Sur l'héritage de Hobbes

Autor(en): **Taminiaux, Jacques**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381387

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 259-271

SUR L'HÉRITAGE DE HOBBES

JACQUES TAMINIAUX

C'est sur l'héritage de la philosophie politique de Hobbes que je voudrais méditer ici.

L'interrogation philosophique sur le politique est une démarche qui remonte aux Grecs, à Platon et à Aristote, démarche qui, après l'effondrement du monde grec, fit l'objet d'une certaine reprise dans la pensée des Romains de l'ère républicaine, en particulier de Cicéron, et qui, lors de l'effondrement de l'empire romain, fut le lieu d'une véritable métamorphose dans le monde chrétien, métamorphose dont *La Cité de Dieu* de Saint Augustin est la première expression.

On admet communément qu'avec l'avènement du monde moderne, l'interrogation philosophique sur le politique subit une nouvelle métamorphose qui se signala à la fois par une rupture avec la pensée antique — grecque et romaine — et par une rupture avec la pensée médiévale. On admet non moins communément que c'est chez Hobbes qu'on trouve l'expression inaugurale la plus nette de cette double rupture. C'est en réalité sur quelques-uns des concepts centraux de la philosophie de Hobbes que je voudrais attirer l'attention, et m'interroger ici. Pareille interrogation requiert, pour être un tant soit peu pertinente, deux versants. Elle demande d'une part, en deçà de Hobbes, en amont de sa pensée, que l'on tente de dégager ce qui était constitutif du politique aux yeux des Anciens. C'est, en effet, avec la pensée antique du politique qu'il a voulu rompre. Impossible, dès lors, d'éclairer les concepts centraux de Hobbes sans évoquer leur part de rupture, c'est-à-dire sans rappeler l'univers spirituel duquel ils prenaient congé. C'est seulement après avoir contrasté les Anciens et Hobbes que je serai en mesure d'aborder l'autre versant de mon interrogation: l'interrogation sur le destin des concepts centraux de Hobbes jusqu'à nous.

Mon propos se divisera donc en trois moments: les Anciens, Hobbes, l'héritage de Hobbes. Selon l'historiographie récente, les traits spécifiques de la *polis* grecque se sont façonnés à long terme à la faveur de l'éclatement des anciens royaumes de type mycénien, caractérisés par la concentration de la souveraineté dans les mains d'un personnage quasi divin, et de leur remplacement par une royauté de type aristocratique, caractérisée par une division de la souveraineté. Dès cette royauté de type aristocratique, dont Homère nous a légué la légende, tout se passe comme si la notion même de souveraineté se divisait en principes à la fois concurrents, donc en rivalité, — principe religieux, principe guerrier, principe agraire, principe artisanal, — et cependant

complémentaires. Les légendes relatives à cette royauté aristocratique évoquent des conflits d'origine entre frères sous l'égide de deux puissances divines opposées et complémentaires: *Eris,* puissance de lutte et de rivalité, et *Philia,* puissance d'union. Dans le même sens, Hésiode, témoin de cette Grèce aristocratique, remarque que la rivalité n'y joue qu'entre pairs, entre égaux, entre êtres qui ont le sens d'une appartenance commune. Dès l'époque de la royauté aristocratique, on voit donc apparaître une notion de la souveraineté qui implique un partage de celle-ci et une rivalité entre égaux au sein même de ce partage. La *polis* naît au moment où le médium de cette souveraineté partagée et de cette rivalité entre égaux devient le langage. La naissance du *bios politikos* va de pair avec l'émergence d'un mode de vie foncièrement langagier. Dès l'avènement de la *polis,* que l'on situe au tournant du VIIIe siècle et au VIIe siècle, s'imposent trois traits majeurs de ce mode de vie, qui ne feront que se renforcer dans la transition du système oligarchique à la démocratie. Ces traits sont: parole, publicité, égalité. Aucun des trois n'est dissociable des deux autres. La *parole* dont il s'agit ici est essentiellement interlocutive, elle n'a plus grand-chose à voir avec les monologues, les édits des souverains divinisés de l'ère mycénienne, ni avec les formules secrètes et magiques des anciens rituels religieux. Elle s'échange dans une discussion, un débat, une argumentation entre locuteurs qui la partagent à égalité, devant un public qui est le juge de la puissance de persuasion respective de chacun de ces discours qui se heurtent[1].

La *publicité,* c'est ce qui caractérise le monde dont ces interlocuteurs discutent, monde commun manifeste à tous dans un espace dont *l'agora* forme le centre, dans des temples ouverts abritant des divinités intégralement apparaissantes, dans des lois écrites enfin, connues de tous, et qui sont là au centre, au milieu de leur interaction et de leur interlocution manifestes.

L'*égalité,* c'est la similitude de chacun avec chacun pour ce qui est de la participation à ce monde commun; elle engage entre tous des rapports de réciprocité et trouvera son expression la plus forte au VIe siècle dans le principe de l'*isonomia*: égale participation de tous à l'exercice de la souveraineté par l'assemblée, accès du *demos* à toutes les magistratures publiques.

Tels étant les traits majeurs du *bios politikos,* il allait de soi pour les citoyens de la *polis* que l'activité publique associait étroitement *praxis* et *lexis* et qu'elle se démarquait d'autres activités, elles aussi nécessaires à la vie mais non point constitutives du mode d'être proprement humain. Ces autres activités sont les activités auxquelles se limitent les barbares: l'activité de labeur et l'activité de production des artefacts. Concernant le labeur, les citoyens de la *polis* considéraient que la peine prise à satisfaire les besoins vitaux relevait de la *nécessité,* plus précisément que le cycle besoin — peine prise à procurer de

[1] Cf. notamment J.P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque,* P.U.F., 1975.

quoi le satisfaire — consommation — satisfaction — réapparition du besoin, etc. — définissait la part strictement animale de l'existence humaine, part qui apparente la condition humaine à celle de tous les vivants et qui donc ne saurait suffire à constituer un mode d'être proprement humain. Ce cycle du labeur, les citoyens de la *polis* le reléguaient dans une sphère *privée,* celle de la maisonnée. L'origine même du mot «économie» — *oïkos nomos* — renvoie sans aucune ambiguïté à cette sphère privée. Cette sphère, la tâche de l'activité proprement humaine, le *bios politikos,* était de la subordonner et de la contenir, et non pas du tout d'en promouvoir l'expansion[2].

Concernant la production des artefacts, les citoyens de la *polis* considéraient qu'elle était aussi indispensable que le labeur nécessaire à la satisfaction des besoins vitaux. Ils lui accordaient même réelle préséance sur le labeur vital. En effet, tout donne à penser que chez eux la célébration de l'invention des outils dans les légendes et les mythes de fondation visait dans cette invention la condition de possibilité d'une rupture avec le cycle vital et l'instauration d'un habitat proprement humain par delà l'environnement biologique ou strictement naturel. Mais plusieurs indices convergents, par exemple la méfiance que la Cité vouait aux stratèges, ou la désignation de tous les magistrats, juges et collecteurs d'impôts, par tirage au sort et pour des périodes courtes suggèrent qu'ils voyaient dans la mentalité de l'expert un péril pour la spécificité de la vie politique. Il est propre, en effet, à la mentalité fabricatrice et utilitaire de l'expert de raisonner en termes de moyens définis propices à des buts définis. Pour peu que cette mentalité veuille régler les affaires humaines, elle les prive de ce qui leur est essentiel: le libre partage de la parole entre agents politiques dont la pluralité, à savoir le fait qu'ils sont tous semblables mais différents, est reconnue et dont les diversités d'opinion — de *doxa* — sont acceptées. Parce que la vie politique suppose un débat permanent et des initiatives renouvelées dans l'exercice de la parole, les Grecs excluaient qu'elle se prête aux procédures planifiables et sûres en vigueur dans la production des artefacts. Le citoyen, c'est-à-dire l'acteur politique, ne saurait être un expert. Il y a conflit entre l'expert qui calcule et le citoyen qui juge. Certes, l'interaction langagière inhérente au *bios politikos* affecte les affaires humaines d'une imprévisibilité considérable, mais cette fragilité fait aussi leur grandeur proprement humaine — et c'est pourquoi l'attitude que les affaires humaines commande n'est pas l'expertise univoque du maître d'œuvre, mais le sens de la mesure toujours fragile et même *ambiguë* entre des extrêmes. C'est la mesure qui fait les vertus politiques. Elle est constitutive du *courage* comme milieu entre la témérité et la peur. Elle est constitutive du concept solonien de la *justice* comme évitement des extrêmes, par exemple de la richesse qui amollit et de la pauvreté qui engendre l'abêtissement ou la haine. Cette notion

[2] Cf. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne,* Calmann-Lévy, 1983.

de mesure est au cœur des maximes apolliniennes de Delphes — sache tes limites — rien de trop. Elle n'est pas moins présente dans la tragédie. On ne saurait oublier que Sophocle est le strict contemporain de Périclès, que les deux hommes s'estimaient, et que les tragédies enseignaient, comme Hölderlin l'a vu mieux que personne, à se purifier de l'*hybris* comme tendance à confondre les dieux et les mortels.

Ce *bios politikos* a vu le jour avant que naisse la philosophie politique grecque. Celle-ci en garde la mémoire comme le montre le caractère dialogique des œuvres de Platon et comme le montreront les formules qui désignent le mode d'être de l'homme chez Aristote: *zoon politikon, zoon logomechon.* De ce *bios,* non seulement la philosophie garde la mémoire, mais c'est à travers les débats, les argumentations qu'il impliquait, qu'elle s'est façonnée. C'est parce qu'ils gardent le sens profondément politique de la fragilité des affaires humaines et de l'imprévisibilité inhérente à l'interaction des mortels que les textes platoniciens relatifs au politique se terminent dans l'aporie. La philosophie politique à sa naissance s'inscrit donc, à titre essentiel, dans une tradition qu'elle prolonge et qui la nourrit, la tradition même du *bios politikos.*

Toutefois, cette tradition, la philosophie l'interroge, c'est-à-dire la met à distance ou en suspens, pour lui réclamer de se justifier.

Comme Léo Strauss l'a souvent souligné[3], l'interrogation des philosophes classiques sur le politique s'est articulée autour du doublet conceptuel convention — nature. Elle a consisté d'abord à se demander ce qui, dans l'institution politique, est de simple convention et ce qui est essentiel, ou conforme à la nature. Poser cette question, c'est demander quelle est la nature de l'homme. Platon s'accorde avec la tradition de la *polis* pour dire que la nature de l'homme, son essence, ne saurait résider dans ce qu'il est immédiatement à titre de vivant d'une certaine espèce animale. La *nature* de l'homme ne consiste pas en ceci qu'il a des besoins et doit peiner pour les satisfaire: elle consiste dans une excellence qu'il ne saurait atteindre qu'en modérant et en dépassant cette part immédiate de lui-même. Cette excellence, Platon s'accorde aussi avec la tradition de la *polis* pour soutenir qu'elle ne consiste pas dans l'expertise du *technites,* du fabricant d'artefacts. Toutefois, il soutient qu'il existe une excellence plus haute que celle que représente le *bios politikos.* Cette excellence réside dans le *bios theoretikos,* la pure contemplation de l'ordre intelligible de l'étant en totalité. C'est en ce point que la démarche philosophique trahit son ambiguïté à l'égard du politique et de la fragilité des affaires humaines.

Dans la mesure où ils restent convaincus que le *bios politikos* est condition d'excellence, les philosophes classiques du politique continuent d'en célébrer

[3] Cf. Léo STRAUSS, *Droit naturel et Histoire,* Plon.

les vertus. Mais parce que le *bios politikos* ne réalise pas à leurs yeux l'excellence la plus haute, ils le relativisent.

En vertu de cette double approche — célébration, relativisation —, leurs écrits politiques se prêtent à une double lecture: on est toujours en droit de se demander s'il est question de rechercher le meilleur régime pour les citoyens ou le régime le plus favorable à la vie contemplative des philosophes, qui sont une *minorité.*

Ou, pour dire les choses autrement, on est toujours en droit de se demander si leur souci de la chose publique n'est pas déterminé par un idéal solitaire — celui de la vision intellectuelle —, mode d'être contemplatif et désintéressé, très différent et même inverse du mode d'être intéressé de l'animal *laborans* et de l'*homo faber,* mais leur ressemblant en ceci qu'il ne requiert pas l'insertion dans une pluralité.

Mais sans doute cette ambiguïté même est-elle ce qui confère à leurs écrits leur vigueur interrogative, leur valeur de source pour un étonnement renouvelé: je veux dire qu'ils laissent ouvertes à la fois la question du meilleur régime, celle de l'essence du bien, celle de l'essence de la justice et celle de la nature de l'homme.

Je crois en avoir assez dit pour aborder valablement le deuxième volet de mon exposé: les concepts centraux de la philosophie politique de Hobbes. Pour la clarté de mon propos, je vais me borner à envisager cinq concepts clés de la pensée de Hobbes. Chacun d'eux manifeste une rupture totale avec l'héritage classique.

Je commencerai par le concept de la *méthode.* Les Grecs vivant le *bios politikos* pensaient, conformément aux caractéristiques constitutives de ce mode d'être, que la seule méthode recevable pour régler les affaires politiques était la discussion, le débat d'opinions, débouchant sur un accord et une décision publique relative à l'*opinion* la plus juste, la plus droite. Les philosophes grecs, en revanche, et d'abord Platon, dans la mesure même où leur souci principal devenait la vision intellectuelle solitaire de l'étant en totalité, opposèrent à l'opinion, à la *doxa* et à ses débats toujours renouvelés, l'idéal d'une *epistêmê,* d'une science soustraite à la discussion, et accessible non pas dans la communication avec autrui, mais à travers le dialogue solitaire de l'âme avec elle-même, jusqu'à ce qu'elle puisse voir par-delà tout langage la clarté de l'Idée. Et en fonction de cet idéal contemplatif, il leur arriva — c'est le cas de Platon dans la *République* — d'ambitionner de soumettre les affaires publiques à des modèles conceptuels dont ils croyaient avoir contemplé l'impérissable vérité. Cela revenait à soumettre les affaires humaines à une sorte de planification, comme celle qui régit le travail dans l'atelier de l'artisan.

Mais le caractère dialogique des écrits politiques de Platon, leur ironie toujours relancée, le fait qu'ils se terminent somme toute en point d'interrogation, ces divers facteurs suffisent à relativiser la prétention épistémique

qu'ils émettent à l'égard de l'interaction humaine. Aristote en tire la leçon en dénonçant cette prétention épistémique elle-même, c'est-à-dire en disant qu'il est non seulement impossible, mais encore indésirable d'aborder les affaires humaines selon une méthode de type démonstratif[4]. La philosophie politique grecque se solde donc par la reconnaissance d'une tension indépassable entre la Cité idéale et les Cités de fait.

Tout autre est la position de Hobbes. Il existe, en effet, selon lui, une méthode susceptible de définir en toute rigueur les termes du problème politique et de résoudre définitivement ces problèmes. Cette méthode est la méthode mathématique, plus précisément la méthode de la *mathesis* qui vient, au début du XVIIe siècle, d'attester son efficacité dans l'approche nouvelle de la nature, qui permit la naissance de la physique moderne. En abordant le politique et, d'une manière plus générale, toute l'interaction humaine par la méthode démonstrative de la *mathesis* — *more geometrico* —, Hobbes prend le contrepied des vues aristotéliciennes. Mais ce qu'il me paraît important de relever, c'est que l'adoption même de cette méthode démonstrative comme la seule valable en la matière, suppose une rupture avec ce qui était constitutif du *bios politikos* au sens grec, à savoir le débat langagier, la discussion d'opinions, l'interprétation renouvelée des situations à travers cette discussion même. Il me paraît important de relever, en outre, que cette méthode démonstrative de la *mathesis* s'associe étroitement chez Hobbes à une vue fabricatrice — nous ne comprenons que ce que nous produisons — des affaires humaines, c'est-à-dire à une mentalité que les Grecs de la *polis* reléguaient à un niveau subordonné et inférieur de l'activité humaine, celui de la production des artefacts. Il y a donc gros à parier, au seul vu de cette notion de la méthode, que le champ même du politique et tout le domaine de l'interaction humaine vont perdre chez Hobbes ce qui en faisait les traits spécifiques chez les Grecs. C'est bien, en effet, ce que montrent les autres notions hobbiennes que je voudrais évoquer.

Soit la notion de la *nature* de l'homme. Parce que la *mathesis* prescrit de procéder analytiquement en tout sujet d'étude et de rechercher les éléments les plus simples, Hobbes ne définit pas la nature de l'homme par une excellence à atteindre, mais par ce qu'il est immédiatement: un vivant animé de besoins et soucieux de les satisfaire, plus précisément, animé de la tendance à maintenir et à étendre son propre *pouvoir* sur tout ce qu'il rencontre *(self preservation)*.

L'homme n'est donc plus, de nature, un animal politique. C'est une entité en quelque sorte insulaire qui ne se soucie que de son ambition de pouvoir et pour qui le seul sens du mot *Bien* s'épuise dans ce qui satisfait son ambition de pouvoir, comme le seul sens du mot *Mal* réside dans les obstacles à cette

[4] *Ethique à Nicomaque,* Livre I.

satisfaction. Bref, c'est une entité strictement *privée* et intéressée seulement à ce caractère privé. Le mot même d'intérêt a ici changé de sens par rapport aux Anciens. Chez ceux-ci, il désignait d'abord l'inter-esse, l'être-ensemble avec d'autres; il désigne maintenant l'être-ensemble avec soi-seul.

On dira: mais enfin, cet animal qui n'est plus politique de nature, puisque la nature n'est plus une excellence à atteindre en s'arrachant à l'immédiateté, c'est quand même un animal qui parle. Justement, la théorie hobbienne du *langage* témoigne, elle aussi, d'une rupture radicale avec tout ce que visaient les Grecs lorsqu'ils disaient que l'homme est l'animal qui parle. Cet individu qui n'est plus fondamentalement qu'un foyer insulaire de pouvoir, Hobbes, en effet, reconnaît que c'est un animal qui parle. Mais la parole, la faculté langagière qu'il lui attribue n'a plus grand-chose à voir avec le *logos* de l'animal politique grec. Le *logos* de l'animal politique grec était d'abord interlocutoire, il était foncièrement dialogique, et sa fonction était de manifester, de rendre apparent, d'éclairer la situation et d'en débattre avec d'autres interlocuteurs capables eux aussi de l'éclairer. Bref, ce *logos,* cette parole, autant que faire se pouvait, interprétait le sens de ce qui, pour les locuteurs, était leur monde commun. Bien sûr, les Grecs savaient que l'on peut parler non pas pour éclairer, mais pour éblouir; ils savaient que l'on peut parler pour cacher ce que l'on pense; ou donner à ses propos une force de conviction telle qu'ils égarent parce qu'ils réduisent les autres au silence ou à la stupeur. L'importance qu'ils accordaient au débat, à la discussion, était précisément liée — et très étroitement, à titre essentiel — à la reconnaissance par eux de toutes les équivoques, de toutes les ambiguïtés du commun langage. Cette ambiguïté n'était pas pour eux prétexte à rejeter le dialogue, mais, au contraire, à le relancer sans trêve, étant entendu que la recherche du sens ne saurait trouver un point d'arrêt, car la pluralité inhérente à l'interaction humaine et la venue au monde d'êtres nouveaux qui pensent autrement que ceux qui les précédaient ne cessent d'ébranler ce qui semblait aller de soi, et de confronter à ce qui était imprévu. Tout autre est la conception hobbienne du langage. Parler, pour Hobbes, ce n'est plus interpréter, c'est calculer. Parce que le commun langage est chargé d'ambiguïtés, parce que l'interprétation est une tâche qui n'a pas de fin, Hobbes déclare expressément qu'il faut rompre avec lui et le canaliser vers une forme optimale dépourvue d'équivoques et ne prêtant plus à discussion. Cette forme est celle du langage mathématique, celui-là même qu'utilisait la physique naissante. Dans le langage du géomètre toutes les appellations sont strictement définies, leur clarté ne s'accompagne d'aucune ombre. C'est vers cette clarté que Hobbes souhaite orienter le commun langage, de manière que nos propos ne soient que des additions ou des soustractions de termes rigoureusement définis et d'une précision incontestable. Mais si parler, c'est calculer, il faut bien voir que le langage perd toute charge dialogique. Dialoguer, c'est débattre du sens. Si parler, c'est calculer, il n'y a plus lieu de débattre du sens, car calculer c'est maîtriser intégralement une

consécution, une chaîne, une séquence de termes définis, dans laquelle rien d'imprévisible ne saurait se produire. Une maîtrise de ce genre, les Grecs la reconnaissaient au géomètre — mais nous avons vu que leurs philosophes politiques avaient reconnu — en dépit de quelques vélléités platoniciennes — l'inopportunité et l'impossibilité de soumettre le cours des affaires humaines aux procédures démonstratives du géomètre. Cette maîtrise, les Grecs la reconnaissaient aussi au *technites,* à l'artisan maître d'œuvre: dans le processus de fabrication, tous les chaînons du processus sont définis — le modèle, les matériaux, les outils, et les phases successives d'élaboration du produit. Mais cette activité fabricatrice n'était valable à leurs yeux que pour façonner les conditions de base d'un habitat humain, et ne pouvait, en aucun cas, régir l'interaction des hommes, sous peine de faire insulte à la pluralité humaine et au renouvellement incessant de cette pluralité. C'est justement à l'activité fabricative que Hobbes lie son concept du langage. La parole, entendue comme calcul, est, dit-il, le berceau des arts, c'est-à-dire des techniques. On voit donc poindre ici une vue strictement technique du langage. Parler, c'est maîtriser des effets ou produire de manière prévisible ces effets. Mais il faut bien voir du même coup que si le seul type de langage retenu comme valable est le calcul, il en résulte que le seul langage public qui puisse encore valoir ne saurait appartenir qu'à celui dont les possibilités de calcul sont les plus vastes, c'est-à-dire au technicien le plus efficace en matière d'interaction humaine. En ce point, je suis amené à dire quelques mots de deux autres concepts de Hobbes, sa conception du *privé,* sa conception du *public,* et de leur rapport.

J'ai dit que l'individu était conçu par Hobbes comme un foyer insulaire de pouvoir — le célèbre *conatus.* Parce que de nature l'individu n'est que visée de *pouvoir,* parce que son *droit* coïncide avec cette visée, les rapports de l'individu avec les autres, qui sont animés d'une visée égale à la sienne, ne peuvent être que des rapports conflictuels. Ces rapports donnent lieu au fameux état de nature défini comme guerre de tous contre tous. Comme ce conflit généralisé fait planer sur chaque individu une menace permanente de destruction, tout se passe comme si l'exercice sans entrave par chacun de sa volonté de pouvoir se retournait contre lui, comme si vouloir le maximum de pouvoir, c'était se trouver démuni de tout pouvoir. L'état de nature est donc contradictoire, chacun de ceux qui y vivent est amené à s'en rendre compte — l'expression est à prendre au pied de la lettre. Il est amené à se dire à lui-même, c'est-à-dire à calculer que, s'il veut continuer d'exercer sa visée de pouvoir, il faut qu'il préfère la paix à la guerre, et que pour faire régler la paix au lieu de la guerre, il conviendrait que personne ne fasse aux autres ce qu'il ne souhaite pas que les autres lui fassent. Bref, il est amené à calculer qu'il faudrait soumettre l'interaction des *conatus* à une loi de paix et de réciprocité. Cette loi — au sens d'un commandement universellement admis établissant le partage du Bien et du Mal — n'est pas compatible avec le maintien de l'état de nature où chacun ne

connaît d'autre loi que la sienne: c'est-à-dire le droit à l'exercice illimité de sa visée de pouvoir. Comme la loi de paix et de réciprocité implique que chacun limite son pouvoir à condition que tous les autres en fassent autant, elle ne saurait avoir force de loi que si chacun, lorsqu'il consent à limiter son pouvoir, peut être sûr que les autres en feront autant. Une telle certitude ne peut régler que si la loi de paix et de réciprocité s'assortit de la garantie qu'en cas d'infraction à la paix ou à la réciprocité, le contrevenant sera puni. Cette garantie ne peut naître que de l'institution de l'Etat au sens politique. Cette institution étatique détient le monopole de la violence, devenue légitime, car elle est le pouvoir du glaive qui garantit le respect de la loi de paix et de réciprocité, ou de limitation réciproque des visées de pouvoir. Comme cette institution est appelée par les individus qui veulent échapper à la guerre de tous contre tous, eux-mêmes ont voulu qu'elle existe; elle résulte d'un contrat passé par chacun avec tous. C'est le fameux pacte social par lequel tous, d'un commun accord, s'engagent à déléguer à un tiers le soin de faire respecter la loi de nature. Mais comme cette institution vient limiter leur visée de pouvoir et vient les contraindre au respect de cette limitation, elle est extérieure aux individus. C'est de l'extérieur que l'Etat contraint au respect de la loi. Parce qu'il est extérieur aux individus, l'Etat, une fois institué, n'a plus rien de négociable. Toute discussion en public, par les individus, des affaires publiques, ne pourrait que réintroduire le conflit caractéristique de l'état de nature. La seule parole publique sera donc celle d'un souverain absolu, seul technicien compétent en matière d'interaction humaine. L'Etat n'est plus au milieu. Il est au-dessus, c'est le grand *Leviathan.*

On excusera ce rappel des thèses, bien connues, de Hobbes. Qu'en résulte-t-il concernant les rapports du *privé* et du *public*? Pour m'en tenir au cadre que j'ai donné à mon propos, c'est-à-dire au contraste entre Hobbes et les Anciens, je dirai qu'avec Hobbes *1) le domaine public ou politique devient une fonction du domaine privé, et que 2) c'est précisément parce que le public est devenu une fonction du privé qu'il perd le statut langagier, interlocutoire, qu'il avait chez les Anciens et devient extérieur aux individus.*

Que le domaine public soit devenu une fonction du domaine privé résulte clairement du concept même du contrat social. C'est pour préserver leur visée privée de pouvoir que les individus de l'état de nature fondent l'institution politique. Cela signifie que l'institution politique a désormais pour but de garantir — dans des conditions de paix et de réciprocité — le libre cours des deux activités qui, pour les Grecs de la *polis,* devaient, au contraire, être refrénées pour permettre une interaction véritablement humaine. Ces deux activités sont — je l'ai signalé — l'activité liée à la recherche de la satisfaction des besoins vitaux — et l'activité de production des artefacts. Pour les Grecs du *bios politikos,* l'homme ne devient proprement humain que par delà ces deux activités. Il n'est pas homme en tant qu'il peine pour satisfaire ses besoins — ni en tant qu'il jouit lorsqu'il les satisfait — de quoi témoignent

bien les deux derniers ouvrages de Michel Foucault — il n'est homme ni en tant qu'il peine, ni en tant qu'il consomme. Il n'est pas non plus homme en tant qu'il produit des ustensiles, car, d'une part, l'activité productrice est solitaire et, d'autre part, le seul échange interhumain auquel elle peut donner lieu est celui de commerce, où il n'est pas question d'interpréter le sens de l'être-ensemble mais seulement de calculer un ajustement entre l'offre et la demande de produits. Pour les Grecs, l'homme n'est homme que si, par delà la sphère de la *nécessité* vitale, et par delà la sphère de l'*utilité,* il s'ouvre au *sens,* lequel n'est accessible que dans un *débat avec les autres.*

C'est parce que la fonction du politique n'est plus pour lui d'assurer le débat relatif au sens, mais bien de garantir des activités qui n'ont aucun lien intrinsèque avec l'interlocution, que la chose politique perd chez Hobbes le statut langagier qu'elle avait chez les Anciens.

J'en arrive ainsi au troisième volet de mon propos: l'héritage de Hobbes.

Il ne s'agit pas ici du problème de l'influence qu'un auteur aurait exercé sur d'autres auteurs. Bien entendu, Hobbes a exercé une influence considérable sur la théorie moderne du politique, et la recherche érudite peut le montrer.

Je crois que Hobbes exprimait de manière très cohérente les *trait capitaux* d'un nouveau mode d'être du politique, de ce qu'on pourrait appeler *bios politikos* moderne, qui était en train de naître à son époque qui était celle de la première révolution industrielle et de la naissance de l'Etat-nation. Ces traits capitaux du politique au sens moderne, un certain nombre de phénomènes apparus depuis allaient en déployer la logique propre. Je me bornerai à trois de ces phénomènes, d'ailleurs reliés entre eux. Ces phénomènes sont l'économie politique — l'histoire comme progrès — la prépondérance des experts.

1° L'économie politique tout d'abord. Eric Weil écrivait dans sa *Philosophie politique* que dans un Etat moderne la domination calculée de la nature joue un rôle central. Cela nous semble évident, et personne ne la contestera. Ce qui est beaucoup moins évident — parce que presque plus rien dans le monde moderne n'en porte trace —, c'est que l'économique au sens antique était hétérogène et extérieur au politique. Le mot même d'économie, disions-nous, signifie étymologiquement loi du propre, ou du privé, ou de la maisonnée, du *domus,* de la sphère domestique. C'est dans cette sphère que l'on peinait pour satisfaire les besoins vitaux, les nécessités de la subsistance vitale. Peine multiforme: défrichage, culture, entretien, récolte, stockage, etc. Et si, d'autre part, l'activité artisanale donnait lieu à un marché, à des échanges, ce marché ne définissait pas, lui non plus, une sphère publique proprement dite. Seule l'interaction langagière des citoyens — le débat relatif à leur être-ensemble — constituait une sphère proprement publique, c'est-à-dire politique. La nais-

sance de l'*économie politique,* non pas seulement comme science, mais d'abord comme phénomène collectif faisant de chacun tantôt un producteur, tantôt un consommateur, tantôt un vendeur, tantôt un acquéreur, signifie donc l'irruption, dans le domaine public, d'une activité qui, jadis, restait non publique. Personne ne niera que cette irruption a entraîné à long terme un allégement considérable des peines occasionnées par la nécessité de la subsistance, ni qu'elle a favorisé un élargissement des possibilités de jouissance ou de consommation, ni qu'elle a multiplié et perfectionné les instruments. Mais personne ne niera non plus que pendant longtemps la majorité des producteurs économiques au sens moderne ont dû se contenter, pour ce qui est de la jouissance et de la consommation des produits vitaux et pour ce qui est de l'usage des instruments à leurs propres fins, de quelques retombées seulement. Personne ne niera non plus que l'expansion illimitée de la domination calculée de la nature peut être ruineuse des conditions d'un habitat commun; et que, une fois généralisée à l'ensemble de la planète, elle a été destructrice de nombreuses traditions qui étaient pour bien des cultures le sol même du sens. Tout se passe comme si la dilatation sans précédent de l'économie n'avait nullement favorisé l'interaction langagière, la *philia* entre égaux dans la visée du sens. Au contraire, l'économie devenue politique *a bel et bien majoré le caractère insulaire par lequel Hobbes définissait l'individu.*

C'est visible dans les sociétés dites les plus avancées où même le marché peut se passer de tout échange verbal entre individus. Mais ce l'était déjà dans les écrits de ceux qui, dans le sillage de Hobbes, se sont faits les champions de l'accomplissement de l'économie politique considéré par eux comme la condition de l'accomplissement d'un mode d'être proprement humain. Aussi Locke définissait-il le mode d'être proprement humain par l'individualisme possessif, c'est-à-dire par la capacité individuelle d'accroître les richesses. On aurait tort de croire que Marx pensait autrement: à y regarder de près, l'appropriation collective des moyens de production était destinée, selon lui, à faire de chaque individu un homme total, comme le montre *L'idéologie allemande,* c'est-à-dire une entité qui n'a plus affaire à rien d'autre qu'à elle-même, qui jouit pleinement de soi et n'a nul besoin d'autrui pour être pleinement ce qu'elle est. Chez le fondateur du libéralisme économique, comme chez celui du socialisme scientifique, le public est donc, comme chez Hobbes, devenu une fonction du privé. C'est d'ailleurs pourquoi Marx prophétisait le dépérissement de l'Etat.

2° Le second phénomène qui déploie la logique implicitement contenue dans les notions de Hobbes est celui de l'histoire comme progrès. Nous avons vu que Hobbes a une vision fabricatrice et technique des affaires humaines. Très vite, après Hobbes, cette vue fabricatrice de l'interaction humaine s'est élargie de manière à englober l'histoire. Les encyclopédistes, Hegel et Marx partagent l'idée que l'histoire est un processus qui, à travers certaines étapes et

en recourant à certains moyens, s'achemine vers une certaine fin. Si l'on y réfléchit, on peut remarquer que cette conception n'est pas le résultat d'une attention particulière prêtée à l'interaction humaine. Elle est le résultat d'un simple transfert, au cursus de l'interaction humaine, d'une structure qui a pour lieu d'origine le processus de fabrication des artefacts. Ce processus est une séquence qui est susceptible d'être intégralement définie et planifiable depuis le modèle jusqu'au produit fini, qui en est le terme — ce que montre bien aujourd'hui le remplacement des producteurs par des robots.

Ce que postule la vue de l'histoire comme progrès ou développement, c'est d'abord que l'homme est l'auteur de sa vie, comme il est l'auteur des instruments — qu'il se produit lui-même, comme disait Marx; c'est ensuite que l'interaction humaine peut se prêter à une planification. Sur ces deux points, les Anciens peuvent nous donner à réfléchir: les mortels, pensaient-ils, ne sont pas les auteurs de leur vie, ils n'en sont que les acteurs, ce qui est très différent: car être l'acteur de sa vie, c'est être privé de maîtrise à la fois sur son origine et sur sa fin; c'est, de plus, car il n'est d'acteur que dans l'interaction avec d'autres acteurs, qui se distinguent les uns des autres et sont capables d'innover, être en permanence à la fois en position d'agent et de patient, donc livré à l'imprévisibilité. Le privilège inouï que les Grecs accordaient à l'interlocution témoignait de cette absence de maîtrise et d'une ouverture foncière à ce que comportent d'imprévisible la pluralité humaine et son renouvellement. Ici encore, on est en droit de soupçonner que le concept moderne de l'histoire comme développement ne peut s'imposer qu'au détriment des liens entre humains, à la fois semblables et différents, et qui parlent entre eux précisément parce qu'ils sont l'un et l'autre. Ou encore, on est en droit de soupçonner que l'histoire, comme développement ou transformation, entraîne la liquidation du mode d'être interprétatif, qui est la condition de l'ouverture au sens, par delà la nécessité et l'utilité. De quoi Marx a témoigné avec une aveuglante clarté dans sa thèse célèbre sur Feuerbach: il ne s'agit plus d'interpréter le monde mais de le transformer. Nous avons appris, depuis, hélas! que les régimes politiques qui sont aux mains de ceux qui se croient investis de cette transformation ou fabrication, ne craignent rien davantage que la libre interlocution et toute la solidarité qu'elle suppose.

3° Dernier phénomène enfin: la prépondérance des experts. J'ai indiqué que chez Hobbes l'institution politique est conçue comme un dispositif qui règle, ajuste, compense les rapports de forces entre individus. Le souverain est présenté par lui comme étant en position d'expert en mécanique sociale, bref, comme un ingénieur capable de calculer des jeux de force. On peut se demander si le politique, aujourd'hui, ne risque pas d'être envahi par cette notion d'expertise. Les symptômes en sont nombreux: la prépondérance tendancielle de l'exécutif sur le législatif, la prolifération de l'administration, le rôle des conseillers techniques. Il ne s'agit pas de nier la compétence de ces experts,

mais seulement de remarquer que c'est le calcul relatif à des compensations entre forces ou la planification relative aux meilleurs moyens de parvenir à des buts définis — et non pas du tout le débat interprétatif relatif au sens, qui constituent la démarche de l'expert. Au contraire, l'expertise est d'autant plus performante que toutes choses, comme on dit, restent égales par ailleurs. Toutes choses égales d'ailleurs — c'est la négation même de cette pluralité renouvelée dont la reconnaissance déterminait le caractère locutoire du *bios politikos*.

Les trois phénomènes que j'ai évoqués ont ceci de commun qu'ils viennent ronger la part du sens, c'est-à-dire de ce qui donne lieu à interprétation, donc à débat, donc à interlocution. C'est une question que celle de savoir si ces phénomènes constituent un destin, s'ils font de la modernité un cours implacable auquel rien n'échappe. Il ne manque pas de bons esprits pour le penser. Un Jacques Ellul décèle dans tous les traits de notre âge technicisé l'empire croissant du non-sens. Je crois, pour ma part, que chacun de ces phénomènes, dont la tendance, en effet, porte à ruiner les conditions de sens, entraîne un rebondissement des questions herméneutiques. Ainsi, la conscience écologique répond à la domination calculée de la nature, ainsi, la solidarité répond à la planification, et le règne des experts n'empêche pas qu'il y a encore des citoyens soucieux de juger par eux-mêmes.

On peut penser, en d'autres mots, que la querelle des anciens et des modernes n'est pas close.