ce Hobbes antique) — avait proclamé l'universel empire jusque sur l'homme et sur la Cité.

Les voies philosophiques ouvertes ainsi par l'audace du thomisme étaient larges et fécondes. Elles ne pouvaient pas être exemptes de danger. En explicitant la distinction (traditionnellement implicite, depuis les premières rencontres de l'Eglise avec

1. GILSON, *l'Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 175.

l'Ecole) entre la nature et le surnaturel, la raison et la foi, elle reconnaissait à la raison, au labeur « philosophique », et déjà même à l'observation et à la science du monde naturel son droit, sa valeur, son irréductible autonomie. Désormais, la nature apparaissait clairement comme ayant une consistance propre et constituant l'objet d'une connaissance distincte. Elle pouvait et devait solliciter la pensée et provoquer un effort de science. La spéculation médiévale, en s'achevant dans le thomisme, ouvrait ainsi carrière à des recherches indispensables à l'homme, et auxquelles, après la dissolution du Moyen Age, la Renaissance va consacrer son ardeur. Cette ardeur saura-t-elle se tenir toujours en garde contre le péril spirituel inséparable de cette nécessaire investigation de la *nature* ?

Dans l'intuition « théocentrique » que l'effort intellectuel de la pensée médiévale avait entrepris d'élaborer en doctrine, c'est bien *tout l'homme* qui était appelé à s'unifier. On pourrait, en ce sens, si ce terme nouveau n'était né d'une intuition bien différente, la dire « totalitaire ». Rien d'humain est-il détachable et isolable de l'*Intention essentielle* qui définit l'homme ? Cette intention étant celle de l'esprit, l'unité humaine sera spirituelle ou ne sera pas. Mais l'unité spirituelle est en Dieu et offerte à l'homme par le message chrétien. L'esprit évangélique devra donc animer, non point une partie séparée de la pensée ou de l'action humaine, mais l'homme total et l'humanité entière, dans l'union de charité qui ne laisse hors de l'amour créateur nulle parcelle de la créature. Pour qu'une telle unité se réalise, il importe avant tout que le *spirituel*, en l'homme, soit gardé des menaces et sauvé des atteintes qui peuvent lui venir des régions matérielles où la *nature* l'incarne, et qui, en situant hors de l'esprit le centre de son unification, prétendraient « totaliser » l'homme en la seule partie temporelle et terrestre de lui-même. Ce « totalitarisme » serait une abdication, non point seulement de la vocation surnaturelle qui achève sa nature, mais de sa propre nature, que définit essentiellement l'esprit.

Cette sauvegarde de la spiritualité humaine, et partant de l'unité de l'homme et du genre humain, appelle une distinction nouvelle : celle du spirituel et du temporel, du royaume de Dieu et des empires de la terre, d'une église des esprits et des puissances

du monde. Et s'il est vrai que, pour l'homme, esprit incarné, l'église invisible des esprits doit, elle aussi, pour œuvrer sur terre, avoir un corps visible et un organisme social, la distinction nécessaire du spirituel et du temporel entraînera la distinction de deux sociétés, qui, appelées certes à collaborer puisqu'elles sont appelées à servir les mêmes membres, demeurent cependant irréductiblement distinctes.

Cette distinction de deux sociétés, conçue et voulue comme condition nécessaire de l'unité spirituelle et de l'ordre social humain, est essentielle au christianisme et fait l'objet d'une affirmation traditionnelle de la théologie chrétienne. La théologie médiévale ne la pouvait donc méconnaître ; et elle a toujours maintenu le principe de la dualité des pouvoirs dans l'unité de la doctrine.

Le Moyen Age cependant ne pouvait pas ne pas éprouver, en fait, d'insurmontables difficultés à réaliser sa « civilisation » temporelle selon l'idée directrice de sa pensée spirituelle.

Les origines de la féodalité remontent à la décomposition de l'unité romaine, et l'idée d'une « chrétienté » européenne prend naissance, dans la pensée de Saint Grégoire, à l'heure où la papauté, survivant seule à l'empire des Césars, se voit seule en mesure et en devoir de construire un ordre nouveau et de susciter un empire nouveau, qui fût un « saint empire ».

Les historiens de la féodalité ont dit d'elle, tour à tour, qu'elle fut une anarchie et qu'elle fut une hiérarchie. Elle fut, en effet, l'une et l'autre. Au sein de l'anarchie qui succède à l'effondrement de la civilisation ancienne, on voit se former, sous la pression du besoin, une multiplicité de groupements spontanés, et s'esquisser en même temps un effort de hiérarchisation, sous l'emprise diffuse et latente d'une idée morale qui a secrètement modifié les notions d'autorité et de propriété<sup>1</sup>. Laborieusement et lentement, un droit public et un droit privé sortent du chaos, mus par l'idée, indistincte encore mais présente et dynamique, d'un ensemble organique de services et devoirs réciproques, soumis à la clause tacite d'un *contrat*, d'un *pactum subjectionis*, où le supérieur est partie, et qui le lie et l'oblige en même temps qu'il lie et oblige l'inférieur : le vassal doit son service au suzerain, et le

1. Cf. Ch. BOUCAUD, *Saint Grégoire le Grand et la notion chrétienne de la richesse*, leçon à la Semaine sociale de Limoges, 1912.

serviteur de la terre à celui qui la « tient », en échange d'un service que le suzerain doit au vassal et le seigneur au manant. A la conception païenne de la primauté et de la souveraineté absolue du prince, une idée, plus obscure, plus difficile à organiser en doctrine, et à instituer en histoire, plus fragile, exposée sans cesse à heurter l'obstacle et à échouer, s'essaye cependant à « informer » le corps de la civilisation : celle de la valeur humaine et du primat du spirituel.

La Chrétienté fut l'idée historique sous laquelle tenta et commença de s'instituer, avant de se disloquer en « Etats », la société politique médiévale, ébauche européenne à peine dégrossie d'une civilisation intentionnellement et virtuellement universelle. C'était tout autre chose qu'un essai de société entre Etats, les Etats n'étant pas eux-mêmes éclos ; mais plutôt, dès avant cette éclosion, en laquelle devait précisément avorter le rêve médiéval de la chrétienté, l'affirmation de l'unité d'un « bien commun » politique, et, partant, d'une « société temporelle ». C'était la négation implicite d'un état naturel de guerre, sinon entre groupes humains, du moins entre groupes chrétiens, jointe à l'affirmation de la virtualité chrétienne de l'espèce humaine ; l'intention latente de résoudre l'anarchie où la dissolution de l'unité romaine laissait l'ancien monde, non point en une pluralité de sociétés politiques absolues et juxtaposées, mais en une société temporelle.

La Chrétienté, en effet, fut plutôt une idée, une direction, une intention, un effort, qu'une réalité accomplie de l'histoire. Idée dynamique qui inquiéta, non point comme un programme ou un plan, mais comme une cause finale, la dispersion où était tombé le monde méditerranéen par le double effet de sa lente décomposition intérieure et du choc répété des barbares. Mais les nécessités de la vie et de la société étaient trop urgentes pour souffrir les délais que requérait l'élaboration de la doctrine. La distinction des deux pouvoirs y fut d'abord pratiquement inexistante : au temps de Charlemagne, la Chrétienté ne forme en fait qu'une société avec deux organes différents : l'empereur pour la défense matérielle, le pape pour l'enseignement religieux. Puis, à mesure que l'Empire, qui était né sous l'inspiration de l'idée même de cette distinction, s'efforce d'assurer sa puissance, elle devint l'occasion de la longue « Querelle » qui devait affaiblir et l'Empire et la Papauté sous la double poussée des séductions

« totalitaires » dont elle porte le risque, et qui prévalent dès que défaille l'esprit. Ne suffit-il pas, en effet, que l'esprit, lieu de l'unité, vienne à défaillir, pour qu'aussitôt l'Empire prétende régner pour soi-même, ou que le Sacerdoce prétende établir le règne de l'esprit par les forces de l'Empire ? Dans la mesure même où se font jour ces deux prétentions « totalitaires », comment n'entreraient-elles pas, par définition même, en conflit ?

## II

Les ébranlements qui devaient disperser l'effort médiéval d'unité, et que le tumulte de la Renaissance rendront manifestes, datent donc de bien avant le xvi<sup>e</sup> siècle. Le Moyen Age, à côté de ses puissances de création, dont l'immense effort réussit, sinon à écarter, du moins à maîtriser les puissances de la barbarie, et dont il léguait le fruit à l'Age suivant, portait aussi les germes de son déclin.

L'accord que découvrait la pensée entre la raison naturelle et le mysticisme chrétien, après avoir trouvé une expression doctrinale dans la spéculation philosophique et théologique des *Sommes* de l'Aquinate, commença bientôt de se voiler dans les disputes scolaires. La lumière naissante pouvait-elle échapper au risque de se décomposer en se réfractant dans le prisme des systèmes, des discours et des mots ? La vie intellectuelle, à mesure qu'elle se retire de l'atmosphère raréfiée de l'Ecole décadente, cherche à respirer ailleurs et se fraye des voies divergentes. Plus raffinée, plus subtile, plus passionnée, elle commence à tourner sa curiosité et sa sensibilité vers un « humanisme » nouveau, plus ouvert aux séductions de la nature et de la littérature, et déjà hanté de réminiscences païennes.

Et en même temps que se détendait l'effort créateur d'unité spirituelle, l'effort organisateur d'un ordre temporel chrétien annonçait son échec. Les pouvoirs en ascension dans la chrétienté, s'ils portaient la virtualité d'une unité organique, portaient celle aussi des séparations et des absolutismes qui devaient l'emporter. Toutes les résistances matérielles qui entravaient la première livraient du même coup passage à la seconde. L'Empire était impuissant à coordonner les forces grandissantes des nationalismes en éclosion. Et le Sacerdoce lui-même allait s'abandonner à la déchirure du grand Schisme qui devait préluder aux dislocations

religieuses, blessure dont l'Eglise spirituelle guérira, mais dont le Moyen Age ne se relèvera pas.

Les richesses ne vont point sans risques, richesses de civilisation ou richesses de culture. Celles qui étaient lentement issues du travail et de l'austérité des vieux moines défricheurs n'avaient pu voir le jour sans éveiller des convoitises plus charnelles. L'idéal franciscain de pauvreté n'était-il pas venu justement en réaction contre les excès que ces convoitises avaient engendrés ? Et Saint Bernard n'avait-il pas dénoncé « l'esprit mondain » qui s'était fait jour dans la vie ecclésiastique et jusque dans l'ornementation des églises ? Les richesses intellectuelles elles-mêmes ne pouvaient grandir sans s'offrir, en même temps qu'à la nourriture et à la vie de l'esprit, aux partialités, aux étroitures, aux dissensions, aux séparations scolaires. Après Saint Thomas et Saint Bonaventure, « la distinction des écoles franciscaine et dominicaine sera bientôt une opposition d'armées », et la pensée scolastique commencera de se replier sur des positions arrêtées et closes, et de s'y raidir <sup>1</sup>.

I. — Voici venir alors, çà et là, des esprits subtils, qui, renonçant à l'intention même de l'unité spirituelle, se mettent à consentir à une scission interne de la pensée. Philosophie et théologie, que les grandes *Sommes* du xiii<sup>e</sup> siècle avaient *distinguées* pour les *unir*, se scindent en *deux ordres* disparates et absolus. Déjà, avec Siger de Brabant, la cassure apparaît, et les doctrines inconsistantes de la « vérité double » émettent la prétention de professer en théologie les thèses qu'elles repoussent en philosophie, et d'affirmer comme vérité de foi ce qui est nié comme erreur de raison. Cette « duplicité » intellectuelle devait fleurir notamment chez Pomponace et dans l'école de Padoue. La *nature* se détache de la pensée *théologique* pour se donner toute à la pensée *métaphysique*, avant de se détacher de la métaphysique à son tour pour s'abandonner à la seule *physique*. La dialectique de Ramus, en France, lui fraye cette voie ; en Allemagne, Taurellus proclame « le triomphe de la philosophie » ; en Italie, la « philosophie de la nature », introduite par ces sectes d'Epicuriens que Dante n'omet en son Enfer, nourrit les livres de Cardan, de Télesio, de Giordano Bruno. Une nouvelle « science politique et juridique » se met à la recherche d'un « état de nature » et d'un « droit de nature ».

1. J. RIMAUD, *Thomisme et méthode*, p. 52-60.

Bodin, préludant à Hobbes, orientera vers l'absolutisme de l'Etat monarchique la « théorie de la souveraineté »; Althusius, préludant à Locke et à Rousseau, l'inclinera vers l'absolutisme démocratique; Gentilis, scindant le décalogue, séparera des droits divins les droits humains et repoussera la théologie hors d'un domaine qui lui est « étranger » : *silete theologi in munere alieno* <sup>1</sup>.

II. — La « période de transition », le « passage à l'humanisme » a trouvé en Pétrarque son expression la plus vivante et la plus pittoresque. Pétrarque appartient, par un côté de son âme, au Moyen Age qui finit et, par un autre côté, à l'âge moderne dont l'éveil se prépare. On a daté du jour de sa mort l'ouverture du *Quattrocento*. Pétrarque a vécu et incarné la lutte de deux conceptions de la vie. Son âme est déjà, comme le siècle qui va suivre, « riche en contrastes et en contradictions », pleine de survivances et de germes, « de ruines et d'ébauches, de traditions et de sentiments » <sup>2</sup>. Il cède aux sollicitations de la nature sensible et des joies du monde tout en les condamnant au nom de l'ascèse chrétienne. Devant les scandales de la cour d'Avignon, il rêve de gloire romaine et, à défaut de l'éclat de la Rome pontificale, il espère la résurrection de César. Le sens de l'universel et le sens de l'individuel se heurtent dans sa pensée sans y trouver le secret de leur accord. Les colloques *De Contemptu mundi* et les deux livres de dialogues *De Remediis utriusque fortunæ* manifestent ces tendances en conflit. L'« aristocratie » intellectuel de la Renaissance s'exprime par sa plume et contraste avec le « populisme » de Dante, comme son latin littéraire avec la langue vulgaire de *la Divine Comédie*. Pétrarque inaugure la Renaissance par la rénovation de la forme littéraire <sup>3</sup>. « En répandant de tous côtés dans l'Europe émerveillée ses lettres, ses poèmes, ses traités, il a donné aux nations occidentales, liées jadis par la théologie, un lien tout autre, philosophique et littéraire; dans cette Europe, sujette encore au pouvoir ecclésiastique et féodal, il a fondé une

1. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. — FALCKENBERG, *Gesch. der neueren Phil.*, I. — GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. — ATGER, *Essai sur l'hist. des Doctr. du Contrat social*. — GUYAU, *la Morale d'Epicure*.

2. V. Ph. MONNIER, *le Quattrocento*, I, p. 1. — H. JACOBY, *Die Weltanschauung Petrarca's* (*Preussische Jahrbücher*, 1882, p. 567).

3. P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'Humanisme*, 1907; t. I, p. 12 — MONNIER, *op. cit.*, I, p. 326.

puissance nouvelle, hors de l'Eglise, toute morale, toute moderne, la République des lettres » <sup>1</sup>. Entre la réflexion théologico-métaphysique du Moyen Age et la sensibilité naturaliste qui commence à frémir, il y a la même différence qu'entre Béatrice et Laure. « En substituant à l'idéal chrétien et certainement plus pur du Moyen Age, des modèles jusqu'alors oubliés, Pétrarque est devenu le maître de l'Italie du xv<sup>e</sup> siècle où Tite-Live et bientôt Plutarque serviront à former les caractères de plusieurs générations, où l'histoire ancienne passera aisément du cabinet d'étude sur la place publique et dans les camps, où les tyrans prétendront se modeler sur César et les condottieri sur Scipion. Dans cette Italie prochaine, dont ses amis les Correggio, les Carrara, les Visconti même, réalisent autour de lui les premiers types, il assigne au lettré de profession son rôle social : c'est avant tout le dispensateur de la gloire » <sup>2</sup>. Désormais « l'esprit se retranche et s'isole; la pensée se recule de la foule et s'établit sur les hauteurs. L'art se fait patricien... Une nouvelle aristocratie, l'aristocratie intellectuelle, est fondée ». La vie de l'esprit sera une vie de classe; les hommes de lettres formeront dans le genre humain une espèce séparée <sup>3</sup>.

III. — Plus profonde que les sécessions intellectuelles, une longue déchirure religieuse prépare la dislocation spirituelle et temporelle de la Chrétienté. Durant le dernier quart du xiv<sup>e</sup> siècle et le premier quart du xv<sup>e</sup> la division du Sacerdoce partage l'Occident. Le Grand Schisme, premier effet de la rupture de l'unité médiévale, est aussi la cause décisive du morcellement du monde chrétien en souverainetés absolues. Si l'éclosion des empires qui allaient diviser l'Europe favorisa l'apparition et la durée du schisme, le schisme en retour précipita la croissance des Empires nouveau-nés et déchaîna la puissance des nationalismes futurs, que la « République chrétienne », virtuellement dissoute, sera désormais incapable de réduire. Quarante années durant, les trônes se sont vus incités à tirer chacun à soi les obédiences spirituelles; les conciles, à se distribuer en nations <sup>4</sup>; le peuple catho-

1. CARBUCCI, cité par de Nolhac; *id.*, p. 30.

2. DE NOLHAC, p. 28.

3. MONNIER, *op. cit.*, p. 327.

4. Rappelons seulement la mémorable soustraction d'obédience de 1398. Rappelons aussi qu'au concile de Constance fut employé contre le Pape un moyen nouveau, contraire

lique, à désespérer de l'unité ; les consciences, enfin, à se retrancher dans leur individualité. Le Schisme rend visibles, en les grossissant, et en leur ouvrant libre carrière, les tendances qui, refoulées jusqu'ici, poussaient désormais l'Europe à la divinisation de l'Etat et à la nationalisation de la Divinité. Il a livré passage aux « Raisons d'Etat » séparées, et aux Eglises nationales qui devaient bientôt, les unes se détacher de l'Eglise universelle, les autres en distendre et en affaiblir l'unité : église anglicane, église allemande, église gallicane. Il a livré passage aussi à la dispersion des « raisons individuelles ». L'Individualisme et l'Etatisme modernes ont trouvé en lui leur premier terrain de culture, — comme ils trouveront dans le système de Hobbes leur justification théorique et la déduction de leur synthèse.

IV. — C'est peut-être dans l'Italie du xv<sup>e</sup> siècle qu'il convient d'aller chercher le spectacle aux vives couleurs de la *Politique* nouvelle, affranchie et ignorante de l'ordre spirituel. L'historien du *Quattrocento* a tracé le tableau de la *Signorie* de la Renaissance, qui prend la place de la *Commune* du Moyen Age — la signorie, où règne le « Prince », en artiste de la guerre et de la politique. « Evidemment cette politique n'est pas grande. Elle ressemble à la petite guerre que se faisaient les bandes de raccroc.. Mais, dans l'étroitesse de ces limites, que d'adresse, que de souplesse, quel sens précis des événements et des hommes, quelle vision sagace de l'univers politique et social... Jamais le monde n'a été étudié et compris avec la logique plus implacable d'un esprit plus dépouillé de préjugés. Le prince s'est nettoyé de toute illusion. Il ne croit plus à la famille... puisqu'il est illégitime. Il ne croit plus à la tradition... puisqu'il est usurpateur. Il ne croit plus à la fortune, car la fortune est femme et veut être contrainte par des mains hardies. Il ne croit pas à la Providence, car à ce qu'assure Machiavel, on peut mal vivre sans offenser Dieu. Il ne croit qu'à lui-même, à sa propre expérience ou « observation des choses » et à ce livre qu'il lit constamment et que Guichardin appelle « le livre de la discrétion ». Au royaume de l'idée succède le royaume du fait. L'Italie politique offre le spectacle d'une instabilité infinie, où la nouveauté triomphe et détruit, pièce à pièce, l'ordre,

aux traditions ecclésiastiques : le vote par nations (Cf. SALEMBIER, *le Grand Schisme d'Occident*, p. 301).

le système, le régime du passé... Le prince conclut qu'il n'y a qu'une chose qui compte, à savoir d'être fort, intelligent et opportun... Il ne considère plus le monde comme un produit de Dieu, mais comme un simple jeu d'intérêts humains et de passions humaines à réfréner, satisfaire ou conduire. Il se départ des abstractions et des *a priori* de la scholastique pour entrer dans la réalité positive. Et la politique cesse d'être une théorie pour devenir une science expérimentale, basée sur l'étude des hommes et l'observation des faits. Le prince est, comme on l'a dit, un véritable artiste politique. Il connaît les hommes comme pas un... Il est double, ambigu et dissimulé... Il est admirablement au fait des conditions sociales, économiques, politiques de chaque pays d'Italie... Il sait les ressources, les faiblesses, les chances, les habitudes, jusqu'aux particularités physiques de l'ami ou de l'ennemi qu'il n'a jamais vu. Il sait d'où le vent se lève... Il prend les choses comme elles sont et les événements comme ils viennent. Rien ne l'étonne.. La *Signorie* n'est point l'Etat moderne, tel que nous le concevons ; elle est du moins une forme de gouvernement qui se rapproche de notre concept. Le prince italien s'appuie sur le peuple menu contre le peuple gras, comme ailleurs le monarque s'appuie sur le tiers-état contre l'aristocratie. Il établit l'unité dans la servitude. Il met les épaules à niveau et monte dessus. Le peuple n'est plus rien... Machiavel n'intitule pas son livre de sagesse gouvernementale *la Commune, la République, l'Etat* ; il l'intitule : « le Prince... »<sup>1</sup>.

Les Etats qui se juxtaposent et s'opposent dans l'Europe moderne ne sont pas, en effet, essentiellement différents des Signories qui jouent, au xv<sup>e</sup> siècle, sur l'échiquier de l'Italie, à l'ombre plutôt qu'à la lumière d'une Rome corrompue. Les Maisons temporelles de l'Europe chrétienne, oubliées des hautes conceptions de la politique morale d'un Saint Louis, sont impatientes depuis longtemps du pouvoir spirituel qui limite leurs souverainetés. C'est en se dressant les unes contre les autres, tout en continuant, chacune pour soi, la lutte de l'Empire contre le Sacerdoce, qu'elles travaillent à « s'établir ». Philippe-le-Bel et Louis de Bavière ont déjà à leur service, dans leur querelle avec Rome, la plume des légistes : Philippe celle du jurisconsulte

1. P. MONNIER, *le Quattrocento*, I, p. 34-40.

Guillaume de Nogaret ; l'un et l'autre, celle du philosophe anglais Guillaume d'Occam, défenseur, avant Hobbes, de l'absolutisme politique en même temps que du nominalisme philosophique, comme si déjà relevaient de la même logique l'atomisme individualiste des choses et le nationalisme individualiste des Etats.

Effectivement, les états modernes vont demander leur stabilité et leur équilibre politique à une statique mécanique de forces et de masses. A l'issue de la Guerre de Trente ans, c'est cette conception des rapports internationaux qui prévaudra dans le nouveau « code des nations » établi au traité de Westphalie. La « science politique » nouvelle que Machiavel a taillée à la mesure des signories italiennes étendra alors son envergure sur les Etats européens. Et c'est en ce même code de Westphalie que s'affirme et s'exprime la tendance de l'Europe au morcellement religieux qu'avait déjà favorisé le Grand Schisme : « Attendu, dispose-t-il, qu'il appartient aux Etats d'avoir, avec le droit de territoire et de supériorité, le droit de reformer la religion..., aucun Etat immédiat ne sera troublé dans le droit qui lui appartient sur les affaires de la Religion »<sup>1</sup>. Ce n'est point seulement en 1651, dans les déductions abstraites d'un théoricien, mais en 1648, dans un acte concret de l'Europe politique, que s'élève la prétention de *Leviathan* à la réunion des deux pouvoirs : *ejus religio cujus regio*. L'idée luthérienne d'un christianisme allemand, la proscription des catholiques hors de l'Eglise anglicane, l'exil des puritains hors de l'ancien continent, la révocation française de l'Edit de Nantes, puis, plus tard, le « joséphisme » autrichien, le « Kulturkampf » germanique, le « laïcisme » étatiste, dit républicain, et, plus près de nous encore, les conceptions « totalitaires » de l'Etat fasciste, du National-Socialisme et du Communisme, obéiront successivement à la même formidable poussée.

V. — Un naturalisme économique accompagne ce naturalisme politique moderne. Avec le déclin de l'Economie médiévale coïncide l'essor du Mercantilisme, préformation du Capitalisme. Une puissance économique apparaît, celle de l'argent, et avec elle une classe sociale nouvelle : la classe marchande, la bourgeoisie des villes. Le mercantilisme est la phase nationaliste du capitalisme. La réglementation politique de la production manufacturière et

<sup>1</sup> Traités de Westphalie, art. V, § 12.

de l'échange commercial, l'Economie dirigée par l'Etat commence de se substituer à l'organisation corporative des métiers. Les besoins nationaux de la balance du commerce et de la prospérité des manufactures produisant des *marchandises* pour les *marchés* nouveaux s'accroissent mal des règles de la corporation médiévale, ordonnées à la qualité des produits, aux garanties de la consommation, à la protection des artisans. L'Economie qualitative du Moyen Age fait place à une Economie quantitative dans laquelle les valeurs marchandes ou d'échange, mesurées par l'argent, recouvrent et submergent les valeurs d'usage. Les phénomènes sociaux, justiciables jusqu'alors des considérations finalistes de la Morale, semblent offerts désormais à la prise exclusive des théories mécanistes d'une pure « physique », régis par les « lois » despotiques d'une *nature* des choses tout extérieure, gouvernés automatiquement par une « physio-cratie ». L'Economisme libéral, qui proclamera au XVIII<sup>e</sup> siècle le règne de cette « nature des choses », et auquel succédera, au XIX<sup>e</sup>, le « matérialisme historique » de l'école de Marx, n'est lui-même que le continuateur du mercantilisme des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. En ce domaine, comme en politique, l'Angleterre a ouvert les voies. C'est dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, comme l'a montré Ashley, « qu'une monnaie courante a pu servir de commune mesure de valeur, bien avant qu'elle fût employée dans les transactions quotidiennes comme un moyen d'échange » ; et c'est au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle (1345-46) qu'Edouard négocia avec les villes flamandes l'établissement d'une monnaie uniforme qui aurait cours dans les deux pays<sup>1</sup>. Le régime que Marx appelle « régime de manufacture » a fait son apparition en Angleterre dès la fin du Moyen Age ; l'industrie nationale de la laine y offre déjà l'exemple de puissantes entreprises : à mesure que le marchand a étendu le marché, il s'est subordonné le vieux tisserand autonome, en a fait d'abord son fournisseur, puis bientôt son ouvrier dans la grande manufacture dont il est devenu l'entrepreneur<sup>2</sup>. C'est alors que le « mouvement des enclosures » a commencé de marquer les étapes de l'industrialisation de l'ancienne économie anglaise manoriale et agricole ; et c'est de ce moment que les nécessités d'une Econo-

1. ASHLEY, *Hist et Doctrines économiques de l'Angleterre*, p. 82-85.

2. Cf. MANTOUX, *la Révol. industrielle au XVIII<sup>e</sup> siècle*. — J. VIALATOUX, *Philosophie économique*; Desclée de Brouwer, 1932.

mie toute commerciale ont pesé d'un poids décisif sur les destinées politiques et coloniales de l'Empire britannique — spectacle suggestif pour les théoriciens futurs du matérialisme historique. Et c'est au xvi<sup>e</sup> siècle, à l'heure même où s'épanouissait, sous le signe du Mercantilisme, l'Economie de l'argent, que les théories calvinistes de la liberté de l'intérêt refoulaient les efforts tentés par les canonistes en vue de discipliner, sous une intention morale, cette puissance naissante des temps modernes <sup>1</sup>.

Ainsi, sous son aspect politique et économique, se transformait le vieux monde.

VI. — En même temps, voici qu'aux Antipodes surgissaient un nouveau monde et de nouveaux hommes. Ce n'est pas seulement la Géographie politique de l'Europe, ce n'est pas seulement la carte religieuse de la Chrétienté, c'est la face de la terre qui changeait. Ou plutôt c'est une autre terre qui apparaissait. Une telle nouveauté dans les choses pouvait-elle laisser en repos les idées? Le dédoublement de la demeure des hommes mettait en cause leur espèce.

La pensée médiévale concevait la Terre entière comme une Chrétienté virtuelle ouverte aux croisades de la Chrétienté actuelle. Et Christophe Colomb lui-même avait couru sa belle aventure, inspiré par l'ambition spirituelle de porter le Christ aux « Indes occidentales ». Mais l'ancien monde disloqué allait se demander si la terre étrangère et sans nom, apparue à l'horizon de la terre ancienne, au delà des colonnes d'Hercule, était bien du ressort de la communauté humaine, et si les races de là-bas étaient de notre *nature* et de notre espèce. C'est l'unité de l'espèce qui devenait une question. Déjà réapparaissait l'antique vision cosmogonique esquissée par le naturalisme de Lucrèce : la génération mécanique des organismes vivants et des hommes par la rencontre atomique des éléments terrestres <sup>2</sup>. Et ce dont les philosophes du naturalisme moderne loueront le hardi navigateur, c'est d'avoir élargi le champ de l'exploration physique. Bacon l'honore au premier rang dans cette galerie des grands serviteurs de la Science qui donne accès à l'Institut Salomon de la *Nova Atlantis*. La découverte du nouveau monde était l'un

1. Cf. BRANTS, *l'Economie politique au Moyen Age*. — GONNARD, *Hist. des Doctrines économiques*, t. I.

2. LUCRÈCE, *De Natura rerum*, lib. V.

des signes du Monde nouveau, et comme l'une des gestes de son héroïque parturition : *temporis partus masculus*. Mais cette extension soudaine de l'empire des hommes, en dérangeant les perspectives accoutumées, semblait inviter l'homme à ranger sa nature et son espèce sous l'empire grandissant de la Nature extérieure.

Les imaginations furent longtemps à s'y faire. Le xvi<sup>e</sup> siècle s'écoula sans que le nouveau monde, si riche de problèmes pour la science, fît son entrée dans l'art. On dirait que les yeux de chair se refusent à s'ouvrir sur des images qui troubleraient la quiétude des âmes. Ces images sont refoulées hors de la conscience des artistes qui expriment encore l'âme populaire. « L'art du Moyen Age, constate Emile Mâle, reste fidèle jusqu'au bout à la vieille conception de l'univers; rien ne trouble sa sérénité. En 1492, Christophe Colomb découvre des terres nouvelles, et on ne tarde pas à s'apercevoir que ce qu'il a trouvé, ce n'est rien moins que la moitié du monde. Les artistes vont-ils s'en émouvoir? En aucune façon. En plein xvi<sup>e</sup> siècle, ils continuent à représenter Dieu le Père portant dans ses mains un globe divisé en trois parties par des zones d'or; ce sont les trois parties du monde : l'Europe, l'Asie, l'Afrique... Il y a trois parties du monde comme il y a trois mages, et justement l'un de ces mages est un nègre parce qu'il symbolise l'Afrique... Telle fut la puissance de la tradition dans l'art chrétien : en 1560, il enseigne, avec la même sérénité qu'au temps de Saint Louis, les anciennes vérités qui depuis longtemps sont devenues des erreurs » <sup>1</sup>. Mais précisément, ces résistances de l'art ne sont-elles pas des résistances obscures du sentiment à des nouveautés dont le sentiment a une peur instinctive? Ne faut-il pas les comparer à ces omissions inconscientes qui trahissent au regard du psychanalyste des habitudes, des tendances, des adhérences profondes? C'est plus tard, après la levée joyeuse et fraîche de la science, après le renouveau philosophique du xvii<sup>e</sup> siècle, au xviii<sup>e</sup> surtout, que les écailles tomberont des yeux. A l'heure de l'*Aufklärung*, dans l'ardeur de l'« esprit critique » aiguë par Bayle, la question « des Amériques », latente depuis longtemps dans les consciences, fera explosion. Voltaire et les « philosophes » de l'Encyclopédie s'en empareront : « La

1. E. MALE, *l'Art religieux de la fin du Moyen Age*, 1925, p. 296.

première chose qu'on fait, dit le *Dictionnaire philosophique*, quand on découvre une île peuplée, c'est de dire : D'où ces gens-là sont-ils venus? Mais pour les arbres et les tortues du pays, on ne balance pas à les croire originaires : comme s'il était plus difficile à la nature de faire des hommes que des tortues... Puisqu'on ne se lasse point de faire des systèmes sur la manière dont l'Amérique a pu se peupler, ne nous laissons point de dire que celui qui fit naître des mouches dans ces climats y fit naître des hommes »<sup>1</sup>. C'est, en termes presque semblables, le naturalisme de Lucrece touchant la génération de la vie et de l'humanité. Le siècle des « lumières » retrouvera ainsi l'unité perdue, mais sur un plan inférieur, sur le plan physique d'une *nature* qui s'est nivelée en même temps qu'elle s'est extériorisée, réduite à la matière atomique, qui roule dans un monde sans finalité ni valeur les vagues de ses phénomènes ; ou, plus précisément, qui déroule, comme le montre Hobbes, son universel mécanisme. Dès avant, d'ailleurs, que les Amériques servissent à illustrer cette conception naturaliste des choses humaines, elles s'étaient vues soumises au traitement pratique d'un naturalisme vécu. L'ère des colonisations modernes s'est ouverte sous ce signe ; et le nouveau monde a fourni d'abord à l'ancien une occasion de ressusciter l'esclavage. Hobbes n'aura, pour déduire les faits observés, qu'à étendre aux « plantations » des terres lointaines la genèse mécaniste des proliférations de la Cité<sup>2</sup>.

VII. — A peine les voyages de Colomb avaient-ils transformé la face de la terre, une révolution nouvelle bouleversait les cieux. Le moine Copernic avait cherché dans les espaces infinis les reflets de la Gloire divine, comme le pieux Christophe avait rêvé d'étendre aux Antipodes le règne de la Chrétienté. Cette belle aventure, à son tour, métamorphosait la nature. L'image du Cosmos était changée. Celle qui donnait corps aux intuitions médiévales, c'était l'image reposante d'une hiérarchie toute ordonnée aux destinées de l'homme. La terre, nourricière de la race d'Adam, hospitalière de Dieu incarné, siège de l'Eglise du Christ, régnait au centre des sphères célestes, suzeraine du firmament ; la matière

1. VOLTAIRE, *Dictionnaire phil.*, articles *Amérique*, *Homme*, *Population*. — *Essai sur les mœurs*, Introd., II ; *id.*, VIII ; *id.* chap. XCLV et CXLVI ; etc.

2. Cf. *le Problème social aux colonies* (Semaines sociales de France, Marseille 1930) — J. FOLLIER, *le Droit de colonisation*, 1932.

incorruptible des cieux était comme vassale des éléments terrestres, ordonnés eux-mêmes à la vie des êtres qui peuplent les terres et les eaux, et sur lesquels s'étend le règne de la créature spirituelle, faite à la ressemblance de Dieu. L'univers était une hiérarchie de natures étagées, subordonnées et surordonnées les unes aux autres dans la perspective finale du triomphe de l'esprit et du règne de Dieu. C'est cette image cosmographique que fixait la fresque du Campo-Santo de Pise. En elle s'incarne, au lendemain du XIII<sup>e</sup> siècle, la sociologie dantesque<sup>1</sup>. « Imagina-t-on jamais rien de plus rassurant ? Comme le sol était solide sous les pieds de ces générations ! »<sup>2</sup>. Aussi, quelle peine aura la science à détourner les regards populaires de cette tranquille vision ! L'art chrétien, à la fin du Moyen Age, reste insouciant du nouveau ciel de Copernic comme de la nouvelle terre de Colomb. Le vieux *Calendrier des Bergers* l'ignore dans son édition de 1560 comme l'ignorait celle de 1491. Copernic ne fut pas témoin des grands troubles spirituels qui devaient naître de sa révolution. Mais la physique de Galilée devra livrer bataille, et ne pourra vaincre sans jeter le désarroi dans le système confus des croyances astrologiques, métaphysiques, morales et religieuses mêlées et associées par les traditions et les habitudes à la vie temporelle de l'Eglise. Aussi, l'astronomie nouvelle fera-t-elle scandale dans la Chrétienté. Et du conflit qui surgira entre la physique de Galilée et la physique scolastique, soudée dans la conscience populaire à la doctrine chrétienne, c'est la première qui sortira victorieuse, joignant même le prestige du martyr à celui de la victoire. Mais voici que c'est le règne humain qui va prendre, en cette affaire, figure de vaincu. Et avec la physique moderne, c'est une philosophie nouvelle, une philosophie physique qui semble déjà triompher d'une philosophie métaphysique ; ou plutôt c'est la sagesse des anciens « naturalistes », la sagesse de Démocrite, qui semble prendre sa revanche sur celle des « moralistes », sur celle de Socrate et des grands socratiques.

La terre est déchue de sa dignité de centre et de fin ; et avec elle, semble-t-il, l'homme, son maître et seigneur, et avec l'homme, l'esprit. Le Cosmos cesse d'être une hiérarchie de natures ; il

1. Cf. C. BOUCAUD, *l'Idée de responsabilité dans la philosophie juridique et sociale de Dante* (Semaine sociale, Versailles, 1913)

2. Emile MALE, *op. cit.* p. 296.

devient une Nature nivelée, toute justiciable de la Mécanique. Notre terre, avec ses deux mondes, n'est plus qu'un petit monde parmi les autres, perdu dans des cieux qui ne sont plus qu'un espace géométrique sillonné d'atomes. L'intuition finaliste et qualitative de l'univers ancien s'évanouit devant l'intuition mécaniste et quantitative d'un univers nouveau ; et les minuscules habitants de la machine ronde sont entraînés dans l'aveugle tourbillon dont elle n'est plus que le jouet. La théologie médiévale avait été si longtemps associée, dans les *Sommes*, à la cosmographie péripatéticienne, où l'on voyait le premier moteur trôner au delà de la 8<sup>e</sup> ou 9<sup>e</sup> sphère, qu'elle put se croire atteinte par la ruine de cette vision. Ceux qui cherchent Dieu par l'imagination, dans l'espace — et tout esprit incarné porte en lui cette tentation —, ne retrouvaient plus sa place en ces cieux inédits. Copernic, plus mystique que théologien, ne ressentit point lui-même le contre-coup de sa révolution astronomique sur les imaginations religieuses <sup>1</sup>. Plus tard, le génie de Pascal, effrayé par le silence des espaces infinis, rendra à l'esprit sa revanche, en observant que si l'univers, par l'espace, comprend l'homme comme un point, l'homme, par la pensée, le comprend à son tour. Mais, au regard naturaliste, c'est cette grandeur qui s'éclipsera. La condamnation de Galilée, cent ans après la découverte de Copernic, fut-elle une réaction scolaire du péripatétisme contre l'astronomie copernicienne ? fut-elle une instinctive réaction spirituelle contre l'interprétation naturaliste de la cosmographie nouvelle ? Elle fut sans doute l'une et l'autre chose, confusément. Les péripatéticiens qui jugèrent Galilée crurent sans doute défendre la foi des chrétiens en défendant la physique d'Aristote par l'organe du Saint-Office ! Autant eût valu condamner la découverte des Antipodes pour obvier aux dissertations du naturalisme sur le nouveau monde. Il reste cependant que l'astronomie nouvelle, en bouleversant le système confus des croyances, jetait dans les esprits un trouble et un désarroi qui déjà tournait en faveur de l'intuition naturaliste des choses humaines <sup>2</sup>. Le natu-

1. On sait que, son ouvrage *De revolutionibus orbium cœlestium* ayant été achevé en 1530, Copernic se refusa à le publier ; il ne s'y décida qu'après que se fut répandue la renommée de sa découverte. Rheticus porta le manuscrit à Nuremberg, où le théologien Osiander, ami de Luther, prit soin de l'édition, qui parut en 1543, peu avant la mort de Copernic, avec une préface d'Osiander et une dédicace au pape Paul III.

2. Bornons-nous à rappeler ici deux témoignages bien instructifs : celui d'abord de la reine Christine de Suède, inquiétée par un court passage de la lettre de Descartes à Chanut

ralisme du XVIII<sup>e</sup> siècle se servira de Copernic et de Galilée comme il se servira du nouveau monde. Fontenelle sait qu'en peuplant les astres il remet en question le problème humain <sup>1</sup> ; et Voltaire, dans *Micromégas*, tournera les habitants des cieux au persiflage de « notre petite fourmière » et de ses « animalcules philosophes en bonnet carré », qui s'obstinent à élever la dignité de l'homme au-dessus du soleil et des étoiles <sup>2</sup>.

VIII. — Ces flots de choses nouvelles avaient commencé de battre le vieux monde à la fin du xv<sup>e</sup> et au début du xvi<sup>e</sup> siècle, à l'heure même où le Pouvoir spirituel semblait le plus impuissant à servir l'unité des esprits. A la longue déchirure du Grand Schisme avaient succédé les désordres romains de la Renaissance. Une réforme intérieure, *in capite et in membris*, était dans les vœux des plus saints de l'Eglise. Les secousses qui ébranlaient la Chrétienté étaient trop profondes et redoublées pour que

du 1<sup>er</sup> février 1647, concernant l'infinité du monde (A. T., IV, p. 609). En cette belle dissertation sur l'amour et la haine, le seul point qui arrêta Christine fut l'étendue infinie de l'univers, qui compromettrait à ses yeux le dogme de la création, celui de la fin du monde, celui enfin de la dignité de la créature humaine. « En ce temps-là, d'ailleurs, observe M. Adam (XII, 523), la conscience religieuse avait, chez presque tous, ce même genre de scrupules ». Descartes répondit à ces scrupules en sa lettre du 6 juin 1647 (V, 50).

Celui ensuite du P. Cazréc, jésuite, recteur du collège de Dijon, qui écrivait à Gassendi ses appréhensions en ces termes : « Il ne faut jamais oublier que nous ne sommes pas seulement philosophes, mais aussi chrétiens, et que notre philosophie ne peut ni ne doit s'écarter de la foi chrétienne... En conséquence, songe, non à ce que peut-être tu juges toi-même, mais à ce que pensent la plupart des autres, qui, séduits soit par ton autorité, soit par tes raisons, se persuadent que le globe de la terre se meut parmi les planètes ; puis, comme elle a ses habitants, il sera facile de croire qu'il y a aussi des habitants dans les autres planètes, et que même il n'en manque pas dans les étoiles fixes, et qu'ils y sont aussi supérieurs à nous que les autres astres surpassent la terre en grandeur et en perfection. Il s'en suivra qu'on mettra en doute la Genèse lorsqu'elle dit que la terre a été faite avant les autres astres, et que ces derniers ont été créés le quatrième jour pour éclairer la terre et pour mesurer les temps et les années. Par là toute l'économie du Verbe incarné et la vérité des Evangiles seront rendues suspectes ; bien plus, toute la foi chrétienne le sera, car elle suppose et enseigne que tous les astres ont été produits par le Dieu créateur, non pour l'habitation d'hommes ou d'autres créatures, mais uniquement pour éclairer la terre de leur lumière et la féconder. Tu vois donc combien il est dangereux que ces choses soient divulguées en public et surtout par des hommes qui, par leur autorité, paraîtront en faire foi, et que c'est à bon droit que déjà, depuis le temps de Copernic, l'Eglise s'est toujours opposée à cette erreur ; et que récemment encore, non quelques cardinaux, comme tu le dis, mais le Chef suprême de l'Eglise, par un décret pontifical, l'a condamnée dans la personne de Galilée et a défendu très saintement qu'elle fût enseignée à l'avenir, soit verbalement soit par écrit » (*Œuvres de Gassendi*, éd. de Florence, 1727, t. VI, p. 416, cité par LEBLOIS, *les Bibles et les initiateurs religieux de l'humanité*, t. III, p. 793, et par G. SÉAILLES, *les Affirmations de la conscience moderne*, p. 29).

1. « Quand on vous dit que la lune est habitée, vous vous y représentez aussitôt des hommes faits comme nous ; et puis, si vous êtes un peu théologien, vous voilà plein de difficultés : la postérité d'Adam n'a pas pu s'étendre jusque dans la lune, ni envoyer des colonies en ce pays-là... » (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, préf.).

2. On retrouve aujourd'hui encore cette préoccupation d'un lien entre la dignité morale de la planète qui porta l'Homme-Dieu, et la place physique qu'elle occupe dans le monde astronomique ; cf. P. HUMBERT, *la Place de la terre dans l'Univers*, dans *Rev. Apol.*, avril 1930.

l'œuvre patiente et difficile de recollection religieuse entreprise par Léon X pût devancer la rupture de l'unité spirituelle que tant de causes lointaines avaient préparée, et que précipitait le concours des événements. A la réforme intérieure de l'Eglise, Luther opposait une autre réforme, extérieure à l'Eglise. Des églises dissidentes surgissaient. Le démembrement politique de la Chrétienté était irrémédiablement consacré par sa dislocation religieuse : la ruine du Moyen Age fut consommée, à Wittemberg, le 20 décembre 1520 <sup>1</sup>.

L'échiquier de l'Europe nouvelle représentait, non plus seulement une juxtaposition d'Etats, dont l'équilibre était désormais un problème de physique, mais une juxtaposition d'Eglises, dont les frontières tendaient à coïncider avec celles des Etats. La nation moderne aspire à commander la religion. La Souveraineté nationale prend un air de divinité. Dès 1526, la plume de Luther a proclamé d'avance le principe politique dont s'inspirera l'Europe de Westphalie : « Dans un pays, on ne doit souffrir qu'une prédication ». Cette doctrine, l'auteur du *De Cive* et du *Leviathan* se chargera de la « déduire » ; mais elle fut pratiquée par raison d'Etat avant que d'être déduite par raison d'école. Le Temporel prime le Spirituel. Il l'absorbe dans les pays réformés. Dans les pays restés catholiques, il en prend tout ce qu'il peut, et réalise, dans la mesure où il en est maître, des églises d'Etat. Les articles organiques qui suivent si volontiers les concordats, rangent les libertés « gallicanes » sous un signe nationaliste qui en ferait l'analogue des libertés « anglicanes », si elles ne s'arrêtaient juste en deçà du schisme dont celles-ci franchissent la limite. Le Moyen Age cédait la place au Nouvel Age le jour où la primauté du spirituel s'éclipsait devant cette souveraineté absolue du temporel <sup>2</sup>, qui devait s'appeler un jour l'*Etatisme totalitaire*.

1. Cf. IMBART DE LA TOUR, *es Origines de la Réforme* (not. fin du l. III, *le Rêve de l'Unité*). « Ce fut, dit-il, l'heureuse fortune de Luther, de paraître à cette heure.. Plus tôt, son œuvre eût dé péri, sans racine dans les consciences ; plus tard, elle eût avorté, sans intérêt pour les esprits ».

2. BODIN, avant que finisse le xvi<sup>e</sup> siècle, illustrera cette opposition entre le *dogmatisme politique* de l'Etat souverain, qui s'affirme dans les *Six livres de la République*, et le *scepticisme religieux* qui s'exhale du dialogue des religions dans l'*Heptaplomeres*.

## CHAPITRE II

### LA RECHERCHE DE LA NATURE

#### L'ESSOR DE LA PHYSIQUE

##### I

La rupture de l'ordre ancien appelle un ordre nouveau. Le tumulte intellectuel du xvi<sup>e</sup> siècle est fait de l'inquiétude des esprits en quête, pour l'âge moderne qui commence, d'un nouveau centre de ralliement.

Les « âmes les plus hautes » rêvèrent quelque temps encore d'une union des Eglises et la demandèrent aux efforts de la théologie et du concile. L'humanisme français, favorisé par François I<sup>er</sup>, essaya en ce sens un mouvement d'opinion. Erasme, en 1533, prenait encore la plume pour écrire *Sur la concorde de l'Eglise* ; Budé, Sadollet, les poètes de Marguerite de Navarre lui faisaient écho. Mais, en 1536, à l'heure où mouraient Lefèvre et Erasme, paraissait l'*Institution* de Calvin. La paix religieuse n'était plus possible. Le concile désiré se réunira, « mais pour purifier l'Eglise, non pour l'unifier » <sup>1</sup>. La foi ne rassemblait plus les esprits.

Les regards en quête d'un ordre nouveau se retournent alors vers *la Nature*.

1. IMBART DE LA TOUR, *es Origines de la Réforme*, l. III.

l'œuvre patiente et difficile de recollection religieuse entreprise par Léon X pût devancer la rupture de l'unité spirituelle que tant de causes lointaines avaient préparée, et que précipitait le concours des événements. A la réforme intérieure de l'Eglise, Luther opposait une autre réforme, extérieure à l'Eglise. Des églises dissidentes surgissaient. Le démembrement politique de la Chrétienté était irrémédiablement consacré par sa dislocation religieuse : la ruine du Moyen Age fut consommée, à Wittemberg, le 20 décembre 1520 <sup>1</sup>.

L'échiquier de l'Europe nouvelle représentait, non plus seulement une juxtaposition d'Etats, dont l'équilibre était désormais un problème de physique, mais une juxtaposition d'Eglises, dont les frontières tendaient à coïncider avec celles des Etats. La nation moderne aspire à commander la religion. La Souveraineté nationale prend un air de divinité. Dès 1526, la plume de Luther a proclamé d'avance le principe politique dont s'inspirera l'Europe de Westphalie : « Dans un pays, on ne doit souffrir qu'une prédication ». Cette doctrine, l'auteur du *De Cive* et du *Leviathan* se chargera de la « déduire » ; mais elle fut pratiquée par raison d'Etat avant que d'être déduite par raison d'école. Le Temporel prime le Spirituel. Il l'absorbe dans les pays réformés. Dans les pays restés catholiques, il en prend tout ce qu'il peut, et réalise, dans la mesure où il en est maître, des églises d'Etat. Les articles organiques qui suivent si volontiers les concordats, rangent les libertés « gallicanes » sous un signe nationaliste qui en ferait l'analogue des libertés « anglicanes », si elles ne s'arrêtaient juste en deçà du schisme dont celles-ci franchissent la limite. Le Moyen Age cédait la place au Nouvel Age le jour où la primauté du spirituel s'éclipsait devant cette souveraineté absolue du temporel <sup>2</sup>, qui devait s'appeler un jour l'*Etatisme totalitaire*.

1. Cf. IMBART DE LA TOUR, *es Origines de la Réforme* (not. fin du I. III, *le Rêve de l'Unité*). « Ce fut, dit-il, l'heureuse fortune de Luther, de paraître à cette heure. Plus tôt, son œuvre eût dé péri, sans racine dans les consciences ; plus tard, elle eût avorté, sans intérêt pour les esprits ».

2. BODIN, avant que finisse le xvi<sup>e</sup> siècle, illustrera cette opposition entre le *dogmatisme politique* de l'Etat souverain, qui s'affirme dans les *Six livres de la République*, et le *scepticisme religieux* qui s'exhale du dialogue des religions dans l'*Heptaplomeres*.

## CHAPITRE II

### LA RECHERCHE DE LA NATURE

#### L'ESSOR DE LA PHYSIQUE

##### I

La rupture de l'ordre ancien appelle un ordre nouveau. Le tumulte intellectuel du xvi<sup>e</sup> siècle est fait de l'inquiétude des esprits en quête, pour l'âge moderne qui commence, d'un nouveau centre de ralliement.

Les « âmes les plus hautes » rêvèrent quelque temps encore d'une union des Eglises et la demandèrent aux efforts de la théologie et du concile. L'humanisme français, favorisé par François I<sup>er</sup>, essaya en ce sens un mouvement d'opinion. Erasme, en 1533, prenait encore la plume pour écrire *Sur la concorde de l'Eglise* ; Budé, Sadollet, les poètes de Marguerite de Navarre lui faisaient écho. Mais, en 1536, à l'heure où mouraient Lefèvre et Erasme, paraissait l'*Institution* de Calvin. La paix religieuse n'était plus possible. Le concile désiré se réunira, « mais pour purifier l'Eglise, non pour l'unifier » <sup>1</sup>. La foi ne rassemblait plus les esprits.

Les regards en quête d'un ordre nouveau se retournent alors vers *la Nature*.

1. IMBART DE LA TOUR, *es Origines de la Réforme*, I. III.

La Nature ne demeurerait-elle pas, pour les hommes, l'imprescriptible bien commun, le lieu de rencontre, le terrain d'entente des intelligences? La Nature n'est-elle pas le théâtre de l'ordre, et la source du droit? N'est-elle pas porteuse de lois, législatrice? L'homme n'en est-il pas justiciable? N'est-il pas lui-même une nature? N'est-ce donc pas vers la nature humaine que la recherche doit s'orienter? et à elle que doit être demandé le secret de l'ordre à reconstruire et de l'unité à retrouver?

Où donc est la nature humaine? Le mouvement *humaniste* ressemble à une levée de croisades intellectuelles à la recherche de l'homme pour le salut de l'homme. C'est pour découvrir — ou pour recouvrer — la nature, qu'on s'enfonce dans l'antiquité; c'est la nature qui semble « renaître » des lettres grecques et latines. Pétrarque avait montré le champ plein de richesses et fait avec ardeur les premières fouilles: l'antiquité recelait un trésor d'humanités, le secret peut-être de la Nature!

Mais quel sens donner à cette φύσις, à cette nature porteuse de lois, législatrice de l'ordre qu'il s'agit de retrouver? Est-elle une essence idéale? Est-elle un jeu aveugle d'appétits? Est-elle un ordre mécanique de phénomènes? L'appel à la nature est ardent et confus. Le mot se prête à la subtilité de l'équivoque et s'offre à justifier les tendances les plus diverses. Entre les voix qui crient vers elle, celle de Rabelais domine le tumulte. La souveraineté de *Physis* est proclamée par celui que Paul III appelait un « vagabond à travers le siècle »<sup>1</sup>. La comédie humaine la plus ardente, la plus ivre de nature a pris, sur le devant de la scène, la place de la « divine comédie ». De Thélème où elle règne, la loi de *Physis* entreprend la conquête du monde, et sa marche joyeuse met en fuite les rejets d'Antiphysie. Plus mesurée et plus sage, la voix de l'auteur des *Essais* veut être aussi la voix de la nature; c'est la nature humaine que Montaigne cherche en scrutant son « moi » d'un regard introspectif. C'est la nature toujours que pourchasse l'érudition du xvi<sup>e</sup> siècle dans la forêt touffue des *in-folio*. Et ce même « culte de la nature », enfin, qui anima toute la Renaissance, fut aussi, comme l'ont noté à bon droit les historiens du mouvement scientifique, à l'origine de l'essor des sciences

1. IMBART DE LA TOUR, *id.*, III, 310.

physiques et naturelles<sup>1</sup>. Un même besoin profond stimule, au lendemain du Moyen Age, la recherche de la nature de l'homme, et celle de la nature des choses. Mais quel succès différent dans l'une et dans l'autre investigation! Dans la première, les pensées du siècle se dispersent et s'égarèrent; dans la seconde, elles se rencontrent, se comprennent et réussissent.

Au spectacle ondoyant et divers du monde humain, l'humanisme se trouble et semble pris de vertige. L'antiquité qu'il explore pour y trouver l'homme, comme on explore le nouveau monde pour y trouver l'or, montre plus de richesse que d'unité. L'antiquité chrétienne, dès la première heure presque, a ses hérésies et ses dissensions; l'antiquité païenne a ses écoles, ses disputes et ses sceptiques. Où donc est le porte-parole authentique de la vérité humaine? Quels sont les prophètes autorisés de l'homme? C'est bien à la science de sa nature que Socrate conviait l'homme en lui répétant son Γνωθὶ σεαυτόν. Cette science, il la demandait à une dialectique intérieure et morale, que Platon conduit jusqu'à la νόησις de l'Idée du Bien, Plotin jusqu'à l'extase divine, Saint Augustin jusqu'à l'accueil du don surnaturel chrétien. C'est bien aussi à une science de la nature et à une sagesse humaine que Démocrite et Epicure invitaient les hommes; cette science, ils la demandaient aux atomes, à leur mécanisme cérébral, à leurs inclinaisons et déclinaisons, au jeu des sensations et des images, des plaisirs et des désirs, des phantasmes et des calculs. L'homme ressortit à ces deux mondes, qui se le disputent. La fièvre de l'Humanisme s'épuise à chercher à travers tant d'ondoyance et de diversité, à la lumière d'intuitions si différentes, le secret de notre ordre et de notre unité. Devant cette nature protéiforme qui la fuit comme un mirage, la pensée en désarroi hésite et s'égaré. Il faudrait ici, à travers les *Essais* de Montaigne, suivre « l'histoire d'une pensée qui s'est déposée au fil des jours » et qui

1. « Il eut un bon et un mauvais côté. Au Moyen Age déjà, si la saine physique fut généralement persécutée, c'est peut-être qu'elle s'alliait souvent à des tendances non seulement antischolastiques, mais, il faut bien l'avouer, antichrétiennes... Et même à un point de vue purement rationnel, il y a certainement, entre la science et la vie, une antinomie qu'il ne faut pas négliger. En face de l'idée du dualisme, de la nature corrompue, des sens instruments de séduction et de péché, du salut par le mépris de la vie, la Renaissance répand à flots l'amour des réalités physiques: le panpsychisme opposé à la transcendance domine tout le xvi<sup>e</sup> siècle. Il ne paraît pas douteux que cet état d'esprit, beaucoup trop simpliste au point de vue philosophique, et dangereux au point de vue moral, n'en a pas moins servi au développement de la physique et de l'histoire naturelle » (LALANDE, *les Théories de l'induction et de l'expérimentation*, p. 38).

s'est « dégagée progressivement au choc des lectures et des événements »<sup>1</sup>. Pierre Villey a retrouvé cette histoire ; il a montré que les oppositions si souvent relevées dans les *Essais* ne sont point le fait d'un éclectisme incohérent, mais d'une genèse, d'une évolution qui, se déroulant hors la sphère d'une foi traditionnelle inébranlée, conduit cette pensée, où se reflète une époque inquiète, du dogmatisme stoïcien au scepticisme pyrrhonien, et finalement à une sorte d'empirisme relativiste que l'on pourrait comparer peut-être à celui des derniers sceptiques grecs. « Que sais-je ? » demande Montaigne au soir d'une vie de recherche et d'interrogation. — *Nil scitur*, répondra Sanchez. Le doute étend ses ombres sur le xvi<sup>e</sup> siècle mourant ; avec le xvii<sup>e</sup> siècle naissant, déjà se lève un « libertinage » que l'on pourra suivre à la trace jusqu'au jour de son triomphe chez les « philosophes » du xviii<sup>e</sup>.

## II

Pendant, tandis que l'effort des humanistes s'épuisait à chercher l'ordre de l'homme, l'effort heureux des physiciens découvrait l'ordre des choses.

Le mouvement scientifique, qui a marqué l'essor de l'âge moderne, ne doit pas être séparé des mouvements littéraire et philosophique, avec lesquels il a été de fait si étroitement lié. Cette liaison même est l'un des traits caractéristiques de la Renaissance. Lettres, arts et sciences y mènent en chœur la marche joyeuse vers la *Nature*. La Renaissance est faite précisément de cette rencontre et de cette union de la poésie, de l'imagination, de l'émotion morale et religieuse, et enfin de l'émotion scientifique qui allait donner le jour à la physique moderne<sup>2</sup>. Si un Léonard de Vinci incarne mieux que d'autres l'âme ardente de son temps, c'est justement par l'ampleur de son émotion et de son génie, que coordonne et définit la passion de la Nature. L'imagination de l'artiste, les expériences et les calculs du physicien, les entreprises de l'ingénieur, les inventions du machiniste : tout y est au service d'un unique amour. L'âme de Léonard n'est apparue entière et vraie, dans l'inquiétude de la Renaissance, que le jour où la publication de ses manuscrits a révélé en lui

1. P. VILLEY, *les Essais de Michel de Montaigne*, p. 172.

2. DILTHEY, *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus*, dans *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* ; 1900 ; p. 318 et 342.

le savant et a rapproché son génie de celui des Copernic, des Stevin, des Cardan, des Kepler, des Galilée. Léonard n'eût pas été de son temps s'il n'eût, lui aussi, fouillé les trésors de l'antiquité, avec l'espoir d'y trouver les secrets de l'avenir. Il y trouva, entre autres richesses, le traité d'Archimède sur les *Centres de gravité*. Cette rencontre de la mathématique et de l'expérience l'enthousiasma. C'est par là que la nature lui parut s'offrir à la curiosité du physicien et à l'exploitation de l'ingénieur. La mécanique, s'écriait-il, est le paradis des mathématiques ; car c'est en elle que l'on recueille leur fruit. La science de la nature révèle la vertu de la science du nombre et de l'espace, qui lui livre le moyen de déduire les phénomènes, et, du même coup, d'en expliquer la succession, de les prévoir et de s'en servir<sup>1</sup>.

L'âge moderne se lève sous le signe de la *Physique*. Elle marquera profondément de son empreinte toute sa philosophie. Elle est son vrai chef-d'œuvre et sa grande victoire. C'est là, en elle, qu'il réussit, et c'est d'elle qu'il se glorifiera. C'est là aussi à coup sûr, là seulement peut-être, que la « Renaissance » a mérité son nom ; car avec elle quelque chose revient au jour, que l'antiquité avait commencé de produire et que le Moyen Age avait laissé en sommeil. La Physique, en effet, dont la géométrie d'Euclide et la mécanique d'Archimède avaient ouvert la carrière, subit au Moyen Age une longue éclipse. La spéculation médiévale est orientée vers la vie morale et spirituelle ; elle ignore la *physique*, au sens moderne de ce mot. Les modernes, quand ils parlent de la « nuit intellectuelle » qui s'étend sur le monde depuis le crépuscule de l'antiquité jusqu'à l'aube de la Renaissance, regardent le Moyen Age avec leurs yeux de physiciens ; et si la nuit médiévale leur est apparue si profonde, ne serait-ce pas, bien souvent, que, n'ayant guère que ces yeux-là, ils n'y pouvaient voir autre chose<sup>2</sup>. Touchant la *physique*, il n'est que juste de parler d'une « renaissance » ; car c'est bien cette science qui, née au temps

1. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, cité par LALANDE, dans *les Théories de l'induction et de l'expérimentation*, p. 33.

2. Si bien qu'aujourd'hui, d'aucuns voient poindre un « nouveau Moyen Age » et commencent à reprocher à l'âge moderne d'avoir traité en physicien les choses morales, comme l'âge moderne reprochait au Moyen Age d'avoir traité en métaphysicien les choses physiques. Cf. BERDAIEFF, *Un nouveau Moyen Age*. — On évoquera aussi, à ce propos, maintes pages des *Deux sources* de BERGSON.

d'Archimède, renaît au temps de Léonard de Vinci, de Jérôme Cardan, de Simon Stevin, de Galilée, de Descartes <sup>1</sup>.

Le mot « Physique », qui avait passé du lycée d'Aristote à la scolastique, va recevoir, dans l'âge moderne, un sens nouveau, et, ainsi renouvelé, pèsera de tout son poids et de tout son prestige sur l'idée de *Nature*. La Physique, n'est-ce pas la science de la φύσις des choses, la science de leur genèse, de leur production, de leur devenir dans le temps ? N'est-ce pas, au sens littéral du mot, l'« explication » de leurs phénomènes, c'est-à-dire la loi de leur déroulement et de leur développement ? Et la *nature*, n'est-ce pas cela même dont connaît la *physique* ? Quelle attraction, dès lors, la physique heureuse des modernes ne dut-elle pas exercer sur la philosophie, au moment même où la nature hantait l'inquiétude des esprits ! A l'heure où le monde humain quêtait un ordre nouveau, le monde physique livrait à la science le secret de son ordre : *le mécanisme*. Dans le désarroi de l'âge nouveau en mal d'unité et de direction intellectuelle, un magnifique effort de science réussissait : celui des physiciens. Dans le chaos et le tumulte des chantiers où le travail de l'esprit cherchait fiévreusement ses directions et ses voies, des ateliers privilégiés attiraient les regards par le succès grandissant des méthodes essayées et le spectacle prestigieux des résultats obtenus : c'étaient les premiers observatoires des astronomes et les premiers laboratoires où l'expérience analysait les phénomènes de gravité, d'acoustique et d'optique, et où la dissection découvrait la structure des viscères, des glandes ou du cerveau ; c'étaient aussi, de plus en plus étroitement liés à l'expérience des choses célestes et terrestres, les livres de mathématique. Et c'est tout l'ensemble de ce savoir nouveau qui prenait le nom ancien de *physique*. Comment, dès lors, l'idée obscure et confuse de *nature*, qui cherchait à se définir, n'eût-elle pas été invitée à recevoir de cette *physique* nouvelle sa nouvelle détermination ? Ces deux mots — Physique, Nature — avaient partie liée dans leur histoire et leur étymologie : le second allait être entraîné dans la fortune du premier.

1. Encore faut-il rappeler que, si l'*atomisme* subit au Moyen Age une longue éclipse au profit du platonisme et de l'aristotélisme, il y eut cependant un « sous courant » qui, à travers le Moyen Age, relie l'antiquité à la Renaissance. La physique de Lucrèce reçoit accueil chez certains Pères d'Occident (Saint Ambroise, Saint Jérôme). Raban Maur la professe au VIII<sup>e</sup> siècle. Elle se retrouve chez Gérard Odon, Robert Holkot, Gilles Colonna, Nicolas de Ultricuria... (Cf. MABILLEAU, *Hist. de la phil. atomistique*, cité par MEYERSON, dans *Identité et Réalité*, p. 89-91).

Chez Aristote, et à sa suite dans la Scholastique, le mot *Physique* désigne la « philosophie seconde ». Tandis que l'objet de la « philosophie première » est l'être immuable et incorporel, l'objet de cette philosophie seconde est l'être mobile et corporel *en tant qu'il a en lui le principe de son mouvement* — principe qui produit (φύω) le développement de cet être et le réalise selon un certain *type* <sup>1</sup>. La φύσις est cet objet même : le mouvement spontané de l'être vers son type, vers sa perfection, vers son « entéléchie », par opposition au mouvement mécanique qu'il reçoit du dehors par contrainte, et qui le violente. Une *nature* est donc proprement ici une tendance à une fin ; c'est une « intention ». Elle consiste dans le dynamisme de l'être inclinant à la réalisation de ses puissances, évoluant vers son acte, son achèvement, sa perfection. Le domaine de cette « Physique » est sans doute limité aux êtres corporels ; mais son objet est le principe interne de ces êtres, leur *qualité* (qualis), leur forme ou essence, définie par leur fin ; cette physique, en définitive, prend pour objet l'Âme des choses. Elle suit *les natures*, dans le monde, selon la hiérarchie de leurs qualités ; et le cosmos qu'elle contemple est cette hiérarchie même. Comme la physique de la plante est la science de sa φύσις, la physique de l'homme est la science de la nature humaine, la science du « composé humain » <sup>2</sup> ; et l'éthique ne sera alors autre chose que la science du mouvement intérieur d'actualisation par lequel l'homme, développant ses puissances selon sa nature, réalise le type humain (τὸ ἀνθρώπου εἶσθαι). La Physique aristotélicienne et scholastique est donc bien plus voisine de ce que nous appellerions aujourd'hui *physiologie* et *psychologie*, que de ce que nous appelons *physique*. Elle ébauche une psycho-physiologie du monde. Au sens moderne du mot *physique*, la physique est moderne ; il n'y a pas de sens à dire que

1. Cf. BOUTROUX, *Aristote* (Gr. Encyclopédie, p. 941). — Voir aussi LALANDE, *Vocab. technique de la phil.* : sens A du mot *nature*.

2. *Physice*, dans la théorie scolastique de la connaissance, est le corrélatif de *logice*. Une chose est prise *logice*, lorsqu'elle est prise à *parte intellectus* ou selon nos concepts ; elle est prise *physice* lorsqu'elle est prise à *parte rei*, selon sa nature. Prendre l'homme *physice*, c'est le prendre selon la composition essentielle de sa nature : matière et forme, corps et âme, étant entendu que la matière n'est connaissable que par la forme.

Selon Lachelier, le sens fondamental du mot *nature* est « l'idée d'une existence qui se produit ou du moins se détermine elle-même ». Ce sens s'applique, selon lui, à une chose ou à l'ensemble des choses, au principe interne de production ou de détermination, ou à la chose produite ou déterminée ; enfin, à l'un et à l'autre considérés dans ce qu'ils peuvent avoir, soit de matériel et mécanique, soit de téléologique et de formel. Mais sur ce dernier point, il a soin de préciser, que « ce second sens est le meilleur, le premier étant au fond la négation même de l'idée de φύσις » (Note au mot *nature*, dans le *Vocabulaire* de LALANDE).

la physique scolastique est fautive ; elle n'est pas. La physique moderne n'a de commun avec elle que le nom. Elle ne vient pas corriger la discipline ancienne des *qualités* ; elle est la discipline nouvelle de la quantité ; ou, du moins, l'œuvre qu'elle continue est l'œuvre des géomètres et mécaniciens antiques, des Euclide et des Archimède.

Cette physique nouvelle est, en effet, la science, non plus du principe interne des mouvements et de la spontanéité qualitative des êtres ; mais de l'extériorité et du mécanisme des apparences, des relations spatiales et quantitatives des phénomènes. C'est la science des mouvements et phénomènes « molaires » ; sa matière est l'étendue sensible et mobile, et sa forme le nombre ; sa méthode est l'induction expérimentale et la déduction mathématique. Elle procède à une détermination mécanique de l'expérience sensible ; elle est la science du mécanisme extérieur des choses.

Préparée par les savants de la Renaissance, observateurs et calculateurs des phénomènes de la terre et du ciel, les Vinci et les Copernic, la physique moderne s'épanouit et triomphe dans l'œuvre des Kepler et des Galilée, qui trouvera son unité, un siècle plus tard, dans l'œuvre de Newton.

La curiosité du xvi<sup>e</sup> siècle vers la Nature s'était manifestée par un remarquable essor des sciences naturelles. Léonard de Vinci et Bernard Palissy se livrent à des observations géologiques ; Pierre Belon étudie les poissons et les oiseaux ; George Agricola écrit onze livres sur les métaux ; Gesner, de Zurich, compose une histoire des animaux ; Ambroise Paré, Vésale, Fallope et Eustache analysent le corps humain ; Cesalpini, Fabrice d'Acquapendente observent et classent les plantes <sup>1</sup>. Sylvius et Vésale découvrent les valvules des veines et leur ouverture du côté du cœur ; Colombo, successeur de Vésale, à Padoue, et mort en 1559, décrit dans son livre *De re medica* la petite circulation ; Fabrice d'Acquapendente complète ces observations et, en 1603, représente les valvules dans les figures de son livre *De venarum ostiolis* <sup>2</sup>. C'est sur ces faits que prend appui l'hypothèse d'Harvey, concernant la communication des artères et des veines, dont la vérification expérimentale décisive était réservée, en 1661, au micros-

1. Cf. ADAM, *Bacon*, p. 22.

2. COURNOT a noté l'importance de l'invention de la gravure pour la diffusion des sciences naturelles (*Considérations...*, I, 148).

cope de Malpighi <sup>1</sup>. Faut-il rappeler le parti que devait tirer Descartes, dans son traité de *l'Homme* et dans la 5<sup>e</sup> partie du *Discours*, de l'anatomie du cœur et des vaisseaux, en faveur de la physique mécanique du corps humain ?

Cependant, l'essor donné par le xvi<sup>e</sup> siècle à « l'histoire naturelle » devait être repris surtout au xviii<sup>e</sup>. Il fut éclipsé, au xvii<sup>e</sup>, par l'éclat des sciences abstraites de la nature : astronomie et physique mathématiques.

L'astronomie copernicienne avait ouvert à la physique mathématique sa voie royale. A vrai dire, elle ne repose point sur de nouvelles observations. Copernic accepte, tels qu'ils étaient connus de ses prédécesseurs, les phénomènes. Ce qu'il change, c'est la *théorie* de ces phénomènes, c'est-à-dire le point de *vue* systématique qui « sauve » les apparences <sup>2</sup>. Dès l'antiquité, la science du ciel — *philosophia de universo et syderibus*, comme dira Hobbes — avait supposé, sous le désordre apparent des phénomènes, un ordre uniforme de révolutions astrales ; elle avait admis que les mouvements réels du ciel sont circulaires (Copernic, d'ailleurs, sera fidèle à cette supposition) ; il s'agissait alors de ramener à de tels mouvements les révolutions des planètes, qui ne ressemblaient point, comme celles des étoiles, à des cercles ; de là l'hypothèse de sphères concentriques indépendantes, de centres imaginaires de révolution, et d'« épicycles » différents du grand cycle dont la terre était le centre. La courbe « épicycloïde » résulte de la combinaison de deux mouvements simples. Cette théorie du ciel, fixée par Ptolémée, satisfaisait au besoin rationnel d'ordre et aux besoins pratiques de calcul devant des observations encore grossières. Mais son imperfection se révélait à mesure qu'avançaient les observations. Pour sauver les phénomènes, il fallut substituer aux sphères homocentriques des sphères excentriques, ajouter épicycles à épicycles et compliquer une *théorie* qui devenait de plus en plus fatigante pour la pensée. « Les choses eussent été mieux ordonnées, disait Alphonse de Castille, si Dieu avait pris mon conseil ». On continua de faire crédit à une hypothèse si mal commode jusqu'au jour où Copernic s'y refusa. Il justifia

1. En 1688, Leuwenhoëck publia sa lettre « La vraie circulation du sang, où l'on montre que les artères et les veines sont des vaisseaux continus ».

2. Cf. DUHEM, *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée*. — NATORP, *Die kosmologische Reform des Kopernikus* (Preussische Jahrbücher, 1882).

l'architecte du monde en simplifiant le ciel, et en montrant l'élégante beauté de l'ouvrage. Ainsi s'exprimait-il en dédiant son livre au pape Paul III.

Copernic, en effet, sacrifie encore à la conception esthétique, morale, finaliste de la science; par là, il appartient encore au Moyen Age. Mais sa théorie astronomique, par ses aspects essentiels, ouvre toutes larges les voies scientifiques modernes. S'il cherche, en esthète, une vision plus grandiose et plus simple du cosmos, c'est en géomètre qu'il la découvre. N'avait-il pas écrit en tête de son œuvre la maxime platonicienne : Ἀγεωμέτρητος οὐδαὶ; εἰστίω ? Il apportait à la science un modèle de théorie scientifique; il mettait en valeur, par une illustration magnifique, l'unité et l'ordre de la nature, et sa soumission à des lois mathématiques. Par là, il éveillait ou aiguillait le besoin intellectuel de trouver dans tous les plans de l'univers la même simplicité, la même clarté logique, le même ordre, la même facilité de déduction. C'était une première et décisive victoire de la conception mathématique des phénomènes naturels, et comme une invite prestigieuse à demander à la géométrie le secret de tout ordre ! Il faut dire plus encore : l'astronomie copernicienne frayait les voies à la mécanique moderne par cela seul qu'elle mettait en relief l'idée de la relativité du mouvement. L'abandon du système géocentriste impliquait, en effet, nécessairement, l'idée de la relativité, que, dès la première moitié du xv<sup>e</sup> siècle, le cardinal de Cusa avait commencé de rendre manifeste, en montrant que la terre peut se mouvoir autour du soleil sans que nous nous en apercevions, comme le navire en mouvement peut nous paraître immobile si nous ne voyons pas les rives. Or concevoir repos et mouvement comme relatifs, c'était, comme l'a remarqué Meyerson, préparer la mise en valeur du principe de la mécanique <sup>1</sup>.

Les fruits scientifiques de cette première victoire sont cueillis, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, par Kepler et Galilée. Si Copernic, dans sa théorie du ciel, est plus esthète et mathématicien que physicien, Kepler et surtout Galilée font, dans le ciel comme sur la terre, de la *physique*. Les phénomènes célestes, comme les phénomènes d'acoustique, d'hydraulique, de gravité, de lumière, toutes les parties de la physique en un mot, venaient de concert révéler

1. MEYERSON, *Identité et Réalité*, p. 121 et suiv. et 328.

leurs lois et leur ordre en se prêtant à la mesure spatiale et quantitative, et en se soumettant à l'empire du nombre, de la géométrie et de la mécanique <sup>1</sup>.

La Physique moderne, déjà orientée vers Newton, était désormais victorieuse, et s'offrait en modèle à toute entreprise scientifique.

1. Cf. ADAM, *la Phil. de Bacon*, p. 24. — EUCKEN, *Kepler als Philosoph*, dans *Phil. Monatshefte*, 1878. — COURNOT, *de l'Enchaînement...*, I, 118. Rappelons que Galilée fut orienté vers les mathématiques par Archimède, dont il eut en main, dès sa jeunesse, les œuvres récemment publiées. C'est en 1565 que F. Commandino éditait l'*Archimedis de iis quæ vehuntur in aqua libri duo*. Galilée y apprit cet emploi de la *démonstration en physique*, dont les *Nouveaux Essais* de LEIBNITZ louaient Archimède (IV, 2, 13).

### CHAPITRE III

## LA PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE

### *L'INSTAURATIO MAGNA*

L'essor de cette science ouvrait à la philosophie de nouveaux problèmes et de nouvelles perspectives.

La méthode de la physique moderne n'impliquait-elle pas une rénovation de la Logique ? et la logique, en se rénovant, n'allait-elle pas à renouveler l'intuition philosophique, la vision humaine des choses, la sagesse même de la vie ? A la fin du xvi<sup>e</sup> siècle et au début du xvii<sup>e</sup>, la pensée, émerveillée des promesses dont la science naissante lui semble pleine, s'arrête au spectacle du chantier qui s'organise, et de la méthode nouvelle qui se fraye ses voies heureuses. Les premiers pas de la physique sont pour elle l'occasion d'une logique et d'une ontologie nouvelles.

#### I

Nul ne ressentit plus fortement que Bacon — si ce n'est, bientôt après lui, Descartes — le malaise d'une pensée séparée et, si l'on peut dire, débrayée de la vie. Nul non plus n'éprouva plus profondément le besoin de rassembler les esprits dans une communauté de confiance, d'espérance et d'effort, dans la communauté, en un mot, d'une foi nouvelle. Rallier les esprits vers la Science,

et la Science vers la Nature : telle était à ses yeux la magnifique entreprise de l'Age moderne : *instauratio magna*.

Il voulut se faire le précurseur de ce grand avènement. Il se donna cette mission, humble et glorieuse, d'être le héraut, le messenger de la parole scientifique — buccinator, ἄγγελος —<sup>1</sup>, d'annoncer la bonne nouvelle, la venue certaine et toute proche<sup>2</sup> du règne de la lumière. Il prépara les voies, prêchant à l'esprit la pénitence, la purification, le renoncement aux idoles, la simplicité et l'ardente candeur auxquelles seules est réservée l'entrée dans le royaume de la nature — *temporis partus masculus*.

De la Science aussi il se fit l'avocat, plaidant pour elle contre la méfiance du vieux monde auquel peut-être elle apporterait quelque trouble<sup>3</sup>.

A la Science, il a assigné son but, attirant pour tous, car tous en cueilleront le fruit : la découverte de la nature, et, par là, sa conquête, la domination de l'homme sur les choses ; et dans un élan d'imagination prophétique, il a entrevu et montré la terre promise : *nova Atlantis*<sup>4</sup>. Et il a chanté cette « entreprise royale »<sup>5</sup> en une langue imagée, colorée, évoquant, pour annoncer le grand message, les symboles de l'Écriture, les mythes de la Fable, les figures animées du roman. Il a pris, pour parler de la Science, le ton de l'épopée.

De la Science, il a décrit et réparti l'empire immense : *descriptio globi intellectualis, novus orbis scientiarum, partitiones scientiarum*. De la science surtout, il a présenté, démonté, ajusté l'instrument logique, *novum organum*. A la science, enfin, il a voulu, lui aussi, travailler directement, recueillant à son intention des faits privilégiés et des « histoires » — *phænomena universi, silva silvarum* — ; essayant des inductions — *scala intellectus, filum labyrinthi* — ; ébauchant même des lois — *prodrumi, anticipations philosophiæ*.

1. *De Dignitate...*, IV, I, 1. — Il se compare aussi au sonneur qui appelle les gens à l'église. Cf. Kuno FISCHER, *F. Bacon und seine Nachfolger*, p. 294.

2. « Paucorum annorum opus... » (*Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem, Descriptio...*). On sait que Descartes partageait cette impatience et cette espérance (*Discours...*, VI).

3. *De Dignitate*, I, 4. — K. FISCHER, *op. cit.*, 302. — C'est à cette plaidoierie que Rousseau opposera un jour son réquisitoire.

4. P. Janet a fait ressortir le mérite qui revient à Bacon d'avoir tiré du mépris le rêve des vieux alchimistes et des magiciens qui voulaient tourner les spéculations sur la nature à l'accroissement du pouvoir humain (*Bacon Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit*, p. 22).

5. « Opus quasi regium » (*Parasceve...*). Cf. LALANDE, *op. cit.*, p. 43.

Mais ce qui ressort de cette grandiose « instauration » et ce qui constitue l'apport original de Bacon à la philosophie de l'Age moderne, ce sont les deux parties dont il a pris surtout à cœur l'exécution : le *tableau encyclopédique*, d'une part, et, d'autre part, le *nouvel organe* de la science.

La liaison de ces deux premières parties de l'*Instauratio magna* est hautement significative et a contribué largement à l'orientation naturaliste de la Philosophie qui devait s'épanouir, sous les auspices de Bacon, dans l'Encyclopédie du XVIII<sup>e</sup> siècle et dans l'ère de l'*Aufklärung*. Arrêtons-nous à ce spectacle avant d'aborder l'œuvre du secrétaire et disciple ingrat du chancelier de Verulam, Thomas Hobbes.

L'envergure du projet encyclopédique qui remplit le *De Dignitate* doit être, en effet, rapprochée de la contexture de l'instrument logique que le *Novum Organum* destine à la « Philosophie naturelle », et qu'il a taillé à la mesure de la physique<sup>1</sup>.

I. — La première partie de l'*Instauratio magna*, le *De Dignitate et augmentis scientiarum*, comprend, dans sa synthèse encyclopédique, le monde physique et le monde spirituel, les sciences spéculatives et pratiques qui étudient les phénomènes des choses et l'activité sur les choses, et les sciences spéculatives et pratiques qui étudient les réalités humaines et divines et l'activité morale, sociale, politique, économique, religieuse.

La vie publique du chancelier avait intéressé le philosophe aux difficultés que Descartes prétendra laisser hors de son « dessein ». Les premières études de Bacon furent consacrées à la science du droit ; il fut jurisconsulte ; il eut le goût des charges, de la fortune, du pouvoir<sup>2</sup> ; ses premiers écrits furent des essais de morale et de politique<sup>3</sup> ; il rêvait d'asseoir l'ordre civil sur une science de la cité, et de munir d'une science économique la richesse nationale.

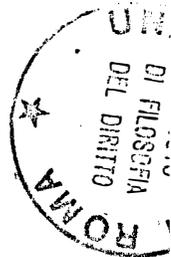
L'Encyclopédie baconienne « décrit » et « répartit » l'universalité du « globe intellectuel ». Comme les « Sommes » médiévales,

1. Cf. GRIMM, *Zur Gesch. Erkenntnisproblems von Bacon zu Hume*

2. *De Dignitate*, V, II, 2. — *Sermones fideles*, XX, 6.

3. Les *Sermones fideles seu Interiora rerum*, complétés et mis en latin en 1625, avaient paru en anglais dès 1597.

M. Lalande a remarqué fort justement qu'une partie de la terminologie de Bacon est d'origine juridique (*op. cit.*, p. 49, 56, 61). La notion même des lois scientifiques est, chez Bacon, une notion juridique ; il voit en elles la législation, le droit prescrit par Dieu à la nature. Les « instances » et les tables sont des « comparutions des faits devant l'intelligence », qui doit avoir en mains « toutes les pièces du procès ».



elle veut être une synthèse totale, une sagesse universelle. Elle embrasse la Nature, objet de la « philosophie » et la « Surnature », objet de la « théologie sacrée ».

La Philosophie est la science de la nature des choses et de la nature humaine. Et elle est science spéculative et science pratique. Elle s'appelle *physique* quand elle recherche les causes matérielles et efficientes ; *métaphysique*, quand elle recherche les formes ; *mécanique*, quand elle applique pratiquement la physique ; *magie*, quand elle applique pratiquement la métaphysique <sup>1</sup>. La doctrine de l'homme (*scientia nostri*), qui, pour lui, est la fin de toutes les sciences, mais qui, pour la nature, n'est qu'une portion d'elle-même <sup>2</sup>, comprend une science de l'individu et une science de la société. La première à son tour comprend une science du corps, qui trouve son application pratique dans la médecine, et une science de l'âme, dont les applications pratiques font l'objet de la logique et de la morale <sup>3</sup>. Cette science de l'âme est elle-même répartie en une étude de l'âme spirituelle, et une étude de l'âme sensitive. La morale se divise en une « doctrine du modèle », qui a pour objet le souverain bien, et une « géorgique de l'âme », qui fraye ses voies et moyens <sup>4</sup>. Enfin, la philosophie de la société (*philosophia civilis*) se répartit en une science de la « conversation » humaine, une science des affaires et une science du gouvernement ou de la république <sup>5</sup>. Toutes ces doctrines commencent par une partie préparatoire, l'*histoire* (naturelle et civile) objet de la mémoire <sup>6</sup>, pour s'achever en une *philosophie*, objet de la raison ; entre l'histoire et la philosophie intervient la poésie, objet de l'imagination, symbole et succédané provisoire de la vraie science <sup>7</sup>, et dont Bacon donne trois exemples, choisis, le premier « *in naturalibus* » (l'univers, selon la fable de Pan), le

1. *De Dignitate*, l. III, c. IV et V.

2. « Hæc scientia, homini, pro fine est scientiarum, at naturæ, ipsius portio tantum » (*Id.*, IV, I, 2).

3. *Id.*, IV, c. II et III ; V. c. I.

4. *Id.*, VII, I.

5. *Id.*, VIII, I.

6. *Id.*, II, II. — *Descriptio globi intellectualis*, II. — Dans le *Parasceve ad historiam...*, Bacon veut que l'on institue une *historia prima*, ou *historia mater*, à laquelle il ajoute un « catalogue des histoires particulières, où figurent à leur place les *historia hominis*, en lesquelles sont envisagés tour à tour les phénomènes physiologiques, affectifs, intellectuels, industriels.

7. Cf. ADAM, *Bacon*, p. 63 et 71. — K. FISCHER, *op. cit.*, p. 269 sq.

second « *in politicis* » (la guerre, selon la fable de Persée), le troisième « *in moralibus* » (la cupidité, selon la fable de Dyonisos) <sup>1</sup>

II. — Une fois décrite la mappemonde à explorer, et les sciences réparties en un système encyclopédique, l'*Instauratio magna* passe à l'examen de l'instrument : le *novum organum*.

De cet instrument, c'est la *physique*, la science des choses naturelles (*de naturalibus*) qui fournit le modèle. Il s'agira ensuite de définir l'étendue de son ressort et de dire s'il s'applique aux sciences qui traitent des choses morales et politiques (*de moralibus et politicis*).

Dans l'histoire moderne de la logique, le *Novum Organum* est considéré comme le premier traité de l'induction expérimentale. Qu'on n'oublie pas cependant que Bacon le laissa inachevé, et que, dans sa pensée, la logique inductive devait conduire la science de la nature à la forme déductive, qui donne sa perfection à la « *philosophia secunda seu scientia activa* », sixième et dernière partie de l'Instauration. Bacon laissait aux générations à venir le soin de mener à bien cette déduction que la génération présente avait charge de préparer. Déduction pratique — *deductio ad praxin* — ; mais aussi déduction spéculative, dogmatique, axiomatique — *scala ascensoria ET DESCENSORIA axiomatum* <sup>2</sup>.

C'est précisément cette *descente déductive des axiomes*, projetée par son prédécesseur et maître, que réalisera l'esprit géométrique de Hobbes. Cette partie projetée de la philosophie baconienne, qui est restée obscure et indécise dans l'*Instauratio magna*, a été de nos jours remise en lumière <sup>3</sup>. Elle avait sans doute attiré l'attention et éveillé la curiosité du jeune disciple du chancelier ; elle envahira toute sa pensée, le jour où il fera la découverte tardive d'Euclide.

Mais Bacon a concentré toute son attention sur la partie « ascendante » de la méthode, c'est-à-dire sur la préparation inductive de la vraie science.

Cette induction elle-même, il la veut préparée par une purification préalable de l'esprit, *pars destruens* de la méthode. L'en-

1. *De Dignitate*, II, XIII.

2. *Nov. Org.*, II, XXI (passage auquel renvoient les dernières lignes de la partie achevée de l'ouvrage II, LII). — Voir aussi la *Partis instaurationis secundæ delineatio et argumentum*, 14.

3. Cf. notamment les études de C. ADAM et de V. BROCHARD sur Bacon.

tendement, avant de commencer la science, doit se dépouiller. Il doit se refaire table rase, vide de toute puissance anthropomorphe d'anticipation, prête à recevoir fidèlement l'inscription des choses; il devra présenter un miroir sans courbure à leur « acte pur ». L'esprit, pour aller à la nature, doit faire d'abord ses ablutions, se rendre net et franc de toute idole; non pas seulement des idoles qu'il s'est forgées dans la caverne individuelle, sur le forum du langage, ou au théâtre des écoles et des sectes, mais aussi des idoles de l'espèce qui lui sont congénitales et tiennent à sa « vicieuse constitution ». Il doit établir une « censure de la raison native », afin de voir la nature des choses dans la pureté de son acte et de sa loi, et non plus dans l'impur mélange que lui inflige sa propre nature à lui : *suam naturam naturæ rerum immiscet eamque distorquet* <sup>1</sup>.

Le but de la science, en effet, est de voir la nature, non point selon nos abstractions et nos formes à nous, mais selon ses divisions, qui sont ses « formes » à elle, et qu'il s'agit d'atteindre, au delà des qualités sensibles. L'objet de la connaissance, ce sont les « processus latents » des choses, leurs « schématismes » propres, la loi de leur « acte pur » — *lex et determinatio actus puri*. L'office de la science est d'« interpréter la nature ». Et cette interprétation consiste à déceler d'abord les « causes efficientes » des faits observés, afin d'arriver, par leur « véhicule », jusqu'aux vraies « différences », c'est-à-dire aux vraies « formes » des choses, terme de l'ascension inductive. C'est, dit Bacon, l'école de Démocrite qui a su donner l'exemple de cette purification intellectuelle et dévoiler la « loi de l'acte pur » : le mouvement <sup>2</sup>.

1. *Nov. Org.*, I, 41. — Le dieu Pan, symbole de la Nature, se suffit à lui-même; il ne doit pas se marier, si ce n'est avec Echo, qui se borne à le réfléchir (*De Dignitate*, II, XIII, 13).

On ne peut relire aujourd'hui les pages classiques de Bacon sur les idoles et sur la purification de l'entendement sans évoquer les pages, devenues classiques à leur tour, de Bergson sur la déformation que les habitudes d'une « intelligence » discursive, intéressées par les besoins et clichées sur les gestes de l'*homo faber*, font subir à la pureté du réel — *immiscet et distorquet*. Mais le rapprochement prend figure d'une opposition lorsqu'on vient à remarquer que l'objet de l'attention de Bergson, la qualité, est précisément l'objet de la méfiance de Bacon, et, par contre, que la division atomique, la conception géométrique et mécanique du réel, contre laquelle se met en garde l'intuition bergsonienne, est précisément, comme on va le rappeler, l'objet des prédilections et préintuitions baconiennes.

2. « *Melius est naturam secare quam abstrahere, id quod Democriti schola fecit, quæ magis penetravit in naturam quam reliquæ. Materia potius considerari debet, et ejus schematismi et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus* » (*Nov. Org.*, I, 51).

Les schématismes sont la disposition des parties élémentaires de la matière, « sa structure microscopique et ultra-microscopique », dirions-nous aujourd'hui (*LALANDE, op. cit.*, p. 45). Les métaschématismes sont les modifications de ces structures (les mouvements atomiques et intra-atomiques); ce sont des « déterminations d'ordre spatial » (*Id.*, p. 70). Bacon les

L'induction doit s'élever jusque-là, en partant des images venues des sens, lesquels sont « les portes de l'esprit ». La première tâche de la science est d'amasser ainsi un trésor d'expériences, de collectionner des « histoires ». Mais les sens ne sont pas « la mesure des choses »; la chaleur *sentie* n'est que la chaleur *selon nous*. L'office de l'induction est justement d'interpréter les données sensibles <sup>1</sup>. A partir des histoires particulières qui sont ses « pépinières », elle s'acheminera, à travers les halliers de l'expérience, jusqu'au pays découvert des axiomes, *per experientia sylvas ad aperta axiomatum* <sup>2</sup>. Elle s'y acheminera par l'analyse, qui va du complexe au simple, de l'incommensurable au commensurable, du vague au défini — *vergit inquisitio ad naturas simplices* <sup>3</sup>. C'est ici que les tables et les instances ont à déceler les similitudes et analogies de la nature, « première vendange » du savoir; elles élèvent la connaissance aux « axiomes » de plus en plus hauts qui progressivement l'enchaînent toute, et ainsi l'introduisent, à travers les causes efficientes, jusqu'aux formes des choses.

Les formes ne sont point les genres de Platon ni les universaux de l'Ecole, qui sont d'idolâtriques abstractions de l'humaine tribu. Ce sont les choses mêmes en leur pureté, les idées de l'esprit divin, imprimées directement par le Créateur aux choses créées — *ipsissima res, natura naturans, fons emanationis* <sup>4</sup>. Elles

appelle *latents*, pour marquer leur petitesse indivisible. Remarquons cependant que, imperceptibles en fait, ils sont théoriquement perceptibles. Les qualités premières sont des qualités sensibles, mais dont l'existence est *objective*, par opposition aux qualités secondes, qui ne sont que *subjectives*. « Trouver la forme d'une chose, dit LALANDE (p. 64), ce n'est pas passer dans un domaine différent du domaine où nous vivons actuellement, c'est simplement trouver la qualité sensible qui existe en elle-même et qui existait d'une façon objective; c'est substituer, pour parler le langage moderne, des perceptions élémentaires plus simples, plus fondamentales, à des perceptions plus dérivées, plus compliquées, de même qu'aujourd'hui nous substituons un mouvement, perception tactile ou cutanée, à une couleur ou à un son, qui représentent un degré de complication plus avancé dans l'échelle du développement sensoriel et cérébral ».

C'est avec intention (Cf. *De Dign.*, III, IV) que Bacon se sert de l'ancien vocabulaire pour en changer le sens (formes... acte...). Hobbes fera de même (V. ci-dessous, p. 82, 92, 109).

1. Le mot *induction* a, chez Bacon, un sens large et un sens restreint. Au sens large, il désigne toute l'acquisition du savoir; au sens restreint, l'interprétation rationnelle des faits (Cf. GRIMM, *op. cit.*).

2. *Nov. Org.*, I, 82. — Le terme *Axiomata*, chez Bacon, n'a pas le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Il signifie les lois les plus hautes, les plus universelles de la nature. Selon LALANDE (*op. cit.* p. 69), c'est par le mot « théorie » que nous pourrions le mieux le traduire aujourd'hui. Les axiomes sont au sommet de la *scala ascensoria et descensoria*. C'est à eux qu'on s'élève, par induction, en partant des faits; et c'est en partant d'eux qu'on redescendra aux faits, par déduction.

3. *Nov. Org.*, II, 8.

4. *Nov. Org.*, I, 23; II, 17.

sont constituées par l'arrangement intérieur des éléments simples des choses, lesquels se retrouvent, toujours les mêmes, dans tous les corps : le dense et le rare, le chaud et le froid, le lourd et le léger et autres semblables manières d'être, *qui se ramènent en dernière analyse au mouvement*. La chaleur n'est que mouvement si on la considère, non plus dans son rapport à l'homme, telle qu'elle est sentie, mais dans son rapport à l'univers, telle qu'elle est <sup>1</sup>.

Chaque partie de la science fournit son lot d'axiomes, et à mesure que, de toutes parts, les axiomes s'élèvent, ils se rejoignent. D'étape en étape, l'induction conduit la science à la « loi sommaire de l'essence et de la nature, qui découpe et parcourt les changements des choses » ; l'induction est tendue vers l'axiome éternel et universel <sup>2</sup>. Partie de « l'expérience vague », elle s'achève finalement dans la simplicité mathématique : « *optime cedit inquisitio naturalis quando physicum terminatur in mathematico* » <sup>3</sup>. Là, en effet, sont embrassées « les lois les plus générales de la nature », qui apparaît alors « parfaitement une, même dans les matières les plus dissemblables ». Au terme de sa carrière, l'induction baconienne découvre une « philosophie première », mère des sciences, à partir de laquelle peut être déjà entrevue une rigoureuse déduction de la nature entière — *philosophia prima, mater scientiarum, scientia generalis, receptaculum axiomatum* <sup>4</sup>.

Faire surgir de l'expérience, au terme final du procès inductif, une « philosophie première » : telle fut la secrète intention de l'auteur du *Novum Organum*. L'auteur du *De Corpore* mettra cette

1. *Nov. Org.*, II, 13.

2. « Lex summa essentiae atque naturae, quae vicissitudines rerum secatur et percurrit (id quod ex verborum complexu describi videtur : opus quod operatus est Deus a principio usque ad finem) vis scilicet primis particulis a Deo indita, ex cujus multiplicatione omnis rerum varietas emergat et confletur... » (*De principiis atque originibus*, 5). — Cf. LALANDE, *op. cit.*, p. 44-48.

3. *Nov. Org.*, II, 8. — Cf. *Id.*, I, 96. Bacon insiste à maintes reprises sur ce point : la mathématique doit achever et non commencer la science de la nature. « *Mathematica philosophiam naturalem terminare non generare aut procreare debet* » (*De Dignitate*, III, VI).

Bacon, en d'autres termes, rêve d'une *physique mathématique* comme celle de Kepler, de Galilée, de Newton, et non d'une *mathématique physique* comme celle qui, à priori, impose aux révolutions célestes d'être circulaires et aux cieux d'être sphériques. A mesure que la physique avance et dégage de nouveaux axiomes, la science s'enrichit de « *mathematicae mixtae* » (*De Dignitate*, III, VI). Cf. K. FISCHER, *op. cit.*, p. 339 ; BROCHARD, *Phil. de Bacon* (Etudes de phil. ancienne et de phil. moderne, p. 307) ; LALANDE, *op. cit.*, p. 71 sq. Les formes baconiennes, qui sont le but de la science, sont, dit Lalande, « géométriques ou mécaniques, au moins pour la plupart ».

4. *De Dignitate*, III, I, II, III.

philosophie première au principe initial du procès déductif qu'il conduira jusqu'à l'institution de la Cité <sup>1</sup>.

Chez Hobbes, cette « *philosophie-mère* » sera définie le plus explicitement du monde : ce sera le Mécanisme. Bacon, lui, n'a pas eu encore, selon le mot très juste de Brochard, « la force de la voir clairement ». Mais elle est en gestation dans sa logique inductive ; et il a proclamé à maintes reprises sa prédilection pour l'école de Démocrite <sup>2</sup>. Sa philosophie — Brochard encore l'a bien montré — n'est point matérialiste comme le sera celle de Hobbes. L'essence des choses est encore, pour Bacon comme pour Aristote, qualité, finalité ; leur « acte pur » est idée divine ; elles ont une âme intérieure <sup>3</sup>. Mais cette âme est, si l'on peut dire, toute incarnée dans ces « schématismes » et ces « processus latents », qui ne sont autre chose que l'arrangement et le mouvement des parties, la géométrie et la mécanique de l'infiniment petit <sup>4</sup>. Et c'est la science de ces schématismes que vise tout le procès méthodique engagé par le nouvel Organe. Si le *Mécanisme* n'est pas, pour Bacon, le fond des choses, dont la vision est le privilège divin, il est l'objet et le terme de la science que nous en acquérons ; il est l'objectif dernier du *Novum Organum*.

III. — Une question grave surgit dès lors au cœur de l'*Instauratio magna*. Des deux parties qui en furent exécutées par Bacon, la première dessine une encyclopédie universelle ; la seconde taille une logique nouvelle à la mesure de la physique. Cette logique étend-elle maintenant sa prétention sur toute l'encyclopédie ? Et la « philosophie naturelle » dont elle est l'organe régite-elle le monde moral humain comme le monde physique des choses ?

Cette question ne semble point être au centre des préoccupations de Bacon. Elle n'en est point cependant absente. Elle reste,

1. Cf. KOEHLER, *Die Naturphil. des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit v. Bacon*, dans *Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, 1902, et K. FISCHER, *op. cit.*, p. 517.

2. Cf. ADAM, *op. cit.*, p. 161, 289-304, 426. — BROCHARD, 312 sq. — DILTHEY, *Der entwicklungsgesch. Pantheismus*, not., p. 466, note. — TANNERY, Analyse de l'ouvrage d'Adam dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1892, p. 145. — La prédilection de Bacon pour Démocrite s'affirme dans toute son œuvre, notamment dans le *De sapientia veterum* et l'opuscule *De principiis atque originibus*.

3. « Ubique denique est perceptio » (*De Dignitate*, IV, III, 10). K. FISCHER a dit de Bacon : « ce Leibnitz anglais » (*op. cit.*, 319-22).

4. Cf. ADAM, *op. cit.*, p. 250.  
« Necessitas plane invincibilis hominum cogitationes (si sibi constare velint) compellat ad atomum, quod est verum ens, materiatum, formatum, dimensum, locatum, habens antitypiam, appetitum, motum, emanationem... » (*De principiis atque originibus*, 47).

dans son œuvre, assez embarrassée, en dépit de certains textes aux affirmations tranchantes.

Un premier point est certain. Bacon sépare absolument ici la philosophie et la religion. Chacune a son empire et a le plus grand intérêt à se tenir à l'écart de tout empiètement. Leur union illégitime donne naissance à des fruits monstrueux : « religion hérétique » et « philosophie fantastique »<sup>1</sup>. Il importe à cet endroit de discerner deux *théologies* : l'une *naturelle*, qui est une partie de la philosophie, l'autre, *sacrée*, qui reçoit son objet de la révélation. La première ne dépasse pas les limites de l'*interprétation de la nature*, qui est l'office même de la science et de son « organe » : la science, tournée vers le monde, discerne en cet ouvrage le signe de l'Ouvrier. Ce « Dieu des Philosophes » est un autre nom de l'ordre universel que la science déchiffre ; et il est le garant suprême de cette science par laquelle l'homme possédera le monde. Assez semblable sur ce point à celle de Descartes, la théologie naturelle de Bacon prélude au « déisme », qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ne sera plus qu'une doublure et un pseudonyme du naturalisme. Quant à la théologie sacrée, son rôle est de déduire d'un donné révélé les conséquences qu'il comporte. Cette séparation, en limitant à la *nature* le champ du nouvel organe, laisse un champ au vieil organe : la syllogistique reste bonne pour tirer de propositions données d'autres propositions ; dans la nature et la philosophie, l'expérience et l'induction peuvent seules donner des propositions ; mais la révélation donne d'autres propositions, dont le syllogisme n'a plus qu'à déduire le contenu<sup>2</sup>.

Un second point n'est pas moins certain. Le royaume de la nature et de la philosophie appartient sans réserve au nouvel organe — qui est celui de la physique. En ce royaume, tout est lié, enchaîné, assemblé ; il « renferme en son sein tout ce qui arrive et le produit en son temps d'après une loi rigoureuse ; rien

1. *Nov. Org.*, I, 89. — *Sermones fideles*, XVII. — *Instaur. magna*, præf. — *De Dignitate*, III, II. — K. FISCHER, *op. cit.*, 322, 401 sq. — Adam, 40, 392.

Rien de plus faux que les accusations d'athéisme si souvent prodiguées contre Bacon, à la suite de J. de Maistre. La pensée religieuse tient dans son œuvre une grande place. On ne peut cependant méconnaître que la *philosophie* baconienne gravite autour d'une *logique* dictée elle-même par la *physique*. Et surtout il ne faut pas oublier que, en dépit de la pensée religieuse qui court à travers l'œuvre, c'est exclusivement par son côté « physicien » que cette philosophie a intéressé et inspiré l'Encyclopédisme du XVIII<sup>e</sup> siècle ; et c'est par là qu'elle a, selon Comte, ouvert l'âge « positif ». A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Lalsalle a cru devoir alléger de ses « patenôtres » la traduction de Bacon (LALANDE, 42).

2. *De Dignitate*, IX, 7.

en l'univers ne peut, comme une île, s'isoler de la connexion des choses »<sup>1</sup>. La nature étant *une*, une aussi sera la méthode qui en doit procurer la connaissance et la possession.

Bacon toutefois, tout en affirmant résolument l'universelle applicabilité de sa méthode, ne laisse pas d'apercevoir les difficultés que rencontrera le transfert aux sciences de l'homme d'une logique taillée sur la science de la matière. Ce mélange d'intrépidité et d'embarras se traduit dans un texte suggestif :

« Quelqu'un se demandera peut-être (et ce sera un doute plutôt qu'une objection) si nous ne parlons que de la *philosophia naturalis* ou si nous songeons aussi aux autres sciences, logiques, éthiques, politiques, pour les faire avancer selon notre méthode. Oui, certainement, ce que nous avons dit doit s'entendre de toutes. Et de même que la logique vulgaire, qui régent les choses *per syllogismum*, concerne toutes les sciences et non pas seulement les naturelles, de même la nôtre, qui procède *per inductionem*, les embrasse toutes. Car nous établissons l'histoire et les tables de *découverte* (inveniendi) touchant la colère, la crainte, la honte et choses semblables, et les faits de la vie civile, et les mouvements de la vie mentale (mémoire, faculté de composer et de diviser, jugement, etc.), non moins que sur le chaud et le froid, la lumière, la végétation et autres choses de même sorte ».

« Cependant, ajoute Bacon, comme notre règle d'*interprétation* (interpretandi), l'histoire étant une fois préparée et disposée, prend en considération, non pas seulement, comme fait la logique vulgaire, le procès discursif de l'esprit (mentis motus et discursus), mais la nature des choses, nous dirigeons la pensée de telle sorte qu'elle puisse s'appliquer partout de la manière qui convient à la nature des choses. C'est pourquoi, dans la doctrine de l'interprétation, nous donnons des préceptes nombreux et variés dans le but d'appliquer la méthode de découverte à la qualité et condition du sujet dont il s'agit »<sup>2</sup>.

Ainsi Bacon émet sans hésitation la prétention de transférer au traitement des choses humaines, morales et politiques, la logique qu'il a refondue et moulée sur la physique, et qui, par les

1. *De Dignitate*, II, XIII, 3. — Dans ce passage (que Hobbes sans doute relèvera avec prédilection), Bacon s'élève contre Epicure qui fit preuve à cet endroit d'une grave infidélité à Démocrite pour accommoder à sa philosophie morale la philosophie naturelle.

2. *Nov. Org.*, I, 127.

histoires et les tables de l'expérience, conduit au mécanisme atomistique de Démocrite. Mais, ce faisant, il éprouve le besoin de formuler la réserve qu'il sent confusément requise par le salut de l'humain. Ce n'est point au monde moral qu'il a songé en décrivant le nouvel organe dont il généralise l'application. Comment le monde moral se pliera-t-il à ce traitement nouveau ? Si Bacon a senti la difficulté, il n'a que faiblement tenté d'en sortir. Il s'en tire finalement en partageant l'homme entre les deux royaumes qui se rencontrent en lui sans s'y compénétrer : celui de la nature et celui de la religion. Car c'est en nous que passe la frontière du monde naturel et du monde surnaturel. En sorte que la science de nous-mêmes — *scientia nostri* — se trouve divisée entre deux disciplines. Bacon n'y distingue pas seulement une science du corps et une science de l'âme ; il distingue en nous deux âmes, objets de deux disciplines séparées : l'une spirituelle, venue du souffle de Dieu (*anima rationalis*), l'autre matérielle, issue « des matrices des éléments » (*anima sensitiva*)<sup>1</sup>. Par la première, l'homme appartient au monde divin ; par la seconde, il fait partie de la nature. Comment ces deux âmes sont-elles connaissables ? La seconde est, sans conteste, du ressort de la philosophie naturelle et de la logique renouvelée par la physique. Quant à la première, encore qu'elle soit susceptible, « même en philosophie », de recherches plus attentives et profondes que celles dont elle a été l'objet jusqu'ici, Bacon estime qu'il est mieux d'en renvoyer sans réserve l'étude « à la religion » ; car, dit-il, la substance de cette âme n'ayant point été « extraite ni déduite de la masse du ciel et de la terre », et « les lois du ciel et de la terre étant l'objet propre de la philosophie », ce n'est pas de la philosophie qu'il est permis d'espérer la connaissance de cette âme<sup>2</sup>. Cette division dans la partie spéculative de la science entraîne une division pareille dans la partie pratique. La science de l'action, en effet, comprend une *doctrina de exemplari*, ou science des fins, et une *georgica animi*, ou science de la culture de l'âme. Pour ce qui est de la première, les incertitudes et les dissensions des anciens dans la définition du souverain Bien témoignent assez de l'incompétence de la philosophie à cet endroit ; le Christianisme s'est chargé

1. *De Dignitate*, IV, III, 1.

2. *Id.*, IV, III 3.

de terminer la querelle et a libéré fort heureusement de ce soin la philosophie<sup>3</sup>. Quant à la « géorgique de l'âme », c'est une science de moyens, une science technique, donc une science de causes et d'effets toute semblable, pour l'âme, à ce qu'est la médecine pour le corps<sup>4</sup> ; comme celle-ci, elle doit établir des histoires, dresser des tables, induire les lois des faits. Par là seulement on apprendra la technique des passions et des âmes, et l'art de se faire l'artisan de sa fortune (*faber fortunæ seu doctrina de ambitu vitæ*), selon les lois d'une logique et d'une vraie mathématique de l'âme (*mathematica vera animi*)<sup>5</sup>. Par là aussi, les princes connaîtront la technique du gouvernement des hommes. Comme les corps ont leurs bons et mauvais médecins, les âmes et les cités ont leurs bons « interprètes » et leurs « charlatans »<sup>6</sup>. Et les maîtres que choisit Bacon sont ici Montaigne « *in moralibus* », et Machiavel « *in politicis* », qui figurent auprès de Démocrite « *in naturalibus* ».

L'être humain se voit ainsi réparti entre deux mondes : l'un transcendant à la nature, affaire de religion ; l'autre naturel, affaire de physique. Que va devenir l'unité de son être et de sa pensée ? Comment s'arrangent entre elles les deux âmes qui cohabitent en lui, et les deux disciplines qui se le partagent ? Comment l'âme qui appartient sans réserve au déterminisme naturel se peut-elle ajuster aux fins de l'âme qui transcende la nature ? Comment la « géorgique » peut-elle soumettre sa culture à la « doctrine du modèle » ? Bacon semble préoccupé de l'unité de la nature plus que de celle de l'homme. Et nous le voyons alternativement chercher dans un irréductible séparatisme le salut de l'originalité spirituelle du règne humain, et céder à l'attrait d'une philosophie universelle de la nature, centrée par la physique. C'est ainsi que le *De Dignitate* se plaît à rassembler des gerbes d'axiomes communs aux choses physiques et aux choses morales et politiques<sup>7</sup> en précisant qu'il y faut voir, non de simples ressemblances, mais les marques certaines de l'unité de la nature, et comme le sommaire de toutes les sciences. Le soin de mettre en

1. « Liberati igitur (bonis avibus) ab hac doctrina... », *Id.*, VII 1, 6).

2. *Id.*, VII, III, *Appendix*.

3. *Id.*, VIII, II.

4. *Sermones fideles*, XII.

5. On en trouvera une moisson abondante au 1<sup>er</sup> chap. du l. III.

lumière cette unité incombe à la philosophie première. Le *Novum Organum* insiste sur l'ampleur de son envergure ; les sciences ne progresseront, dit-il, qu'en s'y rangeant. « C'est pourquoi l'astronomie, l'optique, l'acoustique, les arts mécaniques, la médecine elle-même et (dût-on s'en étonner) la philosophie morale et civile et les sciences logiques ont jusqu'ici manqué de profondeur ; car, dispersées, elles ne peuvent être nourries par la philosophie naturelle, qui seule, pénétrant et contemplant les mouvements, les rayons, les sons, la texture et le schématisme des corps, des affections et des appréhensions intellectuelles, peut les fortifier et les faire grandir... »<sup>1</sup>. Bacon, enfin, passant du précepte à l'exemple, a essayé de faire comme il a dit. Le *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* qui suit le *Novum Organum* et prépare la 3<sup>e</sup> partie de l'*Instauratio*, joint une longue liste « d'histoires de l'homme » aux histoires des vents, de la densité, de la pesanteur... Et lorsque (aidé de Hobbes son secrétaire) il traduira en latin ses « Essais de morale et de politique » sous le titre de *Sermones fideles seu Interiora rerum*, il y verra comme une contribution aux histoires et aux inductions de l'*Instauratio magna*. Ces pages curieuses veulent faire servir à la conduite humaine la connaissance des « schématismes » et des « processus latents » qui livrent la clef de la pratique, et, avec elle, celle du *cursus honorum* et de la fortune. Leçon précieuse, à l'heure où s'affirmait, dans la vie des individus et des cités, la primauté du temporel. On y voit poindre, sous l'inspiration de Machiavel, sinon la conception claire, du moins le pressentiment d'une physique sociale, d'une physique des mœurs, d'une physique politique, qui traiteront de la nature de l'homme comme la physique traite de la nature des choses, et feront du gouvernement des hommes un art technique semblable à l'art mécanique et à l'art médical<sup>2</sup>.

Ainsi commence à se dessiner, au regard de la Philosophie baconienne, une Physique universelle avec laquelle elle tend à s'identifier, et dont l'objet est une Nature qui se confond avec le Déter-

1. *Nov. Org.*, I, 80. — Cf. *De Dignitate*, III, IV, 6. — *De Sapientia veterum*, XI, XXVIII — *Sermones fideles*, XV.

2. On trouverait dans les *Sermones fideles* bien des pages qui annoncent les premiers essais d'une statique et d'une dynamique sociale. — V. notamment les discours *De Nobilitate*, XIV ; *De vicissitudine rerum*, LVI, où il s'étend sur l'influence historique des climats ; *De seditionibus et turbis*, XV ; *De proferendis finibus imperii*, XXIX. — On y trouvera aussi les conceptions économiques de Bacon, qui le rangent, avant W. Petty, Josiah Child et Culpeper, dans l'école mercantiliste.

minisme universel — *constantas ac perpetuas leges quas Naturam vocamus*<sup>1</sup>. C'est l'avènement de cette science qu'annonce le grand message dont le chancelier de Verulam a reçu du ciel la mission, et dont il rend gloire solennellement à l'Auteur de la lumière : « Père, qui, au faite de tes œuvres, fit briller la lumière intellectuelle sur la face de l'homme, protège aussi et dirige cette œuvre, qui, venue de ta bonté, retourne à ta gloire ! »<sup>2</sup>. Il se réjouit de voir se lever, radieuse, l'aurore de l'âge qui transformera le visage du monde. Et dans un mythe prophétique, il aperçoit la Cité future qui, par la vertu de la nouvelle logique, doit naître bientôt : *Nova Atlantis* ! L'île fortunée de Bensalem sera un jour la planète terrestre, gouvernée par une Académie des Sciences. Les savants et les techniciens, interprètes et ministres de la Nature, seront ses maîtres, ses pontifes et ses rois. Le gouvernement des hommes ne revient-il pas à ceux qui ont consacré leur vie « aux expériences et aux axiomes », « non point pour l'or, l'argent et le diamant, mais seulement pour la première des créatures de Dieu, la lumière, je dis la lumière qui se lève enfin et qui monte en toute contrée de la terre »<sup>3</sup>.

## II

Ces magnifiques espérances étaient dans l'air en cet âge héroïque, tout tremblant d'émotion créatrice. On sait si Descartes les a partagées.

S'il est probable que le chancelier de Verulam n'est point étranger à l'ardente confiance de Descartes en un renouvellement de la vie par la science et en l'avènement d'un nouvel âge, il est fort douteux que ce soit au mécanisme cartésien que le *De Corpore* de Hobbes ait dû son inspiration. Et il est certain que le dessein de fonder une science politique sur les assises de la mécanique n'a point été suggéré à l'auteur du *De Cive* par la tentative cartésienne, annoncée dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Principia philosophiæ*, et esquissée dans le *Traité des Passions de l'âme*, de construire une éthique sur la physique du monde. Mais si ces deux desseins, contemporains l'un de l'autre, sont

1. *Confessio fidei*, 7.

2. *Instauratio. Distributio operis*.

3. *Nova Atlantis*, 17.

étrangers l'un à l'autre, leur parallélisme n'en est que plus instructif.

La Science, pour Descartes, est une et indivisible. Il l'a comparée à un arbre dont les racines représentent la métaphysique ; le tronc, la physique du monde et du corps humain ; et les branches, les diverses techniques qui sortent de ce tronc, et qui se réduisent à trois principales : la médecine, les arts mécaniques et la morale <sup>1</sup>.

La sixième partie du *Discours* a longuement raconté comment la considération de la valeur technique de sa physique avait déterminé Descartes à la publier. Et cette valeur technique, c'est à sa conception mécaniste que cette physique la devait. Elle ouvrait, dès son apparition, la perspective de ses applications. La nature, en effet, du jour où elle se montre déductible de la mécanique rationnelle, ne se révèle-t-elle pas déjà comme une immense machine à la disposition de l'homme, à la façon des « métiers de nos artisans » ?

Et, spécialement, la science de cette machine particulière qu'est le corps humain ne devait-elle pas mettre à la disposition de l'homme le parfait ajustage de son appareil organique, c'est-à-dire l'assurance de la santé ?

Et plus spécialement, l'âme étant « substantiellement unie » au corps, la science de la machine ne devait-elle pas livrer à l'âme le moyen de régler les actions que le corps a sur elle, c'est-à-dire les « passions » qu'elle subit de sa part, et dès lors, d'établir sa propre « maîtrise » spirituelle ?

La « science » cartésienne veut être, *indissolublement*, rationnelle et pratique, spéculative et « utile à la vie », propre à « satisfaire » notre esprit et à « servir à nos usages ». Parmi ces « usages », les seuls qui aient intéressé Descartes sont ceux de l'industrie mécanique, de la médecine et de la morale, et c'est aux seconds surtout qu'il avait décidé, en 1637, de consacrer tout le temps qui lui restait à vivre <sup>2</sup>. Son attention, détournée des « affaires publiques », ne s'est point portée sur l'usage politique et la valeur sociologique que pouvait avoir sa philosophie. Quelle eût été, en

1. Préf. de la trad. fr. des *Principia philosophiæ* (A. T., t. IX, p. 14).

On sait que, dans le *Discours*, la considération des « racines » de la science occupe la 4<sup>e</sup> partie ; celle du « tronc », la 5<sup>e</sup> ; et celle des « branches », la 6<sup>e</sup>.

2. Voir les dernières lignes du *Discours*.

ce domaine, sa pensée, si elle s'y était appliquée ? Se fût-elle inspirée principalement du spiritualisme de sa métaphysique ou du mécanisme de sa physique ? La parenté qui, du côté du mécanisme, pouvait rapprocher Descartes et Hobbes, n'a point été assez étroite pour empêcher leurs métaphysiques de se heurter et leurs systèmes de se repousser sans espoir ? Ce qui les séparait l'emporta sans ambages sur ce qui, du moins en apparence, semblait devoir les unir ; et leur irrémédiable dissension atteste peut-être, jusque sur les points où leur similitude paraît la plus grande, des différences profondes.

Qu'eût été la philosophie sociale et politique du cartésianisme si la pensée de Descartes se fût préoccupée des problèmes qui hantèrent celle de Hobbes ? Les conjectures qu'on peut faire, les inférences analogiques qu'on peut tenter sur ce point, devront retenir en tous cas la réprobation vive et nette que suscita, chez Descartes, la lecture du *De Cive* <sup>1</sup>.

De cette opposition ne peut-on discerner les raisons, si l'on regarde d'un peu près la morale cartésienne, et, plus généralement même, l'ensemble de ces sciences « pratiques » qui sortent comme des branches de sa philosophie ? C'est, à n'en pas douter, du « tronc de la physique » qu'il les fait toutes sortir, jusques et y compris la morale — j'entends la morale définitive qui ne pourra venir qu'après la science, et qu'escomptent, en attendant, les maximes provisoires du *Discours* —, « j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse ». Mais il faut se garder d'oublier que la « physique » de Descartes est inséparable et inséparée de la Métaphysique où elle se racine

1. La 1<sup>re</sup> édition du *De Cive* avait paru, en quelques exemplaires, à Paris, sans nom d'auteur, en 1642.

Le 23 février 1643, Descartes écrivait au P. Mersenne : « Je ne suis pas curieux de voir les écrits de l'Anglais » (A. T., t. III, p. 633).

Et dans une autre lettre de 1643, après l'avoir lu, il faisait part à un P. Jésuite de son sentiment en ces termes

« Tout ce que je puis dire du livre *De Cive* est que je juge que son auteur est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes méditations, et que je le trouve beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique ni en physique ; nonobstant que je ne puisse aucunement approuver ses principes ni ses maximes, qui sont très mauvaises et très dangereuses en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie ; ce qu'on pourrait faire plus avantageusement et plus solidement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. Et il écrit aussi fort au désavantage de l'Eglise et de la religion romaine, en sorte que, s'il n'est particulièrement appuyé de quelque faveur fort puissante je ne vois pas comment il peut exempter son livre d'être censuré » (A. T., IV, p. 67).

et d'où elle reçoit sa sève, que cette sève est spirituelle, et que de cette sève elle tient sa double valeur spéculative et « pratique », son intelligibilité rationnelle et son usage humain. Les techniques qui en sortent sont au service de l'homme, et l'homme, pour Descartes, est esprit. Ce que la branche de la morale doit au tronc de la physique, ce n'est, à aucun titre, la connaissance de la Fin humaine, laquelle est fixée exclusivement par une métaphysique de la « perfection » spirituelle. Ce qui sort de la Physique du monde, c'est, pour l'homme, l'ensemble des voies et moyens dont le monde lui offre la ressource, et que la science lui permet de tourner à son usage : une « industrie » qui, en le rendant « maître et possesseur de la nature », pourrait libérer en lui la substance pensante des servitudes qui lui viennent de la substance étendue, et plus particulièrement une médecine qui, en le rendant maître et possesseur de la machine corporelle avec laquelle l'âme est substantiellement unie, pourrait libérer cette âme des passions reçues de cette union. C'est au service d'une raison spirituelle que la physique cartésienne ordonne tout le *mécanisme* dont elle est la science. Pour Descartes, l'homme spirituel transcende le mécanisme et peut ordonner le mécanisme au service de sa propre destinée. Pour Hobbes, l'homme entier, au contraire, sera englobé dans le mécanisme ; et c'est au sein du « Corps » universel que se dérouleront les mouvements de l'appareil humain et que s'engendreront les cités terrestres. Si Descartes a mis beaucoup d'espérances dans les techniques dont sa physique ouvrait la perspective, ces techniques ne valent, à ses yeux, que comme servantes de l'homme spirituel dont seule connaît la métaphysique. Si l'intention cartésienne est tournée vers la possession du monde, c'est sous la réserve essentielle et souveraine d'un nouvel « ἔχω ὅν ἐχόμεναι » : je veux le posséder, mais non point qu'il me possède. L'esprit qui pense le mécanisme du monde n'est point une partie, un rouage de ce mécanisme. Et c'est une pensée toute cartésienne que cette pensée pascalienne (qui est peut-être aussi le fond de la pensée kantienne) : Par l'espace, l'univers me comprend comme un point ; par la pensée je le comprends. Pour ranger, sans autre forme de procès, sous le signe cartésien la « physio-cratie » ou la « techno-cratie » dont les règnes par la suite devaient advenir, il faudrait, au cœur même de la doctrine, couper de ses racines spirituelles l'arbre de la science et détacher

la physique de la métaphysique. Ce qui revient à dire qu'il faudrait métamorphoser Descartes <sup>1</sup>.

On ne saurait cependant contester qu'en fait les pensées modernes devaient être nombreuses à se complaire en cette métamorphose, et à détourner volontiers et longtemps leur regard de la métaphysique cartésienne pour le porter, avec prédilection, sur le mécanisme cartésien. N'est-ce pas en oubliant le métaphysicien pour le physicien qu'Auguste Comte a inscrit Descartes parmi les fondateurs du positivisme ? Peut-on même méconnaître que, si Descartes tenait, par le fond de sa doctrine et de son cœur, aux « fondements métaphysiques » de sa « science admirable », c'est pour l'amour de cette science qu'il a creusé ces fondements ? La physique du monde ne fut-elle pas son démon, comme l'éthique de l'âme avait été le démon de Socrate ? Aller à la possession de l'univers en allant à la science qui en livrera la clef, en un mot, aller à la physique, n'est-ce pas la mission que Descartes avait reçue de l'oracle de Neubourg, dans la chambre et la nuit fameuse où s'ouvrit sa carrière ? <sup>2</sup>.

Par sa physique mécanique et technique, d'une part, et sa métaphysique spiritualiste d'autre part, Descartes se prêtait d'avance aux interprétations divergentes dont l'occasion allait s'offrir à des regards intellectuels chargés d'intentions et de préconceptions dissidentes.

Dans le large courant métaphysique lancé ou du moins régénéré par le *Cogito*, vivra et continuera de se chercher une philosophie qui, sous des formes et des expressions très différentes, sera, en son fond, une philosophie de l'esprit, de la création et de la liberté. Cette philosophie animera la pensée de Malebranche ; elle est au cœur du spinozisme ; elle nourrit l'inquiétude féconde de Leibnitz ; elle est sans doute l'intuition centrale de Kant. Puis, revenant aux assises psychologiques que le *Cogito* cartésien lui avait préparées, elle parcourt et entraîne la réflexion métaphysique de Maine de Biran, de Ravaisson, de Lachelier, de Boutroux, de Bergson. Là, la science du monde et du corps, et le mécanisme,

1. Cf. BOUTROUX, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*. — CHEVALIER, *Descartes*. — SEGOND, *la Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*. — GILSON, *la Liberté chez Descartes et la théologie*. — *Le Discours de la Méthode*. — LACHÈZE, *l'Idéalisme kantien*. — LABERTHONNIÈRE, *Descartes*.

2. Cf. MARITAIN, *le Songe de Descartes*.

œuvres de l'esprit, seront appelés au service et à la libération de l'esprit, et, dans l'esprit, de l'aspiration au Divin <sup>1</sup>.

Mais il suffira que la pensée, cédant à la séduction du monde et oublieuse d'elle-même, hypnotise son regard sur son œuvre, pour que la physique de la matière lui voile la métaphysique de l'esprit. Un autre courant, moins profond mais plus large, plus superficiel, plus facile à vulgariser, ira à la physique et au mécanisme pour y ranger l'homme entier. La « nature naturée » y refoulera la « nature naturante » et prétendra l'intégrer. C'est lui qui coulera à plein bord dans l'Encyclopédie, puis dans le Positivisme et le Sociologisme. L'homme y sera finalement entraîné à l'abdication de sa personnalité spirituelle et à cette « totalisation » de son être dans les puissances matérielles de l'animalité et du corps, objet d'une physique érigée en souveraine, à laquelle prétendent aujourd'hui les efforts des Nationalismes et du Communisme. C'est le courant du *Naturalisme* moderne.

Il trouve son expression dans la doctrine qui réduit au seul *Mécanisme* l'ordre des choses et l'ordre humain. Cette expression, nul ne la lui fournira plus pure que l'auteur du *De Corpore* et du *Leviathan*.

## DEUXIÈME PARTIE

### LE SYSTÈME DE HOBBS

1. V. BERGSON *les deux sources* not. chap. IV, *Mécanique et Mystique*.

## CHAPITRE PREMIER

### LES CIRCONSTANCES, L'IDÉE DIRECTRICE ET L'ARCHITECTURE DU SYSTÈME

S'il est une œuvre à laquelle convienne le nom de « système », c'est, à n'en pas douter, celle de Hobbes. Nous sommes en présence d'un ensemble, d'un ordre clos, dont toutes les pièces se commandent, se supposent, s'enchaînent, se précèdent et succèdent naturellement les unes les autres, rangées dans une synthèse unique, par une déduction ininterrompue, sous l'attrait d'une idée directrice qui les a appelées, sinon chacune à son tour, du moins chacune à son rang, depuis les principes et les éléments des sciences de l'espace et du mouvement jusqu'à l'appareil complexe de la société et de la cité. De la mathématique à la sociologie inclusivement, un seul et même « système », homogène en toutes ses parties, soumet à l'opération niveleuse d'une science quantitative unique les ordres qualitativement étagés de l'univers réel.

C'est l'aperception synthétique de ce système déductif qui nous intéresse, comme expression typique de la philosophie naturaliste. Une fois déduit, il demande à être considéré et contemplé dans la région abstraite où il a prétendu s'installer, indépendamment des circonstances extérieures et des instances affectives qui en ont excité et stimulé la secrète invention, et qui ont donné au génie de Hobbes l'inquiétude motrice d'où procède le dynamisme et le travail de sa pensée. L'intention de ce système est de se

présenter dépouillé et affranchi de toute l'ambiance concrète, externe et interne, qui lui a donné le branle, puisqu'il prétend formuler une science abstraite et universelle de la politique et, si l'on peut dire, les « vérités éternelles » d'une mathématique de la cité, sans adhérences visibles ni avec le temps singulier qui la vit naître, ni avec le tempérament physio-psychologique individuel qui l'enfanta. La prétention de la Géométrie n'est-elle pas justifiée, d'être une construction scientifique, abstraite et universelle, détachée et indépendante des pratiques empiriques et concrètes de l'arpentage qui préparèrent, dit-on, son éveil ? Il en va de même de la géométrie politique de Hobbes à l'égard des événements historiques qui sollicitèrent sa spéculation. Certes, l'ambition de cette « science nouvelle » est de n'être point séparée de la vie et de la pratique humaines ; mais, comme la géométrie et la mécanique rationnelle, elle prétend valoir et servir universellement, abstraction faite des circonstances de temps et de lieu. Ce n'est pas, en un mot, une « prudence » politique attentive aux contingences de l'étendue et de la durée, aux circonstances singulières présentes dont elle convoite l'intuition concrète afin de louvoyer à travers leurs écueils instables et leurs eaux mouvantes ; c'est une « science » politique dont les circonstances du moment ont pu être l'occasion, mais dont elles ne sont point l'objet direct.

Aussi n'entre-t-il point dans le dessein de notre étude d'arrêter longuement notre curiosité aux circonstances géographiques, historiographiques ou biographiques du système, ni de nous attarder à suivre, à travers les petites œuvres de Hobbes, la genèse des idées qui déploient leur large cours dans les *Elementa* et le *Leviathan*, et les quelques sinuosités que put prendre sa pensée avant de trouver sa voie rectiligne et de s'y engager décidément.

Il ne sera pas, cependant, sans intérêt, avant de dérouler avec Hobbes le procès déductif de son système abstrait et pour en préparer mieux l'intelligence, d'en retracer l'ambiance historique et de dire comment les principales pièces de cette déduction sont venues, en fait, y prendre leur place et leur rang. Il suffira, aux fins de ce préambule, de rappeler brièvement les faits connus qu'il est utile de remettre en mémoire pour lire Hobbes comme il convient, et de cueillir, dans les travaux d'érudition dont le penseur de Malmesbury a été l'objet, les traits qui permettent de

rattacher son œuvre à la tournure affective et imaginative de son tempérament individuel.

I. — L'idée directrice qui commande, non pas seulement la sociologie mais toute la cosmologie, toute la Physique de Hobbes, c'est celle de l'ordre politique ; ou, pour lui donner les noms par lesquels Hobbes le désigne, l'idée de la paix ; plus précisément encore, de la tranquillité ou de la sécurité individuelle <sup>1</sup>.

On peut dire qu'en cette « philosophie de la nature », tout, à partir des présupposés logiques et ontologiques du *De Corpore*, converge à une *théorie de la cité*, objet explicite de la préoccupation de ce penseur, dès le terme initial de sa carrière, et présente à tous ses travaux. Tout ce qui, dans le système, la précède en est la préparation logique et doit être regardé comme le sous-bassement de l'édifice ; en sorte que le système entier, un et indivisible, a été conçu et édifié comme une Physique politique <sup>2</sup>.

Il n'est pas douteux que les guerres civiles de l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle, dont Hobbes fut le témoin angoissé, ont été le stimulant de cet effort intellectuel, dont le fruit se détache du terrain où il germa pour prendre l'apparente sérénité d'une spéculation abstraite sur des vérités éternelles. La guerre civile et religieuse, les dissensions qui dressèrent l'une contre l'autre, sous ses yeux, les éléments de la souveraineté en Angleterre, le prince et le parlement, et, selon qu'elles pouvaient servir l'un ou l'autre, les sectes anglicane, puritaine ou indépendante, mirent son esprit inquiet à la recherche d'une théorie de la guerre et de la paix, de l'homme et de la cité, de l'Etat et de l'Eglise, qui, destinée sans doute à éclairer les circonstances du moment, allait d'emblée, pour trouver son assise et sa lumière, à une philosophie générale du monde, de l'homme et de Dieu, des corps et des pensées.

Né en 1588, mort seulement en 1679 <sup>3</sup>, Hobbes a été le contemporain et le spectateur effrayé de cette dramatique histoire de la

1. Dans sa *Théorie de l'Institution*, t. I, G. RENARD a montré comment l'idée du Droit comprend les deux concepts de *justice* et de *sécurité*, et comment l'institution est, par destination, l'organe de sécurité de la justice. On pourrait dire que, de ces deux concepts, Hobbes ne retient comme constitutif du Droit que le second, ou plutôt que la justice, à ses yeux, consiste dans la sécurité.

2. « Chez Hobbes, dit à juste titre A. HANNEQUIN, la métaphysique et la physique servent d'introduction à la philosophie pratique, c'est-à-dire à la morale et à la politique » (*La Phil. de Hobbes*, dans *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, t. I, p. 128).

3. On trouvera dans le livre de M. Bernard LANDRY sur Hobbes (Alcan, 1930), un excellent exposé biographique et des indications bibliographiques.

révolution anglaise qui fut, selon le mot de Guizot, « le plus grand événement que l'Europe eut à raconter » avant la Révolution française<sup>1</sup>. Il vit les longs efforts des Stuart, depuis Jacques I<sup>er</sup> (1603), surtout depuis Charles I<sup>er</sup> (1625), pour asseoir en Angleterre l'absolutisme monarchique, temporel et spirituel, sur les ruines de l'institution parlementaire et des sectes presbytérienne et indépendante<sup>2</sup>. Il vit, tout jeune encore, la conspiration des poudres en 1605. Le sort voulut qu'il se trouvât à Paris, en 1610, lors de l'assassinat d'Henri IV. Plus tard, il assista à l'échec de l'énergique tentative de Charles I<sup>er</sup>, aidé du ministre Strafford et de l'archevêque anglican Laud, pour se passer de parlement ; le « covenant » et le soulèvement de l'Ecosse en 1638 ; puis, la résistance obstinée du Long Parlement à partir de 1640, l'exécution de Strafford et de Laud, l'interminable lutte intestine entre le roi, défendu par ses « cavaliers » irlandais, et le Parlement, soutenu par les « Têtes rondes » d'Ecosse ; l'intervention de Cromwel menant contre le roi la guerre sainte à la tête des austères et fanatiques « Indépendants » ; puis, après la défaite de la royauté à Naseby, en 1645, une nouvelle guerre civile allumée par les dissentiments religieux entre le Parlement vainqueur et son armée ; Cromwel, avec l'armée, l'emportant à son tour ; l'épuration du Parlement ; l'exécution de Charles I<sup>er</sup> ; la proclamation de la République ; bientôt, à la faveur de l'anarchie, fruit de ce régime improvisé, la Dictature ; enfin, Cromwel mort, les aventures révolutionnaires semblant épuisées et le désir de la paix devenant chez tous impérieux, la Restauration des Stuarts et le retour, pour un temps, sur la scène politique, des efforts de l'Absolutisme.

La nation anglaise souffrait d'autant plus de ces désordres civils que son développement économique, tout en lui faisant désirer plus de liberté, et en accélérant chez elle la transition difficile du régime féodal, agricole et militaire, au régime bourgeois, industriel et commercial, lui faisait du même coup éprouver plus fortement le besoin de tranquillité et de paix. Hobbes montrera longuement — et il sera sur ce point aisément compris — comment l'état d'insécurité et de peur, qui est un autre nom de l'état

1. *Hist. de Charles I<sup>er</sup>*, préf. de la 1<sup>re</sup> éd.

2. « Presbytérianisme et monarchie, disait Jacques I<sup>er</sup> (fils d'une catholique et élevé selon la religion puritaine), ne vont pas mieux ensemble que Dieu et le Démon ».

de guerre, arrête toute entreprise laborieuse, tout négoce, toute capitalisation, tout essor de richesse. L'enrichissement suppose l'ordre ; l'activité économique suppose l'office politique. Et c'est précisément l'économie nouveau-née de la production manufacturière, de l'échange, de l'argent, qui était l'objet des tendances nationales de l'Angleterre mercantile du xvii<sup>e</sup> siècle, avant-courrière de l'Economie capitaliste moderne. L'activité économique et la vie politique anglaise se voyaient aux prises avec des antinomies intestines qui ont fomenté les troubles étalés dans l'histoire du royaume, et qui posaient un difficile problème aux esprits attentifs du temps. *Les Communes* représentaient, dans le Parlement, la classe enrichie par les affaires, la puissance montante de l'argent. Cette puissance et cette classe grandissaient à vue d'œil. « Le mouvement qui faisait passer dans ses mains une grande part de la fortune publique fut si rapide qu'en 1628, à l'ouverture du Parlement, la chambre des communes se trouva trois fois plus riche que la chambre des pairs »<sup>1</sup>. Si la monarchie absolue se heurta en Angleterre à des résistances qui ne l'arrêtèrent pas en France, c'est que la bourgeoisie anglaise avait grandi plus tôt et plus vite que la bourgeoisie française. Celle-ci, au xvii<sup>e</sup> siècle, sentait moins encore sa force politique que son besoin de tutelle économique, et ce besoin fit du tiers-état le soutien et l'auxiliaire de la monarchie absolue<sup>2</sup>. En Angleterre, par contre, la désunion entre le prince et le Parlement était consommée dès le début du règne de Charles I<sup>er</sup>, « car l'un et l'autre pensaient en souverains »<sup>3</sup>. La classe qui bénéficiait de l'essor économique, intéressée au premier chef dans la gestion du royaume, aspirait de plus en plus à y prendre part, et sa richesse grandissante lui en donnait la force et l'espoir. Elle avait besoin, pour prospérer, de paix publique et de sécurité ; et, cependant, ses prétentions et ses forces jeunes, se heurtant aux résistances royales, étaient un ferment de guerre. Mais le ferment le plus actif et le plus profond des discordes civiles était moins encore peut-être dans l'appel des intérêts économiques que dans les ruptures religieuses, la dislocation des croyances, la divergence des églises. Les catholiques, déjà sous Jacques I<sup>er</sup>, étaient les adver-

1. GUIZOT, *op. cit.*, I, p. 130, d'après HUME, dans *Hist. of Engl.*, VIII, p. 385.

2. Cf. LACOUR-GAYET, *l'Education politique de Louis XIV*, p. 344 et suiv.

3. GUIZOT, *id.*, p. 136.

saires déçus des Stuarts. Les puritains étaient, contre la royauté et les institutions traditionnelles, le ferment le plus puissant de dissolution ; et contre la tranquillité publique une menace grandissante. Jacques I<sup>er</sup> avait compris et redouté pour son fils ce mortel danger. Les guerres civiles qui déchirèrent en effet la nation, en même temps qu'elles opposaient au roi la classe économique représentée par les *Communes*, opposaient à l'Eglise anglicane les églises séparées. Les troubles temporels germaient spontanément et grandissaient dans la dispersion et l'anarchie spirituelle, sous le vent des passions religieuses. La théologie, dira Hobbes, a déchaîné les controverses, et les controverses, les guerres <sup>1</sup>.

Ces troubles prolongés et sans précédents, ce mal insupportable de l'instabilité et de l'insécurité, qui devait, selon Comte, caractériser l'inévitable « période révolutionnaire », transition de l'âge révolu à l'âge nouveau, étaient bien faits pour intriguer la curiosité intellectuelle d'un esprit méditatif, avide de comprendre. Ils étaient faits d'abord pour inquiéter et apeurer une sensibilité craintive, avide de tranquillité. Nul, plus profondément que Thomas Hobbes, ne ressentit cette frayeur de l'état de guerre, ce désir de paix, et en même temps cet appétit de savoir, afin de prévoir et pourvoir, concernant les choses de la cité. Hobbes connut jusqu'au fond de ses viscères la souffrance de la crainte, devant le désordre des affaires humaines auquel sa nationalité le mêla. Et cette « passion » de peur tourna l'attention de son entendement, comme par une sorte de « sublimation » scientifique, vers la découverte des causes des maux qui le firent trembler. Il dit au fond de son cœur : *felix qui potuit rerum cognoscere causas*. Il envia pour les hommes la paix qui règne chez les choses <sup>2</sup>, et c'est à la paix géométrique et mécanique des choses qu'il va demander le secret de la paix des hommes sur la terre. Hobbes a d'ailleurs confessé lui-même, sans fard, cette *crainte* native qui

1. « Innumerabiles illa in orbe christiano de religione controversias et ex controversiis bella excitavit » (Dédicace des *Elementa philosophiæ*).

2. GUYAU a bien marqué la différence qui sépare de la conception épicurienne la conception de Hobbes. Epicure entend par *paix* la sérénité de l'âme, sa liberté indifférente ; ce souverain Bien est spirituel et doit être obtenu par des moyens moraux : détachement des choses et maîtrise de la volonté. Hobbes prend le mot de *paix* dans un sens tout extérieur : être tranquille, être en paix, c'est « n'avoir rien à craindre des autres hommes, acquérir sans rivaux, conserver sans envieux. Et les moyens de cette paix matérielle sont matériels aussi » (*la Morale d'Epicure et ses rapports avec les Doctrines contemporaines*, p. 195).

fut sa *passion* et dont il attribue l'origine à la frayeur maternelle qui le mit au monde avant terme, à l'approche de l'invincible Armada. C'est, dit justement M. Bernard Landry, « un individualiste qui a eu peur » <sup>1</sup>. La passion de la paix confondue avec la sécurité, tel est le fond affectif de ce tempérament auquel l'histoire de son pays devait ménager tant de contrariétés !

II. — Si la « passion de peur » définit la tournure affective de Thomas Hobbes, l'« esprit de géométrie » caractérise non moins manifestement sa tournure imaginative. Son tempérament intellectuel est un tempérament de géomètre. Sous l'aiguillon de sa sensibilité craintive, se déclenche en son entendement un procès intrépide de froide déduction abstraite. Au service de la paix, il mobilise et range en bataille une armée de syllogismes, dont les figures massives, aux arêtes tranchantes, se dessinent devant son imagination géométrique comme des solides dans l'espace, et sont mues les unes par les autres comme des mobiles mécaniques inertes. On pense à Hobbes en lisant chez Duhem la description du « physicien anglais », qui cherche à se représenter les choses sous forme de modèles mécaniques ; c'est bien, en effet, en un modèle mécanique que prendra corps, dans l'imagination de Hobbes, la physique de la cité.

Et cette tournure géométrique de l'imagination de Hobbes trouvait, dans son ambiance intellectuelle — nous l'avons vu déjà en parcourant la genèse du naturalisme moderne —, une correspondance que l'ambiance politique était loin d'offrir à sa sensibilité apeurée <sup>2</sup>. Si la scolastique et la physique qualitative de ses maîtres d'Oxford ne purent le satisfaire, il fut plus heureux de rencontrer chez Bacon, dont il fut le secrétaire et le confident, les prodromes d'une philosophie nouvelle de la nature, où s'esquissait déjà, sous un vocabulaire emprunté souvent à Aristote, une représentation mécaniste de l'univers. Quatre années après la mort du chancelier, en 1630, la pensée de Hobbes se montre déjà installée dans cette conception ; c'est la date probable de ce *Court traité* qui, s'attaquant à la *sensation*, lieu de ren-

1. *Op. cit.*, p. 270.

2. Sur la genèse de la pensée de Hobbes, voir les trois ouvrages récents de BRANDT, *Th. Hobbes mechanical conception of nature*, Londres, 1928 ; de LÉVI, *la Filosofia di Tommaso Hobbes*, Milan, 1929 ; de Bernard LANDRY, *Hobbes*, 1930.

contre des choses et de l'esprit, n'hésite point à la réduire au mouvement : il s'y sert encore du terme scolastique de *species* (de même qu'il aimera, dans le *De Corpore*, parler de cause matérielle et formelle, de puissance et d'acte) ; mais ce mot ne désigne que le mouvement mécanique des choses agissant du dehors sur l'organe sensoriel, sans activité propre du sens. Et c'est en ce même temps que Hobbes découvre Euclide. Cette découverte, bientôt suivie de celle de Galilée, lui révèle une philosophie naturelle que son premier soin sera de tourner à l'investigation des causes de la guerre et de la paix, et à la construction d'une « science de la cité ».

C'est, en effet, vers l'âge de quarante ans, que Hobbes eut la fortune de feuilleter par hasard les *Eléments* d'Euclide. Son « esprit de géométrie » s'y reconnut et s'y complut aussitôt. Ce fut pour lui une révélation semblable à celle que devait apporter à Malebranche la découverte de Descartes. Euclide parlait à cette imagination spatiale le langage qui lui convenait, et ces figures déployant devant son regard leurs longues chaînes de raisons démonstratives devinrent aussitôt l'objet de sa passion intellectuelle.

Ce n'est qu'alors que le syllogisme, jadis appris mais incompris à l'école, s'éclaire aux yeux de Hobbes de sa valeur constructive, et que la logique entière se range sous l'exemplaire de la géométrie. C'est sous l'égide de cette science modèle qu'il placera la trilogie entière des *Elementa philosophiæ* : le corps, l'homme et la cité : « Je le sais, cette partie de la philosophie qui concerne les lignes et les figures nous a été livrée en bonne forme par les anciens, et avec elle le modèle par excellence de la vraie logique, grâce à laquelle ses théorèmes si clairs ont pu être découverts et démontrés »<sup>1</sup>.

Il suffira que cette forme logique, ainsi mise en possession d'elle-même dans la pensée de Hobbes, s'empare des phénomènes politiques, pour tirer de cette imagination spatialisante une *politica more geometrico demonstrata*. Cette politique, sinon par son objet, du moins par sa méthode, sera vraiment une géométrie.

Cependant, pour s'emparer des *phénomènes* et donner une *Physique*, la logique géométrique devra passer d'abord par la

1. Dédicace des *Elementa*, datée du 23 avril 1655.

mécanique. Si le maître de la « vraie logique » de l'espace est Euclide, le maître de la « vraie physique » des phénomènes est Galilée, parce que c'est Galilée qui, en introduisant le principe mécanique d'inertie et la « vraie nature » du mouvement, a substitué à la physique qualitative des scolastiques (physique du « lieu propre » et du repos final des choses) la physique quantitative des modernes (physique de la figure et du mouvement, physique mathématique).

Cette physique moderne a commencé par l'astronomie ; elle est née, dit Hobbes, de l'hypothèse du mouvement diurne de la terre « que les anciens — Pythagore, Aristarque, Philolaüs — avaient conçue, mais que leurs successeurs étranglèrent dans les lasso de leur logique toute verbale ». C'est pourquoi la naissance de l'astronomie ne doit être datée que de Copernic. Mais l'astronomie copernicienne, outre qu'elle reste ignorante de la méthode d'observation (« præter observata »), n'est encore qu'une « physique céleste ». C'est à Galilée que revient la gloire d'avoir ouvert aux modernes une « *physique universelle* », en leur décelant enfin, à travers « la difficile question de la chute des graves », la nature du mouvement. En sorte qu'il faut dater de Galilée « l'Âge de la Physique ».

De cette « Physique universelle », dont Galilée nous a livré la clef, il s'agissait maintenant de passer à cette « partie de la physique » spécialement intéressante et utile qu'est la « science du corps humain ». Nous devons ce passage, dit Hobbes, au génial physicien du mouvement du sang et de la génération des animaux, Harvey. Le cours du sang dans les artères et les veines et le cours des astres dans le ciel obéissent aux mêmes lois : celles de la géométrie et de la mécanique. Avant ces deux maîtres, il n'y avait dans la physique rien de certain en dehors des expériences et des « histoires naturelles », si tant est qu'on puisse ici parler de certitudes, les *histoires* naturelles n'étant pas plus certaines que les *histoires* civiles<sup>1</sup>. Mais après eux, l'astronomie et la Physique universelle firent en peu de temps de rapides progrès ; Hobbes, volontairement oublieux de Descartes, nomme ici Kepler, Gassendi et Mersenne. Il en fut de même de la « physique spéciale du corps humain » dans le monde de ces « physiciens authentiques (vere

1. Aussi Hobbes ne mentionne-t-il point Bacon parmi ces « maîtres » de la Physique.

Physicorum) », que sont les médecins, ceux surtout du collège de Londres.

Il restait — et les temps troublés appelaient d'urgence ce grand œuvre — à fonder la partie dernière et capitale de la « Physique universelle » : la « philosophie civile » ou science de la société. C'est de celle-là que Hobbes revendique hautement la paternité : « La Physique est chose récente ; mais bien plus encore la philosophie civile, qui n'est point antérieure à mon *De Cive* ». On croirait entendre déjà, à deux siècles de distance, Auguste Comte se présentant comme fondateur de la dernière-née des parties de la Physique : la physique sociale. Le chef du positivisme a restitué parmi ses précurseurs, à côté du nom de Galilée, les noms de Bacon et de Descartes, omis l'un et l'autre par Hobbes ; mais, en oubliant celui de Hobbes lui-même, il a oublié celui qui, le premier, prétendit rattacher la science des phénomènes sociaux à une « Physique universelle »<sup>1</sup>.

Pendant la Physique universelle, pour mener sa déduction mathématique, de la physique des corps terrestres et célestes, fondée par Copernic et Galilée, à la physique du corps social, fondée par Hobbes lui-même, en passant par la physique spéciale du corps humain, fondée par Harvey, devait franchir encore l'échelon — que n'avait point omis la philosophie épicurienne de Lucrèce — d'une physique de la sensation, de l'image et de l'appétit. Hobbes se garde de l'omettre. C'est elle déjà qui faisait l'objet du *Court traité* écrit vers 1630, où était soutenue, mais par des arguments différents de ceux de Galilée, avec la subjectivité des qualités sensibles, l'origine mécanique de la sensation et par elle de tous les mouvements des esprits, c'est-à-dire de la machine entière des appétits et des phantasmes. Et c'est elle qui, explicitement préparée, comme nous le verrons, dans le *De Corpore*, est

1. Le premier ? Oui, sans doute, avec cette rigueur systématique. Cependant Hobbes, qui a pris soin de mentionner les précurseurs anciens de Copernic — Pythagore, Aristarque, Philolaüs —, omet de mentionner celui des anciens qui n'oublia pas de tirer de la « Physique universelle » de Démocrite et d'Epicure une « philosophie civile ». On retrouverait dans le *De Natura rerum*, de LUCRÈCE, notamment dans le 5<sup>e</sup> chant du vieux poème naturaliste, les principales hypothèses sociologiques de Hobbes : une théorie de la crainte et de la contrainte, et une théorie du pacte, consécutive à une théorie de la sensation et des images, consécutive elle-même à une théorie du Corps. Le *De Natura rerum* déroule, avant Hobbes, les *elementa philosophiæ* selon une trilogie du corps, de l'homme et de la cité. Lucrèce a donné, dans l'antiquité, comme Hobbes dans la philosophie moderne, l'expression la plus pure d'un Naturalisme qui, partant d'une science des phénomènes terrestres et célestes s'achève dans une science du règne humain, politique et religieux.

développée dans le *De Homine*, fournissant ainsi au *De Cive* et au *Leviathan* leurs présupposés logiques.

Ainsi, l'« esprit de géométrie », qui caractérise si nettement la tournure imaginative de Hobbes, avait trouvé, dans tout le mouvement scientifique dont il était contemporain une correspondance et un excitant incomparables. La cellule du P. Mersenne, qu'il fréquenta durant son séjour de dix-huit mois à Paris en 1636-1637, où il revint par la suite avec prédilection et qu'il préférait à toutes les écoles — *cujus cella scholis erat omnibus anteponeunda*<sup>1</sup> —, était comme le carrefour où se croisaient les rayons venus des diverses parties de la Physique universelle. Nous avons dit déjà pourquoi il ne faut point s'étonner que Hobbes, si empressé à nommer les grands physiciens de son temps, ait passé sous silence le nom de Descartes, et que ces amis communs de Mersenne ne se soient guère connus que pour entrer en hostilité. Si le mécanisme de Hobbes dédaigne le mécanisme cartésien, c'est que leurs logiques expriment et développent deux intuitions qui s'excluent. C'est en métaphysiciens, et comme champions, l'un d'une ontologie du Corps, l'autre d'une ontologie de l'Esprit, que Hobbes et Descartes s'affrontèrent. Ces mécanismes ne sont ni de même source ni de même intention : ils n'ont qu'une ressemblance apparente et ne pouvaient s'y tromper<sup>2</sup>.

\* \* \*

Le Système de Hobbes a été conçu et se présente donc, de la façon la plus claire et la plus explicite, comme une entreprise d'intégration d'une *physique politique* dans une *Physique universelle*. Tout, en ce système, est commandé par l'idée directrice

1. *Vita carmine expressa* (*Id.*, MOLESWORTH, t. I).

2. Nous avons parlé de l'imagination géométrique de Hobbes. Faut-il dire : *imagination géométrique* ou *imagination physique* ? Disons que la tournure intellectuelle de Hobbes est celle d'un géomètre physicien plutôt que d'un géomètre mathématicien. Les mathématiques — qui ont débuté par un souci pratique dont Hobbes ne se départit pas — ont d'abord spéculé sur l'espace et sur le mouvement comme sur leurs données élémentaires ; mais, Poincaré l'a bien montré, leur progrès a consisté à se libérer, dans la mesure du possible, de la considération de ces grandeurs continues, pour s'attacher à l'analyse des grandeurs discontinues, de la quantité discrète, et se réfugier dans la science du nombre, laissant au domaine de la *physique* le continu spatial et celui du mouvement dans l'espace. L'algébriation de la géométrie, inaugurée par Descartes, a été la mathématisation de la géométrie (voir, à ce propos, la suggestive étude de J. CHEVALIER, *le Continu et le Discontinu*, XV<sup>e</sup> cahier de la Nouvelle Journée, p. 17-18). Mais l'imagination de Hobbes est rebelle à la géométrie algébrique de Descartes (cf. LANDRY, *op. cit.*, p. 41) ; elle est installée dans l'espace sensible, le mouvement et la physique.

Natorp a résumé en ces termes la conception hobbiste de l'universalité du « Naturzusammenhang » qui englobe la pensée elle-même, de cette « nature naturée » où est intégrée jusqu'à la nature naturante, de cet univers qui comprend jusqu'à la pensée qui le comprend :

d'une paix humaine exclusivement conçue comme une mise à l'abri de chaque individu par rapport aux autres, et rangée, par une série déductive de théorèmes, dans le déterminisme des phénomènes et, en dernière analyse, dans l'ordre mécanique du monde. Tout y est ordonné au fonctionnement de la machine artificielle qui couronne l'univers : la cité ; et le mécanisme de la cité est la résultante du mécanisme universel. De rouage en rouage, les lois du mouvement, qui régissent le cours des phénomènes célestes et terrestres, régissent le délicat appareil des images et des passions d'où sort, par le jeu de la machine rationnante, l'appareil politique.

Le plan de ce système, arrêté dès le début dans la pensée du philosophe, n'a pas cependant été exécuté, chronologiquement, dans son ordre logique. Mais c'est dans son architecture géométrique que chaque partie est venue prendre sa place. La physique de la cité, dernière dans le procès déductif qui va du simple au composé, venait première dans les préoccupations de l'auteur, et les événements politiques qui se pressaient l'appelaient avec plus d'urgence. Dès avant les débuts du Long Parlement (1640), Hobbes écrivait des *Elements of law natural and politic*, sorte d'esquisse du *De Cive* et du *Leviathan*, qui circulèrent d'abord manuscrits, et ne virent le jour que dix ans plus tard en deux ouvrages distincts : *L'Human nature or the fundamental elements of policy*, et le *De Corpore politico*. Mais dès 1642 paraissait, à Paris, en quelques exemplaires et sous le voile de l'anonymat, la 1<sup>re</sup> édition du *De Cive*, qui fut réimprimée plus complète à Amsterdam en 1647 et traduite en français par Sorbières en 1649. Ainsi, cette troisième section des *Elementa philosophiæ*, qui logiquement suppose les deux premières, les précéda, chronologiquement, de plusieurs années, puisque le *De Corpore* ne parut

« Dès le début, Hobbes s'est donné à tâche de réduire à des concepts mécaniques non seulement la sensation, mais toutes les formes de l'activité humaine. De ce programme, ses écrits contiennent le plus logique développement qu'on puisse imaginer. Il ne lui est pas venu à l'esprit, comme à Descartes, de s'arrêter devant une *anima rationalis* ; entendement et raison s'expliquent pour lui à l'aide des lois de l'association des idées ; par là Hobbes a posé le fondement de toute la psychologie anglaise ultérieure. Mais ces lois-mêmes, il les considère absolument comme des lois mécaniques, reposant sur un processus spatial. Lorsqu'enfin il traite l'Etat comme *corpus politicum*, c'est là, sans doute, d'abord une analogie ; mais, au fond même de cette analogie, se retrouve l'idée d'une légalité *une*, qui domine d'égale façon les événements mécaniques les plus simples, la sensation et la pensée de l'individu, enfin la coopération de plusieurs activités à un but commun. Par là, la conception de la *Nature* comme d'un enchaînement nécessaire de phénomènes sous des lois, était portée à ses plus hautes conséquences possibles » (NATORP, *Descartes' Erkenntnisstheorie*, p. 146).

qu'en 1655 et le *De Homine* en 1658. Hobbes tenait à lancer, sans retard, ses idées politiques au milieu des événements déchaînés de son pays, se réservant de restituer plus tard, à loisir, l'ordre logique selon lequel la politique trouve ses fondements physiques. En 1651, précédant aussi les *Elementa*, le *Leviathan* donnait sous la forme la plus saisissante la synthèse d'une philosophie dont la Société civile était l'objet essentiel et le terme final. Mais Hobbes tenait aussi à ce que le lecteur rattachât d'avance à ses fondements solides la façade de l'édifice qu'il présentait d'abord. La dédicace du *De Cive*, datée à Paris du 1<sup>er</sup> novembre 1646, prend soin de préciser que l'ouvrage dépend d'un système plus vaste dont il doit recevoir la lumière : « On ne peut se passer de la Philosophie. Car c'est elle qui, du spectacle des choses singulières, ouvre la voie vers les règles universelles. Autant il y a dans les choses de genres où la Raison humaine peut intervenir, autant y a-t-il de branches de la Philosophie, qui reçoivent de la diversité de leur matière leurs différents noms. Celle qui traite des figures se nomme *Géométrie* ; du mouvement, *Physique* ; et du droit naturel, *Morale*. L'ensemble a nom *Philosophie* : c'est ainsi que la mer qui reçoit de ses divers rivages, ici l'appellation de mer Britannique, là de mer Atlantique, ailleurs de mer Indienne est, dans sa totalité, l'Océan. Les géomètres, eux, ont excellemment administré leur province. Car tous les secours qui nous viennent de l'observation des astres, de la description des terres, de la notation des temps, des navigations lointaines, tout ce qui fait la beauté des édifices, la solidité des fortifications, la merveille des machines, enfin tout ce qui distingue notre temps de la barbarie primitive, tout cela est un bienfait de la *Géométrie*. Ce que, en effet, nous devons à la *Physique*, c'est à la *Géométrie* que la *Physique* le doit. Si les philosophes de la *Morale* s'étaient acquittés aussi bien de leur office, je ne vois pas ce que pourrait faire davantage l'industrie des hommes pour la félicité d'ici-bas. Car si l'on connaissait les raisons certaines et les causes des actions humaines en même façon que les raisons des grandeurs figurées, l'ambition et la cupidité, dont toute la force prend appui sur les opinions erronées du vulgaire touchant le juste et l'injuste, seraient désarmées et le genre humain jouirait de la paix »<sup>1</sup>. Et lorsque, en 1655, parut

1. *De Cive, Epistola dedicatoria*. La *Præfatio ad lectores* du même ouvrage insiste à son tour sur l'ordre logique qu'il faut restituer sous l'ordre chronologique : « *Elementa prima*

enfin le *De Corpore*, l'épître dédicatoire et l'avertissement au lecteur ne manquèrent pas de rappeler encore l'ordre de dépendance logique des trois parties du système<sup>1</sup>. Nous verrons d'ailleurs pour quelle raison cette inversion lui a semblé pratiquement permise, du fait que les « principes propres » sur lesquels prend appui la physique politique sont connus expérimentalement dès avant d'être déduits eux-mêmes des disciplines antérieures. Seule, cependant, cette déduction rend intelligibles ces données certaines de l'expérience<sup>2</sup>.

Une « Physique universelle » du *Corps*, d'où se déduit une physique particulière de l'*Homme*, d'où se déduit enfin une physique de la *Cité* : telle est donc, nette et franche dans la pensée philosophique de Hobbes, l'architecture de son Système.

Les assises de cet édifice sont fournies par une *Logique* et une *Ontologique*, une théorie de la Pensée et une théorie de l'Être, qui occupent les deux premières parties du *De Corpore*.

congerebam et in tres sectiones digesta paulatim conscribendam, ita ut in prima de corpore proprietatibusque ejus generalibus; in secunda de homine et facultatibus affectibusque ejus speciatim; in tertiâ de civitate civiumque officiis ageretur ». La révolution anglaise « partis hujus tertiæ, cæteris dilatis, maturandæ absolvendæque causa fuit. Itaque factum est, ut quæ ordine ultima esset tempore tamen prior prodierit ».

1. « Sectionem primam (post editam tertiam) diu dilatam tandem tibi absolutam offero ». — « Methodo opus est ipsarum rerum creationi congruâ. Creandi autem ordo erat Lux, Noctis et Diei distinctio, Expansum, Luminaria, Sensibilia, Homo; deinde post creationem, mandatum. Contemplandi ergo ordo erit Ratio, Definitio, Spatium, Astra, Qualitas sensibilis, Homo; deinde adulto homine civis. In prima ergo Sectionis hujus parte quæ Logica inscribitur... In sectione secunda considerabitur, volente Deo, Natura hominis. In tertia Civis jam ante consideratus est. Hanc ego methodum secutus sum, quæ et tu si arriseris uti poteris ».

2. « Præsertim cum eam, principii propriis, experientiâ cognitis, innixam, præcedentibus indigere non viderem » (*De Cive, præfatio ad lectores*).

## CHAPITRE II

### LES FONDEMENTS DU SYSTÈME

#### LA LOGIQUE ET L'ONTOLOGIQUE DE HOBBS

Science du corps, de l'homme et de la cité : ces trois sciences, ou plutôt cette science physique universelle, qui est le tout de la « philosophie », procède d'une seule et même démarche intellectuelle, d'une même méthode de connaissance, corrélative elle-même à un fond commun des choses et à la structure substantielle de l'être. Une théorie de la connaissance et une théorie de l'être, taillées l'une sur l'autre, sont au fondement du système. Hobbes en a pris conscience nette et claire et n'a point laissé implicites ces théories fondamentales. Il leur consacre les premiers chapitres du *De Corpore*<sup>1</sup>.

La clef du système entier est livrée, dès le début des *Elementa*, par la définition de la *Philosophie*. La Philosophie est la *connaissance*, acquise par une droite ratiocination, des effets ou phénomènes par les causes ou genèses qu'on en conçoit, et inversement de ces genèses possibles par les effets connus<sup>2</sup>. C'est là, pour

1. Aussi a-t-on parfois divisé en quatre parties, au lieu de trois, la philosophie de Hobbes : logique ou théorie de la connaissance ; philosophie première ou physique générale du corps ; anthropologie ; politique (cf. DAMIRON, art. *Hobbes*, dans le *Dict. des S. phil.*; et HANNEQUIN, *op. cit.*, p. 119).

2. *Philosophia est Effectuum sive Phænomenôn ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quæ esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio* » (*De Corp.*, I, 2).

Hobbes, toute la science ; et il n'y a point d'autre philosophie que cette science. Il invite en termes nets quiconque en cherche une autre à s'adresser ailleurs <sup>1</sup>. Et c'est de cette connaissance qu'il entreprend avant tout la théorie, en définissant et sa méthode logique et son objet ontologique.

## I

Qu'est-ce que connaître ? et quelles sont les voies et les limites de notre connaissance ? — Connaître, répond Hobbes, c'est construire — construire abstraitement et discursivement, sur les données empiriques des sens, au moyen de signes nominaux, la genèse des apparences. Cette connaissance est le fruit d'une *ratiocination* sur les images ou « phantasmes » que laisse la *sensation*. Et nous ne pouvons connaître rien d'autre que cet enchaînement discursif et logique de phénomènes, cette liaison abstraite et déductive des apparences sensibles <sup>2</sup>.

Il n'est pas d'autre source de connaissance que le monde extérieur, par l'action duquel est excité et impressionné notre appareil sensoriel et peuplé notre monde intérieur d'images ou phantasmes ; et ce monde d'images ne reçoit une organisation scientifique, ou, ce qui est tout un, philosophique, que, de la *ratiocination* qui met entre ces images une liaison causale. La *ratiocination* édifie une science logique du *comment* (τοῦ ὡς) sur le donné empirique et historique des sens et de la mémoire (τοῦ ὅτι). Connaître scientifiquement, philosophiquement, c'est connaître les causes ; pour connaître les causes, il faut « ratiociner » ; et il n'y a de *ratiocination* possible que sur les phantasmes de la sensation et de l'imagination <sup>3</sup>.

Des images, et des liaisons nominales ou logiques, voilà toute la connaissance, et toute la philosophie. Et cette conception de

Hobbes revient souvent sur cette définition et éprouve à chaque instant le besoin d'y reprendre appui (V. g. fin du chap. I de la *Computatio* ; *id.*, chap. VI ; début de la *Physica*, chap. XXV du *De Corpore* ; *De Cive*, début de la 2<sup>e</sup> partie ; *Leviathan*, I, VII ; II, XVI, etc.).

1. « Illi qui philosophiam aliam quærunt, eam aliunde petere admoneantur » (*De Corp.*, I, 10).

2. Hobbes, en son lieu, définira le phénomène : « Phænomena appellantur quæcumque apparent, sive a natura nobis sunt ostensa » (*De Corp.*, XXV, 1).

3. « Scientia τοῦ ὡς sive causarum est ; alia cognitio omnis quæ τοῦ ὅτι dicitur, sensio est, vel a sensione remanens imaginatio sive memoria. Principia itaque scientiæ omnium prima sunt Phantasmata sensus et imaginationis quæ quidem cognoscimus naturaliter quod sunt ; quare autem sunt cognoscere ratiocinatione opus est » (*De Corp.*, VI, 1).

la connaissance a pour garant l'office même de la connaissance, le service positif que, ainsi comprise, elle est appelée à rendre, et qu'elle rend en effet dans la mesure où elle est : « La science est pour la puissance et les théorèmes pour les problèmes, c'est-à-dire pour l'art de construire » <sup>1</sup>. La science a pour office de prévoir et de pourvoir, elle nous montre le conséquent posé déjà par l'antécédent ; en nous faisant connaître le présent non seulement comme donné de fait (ὅτι), mais comme nécessaire et déductible du passé (ὡς), elle nous permet de déduire d'avance l'avenir du présent. Connaître *per generationem* ce qui est (donné de la *sensation*) et ce qui fut (donné de la mémoire), c'est tenir en main ce qui sera ; c'est, dès lors, se rendre *habile* à l'existence heureuse, à la vie qui réussit ; « le but de la philosophie est de servir à nos commodités par la prévision des effets » <sup>2</sup>. Et Hobbes annonce, dès ces premières pages des *Elementa*, qu'il suffira de connaître ainsi les phénomènes moraux et sociaux, pour avoir la clef de l'ordre humain, et nous rendre participants de la paix qui règne en la nature <sup>3</sup>. Il nous apparaît ainsi d'emblée, non pas seulement comme un lointain précurseur du positivisme, non pas seulement comme un devancier de la sociologie positiviste, mais comme un fondateur véritable de cette *philosophie* qui se réduit aux phénomènes sensibles et au système logique des lois qui en expriment le déterminisme. Il faut même dire que nul n'a formulé avec plus de conscience, de fermeté et de maîtrise cette philosophie et n'en a mis plus délibérément au clair le caractère naturaliste <sup>4</sup>. C'est ce que nous allons voir de plus près en scrutant avec Hobbes la nature même de cette *ratiocinatio* qui est la commune et unique voie de la connaissance scientifique et philosophique.

La *ratiocinatio* consiste en une *computatio* ou *logica*, qui n'est autre chose qu'une série d'opérations de calcul, et, en dernière analyse, d'additions et de soustractions effectuées sur des mots. Assembler des termes et des propositions ou les soustraire les

1. *De Corp.*, I, 6.

2. *Id.*, *id.*

3. Causa belli civilis est quod bellorum et pacis causæ ignorantur ; et quod paucissimi sunt, qui officia sua quibus pax coaliscit et conservatur, id est, veram vivendi regulam didicerunt. Est autem hujus regulæ cognitio moralis philosophia... » (*Id.*, I, 7).

4. Cf. sur ce point les remarquables études de DILTHEY, *Der entwicklungs-geschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den delteren pantheistischen Systemen*, dans *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* 1900, not. p. 446 sq.).

uns des autres, c'est là le tout de cet office de la raison que les logiciens grecs ont nommé *συλλογίζεσθαι* et que nous appelons *raisonner* ou *calculer*<sup>1</sup>. Ratiociner, c'est discourir logiquement, c'est faire des syllogismes. Or syllogiser, c'est compter.

Hobbes, comme Bacon l'avait fait en parlant de formes, comme lui-même le fera bientôt en parlant de cause matérielle, formelle, efficiente, finale, de puissance et d'acte, de substance et d'accident..., se sert avec affectation du langage de l'École; mais il en change profondément la signification et la portée. Il en va ainsi pour la théorie du syllogisme. La *computatio* syllogistique, selon Hobbes, consiste à totaliser des *éléments* dont l'analyse a découvert la division originaire. C'est à une numération d'éléments nombrables, à un *calcul*, qu'il ramène toute opération de pensée, et à une arithmétique, à une déduction mathématique toute la logique. « Par ratiocination, dit-il, j'entends une computation; et par computation l'acte de faire la sommation de plusieurs choses additionnées ou de connaître le restant après qu'une chose a été soustraite d'une autre. Ratiociner n'est donc autre chose qu'additionner et soustraire, et toute ratiocination se réduit à ces deux opérations de l'esprit »<sup>2</sup>. Hobbes, aussitôt, en fournit un exemple : Quelqu'un voit confusément de loin quelque chose, il a dans l'esprit l'idée d'une chose, que désigne communément le mot *corpus*. La chose, vue de plus près, bouge et se meut; il en aura une idée nouvelle, que désigne le mot *animatum*. De plus près encore, la chose se révèle parlante, et ce qu'elle dit traduit une pensée; il a alors une troisième idée que désigne le mot *rationale*. Concevant enfin comme *une* cette chose, il additionne et totalise ces trois idées (*corpus + animatum + rationale*) en une seule (*corpus animatum rationale sive homo*). C'est ainsi que, par l'addition des trois idées de quadrilatère, d'équilatéral et de rectangle, en une seule, on compose l'idée de carré. Et inversement, si, l'homme s'éloignant, l'idée *rationale* est soustraite de cette somme (*corpus animatum rationale, sive homo*), on obtient comme reste : *corpus animatum*; puis, après soustraction nouvelle : *corpus* tout court. Par où l'on voit aussitôt que ce n'est pas seulement dans les nombres, mais en toute matière de connaissance,

1. « Ratiocinari » vel « computare » (*De Corp.*, I, 3).

2. *De Corp.*, I, 2.

que cette *computation*, cette *ratiocination* a sa place; car toutes choses connaissables sont, de même sorte, susceptibles d'être additionnées ou soustraites : « la grandeur à la grandeur, le corps au corps, le mouvement au mouvement, le temps au temps, le degré qualitatif au degré, l'action à l'action, le concept au concept, la proposition à la proposition, le discours au discours, le nom au nom : en quoi est comprise toute espèce de philosophie »<sup>1</sup>. Toute philosophie consiste donc en une ratiocination sur les images ou phantasmes du sens et de la mémoire : et toute ratiocination consiste à composer et à diviser ou résoudre. Et c'est pourquoi toute la méthode d'investigation des causes ou, en termes équivalents, toute la méthode scientifique et philosophique est une méthode de composition et de résolution : celle-ci est celle qu'on nomme analytique; et celle-là, synthétique<sup>2</sup>.

La connaissance sensible — (*cognitio τῷ ὄτι sive quod est*) — est une connaissance globale. Au contraire, la connaissance scientifique — (*cognitio τῷ διότι sive causarum*) — commence par les parties ou éléments et procède de là à la composition ou construction du tout. Les « parties » ou éléments dont il s'agit ne sont point, dit Hobbes, les parties de la chose elle-même, mais celles « de sa nature »; les parties de l'homme, par exemple, ce sont, non la tête, les épaules, les bras, mais la figure, la quantité, le mouvement, la sensation, la ratiocination, bref, des accidents divers dont la composition ou addition donne la nature totale de l'homme. « La cause du tout est composée des causes des parties »; et « les composants doivent être connus avant le composé »<sup>3</sup>. C'est, en d'autres termes, par les parties que le tout est connu, et non point les parties par le tout. Connaître, c'est synthétiser ou déduire; et déduire, c'est construire, ou reconstruire. La pensée connaît son objet en le fabriquant; et la philosophie de l'*homo sapiens*, qui veut savoir, se résout en l'opération constructive de l'*homo faber*, qui veut faire. Le savant est un artisan.

Par là, croyons-nous, et à travers l'illustration anticipée que lui a donnée d'avance la construction de la cité comme d'un « corps artificiellement fabriqué », doit être compris le nominalisme de cette théorie de la connaissance, objet des premiers cha-

1. *De Corp.*, I, 3.

2. *De Corp.*, VI, 1.

3. *De Corp.*, VI, 2.

pitres du *De Corpore*. Nominalisme inséparable de son sensualisme et de son pragmatisme ; ajoutons : d'un atomisme latent. La dédicace du *De Cive* nous l'avait déjà dit : ce sont les choses qui sont singulières ; le monde est fait d'*individus*, qui ne sont qu'individus, c'est-à-dire, au fond, d'atomes discontinus ; l'office de la ratiocination est de diviser et d'assembler, de composer et décomposer, bref, de construire. Et ce sont les règles prescrites par une science artisanale qui sont universelles. Philosopher, c'est procéder logiquement (*per ratiocinationem*) de ces images individuelles à ces constructions universelles : *a rerum singularum contemplatione ad præcepta universalia*. De cette construction, termes, propositions et syllogismes constituent la machinerie <sup>1</sup>. La raison, pouvoir de ratiocination, c'est-à-dire art d'assembler et désassembler des termes et des propositions, ne diffère point, au fond, du pouvoir de donner des noms aux accidents des corps, que représentent les sensations et leurs images remémorées ou fantômes. Les noms sont les signes, non des choses, mais des représentations ou fantômes des accidents des choses dans la pensée, *monimenta sensibilium* <sup>2</sup>. La proposition est une copulation discursive de deux noms, par laquelle celui qui discourt signifie que, dans sa pensée, le second est un nom de la même chose que nomme le premier <sup>3</sup>. Le syllogisme n'est qu'une sommation de deux propositions par le moyen d'un terme commun, c'est-à-dire une addition de trois noms ; comme la proposition, de deux <sup>4</sup>.

Ainsi la théorie de la science est une théorie du mécanisme de la ratiocination, c'est-à-dire de l'assemblage logique, ou exempt de contradiction, des signes nominaux établis par un pacte arbitraire. Arbitraire, en ce sens que le choix des noms n'a pas sa cause dans la nature des choses nommées. Lorsque, plus tard, l'anthropologie prendra comme objet de ratiocination la genèse de cette activité ratiocinante qui caractérise notre espèce, et dont la logique étudie le procès méthodique, elle apparaîtra, à son tour, comme un jeu d'accidents et de phénomènes, réductibles eux aussi à des mouvements et, partant, justiciables des lois universelles de la géométrie et de la mécanique. La logique sen-

1. *De Corp.*, chap. II à VI.

2. *Id.*, II, 5-6.

3. *Id.*, III, 2.

4. *Id.*, IV, 6.

sualiste et nominaliste qui sert d'ouverture au *De Corpore* et à la Physique universelle trouvera sa confirmation dans la psychologie matérialiste du *De Homine*. L'usage de la raison raisonnante — et il n'est de raison que raisonnante — est d'ouvrir à nos prévisions et par là de livrer à nos prises le déterminisme logique des idées que les choses, par la sensation, mettent en nos pensées, c'est-à-dire des phénomènes : « Phænomenôn ex conceptis generationibus, et rursus generationum ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio ».

## II

Qu'est-ce maintenant que nous connaissons ainsi ? Quelle nature est ouverte à une telle science ou philosophic ?

A la *Logique* de Hobbes répond une *Ontologique*. La théorie de la Pensée a pour réplique une théorie de l'Être.

L'Être sur lequel mord cette Pensée, c'est le *Corps*.

C'est, en effet, la nature de l'être qui doit rendre raison de la possibilité de la science. La manière de connaître révèle la nature de l'être connu. Or, il n'y a de science possible — et il n'y a de science utile — que de ce dont peut être reconstruite la génération : tel le cercle que le géomètre ne connaît que par la loi génératrice selon laquelle il l'a construit <sup>1</sup>. Mais dire qu'il n'y a de science que de ce qui est « constructible » par la ratiocination de la pensée, n'est-ce pas dire qu'il n'y a de science que de ce qui est susceptible de décomposition et de recomposition, de ce qui est matière du procès analytique et du procès synthétique ? en d'autres termes, de ce qui peut être divisé et assemblé, donc qui a des parties et de l'étendue, en un mot du corps.

Hobbes le définit : « Est Corps tout ce qui, indépendant de notre pensée, coïncide avec une partie de l'espace » <sup>2</sup>.

Ce qui est dans notre pensée dépend de quelque chose existant hors de notre pensée ; nous allions dire d'une chose en soi, indépendante de notre pensée. Mais — sans que nous ayons d'ailleurs nul moyen de dire s'il n'y a pas, hors de notre pensée, une nature d'être à laquelle rien dans notre pensée ne répondrait — nous

1. *Id.*, I, 5.

2. Corpus est quicquid, non dependens a nostrâ cogitatione, cum spatii parte aliqua coïncidit vel coextenditur » (*De Corp.*, VIII, 1).

pouvons en tous cas dire quelle nature d'être est pensable pour nous, étant donné notre unique manière de penser. Notre manière de penser est révélatrice de la matière que nous pensons. Il suffit de savoir que notre science ne connaît que du divisible et du composé, pour savoir, du même coup, qu'elle ne connaît que du corps. Le corps est le seul sujet qui soit l'objet de la philosophie, la matière dont elle traite — le corps dont notre expérience sensible voit naître et périr les accidents et dont notre ratiocination logique lie les propriétés et apparences <sup>1</sup>.

Et, réciproquement, tout ce qui se prête à résolution analytique et composition synthétique, tout ce, en un mot, sur quoi l'on peut ratiociner, est *corps* et se révèle tel par cela même. Parler de l'objet de la philosophie, telle qu'elle se propose au procès logique de notre pensée, ou parler de corps, c'est tout un — qu'il s'agisse du *Corpus naturale*, construit par la nature des choses et objet de la *philosophia naturalis*, ou du *Corpus artificiale*, institué par la volonté humaine et les pactes des hommes, dont le nom est *Cité*, et qui est l'objet de la *philosophia civilis* <sup>2</sup>.

Le corps, en effet, est la substance — le *subjectum* dit Hobbes — qui est, tout à la fois, la cause de la sensation et des phantasmes, des « accidents » par lesquels nous le concevons <sup>3</sup> et, par la divisibilité et la composition de sa nature extensive, la matière de la ratiocination logique qui est le tout de la philosophie <sup>4</sup>.

Une ontologie matérialiste est donc corrélative, chez Hobbes, à une logique mécaniste. Selon Falkenberg, c'est le *Mécanisme* qui commande le système tout entier : appliqué au monde il donne le matérialisme ; à la connaissance, la réduction de toute pensée à un calcul ; à la volonté, le déterminisme ; à la morale et à la politique, le naturalisme <sup>5</sup>. Selon Kœhler et A. Lévi « le matérialisme de Hobbes ne dérive pas du mécanisme des écrits ulté-

1. « Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generati aliqua concipi, et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest. Sive in quibus compositio et resolutio locum habet ; id est omne corpus quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest » (*De Corp.*, I, 8).

2. *De Corp.*, I, 9.

3. *De Corp.*, VIII, 2.

4. C'est dans et par le concept de corps que Hobbes réconcilie la tendance empiriste, traditionnelle chez les Anglais, et la tendance rationaliste de la pensée mathématique, comme l'a montré GRIMM, *Zur Geschichte der Erkenntnisprobleme von Bacon zu Hume*, et, à sa suite, FALCKENBERG, *Gesch. d. neuer. Phil.*, p. 68.

5. FALCKENBERG, *loc. cit.*

rieurs, mais le précède » et constitue déjà le fond de la doctrine du *Court traité* <sup>1</sup>. Ils sont, en vérité, inséparables : la théorie de l'objet de la pensée et celle de la pensée de l'objet ne font qu'une seule et même théorie. Mais il est certain que la face ontologique du système apparaît déjà avec tout son relief dans le *Court traité*, dont la terminologie scolastique ne saurait nous tromper. La notion mécanique de l'inertie, explicitement dégagée par la physique de Galilée, domine, dès cet écrit, la théorie de la sensation. L'acte du sens ne consiste qu'en un mouvement des esprits animaux, produit du dehors par les « espèces » des corps extérieurs. Les phantasmes impliquent les mouvements organiques, mus eux-mêmes par les mouvements d'une réalité externe ; les phantasmes sont des accidents et supposent une cause substantielle : l'action des corps sur nos organes.

L'objet de la pensée, c'est le Corps ; la pensée de l'objet, c'est le calcul et ses synthèses spatiales.

\* \* \*

La définition de la philosophie, grosse à la fois d'une théorie de la connaissance et d'une théorie du connaissable, porte avec elle, d'une part, sa liste de proscription et, d'autre part, le dessin ou du moins l'esquisse anticipée de son itinéraire.

Science du corps par sensation et ratiocination, ou plus précisément des accidents du corps ou donné sensible par résolution analytique et génération synthétique, ou par calcul (*proprietates ex generatione, vel generationem ex proprietatibus investigare*), la Philosophie exclut, par définition même, toute recherche qui se déroberait aux prises de cette logique, car là où il n'y a pas génération ou propriété, il n'y a point de philosophie. C'est pourquoi la philosophie proscriit :

la Théologie ; entendons la théologie naturelle, doctrine prétendue philosophique sur la nature et les attributs de Dieu, éternel, ingénérable, incompréhensible, en qui ne peut être conçue nulle composition, nulle division, nulle génération ;

la Doctrine des anges et de tout ce qui n'est ni corps ni affection des corps ; car il n'y a place en ces choses pour nulle composition et division, nulle considération de quantité et, partant, nul calcul

1. A. LEVI, *la Filosofia di Th. H.*, p. 14

et nulle ratiocination : « là où il n'y a pas de *plus* ni de *moins*, il n'y a pas matière à ratiocination » ;

l'histoire, tant naturelle que politique <sup>1</sup> : ces « histoires », sans doute, sont fort utiles, voire nécessaires, dit Hobbes, à la philosophie ; mais elles ne sont point philosophie, car leur connaissance ne consiste qu'en expérience ou en témoignage, non en ratiocination ;

toute connaissance née de l'inspiration divine ou de la révélation, attendu qu'elle n'est point acquise par raison mais *donnée* par grâce et instantanément, comme par une sorte de sensation surnaturelle, *quasi sensio quædam supernaturalis* ;

toute doctrine, non seulement fautive, mais insuffisamment fondée ; car ce qui est connu par droite ratiocination ne peut être ni faux ni douteux ; telle l'Astrologie, et autres divinations indignes du nom de science ;

enfin la Doctrine du culte de Dieu, qui est objet « non de raison naturelle, mais d'autorité ecclésiastique » et qui, dès lors, est affaire non de science mais de foi, entendons : d'obéissance <sup>2</sup>.

Que reste-t-il à la Philosophie ? Tout le domaine ouvert à la ratiocination sur les accidents des corps. Hobbes, avant d'y entrer, en dessine le tracé schématique par une première déduction.

Partons de ce désir de savoir qui est au principe de la science et qui inquiète les philosophes : le désir de « savoir tout ce qu'ils peuvent savoir » <sup>3</sup>. Les choses complexes et singulières étant composées de choses simples et universelles, c'est de ce côté qu'il faut aller chercher leurs causes. Le philosophe se mettra donc en quête, avant tout, des accidents corporels qui sont communs à tous les corps. Et comme ces accidents universels sont contenus dans la nature des choses singulières, il faut procéder *per resolutionem*. C'est par l'analyse que doit être attaquée la nature <sup>4</sup>.

On arrive par cette voie à des causes si universelles et si simples que l'analyse n'en saurait être poursuivie ; ce sont des natures connues, non par d'autres, mais par elles-mêmes. Or, ces causes ne sont point multiples. Il en est une et une seule, assez universelle pour être commune à toute matière, assez simple pour résister

1. On reconnaît ici à la lettre l'expression de Bacon.

2. *De Corp.*, I, 8.

3. *De Corp.*, VI, 3.

4. *Id.*, VI, 4.

à toute résolution analytique nouvelle : c'est le *Mouvement*. Hobbes y va tout droit et d'emblée. Le mouvement est la cause universelle, l'infinie diversité des figures corporelles n'ayant d'autre cause que la diversité infinie des mouvements qui les tracent, et le mouvement n'ayant d'autre cause intelligible que le mouvement même.

Aller ainsi au terme de la résolution analytique, c'est aller d'emblée au fondement de la philosophie, à la « philosophie première », qui va nous ouvrir toutes les branches du savoir. Réservoir, comme disait Bacon, des axiomes communs. Mais, au lieu de venir, comme dans l'*Instauratio magna*, au terme des « histoires » et des « tables », elle vient en tête des *Elementa*. Bacon avait procédé, en quelque sorte, à la préparation inductive de la déduction ; Hobbes va procéder à la déduction même.

Les « axiomes » qu'il met au point de départ sont des *définitions* : les définitions de ces causes les plus universelles et simples qu'il suffit d'apercevoir à la pointe extrême de la régression analytique pour pouvoir, sans autre forme de procès, les définir, afin de commencer la progression synthétique. Les définir n'est que s'entendre sur la signification des mots par lesquels on convient de les désigner. Hobbes donne ici, « à titre d'échantillon », la définition du *lieu* et celle du *mouvement* : « Le lieu est l'espace exactement rempli, occupé par un corps ». « Le mouvement est l'abandon d'un lieu et l'acquisition d'un autre lieu » <sup>1</sup>.

A partir de là, commence la science proprement dite, la suite des constructions synthétiques qui procèdent, *per generationem*, à l'intellection des choses composées, c'est-à-dire à la connaissance de leurs causes. Et comme c'est le Mouvement qui s'est révélé, à l'analyse, cause universelle, c'est le Mouvement qui va, désormais, tout reconstruire, et opérer seul toutes les générations de l'Univers. Fournir cette démonstration est tout l'office de la déduction philosophique ou méthode synthétique. « *Restat inquirendum qualis motus quales effectus generet... Hujus inquisitionis methodus compositiva est* ».

Cette « inquisition » procédera par degré et par ordre, commençant par le plus simple pour ne s'arrêter qu'après épuisement

1. *De Corp.*, VI, 6.

de l'universalité des phénomènes mécaniques, physiques, psychiques, moraux et sociaux.

En cette progression, en effet, on considérera d'abord, n'ayant en main que la seule définition du mouvement, les effets du mouvement *simpliciter*, c'est-à-dire, abstraction faite de toute autre considération, en ce mouvement, que celle de l'effet de ce mouvement même. On voit ainsi le mouvement du point engendrer la ligne ; celui de la ligne, la surface ; celui de la surface, le solide. On assiste, par cette voie, à la genèse des *figures* et de leurs propriétés ; et on obtient ainsi la *Géométrie*.

Viendra ensuite l'étude des effets que le mouvement d'un corps engendre dans un autre corps. Mais là, en ce deuxième degré de complexité, il faut procéder par ordre. On considérera, en premier lieu, ces effets du mouvement sur les corps pris *in toto*, dans leur *masse* indivisée : un corps venant à choquer un autre corps, quelle direction et quelle vitesse de mouvement résulteront de ce choc ? On obtiendra ainsi la science du Mouvement même : « *philosophiæ pars illa quæ de Motu est* ». Disons : la *Mécanique*.

Alors seulement pourra être abordée la considération des effets ou phénomènes engendrés par le mouvement des parties des corps : lumière, couleur, transparence, opacité, son, odeur, saveur, chaleur, etc., toutes choses qui ne peuvent être connues que par la connaissance de la cause de la sensation même, laquelle consiste dans les mouvements des parties des corps. C'est là l'objet de cette branche de la philosophie qui a nom *Physique*.

Tout ce qui précède constitue l'ensemble de la *Philosophia naturalis*.

Après la physique, on en vient à la science des objets moraux, qui sera l'objet de la *Philosophia civilis* : « *Post physicam ad moralia veniendum est, in qua considerantur motus animorum* ». Les *mouvements des esprits* — entendons des esprits animaux — se nomment : appétit, aversion, amour, bienveillance, espoir, crainte, colère, émulation, envie... Quelles sont leurs causes, et de quoi, à leur tour, sont-ils causes ? Ils sont causes, nous le verrons, de la genèse de la Cité. Mais cette inquisition, si elle veut rattacher intelligiblement cet effet des mouvements des esprits aux causes dont ils sont eux-mêmes l'effet, ne peut venir qu'après la *Philosophia naturalis*, car ils ont pour cause les sensations et les phantasmes, lesquels sont objets de la Physique, laquelle est

inintelligible si l'on ne connaît les mouvements des parties des corps, lesquels ne peuvent être connus si l'on ne connaît les effets du mouvement d'un corps sur un autre corps, lesquels enfin ne sont connaissables que par la science du mouvement *simpliciter*. Il est vain de chercher la philosophie si l'on ne la cherche à partir de la Géométrie ; et prétendre en écrire si l'on ignore la géométrie, c'est tromper ses lecteurs.

Par où l'on voit que la *Philosophia civilis*, qui n'est vraiment une philosophie que si elle est déduite par ratiocination, ne peut être déduite que de la *Philosophia naturalis*.

Mais quoi ? l'ordre social humain ou, comme dit Hobbes, la paix des hommes sur la terre, dont la réalisation dépend de l'instauration de cette Philosophie universelle, ne peut-elle donc être espérée avant que soit établie toute la science naturelle qui, logiquement, doit précéder la science politique ? et notre bonheur terrestre est-il inaccessible, tant que ne sera pas achevé l'édifice des sciences géométrique, mécanique et physique, ces dernières comprenant la déduction intégrale des plus profondes complexités du monde des affections et des images ? Et le *De Cive* lui-même n'est-il pas alors en faute de n'avoir pas attendu, pour entreprendre une philosophie politique, l'achèvement définitif des connaissances déductives qui font l'objet du *De Corpore* et du *De Homine* ? Ce point mettait en conflit, chez Hobbes, « l'esprit de géométrie » qui définit sa tournure imaginative, et la passion de paix qui caractérise son tempérament affectif, avide d'une prompt réponse aux questions angoissées de la société. Le conflit cependant n'est point insoluble, et le *De Cive* déjà l'a tranché. Il y a moyen d'aller sans risque au plus pressé, quitte à rattacher après coup la *philosophia civilis* à la chaîne déductive qui la fait dépendre de la *philosophia naturalis*. La philosophie civile, dit en effet Hobbes<sup>1</sup>, adhère à la philosophie morale — c'est-à-dire à la physique des mouvements des esprits —, de telle sorte qu'elle en peut être « distraite ». Car les mouvements des esprits nous sont connaissables de double façon : par la ratiocination, d'une part, qui les déduit des mouvements des parties des corps — et cette voie découvre la continuité de la chaîne universelle — ; mais aussi, d'autre part, au moyen de l'expérience

1. *De Corp.*, VI, 7.

directe d'un chacun : *uniuscujusque suos ipsius motus proprios observantis experientia*. Grâce à cette expérience, qui est celle de la *sensio* interne, ceux qui ignorent les sciences logiquement antérieures connaissent du moins l'existence (le  $\delta\tau\iota$  à défaut du  $\delta\acute{o}\tau\iota$ ) des mouvements internes qui sont, dans l'ordre de précession naturelle, causes des mouvements sociaux et politiques. De ce *donné*, dès avant de l'avoir déduit par le calcul en partant des lois géométriques, mécaniques et physiques du mouvement, nous pouvons partir comme de principes établis provisoirement *de facto*, pour construire déductivement la genèse de la cité et les lois logiques de la politique <sup>1</sup>. Hobbes en donne aussitôt un exemple. Soit la question (essentiellement politique dans son système) de savoir si telle action est *injuste*. Analysons cette notion d'*injustice*, notion composée qui se résout en deux notions plus simples : « ce qui est fait - contrairement aux lois, *factum - contra leges*. Mais la notion de *loi*, à son tour, est composée ; l'analyse la résout en deux autres : « une *prescription* - d'un *Pouvoir* coercitif, *mandatum-ejus qui coercere potest* ». Enfin, la notion de *pouvoir*, ainsi décelée, conduit la résolution analytique à un dernier terme : la *volonté* des individus, qui a donné naissance à ce pouvoir, pour l'amour de la paix. Nous tenons, à cet endroit, le principe causal du juste et de l'injuste : c'est que les appétits ou mouvements animaux de l'homme sont tels que, à moins d'être *contraints* par un *pouvoir* leur écrivant et édictant des *lois*, les hommes se font la guerre. Or, ce principe de l'injuste, qui, à titre de mouvement des esprits, est déductible par *ratiocination* à partir des mouvements connus de la *philosophia naturalis*, est connaissable, à titre d'appétit, par l'*expérience de quiconque observe ses propres mouvements internes*. Un chacun peut donc, en attendant cette déduction logique, et sans autre forme de

1. Hobbes a tellement peur qu'on perde de vue l'unité de son système, qu'il prend soin, en terminant le chapitre de la *Méthode*, qui clôt la *Computatio sive Logica*, de remettre sous les yeux du lecteur ce saisissant tableau de l'ensemble :

« Ut primo demonstrantur ea quæ sunt definitionibus maxime universalibus proxima.. deinde ea quæ demonstrari possunt per motum simpliciter, ... post geometriam ea quæ doceri possunt per actionem manifestam, id est per impulsionem et tractionem ; inde ad motum partium invisibilium sive mutationem, et ad doctrinam sensuum imaginationisque descendendum est, et ad animalium passiones internas, præsertim vero hominis, in quibus continentur fundamenta prima officiorum sive doctrinæ civilis quæ locum tenet ultimum. Quod autem doctrinæ universæ ordo is quem dixi esse debeat, ex eo cognosci potest, quod quæ posteriore loco docenda esse dicimus, nisi iis cognitis quæ priore loco tractanda proponuntur, demonstrari non possunt » (*De Corp.*, VI, 17). Et dans la dédicace du *De Homine*, il répétera : « Ultima Physicæ cum Principiis Politicæ conjungenda erant, difficillima cum facillimis ».

procès, prendre pour principe cet appétit, et, de là, procéder déductivement à la détermination du juste et de l'injuste et à la science politique de la cité. Il n'en reste pas moins que les principes de la *philosophie sociale* peuvent être logiquement déduits de la *Philosophie naturelle*, c'est-à-dire de la science du Mouvement mécanique.

### CHAPITRE III

## LA PHYSIQUE UNIVERSELLE DU MONDE

Nous pourrions donc, à l'exemple du *De Cive*, négliger la Physique du monde, objet du *De Corpore*, si nous nous proposons d'étudier la sociologie de Hobbes en la détachant du système. Mais notre dessein étant de montrer, en cette sociologie, le plus pur exemplaire qui nous soit donné peut-être d'une conception *naturaliste* de la « civilisation », il nous importe, au contraire, de rattacher cette *philosophia civilis* à la *Philosophia naturalis* dont elle dépend.

Parcourons donc les étapes déductives de cette Philosophie *du Corps*, dite Philosophie naturelle.

I. — Une philosophie ou *science* de l'Univers doit commencer par anéantir l'Univers, en tant que tel, afin de le reconstruire et de le connaître *per generationem* : « La doctrine naturelle doit prendre son exorde à *privatione*, c'est-à-dire d'une suppression fictive de l'univers » <sup>1</sup>.

Supposons donc le monde anéanti. Notre pensée seule demeure, avec les « phantasmes » qu'elle garde du monde disparu, et sans lesquels elle-même cesserait d'exister, et de pouvoir le décomposer et recomposer.

Des choses anéanties, nous n'avons donc plus que les fantômes. La considération la plus simple que nous puissions faire à leur endroit est celle des existences extérieures qui leur correspondaient avant la suppression des choses. Ce phantasme de l'exis-

1. *De Corp.*, VII, 1.

tence extérieure, en tant que telle, c'est l'espace pur <sup>1</sup>. Ce que, en effet, nous désignons communément par ce terme, n'est-ce point cet espace imaginaire, c'est-à-dire non pas une occupation actuelle, mais une occupation possible, une « occupabilité » ?

Considérons ensuite le plus universel des phantasmes que nous ont légués les choses : celui de leur mouvement. C'est le temps imaginaire. Ce que nous nommons *temps*, en effet, n'est-ce pas un pur phantasme, celui que nous avons du mouvement dès que nous envisageons, dans le corps qui se meut, la succession de l'avant et de l'après <sup>2</sup>.

Espace et temps, voilà donc le cadre nécessaire de l'Univers à reconstruire. Cet univers ne pourra être que spatial et temporel, et tributaire sans réserve des lois de l'étendue et du mouvement, de la géométrie et de la mécanique. Hobbes, ici, n'arrête point ou, mieux, ne *retourne* point sa réflexion sur l'énergie spirituelle qui vient, à l'instant même, d'abstraire l'espace et le temps des « grandeurs réelles » fictivement anéanties <sup>3</sup>. Il ne se demande point si la substance pensante, qui survit à l'univers disparu afin de le réengendrer, ne se révèle pas déjà, par là-même qu'elle pense le temps et l'espace, intemporelle et incorporelle. Il ne se demande point si le *spatialisé* ne suppose pas un *spatialisant*, transcendant à l'espace, et si le temps imaginé ne suppose pas un imageant qui le domine. Attentif à l'objet plus qu'au sujet de la ratiocination, il a hâte de procéder à une génération universelle, ambitieuse d'engendrer jusqu'à l'activité génératrice elle-même.

Nous voilà en mesure, tout d'abord, d'engendrer les notions, désormais intelligibles et claires, de *partie*, de *division*, d'*unité*, de *tout* et de *composition*. Un espace est une partie de l'Espace, un temps une partie du Temps, lorsque cette partie est continue avec d'autres parties dans l'Espace ou le Temps. Diviser, c'est faire des parties dans l'Espace et le Temps. La partie obtenue par division, considérée distinctement entre d'autres parties, est dite *une*, ce qui veut dire : une d'elles. Le nombre est une pluralité d'unités. Composer l'Espace d'espaces, et le Temps de temps, c'est considérer d'abord ces espaces ou ces temps l'un après

1. « Spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis » (*Id.*, 2).

2. « Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem ».

3. Cf. HANNEQUIN *op. cit.*, p. 134 ; LACHÈZE-REY, *l'Idéalisme kantien*.

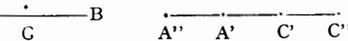
l'autre, puis tous ensemble comme une seule unité, appelée *Tout* <sup>1</sup>. C'est pareillement dans le temps et l'espace que prennent leur sens les notions, hors de là inintelligibles, de contiguïté et de continuité, de principe et de fin, de fini et d'infini. Le principe est celle des parties extrêmes par laquelle on commence l'énumération ; la fin, celle par laquelle on la termine ; ils sont donc relatifs à l'ordre de numération. Est infini le nombre dont on ne dit pas quel il est. Un espace ou un temps est fini en puissance quand on peut assigner le nombre des espaces ou des temps finis (de pas ou d'heures par exemple) qui en marque la fin ; infini quand à un nombre donné de pas ou d'heures, il sera possible sans fin d'ajouter un nombre d'heures ou de pas <sup>2</sup>. Et c'est de même une représentation spatiale qui suffit à nous montrer qu'il n'y a pas de « minimum divisible », et que tout ce qu'on divise est divisé en parties elles-mêmes divisibles <sup>3</sup>. Mais un infini actuel, l'infini que Descartes croyait concevoir, est inconcevable : car la notion d'un corps infini est contradictoire.

II. — Ainsi armés de définitions claires, procédons à la génération du monde dans l'espace et le temps. En cet espace imaginaire inoccupé, que nous connaissons désormais, replaçons quelque chose <sup>4</sup>. Cette chose, qui nécessairement coïncide avec une partie de cet espace, est, de plus, une existence indépendante de notre imagination et de ses fantômes. C'est là ce que, en raison de son extension, nous nommons *corps* ; en raison de son indépendance, *subsistant par soi* ; en raison de sa subsistance hors de nous, *existant* ; en raison enfin de ce que, à défaut de nos sens, notre raison le pose, le jette sous l'espace imaginaire, *suppôt* ou *sujet*. Voilà engendré et défini le *Corps* : « Ce qui, indépendamment de notre pensée, coïncide avec une partie de l'espace ». Le Corps est l'unique Substance concevable <sup>5</sup>.

1. *De Corp.*, VII, 6-8.

2. *Id.*, VII, 12.

3. *Id.*, *id.*, 13. — HANNEQUIN (*op. cit.*, p. 139) a relevé la preuve ingénieuse donnée par Hobbes en ce passage. Soit AB la ligne qui, par hypothèse, est divisible pour la dernière fois en deux parties indivisibles AC et CB. Si nous prenons A'C' égal à AC et le prolongeons de sa propre grandeur à sa droite et à sa gauche, nous obtenons une ligne A''C'', triple de AC qui, plus grande que AB, est donc divisible, et ne peut l'être sans que le soit A'C' supposé indivisible



4. *Id.*, VIII, 1.

5. Plus loin (*De Corp.*, XXX, 15 in fine), Hobbes rangera la « substance incorporelle », à côté des espèces, de la puissance, de la forme substantielle, de l'instinct, de l'antipér.s-

De cette Substance, nous nommerons *accidents* toutes les manières sous lesquelles nous la pourrions concevoir : « *accidens esse concipiendi corporis modum* »<sup>1</sup>.

Il suit de ce qui précède que le corps, c'est-à-dire toute substance coïncidant avec une partie de l'Espace, sera soumis à toutes les lois de l'Espace. Sa grandeur sera son extension même<sup>2</sup>. Dans leurs relations de contiguïté et de continuité, les corps sont comme les lieux ou parties d'espace qu'ils occupent<sup>3</sup>. Les accidents par lesquels nous les concevons et en prendrons connaissance seront tous susceptibles d'une traduction spatiale et temporelle. Toutes leurs modifications accidentelles seront réductibles au seul mouvement, qui, le long du temps, sillonne l'espace, et y découpe les parties ou figures changeantes avec lesquelles, toujours, les corps coïncident.

L'accident, en effet, qui donne la clef de tous les accidents, est le *mouvement*, qui est l'abandon continu d'un lieu et l'acquisition continue d'un autre lieu. Cette translation spatiale n'est concevable que dans le temps, lequel n'est autre chose, avons-nous vu, que le phantasme ou concept du mouvement. C'est au nom de la nature temporelle du mouvement que Hobbes se débarrasse, une fois pour toutes, du sophisme éléate qui barrerait la route à la « philosophie ». L'argument que Zénon lui opposait, en disant que la flèche ne se meut ni dans le lieu où elle est ni dans le lieu où elle n'est pas, procède d'une méconnaissance de cette nature temporelle du mouvement ; concevoir le mouvement dans le temps, c'est intégrer l'avant et l'après au présent même de ce qui est en mouvement. Ce qui se meut vient de se mouvoir ; car il serait en repos s'il était dans le même lieu que l'instant d'avant, et dire qu'il est dans un autre lieu, c'est dire qu'il s'est mu. Et de même ce qui se meut va se mouvoir encore ; car il abandonne le lieu où il est et en gagne un autre ; et dire qu'il en gagne un autre c'est dire qu'il se mouvra. Si bien qu'en toute partie d'es-

tase, de l'antipathie, de la sympathie et autres qualités occultes, parmi les « inanités scolastiques ». Et le *Leviathan* (XXXIV) reprendra : « *Corpus et substantia idem significant. Et proinde vox composita Substantia incorporea est insignificans æque ac si quis diceret Corpus incorporeum* ». Les esprits sont donc ou des corps ou des fantômes, ce que confirme le langage vulgaire qui nomme esprit ce qui se dérobe au toucher.

1. *De Corp.*, VIII, 2.

2. *Id.*, VIII, 4.

3. *Id.*, VIII, 8-9.

pace que traverse un mouvement, trois parties du temps, passé, présent et futur, doivent être considérées. Ce qui se meut n'occupe donc le même lieu pendant *aucun temps* si petit que ce soit. Occuper un même lieu durant un temps quelconque n'est pas mouvement mais repos<sup>1</sup>.

III. — De même donc que toute substance est corps, tout phénomène est mouvement local, translation dans l'espace. Les lois du monde que nous engendrons, et qui nous devient intelligible, parce que c'est nous qui le construisons, ne seront donc pas autres que les lois du mouvement. La première est la loi d'*inertie* : un corps ne peut être *mu* ou arrêté que du dehors, par un autre corps<sup>2</sup>. Par là, l'univers intelligible dont les perspectives s'ouvrent à la « philosophie » est à l'avance débarrassé de l'hylozoïsme, des énergies spontanées et occultes, de la contingence qui nous le rendraient obscur. Il est tout entier justiciable de la nécessité logique et de la déduction. Toute spontanéité apparente, toute forme de vie s'y résoudra en une série de pulsions ou de tractions mécaniques s'exerçant, du dehors, entre des corps inertes ; toute animation et toute spiritualité, en processus de mobiles inanimés. L'univers que la science engendre est un système clos d'accidents ou phénomènes qui naissent et périssent, tandis que demeure permanente la substance corporelle : « *Generari et perire accidentia, corpus non item* »<sup>3</sup>. Essence, forme, matière, matière première, tous ces mots chers à l'Ecole s'éclaireront. L'essence d'un corps, c'est l'accident par lequel on le dénomme. Sa forme, c'est son essence en tant qu'elle est connue par sa génération (*quatenus generata*). Le sujet, c'est le corps lui-même, considéré par rapport à n'importe lequel de ses accidents. La matière, c'est le corps, par rapport à sa forme. La matière première, c'est le corps toujours, mais pris *universaliter*, et dont on ne considère nulle autre forme et nul autre accident que la seule grandeur ou extension, et l'aptitude à recevoir forme et accidents<sup>4</sup>.

1. *Id.*, VIII, 11, et XV, 1.

2. *De Corp.*, VIII, 19, et IX, 7 : « *Quod quiescit nisi moveatur a b externo semper quiescet, et quod movetur, nisi ab externo impediatur, semper movebitur. Quicquid movetur eadem viâ et velocitate semper processurum, nisi ab alio contiguo corpore impediatur* ».

3. *Id.*, VIII, 20 : « *Corpora, et accidentia sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitæ, accidentia vero genita sed non res* ».

4. *Id.*, *id.*, 23-24.



phie. Ou plutôt, c'est l'ordre naturel et physique des phénomènes sensibles qui est lui-même rationnel, en ce sens qu'il est l'objet de la ratiocination ou calcul qui le construit par figures et mouvements. La *philosophia moralis* et la *philosophia civilis* sont annexées d'avance par la *philosophia naturalis*. Il n'y a plus de sens à distinguer de la nature physique, qui est le nom même du mécanisme des phénomènes, une *nature* morale, un monde de libertés, un règne des fins. Il n'y a pas à parler de « ce qui devrait être » par opposition à ce qui est ou sera. Tout ce qui devait être est, tout ce qui est devait être, tout ce qui doit être sera. Le mot cause est dépouillé désormais de toute signification spirituelle ; il n'a de sens et de valeur que dans l'ordre mécanique. L'univers dont connaît la « philosophie » est purifié de ces objets obscurs qui, sous les noms de contingence et de liberté, se dérobent, par définition même, à la ratiocination, au calcul, à la prévision, c'est-à-dire à la seule pensable philosophie. Ces fantômes obscurs et confus, vestiges du monde ancien que nous avons chassé de la science, ne trouvent nulle place dans le monde nouveau que la science construit. Il a suffi, pour les voir se dissoudre, de confier aux seules idées claires, de l'espace, du temps, du corps, de l'inertie et du mouvement, l'office de construire le monde. Tout changement qualitatif, toute énergie occulte, toute âme cachée, toute spontanéité apparente, toute finalité, toute vie intérieure, toute spiritualité se résout désormais en des mouvements qui s'engendrent l'un l'autre, du dehors, dans l'espace, par contiguïté, et dont nul n'a de cause concevable que dans celui qui le précède<sup>1</sup>.

IV. — La « philosophie première » — cette science que Bacon appelait *mère des sciences* — est donc, en dernière analyse, la science du *Mouvement*. Le mouvement, clef de l'univers, est l'objet essentiel de la philosophie. Il importe donc à Hobbes, avant d'aborder la physique du monde, de l'homme et de la cité, d'édifier la science universelle du *Mouvement*. Il y consacre toute la troisième partie du *De Corpore* : « *De rationibus motuum e magnitudinum* ». C'est là, en pleine Mécanique, qu'il découvre les fondements de la psychologie, de l'éthique et de la politique. Il

1. « Omnem mutationem esse motum... Quietem nullius rei causam esse » (*Id.*, IX, 9). — Cf. *id.*, XV, 3 ; *id.*, XXV, 2.

prie d'abord son lecteur d'avoir sans cesse en mains les écrits d'Euclide, d'Archimède et des physiciens anciens et modernes ; et lui rappelle les premières vérités déjà posées : la nature indissolublement spatiale et temporelle du mouvement, la nature du repos, qui consiste dans l'occupation d'un même lieu par un corps pendant un temps, la compréhension du passé, du présent et du futur dans l'idée même de mouvement, le principe d'inertie enfin, qui est le principe de son intelligibilité, et fait du mouvement la seule cause efficiente possible du mouvement (*quieta non movere*)<sup>1</sup>.

Cela fait, Hobbes introduit, au seuil de sa dynamique, une définition nouvelle et capitale, lourde déjà de toute la physique des mouvements des esprits animaux par lesquels s'effectuera la genèse de la cité : celle du *Conatus*.

Il nomme *Conatus* le mouvement considéré dans un espace et un temps plus petits que toute quantité donnée d'espace et de temps : « *Motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur* »<sup>2</sup>. Ou, d'un mot : le mouvement considéré dans le *point* et l'*instant*. Le *conatus* est mouvement ; mais ni la quantité de temps qu'il emploie, ni la quantité de longueur spatiale qu'il parcourt n'entrent ici en comparaison avec la quantité de temps et de longueur dont elle est une partie, alors cependant qu'un *conatus* peut être comparé à un autre *conatus*, comme un point à un autre point, et être dit plus grand ou plus petit. Les points constitués par les sommets de deux angles ne sont-ils pas entre eux comme ces angles mêmes ; égaux ou inégaux ? Ainsi, de deux mouvements qui commencent et finissent simultanément, les *conatus* seront entre eux comme les vitesses<sup>3</sup>.

Pour entendre la définition du *conatus*, il faut entendre d'abord celles du *point* et de l'*instant*. Et c'est à cette occasion que Hobbes les donne. La continuité et la divisibilité infinie de l'espace et du temps ne doivent pas, à cette fin, être oubliées. Le point n'est pas une partie insécable de l'étendue, ni l'instant une partie insécable de la durée. Le point n'est pas un indivisible, mais un indivisé ; c'est une étendue dont la quantité n'est pas considérée

1. *Id.*, XV, 1. — « Quietem inertem atque efficaciam omnis expertem esse ; motum autem solum esse qui motum et quiescentibus dat, et motis adimit » (XV, 3).

2. *Id.*, XV, 2.

3. Une balle de plomb, considérée en un point et un instant de sa chute, tombe, *hic et nunc*, avec un plus grand *conatus* qu'une balle de laine.

dans la démonstration ; et l'instant est un temps quelconque, divisible toujours, mais qu'on ne divise pas <sup>1</sup>. A condition de traduire *atome* par *indivisé*, non par *indivisible*, on pourra dire que le point est un atome d'espace ; l'instant, un atome de temps ; et le *conatus*, un atome de mouvement. C'est la tension de mouvement, expressive de cette grandeur de mouvement que le langage vulgaire appelle *force* <sup>2</sup>.

L'élan, ou *impetus*, c'est la vitesse considérée en un point ; autrement dit, la quantité même ou vitesse du *conatus*, étant entendu déjà que la vitesse est la *quantité* du mouvement déterminée par le temps employé à parcourir une longueur.

Deux mobiles se rencontrant, la *résistance* est le *conatus* s'opposant à un *conatus* de sens entièrement ou partiellement contraire. On appellera alors *nixus* celui qui éprouve une résistance.

Le verbe *presser* signifie l'action d'un mobile dont le *conatus* fait reculer tout ou partie d'un autre. Et le *momentum* est la quantité excédante du *conatus* oppresseur sur le *conatus* opprimé.

L'*habitus* sera réduit à son tour au mouvement. C'est un mouvement changé de direction et facilité par l'action continue d'un *conatus*, ou par l'action répétée de *conatus* multiples, contre les *conatus* résistants. En sorte que l'*habitude* apparaît, dès ici, comme une propriété de tous les corps, inanimés ou animés <sup>3</sup>, et qu'elle ne sera en ceux-ci rien d'autre qu'en ceux-là. L'inertie suffira à rendre compte de l'animation.

Tendance, Force, Effort, Elan, Résistance, Pression, Habitude, voilà donc autant de termes — et d'autres semblables tels que *appétit*, *désir*, *aversion*... — désormais dépouillés de toute signification qualitative et psychologique, de toute portée occulte, métaphysique, voire méta-mécanique. Tout cela est clarifié, étant spatialisé et quantifié. Ces notions, qu'on croit issues d'une intuition de spontanéité ou de liberté, sont rendues à l'inertie et à la nécessité. Nous entrevoyons quel usage Hobbes projette de cette transposition de la qualité en quantité, dans une théorie de l'imagination et de l'affection, de la ratiocination et de la volition, qui sera le prodrome de cette théorie de la cité, déjà écrite mais

1. « Per punctum non intelligi id quod quantitatem nullam habet... sed id cujus quantitas non consideratur... ita ut punctum non habeatur pro indivisibili sed pro indiviso. Sicut instans sumendum est pro tempore indiviso, non pro indivisibili » (*Id.*, XXII, 2).

2. « Motus magnitudo... id ipsum est quod appellamus vulgo vim » (*De Corp.*, VIII, 18).

3. *De Corp.*, XXII, 20.

non encore déduite de la « philosophie première », vers laquelle s'achemine ostensiblement, dès le départ, tout ce procès. Les premières pages de cette Mécanique, qui au sortir de la Logique et de la Philosophie première prélude à la Physique, ont pris soin d'introduire et de définir, groupés autour du *Conatus*, ces termes, venus spontanément de la psychologie, afin précisément de leur enlever leur marque d'origine, et de ne leur laisser, dans la science ultérieure des « mouvements des esprits », que leur acception et leur valeur mécanique. Les voilà purifiés d'anthropomorphisme, même pour le jour où on leur demandera de parler anthropologie.

V. — Le sens mécanique de ces termes une fois ainsi défini, et leur intelligibilité une fois garantie sous la juridiction exclusive du principe d'inertie, la « philosophie » ne court plus aucun danger d'occultisme et de verbiage à aborder les *Phénomènes* et à faire de la *Physique*. Elle est sûre à l'avance que, dans cet univers de corps et d'accidents, rien ne se passera dont les lois géométriques et mécaniques de l'espace et du temps ne viennent à bout. Il n'y a plus de nuées dans le ciel philosophique.

Hobbes invite explicitement le lecteur à s'en rendre compte et à voir le lien logique de l'étape nouvelle que va franchir le procès discursif de la science avec les étapes déjà fournies (*dicendorum cum dictis connexionem*). La philosophie étant la connaissance des effets possibles par leurs causes génératrices connues, ou des générations possibles par les effets connus, le discours philosophique peut suivre deux voies ou méthodes. L'une procède de la cause universelle aux effets « *générables* » ; c'est l'étape fournie ; nous savons que la cause génératrice universelle est le mouvement. L'autre procède des effets qui apparaissent — « *ab effectibus φαινόμενοις* » — à la cause génératrice qui en rendra raison ; c'est l'étape à fournir.

Le problème de la Physique est donc le suivant : étant donnés les phénomènes ou apparences sensibles, trouver des mouvements tels qu'ils les expliquent *per generationem*, « modum aliquem juxta quem, non dico generata sunt, sed generari potuerunt » <sup>1</sup>.

Entrons donc résolument, sous la conduite de Hobbes, en Physique. C'est la quatrième et dernière partie du *De Corpore* : « *Physica sive de Naturæ Phænomenis* ».

1. *De Corp.*, XXV, 1.

Les premiers pas qu'il nous invite à y faire sont, de prime abord, inattendus : ils nous jettent d'emblée en pleine psychologie. Le chapitre initial de la « Physique » est consacré à la Sensation, au Phantasme, à la Mémoire imaginative, au plaisir et à la douleur, à l'appétit et à l'aversion, à la délibération et à la volonté.

Cessons d'en être surpris. Le premier et le plus digne d'attention de tous les phénomènes du monde, n'est-ce pas l'apparition des phénomènes, le τὸ φαίνεσθαι lui-même ? N'est-ce pas le fait que, parmi les corps naturels, quelques-uns — les nôtres — aient le privilège de posséder des représentations, des phantasmes, des copies (exemplaria) de toutes choses, ou presque ? Le phénomène des phénomènes c'est la *sensio*, le fait de sentir, principe de la connaissance des principes, cause de la connaissance des causes, principe et cause de toute « physique ».

Nous avons des *phantasmes*. Voilà le premier donné naturel, le premier « effet » dont il s'agit de découvrir la génération possible. Ils vont eux-mêmes orienter cette découverte. Ne nous frappent-ils pas d'abord par leur extrême mobilité, leur incessant va-et-vient, le spectacle de leurs successives apparitions et disparitions ? *Generantur et pereunt*. C'est dire qu'ils sont un changement du corps sentant. Or tout changement qui survient en un corps est résoluble en quelque mouvement ou *conatus* de ses parties. La *sensio* sera donc un mouvement interne dans le corps ou sujet sentant, *motus aliquis internus in sensiente*. Mais la seule cause possible d'un mouvement est l'action contiguë d'un autre mouvement. Le *conatus* en quoi consiste la *sensio* est donc nécessairement engendré dans le sujet par quelque *conatus* des parties de l'objet qui touche et presse la partie périphérique de l'organe ; laquelle, cédant à cette pression, presse à son tour, vers l'intérieur, les parties contiguës, et ainsi jusqu'à la plus intime. Dans l'objet comme dans le sujet, la *sensio* est mouvement.

Ce n'est pas tout. Car il importe de remarquer que cette propagation du mouvement venu du dehors à travers les parties de l'organe ne va pas sans une résistance ou réaction de l'ensemble de l'organe. En d'autres termes, au *conatus* de l'objet s'oppose, dans l'organe du sujet, un *conatus* de sens contraire. A la durée de la propagation centripète est donc corrélative une durée de la réaction. Cette durée de la réaction constitue la genèse même du *Phantasma*. Et comme le *conatus* réacteur est centrifuge, il va

chasser hors du sujet le phantasme, dont l'extériorisation est dès lors expliquée <sup>1</sup>.

Hobbes insiste — et nous devons le suivre en cette insistance — sur cette condition nécessaire du *phantasma* : une certaine durée de la propagation centripète et de la résistance centrifuge, un certain *temps de réaction* mécanique. Si, en effet, une réaction instantanée suffisait à engendrer *sensio* et *phantasma*, tous les corps seraient des corps sentants et imaginants. Car les *conatus* de tous les corps, en se heurtant aux *conatus* des autres, constituent des « réactions ». Et d'ailleurs, à supposer même que le phantasme pût être l'effet d'une réaction instantanée, il serait instantané comme elle ; la réaction du sujet cesserait avec l'action de l'objet ; et la *sensio* n'aurait rien de commun avec celle qui nous intéresse. Telle pourrait être la *sensio* des corps inintelligents. Mais la *sensio* à laquelle nous avons affaire (celle qui est le phénomène donné dont précisément nous cherchons la genèse) est la *sensio* d'un corps pensant, une *sensio* intellectuelle, qui représente, compare et distingue, lie et délie, bref qui juge <sup>2</sup> ; disons le mot, c'est une *conscience* <sup>3</sup>. Or, pour qu'un phénomène de comparaison, de distinction, de jugement, pour qu'un phénomène de conscience soit possible, il faut que le mouvement organique qui donne naissance au *phantasma* dure un certain temps, et que le *phantasma* lui-même revienne plusieurs fois. La *sensio* dont il s'agit ne va donc pas sans quelque mémoire « *memoria aliqua* ». Ce n'est point altérer la pensée de Hobbes, qu'avancer que conscience et mémoire, selon lui, ne font qu'un. Il n'y a, dit-il, nulle *sensio* si ce n'est au prix d'une perpétuelle variété de phantasmes. Stupeur n'est pas sensation ; n'avoir jamais qu'une seule et même sensation serait n'en avoir aucune <sup>4</sup>.

Il n'est pas besoin d'attirer l'attention sur ce passage remarquable. Au seuil d'une Physique qui se propose de rendre raison par le seul mouvement de tous les phénomènes, et d'abord de

1. *Id.*, XXV, 2. D'où cette définition de la *sensio* : « Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manentè per reactionem factum phantasma ».

2. « Per sensationem vulgo intelligimus aliquam de rebus objectis per phantasmata *judicationem* ; phantasmata scilicet comparando et distinguendo » (*Id.*, XXV, 5).

3. Sur l'assimilation de la *sensio* de Hobbes à une conscience, la nécessité de la durée pour la conscience, l'identité, chez Hobbes, de la conscience et de la mémoire, cf. la remarquable analyse d'HANNEQUIN (*op. cit.*, p. 164-167).

4. *De Corp.*, XXV, 5.

l'apparition des phénomènes à la conscience subjective du physicien, Hobbes, avec une pénétration et une assurance admirables, est allé d'emblée à ce caractère essentiel par lequel Bergson devait, après plus de deux siècles, définir l'esprit : la mémoire — sans laquelle il n'y aurait nulle conscience et nulle vie mentale. Mais, s'il s'est ainsi transporté d'un bond au cœur de la psychologie, c'est précisément pour l'enchaîner tout entière et d'avance à la Physique, en essayant de rendre compte de la genèse de l'image et de la mémoire par le jeu compliqué des actions et réactions mécaniques des corps extérieurs et des organes des corps sentants ; c'est, en un mot, pour intégrer la *mémoire* dans la *matière*. Un tour habile et rapide de prestidigitation, en escamotant le problème de la conservation du souvenir, vient de livrer au physicien la réalité spirituelle. Et Hobbes, après ce coup de maître, entraîne sans répit son lecteur à travers le mécanisme phénoménal dont la conscience est condamnée, d'ores et déjà, à n'être que l'épiphénomène. Après que la mécanique a expliqué l'image, quel secret de l'âme lui restera fermé ?

VI. — Elle va, en effet, venir à bout, comme de pays ouverts, de l'une et de l'autre partie de la science de l'âme : celle qui traite de la « faculté cognitive » et celle qui traite de la « faculté motrice »<sup>1</sup>. Connaissance et action procèdent l'une et l'autre de la sensation : la première, de la sensation en tant que représentative et donnant le phantasme ; la seconde, de la sensation en tant qu'affective et donnant plaisir et douleur. Imagination, expérience, sommeil et songes ne sont que des variations complexes et diverses du mouvement réactif, constitutif de la *sensio* et générateur du *phantasma*<sup>2</sup>.

Si, maintenant, le langage vient marquer de signes les phantasmes divers et répétés que la mémoire permet de distinguer et de comparer, et qu'elle sépare comme les parties du temps qui leur correspondent<sup>3</sup>, nous obtenons, toujours résolubles en mouvements et conatus, le discours, la ratiocination et la science.

1. Le Traité de l'*Human Nature* avait distingué déjà et étudié successivement ces deux facultés : la première dans les chap. II-VI ; la seconde, dans les chap. VII-XIII.

2. Par exemple, *Imaginatio* : « nihil aliud quam propter objecti remotionem languescens et debilitata sensio » ; — *Experientia* : « phantasmatum copia orta ex multarum rerum sensionibus » (*De Corp.*, XXV, 7-8).

3. « Unico tempore unicum phantasma ». Ce dont Hobbes rend compte comme suit : « Conatum organi ad exteriora non omnem dicendum esse sensionem, sed illum tantum

Prolongeons, du cerveau, centre de la réaction cognitive, jusqu'au cœur, centre du mouvement vital, le *conatus* interne engendré dans le corps du sujet par le *conatus* externe d'un corps contigu, nous assisterons à la genèse des passions et des volitions, c'est-à-dire de la faculté motrice<sup>1</sup>. Nous abordons ici la seconde face de la sensation — *aliud sensionis genus* —, la sensation de plaisir et de douleur, étroitement liée à la première et de même origine. Il est, en effet, nécessaire que le *conatus* de l'objet, en agissant sur l'organe, y rencontre le « mouvement vital », qui n'est autre que le mouvement du sang, démontré par Harvey ; et nécessaire aussi qu'en le rencontrant il le renforce ou lui résiste, lui soit favorable ou nuisible. Que le mouvement sanguin soit renforcé par un *conatus* externe, voilà la genèse du plaisir ; qu'il soit entravé, voilà celle de la douleur. Et de même que l'extériorisation du phantasme avait pour cause le *conatus ad externa*, le mouvement centrifuge de l'organe cérébral, l'intériorisation de l'affection a pour cause le *conatus ad interiora*, le mouvement centripète propagé vers le cœur. Favorisé, le mouvement vital tend, en vertu de la disposition des parties de l'organe, à entretenir l'action motrice de l'objet, et cette tendance ou *conatus* se nomme *désir* et *approche* (*appetitus*, id est *aditio*) ; entravé, il tend de même à se rétablir en provoquant, jusqu'à la cessation de la contrariété mécanique qui a nom *douleur*, une flexion des parties du corps sentant, et ce *conatus* se nomme *aversion* ou *fuite*.

Tantôt le phénomène de désir ou d'aversion est simple, étant tout désir ou tout aversion ; il convient alors de lui donner simplement l'un de ces deux noms. Tantôt il se complique ; il est à la fois, ou plutôt alternativement durant un certain temps, aversion et désir. Le même objet ici détermine, dans le même corps animal, une alternance de ces deux espèces de *conatus*. Il convient alors de donner au phénomène le nom de *délibération*. En ce dernier cas, la délibération, après une durée quelconque, venant à prendre fin, il est inévitable qu'elle se termine, soit par un *conatus-désir*, soit par un *conatus-aversion*. Le premier se nomme *volition*,

qui cæteris, pro singulis temporibus, vehementiâ præstat et predominatur ». Véhémence qui est, bien entendu, une grandeur quantitativement déterminable dans l'espace et le temps, ou, d'un mot, une « vitesse » (*Id.*, 6).

1. *Id.*, XXV, 12-13.

le second *nolition*. La *volonté* n'est donc qu'une espèce plus compliquée du désir ou de l'aversion ; elle est le désir ou l'aversion d'une chose précédés de l'aversion ou du désir de la même chose ; autrement dit, un désir ou une aversion consécutifs à une délibération. Elle est le propre de tout corps sentant, de tout animal. Elle n'a rien à faire avec ce qu'on désigne souvent par le mot *liberté*. Toute aversion, tout désir est un *effet*, nécessairement engendré par une cause intégrale. Si donc on entend par liberté un affranchissement de la nécessité, la liberté est une absurdité, pour nous comme pour les autres corps. Si au contraire on désigne sous ce mot la faculté, non de vouloir sans nécessité, mais de faire ce qu'on a voulu, le pouvoir de réaliser le désir, ou, en termes clairs, la supériorité quantitative du *conatus* interne sur la *résistance* du conatus extérieur, on peut parler de liberté ; mais alors, il faut l'attribuer non pas seulement à l'homme, mais à tous les corps sentants, que dis-je ? à tous les corps. C'est ainsi que, dans le lit déblayé des grands fleuves, l'eau coule librement. La liberté n'est qu'une absence d'obstacles extérieurs.

Vienne maintenant toute la suite de la science des facultés affective et motrice, toute la psychologie des passions, elle ne sera pas plus obscure et confuse que la science de la faculté cognitive ou psychologie des représentations au sortir de la théorie mécanique du *phantasma*. La vie passionnelle tout entière n'est qu'appétit ou aversion transformés, et donc, que mouvement. C'est ainsi que le désir et l'aversion, lorsqu'ils alternent rapidement, donnent à la délibération un nom qui vient tantôt de l'un, tantôt de l'autre : l'espérance ou la crainte. Une crainte sans espérance se nomme haine ; une espérance sans crainte, amour ; la colère est l'aversion d'un mal imminent, jointe au désir de s'y dérober par violence. Quant aux choses, s'il en est, qui n'émeuvent pas (c'est-à-dire ne meuvent pas) le corps sentant, elles sont l'objet de son mépris. Bref, « tous ces mouvements de l'âme, qu'on nomme *passions*, consistent en mouvements d'inclination ou de fuite, à l'exception du plaisir et de la douleur pures, qui consistent en la possession certaine du bien ou du mal ».

Le *De Corpore* en renvoie au *De Homine* l'étude détaillée <sup>1</sup>, et, content d'avoir traité du *sens* en général, il passe à l'étude des

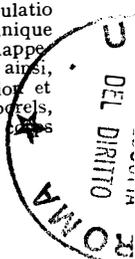
1. *De Corp.*, XXV.

choses qui tombe sous le sens, et qui sont les causes efficientes de la sensation : *de Universo et Syderibus*.

Nous sommes dispensés par Hobbes lui-même de le suivre en cette partie de la Physique universelle, pour considérer la physique du monde humain. Le *De Corpore* nous a, comme on vient de le voir, fait franchir, dès le premier pas, une étape décisive dans la voie de la science de l'homme. C'est le *De Corpore* qui nous a donné la clef de notre propre monde humain, et qui, dès avant même d'avoir ouvert nos sens sur les phénomènes du dehors, nous a dit ce que nous sommes. Nous ne sommes que corps et mouvement dans l'espace. Et la physique du monde humain ne sera donc qu'un chapitre de la Mécanique de l'Univers <sup>1</sup>.

Nous pouvons entrer maintenant de plain pied en cette science de l'homme qui sera celle de l'appareil générateur, de la génération et de la nature de la Cité. De la physique de l'univers extérieur et des astres, il nous suffit de remarquer le plan et la méthode. Elle consiste à échaffauder les hypothèses mécaniques à partir desquelles les apparences seront sauvées, autrement dit, d'où les phénomènes se montreront déductibles : « *Ad salvanda naturæ phænomena* ». Le *De Corpore* en énumère six : 1<sup>o</sup> l'espace plein de corps, dont les uns sont solides et visibles, d'autres solides et invisibles (les atomes), et un autre enfin (l'éther fluide) occupe le reste de l'étendue ; 2<sup>o</sup> l'ordre des grands corps solides de l'univers ; l'hypothèse de Copernic ; 3<sup>o</sup> le soleil et les planètes doués d'un mouvement circulaire simple ; 4<sup>o</sup> les atomes dispersés dans le corps éthéré mus aussi d'un mouvement propre et simple ; 5<sup>o</sup> la distance du soleil à la terre est à celle de la terre à la lune comme celle-ci, au semi-diamètre de la terre ; 6<sup>o</sup> la grandeur et la durée des révolutions planétaires sont celles qui conviennent pour que les phénomènes soient sauvés. Ces hypothèses posées,

1. C'est dans le *De Corpore* que se trouvent les principes des *objections* adressées par Hobbes aux *Méditations* de Descartes. Ce que Hobbes reproche à Descartes, c'est son dualisme ; c'est d'ériger en substance et en « substance incorporelle » ce qui n'est, pour le philosophe du *De Corpore*, qu'un *accident* du corps : la pensée. L'erreur que Hobbes reproche à Descartes ne diffère point du premier des « sept modes d'incohérence » dénoncés au ch. V du *De Corpore* (*De erratione, jalsitate et captionibus*) : « si nomen corporis copuletur cum nomine accidentis », et qui consiste à dire : « esse est ens ; cursor est cursus ; ambulatio ambulat », ou encore (ce qu'a dit Descartes) : cogitatio cogitat, cogitatio est ens. L'unique sujet de tous les accidents possibles, c'est le corps, et il faut dire : Corpus cogitat. Rappelons en quels termes Hobbes a résumé ses objections à la 2<sup>e</sup> Méditation : « Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination et l'imagination peut-être, et ceci est mon sentiment, du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique ».



Hobbes procède à la recherche des générations possibles des phénomènes : lumière, chaleur et couleur ; froid, vent, dureté, gelée, élasticité, diaphanéité, foudre, origine des fleuves ; phénomènes générateurs des sensations de son, d'odeur, de saveur, de toucher ; pesanteur enfin. A propos de chacune de ces apparences reviennent les mêmes questions sur les générations mécaniques possibles qui sont en mesure de les sauver : « *Causæ redduntur possibiles motus annui... Unde fit... Quare... Quomodo potuerint apparere...* ».

A peine est-il besoin d'ajouter que les phénomènes du corps humain — dont Hobbes ne traite pas dans le *De Corpore*, mais au premier chapitre du *De Homine* et au début du *Leviathan* — sont à ses yeux, comme les phénomènes de l'univers, du ressort de la Mécanique générale. Nutrition, dissolution, génération ne sont que processus de mouvements dans l'espace ; et leurs organes sont pures machines. Hobbes, d'ailleurs, passe rapidement sur ces phénomènes, d'intérêt secondaire pour le but qu'il veut atteindre, la science politique, tandis, au contraire, que les mouvements de l'âme, passions, images et calculs, sont, pour cet objet, de la plus immédiate importance <sup>1</sup>.

1. « Possem hæc minutius explicare, nisi instituissem non tam corporis quam animæ facultates investigare » (*De Homine*, I, 4).

#### CHAPITRE IV

### LA PHYSIQUE DU MONDE HUMAIN

#### I. L'APPAREIL GÉNÉRATEUR DE LA CITÉ :

##### L'HOMME INDIVIDUEL

« *Homo homini lupus* ».

En cette partie du Mécanisme universel qu'est le mécanisme de nos passions, de nos images et de nos calculs, nous allons découvrir les causes d'où procèdent société et cité.

Le *Corps politique*, en effet, pour être un « *corps artificiel* », sorti, comme nos machines industrielles, de nos combinaisons ingénieuses, n'en est pas moins dans la *Nature*, en ce sens qu'il est un produit nécessaire des mouvements et *conatus* de notre corps humain naturel. Le mécanisme que nous sommes se trouve appareillé de telle sorte qu'il engendre et fabrique un mécanisme nouveau : *Léviathan* ou l'*Etat totalitaire*.

Le système de Hobbes va maintenant nous donner en spectacle : l'appareil générateur, la genèse elle-même, et, enfin, l'appareil engendré.

L'appareil générateur, c'est l'*individu*.

#### I

La « faculté motrice », en nous, et partant l'ensemble des phénomènes qui en procèdent, a pour premier principe le *conatus* fonda-

mental de la machine psychique : le *plaisir* et la *douleur*. Il est cause de cet autre *conatus* qui s'appelle *désir* ou *crainte*, et dont la douleur et le plaisir sont le terme initial et le terme final <sup>1</sup>. Cela signifie que l'égoïsme est le principe unique et suprême de la « pratique ». Il l'est nécessairement et essentiellement, de par la disposition même et le mouvement naturel des parties de notre être. L'appétit qui nous incite à renouveler ce qui fut pour nous un plaisir est un effet de l'action fatale des choses sur nous, des corps sur notre corps. Peu importe que cet effet se nomme, selon le cas, comme nous l'avons vu, *désir* ou *volonté*, celle-ci n'étant autre chose qu'un désir consécutif à une délibération, c'est-à-dire à un processus de désirs contraires alternés.

En face de l'appétit, désir ou aversion, volition ou nolition, mettons maintenant son objet et nommons-le : nous saurons ce qu'il faut entendre par le *bien* et la *fin*. La *fin*, c'est l'objet du désir : le plaisir. Le *bien*, c'est la jouissance tranquille du plaisir (*voluptatis fructio certa*). Telle était déjà la thèse de l'*Human natur*. « Chaque homme appelle bon ce qui est agréable pour lui-même, et mal ce qui lui déplaît... Le *bien* et la *fin* sont la même chose envisagée diversement : le bien, du point de vue de la jouissance ; la fin, du point de vue du désir » <sup>2</sup>. Et c'est en reprenant et développant cette même thèse que le *De Homine* pense s'acquitter de la promesse faite par le *De Corpore* <sup>3</sup> d'établir que la cause finale n'est que cause efficiente <sup>4</sup>. Le mécanisme de l'action et l'éthique procèdent du *conatus* cardiaque qui déclenche la passion, comme le mécanisme de la connaissance et la logique procèdent du *conatus* cérébral qui extériorise le phantasma.

D'où il suit aussitôt que tout bien est *relatif* : relatif à l'égoïsme individuel qui le désire et qui en jouit, relatif même, en chaque individu, au lieu et à l'instant <sup>5</sup>. Tout *bien* est individuel. La même logique nominaliste, qui refuse aux universaux toute valeur réelle, refuse aussi toute valeur réelle aux prétendus universaux de la volonté ; il n'y a ni bien commun, ni fin universelle. Un

1. L'appétit, selon Hobbes, est *engendré* par le plaisir et la douleur : « Appetitus nascitur experiundo » (*De Homine*, XI, 3).

2. *Human Natur*, VII, 3-4.

3. X, 2. V. ci-dessus, p. III.

4. *De Homine*, cap. XI, XII et XIII.

5. « Bonum relative ad personam, ad locum et ad tempus » (*De Hom.*, XI, 4).

bien suprême (*summum bonum*), une fin dernière (*finis ultimus*), valant pour toute volonté, cela n'a aucun sens dans la nature, dans « la vie présente » ; car une telle fin, un tel bien, serait l'arrêt des biens et des fins, la mort de toute *sensio*, la cessation du cours des phénomènes mentaux et de ce qu'on nomme la vie. « La fin la plus éloignée, disait le traité de la *Nature humaine*, n'existe point dans le monde et il n'y a pas de voie qui y conduise... Il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant de désirer » <sup>1</sup>. Hobbes repousse et refoule ces entités métaphysiques dans l'au-delà du monde, sans laisser entre elles et le monde nulle continuité et nul trait d'union. Dans le monde, dans la nature, le plus grand bien de chacun est la conservation de soi-même, la vie ; et le mal suprême, la dissolution, la mort ; ou, en termes plus précis, le plus grand bien est le mouvement qui rencontre le moins de résistances vers des fins particulières indéfiniment successives <sup>2</sup>.

Si le Bien le plus désirable, le souverain Bien, ne consiste qu'en ce passage incessant d'un désir à une jouissance, et de cette jouissance à un nouveau désir, les biens seconds ne consisteront qu'en la possession des moyens qui permettent, facilitent, favorisent cette progression. Ces moyens sont la fortune, le savoir-faire, les arts, l'histoire, trésor d'expérience, les affaires ; bref, tout cet arsenal de forces naturelles ou d'instruments artificiels que nous désignons par les mots *puissance* ou *pouvoir*. L'aveu ou reconnais-

1. *Human Nature*, VII, 5-6.

2. « Bonorum maximum sui cuique conservatio ; maximum malum, respectu naturæ, corruptio » (*De Hom.*, XI, 6).

Bonorum maximum est ad fines semper ultiores minime impedita progressio. Ipsa cupiti fructio, tunc cum fruimur, appetitus est, nimirum motus animi fruentis per partes rei quâ fruitur. Nam vita motus est perpetuus qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem » (*Id.*, XI, 15).

Comment ce passage n'évoquerait-il pas une comparaison avec ce que Bergson nommera le *clos* et opposera à l'*ouvert* ? La vie, dit Bergson, sous l'impulsion de son élan, marche en avant. Mais la matière, qui est tout à la fois son point d'appui et son obstacle, brise et divise la marche de la vie. La nature, c'est la vie aux prises avec les résistances de la matière. Ce sont ces résistances qui multiplient les essais et les tâtonnements de la vie, et, immobilisant sa marche dans la plupart de ses bifurcations, la font tourner dans des cercles : de là les espèces et les types d'organisation ; de là les sociétés fermées ; de là les morales closes et les religions statiques. En sorte que le bergsonisme, de ce point de vue, pourrait faire sienne la formule de Hobbes : « Vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem ».

Seulement, Bergson voit autre chose. Il observe que la vie, sur quelques-uns de ses sommets, parvient à « briser cette décision de briser », à « reprendre la marche en avant », à vaincre la nature matérielle, à réaliser enfin l'intention spirituelle reçue de l'élan créateur, et à manifester cette « intention » dans la « morale ouverte » et la « religion dynamique ». C'est précisément cette victoire sur la matière, cette échappée spirituelle, cette *ouverture* qui manque radicalement au naturalisme de Hobbes. Et c'est précisément par sa clôture que ce naturalisme se caractérise. Sa clôture hermétique, c'est sa pureté même.

sance par les hommes, de la puissance ou pouvoir d'un homme, c'est là toute la signification des mots *honneur* et *honorer* <sup>1</sup>. Si nous nous rappelons les définitions antérieures du *De Corpore*, nous avons compris déjà que ces moyens, naturels ou artificiels, constitutifs du pouvoir de progresser ainsi de désir en jouissance et de jouissance en désir, sont précisément les facteurs de ce qui a nom *liberté*. La liberté, en effet, n'est autre chose, en nous, que le pouvoir de réaliser notre désir ; elle consiste donc essentiellement en la possession des moyens de supprimer les obstacles : « Par *liberté*, j'entends l'absence d'obstacles extérieurs » <sup>2</sup>.

Les biens et les fins étant relatifs à l'individu, au lieu et au moment, le *Droit* se trouve frappé, du coup, de la même relativité. L'individu et son pouvoir : telle est la mesure naturelle du droit. Les désirs et plaisirs d'un chacun, et les moyens ou libertés dont il dispose à cette fin sont constitutifs de son droit même, qui n'a d'autre limite que son pouvoir, c'est-à-dire son excédant de force. Droit et liberté sont une seule et même chose. Tout ce qui m'apparaîtra utile à la conservation de mon individu, à la défense du corps que je suis contre les corps étrangers, sera de mon droit dans la mesure même où ce sera en ma puissance. Mon *pouvoir* est, en droit naturel, ma seule règle <sup>3</sup>. Tous les corps autres que mon corps, qu'ils soient ou non semblables au mien — ne sont pour moi que des obstacles ou des moyens ; la nature ne me donne donc à leur égard d'autre loi que de les écarter ou de les exploiter. J'ai *droit*, nécessairement, à tout ce que je *puis*.

Mais par contre, et en vertu de la même nécessité de nature, autrui a sur tous les autres corps et sur le mien le même *droit* que j'ai sur eux et sur le sien. Chacun, en d'autres termes, a droit à tout, ses semblables compris <sup>4</sup>. Dès lors, appelons de son vrai

1. *De Hom.*, XI, 7-11. — *Leviathan*, X : « Potentia cujusque (universaliter sumpta) est mediorem omnium, quæ habet ad bonum aliquod futurum apparens adipiscendum, agregatum. Est autem vel naturalis, vel instrumentalis... ». — *De Cive*, IX, 8 : « Est honor nihil aliud quam potentia alienæ æstimatio ».

Le traité de *l'Human Natur* (VIII, 3-4) faisait remarquer que « comme le pouvoir d'un homme résiste, et empêche les effets du pouvoir d'un autre homme, le pouvoir pris simplement n'est autre chose que l'excès du pouvoir de l'un sur le pouvoir de l'autre, car deux pouvoirs égaux et opposés se détruisent... Honorer un homme intérieurement, c'est concevoir ou reconnaître que cet homme a un excédant de pouvoir ».

2. *Lév.*, XIV.

3. « Jus naturale est Libertas quam habet unusquisque potentia suâ ad naturæ suæ conservationem suo arbitrio utendi, et (per consequens) illa omnia quæ eo videbuntur tendere, faciendi » (*Lév.*, XIV). — Cf. *De Cive*, I, 10.

4. *Lév.*, XIV. — *De Cive*, I, 10 : « Omnium in omnia jus, ipsis hominum corporibus non exceptis ».

nom cet état de droit *naturel* : c'est l'état de guerre, de guerre de chacun contre chacun et de tous contre tous. *Homo homini lupus ; bellum uniuscujusque contra unumquemque ; bellum omnium contra omnes*. En cet état, il n'y a d'autres vertus cardinales que les qualités de force ou de ruse (*robur et ingenium, vis et dolus*), qui assurent la victoire ; d'autres vices que ceux qui entraînent la défaite. Chacun trouve en son intérêt, dans une *raison d'individu* exclusive pour l'heure de toute raison d'Etat, sa ligne de conduite. Toute l'éthique se résout en une tactique.

Or, à tout prendre, les différences naturelles qui nous distinguent les uns des autres sont négligeables, le plus fort pouvant à tout instant se trouver à la merci du plus faible, et nul ne pouvant se permettre un avantage que son voisin ne puisse espérer <sup>1</sup>. On voit dès lors en quel état la nature des choses met nécessairement les hommes, et ce qui résulte, pour notre machine individuelle, de son engrenage sur le mécanisme universel. C'est l'état d'*insécurité* absolue. L'insécurité, c'est (rappelons-nous la définition du bien et de la fin) l'impossibilité de toute espérance plausible dans le désir, et de toute certitude joyeuse dans la jouissance. Désir et Jouissance se chargent de contradiction. Un ver rongeur les ruine dès qu'ils sont. Un tel état de chose a pour corollaire le renoncement nécessaire à toute vue d'avenir, à toute entreprise, à tout travail, à toute exploitation des ressources que la terre nous offrirait, à toute *économie* <sup>2</sup>. C'est la négation de toute espérance, le règne de la crainte et de l'aversion, de la peur et de la douleur. C'est, non pas seulement entre individus, mais en l'individu même, le désordre, puisque c'est l'impuissance radicale de jouir et de désirer, chez un être dont le bien souverain est de désirer et de jouir. Notre appareil naturel est disposé de telle sorte que sa rencontre avec ses semblables entraîne son malheur et sa ruine.

## II

Il ne resterait qu'à prendre conscience et à faire l'impuissant aveu de ce pessimisme, si le dispositif de cet appareil individuel

1. *Lév.*, XIII.

2. Il faut lire, dans le *Leviathan* (XIII), la sombre description de cet état : « In conditione tali locus industriae nullus est, quia nullus fructus. Nullus ergo terræ cultus, nulla navigatio... ; sed, quod gravissimum est, mortis violentæ metus, et periculum perpetuum, vitæque hominum solitaria, indiga, bruta et brevis... Nomina justî et injusti locum in hac conditione non habent. Vis et dolus in bello virtutes cardinales sunt... Eidem conditioni hominum consequens est ut nullum sit Dominium, nulla Proprietas nullum meum aut tuum, sed ut illud uniuscujusque sit, quod acquisivit, et quando conservare potest ».

ne le mettait en mesure de faire sortir de cette rencontre même avec ses congénères, par un artifice dont il est capable, un appareil nouveau, régulateur de tous, apte à substituer la paix à la guerre, et à mettre, par là, l'ordre entre tous et en chacun.

Nous sommes, en effet, *en vertu de notre mécanisme naturel*, appareillés pour une telle génération. Du sein même de l'état de guerre, et déclenché par la série des réactions douloureuses qu'il en reçoit, le système de *conatus* qui nous compose va agir comme une synthèse (*aggregatum*) de causes ou puissances, d'où surgiront des effets ou actes, et va par là devenir à son tour générateur de phénomènes. Ce n'est rien d'autre, en nous, que *la nature* qui va nous délivrer de l'état naturel; ce n'est, en nous, rien de nouveau, c'est, tout simplement, le double jeu de notre mécanique *passionnelle* et de notre mécanique *ratiocinante*, engrenées l'une sur l'autre, qui va engendrer la « civilisation » ou l'ordre « civil »<sup>1</sup>.

D'abord, la douleur où se trouvent plongés les individus par l'état de guerre et d'insécurité va déclencher en eux ce *conatus*, déjà défini, que nous avons désigné par les mots *aversion* et *fuite*, et qui, de toute sa force, de tout son *impetus*, va nous faire fuir cet état naturel et chercher salut, par quelque « industrie », en un état nouveau, artificiel. Il suffit de soumettre à l'analyse ce sentiment moteur pour en énumérer les éléments principaux : les passions les plus profondément enracinées dans le corps humain, la *peur*, la *cupidité* et l'*espérance*, dont tous les *conatus* convergent vers cette sécurité à l'égard du dehors, que Hobbes nomme *la paix*<sup>2</sup>.

Ensuite, notre machine naturelle est, nous le savons, apte à un processus de *ratiocination* sur les images que lui laisse la *sensation*. Elle est, par la nature, appareillée pour associer, comparer et juger, compter, mesurer et calculer; elle dispose de cette faculté d'*anticipation*, liée à la mémoire, de cette faculté de s'évader de l'instant, et d'utiliser pour l'avenir l'expérience du passé, de cette faculté de prévoir et de pourvoir par laquelle, dès longtemps, la prudence épicurienne s'était ingéniee à sortir des impasses de l'hédonisme cyrénaïque et du pessimisme d'Hégésias. C'est la

1. *Lev.*, XIII. « A conditione humana mere naturali... tamen, partim a rat one, partim etiam a passionibus, liberari potuit ».

2. « Passiones quibus homines ad pacem perducere possunt, sunt *metus*, præsertim vero *metus* mortis violentæ, et *cupiditas* rerum ad bene vivendum necessariarum, et *spes* per industriam illas obtinendi (*Lev.*, XIII).

« faculté cognitive ». Elle fait de nous des animaux ingénieux, industriels et rusés. Elle suffit déjà, à elle seule, et dès avant que nous songions à en user en vue de la paix, à mettre un certain ordre parmi nos passions et à leur imposer, pour le meilleur service des plus impérieuses d'entre elles, une discipline. Soumises à l'épreuve de la ratiocination, les passions peuvent apparaître à l'intelligence prévoyante comme des perturbations, obstacles au plaisir et sources de maux<sup>1</sup>. Elles le sont lorsqu'elles préfèrent le bien présent, uniquement parce que présent, alors que maintes fois le plaisir de l'instant n'est qu'un bien apparent, auprès d'un bien plus réel à venir, que la ratiocination peut prévoir et l'industrie préparer. Car il ne faut pas oublier — et Hobbes ne manque pas de le rappeler ici-même — que le *conatus* passionnel et moteur ne vient qu'après le *conatus* représentatif et intellectuel, générateur du *phantasma*, et que celui-là suppose celui-ci; le mouvement parti de l'objet externe passe par le cerveau avant de se prolonger jusqu'au cœur; c'est la représentation, l'image d'un plaisir ou d'une douleur passée, qui provoque en nous le désir et le vouloir, et par là tous les phénomènes que notre activité motrice produira<sup>2</sup>. Que la ratiocination s'empare de ces images, qu'elle établisse entre leurs données des liaisons causales, elle aura vite fait d'apercevoir qu'un bien présent, sur lequel se jetterait follement une passion sans raison, engendrera, en vertu de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, une série de maux, et qu'il peut être, qu'il est souvent bon de sacrifier une jouissance moindre et éphémère d'aujourd'hui à une jouissance plus grande et plus durable à venir.

Que, notamment, la ratiocination s'exerce sur l'état naturel de guerre, qu'elle le décompose et recompose, elle le connaîtra *par ses causes*, elle en aura la « science ». Cette science des causes de la guerre donnera, du même coup, une science des moyens, une *technique* de la paix. Ce sera la technique même de la Cité, l'art de la civilisation.

Les corps individuels, par les mécanismes cardiaques qui sont constitutifs des passions, et les mécanismes cérébraux d'où procèdent les images et les calculs, sont donc les appareils naturels qui vont engendrer le Corps social.

1. Cf. *De Hom.*, XII, *De affectibus sive perturbationibus animi*.

2. « Consistunt affectus in diversis motibus sanguinis et spirituum animalium, prout se varie modo expandunt, modo ad fontem se recipiunt; quorum motuum causæ sunt phantasmata circa bonum et malum ab objectis in animo excitata » (*De Hom.*, XII, 1).

## CHAPITRE V

### LA PHYSIQUE DU MONDE HUMAIN

#### II. LA GÉNÉRATION DE LA CITÉ : LE PACTE

*« Ego jus meum transfero in hunc, ut tu tuum transferas in eundem ».*

La « science » de l'état naturel de guerre, c'est la connaissance de cet état par ses *causes*. La cause fondamentale de l'état naturel de guerre, c'est, nous l'avons vu, le droit naturel de tous à tout, mesuré seulement, pour chacun, par la force de chacun, *jus omnium in omnia*. Par cette science, une technique de la paix qui ne sera autre chose qu'une technique de l'abolition de l'état de guerre, nous est ouverte aussitôt. Le moyen fondamental de cette paix est immédiatement déductible de la cause fondamentale de la guerre : ce sera la renonciation à ce *droit* d'où la guerre procède. *Sublata causa, tollitur effectus*. De cette renonciation procédera, en même temps que la dissolution de l'état de guerre, la génération de l'état de paix, qui ne diffère en rien de la génération de la société, identique elle-même à la génération de la *Cité*.

#### I

La technique de la paix est formulée par cet ensemble de règles rationnelles qu'on nomme communément les *lois natu-*

relles<sup>1</sup>. A vrai dire, pour Hobbes, ce ne sont pas là encore des lois ; car il n'y a d'autres lois, à ses yeux, que celles qui seront édictées, dans la Cité, par l'Etat, et promulguées extérieurement par la voix ou l'écrit du détenteur du pouvoir. Les lois dites naturelles usurpent le nom de lois ; car la seule loi de la nature, c'est la guerre, c'est-à-dire l'absence de lois. Les lois naturelles qui formulent la technique de la paix sont en vérité des « théorèmes »<sup>2</sup>, des chaînes de *sylogismes hypothétiques*, dont les conclusions sont des *impératifs hypothétiques*. De même que la « science » n'est qu'une suite de propositions indicatives conséquentes (si ceci est vrai, cela est vrai), une technique n'est qu'une suite de propositions impératives dépendantes (si ceci est voulu comme fin, cela est prescrit comme moyen). Les théorèmes « pratiques » dont il s'agit ici connaissent la guerre et la paix comme le géomètre connaît le cercle : *per generationem*. Leur ratiocination consiste à dégager ce qu'il y a à faire si l'on veut la paix. « Les lois que nous appelons naturelles ne sont autre chose que des conclusions rationnelles touchant ce qu'il faut faire et ne pas faire »<sup>3</sup>.

Le postulat auquel est suspendue cette chaîne de théorèmes n'est autre que la proposition énonciative de l'aversion des hommes pour l'état d'insécurité et de peur. Cette proposition négative « je hais la guerre » devient, par inférence immédiate, cette proposition positive « je veux la paix », de laquelle précisément va se déduire le système d'impératifs hypothétiques qui

1. « Pacis articulos quosdam suggerit Ratio, quæ leges sunt naturales » (Lev., XIII).

2. Lev., XV *in fine*.

3. « Naturæ quas vocamus leges, cum nihil aliud sint quam conclusiones quædam ratione intellectæ de agendis et omittendis » (De Cive, III, 33).

Hobbes revient sur ce point avec une frappante prédilection. V. g. :

« Rectæ rationis dictamen » (De Cive, I, 15). Définition à laquelle la suite enlève toute équivoque : « Est lex naturalis dictamen rectæ rationis circa ea quæ agenda vel omittenda sunt ad vitæ membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam ». Et en note : « Per rectam rationem in statu hominum naturali intelligo, non, ut multi, facultatem infallibilem, sed ratiocinandi actum, id est ratiocinationem uniuscujusque propriam et veram circa actiones suas, quæ in utilitatem vel damnum cætorum hominum redundare possint... » (Id., II, 1).

L'importance de ces textes est capitale. Ils montrent avec une parfaite clarté comment Hobbes, en employant des expressions dont la lettre pourrait être empruntée des Scolastiques, leur donne un sens profondément différent : *Dictamen rectæ rationis circa ea quæ agenda vel omittenda sunt*, cette formule de Hobbes pourrait être tout aussi bien de Saint-Thomas (cf. V. g. S. théol., Ia IIæ, XCII, 2 : « Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi... »). Mais la fin qui sert de principe à cette chaîne déductive de *dictamina* est toute différente, et chacun d'eux en reçoit un sens tout autre.

V. encore Lev., XIV : « Lex naturalis præceptum est, sive regula generalis ratione excogitata quæ unusquisque id quod ad damnum suum sibi tendere videbitur facere prohibetur ».

n'est autre que le système des « lois naturelles ». La volonté de paix n'est point commandée par la Morale, puisqu'il n'y a pas encore de morale et que c'est d'elle, au contraire, que procédera la morale avec la Cité. La volonté de paix est l'effet naturel de la peur de la guerre ; ou, pour mieux dire, elle n'en est qu'un autre nom. Le système des « lois naturelles » est l'ensemble des recettes prescrites par la technique de la paix.

Qu'est-ce que la paix ? Elle se définit : la sécurité dans la jouissance (*fruitio certa*), comme la guerre est définie par l'insécurité (*fruitio incerta*). La paix, c'est l'absence de menace extérieure dans la poursuite et la possession du plaisir, c'est la tranquillité du corps de l'homme, considéré relativement à sa propriété cérébrale de prévoir et à sa propriété cardiaque de trembler.

Le souverain Bien de l'homme pris dans l'individualité de son corps, c'est, nous le savons, son indéfinie progression de plaisirs en désirs et de désirs en plaisirs.

Le souverain Bien des hommes pris dans la multiplicité et la concurrence de leurs corps, c'est la sécurité de cette progression, c'est-à-dire la Paix.

Cette Paix étant érigée en Fin, tous les moyens rationnellement connaissables de la Paix deviennent des biens. Les lois naturelles qui prescrivent ces biens sont précisément les théorèmes enchaînés par cette ratiocination. Tous se déduisent du postulat de la volonté de paix<sup>1</sup>.

Le premier qui en découle s'énoncera : « Si tu veux la paix, dépouille-toi de ton droit sur toutes choses, cause de guerre, à la condition que tes semblables en fassent autant ; et sois fidèle à cette abdication ; car infidélité serait de ta part contradiction et absurdité : reprendre un droit auquel on renonce, c'est ne pas vouloir ce qu'on veut, refuser le moyen tout en prétendant à la fin »<sup>2</sup>. Le second : « Si tu veux la paix, tiens tes promesses, respecte les pactes, en d'autres termes, observe la justice ; l'injustice n'est autre chose que l'infidélité aux conventions<sup>3</sup> ». Et tous les autres préceptes suivront : « Si tu veux la paix, ne sois pas ingrat — sois serviable — sois miséricordieux — ne te montre pas

1. De Cive, II, 2. — Lev., XIV.

2. De Cive, III. — Lev., XIV.

3. « Ubi non præcessit pactum, ibi jus nullum est translatum, sed omnia omnium sunt Nihil ergo est injustum... Injustitia est pactorum non præstatio » (Lev., XV. — De Cive, III, 1-7).

haineux ni méprisant — sois modeste, impartial, équitable, etc. ». En un mot : Tiens compte, en tes actions, du point de vue d'autrui de ce qui peut retentir sur autrui pour son dommage ou son bien ; ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, ne le fais pas à autrui ; ce que tu veux que les hommes fassent pour toi, fais-le pour eux. Car agir différemment, c'est semer la guerre ; autrement dit, c'est rendre ses propres jouissances précaires en les voulant illimitées.

Cette technique rationnelle de la paix — la paix étant voulue en principe —, cet ensemble théorématique de « lois naturelles » explicité par la ratiocination logique, fait désormais valoir ses prétentions, comme tout *dictamen* de la raison, sur le *for intérieur* ; car la conscience, ainsi éclairée par la raison, ne peut vouloir la paix sans en vouloir du même coup les moyens. En d'autres termes, cet ensemble de *lois naturelles* est constitutif des *lois morales*. En même temps que les recettes de la paix, elles édictent les « bonnes mœurs ou vertus »<sup>1</sup>. La philosophie morale ou science des vertus se trouve donc être la première science rationnelle de la paix<sup>2</sup>. Ces mêmes lois sont aussi *lois divines* : Dieu nous fait connaître ses volontés par l'intermédiaire de la raison raisonnante, comme il nous fait connaître, par la voie de la ratiocination, toutes les lois de la nature<sup>3</sup>. Ces mêmes lois, enfin, sont celles que Dieu a confirmées par la révélation « prophétique » ; et la loi du Christ ne fait que les résumer toutes<sup>4</sup>. Loi naturelle, loi morale, loi divine, loi chrétienne : ce ne sont là que différentes manières de désigner, selon le point de vue d'où on les considère, les règles d'une technique de la paix.

## II

Cependant, le simple énoncé abstrait de ces lois rationnelles, s'il suffit à nous faire apercevoir par l'intelligence la possibilité théorique de la paix, ne suffit point à *l'établir réellement* parmi

1. *De Cive*, III, 31 : « Lex naturalis eadem cum morali... Lex, eo ipso quod præcipit media ad pacem, præcipit bonos mores, sive virtutes ; vocatur ergo moralis » (Cf. LYON, *la Phil. de Hobbes*, p. 165).

2. « Sunt igitur leges naturales summa philosophiæ moralis » (*Id.*, III, 32).

3. « Quæ naturalis et moralis, eadem et divina lex appellari solet » (*De Cive*, IV, 1). Au début du *Lev.*, la *nature* est ainsi définie : « Naturam, id est illam quæ mundum Deus condidit et gubernat divinam artem ».

4. « Christi lex est naturæ lex » (*De Cive*, IV, 24). Cf. ci-dessous, p. 168 sq.

nous, à la rendre concrète. L'ordre qu'elles constituent suppose en effet la prédominance réelle et concrète, en chacun de nous, de la raison droite sur la passion troublante ; mieux encore, il suppose le parfait discernement, par chacun de nous, de ce bien durable et véritable et du bien fugitif apparent<sup>1</sup>. Or, aucun principe *a priori* de logique, de philosophie première, de géométrie ni de mécanique, ne nous garantit que le jeu, en nous, des *conatus* cognitifs et ratiocinants, doive l'emporter nécessairement sur celui des *conatus* affectifs et passionnels ; et c'est le contraire qui arrive le plus souvent dans l'expérience. Bien des passions qui, éclairées, devraient, telle la cupidité, nous induire à l'observation pacifique des lois naturelles, sont communément aveugles, et nous font tomber dans le piège des séductions obsédantes du présent ; et maintes autres encore, telles la colère ou l'orgueil, tendent toujours à faire échec à la raison. Lois naturelles et passions naturelles, loin de coopérer, travaillent d'ordinaire en sens opposé ; et, la victoire restant aux passions, c'est la cause de la paix qui se trouve sacrifiée<sup>2</sup>. La raison ingénieuse n'a donc plus de ressource que dans son industrie ; il ne lui reste, pour écarter la guerre, qu'à inventer un « corps » nouveau, un puissant « animal artificiel », capable de comprimer les mouvements passionnels, et partant d'arrêter leur effet belliqueux<sup>3</sup>. Acculée à l'impasse, la ratiocination en travail de paix n'a d'autre issue que ce coup d'Etat créateur. Telle est la genèse du nouvel appareil mécanique qui a nom Cité<sup>4</sup>.

Que faut-il pour que cela s'accomplisse ? Il faut et il suffit que le désistement par chacun de son droit à tout — première loi

1. On reconnaît ici en Hobbes un précurseur de Bentham : L'intérêt individuel coïncide avec l'intérêt social, mais à condition d'être bien entendu et bien calculé.

2. « Leges naturæ (ut Justitia, Æquitas...) et uno verbo *facere aliis quod fieri vellemus nobis*, absque metu Potentiæ coactivæ, passionibus naturalibus (quales sunt Ira, Superbia, Cupiditasque omnis) contrariæ sunt » (*Lev.*, XVII).

3. La différence des sociétés animales et de la société humaine vient de là ; elle s'explique, selon *De Cive* et le *Leviathan*, par la différence de leur genèse. Les sociétés animales sont des corps *naturels*, construits directement par la nature ; les corps des bêtes, n'étant point appareillés pour la ratiocination, n'ont pas de passions qui puissent être dites perturbatrices ; et lorsqu'ils échappent à la guerre, lorsqu'un ordre *social* peut être observé entre eux (abeilles ou fourmis par exemple), il résulte d'une *concorde* naturelle dont le principe est en leurs passions mêmes. Au contraire, l'antagonisme, chez l'homme, des forces passionnelles et des exigences rationnelles rend impossible pour nous tout autre ordre social qu'un ordre artificiel résultant d'une *industrie* (*De Cive*, V, 5 ; *Lev.*, XVII).

4. Le *De Cive* et le *Leviathan* introduisent de même façon la Cité par cette voie génétique : « De Causis et Generatione Civitatis » (*De Cive*, V).  
« De Causa, Generatione et Definitione civitatis » (*Lev.*, XVII).

naturelle — se fasse en faveur d'un « corps » nouveau, créé par là même, le Corps politique, qui se trouvera désormais ainsi détenteur, sur les corps individuels de ses membres, du même pouvoir absolu et illimité que chacun d'eux avait jusqu'ici sur soi-même. En sorte que ce puissant et monstrueux « animal artificiel » — Leviathan — aura la faculté d'user de ce pouvoir (conformément, comme on le devine, à son propre intérêt) pour assurer à tous la protection dont chacun a besoin contre les autres, c'est-à-dire la sécurité ou la paix —, bien souverain en vue duquel, précisément, les individus aliènent leur souveraineté individuelle et renoncent à l'anarchie. L'organe de la paix consistera dès lors, visible, concret, efficace, en cette puissance « corporelle » qui, par la force et la crainte, contraindra les individus ses sujets au respect extérieur des lois naturelles, condition nécessaire et suffisante de leur tranquillité. L'*homo homini lupus*, sorti des mains de la nature, cédera devant ce dieu, sorti des mains de l'homme, l'Etat, *homo homini deus*.

### III

Les individus, pressés par les maux de leur guerre universelle, pactisent entre eux, en vue d'engendrer ce *Corps* nouveau, pacificateur. Arrêtons-nous à ce moment décisif de la déduction ou génération de la Cité. Quel en est au juste le mécanisme ?

Quelques commentateurs ont cru, ici, devoir distinguer, dans l'histoire de la pensée de Hobbes, deux doctrines différentes sinon contradictoires<sup>1</sup>. Le *Leviathan* aurait, par une sorte de mystique inavouée, excédé les droits que le « Système » tenait de sa propre logique et auxquels le *De Cive* aurait été plus scrupuleusement fidèle. Selon le *De Cive*, d'après M. B. Landry, le pacte que font entre eux les individus pour passer de l'anarchie à la civilisation consiste purement et simplement à s'engager, les uns et les autres, à ne plus user désormais de leur droit naturel de *résistance*, à l'endroit de *celui* qui, précisément par l'effet de cette renonciation pure et simple, va voir son propre droit, le *jus in omnia* qu'il tient déjà de la nature, devenir un « monopole » à l'encontre de *ceux* qui maintenant ne l'ont plus. Avant le pacte,

1. V. René GADAVE, *Un théoricien anglais du droit public au XVII<sup>e</sup> siècle. Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*. Thèse de doctorat en droit ; Toulouse, 1907. — B. LANDRY, *Hobbes*, p. 169.

tous avaient droit à tout (*jus omnium in omnia*). Après le pacte, *un seul* à droit à tout, les autres s'étant mutuellement engagés à ne pas résister à celui-là. Ce dernier ne reçoit rien de nouveau ; les autres ne lui donnent rien, ne lui communiquent rien, ne lui *transfèrent* rien ; il garde simplement ce qu'il avait déjà : le droit à tout, sans en excepter les corps de ses semblables ; il se trouve seulement, par suite du désistement des autres, *seul* détenteur de ce droit. Ce droit c'est *le sien* et c'est en son nom individuel qu'il s'exerce. Selon le *Leviathan*, il y aurait plus que ne comporte cette conception du *De Cive* : l'Etat y est conçu comme le *représentant* des volontés multiples fondues en sa volonté par la vertu du pacte. Il en est, à la lettre, le masque (*persona*). Le mot *Persona* désignait jadis, en effet, le masque de l'acteur qui, sur le théâtre, parlait et agissait *à la place d'un autre*, le « représentait ». C'est précisément, dans la doctrine du *Leviathan*, ce que fait le détenteur du pouvoir à l'égard des individus, qui, ayant pactisé, sont par là devenus un *peuple*, représenté par un *souverain*. C'est à leur place, c'est en leur nom, que le souverain parle et agit. Et s'il en est ainsi, c'est que le pacte générateur de l'Etat a consisté, non pas seulement en une renonciation des pactisants à leur droit individuel de résister à celui dont ils sont en train de faire un souverain, mais en un *transfert* de leur droit sur sa tête. Ici le souverain engendré par le pacte a reçu quelque chose *qu'il n'avait pas avant le pacte* : le droit des pactisants, qui vient rejoindre en sa « personne » son propre droit ; par où il devient leur représentant.

Cette doctrine de la *représentation*, que développe le *Leviathan*, ne nous semble point contrevenir à la doctrine du *De Cive*, qui en porte le germe et contient explicitement la théorie d'un *transfert*. Le droit de tous, dit explicitement le *De Cive*, *est transféré* en un seul<sup>1</sup>. Le *De Cive* énonce en ces termes la formule du contrat social par lequel les individus engendrent l'Etat. Chacun, pactisant avec chacun, dit : « Je transfère donc mon droit à cet homme, à condition que tu transfères le tien à ce même homme »<sup>2</sup>. Ce transfert, sans doute, ne consiste en autre chose qu'en une renonciation, par les contractants, au droit, qu'ils tiennent de la nature, de lui

1. « Jus omnium in unum transfertur » (*De Cive*, V, 8).

2. « Ego jus meum transfero in hunc, ut tu tuum transferas in eundem » (*De Cive* VI, 20).

résister ; mais cette renonciation, selon le *De Cive* déjà, est bien constitutive d'un transfert <sup>1</sup>. Et c'est de cette théorie du *transfert* que le *Leviathan* dégagera plus explicitement celle de la *représentation*. Entre l'une et l'autre, d'ailleurs, le *De Homine* avait eu soin de préparer la transition en exposant la théorie de la *persona* que reprendra le I<sup>er</sup> livre du *Leviathan* <sup>2</sup>. Cela, au surplus, est impliqué par le processus même de la génération de la cité. Car, comment s'explique cette renonciation par un chacun au droit que la nature lui donne d'user de ses forces individuelles dans son intérêt individuel, sinon par la vue anticipée et « rationnelle » qu'il a de l'effet de cette renonciation de tous entre les mains d'un seul, qui, lui, ne renonce à rien ? Si, moi, je renonce, c'est à la condition que toi et toi et toi renonciez aussi, et que lui, ne renonçant pas, reçoive du coup le don que nous lui faisons ainsi de nos corps et de leurs forces, et use désormais à son gré, non seulement de la force de son corps, mais de la force des nôtres. Seule, en effet, cette *addition* de forces donne un sens à la *soustraction* intentionnelle à laquelle consent chacun des contractants. Si chacun abandonne son droit d'user de sa force pour soi, c'est afin de bénéficier de l'usage que, en conséquence de cet abandon, et dans son propre intérêt à lui, le souverain fera de son pouvoir additionnel, pour le bien commun que tous veulent : la paix. C'est cette intention des contractants de se trouver, après le contrat, collectivement et automatiquement *représentés* par le souverain, qui les décide à contracter. Pour une autre raison encore, l'intention même de la volonté pactisante implique le *transfert* des droits de chacun dans le Corps politique. Si le contrat social ne faisait

1. « Potestas et Jus imperandi in eo consistit, quod unusquisque civium omnem suam vim et potentiam in illum hominem vel concilium *transtulit*. Quod fecisse (quia vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest) nihil aliud est quam de jure suo resistendi decessisse » (*De Cive*, VI, 11). « Qui subjicit voluntatem suam alterius voluntati *transfert* in illum alterum jus virium et facultatum suarum (*Id.*, V, 8). « Jus quod unusquisque habebat utendi viribus suis ad proprium beneficium, totum *translatum est* in aliquem hominem vel concilium ad beneficium commune. Itaque intercedentibus pactis, quibus singulis singuli obligantur, et juris *donatione*, quam ratam habere obligantur imperanti, duplici obligatione civium munitur imperium, ea quæ est ad concives, et ea quæ est ad imperantem » (*Id.*, VI, 20).

Le *De Cive* prend soin de faire l'application de cette théorie du transfert aux diverses formes concevables, toutes également absolutistes, du Corps politique : monarchie, aristocratie et démocratie. V. g. « In democratia : jus meum ad populum *transfero* in tuam gratiam, ut tu tuum, in gratiam meam, *transferas* ad eundem » (*De Cive*, VII, 7).

2. « Persona est cui verba et actiones hominum attribuuntur vel suæ vel alienæ. Si suæ, persona *naturalis* est, si alienæ, *fictitia* » (*De Hom.*, XV, 1). Le *Lev.* (XVI) dira : « Si suo nomine, persona *propria* sive naturalis est ; si alieno, persona est ejus, cujus nomine agit *repræsentativa*... Repræsentans actor, repræsentatus author dicitur ».

autre chose qu'anéantir le droit de résistance des futurs sujets à l'égard du futur souverain, et laisser purement et simplement à celui-ci le « droit à tout » qu'il tient, comme tout individu, de la nature, la Cité qu'il va incarner serait-elle apte à donner le fruit qu'attendent d'elle les pactisants qui l'engendrent ? Le souverain ne deviendrait plus fort qu'il n'était, que d'une non-résistance passive de ses sujets ; devant l'abandon de leurs forces propres, il pourrait déployer, sans rencontrer d'opposition externe, la sienne propre, mais seulement la sienne. Seule serait *positive*, en lui, la force qu'il avait déjà comme individu dans l'état de nature ; quant à la puissance nouvelle qu'il reçoit du pacte, elle ne serait que *négative*, ne consistant qu'en la non-opposition des autres. Est-ce bien là le « Corps politique » voulu par l'intention du pacte ? Ce que le pacte a voulu, c'est une souveraineté forte, non pas seulement de la faiblesse des sujets, mais de *toutes leurs forces concentrées* en elle, et constitutive ainsi du Corps artificiel nouveau qu'est la Cité. Le *De Cive* savait donc bien ce qu'il disait en donnant, avant le *Leviathan*, la formule du pacte comme une formule de *transfert* : « Jus meum *transfero* in hunc, ut tu tuum *transferas* in eundem ». Et s'il réduit cette transmission de droit à une promesse de non-résistance, c'est que cette promesse même consiste, pour chacune des parties, à dire, non pas seulement : « Je laisserai faire le souverain », mais : « Je ferai ce que le souverain me commandera ». Elle dit « J'obéirai ». Par là, le *De Cive* porte donc en germe cette théorie de la *représentation* que le *Leviathan* explicite.

Maintenant, cette doctrine même n'introduit-elle pas une faille dans la rigidité de l'ensemble du système ? S'il n'y a point contradiction entre le *De Cive* et le *Leviathan*, ces deux ouvrages sont-ils en parfait accord avec le *De Corpore*, notamment avec la *Computatio sive Logica* ? et la transition du *De Homine* lève-t-elle toute difficulté ? C'est là une autre question. La génération de la Cité, telle que la déduit le *De Cive* et que la développe le *Leviathan*, n'est autre chose, en définitive, que la génération d'un « bien commun » — commun aux individus qui pactisent et qui l'incarnent dans le Corps politique, industrieusement fabriqué par leur pacte même. Avant le pacte il n'y a pas de bien commun, mais seulement des biens individuels ; après le pacte il y a un bien commun ; et c'est par le pacte que cette génération s'est

accomplie. La question se pose de savoir si aucune industrie, aucun artifice peut, étant donnée la discontinuité atomique de l'individualisme naturel, *construire* la continuité sociale nécessairement impliquée par la notion de *bien commun*, sans apporter un démenti au nominalisme absolu de la *Computatio sive Logica*. Un réalisme est inséparable de la notion de bien commun et de société ; et si la société n'est pas l'abolition de l'individu, si le bien commun n'est pas la négation des biens propres, où trouvera-t-on, dans le nominalisme irréductible de la *Logique* et dans l'atomisme correspondant de l'*Ontologique* matérialiste, le « *Vinculum substantiale* » d'un « corps social » ? Mais Hobbes ne se laisse pas détourner de son but par un problème métaphysique.

La Cité et du même coup la « civilisation » est donc engendrée par un contrat passé entre les individus en anarchie, contrat dans lequel ils se désistent de leur « droit à tout », afin d'en investir une « persona », c'est-à-dire un représentant (homme ou assemblée) qui l'accepte, incarnant ainsi du coup la société civile nouveau-née.

Entre la cité issue de ce contrat et les non-contractants ou les membres d'une autre cité, c'est l'état de guerre qui continue. Et il est dès maintenant aisé de prévoir que les isolés, rebelles à tout contrat, vont désormais lutter à armes terriblement inégales avec les cités existantes, et ne tarderont guère à être absorbés par l'un ou l'autre de ces *Leviathans*, formant alors avec son vainqueur l'une de ces cités « *par conquête*, ou despotiques », dont nous aurons tout à l'heure à décrire la génération.

Il importe ici d'observer qu'en aucun cas, sous aucun régime, et quelles que soient les différences discernables entre *De Cive* et *Leviathan*, ce pacte générateur de la cité n'est passé entre *le peuple* et *le souverain* ; cela, pour la bonne raison qu'avant le pacte il n'y a ni peuple ni souverain, mais seulement des individus atomiquement juxtaposés. Ce n'est point non plus un contrat synallagmatique passé entre *les individus libres* et *le souverain* naissant, par lequel celui-ci leur promettrait tutelle en échange de pouvoir. Le souverain n'est point partie au contrat, ou, plus précisément, il n'y est présent que pour prendre acte de l'abandon de pouvoir dont les individus en train de se faire ses sujets conviennent *entre eux*. Cet abandon, il l'accepte, il l'homologue ; mais il ne prend, lui, d'engagement envers personne ; il ne le peut point,

d'ailleurs, puisqu'il est désormais, par génération, *seul* détenteur du *jus in omnia* que la nature avait inscrit en tous. Tout engagement serait, de la part du souverain, une démission de ce droit, c'est-à-dire de sa souveraineté, une contradiction dans les termes. L'Etat n'est tenu à rien envers quiconque sur la terre ; il ne devra de compte qu'à Dieu, dans un autre monde sans lien avec ce monde <sup>1</sup>.

En cette convention, par laquelle ils se démettent de leurs droits entre les mains du souverain ainsi créé par eux-mêmes et engendrent à leur profit une vie policée et civilisée, les hommes individuels ne se réservent-ils absolument rien ? Chacun d'eux se réserve forcément, et par la nécessité de sa propre constitution naturelle, le droit de défendre contre *quiconque*, fût-ce contre l'Etat, le seul bien au salut duquel il sacrifie tous ses autres droits : la vie et l'intégrité de son corps individuel, dont la perte, totale ou partielle, est le souverain Mal pour la nature. Cela est de nécessité naturelle ; il n'en peut aller autrement. Cette unique réserve est donc logiquement impliquée dans le consentement donné au contrat. C'est la peur du meurtre ou de la meurtrissure qui amène les individus libres à pactiser ; comment leur pacte pourrait-il les obliger à ne pas opposer résistance à celui qui les voudrait meurtrir ? Le sujet menacé en son corps ne rompt donc point le pacte civilisateur lorsqu'il tente d'échapper aux peines corporelles. Le souverain, certes, a droit à tout, y compris les corps de ses sujets ; mais le sujet conserve à cet égard son droit inaliénable de résistance, mesuré seulement par sa force. Cela, si l'on peut dire, est dans les règles du jeu. Et c'est ce dont le souverain lui-même a justement conscience, quand il fait enchaîner et escorter ceux qu'il condamne aux peines corporelles <sup>2</sup>.

1. Répétons qu'il en va nécessairement ainsi, selon Hobbes, sous tout régime : « In democratia... populus ipse nemini obligatur... » (*De Cive*, VII, 7). « In aristocratia, optimates nihil pascuntur, neque civi cuiquam aut toti populo obligantur » (*Id.*, *id.*, 9). « Monarcha nemini ob receptum imperium pactis obligatur » (*Id.*, *id.*, 12). La formule du contrat social selon Hobbes se trouve être une réponse directe à la motion votée en janvier 1648 à Westminster par le Parlement : « Le Roi... a refusé à son peuple sûreté et protection ; c'est uniquement en retour de sa protection que l'obéissance lui est due ; puisqu'il nous retire la protection, c'est à nous de lui retirer l'obéissance » (Cf. Guizot, *Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, II, p. 261). Pour le Parlement, la souveraineté reposait, selon la théorie ancienne du *pactum subjectionis*, conformément aussi à la thèse de Buchanam, à celle de Milton, plus tard à celle de Locke, sur un contrat synallagmatique entre la nation et l'Etat. C'est cette conception précisément que Hobbes répudie énergiquement.

2. « Mortem, vel vulnera, vel aliud damnum corporis inferenti nemo pactis suis quibuscunque obligatur non resistere... Cum nemo teneatur ad impossibile, illi quibus mors (quod maximum naturæ malum est) vel quibus vulnera aut alia corporis damna inferuntur, nec ad ea ferenda constantes satis sunt, ea ferre non obligantur » (*De Cive*, II, 18)

Telle est la génération politique pour laquelle est appareillé notre corps naturel ; nous savons quel dispositif interne l'y pré-déterminait. On en voit aussitôt, par déduction, la suite nécessaire. Réserve faite de ce qui attenterait à la conservation de son corps, l'individu, devenu citoyen par consentement contractuel, endosse par avance tous les actes de la Cité irrévocablement mandatée par lui. Il est son *author* ; il ne pourra plus la désavouer ; il lui est impossible, à tout jamais, de la considérer comme une contrepartie devant un arbitre, et moins encore comme un tiers ; *elle est lui-même ; il ne peut plus la renier sans se renier*. En faisant l'Etat, les citoyens ont fait une chose qu'ils n'auront point la faculté de défaire ; leurs volontés ne peuvent reprendre le droit dont elles se sont librement dévêtues ; c'est vraiment d'un *summum imperium* qu'elles ont accouché en faveur de leur paix <sup>1</sup>. Cet « animal artificiel », né de l'ingéniosité des hommes, dès l'instant qu'il est, est plus qu'un homme ; c'est un géant, un surhomme qui domine les hommes ; un monstre pareil au Léviathan fabuleux ; ou, pour mieux dire, *c'est un Dieu* : « Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou, pour parler plus dignement, de ce Dieu mortel, à qui nous devons toute paix et toute protection sous le Dieu immortel » <sup>2</sup>.

A vrai dire, cette parturition du Corps politique n'est point une création (ex nihilo). L'apparition de Leviathan dans l'univers n'a rien ajouté à la quantité de matière et d'énergie contenue dans ce système conservatif qu'est le monde. Sa puissance ne tombe pas du ciel ; elle résulte d'un déplacement de puissances préexistantes. Les forces individuelles éparses ont quitté les individus pour se rejoindre et « s'agglutiner » en la « persona » du souverain. Il n'y a eu, répétons-le, que *transfert* : des soustractions multiples et une formidable addition ; mais la balance est juste ; rien ne s'est perdu ; rien ne s'est créé ; nous retrouvons dans le surhomme ce dont les hommes se sont dépouillés. Le prin-

1. « Summum imperium non posse jure dissolvi consensu eorum quorum pactis est constitutum » (*De Cive*, VI, 20).

2. *Lév.*, XVII. Il serait curieux d'opposer à cette conception exclusivement matérielle de la société, la conception exclusivement morale que s'en formait Thomas Morus un siècle auparavant. Les « Utopiens » regardent comme un mal l'usage des traités et des pactes, parce que cet usage incite les hommes à se croire naturellement ennemis, à supposer entre eux l'état de guerre sauf clause contraire expresse d'un contrat de paix, à croire en un mot que l'état de société n'est pas de *nature* entre les hommes : « La communion à la même nature leur paraît un bien plus indissoluble que tous les traités » (*Utopia*, II).

cipe qui préside à la physique des corps est sauf. En faisant l'homme artificiel qui a nom *Etat*, nous mimons seulement le *fiat* créateur, le divin *Faciamus hominem* ; en vérité nous ne faisons autre chose qu'« agglutiner » les corps individuels qui deviennent les parties composantes élémentaires du *Corps politique*. Pour parler exactement, il faudrait dire, non pas que nos corps ont engendré un corps nouveau, mais que nos accidents naturels ont engendré par leur rencontre un accident nouveau, commun à tous nos corps — lequel peut être dit artificiel en tant qu'il n'est produit que médiatement par la Nature, et l'est immédiatement par nous. Nos corps naturels sont non seulement la cause efficiente, mais la cause matérielle, la « substance » de la Cité <sup>1</sup>.

[Une question, que Hobbes ne pose pas, et que le cours de sa déduction pouvait négliger, mais dont l'évolution d'une civilisation naturaliste devait relever l'intérêt, peut être soulevée ici entre parenthèses :

La cité apparaît, dans l'enchaînement logique des théorèmes de Hobbes, à l'instant où un certain nombre d'individus sont déterminés à sortir de l'état de guerre où les met la nature, et à pactiser entre eux, faisant ainsi de leurs êtres individuels agglutinés un seul Corps : le Corps politique, au sein duquel règne, par artifice, la paix, et qui demeure en état naturel de guerre avec tous les autres corps, soit individuels, soit politiques, étrangers à ce contrat. Ce qui a déterminé les membres de chaque cité à pactiser entre eux et à créer leur Etat, c'est, nous le savons, la crainte des maux déchaînés par la guerre de chacun contre chacun, et la connaissance rationnelle de la cause de cette guerre, qui est la liberté et l'anarchie. Mais quoi donc détermine les rencontres des pactisants, et la répartition, sur la surface de la terre, des divers groupements civils formés par ces pactes ? qu'est-ce qui détermine le morcellement, le lotissement de la multitude humaine

1. Rappelons-nous en effet la leçon du *De Corpore*, VIII, 20 : « Corpora sunt res non genitæ, accidentia vero genitæ sed non res ». Hobbes se garde de l'oublier, au début du *Leviathan* : « Naturam... eatenus imitatur Ars humana ut possit inter alia producere artificiale Animal... Neque animal tantum imitatur ars, sed etiam nobilissimum animalium, hominem... Hominis hujus artificialis (civitatis) naturam describens considerabo : 1<sup>o</sup> materiam ejus et artificem, id est hominem... ». *Materiam* : le *De Corpore*, VIII, 23, nous a appris ce qu'il faut entendre par là : rien autre que le corps, *respectu formæ*, laquelle *forme* n'est que son accident principal ; et c'est le même corps qui, *respectu accidentis*, s'appelle *substance*. Qu'a donc fait le pacte social ? « Pacta quibus partes corporis hujus politici *conglutinantur*, imitantur divinum illud *Fiat*, sive *Faciamus hominem*, a Deo prolatum in principio cum crearet Mundum » (*Lév.*, *initio*).

en un certain nombre de corps politiques juxtaposés, qui seront hostiles entre eux, par nature, tant qu'ils seront plusieurs ? Hobbes néglige cette question, pressé qu'il est de conduire sa déduction aux conséquences, intéressantes pour le légiste, qui concernent les propriétés de l'appareil engendré. Il était, par les circonstances de sa vie, plus préoccupé de la guerre civile, mort de la cité, que de la guerre internationale et, partant, de la pluralité des cités et de la détermination de leur mosaïque terrestre.

Pourquoi la « science de la paix », stimulée chez l'animal rationnant par la peur de la guerre, ne pacifie-t-elle pas d'emblée l'ensemble de son espèce, mais seulement des groupes segmentaires clos, plus ou moins étendus, taillés dans sa matière amorphe ? La réponse à cette question se déduit d'elle-même des principes du système. Si l'appareil humain individuel, qui engendre la Cité, n'engendre pas une Cité humaine coextensive à la planète terrestre, c'est que cet appareil lui-même, tel que l'engendre le mécanisme naturel des choses, n'est pas apte à une telle génération ; il n'engendre et ne peut engendrer, à chaque moment du temps, que ce que sa propre genèse l'a rendu propre à engendrer. Or, elle est l'œuvre, pour chacun des individus humains, de conditions complexes, diversifiées dans l'espace et le temps, non seulement par la diversité des accidents géographiques, mais encore par celle des accidents morphologiques. Les uns et les autres sectionnent l'humanité terrestre par des cloisons multiples et mouvantes. Ce qui, en un mot, détermine le choix des contractants entre eux, et, dès lors, la distribution des nationalités et des cités, c'est la physique du sol, du sang et de la race. La structure de notre planète et la structure de nos corps sont réfractaires à la construction, tout d'une pièce, d'une paix totale et universelle ; l'homme, tel qu'il sort des mains de la nature, n'est appareillé que pour la guerre ou pour la pacification d'îlots humains limités et clos. La physique du monde n'est pas génératrice, du premier coup, d'un monde humain unique, mais de mondes humains multiples, qui se nomment des races, des nationalités, des cités, des civilisations ; et elle les met en guerre en les engendrant. La physique humaine, si elle est apte à grouper les individus humains, ferme et divise les groupes et les dresse les uns contre les autres à mesure qu'elle les constitue. Nationalisme et racisme sont dans la logique interne du naturalisme.]

## IV

Il a donc suffi de suivre la courbe des mouvements de la machine humaine, livrée à ses *conatus* naturels, pour en voir surgir la Cité. Les individus ne sauvent leur propre bien qu'en pactisant, et la société naît, entre eux, de ce pacte.

Hobbes vient de conduire ainsi sa déduction par la voie la plus simple et la plus directe. De la philosophie du corps, par la philosophie de l'homme, il est allé droit, les yeux fixés au but, à la genèse de la Cité. Ses prémisses l'ont mené à dire que l'homme n'échappe au malheur qu'en se soumettant à un *dominium*, et que, les droits originaires de tous étant égaux, il y a forcément un pacte au fondement de tout empire.

Cette déduction abstraite et claire va maintenant servir à Hobbes de fil d'Ariane pour se reconnaître dans le labyrinthe des données empiriques. A peine, en effet, au sortir de ces théorèmes, avons-nous jeté les yeux sur l'histoire, qu'une difficulté embarrassante nous arrête. Les choses ne semblent point se passer, en fait, comme le veut la théorie. Que de souverainetés ne trouvons-nous pas dans l'histoire qui n'ont point leur origine dans un pacte, mais dans une conquête à main armée ! Comment rendre raison de ces empires fondés par la force qui sont le lot ordinaire de l'humanité ? Comment la « théorie » va-t-elle « sauver les phénomènes » ?

Revenons, dit Hobbes, une seconde fois en arrière, et replaçons-nous dans l'état de nature. Représentons-nous les hommes comme des individus atomiques, juxtaposés, surgis un beau matin de la terre, comme des champignons, adultes, libres d'obligations réciproques<sup>1</sup>. Et voyons par quelles voies l'un d'entre eux peut acquérir un *dominium* sur un autre. Par trois voies seulement : le *contrat direct*, la *réduction en servitude* et la *transmission de la vie*. Nous connaissons la première, examinons les deux autres, nous allons voir qu'elles s'y réduisent.

I. — Dans la guerre — et l'état de nature n'est que guerre — la défaite peut entraîner, au lieu de la mort, la servitude. Que se

1. Redeamus iterum in statum naturalem... » (*De Cive*, VIII, 1).

passé-t-il alors ? De deux choses l'une <sup>1</sup>. Ou bien c'est le vainqueur qui, de son propre mouvement, charge de fers l'ennemi terrassé et le réduit par la force en esclavage ; l'esclave ainsi enchaîné est alors tenu sous la domination du maître, non par un pacte mais par ses chaînes ; en ce cas, il n'y a ni cité ni paix ; c'est la nature pure qui demeure et la guerre qui continue ; le *dominium* ne vaut que ce que valent les fers ; ces esclaves ne sont point des sujets politiques mais des ennemis réduits à l'impuissance, des « *ergastuli* » <sup>2</sup>. Ou bien c'est le vaincu qui, le couteau sur la gorge et pour éviter la mort, promet à son vainqueur de le servir, ou même c'est, dès avant la bataille, le plus faible (le vaincu en puissance) qui, renonçant à la lutte, s'offre d'emblée au plus fort <sup>3</sup> : en ce cas, la servitude à laquelle consent l'esclave et le *dominium* dont se trouve par là même investi le maître reposent sur un pacte. La souveraineté ainsi créée naît sans doute de la crainte autant que du contrat ; mais c'est le sort de tout contrat d'avoir la crainte à sa source. C'est le sort notamment du contrat social direct par lequel nous avons déjà vu les hommes mettre fin à l'état de guerre universelle qui est un état d'universelle peur. Et précisément voici que la souveraineté par contrat nous apparaît plus clairement maintenant sous son véritable jour ; elle se révèle toute proche parente, sœur germaine, sœur jumelle de la souveraineté par conquête. C'est toujours par crainte que nous cétons et pactisons. Nous soumettons-nous à l'ennemi même que nous craignons ? Voilà la cité du conquérant. Nous remettons-nous, contre le conquérant possible, à un maître de notre choix ? Voilà la cité contractuelle. Hobbes appelle le premier genre de cité *naturale* ou *despoticum* ; et le second, *institutivum* ou *politicum* <sup>4</sup>.

La cité *despotique* ou par *conquête* — ne nous y trompons pas —, ne repose, pas plus qu'aucune sorte de cité, sur un contrat synallagmatique passé entre le sujet et le souverain. Le sujet, ici, aliène au souverain sa personne en échange de sa vie épargnée ; et cette promesse l'oblige ; mais l'épargne de sa vie n'est point l'objet d'une promesse obligeant le souverain pour l'avenir ; ce

1. *De Cive*, VIII, 2.

2. « *Servi vincti dominis non tenentur pacto* (*Id.*, 4).

3. « *Si quis bello vel victus, aut viribus diffidens, ut mortem declinet, victori vel fortiori promittit se ei servitutum* » (*De Cive*, VIII, 1).

4. *De Cive*, V, 12. — *Lev.*, XX.

n'est, de la part du souverain, qu'un don libre et gratuit de l'instant présent. Le vainqueur qui accepte le vaincu en esclavage ne s'engage à rien ; il conserve sans restriction, sur lui, le droit illimité de la nature ; le *dominium* né de la promesse faite par l'esclave de ne plus désormais résister au maître ne fait que repousser l'exécution de ce droit à une date laissée à l'arbitraire du maître. Chez un maître, aucun droit ne saurait périr.

II. — Le dernier mode possible de formation d'un *dominium*, c'est la transmission de la vie, origine de l'empire des parents sur les enfants <sup>1</sup>.

Dans l'état naturel, cet empire appartient à la mère, par la simple raison que c'est sous la puissance maternelle que tombe l'enfant en venant au monde ; en effet, en cette absence de tout pacte et de toute loi matrimoniale, le père est inconnu s'il n'est désigné par la mère ; lui attribuer le *dominium* sur l'enfant serait se contredire ; car ce serait mettre ce *dominium* sous la dépendance de la volonté de la mère, et partant reconnaître que c'est elle qui l'a. Si la mère expose l'enfant, celui-ci tombe sous l'empire de quiconque le sauve, puisqu'il lui doit la conservation de la vie et que cette conservation est le but de toute soumission. Si la mère élève l'enfant, c'est évidemment à la condition tacite que l'enfant adulte ne se tourne pas contre elle en ennemi ; or, n'est-on pas nécessairement l'ennemi de celui dont on n'est ni le maître ni l'esclave ? l'enfant est donc l'esclave de sa mère. Si maintenant la mère appartient déjà elle-même au père (comme c'est le cas ordinairement, la femelle étant normalement plus faible que le mâle), le père aura l'empire sur l'enfant comme sur elle. Et tout enfant né d'un citoyen, c'est-à-dire d'un sujet, tombera du coup sous l'empire absolu du maître de la Cité : celui qui a droit sur une personne a droit aussi à ce qui est à cette personne <sup>2</sup>.

De ces considérations, il résulte d'abord que, dans une cité déjà constituée, soit par conquête ou contrat indirect, soit par contrat direct, aucune atteinte n'est portée à la conservation de la Cité par la disparition individuelle de ceux qui l'ont établie et la venue au monde d'individus nouveaux. Ces nouveaux venus ne sont pas nés dans l'état de nature et n'ont pas à choisir,

1. *De Cive*, IX. — *Lev.*, XX.

2. *De Cive*, IX, 5.

comme le prétendra Locke, entre cet état et une adhésion volontaire au pacte social ; ils ne sont pas libres d'abandonner ou de continuer l'institution civile de leurs pères : Leviathan s'en est saisi dès leur naissance et se les est à l'instant même *incorporés*.

Il s'en suit encore que, en dehors même de toute cité constituée, et en plein état de nature, l'enfantement de tout être humain est l'occasion d'un *dominium*, et déjà, par conséquent, d'un embryon de cité ; mais que cependant ce *dominium* et cet état civil embryonnaire ne reposent point sur la filiation elle-même et sur la parenté, pas plus que l'empire du conquérant ne repose sur sa seule victoire ; l'empire des parents, comme tout empire, a pour support la loi du pacte ; car l'enfant, n'étant pas plus libre que le vaincu mis aux fers, ne peut, tout comme lui, le devenir que par la volonté de son maître ; mais le maître ne peut jamais être présumé vouloir faire de celui qu'il épargne un égal (c'est-à-dire un ennemi), moins encore un maître ; et par suite, celui qui a été épargné est nécessairement *présumé avoir promis* à celui à qui il doit la vie l'attitude respectueuse de l'inférieur envers le supérieur et en définitive l'obéissance ; il s'est, en un mot, engagé à l'*honorer*, l'honneur n'étant, comme nous le savons déjà, que l'aveu par le plus faible de l'excédant de puissance du plus fort. Là est le fondement contractuel <sup>1</sup> du *précepte naturel* : *honore ton père et ta mère* <sup>2</sup>.

Ce qu'on nomme famille ou société domestique est donc, au fond, une *cité*, constituée par l'*empire* du *paterfamilias* sur ses enfants et ses serviteurs. Que ce groupe soit assez nombreux pour faire face à l'aléa de guerre, voilà un vrai royaume, le *regnum patrimoniale* qui ne diffère de la *monarchie* instituée que par les particularités de sa genèse, toujours contractuelle, mais nullement par sa nature essentielle et ses propriétés <sup>3</sup>.

1. Un juriste classique dirait : *quasi-contractuel* —, le quasi-contrat étant défini comme une présomption ou interprétation rétroactive de consentement contractuel. Il serait intéressant de comparer cette base contractuelle de la dette d'honneur et d'obéissance des enfants envers leurs parents dans la cité domestique de Hobbes, avec la base « quasi-contractuelle » de la dette sociale dans la doctrine solidariste de Léon BOURGEOIS.

2. *De Cive*, IX, 8.

3. *De Cive*, IX, 10. La thèse de Hobbes est, sur ce point, toute proche de celle que développait Robert FILMER dans son livre *Patriarcha*, qui se propose, comme le *De Cive* et le *Leviathan*, d'apporter une justification théorique à l'absolutisme, et contre lequel seront dirigées les deux dissertations de LOCKE sur le *Gouvernement civil*. Nous renvoyons sur ce point à notre étude sur la philosophie de Locke (*Philosophie économique* ; Desclée de Brouwer, 1933).

Ainsi, l'analyse de toute génération possible d'un *dominium* quelconque confirme et éclaire la doctrine contractuelle de l'origine de la société. C'est toujours et nécessairement un pacte qui la fonde, pacte qui a lui-même, dans tous les cas, sa cause déterminante dans la volonté de conservation individuelle qui est la passion maîtresse de tout individu, c'est-à-dire dans un égoïste amour de la sécurité, dont la paix n'est qu'un autre nom. Hors de là, il n'y a que rencontres brutales de forces anarchiques, état de guerre, et partant absence de Cité. Toute Cité naît d'un pacte ; c'est nécessaire, toute volonté de paix étant égoïste et toute « union » supposant un état originaire de dispersion atomique. Mais tout pacte à son tour vient de la peur ; c'est nécessaire encore, l'égoïsme ne pouvant pactiser que sous menace de mort.

## V

Ce contrat social qui engendre la Cité, n'est-il, dans le système de Hobbes, qu'une hypothèse logique, une théorie physique destinée à « sauver les phénomènes » ? ou est-il affirmé comme un événement historique, un fait, en l'absence duquel ce qui est donné aujourd'hui à l'expérience ne serait pas ?

Un premier point est hors de doute. Le contrat social intervient dans la science du Corps politique comme un concept logique. C'est une « cause conçue » des « effets connus » selon les termes mêmes de la définition de la philosophie que nous donnait le *De Corpore*. C'est la déduction même de la Cité.

Cependant, le contrat n'est-il selon la pensée de Hobbes qu'un concept logique ? n'est-il point dans l'histoire ? n'est-il pas un *fait* nécessaire ? Non, incontestablement, si l'on entend par là que ce fut un jour un événement qui, aujourd'hui passé, aurait engendré une fois pour toute la société et la vie politique. Hobbes est le premier à dire explicitement qu'en fait la guerre, c'est-à-dire, dans sa doctrine, la *nature*, n'a jamais régné à l'état *pur* entre les individus ; la genèse embryonnaire de la société est concomitante de l'homme. Mais est-ce à dire que le contrat social, chez Hobbes, n'est que « pur concept logique » ? <sup>1</sup>. Il nous semble, tout au contraire, que c'est la doctrine logique elle-même de Hobbes qui exige que l'anarchie naturelle soit, sinon à l'état pur, du moins

1. Comme le soutient M. GADAVE, *op. cit.*, p. 80.

à l'état réel, dans l'histoire, et dans l'histoire aussi le pacte qui nous en délivre, et qui est un fait dans la stricte mesure où la sécurité et la paix sont, avec l'anarchie et la guerre, des réalités empiriques humaines. Il est, en effet, inconcevable que le mécanisme cérébral de l'homme ait pu tirer de sa ratiocination l'idée du pacte, si ce n'est comme un moyen de satisfaire à une « aversion » passionnelle, consécutive elle-même à une douleur effectivement éprouvée ; car c'est de la douleur que procède « l'aversion » et la « fuite ». La Cité est une véritable *création continuée* de l'homme. Elle rentre au néant *dès que* et *dans la mesure où* elle cesse d'être refoulée par le pacte créateur de paix. Le pacte n'est pas un fait *passé*, qui aurait été et ne serait plus, mais dont subsisterait l'effet ; c'est un fait *présent* ; un fait de tous les instants, et qui *existe*, à titre de cause, là où existe, comme effet, la paix entre les hommes <sup>1</sup>. Le contrat social n'est pas révolu ; c'est moins un *événement* qu'un *état* persistant ; c'est la paix elle-même considérée dans la cause qui seule la soutient ; car la paix ne dure qu'autant que dure l'acte même de pactiser ; il faut dire, non pas que cet acte *l'a fait être*, mais qu'il *la fait être*, tout le temps qu'elle est. La logique ne vient point ici supposer une fiction plausible, forger une hypothèse pour la seule satisfaction de l'esprit ; elle vient, par sa ratiocination, montrer la *nécessité* d'une liaison causale entre un effet réel, la paix, et sa cause concomitante réelle, le pacte.

Hobbes, d'ailleurs, s'il accorde que la pure guerre, non plus que la pure nature, n'a jamais, en fait, régné entre les individus, ajoute aussitôt qu'elle règne nécessairement entre les cités. Deux cités, en effet, sont, *par définition même*, ennemies ; elles sont en guerre par cela même qu'elles sont deux ; et leur état de guerre ne peut cesser qu'avec leur dualité, soit que l'une conquière l'autre, soit qu'elles fusionnent par contrat au profit de l'une d'elles. Et nous savons que, dans l'un et l'autre cas, c'est un pacte, voilé ou non, qui les pacifie. « Sans doute, dit-il, aucun temps ne fut jamais où chaque homme *était* l'ennemi de chaque homme ; mais cependant les rois et souverains de chaque cité *sont*, en tout temps, ennemis entre eux ». Comment s'y leurrer, en effet, et prendre pour paix le silence des armes ? La permanence de la

1. V. sur ce point B. LANDRY, p. 173-177.

suspicion mutuelle des souverains, la tension constante de leurs forces armées et de leurs regards inquiets, leurs frontières hérissées de forteresses et de troupes, leurs explorateurs dissimulés dans le camp ennemi : qu'est cela, sinon l'état même de guerre ? Les nations entre elles ne sont à nul égard en état *naturel* de *droit* international, mais en état *naturel* de *guerre* internationale. L'idée même d'une paix inter-nationale est une absurdité, une contradiction dans les termes ; puisqu'il n'y aurait cessation concevable de la guerre internationale naturelle que par la substitution à la pluralité des nations d'une Nation unique revêtue d'un *dominium* universel. Répartition des hommes en une pluralité de nations souveraines et Guerre internationale sont une seule et même chose ; les *nationalismes* sont exclusifs, *par essence*, de tout état de *droit* et de tout état de *paix*. « Les noms de Juste et d'Injuste n'ont pas place en cette condition » <sup>1</sup>.

1. *Lev.*, XIII.

## CHAPITRE VI

### LA PHYSIQUE DU MONDE HUMAIN

#### III. L'APPAREIL ENGENDRÉ : L'ÉTAT TOTALITAIRE, LEVIATHAN

« *Homo homini deus* ».

Nous savons comment le Corps humain est un appareil propre à engendrer le Corps politique ; et nous avons assisté à la génération de la Cité. Il nous reste à voir jouer maintenant l'appareil mécanique ainsi engendré. Comment marche-t-il ? Ses lois vont découler de sa génération même ; et nous n'avons pour les connaître qu'à les déduire avec Hobbes. « La science de la constitution et de la conservation des cités a des règles certaines et infaillibles non moins que l'arithmétique et la géométrie, et ne dérive pas de l'usage seulement »<sup>1</sup>.

##### I. — *L'Etat, corps politique*

Et d'abord il est aisé de voir quel changement résulte, pour l'état des hommes, de l'abandon consenti par eux de tous leurs droits à la Cité. Ils n'étaient qu'une multiplicité discontinue d'individus, une « multitude » pure. Chacun de leurs mouvements individuels avait alors pour effet de les dissocier ou, comme dit Hobbes, de les « dissiper » de plus en plus ; maintenant, cette

1. *Lev.*, XX, *in fine*.

multitude est fondue en l'unité d'une « persona ». Une force de cohésion cimente et agrège en un seul Corps continu tous ces atomes. C'est là une conséquence naturelle d'une loi de l'Univers mécanique énoncée par le *De Corpore*. Le pacte n'a fait autre chose que changer en atomes homogènes les atomes hétérogènes que nous étions ; or, c'est une loi de la Physique universelle que le mouvement « dissipe les corps hétérogènes et agrège les homogènes »<sup>1</sup>, loi qui expliquait déjà, selon le *De Homine*, les phénomènes de la circulation du sang<sup>2</sup>.

Nous voici donc passés « de l'état atomique à l'état politique »<sup>3</sup>. Nous ne connaissions d'autre bien ni d'autre fin que nos fins et biens individuels ; l'intérêt de chacun, tel que chacun l'entendait, était toute sa loi ; ou plutôt il n'y avait pas de loi ; chacun ayant droit à tout, nul n'avait rien à revendiquer ; il n'y avait ni mien ni tien, ni justice ni injustice ; il n'y avait pas de droit ni de morale. Maintenant, un bien commun, une fin commune existe, la paix, dont les lois seront formulées par une voix concrète, impérative et unifiante ; avec ces lois apparaît une commune distinction du bien et du mal, une détermination, valable *erga omnes*, du juste et de l'injuste ; le droit est créé ; la morale est née. Le bien, le juste, c'est ce que commande ou permet la loi ; le mal, l'injuste, c'est ce que la loi défend ; et la loi, c'est la volonté promulguée de l'Etat<sup>4</sup>.

Qu'on ne se méprenne point, en effet, touchant cet ensemble de lois, à la fois *naturelles* et *morales*, que nous avons vues déduites et dictées par la ratiocination abstraite, du jour où, s'exerçant sur les malheurs de l'état de guerre, elle a posé en principe la désirabilité de la paix, principe qui l'a nécessairement conduite, de théorème en théorème, à la construction de la Cité. Il ne faut point voir en la connaissance rationnelle de ces lois abstraites et idéales, une sorte d'intermédiaire réel entre l'état de nature, amoral, et l'état civil. L'état de nature ne règne pas seulement jusqu'au jour où les individus en guerre ont *cherché* la paix ; il règne jusqu'au jour où ils l'ont *trouvée* ; et ils ne l'ont trouvée que

1. *De Corpore*, XXI, 5.

2. *De Homine*, I, 2.

3. K. FISCHER, *Bacon und seine Nachfolger*, p. 525.

4. Cf. *De Homine*, XIII, 9 : « Nisi in vita civili, virtutum et vitiorum communis mensura non invenitur ». « Mensura morum lex ».

le jour où ils en ont réalisé la « cause intégrale » ; c'est-à-dire, non point encore lorsque la raison a déduit, sous le nom de *lois naturelles*, les règles de vie que la paix requiert ; mais seulement lorsque, consciente de leur inefficacité pratique, elle a réalisé le pacte de désistement individuel sous la forme du transfert des droits de chacun à la Cité, et mis au monde ainsi le Corps politique. Le règne des lois naturelles abstraites est irréel et impossible : qu'un homme de bonne volonté veuille, par hypothèse, s'y soumettre avant l'abrogation de l'état de nature et l'instauration de l'état civilisé, il se condamne à mort. Pour que ce règne arrive, une soumission spontanée et unanime aux lois naturelles serait nécessaire ; or, une telle soumission n'est ni ne peut être ; c'est une fiction pure. L'énoncé de chacune de ces lois, en effet, sous-entend que cette loi n'oblige chacun que si les autres s'y soumettent ; et Hobbes a pris grand soin d'explicitier cette clause, une fois pour toutes, en formulant la première de ces lois, de laquelle seule dérivent logiquement toutes les autres : « se désister de son droit à tout, les autres étant prêts à faire de même »<sup>1</sup>. Ces lois sont donc lettre morte avant la confection du Corps politique ; elles se taisent dans l'état de nature ; seule, la Cité, par la voix de l'Etat, peut les faire parler<sup>2</sup>. Et il n'y a aucun intermédiaire, aucune transition possible entre l'état de nature, où n'existe aucune morale, et l'état politique, où le souverain absolu, seul détenteur de tout droit, est aussi l'auteur de toute loi et par là de toute morale. Leviathan une fois là, toute loi est loi *civile* et émane de la volonté du détenteur de l'empire ; et l'hypothèse même d'un conflit entre la loi civile par lui promulguée et la loi naturelle connaissable par la raison devient absurde : lois civiles et lois naturelles coïncident nécessairement ; car celles-ci, dès qu'elles sont formulées par la Cité, deviennent du coup lois civiles ; et les lois civiles sont toutes, par génération même et par définition, des lois naturelles, si l'on se rappelle que violer un pacte est pécher contre la loi naturelle et que violer une loi civile, c'est violer le pacte qui engendre la Cité<sup>3</sup>. Sans doute le souverain

1. *Lev.*, XIV.

2. *De Cive*, V, 2 : « Tritum est inter arma silere leges ». « Et verum est non modo de legibus civilibus sed etiam de lege naturali si non ad animum sed ad actionem referatur ». « Leges naturæ in statu naturæ silere ».

3. *De Cive*, XVI, 10. — *Lev.*, XXVI : « Leges Naturæ et leges civiles in eadem civitate se mutuo continent... ». *Id.*, XXX : « Injusta non potest esse lex... ».

(en qui volonté naturelle et volonté civile sont une seule et même chose) peut pécher contre la loi de la nature, mais devant Dieu seulement<sup>1</sup> ; les sujets, eux, n'ont pas à juger de la conformité des lois édictées par le souverain aux lois dictées par la raison, car la première loi de raison est de tenir pour juste toute volonté du souverain, puisque la soumission au souverain est la condition de la paix, et que toutes les « lois naturelles » de la raison découlent de la volonté de paix.

C'est donc de la Cité que procède la possibilité et la réalité d'une Morale. La Morale est fille de la Cité. De là, la parfaite clarté de ses lois. Il n'est, pour les connaître, que de les lire dans les édits. Elles se résument en une seule : obéir au détenteur du Pouvoir qui incarne la Cité, sans autre réserve, comme nous l'avons vu, que celle du Bien souverain en faveur duquel l'individu a sacrifié ses libertés et fondé la paix : la conservation de son corps.

Par là, se trouvent définies les propriétés du Pouvoir souverain. C'est, avant tout et par essence, un pouvoir de coercition, la coercition étant la condition de la sécurité, et la sécurité étant le but du pacte qui a engendré le Souverain : la sécurité est le but ; mais les peines sont les moyens<sup>2</sup>.

Dès lors, la souveraineté de l'Etat implique que la « persona » (homme ou assemblée) qui incarne la Cité possède le « glaive de justice », c'est-à-dire le pouvoir de punir. Mais, remettre ce glaive aux mains d'une personne, c'est lui remettre nécessairement, du même coup, toute la puissance de la Cité. Elle aura le glaive de la guerre ; car la paix doit être défendue, non seulement contre toute anarchie intestine, mais contre toute cité étrangère ; et cette défense à son tour exige une cohésion de forces que permet seule la possession du glaive de justice. De la possession de ce même glaive découle le pouvoir de juger, de légiférer, de nommer magistrats et ministres<sup>3</sup>.

Au souverain appartient aussi la direction de l'économie de la Cité, cette « fonction nutritive et générative » de l'animal artificiel<sup>4</sup>. Et la théorie génétique de l'Etat apporte sa justification rationnelle à la politique mercantiliste de la bourgeoisie mar-

1. *De Cive*, VII, 14.

2. *De Cive*, VI, 4 : « Securitati non pactis sed pœnis providendum est ».

3. *De Cive*, VI, 5-10.

4. *Lev.*, XXIV « De Civitatis facultate nutritiva et generativa ».

chande d'Angleterre, comme elle l'apporte à la politique absolutiste de la monarchie anglaise et à la politique religieuse de l'Eglise nationale anglicane. Le pacte qui transfère au souverain seul le « droit à tout » que la nature donne à chacun lui confère toute propriété comme tout pouvoir ; le souverain est devenu seul maître des biens comme des individus ; et désormais la distinction du Mien et du Tien résulte de la concession volontaire et de la distribution que le maître de la Cité fait à ses sujets des biens qui sont à lui<sup>1</sup>. La part qu'il retient pour ses besoins et ceux de l'Etat n'est point un don qu'il reçoit de son peuple ; c'est sa propriété à lui. A lui de régler la nature, la quantité, les conditions des exportations et importations, à lui de définir le mode et la forme des actes de vente, de prêt, d'échange, de donation, de location.

Hobbes ne consacre à l'*Economie politique* que quelques pages du chapitre XXIV<sup>e</sup> de *Leviathan*. Fidèle à sa logique, il remet à l'Etat la direction totale de la vie économique nationale. L'économie de Hobbes se résume en deux formules : dans la Cité, Etatisme absolu (nous dirions, aujourd'hui : socialisme d'Etat, ou « national-socialisme ») ; entre Cités, guerre absolue (nous dirions aujourd'hui : libre concurrence). Les cités sont entre elles comme les individus avant le pacte. Avant le pacte il n'y a nulle capitalisation, nulle « gestion » possible, nulle « économie », parce que nulle sécurité. Après le pacte, la sécurité dans la Cité permet de prévoir et de pourvoir, de « mettre de côté pour demain, de capitaliser, de gérer, d'être « économiste » ; mais toute « économie » est une dépendance de la Cité, puisque sans la Cité aucune économie ne serait concevable. C'est donc le pacte générateur de la Cité qui donne naissance aux phénomènes économiques de production, d'échange, de circulation des richesses, et, à cette fin, de l'instrument monétaire, « l'argent ». Car ce fait nouveau, et essentiellement civil, de pouvoir conserver en sécurité des biens présents pour des besoins futurs entraîne la nécessité de « réduire » les richesses dont la consommation est ajournée à une richesse commodément transportable, qui pût servir partout

1. « Bonorum distributio est *Mei, Tui, Sui* constitutio ; Vocaturque Proprietas. Proprietas autem in omni genere civitatis originem habuit à summâ Potestate. Ubi enim Civitas non est, ibi omnia omnium sunt, et bellum perpetuum est ; et bonum unumquodque illius est, a quo rapitur et armis conservatur, quod neque proprietas neque communitas est, sed concertatio (*Lev.*, XXIV).

de mesure et de gage. Et comme les métaux précieux se trouvent, en raison de leur matière, communément estimés par toutes les cités, il devient possible aux hommes de commercer, non seulement à l'intérieur, mais à l'extérieur des frontières, sous la protection et le contrôle de leurs cités respectives. La menace des armes, la paix armée permet des tractations internationales<sup>1</sup>.

La *Colonisation* est une autre propriété économique de la Cité, que ne pouvait négliger un philosophe politique de l'Angleterre moderne. Hobbes y voit la « fonction générative » de la Cité : « Les Colonies ou Plantations sont la progéniture de la Cité ». La soumission de la colonie à la métropole a une genèse semblable à celle, que nous connaissons, de l'enfant à sa mère. Lorsqu'une colonie est émancipée par la Cité d'où elle émane, elle devient Cité, redevable seulement à sa métropole de l'honneur et de l'amitié que l'enfant doit à ses parents. Lorsqu'elle fait partie de la Cité-mère, elle se nomme Province. Dans l'un et l'autre cas, le Droit colonial découle entièrement des « Lettres publiques » dictées par les cités colonisatrices.

Il appartient au détenteur du Pouvoir d'examiner les opinions, les doctrines et les livres. Cette « propriété » de l'Etat découle, dans la politique de Hobbes, de sa psychologie et de sa théorie de la connaissance, déduites elles-mêmes de la Mécanique universelle. Les actions, en effet, que chaque jour les sujets versent dans la Cité, émanent, nous le savons, de leurs volontés, et en dernière analyse de leurs *appétits*, lesquels sont les suites de leurs *phantasmes*; le *De Corpore* nous a appris déjà que le mouvement parti du *conatus* de l'objet détermine les réactions cérébrales génératrices des images, avant de déterminer les réactions cardiaques génératrices des passions, des désirs, des volitions et des actions. Nos actions dépendent donc de nos secrètes opinions touchant le bien et le mal. Celui, dès lors, qui, dans la Cité, est

1. Hobbes insiste avec complaisance sur l'analogie du mécanisme de la circulation monétaire dans le Corps politique avec la circulation du sang dans le corps naturel. La *réduction* de toute richesse consommable à une richesse *circulable* est nommée par lui *concoctio*; c'est une véritable digestion. Transformés en or et en argent, les biens de la terre sont devenus comme le sang de la Cité : *per membra ejus singula circulando pervadit, singula obiter nutriens.. Publici hujus sanguinis ductus duplex est, alter ad exteriora, alter versus interiora... Reditus fit per collectores ad thesaurarios... In hoc quoque hominis artificialis apparet similitudo cum naturali* ». Un siècle après Hobbes, le médecin QUESNAY, chef de l'école physiocratique, reprendra, dans son fameux *Tableau économique*, cette analogie de la circulation de l'argent avec la circulation du sang. Seulement, tandis que Hobbes attribue, dans la Cité, à la trésorerie de l'Etat le rôle du cœur, Quesnay l'attribuera à une classe sociale celle des agriculteurs.

juge des actions et de leur rapport à la paix ou à la guerre, est juge aussi des opinions, germes de guerre ou de paix. A lui donc de faire peser sur nos idées et croyances le poids des récompenses et des peines publiques. Pouvoir illimité, si l'on observe, avec Hobbes, qu'il n'est point d'affirmation touchant les sciences humaines ou le culte de Dieu, qui ne puissent être des semences de disputes, de discordes et de guerre. Sciences et cultes tombent donc sous la juridiction de l'Etat. Le détenteur du pouvoir civil est maître des idées et des doctrines comme des corps<sup>1</sup>.

C'est ainsi que le mécanisme politique engendré par le pacte social se déduit de sa genèse même. Cette déduction apporte à la souveraineté absolue de l'Etat sa justification théorique. Le détenteur du Pouvoir se trouve, de par son origine, au-dessus de toute loi civile, puisque toute loi civile émane de lui. Rien ne le lie, puisque lui seul lie; et il ne peut se lier lui-même, car qui-conque lie peut délier, et nul n'est lié qui peut arbitrairement se délier soi-même. Une Cité sans souveraineté absolue est inconcevable; et c'est faute d'avoir de la cité et du souverain une conception distincte qu'on imagine parfois une « constitution » limitant la puissance de l'Etat. Il ne peut pas ne pas y avoir un Pouvoir absolu, dès qu'il y a Cité; et en fait, tout régime politique est, par définition même, absolutiste; il ne serait pas politique à moins. La démocratie n'y échappe nullement. L'assemblée du peuple siègeât-elle même en permanence, l'absolutisme se retrouverait en elle, puisque c'est elle qui serait alors le Détenteur du souverain pouvoir, devant lequel les citoyens pris individuellement ne sont jamais que des sujets. Si l'assemblée se dissout, il faut nécessairement, ou bien qu'elle délègue à quelqu'un le pouvoir de maintenir la Cité et, avec ce pouvoir, la souveraineté absolue<sup>2</sup>; ou bien que la cité elle-même disparaisse avec l'assemblée du peuple, et alors, l'absolutisme revenant à chaque individu, c'est l'état de guerre qui reparaît aussitôt.

La forme du gouvernement ne change donc point la nature essentielle de l'Etat, qui a toujours pour essence d'être absolu. Ces formes se réduisent à trois : démocratie, aristocratie,

1. *De Cive* VI 11.

2. Ce délégué du peuple est en effet le souverain absolu de la Cité, dès lors qu'il détient les attributs de la souveraineté : « leges condere et abrogare, bellum et pacem decernere, controversias omnes.. cognoscere et dijudicare, magistratus, ministros, consiliarios omnes eligere » (*De Cive*, VI, 17-18).

monarchie. L'oligarchie ne diffère en rien de l'aristocratie ; la tyrannie, de la monarchie légitime. Il est superflu de noter que l'anarchie n'est point une forme, mais une absence de Cité <sup>1</sup>.

Quelle n'est donc pas l'illusion des rêveurs qui s'imaginent, en changeant le régime, changer la nature des choses, et qui pensent établir une cité politique sans souveraineté ou avec une souveraineté divisée ! Contradiction et absurdité aux yeux de Hobbes ; car nul milieu n'est concevable entre l'anarchie naturelle et la souveraineté absolue. Tournez et retournez les régimes dits « constitutionnels », vous n'y découvrirez qu'Absolutisme plus ou moins voilé, si vous n'y découvrez anarchie pure et simple <sup>2</sup>.

La Cité une fois créée, comment se conserve-t-elle ? Le mécanisme de sa conservation ne diffère pas du mécanisme de sa génération. Le pacte qui l'engendre la maintient par une sorte de création continuée. Il faut redire ici que ce n'est point une fois pour toutes que l'artifice contractuel met au monde la Cité, mais à chaque instant de sa vie. L'immortalité de la cité est artificielle comme sa naissance ; mais cet artifice même est un produit nécessaire de la nature. La démocratie et l'aristocratie se perpétuent comme se perpétue la *personne* qu'est, dans l'état « civilisé », le *peuple* ou la *caste* des grands ; elle ne meurt pas. Le monarque, au même titre de *personne* ou *représentant* de la Cité, peut, lui aussi, se perpétuer sans fin : détenteur du souverain pouvoir, il en peut disposer à sa guise, le donner, le vendre, ou le léguer ; s'il décède intestat, il sera présumé avoir voulu un successeur, car la volonté de replonger ses sujets dans l'état de guerre est opposée à la loi naturelle, toute entière déduite du postulat de la volonté de paix ; et nous savons que la volonté politique du souverain doit être présumée conforme à la loi naturelle ; le suc-

1. *De Cive* VII, 1-2 : « Quomodo fieri potest ut non-civitas fit civitatis species ? ».

2. *Le De Cive*, qui se tient plus rigoureusement à une stricte géométrie politique, semble rester indifférent entre les trois formes possibles d'absolutisme étatiste ; à peine note-t-il en passant (VII, 13) que le monarque, parce qu'il est « *unus naturā* », peut exercer son empire avec plus de rapidité, tandis que le *peuple* et les *grands*, qui ne sont pas un « *unum naturale* », ont un maniement gouvernemental plus lourd. — *Le Leviathan* développe plus complaisamment les raisons de la préférence de Hobbes pour la cité monarchique (cap. XIX) : identité, chez le monarque, de l'intérêt du souverain et de l'intérêt général, souplesse de l'information (*monarcha quum, quando, ubi vult consulit*) ; pas d'autre inconstance que celle qui adhère à la nature humaine, tandis qu'il y a, en toute assemblée, une inconstance inhérente au *nombre* ; le monarque, enfin, ne peut, ni par envie ni par avarice, être en dissension avec lui-même : ces dissensions au contraire, dans les assemblées, peuvent aller jusqu'à la guerre civile.

cesseur du monarque sera, alors, l'un de ses enfants, parce qu'il est de nécessité naturelle qu'un homme donne préférence à ceux dont il reçoit honneur et gloire ; le fils sera préféré à la fille, le sexe fort étant, de par sa force, plus apte à l'empire ; l'aîné sera préféré au puîné, la primogéniture étant la voie la plus naturelle du sort ; les frères, à défaut d'enfants, seront préférés, en vertu de présomptions semblables, aux autres parents. La succession au pouvoir n'a pas d'autres règles de dévolution que la succession aux biens, le pouvoir étant le bien de son détenteur <sup>1</sup>.

Quant au *droit international*, il n'en saurait être question. C'est, dans le système de Hobbes, une notion contradictoire et inconcevable. Il n'y a de *droit* concevable, en ce système, que dans et par la Cité ; il n'y a donc pas de *droit* possible entre Cités. Un droit universel supposerait une Cité universelle englobant le genre humain tout entier. Sans doute, la conception d'une telle Cité n'est point exclue par la logique du système ; mais si elle se réalisait, par un contrat social coextensif à la planète, la planète deviendrait une nation, et le Droit qui règnerait serait national et non international. Tant que les cités sont multiples, elles ne sont pas en état juridique, mais en état de guerre naturelle ; les cités sont entre elles comme des individus sans pacte. Chacune est absolue et souveraine et a droit à tout, dans la seule mesure de sa force. Et effectivement, Hobbes énumère, parmi les pouvoirs que toute Cité tient de sa genèse, tous ceux que requiert la sécurité nationale en face de l'étranger, c'est-à-dire de l'ennemi. Chaque souverain se trouvant en état de guerre avec tous les autres n'a à connaître à leur endroit que les lois de la guerre. Il n'y a, entre cités, d'autre éthique que la tactique des armes ou de la diplomatie, d'autre vertu à pratiquer que la force et la ruse, *vis et dolus, robur et ingenium* <sup>2</sup>.

## II. — L'Etat, corps ecclésiastique

L'appareil politique que le pacte engendre se révèle ainsi comme un produit artificiel nécessaire (et, en ce sens, naturel) de l'appareil naturel qu'est l'homme individuel. C'est un mécanisme social

1. *De Cive*, IX, 11-19. — *Lev.*, XIX.

2. Ce que Machiavel induisait de l'expérience des princes, Hobbes le déduit de sa philosophie naturelle, c'est-à-dire du mécanisme universel (Cf. sur ce point DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh.*, dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1891, p. 633 sq.).

issu de notre mécanisme corporel, partie lui-même du Mécanisme universel des Corps. La Cité est un corps, composé de nos corps <sup>1</sup>, et soumise aux lois des corps. La science dont elle est l'objet repose sur la science qui a pour objet le corps humain naturel, laquelle repose sur la Physique des corps en général, laquelle enfin repose sur la science du mouvement, de la figure et du nombre. Quelle place reste, en ce système, pour la Religion et l'Eglise? Il faudra nécessairement, ou bien que Religion et Eglise, si elles veulent avoir place en ce monde, se laissent intégrer par ce système du monde qui veut tout ou rien; ou bien, si elles répugnent au système, qu'elles émigrent de ce monde et renoncent à y rien prétendre. Hobbes va procéder, effectivement, à leur endroit, partie à cette intégration, partie à cette proscription.

Religion et Eglise sont des faits d'expérience. Hobbes, pour comprendre ces faits, entreprend de les *déduire*, c'est-à-dire de les connaître *per generationem*. Il les construit *a privatione* à partir d'un état hypothétique anté-religieux et anté-ecclésiastique.

Voici donc, de nouveau, l'homme-nature, avec ses *conatus* passionnels et ratiocinants, sans idée religieuse et (puisqu'il est pris dans l'état de dispersion atomique) sans église. Jeté dans l'univers, il se trouve entouré et assailli de forces invisibles, dont il n'éprouve que les effets, et qui sont pour lui des forces mystérieuses, puisqu'il en ignore les causes. Par leur mystère même, ces forces le remplissent d'effroi.

Comme il se voit lui-même substance de forces inférieures, son imagination projette, derrière ces forces inconnues, des substances auxquelles il donne des noms, et il a bientôt fait de peupler l'univers de divinités cachées : « Tout ce qui peut être nommé peut être déifié » <sup>2</sup>. De ces divinités cachées et effrayantes, il a lieu de tout craindre ou de tout espérer, selon qu'il a encouru leur haine ou gagné leur faveur. Devant la grandeur et le mystère

1. C'est ce que représente la composition symbolique dessinée en tête du manuscrit de 1651 du *Leviathan* (British Museum), reproduite dans le livre de M. Lyon : le corps de Léviathan est fait de la multitude des petits corps humains qui se sont agglomérés par l'artifice du Pacte. Ce grand corps reçoit du souverain son *animation*. « Is qui summam habet potestatem pro anima est, corpus totum vivificante et movente. Magistratus et Præfecti, artificiales artus. Præmia et Pœnæ.... nervi sunt. Divitiæ singularium hominum sunt pro robore. Salus populi, pro negotio. Consilarii pro memoria. Æquitas legesque pro artificiali ratione. Concordia sanitas est. Seditio, morbus. Bellum civile, Mors. Postremo Pacta quibus partes corporis hujus polit'ci conglutinantur, imitantur divinum illud verbum *Fiat, sive Faciamus hominem*, a Deo prolatum in principio cum crearet Mundum » (*Lev., inil.*).

2. De *Homine*, XIV, 11.

du monde, il ne peut que faire l'aveu de sa petitesse et de sa faiblesse; faire cet aveu, c'est *honorer* les substances cachées, c'est les reconnaître divines. Ce mouvement interne, ce *conatus* que le mystère des choses provoque en lui, et qui se nomme « crainte de l'invisible » doit donc s'appeler aussi « piété naturelle ». C'est là l'exorde de toute religion : « L'ignorance des causes physiques engendre la crédulité » <sup>1</sup>.

Cette genèse, commencée par la crainte, la ratiocination va la poursuivre et l'achever. Faculté de réduire et de déduire, elle unifie les phénomènes; et elle rapporte à une cause et à une substance unique l'ordre qui règne dans l'univers; les divinités, multipliées par la Crainte, font place au Dieu unique, éternel, infini et tout puissant, auquel la ratiocination, dans l'investigation des causes, aboutit comme au moteur premier de tous ces mouvements auxquels la Physique voit se réduire l'universalité des phénomènes <sup>2</sup>. La Religion procède donc de la Crainte de l'invisible et de l'Investigation rationnelle des causes. Par là s'explique qu'elle soit le propre de l'homme; car, d'une part, la ratiocination est propriété humaine, et, d'autre part, la « crainte de l'invisible » résulte d'une ignorance des causes jointe à un appétit proprement humain : l'appétit de science <sup>3</sup>.

Dans l'état de nature, en l'absence de toute loi et de toute raison collective, l'imagination de chacun réfractant sa raison, chacun va se faire à sa façon ses dieux ou son Dieu; sa religion prendra la tournure de ses phantasmes, et il y aura autant de religions différentes que de fantaisies individuelles. Chacun nommera *religion* sa manière d'imaginer et d'honorer la divinité, et *superstition* la manière d'autrui <sup>4</sup>. L'état de nature est, par définition, exclusif de l'Eglise comme il est exclusif de la Cité; et il n'y a pas plus de religion commune sans Eglise que de morale commune sans Cité. Mais les mêmes causes passionnelles et rationnelles qui nous tirent de l'anarchie civile, nous tirent du même coup de l'anarchie religieuse. L'aversion qui nous détourne de

1. De *Homine*, XII, 5. — *Lev.*, XI et XII. — Il est superflu de rappeler ici le poème de Lucrèce.

2. On pense, en lisant cette page de Hobbes, à celles qui seront consacrées, dans le *Cours de phil. pos.* d'Aug Comte, à l'évolution religieuse du fétichisme au polythéisme, et du polythéisme au monothéisme.

3. *Lev.*, XII.

4. « Metus invisibilium semen est ejus quam quisque in se ipso *religionem*, in illis autem qui diverse metuunt coluntque *superstitionem* » (*Lev.*, XI, *in fine*).

l'état de guerre et tourne vers la paix notre ingéniosité nous détourne aussi de cette anarchique diversité de croyances et de cultes que l'expérience, non moins que la raison, dénonce comme l'une des causes les plus puissantes de la guerre. Et la ratiocination, qui nous propose les *lois naturelles* de la paix, nous les présente, avons-nous vu, tout à la fois comme naturelles, morales et *divines*. Le « règne naturel de Dieu » ou le « règne de Dieu par la nature » ne diffère pas du règne de Dieu par la raison <sup>1</sup>. Mais aussi, de même que la raison est impuissante à nous donner la paix tant que le pacte social, prescrit par elle comme moyen de paix, n'a pas engendré le pouvoir coercitif de la cité, de même elle ne peut assurer le règne naturel de Dieu que par le moyen de l'Eglise. L'anarchie religieuse qui précède le pacte ne prend fin que par la création du Corps ecclésiastique, comme l'anarchie civile ne cède qu'à la création du Corps politique.

Dès lors, Corps politique et Corps ecclésiastique vont coïncider rigoureusement. L'État civil qui refoule la guerre est Eglise en même temps que Cité. Eglise et Cité ont le même souverain comme elles ont les mêmes sujets. Hors des lois de la Cité, qui sont les lois promulguées par le souverain, il est impossible de savoir ce qu'il faut communément croire et comment il faut communément honorer la divinité, de même qu'il est impossible d'obéir à une même morale. L'Eglise n'est autre chose que la Cité en tant qu'elle unit ses sujets en une communauté de croyance et de culte <sup>2</sup>. Dans la Cité, sera *religieux* tout ce qui sera *conforme* aux lois religieuses de l'Etat; *superstitieux*, tout ce qui sera *non-conforme*; et le conformisme sera cause de paix comme le non-conformisme de guerre <sup>3</sup>.

Cependant, la loi de Dieu ne nous est pas proposée seulement par la raison. Le *Verbum rationale* n'est pas le seul Verbe possible. Dieu peut nous parler par d'autres voix. Il peut nous prescrire sa volonté, soit directement et individuellement, en nous-mêmes, *par révélation* — c'est le *Verbum sensibile* —; soit indirectement

1. *De Cive*, XV; *Lev.*, XXXI.

2. Hobbes a ainsi formulé, trois siècles d'avance, la thèse des « Deutsche Christen » : « La croix gammée et la croix doivent être conjointes... Le national-socialisme est aussi un appel de Dieu à la Rénovation de l'Eglise, qui doit devenir une vraie communauté religieuse allemande et nationale » (Cf. KLÉPININE, *Une Théologie hitlérienne*, dans *Vie intellectuelle*, 1933, p. 380).

3. *De Homine*, XIV, 11; *De Cive*, XV, 16, 17, 19; *Lev.*, I et XII. Cf, sur ce point, le clair chapitre de KUNO FISCHER, *op. cit.*, p. 534-544.

et collectivement par la médiation d'un homme de son choix — c'est le *Verbum propheticum* <sup>1</sup>. Et, en s'appuyant sur le miracle, Révélation et Prophétie peuvent obtenir l'audience de la raison. Pour ce qui est du « Verbe sensible », nous pouvons, dit Hobbes, le négliger; car il n'a qu'une portée individuelle, et n'a, en fait, donné de lois à aucun peuple. Quant au *Verbe prophétique*, il a parlé au Peuple élu de Dieu; c'est lui qui fonde la foi judéo-chrétienne <sup>2</sup>. On le trouve écrit dans les Livres saints. Mais quels livres doivent être tenus pour saints? La solution de cette question est simple: Hobbes la déduit de cette considération que, l'Écriture sainte contenant le *canon* de la vie chrétienne, ces règles, pour ceux à qui elles sont prescrites, ne sont autre chose que des *lois*. Or, de quelle *Autorité* des *lois* procèdent-elles? Le système de Hobbes ne comporte qu'une réponse: il ne connaît d'autres « législateurs » que le détenteur du Pouvoir de la Cité; d'où il suit qu'il n'y a d'autres livres canoniques, en chaque cité, que ceux qui sont déclarés tels par le Souverain <sup>3</sup>. Sans doute, observe l'auteur du *Leviathan*, c'est Dieu qui est le Souverain des souverains, et c'est à Lui, en droit, que les citoyens doivent obéissance, fût-ce à l'encontre des décrets d'un roi de la terre. Mais la question n'est nullement de savoir s'il faut obéir à Dieu; il s'agit seulement de savoir quand c'est Dieu qui a parlé et ce qu'il a dit; or ceux qui n'ont pas à cet endroit de révélation particulière ne le peuvent connaître que par l'usage de cette même raison naturelle, par laquelle, pour la cause de la Paix, ils se sont soumis à la Cité.

Hobbes déduit de là aussitôt, en ce qui le concerne, que les seuls Livres qu'il doive tenir pour saints sont ceux qu'a déclarés tels l'Eglise anglicane, confondue avec la Souveraineté anglaise <sup>4</sup>. Il ouvre donc ces Livres. Or, les ayant fouillés, il n'y trouve que

1. *De Cive*, XV, 3; *Lev.*, XXXI.

2. *De Cive*, *id.*, *id.* — *Lev.*, XXXII, in fine. — Cf. *De Homine*, XIV, 3.

3. « Cum ostensum sit supra, illos qui Summam habent in Civitate suam potestatem solos leges esse, sequitur Libros illos solos canonicos id est Leges esse in unaquaque Civitate, quæ Summi Imperantis autoritate latæ sunt » (*Lev.*, XXXIII).

4. « Imperantium omnium Imperator Deus quidem est, et Illi a civibus præstanda est obedientia, quicquid in contrarium jubet Rex terrenus. Sed de obedientia Deo præstanda controversia nulla est; sed quando et quid locutus sit Deus; id quod ab iis, quibus nulla data est Revelatio supernaturalis, sciri non potest, nisi per rationem illam naturalem, quæ pacis et justitiæ obtinendæ causâ, authoritati summarum potestatum sese submitserunt. Quare nullos ego libros pro Scriptura sacra agnoscere debeo præter eos quos sancivit Ecclesia anglicana » (*Lev.*, XXXIII).



la confirmation de son système et le salut de *Léviathan*. En effet, d'une part, l'Ancien Testament n'a fait autre chose, d'un bout à l'autre de l'histoire d'Israël, qu'unir étroitement dans la main d'un seul maître les deux pouvoirs : le glaive de la justice et le bouclier de la foi <sup>1</sup>. Et qu'a fait, d'autre part, le Nouveau Testament, sinon consacrer le pouvoir absolu des royaumes d'ici-bas en déclarant que le royaume du Christ n'est pas de ce monde ? <sup>2</sup>. Et, effectivement, que nous apprend sur le Pouvoir ecclésiastique toute l'histoire déroulée depuis l'ascension du Sauveur ? Tant que la foi chrétienne ne fut point embrassée par un souverain temporel, nous voyons ce pouvoir ecclésiastique entre les mains des apôtres ; mais, à aucun titre ni à aucun moment, ce n'est là un pouvoir de légiférer, d'ériger l'Écriture en Loi ; ce n'est qu'un pouvoir d'enseigner <sup>3</sup>. Le jour où un prince temporel est devenu chrétien, sa conversion ne lui a point enlevé le droit, attaché à son office, de régir les pensées des hommes, et d'exercer dans sa cité son empire sur toute activité enseignante. Devenus chrétiens, les rois sont restés ce qu'ils étaient par essence : les pasteurs suprêmes de la Cité. Dès lors, les pasteurs ecclésiastiques, élus ou non par les fidèles dans les assemblées de chrétiens, sont les ministres de celui qui, dans la Cité, est le représentant, l'*Authoritas* de tous ses sujets. Si donc, à tout pasteur qui baptise et qui prêche, on vient à demander : « De quelle autorité fais-tu cela ? de qui tiens-tu l'autorité que tu exerces ? », il n'a qu'une réponse à donner : « Je fais cela en vertu de l'autorité de la Cité, autorité que je tiens du représentant de la Cité » et cela, parce que ceux qu'ils baptisent et enseignent sont les sujets de la Cité <sup>4</sup>.

1. « Quantum attinet ad Testamentum vetus, nihil impedit quin concludamus, tum summam potestatem civilem, tum suprematum in rebus divinis, semper in unâ et eadem personâ fuisse conjunctos » (*Lev.*, XL).

2. « Nil factum aut dictum est a Christo, quod ad diminutionem tendit juris civilis Judæorum aut Cæsaris... Regnum quod postulavit sibi erat futurum in alio mundo : docuit interea obedientiam illis, qui cathedram Mosis possederunt præstandam esse ; Cæsari tributum solvendum esse confirmavit ; officium Judicis in se non suscepit » (*Lev.*, XLI).

3. *Lev.*, XLII.

4. « Quoniam in omni Civitate christiana, is qui summe imperat pastor etiam summus est, cæterique pastores illius autoritate fiunt, sequitur pastores cæteros illius ministros tantum esse, non aliter quam qui urbibus, provinciis, vel oppidis præficiuntur ; non quia subditi illius sunt qui docent, sed qui docentur... Si quis ergo pastorem prædicantem vel baptizantem videns interrogaret... : qua Autoritate facis ista ? et quis tibi dedit istam autoritatem ? respondere aliter non potest, nisi quod facit ista Autoritate Civitatis, ab eo data, qui Civitatis est persona. Pastores omnes præter supremum *jure civili* ista faciunt ; sed Rex et quicumque summam habet potestatem eadem faciunt autoritate Dei » (*Lev.*, XLII).

Ainsi s'évanouit l'angoissant problème qui surgit devant notre raison le jour où notre raison nous met en présence de l'idée d'un règne de Dieu. Proclamer, en effet, un règne de Dieu, n'est-ce pas apparemment déchaîner une guerre nouvelle, au fond du cœur de tout *citoyen* ? L'apparition de ce règne ne nous fait-elle pas sujets de deux maîtres ? et ne risquons-nous pas désormais de nous trouver divisés entre deux lois : celle de l'Etat et celle de Dieu ? Ce problème ne pouvait moins faire qu'inquiéter l'auteur du *Leviathan* qui n'a point manqué, en effet, de le poser et de l'examiner avec attention <sup>1</sup>. Il a désormais de quoi le résoudre et il va pouvoir interpréter selon les exigences de son système la dangereuse maxime : il faut obéir à Dieu plutôt qu'à un homme.

Hobbes ne fait point de difficulté à en convenir : il faut obéir à Dieu plutôt qu'à l'homme. Mais il s'empresse, pour résoudre cette difficulté, d'en préciser d'abord les termes. Ce qui est en question ce n'est pas l'obéissance due à Dieu avant tout autre ; c'est de savoir si l'ordre donné au nom de Dieu est en vérité de Dieu, ou si le maître qui l'a donné n'a pas abusé, pour son intérêt propre, du nom de Dieu. Or cette difficulté s'évanouit dès qu'on a su distinguer ce qui est nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux de ce qui ne l'est pas. Car refuser obéissance au Pouvoir civil lorsque celui-ci n'ordonne rien qui nous mène à la Mort éternelle serait injustice ; et fuir les peines temporelles de la Cité pour encourir les peines éternelles serait folie. Il importe donc avant tout de savoir ce qui est requis pour le salut éternel. Or deux choses seulement sont requises : la Foi au Christ et l'Obéissance aux lois, *Fides in Christum et obedientia legibus*.

Qu'est-ce qu'obéir aux lois ? L'obéissance dont il s'agit consiste en une conformité d'intention à la loi (*obediendi conatus serius*). A quelles lois obéir ? Il n'en est pas de spéciales aux chrétiens ; car le Christ n'est pas venu nous apporter des lois nouvelles, mais nous apprendre à observer les lois divines, lesquelles sont les lois de l'Écriture et les lois naturelles ; mais nous savons déjà que les lois de l'Écriture ne sont des lois que par la sanction du Pouvoir civil, et que les lois naturelles consistent en définitive dans la soumission même à ce pouvoir, puisque toutes se déduisent de l'hypothèse d'une volonté de paix qui mène logiquement la ratiocination au pacte de soumission.

1. *Lev.*, XXXI et XLIII.

Quant à la Foi, elle se résume toute en un seul Article, qui implique tous les autres : que Jésus est le Christ, c'est-à-dire le Roi promis par le Verbe prophétique de l'Ancien Testament pour régner sur les Juifs et les nations qui croiront en lui, et nous rendre la vie éternelle que nous avons perdue en Adam. Croire au Christ, c'est croire à la restitution par Jésus de la vie éternelle dans l'autre monde.

Hors cette Obéissance et cette Foi, rien n'est nécessaire au Salut. Cela compris, il est tout aisé, dit Hobbes, de réconcilier la soumission à Dieu et la soumission aux rois.

Le roi est-il chrétien ? il ne forcera personne à renier l'unique article de foi qui est le sien : Jésus est le Christ ; et quant aux lois civiles (qui contiennent par définition les lois naturelles), c'est à bon droit qu'il contraindra ses sujets d'y être soumis. Le sujet d'une cité chrétienne obéit donc toujours à Dieu quand il obéit à son roi. Que si ce roi vient à prescrire d'enseigner et de croire des doctrines indûment déduites par lui de l'unique article de la foi chrétienne, il faut lui obéir ; car obéir ne met point l'âme en péril ; tandis que se faire juge soi-même de la question de savoir si l'obéissance est due n'est jamais un droit. Nul, en effet, n'est juge des doctrines de la Foi si ce n'est l'Eglise, c'est-à-dire celui qui représente et régit l'Eglise, c'est-à-dire le Pouvoir civil dans les Cités chrétiennes.

Le Roi maintenant est-il infidèle ? Cela n'empêche que lui résister est pécher contre Dieu, parce que c'est pécher contre les lois naturelles, lesquelles sont divines ; c'est pécher aussi contre le conseil explicite des apôtres, contenu dans l'Ecriture. Pour ce qui est de la conscience « interne et invisible », elle peut sans doute aller au devant du péril ; mais qu'elle attende alors le prix de son action dans le règne de Dieu, sans accuser son roi légitime. Au reste, ajoute Hobbes, quel roi, même infidèle, s'il vient à savoir que son sujet n'attend un autre roi qu'après la fin de ce monde, serait assez insensé pour l'en punir de mort ? Il suffit aux rois de la terre d'avoir l'empire absolu dans leurs cités respectives.

Par là se trouve exclue de la logique du Système la légitimité et la possibilité même d'une Eglise chrétienne universelle, en même temps que toute distinction d'un pouvoir temporel et d'un pouvoir spirituel, toute séparation du glaive de la justice terrestre et du bouclier de la Foi. Une Eglise chrétienne ne diffère en rien

d'une Cité chrétienne représentée par un souverain chrétien. Eglise et Cité sont une seule et même chose qui prend l'un ou l'autre nom, selon qu'on envisage dans les sujets qui la composent la qualité de chrétien ou celle de citoyen. L'idée d'une Eglise supra-nationale et universelle et l'idée de la distinction des deux Pouvoirs sont solidaires au regard de Hobbes et répugnent communément à son système. Aussi prend-il soin de les éliminer ensemble par une série de dilemmes. Si ce n'est le Pouvoir civil qui érige l'Ecriture en Loi, il faut que ce soit ou une autorité privée ou une autorité publique. Dans le premier cas, celui-là seul est tenu à qui Dieu a révélé particulièrement sa loi. Dans le second, il faut que la loi soit ou celle de la Cité ou celle de l'Eglise. Pour que ce soit celle de l'Eglise, il faut que l'Eglise soit une « personne », c'est-à-dire, selon la définition antérieure de Hobbes, qu'elle *représente* ses sujets ; mais, s'il en est ainsi, elle est la même chose que la Cité. Si tous les chrétiens ne sont pas d'une même cité, ils ne sont pas *une* personne ; il n'y a donc pas d'Eglise universelle distincte des cités. S'il y avait une Eglise universelle qui fût Cité, les prétendus souverains de la terre devraient être tenus pour de simples particuliers en cette Cité ; ils seraient sujets du Pouvoir unique ; ils ne seraient plus souverains. Il faut choisir, et dire si, oui ou non, les rois sont libres dans leurs domaines, ou s'ils sont les sujets d'un Vicaire unique du Christ qui peut les juger, les déposer et les mettre à mort, selon qu'il croit expédient au bien commun spirituel <sup>1</sup>. Entre le Royaume des cieus et les

1. *Lév.*, XXXIX. Par ce « théorème » politique, Hobbes, héritier direct des légistes de Philippe-le-Bel ou de Louis de Bavière, des Nogaret et des Occam, apporte un essai de justification rationnelle à l'Acte de *suprématie* qu'Henri VIII avait fait voter en 1534 par le Parlement, proclamant le roi « unique et suprême chef sur terre de l'Eglise d'Angleterre » et lui donnant « tout pouvoir d'examiner, réprimer, redresser, réformer et amender les erreurs, hérésies, abus, offenses et irrégularités qui doivent ou peuvent être réformées par l'autorité ou la juridiction spirituelle ». En 1562, Elisabeth faisait voter à son tour le *bill des Trente-neuf articles*, qui organise l'*Anglicanisme*. Elle ne prit pas pour elle-même le titre officiel de chef suprême de l'Eglise d'Angleterre ; mais en fait, c'est elle qui en garde le gouvernement souverain, imposant aux catholiques et aux calvinistes l'adhésion à « l'Eglise établie par la loi ».

Remarquons encore que Hobbes, ici, reprend, pour l'incorporer à son système, la doctrine de Luther *Sur la Puissance civile* (1523). L'Eglise des « élus de la grâce », selon Luther, toute spirituelle et invisible suffirait au monde humain. sans lois ni *glaive*. si le monde humain ne comptait que des élus ; mais, les élus étant rares, l'Etat, matériel et visible, est nécessaire pour mettre en paix les loups humains. L'Etat n'est donc que *corps* et son essence consiste dans *la force de l'épée*. Sa puissance s'étend sur tout *le visible*, dans l'Eglise comme dans la Cité. Les élus eux-mêmes, perdus dans la foule des méchants, sont incorporés à la Cité et, en raison des méchants, lui doivent soumission. C'est la Cité qui est juge des doctrines enseignées, et qui doit, en vue de la paix, trancher les différends entre prédicateurs dans l'interprétation de l'Ecriture.

royaumes de la terre, il n'y a pas, sur terre, de médiation possible. Le monde terrestre est un système clos.

Ainsi, Morale, Société et Religion se trouvent régies par la même loi physique, qu'elles tiennent de leur commune genèse causale à partir d'un état de *nature* amoral, anarchique et athée. La victoire totale et le droit absolu restent, en définitive, en ce monde, aux lois de ce monde, qui sont les lois d'une Mécanique universelle. Les hommes n'y connaissent d'autres royaumes que ceux de leurs cités juxtaposées et absolues, hormis lesquels il n'est que le Royaume des cieux, qui n'est pas de ce monde et ne lui donne point de lois. Avec une logique impassible, que rien n'a détourné de son chemin, Hobbes est arrivé au faite de son édifice et a consommé son dessein. Il a sauvé la « Nature » et consacré l'empire de la « Physique ». Tout ce qui a place en ce monde, il l'a soumis intégralement à cet empire, et tout ce qui est irréductible à cet empire, il l'a proscrit hors de ce monde. Pour faire la « philosophie » exhaustive de ce monde, il s'est donné seulement, au terme initial de sa déduction, la figure et le mouvement dans l'espace et le temps, et il a construit sur ces données tous les phénomènes de l'univers astral, terrestre et humain. Il n'a point limité, comme Descartes, son mécanisme aux confins de l'étendue ; il y a intégré la pensée. Sa déduction physique a construit mécaniquement l'homme tout entier ; de l'homme naturel, elle a tiré ensuite, en vertu de son dispositif mécanique même, l'homme artificiel, le Corps politique, auquel il a enfin incorporé l'Eglise. Tous les phénomènes, célestes, terrestres, vitaux, mentaux, sociaux, religieux ont été sauvés et se sont faits intelligibles sous la seule lumière qui éclaire l'intelligence géométrique de la matière. Au terme de cette intégration intrépide et épuisante, un seul résidu irréductible est demeuré : le royaume de Jésus-Christ. Mais d'étape en étape la réduction mécaniste l'a poussé et chassé devant elle, jusqu'aux confins de ce monde. Arrivé là, ayant réduit tout le reste, et ne pouvant l'annexer, elle l'a rejeté hors des frontières et a clos hermétiquement le Système universel où règne, sans partage, la Physique mathématique.

### III. — *Le royaume des ténèbres*

Il ne reste plus au philosophe qu'à dénoncer « le royaume des ténèbres ». Hobbes, pour faire resplendir la lumière de sa Géomé-

trie politique, lui oppose cette ombre dans le dernier livre du *Leviathan*. De la philosophie du Corps à la philosophie de la Cité, nous avons vu la *Nature* entière s'éclairer comme la salle du festin où sont conviées les intelligences. Hors de là règnent les ténèbres extérieures. *De regno tenebrarum!* Voilà le sombre tableau sur lequel se ferme l'œuvre sévère du Malmesburien, et qui semble faire pendant à la vision rayonnante de la *Nova Atlantis* que déroulait avant lui le chancelier de Verulam.

L'empire des ténèbres, c'est celui des idées obscures et confuses, où règnent les fantômes et les idoles. C'est la « confédération des impostures contre les lumières de la Raison et de l'Écriture ». Abus dans l'interprétation des livres sacrés <sup>1</sup>, abus dans l'interprétation des images <sup>2</sup>, abus dans la méthode de la ratiocination philosophique <sup>3</sup> : telle est la triple genèse de cet empire ténébreux, exploité par l'Eglise qui ose prétendre à un Pouvoir spirituel universel. C'est cette Eglise qui répand les ténèbres spirituelles en se donnant, au nom de l'Écriture (*scripturarum abusus maximus*), pour le règne de Dieu en ce monde. C'est elle qui perpétue dans ses cérémonies l'idolâtrie mythologique des religions païennes et toutes les « démonologies » qui hypostasient des phantasmes. C'est elle qui consacre la fausse philosophie, la philosophie « métaphysique » venue de Platon et d'Aristote qu'exploite la Scolastique (*fucatam et garrulam meretriculam*), la philosophie qui réifie les universaux et substantifie, sous le nom d'âmes et de formes occultes, les accidents des Corps. C'est elle enfin qui maintient et propage les ténèbres dont elle profite, et à la faveur desquelles elle installe sa domination terrestre sur les chrétiens de la Terre <sup>4</sup>.

C'est tout le Naturalisme de Hobbes qui, l'œuvre achevée, se cambre et se dresse, de toute sa force courroucée, contre l'irréconciliable ennemie de sa « philosophie » : l'Eglise spirituelle et universelle ; celle dont le Message exclut également la souveraineté initiale de l'individu et la souveraineté finale de l'État, ne recon-

1. *Lev.*, XLIV. De Tenebris spiritualibus ab interpretatione non recta Scripturarum.

2. *Lev.*, XLV. De Dæmonologia et Reliquiis aliis religionum ethnicarum.

3. *Lev.*, XLVI. De Tenebris ab inani Philosophiâ.

4. *Lev.*, XLVII. Hobbes compare les prêtres de l'Eglise romaine aux « Lémures » de ces contes anglais qui ont cours parmi les vieilles femmes, les enfants et les simples, aux ombres et aux spectres qui répandent leurs forfaits dans la nuit — *fabula quæ in Anglia inter mulieres vetulas, et pueros, et viros ex plebe rudiores pervagabatur, de Lemuribus, id est, de umbris sive spectris et nocturnis eorum facinoribus.*

naissant qu'à l'Esprit, auquel participe toute personne humaine, valeur dernière. Le livre consacré au Royaume des Ténèbres, qui termine le *Leviathan*, donne ainsi à l'œuvre de Hobbes un relief puissant dont il importe de saisir la profonde signification. Hobbes a eu la vision nette et claire — qui devait manquer à Comte et à certains de ses disciples — de l'opposition irréductible qui sépare de la conception catholique la conception « naturaliste » de l'univers et de l'homme.

Cette opposition porte essentiellement sur l'idée même de *Nature*.

Si, en effet, le système naturaliste de Hobbes rejette de toute sa force dans l'empire des ténèbres l'idée de l'Eglise spirituelle universelle, est-ce pour défendre la « Nature » contre le voisinage inquiétant de la « Surnature » révélée, que l'Eglise propose à la *foi* des hommes ? Non point, puisque son « système » ne fait nulle difficulté à admettre une révélation surnaturelle *ex auditu*, qui, pour ce qui est de ce monde, confirme purement et simplement la nature, et se borne à superposer au déterminisme naturel l'espoir d'un règne de Dieu dans un autre monde. Le « Système naturaliste » de ce monde n'a rien à dire contre un tel surnaturalisme, qui demeure hors de sa sphère close, et n'a point prise sur ses rouages. Hobbes, pour sa part, admet cette croyance en un Verbe surnaturel ; et rien ne permet de douter sur ce point de sa sincérité. N'y crût-il point, son système en tous cas, ne s'opposerait en rien à ce qu'on admît, à côté de lui, une telle foi <sup>1</sup>.

Si Hobbes rejette l'Eglise catholique, ce n'est pas tant parce qu'il trouve en elle du surnaturel que parce qu'il rencontre en la doctrine qu'elle enseigne une *nature* spirituelle, dont précisément le naturalisme est la négation, et qui donne une assise naturelle à un universalisme spiritualiste auquel répugnent également la logique nominaliste et la politique nationaliste, inhérentes à la philosophie du *De Corpore* et du *Leviathan*. La *Nature*, pour

1. Cf. ci-dessus, p. 134. Ainsi entendue, une religion « surnaturelle » ne dérange en rien l'ordre physique « naturel », tel que le conçoit le naturalisme. Rattachées ou non à la divinité, les « lois naturelles » d'une Physique sociale, politique, économique existent, et sont les mêmes pour le croyant qui les rattache à la divinité et pour le positiviste qui, sans les rattacher à une « sur-nature », se borne à les constater dans la « nature ». Que le croyant les baptise « surnaturelles », cela ne gêne pas le physicien, pourvu que, sous cet autre *nom*, ce soit bien la même *chose*. Cette conception d'un accord essentiel possible entre croyants et positivistes sur les lois de l'ordre humain a été formulée en termes très clairs par Mauras (*le Dilemme...*, p. 6-10).

Hobbes, c'est le système logique des corps, les lois de la figure et du mouvement ; l'empire de la Nature coïncide avec l'empire du Mécanisme ; et la philosophie de la nature, c'est la Physique mathématique. C'est là, à ses yeux, le règne de la lumière, hors duquel ne règnent que les ténèbres. La surnature n'est admissible en ce monde qu'autant qu'elle y vient homologuer, sans plus, *cette nature là*, réservant pour un autre monde toute autre prétention. Or, c'est précisément de *cette nature là* que refuse de s'accommoder la foi surnaturelle proposée par l'Eglise universelle. La révélation, la grâce, la foi de cette Eglise n'a de sens et de valeur que greffée sur une *nature naturellement spirituelle*, transcendante au corps et rebelle à la réduction mécaniste, et dont la méconnaissance définit précisément la philosophie naturaliste. La Grâce chrétienne dont cette Eglise se dit dépositaire suppose une *nature humaine* irréductible. Et le Naturalisme, dont le Système de Hobbes nous a donné la formule la plus pure, n'est autre que la réduction de cette nature au Système universel des seules lois que connaisse le physicien. « Ce n'est pas du Droit des hommes, mais du Droit, tout court, que je traite », proclamait l'auteur du *Leviathan* <sup>1</sup>. Le dessein de Hobbes était de chercher dans le droit et la paix des choses, objet de la Géométrie et de la Mécanique, le droit et la paix des hommes ; c'était de ranger les hommes parmi les choses, afin même de les ranger dans l'ordre. Et c'est en l'*ordre des choses* que consiste toute la *Nature* dont le Naturalisme revendique l'universelle juridiction <sup>2</sup>. Le but prochain de Hobbes était d'apporter une réponse aux problèmes soulevés par les troubles politiques et religieux de son pays et de son temps ; c'était un dessein de « légiste » au service du Pouvoir absolu et de l'Eglise anglicane. Mais cette réponse, il est allé la chercher si avant dans la « philosophie », que son investigation a produit une doctrine valant, à ses yeux, pour tous les siècles et pour tous les hommes. C'est à un universalisme qu'il aboutit à son tour : celui du Corps, qu'il oppose à celui de l'Esprit.

1. « Neque de Jure hominum, sed de Jure simpliciter disputo » (*Lev.*, dédicace).

2. Cf. DILTHEY, *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus*.

LA LEÇON DE HOBBS

TROISIÈME PARTIE

TROISIÈME PARTIE

LA LEÇON DE HOBBS

I

LE DILEMME DE L'INDIVIDUALISME ET DU SOCIOLOGISME

La leçon de philosophie de Hobbes est importante. Et c'est cette leçon, et non pas une page curieuse des annales de la philosophie moderne, que nous sommes allés chercher sur des rayons un peu délaissés de bibliothèques, sous la signature de Thomas Hobbes de Malmesbury.

S'il est vrai, en effet, que la culture de l'intelligence, et l'interprétation doctrinale des choses dont nous voyons les fruits murs tomber aujourd'hui sous nos yeux sont celles auxquelles le travail solitaire de Hobbes sut donner, il y a trois siècles, une formule systématique, c'est une grave leçon que peut demander au philosophe du *Corps* et de *Leviathan* l'inquiétude spirituelle de notre pensée et l'angoisse politique de notre civilisation.

Elle s'impose assez clairement pour pouvoir se passer de longs commentaires. Quelques réflexions finales nous semblent devoir suffire à en dégager les principales indications.

La plus précieuse, à notre sens, est celle que nous donne la pureté dépouillée de sa conception des choses. C'est par là, redisons-le, que la rigidité de son Système arrêta notre regard et intéressa notre attention. N'est-il pas précieux, en effet, soit pour reconnaître une philosophie partout où elle se voile ou s'ignore partiellement, soit pour porter sur elle un jugement de valeur en la confrontant avec notre volonté profonde, soit enfin pour secouer peut-être cette volonté même et l'aider à se réveiller de

l'inconscience où elle sommeille, d'en avoir sous les yeux le modèle simple, qui en accuse en traits fermes le signalement. Le mérite de Hobbes est de nous avoir donné du Naturalisme totalitaire un des modèles les plus purs et les plus entiers, et le signalement peut-être le plus fidèle.

Son œuvre, d'abord, met en plein jour l'intention *pratique* qui est au fond du *Naturalisme*. Par son dessein essentiel, comme par son ordonnance systématique, elle est une œuvre de « philosophie pratique »<sup>1</sup>. A aucun moment, nous l'avons vu, le souci du « politique » n'a été absent des spéculations les plus abstraites du « géomètre » et du « physicien ». Dans les rouages d'acier de l'appareil logique qu'il a forgé, tout conspire à un aménagement terrestre de l'humanité; tout prétend à dessiner au regard de l'homme la « civilisation » à laquelle la *nature*, selon lui, a prédéterminé l'espèce humaine. Le Naturalisme apparaît, à travers ce système, comme une philosophie du gouvernement de l'homme : c'est la proclamation du gouvernement de l'homme par les lois de la nature, ou, plus précisément, par la science de ces lois, réductible elle-même à la science des lois du mouvement. *Le Naturalisme consiste, en définitive, à englober l'homme entier dans la nature, à réduire la science de la nature à la physique, et la physique elle-même à la mécanique.* Tel est le thème essentiel de cette conception des choses.

Sur ce thème, des variations nombreuses ont pu s'essayer et, en le recouvrant, le voiler ou en altérer plus ou moins la pureté. Hobbes, mieux que d'autres, nous aide à reconnaître que toutes se réduisent, nécessairement, à deux formes simples, entre lesquelles le naturalisme ne saurait concevoir aucune issue et aucun compromis, et que sa définition lui interdit, sous peine d'infidélité à lui-même, de dépasser. Il a présenté successivement l'une et l'autre en sa claire et brutale nudité. Il nomme la première *Liberté* et la définit comme un état d'anarchie individuelle et de guerre. Il nomme la seconde *Société* et la définit comme un état de despotisme et de paix.

Cette leçon est éclairante et il faut s'incliner devant sa logique implacable : l'*Individualisme* et le *Sociologisme* sont, en effet, les

1. Par là encore, Hobbes apparaît comme l'un des devanciers du Positivisme moderne. — Cf. la remarquable étude de J. SEGOND, *le Saint-Simonisme d'Auguste Comte et le but pratique de la sociologie*, dans *Rev. de Synthèse historique*, t. XLII, 1926.

deux seules formes alternées, nécessaires l'une ou l'autre, du *Naturalisme*. Le naturalisme ne peut tirer l'homme du règne absolu de la première, qu'en le livrant du même coup au règne absolu de la seconde; il ne peut trouver au-dessus d'elles aucune vertu de conciliation, parce qu'il consiste essentiellement à ignorer, c'est-à-dire pratiquement à méconnaître et à nier toute réalité supérieure soit à l'*individu*, soit à la *société*, à laquelle puissent être ordonnés l'un et l'autre et l'un par l'autre. Dans les confins où le Naturalisme se voit enfermé par sa définition essentielle, l'affirmation de l'un des termes de cette alternative et la négation de l'autre sont nécessairement une seule et même chose. La méconnaissance de la *personne*, dont la finalité spirituelle orienterait communément la vie de l'individu et celle de la société, ne laisse qu'à choisir entre la souveraineté absolue de celui-ci et la souveraineté absolue de celle-là. Individualisme ou Sociologisme : tels sont les deux seuls termes de l'alternative, dans une conception naturaliste de l'humanité.

\* \* \*

C'est sous le signe de l'*Individu* que le naturalisme, arrivant au pouvoir au siècle des « philosophes », a d'abord invité l'homme à se ranger. Sous sa directive, le règne du libéralisme individualiste s'étendit sur la vie économique.

La consécration du primat de l'individu dans les relations humaines était l'un des aboutissants de ce mouvement confus de sentiments et d'idées qu'on est convenu d'appeler, d'un terme équivoque, « l'individualisme de la Renaissance ». Cette expression trompeuse confond, en les couvrant d'un même signe, deux courants très distincts dont les eaux ne se mêlent qu'en apparence, qui viennent l'un et l'autre du Moyen Age, et, par lui, de l'Antiquité, et dont les sources sortent des puissances divergentes inscrites aux profondeurs de la nature humaine : celles des appétits tournés vers la matière qui divise, et celle de la vie spirituelle en travail d'unité. D'un côté, les résistances qui brisent, séparent, et engendrent le *Multiple*; de l'autre, l'intention essentielle qui porte la raison vers l'*Un*. D'un côté, le corps, qui leste et tend à clore l'individu; de l'autre, l'esprit, ouvert à l'infini, qui constitue la personne et en oriente le développement. Le terme *individualisme* sert alternativement de mot d'ordre à ces deux

directions contraires. Il y a en vérité deux individualismes, entre lesquels se partage ce mouvement si ondoyant et divers de la pensée humaine que désigne confusément le mot « Renaissance ». Il y a en vérité deux renaissances, contemporaines l'une de l'autre, et fort antérieures, l'une et l'autre, aux deux siècles auxquels l'usage en réserve le nom<sup>1</sup>.

Le « libéralisme » dont la « science physiocratique » des économistes dits orthodoxes proposa la formule — et qu'Auguste Comte range, en raison de cette prétention scientifique, parmi les antécédents de la « physique sociale » — est venu en prolongement du premier de ces deux individualismes (celui de l'individu). La vie de la société humaine et le règne du droit que dicte la « nature » lui sont apparus sous l'espèce d'une libre concurrence de volontés égoïstes : « Laissez faire, laissez passer ». Libertés concurrentes, libertés rivales, libertés en lutte, libertés hostiles : la claire logique de Hobbes avait lié d'un lien de nécessité ces deux termes, selon lui synonymes, de *liberté* ou de *guerre* ; et le droit de « nature » était défini, à ses yeux, par l'irréductible multiplicité de ses sujets et de ses objets : « *jus omnium in omnia* ». Cette consécration du *multiple*, cette concurrence d'égoïsmes souverains, cette rencontre d'*atomes* discontinus et hostiles dans le « vide » de tout bien *commun* devint l'objet de cette nouvelle « science de la nature » que les Economistes conçurent sur le modèle d'une mécanique. Et c'est cette science de la guerre économique de chacun contre chacun (*bellum uniuscujusque contra unumquemque*), c'est cette économie *physique* qui reçut, de leur philosophie naturaliste, investiture d'économie *politique*. Les *lois naturelles* dont elle construisait les équations mathématiques étaient appelées à « régner » sur les hommes sous ce nom nouveau et exact de « physiocratie », premier mot d'ordre de l'âge « économique ».

Le « libéralisme économique », sans doute, s'il fut la tentative la plus nettement inspirée de la conception individualiste de l'ordre humain, de l'ordre du « chacun pour soi », n'a pu, en pratique, réaliser, ni même su, en doctrine, reconnaître la pureté de son principe. L'*Etat*, institution de l'intelligence et de la volonté humaine, n'est point éliminé de l'ordre « physiocratique ».

1. Cf. sur ce point la pénétrante étude de M. H. FRANCHET, *la Renaissance et l'Individualisme*, dans *Chronique sociale de France*, juin 1935.

A côté de la *physique*, à qui seule est remise le pouvoir législatif, le libéralisme économique garde l'Etat comme pouvoir exécutif. Conformément à la lettre sinon à l'esprit de Bacon, la science, la « physique » est l'*interprète* de la *nature*, et l'Etat en est le *ministre*. Ni la pratique ni même la doctrine libérale ne s'arrêtent à l'observation de ce fait, pourtant étrange, que les « *lois naturelles* », quand elles ont affaire à l'homme, aient besoin d'un ministre politique, dont la nature se passe absolument dans tout le reste de son empire prétendu universel ! En dépit de son principe individualiste, le libéralisme physiocratique conserve l'Etat, comme serviteur et protecteur du mécanisme économique, comme gardien des conventions qui émaneront, en fait, de la rencontre anarchique des souverainetés individuelles. Cet appel à l'Etat était évidemment, de la part du libéralisme individualiste, une concession mortelle ; car, l'individu, s'il n'est qu'individu, ne peut introduire l'Etat sans lui céder toute la place, l'Etat, par définition même, étant *totalitaire*, si son pouvoir sur les libertés de l'*individu* n'expire aux confins du droit de la *personne* et de sa finalité spirituelle. Hobbes, d'un regard plus pénétrant et plus sûr, avait vu que l'individualisme est pur ou n'est pas ; et que, la multiplicité et la concurrence des individus ne lui permettant pas, en fait, d'être pur, il ne fut en fait jamais ; que c'est donc d'Etatisme pur, d'Etatisme totalitaire, qu'il faudra, avec lui, parler, si, comme lui, on ne connaît en l'homme d'autre « sujet » que le corps. Hobbes avait vu aussi que l'individualisme pur, c'est la guerre pure ; en nommant ainsi la libre concurrence des égoïsmes souverains, soit celle des individus entre eux, soit celle des collectivités closes entre elles, il l'avait nommée de son vrai nom. L'Economisme naissant méconnut la rudesse de cette logique ; il pensa voir sortir du jeu anarchique des libertés individuelles un règne « physiocratique » de l'ordre et de la paix, la fécondité et la justice dans la production et la distribution des biens terrestres. L'optimisme de Quesnay et d'Adam Smith anima l'économie classique, dite « politique », et inspira longtemps l'école de Manchester. Les pessimistes, les Malthus et les Ricardo, virent plus juste et surent discerner, dans les lois de la libre concurrence individuelle, les « lois d'airain » de la lutte pour la vie. Mais ils crurent y reconnaître une « nécessité naturelle », à laquelle les hommes ont à se résigner, sous peine de s'engager

aussitôt, avec le socialisme, dans « l'artifice » étatiste. Ils eurent la franchise d'affirmer sans issue, en cette vision des choses, l'alternative de la liberté ou de la paix <sup>1</sup>. C'était se ranger tacitement, avec Hobbes, dans la logique du *naturalisme*, et préluder en y rangeant d'abord l'espèce humaine, à la conception darwinienne qui fera de la guerre la loi *naturelle* du monde vivant <sup>2</sup>.

Ce pessimisme, dont l'Individualisme ne peut délivrer sa logique, sera précisément le terrain de culture du Collectivisme, qui pensera sauver l'homme de l'animalité sauvage et de la guerre en le soumettant à la loi de la « contrainte collective », et en définissant par *la Société* la nature de son espèce.

\* \* \*

C'est sous le signe de la *Société* que le naturalisme positiviste du siècle dernier, arrivé au terme final de sa logique, a invité l'homme à se ranger. Dans le domaine de l'action économique et politique, il s'est frayé sa voie par le mouvement socialiste. Dans le domaine de la spéculation scientifique et philosophique, il s'est manifesté par le « Sociologisme ».

Le socialisme apparaît comme l'effort tenté par le naturalisme pour libérer les *individus* humains de la « misère » à laquelle les condamne la loi de concurrence et de guerre, résultant elle-même de la rencontre de leur multiplicité numérique avec les ressources matérielles offertes par la terre à leur vie dans l'espace et le temps. Le socialisme est un individualisme, en ce sens que la valeur suprême au salut de laquelle il travaille est, à ses yeux, la satisfaction des besoins de l'individu. Mais c'est un individualisme qui, au lieu de laisser les individus à leur libre concurrence sous la seule pression de leurs besoins, comme le voulait le libéralisme, les invite à pactiser entre eux. Il est à la fois, comme l'a observé

1. Malthus, à vrai dire, y voit une issue théorique, de nature *morale* : la soumission bienveillante de tous les hommes, en présence du problème de l'ajustement de la *population* et de l'*économie*, à la discipline du « moral restraint ». Mais Malthus ne se fait point illusion sur les chances de succès de cette unique voie de salut ; et le pessimisme malthusien consiste précisément à dire cette voie toute théorique ; il consiste, en d'autres termes, à reconnaître l'impuissance du *moraliste* de la population humaine devant le *naturaliste* de l'économie humaine (Cf. notre travail sur le principe malthusien, dans *Philosophie économique* ; Desclée de Brouwer).

2. On sait, d'ailleurs, que Darwin s'est inspiré de Malthus (Cf. *Origine des espèces*, chap. III).

Marx, le successeur et l'adversaire du libéralisme économique. Il est né de la dure expérience qui ne tarda pas à réveiller le libéralisme de sa confiance optimiste ; il est né de l'individualisme pessimiste qui s'était exprimé par la plume des Malthus et des Ricardo. C'est pour sauver l'individu qu'il veut le socialiser, et c'est pour le socialiser qu'il le livre à l'Etat. Le socialisme, à moins de renier le naturalisme dans lequel il est né, et de réaliser la révolution *intérieure et morale* à la faveur de laquelle il découvrirait en l'individu humain la valeur et la fin de la personne spirituelle transcendante à la société, ne saurait être, et n'a encore effectivement été qu'*un individualisme qui pactise en Etat totalitaire*. A la vérité, il conviendrait de discerner, dans l'histoire contemporaine des sentiments et des idées, deux socialismes, comme il convient de discerner deux individualismes dans la longue histoire de la Renaissance : il y a le socialisme matérialiste, dont Karl Marx a été le prophète ; il y a aussi un socialisme animé secrètement de tendances morales et spiritualistes, qu'il serait possible, par exemple, de suivre à la trace dans l'œuvre touffue d'un Proudhon, et qui semble aujourd'hui chercher à prendre conscience de son intention dans la pensée inquiète d'un Henri de Man. Mais, tandis que le second est resté à l'état d'aspiration à la fois puissante et confuse, le premier a trouvé toute prête, dans le naturalisme positiviste, son expression systématique.

Pour le naturalisme, en effet, qui consiste essentiellement à réduire la totalité de l'être humain au déterminisme spatio-temporel de ses phénomènes, l'Etat, forme suprême de l'organisation humaine dans l'espace et le temps, est, par définition même, l'étage supérieur, le dernier étage concevable de l'humanité. Le socialisme ne le pourra dépasser qu'en s'arrachant au naturalisme, c'est-à-dire en accédant à la vie spirituelle qui domine l'espace et le temps, et qui appartient aux réalités éternelles. Sortir du naturalisme lui sera difficile, parce que c'est là qu'il est né et qu'il a respiré ; et rester dans le naturalisme, c'est, pour lui, se vouer à l'Etat, se livrer au *Leviathan* que Hobbes eut le froid courage de déduire, de démasquer, et de vouloir. Dès lors, voué par le naturalisme à l'Etat, le socialisme est condamné, soit à se réaliser en une multiplicité de « socialismes nationaux totalitaires », anarchiques entre eux et en guerre réciproque

naturelle, soit à résoudre à son tour, sous quelque nom que ce soit, cette guerre des Etats nationaux en un Etat international planétaire, en un Impérialisme mondial, seul mythe concevable d'un communisme matérialiste, Leviathan terrestre suprême et unique qui absorberait tous les Leviathan de la terre. Individualisme totalitaire ou guerre interindividuelle ; nationalisme totalitaire ou guerre internationale ; communisme totalitaire ou absorption de l'humanité en un Etat omnipotent : tels sont les seuls aboutissants logiques du naturalisme ; telle est, en sa pureté, la conception naturaliste de la civilisation. Et tels sont effectivement — il suffit, pour le voir, d'ouvrir les yeux — les fruits historiques ou les mythes fabuleux par lesquels le naturalisme se manifeste, dans la mesure même où il s'empare des consciences. Variations sur un seul et même thème, qui est celui de la Physique sociale, et dont nulle logique n'a su, plus rigoureusement que celle de Hobbes, dérouler les schèmes. A moins de se dérober à son principe, le naturalisme n'a d'autres voies ouvertes devant lui que celles qui ont été frayées par les sévères déductions du *De Cive* et du *Leviathan* : ou la souveraineté absolue de chaque *Individu*, ou la divinisation terrestre de la *Société* ; une anarchie sans frein et sans mesure du multiple, ou un Etat totalitaire sans rival ; et, comme transition naturelle et nécessaire, des nationalismes multiples séparés et clos, dont chacun, d'une part, réalise l'absorption totale des individus humains qu'il incorpore, et, d'autre part, est en guerre absolue avec chacun des autres. L'effort des égoïsmes pour se dérober à l'intolérable insécurité d'une anarchie internationale ne peut, dans la logique du naturalisme, engendrer autre chose qu'un Impérialisme universel, comme leur aversion pour l'insécurité d'une anarchie interindividuelle n'y peut engendrer que des Etats nationaux en hostilité. La leçon de Hobbes est précieuse, en ce qu'elle nous invite et nous aide à voir en toute sa clarté l'intuition naturaliste, et à en accepter les suites rigoureuses si c'est cette intuition qui éclaire notre pensée et notre vie. Ou bien, si nous ne reconnaissons point en une telle destinée notre Volonté profonde, ni dès lors en cette intuition notre vérité, elle nous oblige à chercher une autre philosophie, et à vivre et penser sous une autre lumière. Hobbes, on s'en souvient, nous en avisait dès le seuil du *De Corpore* : « Ceux qui veulent une autre philosophie, qu'ils aillent la chercher ailleurs ».

Le *Sociologisme* cependant a émis la prétention de nous apporter une autre philosophie que celle de Hobbes, sans aller la chercher ailleurs que dans le naturalisme.

Sa prétention est de *réduire* l'individu, et de lui dénier, pour la conférer à la Société, la valeur absolue que lui attribuent et le libéralisme et le socialisme — le premier, en invitant l'individu à garder sa liberté, et à accepter, sous le nom de concurrence, la lutte pour la vie, la guerre ; le second, en invitant les individus à troquer leurs libertés illimitées pour leur sécurité, et à pactiser à cette fin dans l'Etat. Les individus en liberté, ou la guerre ; les individus en pacte, ou l'Etat : c'étaient bien là le terme initial et le terme final du procès déductif de Hobbes. Tout part de l'individu clos, et tout, en dernier ressort, est pour lui. C'est lui qui a valeur de fin. Hobbes serait en droit de voir dans l'histoire moderne du libéralisme et du socialisme une sorte de vérification expérimentale de sa déduction rationnelle ; et réciproquement, en cette déduction rationnelle libéralisme et socialisme doivent se reconnaître. Mais le Sociologisme positiviste est, ou du moins prétend être une négation de l'irréductibilité de l'individu humain. L'individu, pour lui, loin d'être un absolu, un tout, est une partie, dépendante d'une réalité qui le dépasse et le commande : la réalité collective, le groupe, la société. Partie qui n'a qu'à ce titre réalité humaine, et ne peut se connaître et se vouloir que comme telle. C'est dans la Collectivité qu'est l'intention secrète de l'homme ; c'est en elle, par elle, pour elle, que l'homme se réalise. Elle est le terme et le représentant de sa volonté ; elle est son Autorité et son Bien ; le Principe de ses devoirs et la Fin de ses actions ; elle est son absolu ; elle est sa divinité.

Comment alors, demandera-t-on, ranger sous le signe du naturalisme de Hobbes le naturalisme sociologique dont Auguste Comte a voulu être le fondateur, et dont Durkheim est le maître incontesté ?

Hobbes part de l'individu pour engendrer la société ; c'est l'individualité qui, dans son système, est première ; elle est la chose *donnée* ; et c'est la société qui est dérivée et *construite*. C'est l'intérêt individuel qui est principe et fin. Hobbes n'est point un « sociologue », mais, dirait un disciple de Durkheim, un « psychologue » individualiste. Pour le Sociologue, la vérité est bien différente : c'est le groupe qui est la chose donnée ; c'est

la société qui est principe et fin. Chez l'homme, tout ce qui est homme vient d'elle, et tout est pour elle. Sans doute, des groupes plus complexes, plus riches, plus différenciés, pourront être engendrés à partir de groupes plus simples. Mais c'est le groupe qu'il faut se donner d'abord, et non l'individu. L'homme ne vient pas à la société; il vient d'elle; et c'est à elle que le rattache, dès qu'il s'en détache, la religion d'abord, et la science ensuite; c'est d'elle qu'émane comme de sa cause, et à elle que doit revenir comme à son Bien souverain la conscience morale. Le culte du moi ramène l'homme au culte du groupe. La société, à mesure qu'augmente sa densité et son volume, produit et intensifie, en son propre sein, la division du travail et la différenciation des fonctions. Elle engendre ainsi et développe des individualités de plus en plus distinctes, qui, en prenant conscience d'elles-mêmes, prennent conscience de la solidarité organique, de la complémentarité qui les lie, et de la « contrainte sociale » qui les a créées. Tandis que, pour Hobbes, la société est une création des individualités humaines anté-sociales qui l'engendrent en pactisant, pour le Sociologue les individualités humaines sont des créations de la société, qui se les donne à elle-même en se différenciant. Loin d'être l'œuvre du pacte, la « contrainte sociale » en est la condition et l'ouvrière.

Dürkheim, au reste, a pris soin d'opposer explicitement sa théorie à celle de Hobbes<sup>1</sup>. Pour Hobbes, dit-il, « l'homme est naturellement réfractaire à la vie commune; il ne peut s'y résigner que forcé. Les fins sociales ne sont point simplement le point de rencontre des fins individuelles; elles leur sont plutôt contraires. Aussi, pour amener l'individu à les poursuivre, est-il nécessaire d'exercer sur lui une contrainte, et c'est dans l'institution et l'organisation de cette contrainte que consiste, par excellence, l'œuvre sociale. Seulement, parce que l'individu est regardé comme la seule et unique réalité du règne humain, cette organisation, qui a pour objet de le gêner et de le contenir, ne peut être conçue que comme artificielle. Elle n'est pas fondée dans la nature puisqu'elle est destinée à lui faire violence ». Et Dürkheim ajoute que Hobbes ne paraît pas « avoir aperçu tout ce qu'il y a de contradictoire à admettre que l'individu soit lui-même l'auteur d'une

1. Auquel il joint, d'ailleurs, Rousseau (Voir les *Règles de la méthode sociologique*, p. 148)

machine qui a pour rôle essentiel de le dominer et de le contraindre ». A cette conception, il oppose la sienne : « Sans doute, dit-il, nous faisons de la contrainte la caractéristique de tout fait social. Seulement cette contrainte ne résulte pas d'une machinerie... Elle est simplement due à ce que l'individu se trouve en présence d'une force qui le domine et devant laquelle il s'incline; mais cette force est naturelle... elle est le produit nécessaire de causes données. Aussi, pour amener l'individu à s'y soumettre de son plein gré, n'est-il nécessaire de recourir à aucun artifice; il suffit de lui faire prendre conscience de son état de dépendance et d'infériorité naturelles, qu'il s'en fasse par la religion une représentation sensible et symbolique, ou qu'il arrive à s'en former par la science une notion adéquate et définie... Il n'y a donc qu'une critique singulièrement superficielle qui pourrait reprocher à notre conception de rééditer les théories de Hobbes... ».

Le soin que prend ainsi Dürkheim de se désolidariser de Hobbes est suggestif et éveille l'attention.

Sans doute, c'est en suivant un procès inverse que le naturalisme de Hobbes et le naturalisme de Dürkheim construisent les théories par lesquelles ils prétendent sauver les phénomènes humains. Il est vrai de dire, en un sens, que le premier se donne l'individu humain pour assister à la genèse de la société; et que le second se donne la société pour assister à la genèse de l'individu humain. Il ne peut donc être question de soutenir que la théorie de Dürkheim est une réédition de celle de Hobbes. Pourtant c'est bien le même naturalisme qui est au fond de l'une et de l'autre, plus brutal dans la première, plus voilé dans la seconde, mais laissant toujours les hommes aux prises avec la même alternative, ou de n'être que des individus qui se heurtent, ou d'accepter l'absorption totale de leur individualité dans la contrainte de la société.

Dürkheim, d'abord, interprète-t-il Hobbes correctement lorsqu'il lui fait dire que « l'homme est naturellement réfractaire à la vie commune », et que l'organisation de la contrainte « n'est pas fondée en nature »? Si, pour Hobbes, c'est l'individu qui est le *donné réel* à partir duquel la *Philosophia civilis* construit la genèse de la société, il faut se rappeler que l'individu lui-même est un appareil produit par la nature et reconstruit par la *Philosophia naturalis*, c'est-à-dire l'universelle Physique; et que cet

appareil, tel qu'il sort des puissances naturelles, est précisément l'appareil générateur de la société. La société n'est-elle pas engendrée par le pacte dont l'individu est naturellement capable et auquel il est nécessairement appelé? Si, en effet, l'individu humain, selon Hobbes, est naturellement égoïste, il est non moins naturellement calculateur; et le calculateur, non seulement n'est point naturellement réfractaire à la vie commune, mais il en est naturellement et nécessairement le générateur. Le produit naturel qu'est l'homme de Hobbes est tel que son égoïsme foncier est nécessairement amené à pactiser en une « civilisation ». La société, si elle n'est pas donnée par la Nature, est engendrée par l'appareil calculateur, engendré lui-même par la Nature.

Et, d'autre part, ne faut-il pas observer que, de même que l'individualité selon Hobbes est grosse de la société dont accouchent ses douleurs, la société selon Dürkheim porte le germe des individualités différenciées qu'enfantent ses contraintes; mieux encore, elle développe elle-même en ces individualités la conscience par laquelle celles-ci homologuent et accueillent la contrainte sociale, c'est-à-dire, au fond, lui donnent volontairement leur adhésion contractuelle. Il n'est pas plus possible de tirer l'individualité de la communauté que la communauté de l'individualité, si l'on n'a mis d'abord en l'une comme en l'autre la présence virtuelle de ce qu'on en prétend faire sortir. De plus, comme l'individu qui, chez Hobbes, engendre la société, est lui-même le produit nécessaire des forces de la nature, la société, qui, chez Dürkheim, développe les individualités, « est le produit nécessaire de causes données »; elle est dans la nature et de la nature, et, avec elle, les idéaux dont elle est le réservoir et qui président en dernier ressort aux jugements de valeur des consciences individuelles. Et enfin, si l'on pressait Dürkheim de remonter la chaîne des causes dont la société est, selon lui, le produit, n'en viendrait-il pas logiquement à « postuler », antérieur à la société même, le vouloir vivre de l'individu, et à confesser ainsi la secrète parenté de son naturalisme avec le naturalisme de Hobbes? Ce postulat, d'ailleurs, qui inflige à sa thèse de la transcendance de la société une contradiction profonde, il l'affirme explicitement. On sait comment, dans ses études célèbres sur la *Détermination du fait moral* et sur les *Jugements de valeur et*

*Jugements de réalité*, Dürkheim déduit de la société le caractère obligatoire de la règle morale, l'impératif catégorique du devoir, en même temps que son caractère désirable et attirant, en dépit de l'effort qu'il coûte. Si l'on y regarde de près, on se rend compte que l'impératif ainsi déduit n'est point catégorique mais hypothétique. Il commande sous condition : Si tu veux la société, observe la règle morale dont la violation tendrait à ruiner la société. — Mais si je renie la société? — Tu ne peux la renier, répond Dürkheim, sans te renier toi-même. — Mais ne puis-je me renier moi-même? — Devant cette dernière question, Dürkheim se borne à « postuler que nous avons raison de vouloir vivre »<sup>1</sup> et donc que c'est au vouloir vivre de l'homme qu'est ordonnée la société.

Que le vouloir-vivre soit bien fondé, que nous ayons *raison* de vouloir vivre, c'est là un problème métaphysique inaccessible au naturalisme — à celui de Dürkheim comme à celui de Hobbes. Le vouloir-vivre est un fait que le naturalisme ne peut que constater. Dürkheim en « postule » la rationalité, le bien fondé. Mais toujours est-il que c'est à ce fait qu'il en vient à rattacher, tout comme Hobbes, la valeur humaine de la société. Hobbes ne serait-il pas en droit de faire observer que l'auteur des *Règles de la méthode sociologique* est allé un peu vite en répudiant avec quelque dédain les thèses du *De Cive* et du *Leviathan*, et en se voilant la face devant leur nudité?

Il pourrait en appeler aussi aux suggestifs commentaires apportés par les travaux pédagogiques de Dürkheim à la philosophie sociologiste<sup>2</sup>.

L'éducation, dit Dürkheim, a pour tâche de transformer en un être social l'être individuel et « asocial » qu'est l'enfant, tel que le produit la nature. Elle consiste « en une socialisation méthodique de la jeune génération » par la génération adulte. Des deux êtres que nous trouvons en nous, l'être individuel et l'être social, le premier a été constitué par la nature; constituer le second est la fin de l'éducation. La *nature* n'a fait de chacun de nous qu'un *individu* « asocial »; notre être *naturel*, c'est l'être individuel, c'est-à-dire le système des états de conscience qui « viennent de

1. *Sociologie et Philosophie*, p. 54.

2. Ces travaux ont été recueillis dans les deux volumes intitulés *Education et Sociologie* et *l'Education morale*; Paris, Alcan.



notre organisme et qui l'expriment ». Pour « socialiser » cet être (ce qui sera le moraliser), il faudra l'élever « au-dessus de sa nature », le « tirer hors de lui-même »<sup>1</sup>, lui imposer ou proposer du dehors certaines manières d'agir qui « se surajoutent à sa propre nature »<sup>2</sup>. C'est l'œuvre de l'éducation. Cette œuvre, dit Dürkheim, est une *création* véritable. Sa tâche n'est pas d'aider au développement de puissances naturelles orientées en ce sens, mais de « constituer de toutes pièces » les dispositions fondamentales qui sont à la racine de la vie sociale et morale<sup>3</sup>. Dürkheim insiste beaucoup sur ce point, à ses yeux capital : « L'enfant, en entrant dans la vie, n'y apporte que sa nature d'individu. La société se trouve donc, à chaque génération nouvelle, en présence d'une table presque rase, sur laquelle il faut construire à nouveaux frais ». Il lui faut « surajouter » à l'être « asocial », produit par la nature, un autre être capable de mener une vie sociale et morale. « Dans la nature individuelle, il n'y a pas de tendances déterminées, pas d'états définis qui soient comme une première aspiration vers cet idéal, qui en puissent être regardés comme la forme antérieure et anticipée ». L'éducation, qui a « avant tout une fonction collective », a vraiment une « vertu créatrice », dont la source d'ailleurs est dans la société même : elle « crée dans l'homme un être nouveau »<sup>4</sup>. Dürkheim, dans ces conditions, est-il fondé à soutenir que, dans son système, à la différence du système de Hobbes, « il n'est nécessaire de recourir à aucun artifice » pour socialiser l'individu ? Si, comme il le dit en propres termes, l'œuvre de la contrainte éducative consiste essentiellement à surajouter un être social à l'être individuel et asocial qui est l'être naturel, quel autre nom convient mieux à cette œuvre que celui d'artifice ?

Ces affirmations répétées de la pédagogie sociologiste dürkheimienne réduisent singulièrement l'opposition que l'auteur des *Règles* tenait à marquer entre sa doctrine et celle de Hobbes. Hobbes ne partait-il pas des mêmes données que Dürkheim ? Pour lui, comme pour Dürkheim, le donné *naturel* de l'homme,

1. *Sociologie et Phil.*, p. 51. — *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine* (Communication à la Société fr. de phil., 4 février 1913).

2. Observations de Durkheim au mot *Société* dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de LALANDE.

3. *L'Éducation morale*, p. 23.

4. *Éducation et Sociologie*, p. 49-51.

c'est l'*asocialité* et l'*égoïsme*; et c'est à cette *nature* non sociale que la *société* vient se superposer. Cette « socialisation » de l'individu est, pour Hobbes, l'œuvre incessante d'une *pactisation* dont la volonté, en l'individu, est issue elle-même de la rencontre de son égoïsme avec la multiplicité des autres. Pour Dürkheim, elle est l'œuvre incessante d'une *éducation*, qui est elle-même la forme la plus essentielle de la contrainte de la société sur l'individualité « asociale » de chacun de nous. C'est bien, au fond, un même naturalisme qui se retrouve chez l'un et l'autre. Seulement, chez Hobbes, il est plus pur, plus rigoureux, plus cohérent. L'individu asocial et égoïste qui sort des mains de la nature reste, chez Hobbes, fidèle à lui-même jusque dans le Corps politique où il se socialise; ce n'est que par égoïsme qu'il y entre et s'y soumet. La nature a fait de lui un égoïsme calculateur absolu et irréductible; et c'est des calculs de cet égoïsme que sort la société. Pour Dürkheim, un être vraiment *social* est surajouté à l'être individuel; et ce second être est le produit d'un ordre de choses extérieur et supérieur au premier; il est créé par la pression coercitive de la « chose sociale », laquelle, d'ailleurs, est aussi un ordre naturel de phénomènes. Comment maintenant la Société, qui n'est d'abord qu'*extérieure* à l'individu, et exerce « du dehors », notamment par l'éducation, sa pression sur lui, pourra-t-elle lui devenir « intérieure », comme l'enseigne la morale dürkheimienne, au point d'être son souverain Bien ? Ce problème sera évidemment une source de difficultés inextricables pour le sociologisme, et Dürkheim ne se tirera point de ces difficultés en se bornant à faire observer que « l'individu asocial », fabriqué en nous par la nature, n'est cependant pas impropre à recevoir la superstructure que la contrainte sociale y ajoutera, qu'il y a en lui à cet effet, des « aptitudes très générales », de « vagues et confuses prédispositions », par cela seul que, faisant partie intégrante de l'univers, il tient à autre chose que lui-même<sup>1</sup>. Pour Hobbes aussi, l'individu est une partie, un rouage du mécanisme universel, et la nature, en le faisant calculateur, ne l'a point fait impropre à devenir une partie, un rouage d'une société. Mais il y a une différence essentielle entre n'être pas impropre à recevoir une pression coercitive de la société, et avoir dans sa propre *nature* une *puissance*

1. *Éducation et Sociologie*, p. 125-126.

*orientée vers* la vie morale. Hobbes ne s'y était pas trompé, et son naturalisme plus pur ne s'est point embarrassé de questions que sa propre logique ne pouvait résoudre. Installé dans cette philosophie, il s'est gardé des prétentions qui lui étaient d'avance interdites : la morale qu'il y construit ne prétend pas être autre chose qu'une *police* tenant en paix les individus et mettant en sécurité leurs égoïsmes pactisants. Dürkheim a été moins sage en affichant la prétention de construire une *morale* sans sortir du *naturalisme*<sup>1</sup>.

Ainsi, ce que rend manifeste la leçon des *Elementa* et du *Leviathan*, et ce qu'elle montre clairement valable de tout naturalisme, quel qu'en soit le processus, c'est l'impossibilité radicale de faire surgir la *personne* spirituelle et morale, d'une *nature* dont la définition, à aucun titre ni à aucun degré, ne la comporte ni ne l'admet. Pour que l'individu, chez Hobbes, pût trouver, dans la société où il pactise, les conditions de son développement et de son épanouissement en personnalité morale véritable, il faudrait que la définition qui le pose en contînt d'emblée la virtualité et l'exigence. Or, c'est précisément le caractère naturaliste de cette définition qui les lui refuse. Et il est clair, par là même, qu'une observation identique s'impose dans la philosophie d'un sociologue : pour que la *personne* humaine pût sortir des pressions sociales exercées sur l'*individu*, il faudrait que la nature même de l'espèce en portât la puissance et la finalité, transcendantes aux lois naturelles dont connaît la « physique des mœurs et du droit »<sup>2</sup>, il faudrait, en d'autres termes, que le Sociologisme, répudiant le naturalisme qui lui est essentiel et se reniant lui-même, affirmât la transcendance de la Personne sur la société. C'est par un effet de mirage inconscient et au prix d'une secrète infidélité à elle-même, qu'une philosophie de « sociologue » peut parler encore de la personne humaine et prétendre à son salut. La rude logique de Hobbes sut échapper à cette illusion et rester fidèle jusqu'au bout au postulat naturaliste qui la commande toute : il a vu et nous aide à voir clairement que la personne<sup>3</sup> ne trouve son droit ni dans l'anarchie

1. Nous renvoyons, en ce qui concerne le sociologisme durkheimien, à une étude plus détaillée de cette doctrine, en cours de publication sous le titre *De Durkheim à Bergson*.

2. *Sociologie et Philosophie*, p. 112.

3. Nous avons vu qu'il n'emploie ce mot qu'au sens originel de *persona*, masque repré-

absolue des Individus, ni sous le despotisme absolu de la Société. Et l'impitoyable rigueur de sa déduction a en effet expulsé la personne d'un monde livré par elle sans réserve à l'alternative de la guerre des libertés ou de l'empire totalitaire de Leviathan. Leçon limpide qui éclaire d'une lumière crue et froide l'antinomie profonde de l'idée de personne et de la philosophie naturaliste.

sentatif. C'est en ce sens que la Cité est « persona de ses membres ou quel e détenteur du pouvoir est « persona civitatis ».

II

SOUS LE SIGNE DU NATURALISME

A cette même lumière ne peut-on aussi voir se révéler en traits plus apparents quelle fut, du moins en large part, la pensée immanente d'une époque, l'idée directrice selon laquelle la civilisation moderne orientait son installation terrestre et sa conduite temporelle ?

Les hommes toujours sont gouvernés approximativement selon l'implicite conception qu'ils se font d'eux-mêmes. Et cette conception, chroniquement, vient s'explicitier et se systématiser dans le discours de quelque doctrinaire, qui devient par là comme le héraut ou le légiste de ce gouvernement.

Lorsqu'on jette sur les trois siècles qui précèdent le nôtre un regard méditatif, on voit que leur histoire a frayé sa route sous les directions de pensées partagées en deux courants divergents : d'une part un spiritualisme très haut, qui n'a cessé de se chercher laborieusement et lentement en un profond effort métaphysique et religieux ; d'autre part, un naturalisme matérialiste, qui s'est trouvé vite et vulgarisé largement, apportant aux passions et aux ambitions temporelles de l'âge nouveau les expressions littéraires et les constructions intellectuelles dont elles étaient en quête. L'un et l'autre, venus de plus haut que la Renaissance, avaient reçu de son ardeur un élan rajeuni. Cependant, si l'âge moderne porte assez visible le témoignage des aspirations spirituelles qui l'inquiètent, c'est sous le signe dominateur d'une conception naturaliste de l'homme et du règne humain qu'il a vécu, et qu'il a établi sa civilisation temporelle. Et Bergson a pu dire, en des pages lumineuses qui résument une pénétrante expérience, que l'âge moderne fût l'éclatante manifestation du règne conjugué de la *Mécanique* et de l'*Etat*.

La *Mécanique* et l'*Etat* ! S'il est vrai que ces puissances unies ont été les puissances souveraines de la civilisation dont le flot nous entraîne, comment refuser à l'auteur du *De Corpore* et du

*Leviathan* un rang privilégié parmi ses plus authentiques hérauts ? Avec un rare bonheur, il a su isoler, dépouiller et exprimer une croyance qui a marqué si lourdement de son empreinte une longue période d'histoire.

Il l'isola sans doute avec trop de franchise et l'exprima avec trop de rudesse, pour que l'« opinion courante », généralement ignorante de ses propres croyances réelles pût s'y reconnaître volontiers et d'emblée. Descartes ne nous a-t-il pas avertis que, pour découvrir les croyances réelles des hommes, il faut avoir égard moins à ce qu'ils disent qu'à ce qu'ils font, non pas tant parce qu'ils mentent que parce qu'ils s'ignorent, ou refoulent et censurent inconsciemment leur secrète passion. Mais précisément les croyances qu'expriment les livres de Hobbes ne furent-elles pas réelles dans la mesure même où elles se montrèrent agissantes et efficaces ? Si l'âge moderne s'est, en fait, manifesté et caractérisé par l'emprise dominante de la Mécanique, par le règne absolu des Etats souverains, par l'obsédante ambition des impérialismes, n'est-ce pas, de toute nécessité, qu'il a jeté la masse de sa croyance et de son espérance dans la science la Matière et l'empire totalitaire de Leviathan ? Si la civilisation moderne ressemble à un « corps démesurément grossi » dont l'âme est devenue si petite et si faible qu'elle paraît négligeable, de telle sorte que la science des choses humaines revête l'apparence d'une Physique mentale et sociale ; si, en d'autres termes, la civilisation moderne s'est conçue elle-même, plus ou moins implicitement, selon une pensée naturaliste, où donc trouver, plus explicite que chez Hobbes, la systématisation de sa philosophie immanente ? Hobbes étale sous le regard du « civilisé » moderne, comme le résultat brutal d'une implacable psychanalyse, la claire intention de sa secrète « libido » : l'empire de ce monde pour la jouissance de ce monde.

Il serait d'ailleurs inexact de dire que, en fait, la tendance mécaniste et impérialiste de la civilisation moderne naissante ne s'est nulle part reconnue et complue en cette image du monde que lui présentait le système de Hobbes, sous la double forme conjuguée du Corps géométrique et de l'Etat absolu.

Au temps même où Hobbes écrivait, l'histoire enregistrait des faits que résument des termes par elle consacrés : c'est le mercantilisme national et colonial ; c'est le nationalisme politique et

religieux des Etats modernes; c'est la conception physique de l'équilibre européen; c'est la séparation plus ou moins complète des églises luthérienne, anglicane et gallicane hors de l'universalisme catholique. Tous ces faits ne trahissent-ils pas la croyance foncièrement naturaliste de ce monde nouveau-né? Et les livres de Hobbes, à mesure qu'ils paraissaient, ne disaient-ils pas tout haut et tout clair ce que croyait déjà obscurément le cours des pensées confuses? La société, « telle qu'elle s'apparaissait à elle-même », différait trop encore de la société « telle qu'elle était ou tendait réellement à être »<sup>1</sup>, pour qu'ils y trouvassent une audience facile et large. Cependant, les poussées immanentes d'où procédait le cours des choses devaient inévitablement, ça et là, se découvrir elles-mêmes et prendre conscience de leur idée, à la rencontre d'une expression si adéquate et si franche. A travers les refoulements et censures opposés à ce matérialisme trop cru, fusèrent quelques applaudissements significatifs, par où filtraient comme par autant de fissures les tendances réelles, cachées encore sous l'écorce des choses.

En Angleterre même, où il rencontra tant d'oppositions qui alarmèrent ses craintes natives et déterminèrent ses fuites prudentes, Hobbes ne fut pas sans rencontrer des faveurs. La Restauration des Stuarts, qui en fait adopta la politique (notamment la politique religieuse) du *De Cive*, sut un moment reconnaître en l'auteur de ce livre son fidèle « légiste ». Sous Charles II, « le génie de Whitehall était Hobbes, dont le portrait figurait à la place d'honneur au cabinet du roi », et dont la philosophie était célébrée par une cour libertine<sup>2</sup>. Mais sa fortune fut de courte durée en sa patrie, où l'absolutisme s'entoura de légistes plus avouables<sup>3</sup>. Dès le milieu du siècle, Hobbes rencontra l'opposition des théologiens et des déistes, notamment l'école de Cambridge, et aussi les « philosophes moraux », tel Richard Cumberland qui écrivit contre lui en 1672 ses *Lois de la Nature*.

Plus de faveur l'attendait sur le continent, où son livre prêtait main-forte aux légistes de l'Etat absolu, à l'encontre notamment

1. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, p. 54.

2. BASTIDE, J. *Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*; Paris, Leroux, 1906; p. 157 et 209.

3. Tel notamment sir Robert FILMER, auteur du *Patriarcha*. C'est contre ce dernier livre et non contre le *Leviathan* qui sera explicitement dirigé le premier des *Deux Traités sur le Gouvernement civil*, de LOCKE.

de la papauté<sup>1</sup>. La défense « du droit divin entendu à la façon gallicane » y avait été prise par les théologiens calvinistes; le synode de Vitré, en 1617, avait adressé à Louis XIII cette déclaration : « Nous ne reconnaissons, après Dieu, autre souverain que votre Majesté; notre véritable créance est que, entre Dieu et le Roi, il n'y a point d'entre-deux ni de milieu »<sup>2</sup>. Richelieu avait rêvé d'établir un « Patriarche » au sommet de l'Eglise de France et d'en assumer lui-même la charge, réunissant ainsi en une seule main le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, comme le veulent les déductions du *De Cive*. Ce projet, selon Sainte-Beuve, fut l'une des causes de la captivité de Saint-Cyran; car Port-Royal eût défendu Rome contre le gallicanisme, au nom de l'indépendance chrétienne, comme les Jansénistes devaient soutenir la cause de Rome dans l'affaire de la Régale<sup>3</sup>. L'Etat se concevait comme le « Dieu mortel et visible » décrit par *Leviathan*. Dans un livre dédié à Louis XIII, Duchesne écrivait que les monarques sont des « dieux en terre »; et la déclaration de l'assemblée du clergé de 1625, rédigée par l'évêque de Chartres, disait des rois : « Eux-mêmes sont dieux ». L'avocat-général Omer Talon, parlant au jeune Louis XIV en son premier lit de justice, le 18 mai 1643, s'exprimait ainsi : « Le siège de votre Majesté nous représente le trône du Dieu vivant », et l'honneur lui est rendu par les ordres « comme à une divinité visible ». Le *Catéchisme royal* de Fortin de La Hoguette dit au roi qu'il est à la fois homme et « vice-dieu ». C'était là, au dire d'un Frondeur, « leur jargon et chanson ordinaire ». Cette chanson, Hobbes se chargeait de la rédiger en syllogismes, et c'est de l'*homo homini lupus* qu'il tirait l'*homo homini deus*. Les légistes royaux d'ailleurs ne manquèrent pas de distinguer et de goûter la force de cette géométrique démonstration et d'en faire leur hommage à l'Etat souverain. Dès 1649, Samuel Sorbière avait publié une traduction du *De Cive*. En 1651, une réédition paraissait, suivie en 1652 et en 1653, d'éditions nouvelles abrégées. En 1660, François Bonneau, seigneur du Verdus, traduisait encore et dédiait à Louis XIV les *Eléments*

1. Cf. LACOUR-GAYET, *l'Education politique de Louis XIV*; Hachette, 1898. Les pages consacrées à Hobbes sont reproduites dans les *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1899, sous le titre *les Traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV*.

2. Cf. LACOUR-GAYET, p. 339; BASTIDE, p. 88 et 137

3. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 487

de la *Politique de M. Hobbes*. « Rien de plus grand et de plus beau que ce livre, disait la dédicace, rien de plus utile et je dirai nécessaire, rien de si digne d'un grand roi. Euclide et M. Hobbes ont vu les choses à fond, ils les ont connues par leurs principes et éléments !... Plût à Dieu, Sire, qu'on eût enseigné dès longtemps à vos sujets ces deux livres ; et quand cela n'a pas été, Dieu veuille que ce soit bientôt... S'il plait à votre Majesté que quelques professeurs fidèles en lisent dans vos Etats cette traduction ou une autre meilleure, on n'y verra de tout son règne ni sédition ni révolte ». En 1685, Elie Merlat, ancien ministre réformé de Saintes, réfugié à Lausanne, publiait un *Traité du pouvoir absolu des souverains*, partiellement inspiré de la doctrine de Hobbes. En 1687, paraissaient à Lyon, avec un privilège du Roi de 1685 et l'approbation d'un docteur de Sorbonne, des *Essais de Morale et de Politique*, dont l'auteur anonyme « ne fait pas difficulté d'avouer que l'on ait suivi les principes d'Hobbes ». En 1715 l'avocat Desbans publiait des *Principes naturels du droit et de la politique* qui plagiaient ces *Essais*<sup>1</sup>. On retrouverait jusque chez Bossuet, dans le contexte si différent de la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, maintes formules empruntées à Hobbes<sup>2</sup>.

Au xvii<sup>e</sup> siècle, c'est le *De Cive*, la théorie de l'Etat souverain que l'attention politique détache des *Elementa*, laissant dans l'ombre les fondements matérialistes que lui donne le *De Corpore*. Au xviii<sup>e</sup> siècle, c'est, au contraire, ce matérialisme qui séduit les « philosophes » de l'Encyclopédie ; ou, du moins, en marge du grand courant officiel, les salons et les dîners intimes des cénacles avancés où règne un « hobbisme » ésotérique. Helvétius et d'Holbach y président. Diderot, le jour où il achève la lecture du philosophe anglais, l'élève au-dessus de tous les maîtres qui pâlisent à ses yeux : « J'en suis sorti, de ce traité, écrit-il à Naignon ; que Locke me paraît diffus et lâche, La Bruyère et La Rochefoucault pauvres et petits, en comparaison de ce Thomas Hobbes ! c'est un livre à lire et à commenter toute sa vie ». Il

1. LACOUR-GAYET, 378.

2. Notamment l. I, art. III, prop. 3, 4, 5 : « Voilà quelle est l'unité d'un peuple, lorsque chacun, renonçant à sa volonté, la transporte et la réunit à celle du prince ». Selon le droit primitif de la nature, « nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit et en général tout droit doit venir de l'autorité publique »... « Toute la force est transportée au magistrat souverain ; chacun l'affermir au préjudice de la sienne... On y gagne ; car on retrouve en la personne de ce suprême magistrat plus de force qu'on en a quitté pour l'autoriser »... « Sous un pouvoir légitime, chacun se trouve fort, en mettant toute la force dans le magistrat, qui a intérêt de tenir tout en paix pour être lui-même en sûreté ».

écrit, dans l'Encyclopédie, l'article *Hobbisme*, où il ne prétend, dit-il, à rien autre que faire connaître, sans prendre parti, la vie et la pensée de l'auteur. Il résume sa doctrine en une série de propositions, semblables à des énoncés de théorèmes où se trouvent fort exactement formulées les thèses principales de sa logique, de sa physique, de sa psychologie, de sa morale, de sa politique. Ce qui retient par-dessus tout l'attention de Diderot, c'est moins la théorie du droit public et de la souveraineté, que le « système » philosophique où se range et d'où se déduit la science hobbiste de la société ; c'est, pour reprendre le titre même du livre de d'Holbach, le « système de la nature » ; c'est le naturalisme. Les énoncés de la *Computatio* et du *De Corpore* reçoivent, dans l'article de Diderot, la place de choix qui leur revient, et l'idée centrale qui les commande y est soulignée avec soin : Hobbes « pensait que tout s'exécute par des lois mécaniques et que c'était dans les propriétés seules de la matière et du mouvement qu'il fallait chercher la raison des phénomènes des corps bruts et des êtres organisés... A Paris, il se lia avec Gassendi qui travaillait à rappeler de l'oubli la philosophie d'Epicure. Un système où l'on explique tout par du mouvement et des atômes ne pouvait manquer de plaire à Hobbes ; il l'adopta et en étendit l'application des phénomènes de la nature aux sensations et aux idées ». Diderot remontait droit au cœur du système. L'œuvre de Hobbes, on le voit, trouvait audience selon l'ordre chronologique plutôt que selon l'ordre logique de sa composition : des applications politiques du « légiste », goûtées les premières, on remontait enfin aux principes d'où le « philosophe » les déduisait.

Cette faveur plus ou moins dissimulée, donnée successivement à la philosophie politique de *Hobbes*, puis, en général, à sa philosophie de la nature, n'atteste-t-elle pas que la trilogie matérialiste du Corps, de l'Homme et de la Société apportait à l'âge moderne une représentation du monde où pouvait se reconnaître sa secrète passion ? Si l'aveu de « hobbisme » devait demeurer rare et ésotérique, ce n'en est pas moins, en fait, sous le signe du naturalisme stylisé par Hobbes, que le « monde » moderne a cherché et frayé sa route, et c'est sur cette route que nous le voyons aujourd'hui se débattre sous les menaces dont il se sent étreint. N'a-t-il pas confié sa fortune à la « science de la nature » et à la « souveraineté de l'Etat » ?

Sa « science s'est attachée — Bergson nous le rappelait naguère — à la matière d'abord » et « pendant trois siècles n'a pas eu d'autre objet », à tel point, qu'« aujourd'hui encore, quand on ne joint pas au mot un qualificatif, il est entendu qu'on parle de la science de la matière ».

La science de l'esprit, lorsqu'elle se ressaisira, pourra bénéficier de ses qualités de précision et de rigueur ; mais en attendant, « l'intelligence humaine a pu faire légitimer par la science et investir ainsi d'une autorité incontestée son habitude de tout voir dans l'espace, de tout expliquer par la matière. Se porte-t-elle alors sur l'âme, elle se donne une représentation spatiale de la vie intérieure ; elle étend à son nouvel objet l'image qu'elle a gardée de l'ancien : d'où les erreurs d'une psychologie atomistique... et les inutiles efforts d'une philosophie qui prétend atteindre l'esprit<sup>1</sup>. Se porte-t-elle maintenant sur la vie sociale humaine ? C'est encore sous la forme d'une « physique sociale » qu'elle cherche à construire la science de la société. « Le type du savant est pour nous le physicien »<sup>2</sup>.

Et c'est, du même coup, sous la forme d'une technique matérielle au service d'une instinctive volonté de puissance que la *politique* humaine sera conçue. La politique ne peut être ici autre chose que le système des moyens de force ou de ruse dont dispose le pouvoir souverain de l'*Etat*.

L'Etat moderne, né des puissances naturelles de division sur lesquelles devait échouer l'effort de la Chrétienté, était exposé à se concevoir, à mesure qu'il grandissait, comme disposant sur l'homme d'un pouvoir souverain et total. C'est en s'opposant au Pouvoir spirituel, et, pour ainsi dire, en prenant appui sur sa résistance, qu'il s'est voulu et qu'il s'est conquis. Sa genèse même mettait en lui la tendance à soustraire au spirituel, pour se l'annexer, le plus qu'il pourrait de l'être humain, et, à la limite, tout l'homme. S'emparer du temporel humain, qui lui revient, cela, à ses yeux, signifiait, non point assurer l'un des services essentiels que requiert la vie de l'homme dans les conditions de ce monde, mais absorber toute la vie humaine en ce monde, clos et fermé, ne laissant hors de sa prise et de sa considération

1. BERGSON, *les deux Sources...* 339.

2. *Id.*, 341.

qu'un « autre monde », étranger et séparé<sup>1</sup>. L'Etat, par là même qu'il détient le pouvoir de contraindre, sans lequel, en fait, il ne serait pas l'Etat, porte en lui un germe et un risque d'étatisme totalitaire. De ce germe, le naturalisme est, par excellence, le terrain de culture. Contre ce risque, il est clair qu'il ne saurait y avoir d'assurance décisive et définitive dans les institutions de l'Etat<sup>2</sup>. L'usurpation de l'Etat ne rencontre obstacle que dans l'action de l'esprit, comme on le pressentit, par exemple, au théâtre d'Athènes, dans la résistance spirituelle d'Antigone aux prétentions totalitaires de la cité de Créon, comme on le vit, quelques années plus tard, dans la victoire spirituelle de Socrate sur l'étatisme athénien, comme on le vit surtout dans la victoire chrétienne des martyrs sur les dieux des Césars. Et inversement, l'Etatisme totalitaire s'empare des hommes, dans la mesure même où le permet l'absence ou la régression de leur spiritualité, c'est-à-dire des puissances de la personne, comme il nous est donné de le constater aujourd'hui si souvent, dans un monde qui a trop préféré le culte de la matière à celui de l'esprit. L'Etat ne peut échapper au risque de verser dans l'Etatisme, et d'asservir l'homme au lieu de le servir, que dans la mesure où la société humaine dont il est l'organe se dérobe au naturalisme. Et l'Etatisme, en retour, dès qu'il monte et grandit à la faveur de l'abdication des réalités spirituelles, renforce, en lui donnant corps et en *l'instituant*, le naturalisme dont il s'inspire. Il y a entre eux une causalité réciproque.

1. « Nous nous occupons des affaires d'ici-bas, dira un ministre du III<sup>e</sup> Reich, et nous abandonnons l'au-delà aux Eglises ».

2. Hobbes avait très bien vu (cf. ci-dessus, p. 159) qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de recours *institutionnel* décisif contre l'absolutisme de l'Etat ; et il avait dénoncé l'illusion des rêveurs qui s'imaginent, en changeant de régime, en rédigeant de nouvelles constitutions, donner à l'individu des garanties assurées contre l'étatisme. En quoi il était rigoureusement fidèle au principe naturaliste de son système. Sans doute, le Droit constitutionnel positif peut efficacement s'ingénier à pourvoir l'Etat d'institutions propres à l'entourer de certaines protections défensives contre sa propension à l'étatisme. L'Etat peut prendre des mesures destinées à lui rendre l'étatisme moins facile, ou moins prompt (tel le prodigue qui prendrait des précautions contre lui-même en semant des obstacles autour de sa cassette). Mais les institutions constitutionnelles propres à tempérer l'absolutisme de l'Etat ne peuvent jamais être, sous peine d'être platoniques, que l'œuvre du « Pouvoir temporel » ; et le « Pouvoir », tant qu'il demeure lui-même et digne de son nom, tant que la Cité est debout, *peut* toujours défaire ou modifier ce qu'il a fait.

Il y a, certes, un recours inviolable contre l'absolutisme du Pouvoir temporel, c'est-à-dire contre l'étatisme ; mais ce recours ne peut être que d'ordre spirituel : il est dans l'esprit et en ceux qui servent l'esprit. Pour l'atteindre, il faut franchir les limites où s'enferme le naturalisme, et qui en sont la définition même. Hobbes, qui s'y est résolument enfermé, a pleinement raison, dans ces limites, de se résigner à un absolutisme qui y est, en effet, inévitable (Cf. la leçon de M. Crétinon à la *Sem. soc. de Lyon*, 1925).

Une impressionnante vérification expérimentale n'est-elle pas apportée, après trois siècles, à la déduction abstraite de Hobbes par l'évolution de notre civilisation ? L'avènement, inégal sans doute, mais à peu près général, de l'Etatisme totalitaire, dont nous avons le spectacle, éclaire d'une lumière crue cette évolution. Des « Leviathan » vivants et concrets se dressent sous nos regards, semblables à celui que construisit, schématique et abstrait, l'admirable discours logique de Hobbes sur le postulat explicite du naturalisme. Au cours de ces vingt dernières années, nous avons vu, sous les formes apparemment opposées du nationalisme et du communisme, l'Etatisme émettre sa prétention, et exercer effectivement sa mainmise totalitaire sur l'être humain. La guerre a pu stimuler, sans doute, en même temps que le désir de paix, un effort rationnel humain vers une société effective des Etats, qui implique nécessairement une coordination et partant une limitation de leurs souverainetés respectives, et donc aussi un inévitable appel aux seules puissances qui peuvent limiter l'Etatisme : les puissances morales et spirituelles. Mais comment s'étonner qu'elle ait aussi et surtout exaspéré les haines, tendu les égoïsmes collectifs, déchaîné les instincts qui portent les groupes humains à se clore, aiguisé le besoin qu'éprouvent les sociétés closes à établir leurs sécurités hostiles sur la seule force matérielle, hypertrophié enfin le règne de l'Etat. Si la guerre a éveillé des réflexions orientées vers l'unité des esprits et la paix, elle a par contre excité des spontanités impulsives tournées vers la division des corps et l'hostilité des âmes. Or, les réflexions des hommes ne refoulent pas sans peine leurs spontanités. Nous ne croyons pas avoir ici à étaler longuement ces manifestations éclatantes de la politique matérialiste qui mène à l'Etatisme totalitaire une part croissante de l'humanité contemporaine, et fait luire sur elle le spectre des luttes de races, des conflits de civilisations, des guerres de religions. Notre dessein n'était que de les confronter avec la construction abstraite que nous a proposée un philosophe naturaliste, soit pour apporter à ces mouvantes réalités historiques la théorie qui les éclaire et les authentifie, soit pour fournir à cette théorie même son épreuve expérimentale. Cette confrontation permet de voir une civilisation naturaliste produire des *Leviathan* qui ressemblent comme des frères à celui qu'avait déduit la philosophie naturaliste de Hobbes.

Leviathan réclame la direction souveraine du travail et de l'économie nationale. Production, distribution, corporation, propriété des richesses, lui seul a ici tout office et détient tout droit <sup>1</sup>. Le système de Hobbes a déduit d'avance le principe repris aujourd'hui par l'Etatisme sous les noms d'économie dirigée et de Corporatisme d'Etat <sup>2</sup>.

Leviathan réclame l'enfant. Pour Hobbes, nous l'avons vu, tout homme né ou à naître dans la Cité appartient sans réserve à la Cité. N'a-t-elle pas droit absolu de propriété et de souveraineté sur tous les corps qu'elle intègre, et partant sur tous les produits de ces corps ? et qu'est-ce que l'homme sinon le complexe des mouvements physiques et mentaux qui dérivent de la multiplicité des organes et de la structure mécanique de son corps ? Les prétentions du National-socialisme relatives aux puissances génésiques de l'animal humain, à la prolifération et à la protection eugénique d'une race, à la consécration des instincts issus du sang et du sol, ont eux aussi leurs prémisses dans les axiomes physiques auxquels Hobbes suspendait la politique de la Cité.

Leviathan réclame, non pas seulement la direction et la surveillance de la transmission de la vie et de la pureté physique de la race, mais aussi et surtout peut-être celles de sa croissance et de son orientation mentale. Il veut être le souverain maître de l'éducation : l'enfant étant à lui et pour lui, c'est à lui qu'il appartient de le pétrir et de le conformer. « Nous vous prendrons tous vos enfants » : cette volonté primordiale du Moloch totalitaire a une justification anticipée dans la suite des théorèmes du *De Cive*, qui démontrent que la Cité n'a même pas en vérité à « prendre » les enfants de son peuple, puisque, à aucun moment, ils n'ont appartenu ni à eux-mêmes virtuellement, ni à la tutelle de leurs parents, mais à la Cité seule, par laquelle seule le « peuple » est constitué <sup>3</sup>.

1. Cf. ci-dessus, p. 156. — *Lev.*, XXIV.

2. Cf. la Semaine sociale d'Angers (1935) sur l'*Organisation corporative*, et, entre autres, la leçon de M. C. POISSON sur les réalisations étrangères de régimes dénommés « corporatifs » : Italie, Allemagne, etc..

3. Est-il besoin de rappeler ici quelle place et quelle importance politique ont les « mouvements de jeunesse » dans les systèmes totalitaires ? On n'a pas oublié le conflit, à peine apaisé, que l'éducation de la jeunesse soulevait naguère entre l'Etat fasciste du royaume d'Italie et le Pouvoir spirituel de l'Eglise catholique (Voir l'*Encyclique* de Pie XI du 29 juin 1931. Cf. CUCHE, *l'Etat fasciste, ses principes, sa technique*, Semaine sociale de Reims, 1933). — Le numéro du 24 mai 1935 de l'hebdomadaire *Sept* donnera une idée suffisante du mouvement de la « jeunesse hitlérienne ». — Sur le totalitarisme soviétique,

Leviathan réclame la direction et la surveillance de l'activité intellectuelle. Il veut être maître de la production et de la diffusion des doctrines. Ce qui définit essentiellement le « totalitarisme », c'est la revendication par l'Etat (sinon par ses déclarations officielles, du moins par ses actes) du pouvoir spirituel et de la direction des intelligences et des consciences. Le principe en avait été affirmé par Hobbes dans les termes les plus clairs, et déduits, dans l'ensemble de sa philosophie, de la détermination des actions humaines par les volontés des hommes, et des volontés elles-mêmes par le jeu des phantasmes et des idées. L'Etat ne régnerait pas sur la Cité si l'activité et le commerce des esprits échappait à son empire et à son emprise. Le Pouvoir n'est rien s'il ne peut s'exercer sur les causes mêmes des actions, c'est-à-dire sur les représentations et les pensées. On ne peut servir deux maîtres ; réciproquement, l'on n'est maître que si l'on est seul maître. Le Pouvoir souverain n'étant souverain que s'il est unique et exclusif, c'est à l'Etat et à lui seul qu'il appartient de voir quelles doctrines sont favorables ou nuisibles à ses desseins. A lui donc la direction suprême des pensées. Tout enseignement, chez lui, se fait sous son contrôle, et dès lors, en son nom. Le détenteur de la Force est, par définition même, le détenteur de l'Ecole. Il règne sur l'Université comme il règne sur l'Armée.

Leviathan enfin, et pour la même raison, est ou tend à être le détenteur de l'Eglise et le pontife religieux suprême ; et toute prédication, dans la Cité, dès l'instant qu'elle est permise par l'Etat, est, du même coup, un service de l'Etat et se fait en son nom, l'Etat ne pouvant tolérer en lui que ce qui est pour lui. S'il admet, dans ses paroles, que la religion lui échappe, ce n'est qu'autant qu'elle s'exile de ce monde et se borne à nourrir une espérance en un royaume surnaturel qui n'a rien à faire dans

voir Eugène DÉVAUD, *la Pédagogie scolaire en Russie soviétique*, et Nicolas BERDIAEFF, *Problème du Communisme* (Desclée de Brouwer) ; P. BARDE, *l'Etat soviétique*, Semaine sociale de Reims, 1933).

Nous avons rappelé ci-dessus que le naturalisme sociologiste de Durkheim fait de l'éducation la forme par excellence de la « contrainte sociale » exercée par la conscience collective sur les consciences individuelles. Durkheim pense échapper par là à l'Etatisme, car la « contrainte sociale » dont il parle n'est pas directement celle de l'Etat, mais celle de la conscience du groupe, celle de la mentalité collective qui pèse sur l'Etat lui-même. Il n'échappe donc à l'Etatisme qu'en se réfugiant dans un collectivisme des représentations, des mœurs et des tendances de fait qui caractérisent un moment de l'évolution des divers groupes humains.

Cf. la Semaine sociale de Nice (1934), *Ordre social et éducation*.

l'ordre de l'espace et du temps, rien à voir dans les puissances de la « nature »<sup>1</sup>. C'est de ces théorèmes sur la Religion et l'Eglise tels que Hobbes les déduit du principe naturaliste, qu'il faut rapprocher les manifestations du pouvoir doctrinaire et religieux que s'arrogent les Etats « totalitaires ». Le culte de l'Etat communiste, de l'Etat fasciste, de l'Etat national-socialiste n'évoque-t-il pas l'*homo homini deus*, annoncé, il y a trois siècles, par la chaîne syllogistique qui court, dans le système de Hobbes, des axiomes de la science du Corps aux ultimes propositions de la science de la Cité ? « Un seul peuple, un seul Etat, une seule religion ». — « Tout pour l'Etat, rien contre l'Etat, rien en dehors de l'Etat » : ce sont bien là les maximes essentielles du Totalitarisme. Il ne peut, en vertu de son essence même, considérer la religion que comme une ennemie de l'Etat, si elle ne se considère elle-même comme un service de l'Etat.

L'Allemagne hitlérienne déroule sous nos yeux, d'une façon particulièrement visible, avec l'implacable logique d'un instinct abandonné à lui-même, cette inévitable conséquence du naturalisme qui l'inspire. La philosophie de *Leviathan* éclaire d'une égale lumière, d'un côté le conflit qui met aux prises, sans conciliation possible, le national-socialisme et le christianisme catholique, et, d'un autre côté, les efforts tentés, outre-Rhin, par une partie du christianisme non catholique pour se métamorphoser en une religion nationale de la Race et de l'Etat.

De ce conflit, semblable à celui qui résultait il a deux mille ans de la rencontre de la Cité païenne et de l'âme chrétienne, il est inutile de rappeler ici l'histoire commençante, si riche déjà de signification<sup>2</sup>. Une hostilité essentielle à l'égard de l'Eglise catholique est dans la logique interne de l'hitlérisme. Le « concordat »

1. Cf. ci-dessus, p. 158. — *De Cive*, VI, 11 ; *Lev.*, XLII.

2. Entre les formules qui l'expriment, nombreuses et claires, nous relevons celle-ci, prononcée à Bonn par M. Brœger : « Nous n'admettrons jamais que la doctrine du Christ ait une influence décisive sur nos lois d'Etat. La politique allemande n'est dirigée que par Adolph Hitler. Tout ce qui est utile à l'Allemagne est juste, et tout ce qui est nuisible à l'Allemagne est injuste ». Et cette autre, extraite d'un récent article de la *Reichsverwaltungsblatt* sur les questions fondamentales du droit de la jeunesse d'Etat : « Que l'Eglise finisse par abandonner la contradiction existant entre ce qui est allemand et ce qui est catholique » (cité par Kurt TURMER, *Religion et Etat totalitaire*, dans *Sept*, 19 juillet 1935). A Essen, en août 1935, le Dr Frick, ministre de l'Intérieur du Reich, disait : « Nous exigeons que les Eglises catholique et évangélique soutiennent le gouvernement et l'Etat national-socialiste ». Et le Dr Goebbels, également à Essen, déclarait : « Nous nous occupons des affaires d'ici-bas et nous abandonnons l'au-delà aux Eglises, mais la jeunesse nous appartient, et nous ne la céderons à personne ».

que, dès son avènement, il lui a consenti, et qu'il est destiné à violer sans cesse tant qu'il obéira à l'impulsion de son instinct, est à peu près la seule exception officielle à laquelle se dût résigner sa prétention totalitaire. Le totalitarisme, par définition même, implique l'absorption de la religion et de l'Eglise. C'est parce que l'Eglise spirituelle est inabsorbable par l'Etatisme, qu'elle est pour lui nécessairement, comme l'avait vu Hobbes, l'ennemie suprême, le « royaume des ténèbres ». Aussi, traiter avec elle ne peut, pour l'Etatisme totalitaire, signifier autre chose que se résigner à cette impossibilité. Un concordat ne peut être pour lui qu'une défaite ou qu'un mot. La renaissance actuelle du combat allemand contre l'Eglise, en dépit du concordat, était déductible d'avance du principe totalitaire. La logique de Hobbes avait fait depuis longtemps cette déduction.

Le christianisme non catholique, en Allemagne, se prêtait mieux à une absorption qui dispensât l'Etat absorbant de tout traité concordataire avec les églises absorbées. Le protestantisme luthérien s'était ouvert depuis ses origines, et déjà partiellement donné à l'Etat, lequel, du même coup, se trouvait engagé vers le totalitarisme que nous voyons aujourd'hui s'épanouir dans le mouvement hitlérien. N'est-ce pas la réforme de Luther qui avait mis à la tête de chacune des églises allemandes les princes de chacun des Etats allemands ? La chute des princes, en 1918, soulevait le problème des églises allemandes ; elles étaient, en partie au moins, préparées à aller au-devant de la prétention totalitaire du III<sup>e</sup> Reich, et à fondre dans la religion nationaliste du nouveau Leviathan leur religion déjà traditionnellement nationale. Tel est, en effet, depuis l'avènement de l'hitlérisme, le sens du mouvement dit des « chrétiens allemands », lancé à Berlin en avril 1933<sup>1</sup>. Ce qui se dégage de ce mouvement, c'est une « théologie hitlérienne », qui consiste à inscrire au cœur même du christianisme le dogme de la Race et le culte de la Nation. Il « lutte pour la fusion des vingt-neuf églises faisant partie de l'union des Eglises allemandes en une seule Eglise évangélique du Reich »<sup>2</sup>, et « s'adresse à tous les chrétiens évangéliques de

1. Cf. Dr Friedrich WIENECKE, *die Glaubensbewegung « Deutsche Christen »* ; S. Madrasch, Soldin, 1933. — Nous renvoyons à la suggestive étude de N.-A. KLÉPININE, *Une Théologie hitlérienne*, dans la *Vie intellectuelle* du 25 décembre 1933.

2. Art. II de l'exposé des *Directives* de ce mouvement élaborées le 6 juin 1932, par un congrès de théologiens.

*nationalité* et de *mentalité* allemandes »<sup>1</sup> ; il « veut introduire dans l'Eglise la conception allemande de la vie qui se réveille aujourd'hui »<sup>2</sup> ; il veut « une Eglise du Reich liée avec la nation ». Il « voit dans la race, la nationalité et la nation un ordre *naturel* de la vie donné et confié à nous par Dieu », et pense que la foi au Christ, loin de détruire la race, « la rend plus profonde et la sanctifie »<sup>3</sup>. C'est pourquoi il « veut une Eglise évangélique enracinée dans la nation et se dresse contre l'esprit d'un civisme chrétien international »<sup>4</sup>. *Le christianisme allemand* est, en d'autres termes, une tentative de consécration des forces physiques et biologiques qui différencient une « race », constituent une nationalité et s'érigent en Etat. L'Etat, la raison d'Etat, la politique, qui absorbent la totalité de l'homme, sont ainsi fondés, non point sur la *nature morale* des hommes appelés à vivre en société, mais sur la *nature physique* qui produit et sépare les races. La morale raciste consiste précisément à s'abandonner à cette « nature » ; c'est, si l'on peut dire, une consécration intellectuelle et volontaire des puissances instinctives inscrites dans le corps animal. Hobbes avait bien vu qu'une telle philosophie de l'Etat est une suite d'une philosophie du corps. Naturalisme : tel est le véritable nom de la « théologie hitlérienne », issue du nationalisme totalitaire des « Deutsche Christen ». Le sens du mot *nature* dans leur langage est clair. Non seulement la *raison* mais la *grâce* s'y réduit : « La Trinité (prise au sens chrétien de ce mot), écrit le Dr Wienecke, agit dans la vie en se manifestant par la Nature, l'Histoire et l'Eglise... Dieu, comme Père et Créateur, a aussi conféré à chacun un don de grâce : la nature, la création, le sol, le sang et la race ». « Dieu a créé l'homme allemand organique. Le péché, c'est la séparation du processus organique de la vie... »<sup>5</sup>. « Le péché n'est pas un défaut moral, mais l'abandon de la vie organique telle que Dieu veut la voir maintenue »<sup>6</sup>. C'est pourquoi « la conservation de la pureté de la

1. Art. III.

2. Art. V.

3. Art. VII.

4. Art. X.

5. WIENECKE, *op. cit.*, cité par Klépinine, p. 371.

6. D.-J. SCHAIRER, *Volk-Blut-Gott* ; Berlin, 1933. — *Id.*, p. 372.

Cette conception nationaliste et raciste du péché devait trouver toute la candeur de son expression sur les lèvres frémissantes de la Jeunesse hitlérienne : « Notre jeunesse allemande du xx<sup>e</sup> siècle proclame dans la fierté qu'elle est sans péché et peut vivre sans la grâce...

race est un commandement de Dieu et le devoir des chrétiens et doit être enseignée et prêchée de la même façon que la pureté de l'âme et du corps »<sup>1</sup>. Le christianisme des « Deutsche Christen » consiste, en un mot, à identifier l'Etatisme totalitaire et la volonté de Dieu — cela même que Hobbes, dans le *Leviathan*, nommait *Civitas christiana*. L'idée qui les dirige, c'est, dit encore Wienecke, « l'idée que la croix gammée et la croix doivent être conjointes ». En même temps, ajoute-t-il, que cette idée se frayait son chemin, « un fait qu'aucune critique humaine ne peut écarter devenait de plus en plus évident ; le national-socialisme est aussi un appel de Dieu à la rénovation de l'Eglise, qui doit devenir une vraie communauté religieuse allemande et nationale »<sup>2</sup>. Il s'en faut — la suite des événements l'a montré — que l'idée des « Deutsche Christen » ait été accueillie par tous les chrétiens protestants d'Allemagne ; mais ce qui ne saurait être mis en doute, c'est qu'il est dans la logique, et, plus profondément encore, dans l'instinct du national-socialisme totalitaire de ne concevoir une société religieuse que comme une communauté nationale intégrée dans l'Etat, ou comme une ennemie de la nation et de l'Etat, avec laquelle, s'il ne peut la vaincre et la proscrire, il ne peut que composer<sup>3</sup>. Et c'est précisément la logique interne de cet intérêt qu'avait développée le discours déductif des théorèmes de Hobbes, qui n'est lui-même autre chose que la philosophie naturaliste de l'univers et de l'homme sous sa plus simple expression.

Nous n'avons pas appelé le Christ, nous n'avons pas besoin de son rachat... Adolph Hitler est actuellement juge suprême en Allemagne et il tient la place de Dieu. Qui ne croit pas en Adolph Hitler ne peut pas croire en Dieu... Nous autres, jeunes hommes et jeunes filles d'Allemagne, avons le devoir d'être les plus fidèles et les plus purs compagnons de bataille du Führer. En le suivant, c'est le Christ même que nous suivons» (Cité par R. d'Harcourt, dans *Sept*, 12 avril 1935).

1. WIENECKE, *id.*

2. *Id.*, p. 380.

3. Il convient d'observer que, il y a douze cents ans, ce fut bien aussi par une mainmise « totalitaire » de l'Empire temporel sur les âmes que les armées carolingiennes avaient abattu l'idole des Saxons, contraint par la force et la menace de mort les païens des bords de l'Elbe à recevoir le baptême des chrétiens, et à entrer dans la chrétienté sous la même pression qui les soumettait à l'Empire. En sorte que la renaissance actuelle du paganisme germanique ne manque pas de se couvrir d'une apparence d'autonomie spirituelle imprescriptible, et de prendre un air de revanche et de libération. La religion national-socialiste aime arborer le triple signe « de la nature, de la race et de la liberté » (*Id.*, p. 371). Tout se passe comme si douze siècles d'une obédience originellement imposée par les armes, et d'un baptême collectif versé par des missionnaires mêlés aux guerriers qui versaient le sang, n'avaient pu que glisser sur la race sans la pénétrer. A la religion qui lui vint jadis par « pression sociale », comme une « religion statique », elle oppose aujourd'hui, par pression sociale, la « religion statique » d'un racisme payen. La liberté qu'elle revendique, avec la nature et la race, loin d'être celle de l'esprit, est celle de l'instinct.

Nous nous bornerons ici à cette confrontation de la Cité abstraitement construite par la philosophie de Hobbes avec l'Etatisme totalitaire dont le III<sup>e</sup> Reich réalise sous nos yeux l'expérience concrète. Un même naturalisme y peut être discerné, qui consiste à fonder exclusivement la Cité sur les puissances du corps et du sang, puis à confondre avec la Cité la Morale et la Religion. Le nationalisme se définit essentiellement par l'absorption des égoïsmes individuels dans l'égoïsme collectif d'une société close, nommée Cité, et à la consécration religieuse de cet égoïsme, érigé en valeur sainte, absolue et divine.

Serait-il malaisé de montrer l'étroite parenté qu'une même source philosophique établit, en dépit de leurs oppositions de surface, entre le National-Socialisme et le Communisme ? D'un côté, un Etat national issu de la race s'est fait dieu, et a institué dans son enceinte fortifiée une religion de la race et de la Cité ; de l'autre, une Religion, la religion de la Nature matérielle, s'est emparée d'un Etat, et s'en sert dans le but d'étendre par la force son règne sur l'humanité. Hobbes avait construit d'abord l'Etat, pour lui annexer ensuite une construction de la Religion et de l'Eglise. Le Communisme est d'abord une construction religieuse de l'humanité ; c'est une Eglise qui s'institue en Etat, pour se réaliser par la puissance des armées et de la police. Communisme et National-Socialisme sont deux frères ennemis, qui apparaissent simultanément, au terme des deux lignes divergentes d'évolution imprimées par une même pensée naturaliste à notre civilisation moderne. Ils sont les manifestations concrètes les plus apparentes de ce totalitarisme dont la philosophie politique de Hobbes est la théorie la plus pure.

Pour être les plus apparentes, elles ne sont cependant point les seules. L'absolutisme de l'Etat, sa propension à l'étatisme, la tentation qui le guette sans cesse d'asservir la personne humaine au lieu et sous le prétexte d'en servir temporellement le bien commun, revêt dans l'histoire de la civilisation les formes les plus variées et les déguisements les plus subtils, au point qu'il lui arrive çà et là de prendre, pour opprimer l'homme, jusqu'au prétexte même des droits humains : l'Etatisme jacobin ne fût-il pas, sous le labarum de la liberté, un Etatisme totalitaire ?<sup>1</sup>.

1. Est-il encore besoin de dénoncer l'équivoque qui se dissimule et qui trompe sous le vocable de la « laïcité » de l'Etat ? S'il y a une juste « laïcité de l'Etat » qui consiste, en déf-

D'importants travaux récents de droit public ont relevé à juste titre le caractère absolutiste de la Souveraineté de la Loi, dans le droit élaboré il y a un siècle et demi par l'Etatisme révolutionnaire. La longue éclipse subie, et à peine aujourd'hui finissante, de la notion de *droit naturel*, la tradition juridique, si longtemps accréditée, qui fit des volontés individuelles le principe souverain du droit privé, et de la volonté de l'Etat le principe souverain du droit public, ne dérivent-elles pas d'une philosophie implicite, dont précisément le système de Hobbes eut la lucide audace d'être l'insolente expression : le Droit a sa source dans la Société civile et le pouvoir du Prince ?<sup>1</sup>.

Il nous suffira, ici, d'avoir rapproché du Naturalisme dont Hobbes fut l'authentique interprète le double spectacle et de la poussée initiale de l'Etatisme moderne (qui s'y reconnut un instant) et de la floraison finale qui s'épanouit aujourd'hui dans les régimes « totalitaires ». Entre l'une et l'autre, il reviendrait à l'histoire de suivre le détail sinueux et ramifié de cette évolution.

nitive, de la part du Pouvoir temporel, à respecter la vie et la liberté spirituelle, à la reconnaître non pas subordonnée mais surordonnée à la politique, et à l'entourer des conditions sociales favorables à son éclosion, à son exercice et à son développement, il y a aussi, sous le nom de « laïcité de l'Etat », une entreprise dissimulée d'usurpation étatiste sur la vie de l'esprit, qui consiste à faire du scepticisme métaphysique et religieux, et du positivisme naturaliste une philosophie et comme une religion officielle, l'objet d'une pression collective par voies détournées, exercée par les organes tentaculaires de *Leviathan* sur les consciences des sujets qu'il englobe.

1. Cette étude se trouve esquissée dans la dernière partie d'une leçon sur la *Notion d'autorité dans le Naturalisme moderne* (Semaine sociale de Lyon, 1925). — Pour développement, voir, entre autres travaux :

DUGUIT, *les Transformations du droit public*. — *Id.*, *le Droit social, le Droit individuel et les transformations de l'Etat*. — L'œuvre d'HAURIU, notamment, *Principes de Droit public, Traité de Droit constitutionnel, Aux Sources du Droit*, dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, XXIII. — L'œuvre de Georges RENARD, notamment *le Droit, la Justice et la Volonté*, et *Théorie de l'Institution*. — GOUNOT, *le Principe de l'autonomie de la volonté en droit privé, contribution à l'étude critique de l'individualisme juridique*. — MAX LEROY, *la Loi, essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*. — MORIN, *la Décadence de l'autorité de la Loi*, dans *Rev. de Métaph.*, avril 1925). — *Id.*, *la Révolte des faits contre le code*. — IV<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée, *la Cité moderne et les transformations du Droit*. — RIQUET, *Sa Majesté la Loi*, etc., etc.

## III

## LE RÉVEIL DE L'ESPRIT

L'Etatisme totalitaire, conclusion logique du système déductif de Hobbes, apparaît donc déjà comme le terme vers lequel s'achemine l'histoire concrète de la civilisation moderne. Le mérite de l'auteur du *De Corpore* et du *Leviathan* est d'avoir su plus rigoureusement que d'autres étaler au jour le principe naturaliste de cette déduction et de cette histoire.

Qui donc toutefois se refuserait à sentir et à reconnaître que, si le naturalisme règne souverainement et exclusivement dans l'abstraite pureté du système de Hobbes, il n'épuise ni ne clôt le cours de notre histoire et la vie ardente de notre civilisation moderne ? Son emprise sur elle a été assez puissante pour entraîner son courant le plus large et le plus apparent. A-t-il pu cependant s'emparer des fibres secrètes de son cœur et des profondeurs de son âme ? Si le monde moderne a laissé dans une sorte d'isolement et de froid silence une œuvre philosophique qui exprimait en une logique claire et distincte la vision des choses sous laquelle il a vécu, si sa pensée immanente n'a mis que rarement et timidement sa complaisance dans le matérialisme sans fard de *Leviathan*, et n'a jamais songé à faire d'un Hobbes l'un de ses maîtres, comme elle le fit plus volontiers d'un Bacon, d'un Descartes, d'un Locke, d'un Spinoza, d'un Leibnitz, d'un Rousseau, d'un Kant, ce n'est pas seulement en raison de la froideur et de la sécheresse de ce discours, c'est sans doute aussi et surtout que l'aspiration la plus profonde de son âme répugnait à s'y reconnaître. Le système de Hobbes, parce qu'il est implacablement fermé au sentiment de l'éminente dignité de la personne humaine, et à la transcendence spirituelle de son essentielle « intention », ne pouvait prétendre offrir un miroir entièrement fidèle à l'âme de notre culture humaniste et à l'histoire de notre civilisation. Si celle-ci a vécu de fait sous la conduite du naturalisme, elle n'a presque jamais consenti à en reconnaître sans réserve la souveraineté de

droit, ni à choisir chez ses représentants les maîtres de sa pensée. Elle demeure malgré tout inquiète de vie et d'unité spirituelle, et d'une paix sociale découlant d'une paix intérieure, vivifiée par la Charité, source profonde de la justice et de l'ordre <sup>1</sup>.

S'il est vrai que Hobbes excelle à rendre manifeste sous notre regard intellectuel l'irréductible antinomie de la conception *naturaliste* de l'homme et de l'idée spirituelle de *personne*, il excelle aussi et du même coup à préparer le jugement de valeur qu'il faudra, en définitive, porter sur le Naturalisme. En dévoilant et mettant à nu cette philosophie du monde, il rend facile et nécessaire sa confrontation avec la réalité humaine et la volonté profonde de l'Homme. Ne suffit-il pas qu'on présente un tel miroir à la réflexion intérieure de l'être humain, pour qu'il se refuse à y retrouver son visage et sa destinée? L'immense réalité de sa misère s'y étale, claire et visible en surface; mais la réalité profonde de sa grandeur est oubliée, et cet oubli rend l'homme méconnaissable. Quelle qu'ait été l'altération apportée à l'idée de la spiritualité et de la dignité humaine et à l'idée du droit naturel de l'homme par l'individualisme et par l'étatisme naturalistes, la valeur que ces idées empruntent à la réalité « intentionnelle » de la *personne* les sauve de toute prescription. L'étendue de vérité sur laquelle le naturalisme prend appui et apparence ne saurait voiler la profondeur de son erreur.

Cette étendue de vérité est grande. Elle est égale à la part que s'adjuge en fait l'égoïsme dans la vie de l'individu, et à celle que revendiquent, de ce fait, sous mille formes, la contrainte et la crainte dans la vie des sociétés. A qui regarde la vaste surface des choses, les « phénomènes » humains prennent la figure dont la plume vigoureuse du Malmesburien a tracé de façon incomparable le géométrique dessin. Les hommes ressemblent à des loups prêts à s'entre-déchirer, dès que se relâche, en eux, la peur qui les fait calculer et pactiser, et, sur eux, la puissance coercitive du Leviathan qui les dompte et les tient en respect. Si la cohésion du corps politique de la cité agrège entre eux les citoyens sous la souveraineté de l'Etat, les cités, entre elles, frémissantes de haine et de cupidité, semblent prêtes à s'entre-détruire dès que vient à se rompre l'équilibre matériel qui les maintenait tranquilles dans

1. Voir les pages suggestives de G. MADINIER, *Justice et Charité*, dans *le Van*, février 1932.

l'incertitude de la victoire, dans la crainte de la défaite et de la mort. Et à ce spectacle, on est tenté de penser que rien d'autre ne les incite à pactiser à leur tour, et à sacrifier à leur paix apparente leurs souverainetés respectives sous la domination d'un Empire nouveau, que le « phantasme » des horreurs de la guerre et l'aiguillon de la peur dans l'anarchie internationale. Les hommes mettent leur intelligence plus volontiers au service de leurs égoïsmes que de leur société humaine véritable et de leur personnalité spirituelle — égoïsmes individuels, auxquels ils sacrifient, tout en les désavouant, et, plus encore peut-être, égoïsmes collectifs des groupes, nations ou classes, dont ils se glorifient et qu'ils divinisent en les proclamant « sacrés » <sup>1</sup>. A travers l'expérience humaine tout cela s'étale largement, tout cela est visible à l'œil nu; et, cela étant, nulle philosophie « pratique » ne peut être édifiée comme si cela n'était pas. Cela compte; et il en faut tenir un compte exact.

C'est cela même, mais c'est cela seul que Hobbes a vu. Et c'est précisément en cette partialité que se révèle toute la profondeur de son erreur. En l'homme, il a découvert l'*individu* et la *contrainte sociale*; il a méconnu et oublié, que dis-je, il a systématiquement éliminé la *personne*. Mais il l'a fait avec une telle franchise et une telle brutalité, que la réalité et les exigences de la personne se réveillent aussitôt, dans la mesure même ou protestent en elle, sous la violence qu'elle subit, sa nature spirituelle et sa divine vocation. Elle pourrait demeurer assoupie sous les apparences trompeuses d'un naturalisme indécis et voilé, enveloppé de « franges » encore visibles de spiritualité où pût se bercer et se leurrer l'aspiration profonde de l'âme humaine. Mais, sous le rudolement brutal de ce naturalisme dépouillé, qui ampute

1. Nous disons bien que cette dissociation des individus dans le groupe, et surtout des groupes se fermant et s'isolant de la société spirituelle humaine, et cette divinisation des égoïsmes, individuels ou collectifs, ne va pas, chez l'homme, sans l'intervention des fonctions intellectuelles. L'abeille dans la ruche, la fourmi dans la fourmière n'ont, pour être sociales, qu'à être instinctives. Bergson l'a bien montré et Hobbes, avant lui, l'avait constaté (*De Cive*, V, 5, et *Leviathan*, XVII). Mais l'homme ne peut pas être purement instinctif. Le voudrait-il délibérément, cette option même pour l'instinct serait intellectuelle. Récemment, le *Führer* du nationalisme allemand déclarait que le nationalisme est d'essence sentimentale et instinctive et se base sur l'âme naïve du peuple. Et de son côté, dans une interview accordée à un journaliste français par le *Duce* du nationalisme italien, on relevait ces derniers mots : « Vous croyez quand même à la culture intellectuelle? — Il éclate de rire avec une moue : Ouï, oui, bien sûr... Mais d'abord, avant tout, plus que tout, l'instinct ». — Cf. F. FERROUX, *les Mythes hitlériens*; Lyon, 1935.

On n'est instinctif que si on l'ignore; et c'est faire œuvre intellectuelle que proclamer la suprématie de l'instinct.

l'homme de son âme, sans précautions anesthésiques, pour le livrer, sans autre forme de procès, au double empire despotique du Corps et de Leviathan, l'âme spirituelle se redresse sous l'injure cinglante de cette mutilation. Et dans cette protestation de l'âme spirituelle, c'est l'homme même qui commence de se retrouver.

A la spontanéité de ce réveil pourra succéder alors l'effort de réflexion et d'examen critique qui, écartant les apparences, discernera la fausse idole devant laquelle se prosterne le naturalisme. Notre dessein n'était pas de consacrer le présent essai à déployer cette critique. Est-il même besoin de l'esquisser ? et l'essentiel du travail en profondeur accompli par la philosophie moderne, depuis le *Cogito* cartésien, n'a-t-il pas été précisément une laborieuse délivrance de la spiritualité du « Je pense », une victoire tâtonnante mais progressive de l'esprit ?

Cet examen critique pourrait suivre pas à pas la chaîne des théorèmes par lesquels la pensée géométrique de Hobbes a prétendu nous conduire, à partir des lois générales des corps, aux lois de la mécanique des passions et des ratiocinations humaines et, de là enfin, aux lois de la mécanique politique. Il lui suffirait de dénoncer, à chaque passage important d'un ordre à un autre, les paralogismes de la déduction naturaliste.

Il aurait, par exemple, et notamment, à s'arrêter à ce mystérieux passage de la matière à la mémoire, que franchit sans sourciller l'intrépidité du matérialisme. Pour prévoir et pourvoir, pour calculer et ratiociner, pour manœuvrer le mécanisme de cette « computatio » en quoi consiste, selon Hobbes, toute la logique, il faut se souvenir, il faut dominer le temps et l'espace ; mais comment la science des figures et des mouvements rendrait-elle compte de cette émergence qu'elle atteste ? La réflexion philosophique se libère déjà du naturalisme le jour où elle s'aperçoit que la mémoire ne saurait se déduire des lois mécaniques de la matière ; que des mouvements ne sauraient « se convertir en représentations de mouvements »<sup>1</sup>.

Il aurait aussi à s'arrêter, par exemple encore, à cet autre passage étrange d'un état de guerre absolue, seule donnée, dit-on, de la « nature », à un état artificiel qui ose prétendre au nom de paix. Est-il davantage possible de construire la paix avec la

<sup>1</sup> LACHÈZE-REY *le Moi, le Monde et Dieu*, p. 8.

guerre pure que de construire la pensée avec la pure matière ? Comment suffirait-il de se donner l'étendue et le mouvement et de construire avec cela les égoïsmes individuels et les contraintes sociales, pour obtenir une *Morale* expressive de l'intentionnalité spirituelle qui caractérise la personne humaine ?

Mais surtout, le vice essentiel du naturalisme n'est-il pas d'oublier, devant la nature construite, la réalité de la pensée constructrice de la nature ? devant les déterminismes scientifiques constitués, l'activité spirituelle constituante ? devant le monde tissé par la science, et qui, par ce tissage même, devient son objet, le sujet qui crée la science et y trouve déjà l'occasion de prendre conscience de sa liberté, et, avec elle, de son intemporalité, de son aspatialité, de sa transcendance à tout l'ordre phénoménal ? La prétention même de *se servir* du déterminisme des phénomènes naturels — prétention qui définit les concepts de *technique* et *d'artifice* — n'atteste-t-elle pas suffisamment que l'énergie qui s'en sert n'y est point elle-même comprise et asservie ? n'atteste-t-elle point, en d'autres termes, la transcendance de l'esprit par rapport au monde et au déterminisme des phénomènes, en un mot, la liberté spirituelle ? Le naturalisme est un « divertissement » de l'esprit, qui, hypnotisé par la physique du monde qu'il construit, détourne son attention de sa propre activité constructrice, se laisse distraire par ce « dehors » même qui lui résiste et qu'il organise et sur l'extériorité duquel il pourrait prendre appui pour rentrer en lui-même ; il y perd la conscience de soi, et abdique, devant son œuvre, avec sa liberté et son autonomie, sa propre spiritualité. En proposant à l'homme d'intégrer tout son être « dans le monde », de n'être plus que « dans le monde », de n'être plus qu'une « partie du monde », plus qu'une chose parmi les choses, en proclamant, pour lui consentir une soumission « totalitaire », le règne de la *nature* que construit la *physique* ; en instaurant, au sens littéral du mot, la souveraineté d'une « physio-cratie » sur le règne humain ; en conviant enfin l'humanité à se ranger sous le mécanisme, la philosophie dont Hobbes a eu le courage et le mérite de dénuder l'expression fait-elle en définitive autre chose qu'inviter l'esprit à adorer son ouvrage ? N'est-elle pas une idolâtrie ?

La tendance visible des « Morales » dites « scientifiques », dont le Sociologisme durkheimien est le type le moins contesté,

et dont le système de Hobbes nous a semblé être l'expression la plus pure, est, selon l'heureuse formule d'Hannequin <sup>1</sup>, de subordonner la moralité à la science « et de ramener au déterminisme rigoureux d'une science positive, laquelle d'ailleurs, parce qu'elle est une science, ne sera jamais achevée, la spontanéité profonde et l'initiative morale sans lesquelles l'homme ne réagirait plus, même sur la vie sociale, que comme une chose inerte et comme un mécanisme. Or, indépendamment de la protestation persistante de la conscience humaine contre un pareil système, c'est d'une manière toute différente que nous apparaissent par en haut les rapports de la science et de la moralité. Si l'action morale reste pour la conscience, en dépit de tous les efforts tentés pour dissiper cette illusion prétendue, une inspiration, nous voulons dire un acte décidément imprévisible, nouveau ou renouvelé parmi nos habitudes individuelles ou parmi nos traditions et habitudes sociales, comment oublierions-nous qu'il en est de même de la science, et que si la science toute faite est un ensemble de traditions, et, elle aussi, une solidarité, la science qui se fait est une inspiration, une spontanéité, une vie, ayant dans une unique raison, humaine à la fois et universelle, la source évidemment inconnaissable de toute connaissance et de toute activité? ». Inconnaissable du moins, préciserions-nous, par cette science des phénomènes, qui est, pour le naturalisme, le tout de la Sagesse, et qui, par définition même, ne saurait ni connaître la source de la connaissance, ni agir sur la source de l'action. « Si la science et l'action, continue Hannequin, sont des suites de la raison, ne demandons point à la science de nous faire connaître ce qui, étant au-dessus des catégories scientifiques, ne saurait s'y soumettre sans une interversion des vrais rapports des choses, et ne demandons point à l'action de déchoir de son rang..., pour tomber sous les prises d'un déterminisme qui resterait indémontrable s'il devait se présenter comme autre chose que comme une conséquence de l'application des lois de notre connaissance à la nature et à l'expérience. La seule question qui se pose est de savoir si nous avons une Raison, et, en définitive, une Liberté ».

Lorsqu'Hannequin signait ces lignes, le 16 mars 1905, quelques mois avant sa mort, la philosophie contemporaine n'en était plus

1. Préface à la trad. Tremesaygues et Pacaud, de la *Critique de la Raison pure*, p. xi.

à la première étape de sa délivrance du naturalisme positiviste, dont le Sociologisme menait alors la suprême offensive. Le pénétrant effort bergsonien de réflexion psychologique sur la vie intérieure, le fécond approfondissement de l'idéalisme kantien entrepris par la méditation métaphysique d'un Lachelier, l'admirable exploration blondélienne des requêtes et des sources de l'action, avaient déjà largement ouvert à l'intention spirituelle de la pensée humaine les perspectives que le flot montant du naturalisme avait semblé fermer à la philosophie. Est-il exagéré d'avancer que, par la suite, l'activité philosophique de ce premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle a été caractérisée par une renaissance progressive, et, si l'on peut dire, une revanche victorieuse de l'esprit sur la nature et de la métaphysique sur la physique? C'est bien plus qu'un écho, c'est un élargissement et un approfondissement des perspectives entrevues par le regard d'Hannequin, que nous apportent aujourd'hui, par exemple, les patientes recherches et la personnelle méditation de M. Lachièze-Rey. Au sortir d'une lecture de Hobbes, des lignes comme celles-ci, qui viennent de voir le jour <sup>1</sup>, doivent, nous semble-t-il, plus que d'autres, retenir notre attention :

« L'autonomie constructive de l'esprit dans l'édification du monde des objets n'est... qu'une forme particulière d'une puissance constructive plus générale — et cette puissance constructive plus générale n'est, à son tour, qu'un aspect spécial d'une initiative capable de la dépasser. Mais elle a une importance fondamentale, parce qu'elle est la condition de toutes les autres formes d'autonomie... Quand on fait entrer en ligne de compte l'ensemble de la vie spirituelle (on voit que) cette vie dépend essentiellement de la solution apportée au problème considéré. Si, en effet, l'espace et le temps étaient des choses en soi, si le monde sensible avait une réalité absolue, si l'homme appartenait entièrement à la Nature, comment ne pas le soumettre aux règles du déterminisme qui paraissent gouverner cette Nature, comment ne pas subordonner tout ce qu'il y a en lui, comme un épiphénomène et une résultante, à cette seule constante et à cette seule réalité qui semble ici être éternelle, à ce quelque chose qui remplit l'espace et le temps, qui forme l'ossature

1. LACHIÈZE-REY, *le Moi, le Monde et Dieu*, articles parus de janvier à juin 1935, dans la *Rev. des Cours et Conférences*, et réunis en un vol. ; Paris, Boivin, 1935.

de l'univers et que nous appelons matière ?<sup>1</sup> Comment donner un primat, une valeur autonome à ce qui se trouve dans l'homme, être éphémère apparu à un moment de l'évolution universelle et destiné, selon toutes les probabilités, à ne constituer qu'un de ses moments ? Comment ce qui est englobé pourrait-il juger ce qui l'englobe ? Comment pourrait-il contenir quelque chose d'étranger et de supérieur à son contenant ? Comment pourrait-il lui opposer un idéal, et quel idéal pourrait ici valoir contre le réel ? Comment notre moi individuel, notre pensée en général, nos idées esthétiques et morales seraient-ils autre chose que de simples événements et des produits irrationnels ? Comment, là où nous croyons décider, inventer, agir au sens propre du mot et faire preuve d'initiative, ne serions-nous pas seulement des séries de phénomènes et des phases limitées appartenant à des processus d'Univers ?...

« Non seulement, grâce au fait d'être puissance constructive de l'Univers, l'esprit échappe au déterminisme d'un milieu dans lequel il n'est pas compris, mais, une fois son autonomie mise en lumière dans l'édification du monde des phénomènes, il est tout naturel d'admettre, et l'investigation philosophique le confirme, que cette même autonomie se retrouvera dans les autres domaines de la vie psychologique subjective ou objective, que les caractères d'initiative, d'origine, de puissance posante, éternelle, intemporelle vont encore s'y manifester...

« Sur le plan de la morale..., il s'agira d'un système englobant les trois facteurs dont l'accord est nécessaire à l'organisation de la conduite, système permettant... de réaliser une harmonie entre les tendances multiples intérieures à chaque individu, entre les tendances appartenant aux différents individus, et enfin entre les tendances humaines et le mode de production en nous des diverses sensations émanant de cet x inconnu que nous appelons généralement Nature. Il n'y a pas de morale possible sans l'édification de ce triple organisme, et il ne saurait en exister non plus si le principe de cette édification n'est pas une autonomie spirituelle, si la concordance n'apparaît pas comme le produit rationnel d'une autorégulation. Entre les diverses tendances empiriques appartenant à un ou à plusieurs individus, entre ces tendances et le cours de la Nature, il pourrait s'instituer un compromis, un « modus

1. C'est nous qui soulignons, ici, et dans les citations suivantes.

vivendi » qui serait une résultante analogue à celle que donnent des forces antagonistes ou concourantes<sup>1</sup>, mais il n'y aurait là aucune unité organisatrice, déterminante du milieu de l'action, et permettant de la diriger ou de l'orienter. L'idée de cette organisation constitue, par rapport à la réalisation d'un simple équilibre accidentel ou causal, une transformation complète, et sa notion joue un rôle tout à fait analogue à celui de la notion de monde d'objets dans le cas précédent. L'idée de monde intérieur, de monde moral, de monde social, de monde de la conduite, est ici précisément l'invention autonome, le produit de la spontanéité de l'esprit »<sup>2</sup>.

L'esprit cependant, en se libérant ainsi du naturalisme par la conscience réfléchie de son « autonomie constructive », découvre en soi, du même coup, un nouveau problème, celui de soi-même et de sa destinée.

L'esprit « est une puissance éternelle et autonome, capable de multiplier sans cesse le jeu des formes d'Univers par la création toujours renouvelée des hypothèses et des théories scientifiques — le jeu des formes morales et sociales par l'invention et le perfectionnement illimités des types d'organisation de la conduite individuelle et collective —, le jeu des formes esthétiques par la variation inépuisable des arabesques affectives et qualitatives qui constituent la mélodie de la vie intérieure, la beauté de l'Art ou celle de la Nature. Mais est-ce là tout l'esprit, et le moi doit-il s'installer définitivement et exclusivement dans la conscience de cette puissance constituante pour y découvrir sa destinée et pour l'y réaliser ? »<sup>3</sup>. Répondre affirmativement à cette question, ce serait, de la part de l'esprit, s'enfermer dans une doctrine panthéistique, en accepter la clôture, et mettre un obstacle définitif à la réalisation de la destinée inscrite ineffaçablement au cœur de sa volonté profonde. Le naturalisme est l'une des formes de cette abdication panthéistique de l'esprit ; mais « qu'il soit réaliste ou idéaliste, naturaliste ou intellectualiste, le panthéisme ne diffère de lui-même que par des nuances secondaires ». Quelle que

1. Le pacte hobbitique où composent des égoïsmes absolus concédant la liberté de leurs mouvements en échange de la sécurité de leurs jouissances, n'est-elle pas l'illustration la plus typique que l'on puisse imaginer de ces compromis ou modus vivendi qui, dans une philosophie naturaliste, tiennent lieu de morale ?

2. LACHÈZE, *op. cit.*, p. 59-61.

3. *Id.*, p. 66.

soit sa forme, le panthéisme « nous enferme dans un cercle qu'il prétend en vain élargir à l'infini ». Dans ce cercle, il se voit réduit, qu'il le veuille ou non, à « traiter l'homme comme un moyen et non pas comme une fin », c'est-à-dire à méconnaître l'éminence de la dignité de sa personne. Dans ce cercle enfin, il se voit condamné à un silence nécessaire devant le « problème de notre destinée ». Aux aspirations dont l'âme de l'homme est pleine, « il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de réponse ».

« Or ces trois insuffisances disparaissent dans le théisme par l'admission au principe des choses d'un Dieu personnel dont la perfection ouvre à l'âme humaine, soit par la collaboration entre l'initiative de l'homme et le secours divin, soit par une communion encore plus profonde et plus totale, des perspectives illimitées, et présente nécessairement pour elle une garantie d'immortalité... La conscience et la personnalité divines sont les conditions de toute destinée ».

Mais ce n'est pas assez dire encore. Ces conditions ne sauraient réaliser notre destinée « que dans la mesure où les rapports entre Dieu et les personnalités humaines revêtent la forme la plus parfaite que nous puissions concevoir et à l'élaboration desquelles, sous l'impulsion même de notre esprit comme puissance orientée, nous avons pu parvenir. *Et cette forme parfaite n'est ni celle de l'autorité et de la crainte, ni celle de la collaboration dans la domination et la puissance; elle ne peut être conçue que comme étant celle de la réciprocité de l'Amour* »<sup>1</sup>.

C'est à cet appel, dont la découverte et l'affirmation sont l'œuvre propre de la philosophie, que répond cette « expérience mystique » dont le témoignage, rencontré dans l'histoire, retenait naguère, de façon si émouvante, l'attention d'un Bergson.

En dernière analyse, c'est la Charité qui est le principe et la source de toute *la vie de l'esprit*, sa Cause et sa Fin.

Quoi d'étonnant qu'elle soit aussi, comme l'enseignait à Paris, en 1928, dans sa XX<sup>e</sup> session, la Semaine sociale de France, la source et le principe *de la vie sociale humaine* ?<sup>2</sup>. En elle, sous elle,

1. *Id.*, p. 88 et sq.

2. *La loi de Charité principe de vie sociale*, compte rendu *in extenso* des cours professés à la Semaine sociale de Paris, 1928 (*Chronique sociale de France*).

par elle, les nations, les cités, les Etats reçoivent la lumière de leur office et de leur fonction propre, qui est, non point de « totaliser » en les absorbant les puissances spirituelles de l'homme, non point de « réaliser » la destinée humaine, mais de servir ces puissances et de rendre possible, dans les conditions de l'espace et du temps, la préparation terrestre de cette réalisation, en fournissant aux sociétés vivant sur la terre les circonstances temporelles les plus favorables possibles à l'épanouissement spirituel des personnes humaines et au libre passage de leur personnelle orientation vers les réalités éternelles. Sous cette lumière seule, qui est celle de l'esprit, se peuvent éclairer les notions humaines de cité et de politique, et jusqu'aux contraintes qui peuvent avoir et ont en fait si souvent leurs raisons dans les limitations nécessaires des libertés extérieures des individus et des groupes, en la mesure requise par le service d'un bien commun, qui ne saurait lui-même se définir humainement que comme le milieu social de la Liberté intérieure de la personne, c'est-à-dire de la vie de l'esprit<sup>1</sup>. Les Cités ne sont rien, que des monstres, des « Leviathan », si elles ne sont humaines. Et la Cité n'est humaine que dans la Charité.

La leçon de Hobbes vaut la peine d'être entendue et d'être comprise. Elle nous montre, sous une lumière crue et froide, en l'Etatisme totalitaire la floraison naturelle, nécessaire et suprême du Naturalisme. C'est donc du Naturalisme que l'homme devra se délivrer si son humanité étouffe et meurt, soit dans l'anarchie de ses puissances, soit dans leur absorption par l'Etat; car le naturalisme ne lui ouvre nulle autre perspective, et ne lui laisse à choisir qu'entre ces deux sortes d'esclavage. Il suffit de soumettre à une réflexion critique attentive le discours qui développe l'intuition du Naturalisme pour en discerner les intenable paralogismes. Mais, plus encore que le détail de ces paralogismes, c'est l'ensemble de cette fausse intuition qui heurte de front l'être humain authentique, dès que le naturalisme émet brutalement la prétention de lui révéler sa nature, de lui rendre raison de son expérience et de pourvoir à la réalisation de sa destinée. Il suffit de proposer

1. Cf. notre étude *la Valeur de la Liberté* (*Chronique soc. de Fr.*, 1934).

à la personne humaine, en le lui montrant à nu, le règne fermé d'une Police totalitaire sous la loi de la Peur, pour l'inviter à se reprendre dans la réflexion spirituelle, où son regard intérieur apprend à discerner le règne ouvert d'une Morale libératrice sous la loi de l'Amour.

## TABLE DES MATIERES

### INTRODUCTION

Dessin de l'ouvrage. — Intérêt de l'Œuvre philosophique de Hobbes . . . . .	6
---	---

### PREMIÈRE PARTIE

<i>La Genèse du Naturalisme moderne</i> . . . . .	14
CHAPITRE I. La dissolution du Moyen Age . . . . .	17
CHAPITRE II. La recherche de la Nature. — L'essor de la Physique . . . . .	41
CHAPITRE III. La Philosophie de la Science. — <i>L'Instauratio magna</i> . . . . .	53

### DEUXIÈME PARTIE

<i>Le Système de Hobbes</i> . . . . .	73
CHAPITRE I. Les circonstances, l'idée directrice et l'architecture du système . . . . .	75
CHAPITRE II. Les fondements du système. — La logique et l'ontologie de Hobbes. . . . .	89
CHAPITRE III. La Physique universelle du monde. . . . .	105
CHAPITRE IV. La Physique du monde humain. I. L'appareil générateur de la Cité : l'homme individuel. . . . .	123

CHAPITRE V. La Physique du monde humain.  
II. La génération de la Cité : le Pacte. . . 131

CHAPITRE VI. La Physique du monde humain.  
III. L'appareil engendré : l'Etat totali-  
taire, Leviathan. . . . . 153

TROISIÈME PARTIE

*La leçon de Hobbes* . . . . . 175

I. Le dilemme de l'Individualisme et du Sociologisme. . . 177

II. Sous le signe du Naturalisme. . . . . 194

III. Le réveil de l'esprit. . . . . 211

hw. n. 373 .