

**Sur le passage de Bacon à Hobbes :
un système et ses tensions
(Arnaud Milanese, ENS de Lyon)**

Dans l'étude qu'il a consacrée au rapport entre Bacon et Hobbes, J. Bernhardt¹ soulignait à quel point le silence de Hobbes concernant Bacon devait être pris, non, comme le soutenait Fr. Brandt, comme le signe de ceci que la pensée hobbesienne s'était « émancipée de la scolastique par voie critique »² sans rien devoir à Bacon, mais comme la marque d'une autocensure. Certes, les débuts philosophiques de Hobbes, entre 1620 et 1640, sont liés à la découverte du mécanisme, ce qui, en première lecture, l'éloigne d'un Bacon critique à l'égard de l'abus des mathématiques en physique. L'écart, cependant, ne paraît si grand que parce qu'on exagère et le mathématisme de Hobbes, et la critique baconienne des mathématiques. De même pour la critique baconienne du mécanisme³. On sait en outre que Hobbes a travaillé

¹ « Sur le passage de Bacon à Hobbes », *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1985. On s'est permis de reprendre le titre, vu ce qu'on devait à cette étude.

² Fr. Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, 1928, p. 85.

³ Bacon mobilise très souvent, dans ses explications causales, un corpuscularisme que Hobbes partagera jusqu'à la fin. Sur la critique de l'idée d'une illumination euclidienne chez Hobbes, voir notre étude « Sensation et phantasme dans le *De Corpore* », *Hobbes : nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, 2^e semestre, 2007. Sur la pensée hobbesienne des mathématiques, voir J. Médina, « Mathématique et philosophie chez Thomas Hobbes : une pensée du mouvement en mouvement », *Lectures de Hobbes*, Ellipses, 2013. Sur le rapport de Bacon aux mathématiques, les références sont nombreuses. Rappelons simplement que, pour Bacon, les mathématiques pures appartiennent à la métaphysique : « il convient mieux à la nature des choses et à la clarté de l'exposition, de lui assigner pour place celle d'être une branche de la métaphysique », *The Two Books of the proficience and advancement of Learning, divine and humane* (1605), voir *The Advancement of Learning (AL)*, édité et introduit par Michael Kiernan, The Oxford Bacon, vol. IV, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 87. Nous renvoyons aussi à la traduction française *Du progrès et de la promotion des savoirs*, par Michèle Le Dœuff, Gallimard, 1991, livre II, p. 129. S'il les place dans un simple appendice, c'est pour rectifier un engouement, et même une arrogance, de la part des mathématiciens, « qui voudraient que leur science gouverne pour ainsi dire la Physique / qui hanc scientiam Physicæ fere imperare discupiant » (*De dignitate et augmentis scientiarum [DA]*, in *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding and Robert Leslie Ellis, vol. I, London, 1858, livre III, chapitre 6, p. 577), non du fait de la nature des mathématiques donc. Il reproche bien, dans le *Novum Organum (NO)*, à « Proclus et les autres », de « corrompre » la philosophie naturelle par les mathématiques, comme Aristote l'a fait par la logique et Platon par la théologie (I, 96). Nous nous référons à l'édition critique *The Instauration magna Part II : Novum Organum and Associated Texts*, édité et introduit par Graham Rees et Maria Wakely, The Oxford Francis Bacon, vol. XI, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 152-4. Nous renvoyons aussi à la traduction française par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, 1986, p. 157. Les mathématiques n'en sont pas moins indispensables à la philosophie naturelle. À propos des « mathématiques pures », c'est-à-dire celles qui « traitent de la quantité définie, absolument séparée de tout axiome de philosophie naturelle » (géométrie et arithmétique) : « les hommes ne comprennent pas assez quel usage excellent les mathématiques pures peuvent avoir » (*AL*, II, p. 88, trad. p. 130). À propos des « mathématiques mixtes », qui « ont pour objet quelques axiomes ou parties de la philosophie naturelle » : « nombreuses sont les parties de la nature qui ne peuvent être découvertes de manière suffisamment fine, ni adaptées à l'utilité d'une manière suffisamment adroite, sans l'aide et l'intervention des mathématiques. De cette espèce sont l'optique, la musique, l'astronomie, la géographie, l'architecture, la science des machines, et quelques autres. [...] De plus nombreuses espèces de ces

pour Bacon, entre 1619 et 1626, donc entre sa disgrâce et sa mort (dont Aubrey dit tenir les circonstances du récit même de Hobbes), que leurs rapports furent étroits et que, longtemps après la mort du Chancelier, on pouvait encore interroger Hobbes sur ses relations avec Bacon⁴. Face à ces faits, le silence de Hobbes est tout à fait significatif et conduisait J. Bernhardt à poser une question que nous posons toujours : « pourquoi donc cette volonté d’effacer le souvenir d’une collaboration dont tous les témoignages confirment la réalité ? ».

Il reste qu’une telle lecture, qui nous semble juste sur le fond, demeure sensible aux critiques même qu’elle adresse à Brandt. À juste titre, Bernhardt souligne que, même si la pensée de Hobbes s’était bien construite sur une critique de la scolastique, on n’aurait fait là que la moitié du chemin, et pas le plus difficile, puisqu’il resterait à saisir ce qui aurait disposé Hobbes à une telle critique (si proche de l’esprit baconien). Cependant, si Hobbes construit plutôt sa pensée sur une critique de Bacon, comme le suggère Bernhardt, l’objection est relancée. Il est toujours difficile d’expliquer comment une pensée naît d’une autre qu’elle n’assume pas pleinement, sans supposer que dans la seconde se réveille un esprit anhistorique de critique autonome, ou que, historicisme faible, voire psychologisme, la différence de deux philosophes reflète un changement d’époque, ou une différence de goût ou de caractère. On

mathématiques ne peuvent manquer d’apparaître à mesure que la nature sera davantage découverte », *AL*, II, p. 88, trad. pp. 130-1. Il ne s’agit donc pas de se passer des mathématiques, bien au contraire, mais de les asservir : « cette grande mère des sciences [la philosophie naturelle] a été, par une indignité tout à fait étrange, rabaisée aux tâches d’une servante ; elle qui est mise au service des œuvres de la médecine et des mathématiques, elle qui sert encore à laver les esprits immatures des adolescents et à les imprégner d’une sorte de première teinture, afin qu’ils puissent ensuite en recevoir une autre, avec plus de facilité et de succès » (*NO*, I, 80, p. 126, trad. p. 140). L’aphorisme I, 96 n’est pas fait pour condamner les mathématiques, mais pour refuser qu’elles produisent la philosophie naturelle : les mathématiques « doivent terminer la philosophie naturelle, et non l’engendre ou la procréer » (voir aussi *NO*, II, 8, pp. 212-4, trad. p. 194). Il fait suite à l’aphorisme 95 et l’image de l’abeille – contre l’araignée et la fourmi. Il vise à faire une place à l’expérimentation, et non à congédier les mathématiques. Voir, sur ce point et les principales références concernant l’importance de la quantification et de la mesure dans la pensée baconienne de la physique et de l’histoire naturelle, notre étude *Bacon et le gouvernement du savoir*, Paris, Classiques Garnier, à paraître, chapitre 3.

⁴ Nous redonnons les témoignages que relève J. Bernhardt. Pour Samuel Sorbière, « Hobbes est un reste de Bacon, sous lequel il a écrit en sa jeunesse », *Relation d’un Voyage en Angleterre*, 1664. Du Verdus, par ailleurs, lui demande la même année confirmation de cette collaboration (lettre du 3 août 1664), lui qui dix ans plus tôt lui demandait un exemplaire en anglais de la *Sagesse des Anciens*, précisant : « je ne vous ferais pas cette prière, si je ne savais combien vous estimez les écrits de M. Bacon » (lettre du 20 août 1654). Par ailleurs, on ne relève que deux allusions explicites de Hobbes à Bacon, toutes postérieures au *De Corpore* : 1) une allusion au *De fluxu et refluxu maris*, sans le titre, au chapitre II des *Problemata physica* (1662) (in *Thomæ Hobbes Malesburiensis opera philosophica quæ latine scripsit*, ed. Molesworth, vol. IV, p. 317) – l’allusion disparaît dans la version anglaise, mais de même que l’allusion à Galilée qui suit immédiatement ; 2) une autre à la *Sylva sylvarum* dans le *Decameron physiologicum* (in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Molesworth, vol. VII, p. 112). Ces deux allusions semblent témoigner d’une relation purement textuelle, tandis que nous savons que les rapports furent personnels. Pour plus de précisions sur tous ces points, voir notre article « L’histoire de la science et de ses institutions de Bacon à Hobbes : un héritage critique », *Archives de philosophie*, 77-1, 2014. Voir aussi R. Bunce, « Thomas Hobbes’ relationship with Francis Bacon – an introduction », in *Hobbes Studies*, vol. XVI, 2003 ; J. Terrel, « Hobbes avant Hobbes », in *Hobbes : nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, 2^e semestre, 2007 ; *Hobbes : vies d’un philosophe*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

ne peut certes se contenter d'affirmer qu'une critique anhistorique s'est portée sur Bacon à travers Hobbes, mais les circonstances historiques de la réception hobbesienne de la pensée de Bacon ne peuvent réduire non plus ce qu'une critique, voire une rupture, peuvent avoir de décisif, donc d'autonome. Nous nous proposons donc de faire quelques pas de plus dans la direction suggérée par Bernhardt. L'hypothèse que l'on voudrait examiner est la suivante. L'entreprise baconienne implique une difficulté inhérente à l'ampleur même de sa démarche. Il s'agit de former un système programmatique, quelles que soient ses critiques de l'idée de système, sur la base d'une méthode, un art d'inventer, qui ne soit pas établie par hasard ou par convenance, mais par la science, car elle n'est pas qu'un art d'exposition. L'enjeu est de taille, pour la philosophie, car il ne s'agit pas moins que de viser son autonomie, notamment à l'égard de la théologie révélée, des erreurs véhiculées par la tradition, et même de la politique (même s'il faut s'assurer, pour Bacon, que philosophie et théologie soient compatibles, qu'une nouvelle tradition se perpétue et que la politique soit liée de manière complexe à la philosophie). Les difficultés d'un tel projet expliquent plusieurs évolutions et précisions dans la pensée même de Bacon, et Hobbes assume et poursuit ce programme à sa façon, opérant des radicalisations appelées par les difficultés qui sont inhérentes à l'approche baconienne.

Car l'appartenance de Hobbes aux débuts de la science moderne n'explique pas adéquatement l'entreprise qu'il amorce fin 1636⁵ : consacrer trois livres aux trois grands domaines de la science – le corps, l'homme et l'État –, et surtout articuler ces domaines au point que, dans le chapitre 6 du *De Corpore*, il affirme que les principes anthropologiques sont déductibles de la physique. Peut-on rattacher à Bacon l'accentuation des traits naturalistes de la pensée hobbesienne dans le *De Corpore* ? La ressemblance de ce projet à celui que Bacon amorce une trentaine d'années plus tôt n'a pu échapper à Hobbes. Il s'agira donc de ressaisir l'intention *réaliste* commune aux conceptions baconienne et hobbesienne de la science (1) pour comprendre comment elle nourrit un projet de système qui est d'une certaine manière fondé sur la philosophie naturelle (2). L'anthropologie résiste cependant à son inscription dans un tel système chez Bacon comme chez Hobbes. L'homme doit à la fois lui appartenir et ne pas lui appartenir : il doit lui appartenir si l'on connaît au sens propre

⁵ « Revenu dans ma patrie après huit mois [octobre 1636], / Je pense à la manière de relier tout ce que je savais, / Pour qu'à la lumière des principes, les conséquences puissent resplendir, / Et subsister longtemps par la force des enchaînements. / En partant de la variété des mouvements, je suis conduit, pour la variété des choses, / À leurs apparences dissemblables et aux ruses de la matière ; / Aux mouvements à l'intérieur des hommes, à ce qui est caché dans leurs cœurs ; / Et enfin aux bienfaits de l'État et de la justice. / Voilà les études dans lesquelles je me suis plongé. Car toute espèce de philosophie / Traite du corps, de l'homme et du citoyen. / À ces trois sujets, je décide de consacrer trois livres. », *Vie en vers*, in J. Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 145.

comment connaître, et il ne doit pas lui appartenir en tant que c'est l'esprit humain qui institue le système de la science (3).

Refllet et fabrication : le réalisme que Bacon et Hobbes partagent

Bacon et Hobbes partagent, avec beaucoup d'autres contemporains, l'ambition d'une science réelle, c'est-à-dire d'une véritable science, à laquelle on puisse se fier, et d'une science qui porte sur la réalité elle-même, autant que possible, et non sur quelque représentation de l'esprit qui n'aurait rien de semblable à la réalité : la critique des systèmes fantasmagoriques, qu'ils soient rationnelles, empiristes ou théologiques, chez Bacon, la critique des philosophies qui nous prennent au piège des mots, chez Hobbes, témoignent d'une même aspiration. Or, pour l'un comme pour l'autre, il ne va pas de soi que la science galiléenne ou képlérienne touche au réel. Il faut réinscrire leur démarche dans un projet philosophique plus ambitieux⁶. Il est dès lors significatif de retrouver, chez nos deux auteurs, une même métaphore pour exprimer l'ancrage réel et empirique de la science. Dès les premières pages de *Advancement of Learning*, Bacon justifie la possibilité d'une science qui porte sur l'ensemble du réel par une image tirée de Salomon :

Dieu a donné à l'esprit humain la forme d'un miroir ou d'une glace, capable de contenir l'image du monde entier, joyeux d'en recevoir l'impression comme l'œil de recevoir la lumière.⁷

⁶ Pour Bacon, c'est évident. Pour Hobbes, un épisode de l'autobiographie en prose est éclairant. Voici comment Hobbes relate, une seconde fois, dans l'économie du texte, ses débuts philosophiques : « Pendant son séjour à Paris, il commença des recherches sur les principes de la science de la nature. Comme il savait qu'ils étaient contenus dans la nature et la variété des mouvements, il rechercha d'abord quel pouvait être le mouvement qui produit la sensation, l'intellection, les phantasmes et les autres propriétés des êtres animés. [...] Comme on s'était mis à parler de ce qui cause le fait de sentir dans un rassemblement de savants et qu'il avait entendu l'un d'eux demander, sans sembler s'y intéresser, ce que c'était que la sensation sans que personne ne réponde, il se demanda avec étonnement comment il avait pu se faire que des gens qui, au titre de la sagesse, méprisaient avec morgue tous les autres ignorent ce qu'étaient leurs propres sensations. Pensant souvent depuis ce moment à ce qui cause le fait de sentir, voici ce qui lui vint à l'esprit, par fortune et par chance : si les choses corporelles et toutes leurs parties étaient au repos ou étaient toujours mues par un mouvement semblable, la distinction entre toutes les choses seraient supprimée, et par conséquent tout acte de sensation ; pour cette raison, la cause de toutes les choses doit être cherchée dans la diversité des mouvements. », *Vie en prose*, in J. Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 172-3 puis 177-8. La sensation est aussi bien ce qui conduit à la science moderne que la difficulté que les philosophes ont tendance à occulter. Voir notre ouvrage, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011, introduction.

⁷ *AL*, I, p. 6 : « God hath framed the minde of man as a mirrou, or glasse, capable of the Image of the vniuersall world, and ioyfull to receiue the impression thereof, as the Eye ioyeth to receiue light ». Trad. p. 7. L'idée d'un esprit « joyeux » de recevoir la marque des choses est cruciale aussi bien chez Hobbes : la curiosité est chez lui

Cette métaphore court tout au long de l'œuvre, aussi bien pour soutenir que la science est une, puisqu'elle se produit par réflexion dans un même miroir, que pour soutenir que ce miroir peut être déformant, qu'il peut être nécessaire d'en polir la surface (réflexion sur les idoles de l'esprit), signifiant d'un même mouvement sa destination naturelle à refléter le réel et la nécessité d'un artifice pour ôter les artifices qui corrompent sa nature. L'esprit est donc disposé à la vérité, en tant que ce qui s'y trouve est voué à correspondre à ce qu'on trouve dans le monde, ce qui conduit à inclure aussi bien la politique dans la science :

La loi suprême et condensée de la recherche du vrai veut que rien de ce qui existe dans le globe de la matière ne soit absent du globe cristallin de la forme, c'est-à-dire qu'il n'y ait aucune chose, dans l'être et l'action, qui ne soit dessinée et enregistrée dans l'étude et la théorie.⁸

C'est au fond cette même métaphore qui semble s'inverser lorsqu'il s'agit de faire de la science de l'homme le *radius reflexus*, comme si la nature, étant connue par le miroir qu'est l'esprit, devenait elle-même le miroir dans lequel transparait la connaissance de soi, si l'esprit n'a d'autre opération que de produire un reflet. L'importance de cette métaphore chez Bacon charge de sens sa reprise par Hobbes, sans référence scripturaire :

L'esprit de l'homme est un miroir capable de recevoir la représentation et l'image du monde entier. / Les Anciens ne fabulaient pas de manière absurde en faisant de la Mémoire la mère des Muses, car *la mémoire est le monde*, non réellement, mais cependant comme dans une glace dans laquelle le jugement s'affaire à examiner toutes les parties de la nature et à enregistrer 1° leur ordre 2° leurs causes 3° leurs parties 4° leurs propriétés 5° leurs usages 6° leurs différences et ressemblances. En elle, l'imagination [*fancy*] trouve, lorsqu'une œuvre de l'art doit être faite ou réalisée, ses matériaux préparés, sous la main, pour être utilisés, et n'a rien besoin de plus que de les parcourir rapidement pour que ce qu'elle veut et qui se trouve disponible puisse ne pas manquer

la passion fondamentale, la seule qui soit originaire et proprement humaine (voir par exemple *Elements of Law*, I, 9, 18).

⁸ *AL*, II, p. 165, trad. p. 248 : « It is the perfite lawe of enquiry of trueth, *That nothing bee in the globe of matter, which should not be likewise in the globe of Crystall, or Fourme*, that is, that there be not any thing in being & action, which should not bee drawne and collected into contemplation and doctrine ». Voir aussi *DA*, VIII, 2, p. 772 : « legitimæ inquisitionis vera norma est, *ut nihil inveniatur in globo materiæ, quod non habeat parallelum in globo crystallino sive intellectu*. / La norme vraie et d'une recherche légitime est que rien de ce qu'on découvre dans le globe de la matière ne soit sans son parallèle dans le globe cristallin, c'est-à-dire dans l'intellect. »

bien longtemps et demeurer caché. De la sorte, lorsqu'elle semble voler d'une Inde à l'autre, du Ciel à la Terre, jusque dans les lieux les plus obscurs, dans le futur, en elle-même, et tout ceci en un seul moment, le voyage n'est pas si grand, étant elle-même tout ce qu'elle cherche et sa célérité ne consiste pas tant dans un mouvement rapide que dans une galerie d'images 1° abondantes et 2° scrupuleusement ordonnées et parfaitement enregistrées dans la mémoire.⁹

On ne peut penser que ce texte, supposé antérieur à 1640, ne serait qu'une résurgence provisoire du baconisme, non seulement parce qu'il est probablement plus tardif qu'on ne l'a longtemps cru en France, mais surtout parce qu'il est repris et développé dans la *Réponse* à la préface à *Gondibert*¹⁰. Hobbes y ajoute que « la plupart des hommes en ont un aperçu sous le nom de philosophie, et beaucoup y prétendent qui, commettant à son propos une grossière erreur, n'embrassent que gesticulation en ses lieu et place. De même, cependant, que l'imagination de l'homme a tracé les voies de la vraie philosophie, de même, elle a produit de bien merveilleux effets pour le bénéfice de l'humanité ». Ce texte date de 1650. Si l'image ne se trouve pas dans le *De Corpore* (1655), on y retrouve une image qui l'approfondit sans la renier :

Il ne faut croire (cher lecteur) que la philosophie dont j'entreprends d'ordonner les Éléments est celle par quoi se produisent les pierres philosophales, ni celle qu'exhibent les livres de métaphysique ; mais qu'elle est la raison naturelle humaine qui voltige consciencieusement sur toute la création, et en rapporte fidèlement l'ordre, les causes et les effets. Fille de ton esprit et du monde entier, la philosophie est donc en toi-même ; peut-être encore sans figure, semblable au monde son géniteur qui était au commencement informe. Il te faut donc faire ce que font les sculpteurs qui, en enlevant la matière superflue, ne font pas l'image, mais la trouvent. Ou imite la création en faisant en sorte que ta raison (si ton intention est de te consacrer sérieusement à la philosophie) soit portée au-delà de l'abîme confus de tes pensées et de tes expériences. Les choses confuses doivent être discutées, distinguées et ordonnées en étant désignées chacune par leurs noms, c'est-à-dire qu'il est besoin d'une méthode conforme à la création des choses mêmes. Or l'ordre de la création est la lumière, le partage du jour et de la nuit, le firmament, les astres, les choses sensibles, l'homme ; puis, après la création, le

⁹ *De Principiis*, in *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition J. Jacquot et H. W. Jones, Vrin, p. 449.

¹⁰ « Ce texte est d'autant plus remarquable qu'on y retrouve la mémoire, l'imagination et la raison philosophante, 'les trois parties principales de l'entendement humain' qui, selon Bacon, permettent de diviser tous les savoirs en histoire, poésie et philosophie », J. Terrel, « Comment Hobbes devient Hobbes ? », *Lumières*, n° 10, 2e semestre 2007.

commandement. Donc, l'ordre de la contemplation sera la raison, la définition, l'espace, les astres, les qualités sensibles, l'homme ; puis, l'homme étant adulte, le citoyen.¹¹

On a là quantité de thèmes baconiens : la critique de la métaphysique et de l'alchimie (les dogmatiques rationalistes comme les dogmatiques empiristes, même si la critique n'est pas symétrique chez Bacon), la raison qui ne produit que si elle parcourt le réel, non pour l'observer ou pour en fabriquer un autre, mais pour en comprendre l'ordre et les rapports d'engendrement – pour bâtir un « *exemplaria* »¹² –, la philosophie comme fruit de l'union de l'esprit et du monde, la nécessité de commencer par la lumière et la raison, que les pensées seules et les expériences seules nous perdent,... À cela s'ajoute que, si le savoir est celui de la création des choses, le savoir et la puissance vont ensemble¹³. Au cœur de ces éléments de convergence se trouve l'image du miroir, mais corrigée. La vraie philosophie est comme l'image du monde. Mais, il ne s'agit pas de recevoir, mais de découvrir dans un geste qui produit : on suit bien l'ordre de la création, et non seulement des choses créées. L'image n'est pas un simple reflet, et tel était le défaut de l'image du miroir : la passivité supposée de l'esprit contemplant le monde. Ou plutôt, cette passivité, chez Bacon comme chez Hobbes est, en réalité, celle de l'expérience : le matériau se constitue (comme l'œil reçoit l'impression, mais par réaction, ou comme la mémoire devient le monde). Et là, Bacon comme Hobbes y voient une œuvre commune : le reflet est le fruit de la nature de ce qui s'y projette et de la disposition (potentiellement déformante) de la surface ; ou, comme Hobbes le reprend plus simplement dans le *De Corpore*, la philosophie est « fille du monde et de l'esprit », à l'état informe « en toi-même ». Parce que l'image de 1655 insiste sur la suite : l'*opération* de la raison. Mais Hobbes ne perd pour autant pas la visée réaliste de cette opération. La raison produit pour découvrir : parce qu'il n'y a savoir de la nature que s'il porte d'une manière ou d'une autre sur un objet qui précède l'activité de la raison, mais que, cependant, la raison ne

¹¹ *De Corpore*, « Ad Lectorem », éd. K. Schuhmann, Vrin, 1999, p. 7 : « Philosophiam, cuius Elementa hic aggredior ordinare, noli credere eam esse (Amice Lector), per quam fiunt lapides philosophici, neque illam, quam ostentant codices metaphysici ; sed rationem humanam naturalem per omnes res creatas sedulo volitantem et de earum ordine, causis, et effectibus ea quæ vera sunt, renuntiantem. Mentis ergo tuæ et totius Mundi filia Philosophia in te ipso est ; nondum fortasse figurata, sed genitori Mundo, qualis erat in principio, informi similis. Faciendum ergo tibi est quod faciunt statuarii, qui materiam exculpentem supervacaneam, imaginem non faciunt, sed inveniunt. Vel imitare creationem. Super abyssum cogitationum experimentorumque tuorum confusam (si Philosophiæ operam seriam daturus sis) superferatur ratio tua. Confusa discutienda, distinguenda et suis quæque signata nominibus ordinanda sunt, id est, methodo opus est ipsarum rerum creationi congrua. Creandi autem ordo erat *Lux, Noctis et Diæ distinctio, Expansum, Luminaria, Sensibilia, Homo*. Deinde, post creationem, *Mandatum*. Contemplandi ergo ordo erit *Ratio, Definitio, Spatium, Astra, Qualitas sensibilis, Homo*. Deinde, adulto homine, *Civis*. »

¹² *De Corpore*, IV, 25, 1, p. 268.

¹³ *De Corpore*, I, 1, 6, pp. 14-15, pour Hobbes. Pour Bacon, en autres références, *NO*, I, 3, p. 64, trad. p. 101.

connaît parfaitement que ce qu'elle produit elle-même. De même, le célèbre aphorisme 95 de la première partie du *Novum Organum* vise bien à constituer un savoir du réel qui soit une construction :

Ceux qui ont traité les sciences furent ou des empiriques ou des dogmatiques. Les empiriques, à la manière des fourmis, se contentent d'amasser et de faire usage ; les rationnels, à la manière des araignées, tissent des toiles à partir de leur propre substance ; mais la méthode de l'abeille tient le milieu ; elle recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, mais la transforme et la digère par une faculté qui lui est propre. Le vrai travail de la philosophie est à cette image. Il ne cherche pas son seul ou principal appui dans les forces de l'esprit ; et la matière que lui offre l'histoire naturelle et les expériences mécaniques, il ne la dépose pas telle quelle dans la mémoire, mais modifiée et transformée dans l'entendement. Aussi, d'une alliance plus étroite et plus respectée entre ces deux facultés, expérimentale et rationnelle (alliance qui reste à former), il faut bien espérer.¹⁴

On peut penser aussi à l'idée d'« [établir] dans l'entendement humain le modèle vrai du monde »¹⁵. On retrouve ainsi, au principe même des systèmes de Hobbes et Bacon, une même alliance de la production de l'entendement (voir l'argument du fabricant, même si la forme plus précise qu'y prend cet argumentaire est différent¹⁶) et de la découverte, ambivalence que concentre bien l'idée d'*invention*. Si les projets de Bacon et de Hobbes se justifient ainsi par l'idée que l'esprit humain produit une similitude avec la réalité, ils doivent se soutenir d'une

¹⁴ *NO*, I, 95, p. 152, trad. pp. 156-157 : « Qvi tractauerunt Scientias, aut Empirici, aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicæ more, congerunt tantum & vtuntur ; Rationales, araneorum more, telas ex se conficiunt ; Apis vero ratio media est, quæ materiam ex floribus horti & agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit & digerit. Neque absimile Philosophiæ verum opificium est ; quod nec Mentis viribus tantum aut præcipue nititur, neque ex Historia Naturali & Mechanicis Experimentis præbitam materiam, in Memoria integram, sed in Intellectu mutatam & subactam reponit. Itaque ex harum facultatum (Experimentalis scilicet, & Rationalis) arctiore & sanctiore fœdere (quod adhuc factum non est) bene sperandum est. »

¹⁵ *NO*, I, 124, trad. p. 177 : « verum exemplar Mundi in Intellectu humano fundamus ».

¹⁶ En suivant A. Pérez-Ramos (*Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Clarendon Press, 1988), on peut distinguer trois formes de l'argument du fabricant. La première relève de la tradition théologique ou idéaliste : comprendre la nature des choses, les formes, suppose que l'entendement humain participe de quelque manière à l'entendement divin, ou imite son activité créatrice. La seconde est expérimentale. La capacité à produire la copie d'une chose valide le savoir. La troisième est mathématique et proviendrait de Proclus : « Proclus emphasised the active role of the understanding in producing and projecting its objects, for mathematical are constructions of the mind in a space constituted in the imagination », p. 56. Bacon participe à la fois des trois : 1) les œuvres ne valident pas à elles seules le savoir mais en sont des signes, vérité et utilité allant de pair (*NO*, I, 124) ; 2) mais le même aphorisme parle bien de saisir « les idées de l'esprit divin [...] les vraies marques du Créateur sur les créatures, empreintes et déterminées dans la matière par des lignes vraies et choisies » ; 3) de là, il est possible d'élargir l'idée de construction mentale, sans la réduire aux objets mathématiques. Quant à Hobbes, il s'apparente assez nettement à la forme élargie de la troisième (l'objet géométrique est construit dans l'espace imaginaire, comme un corps abstraction faite des détails, ainsi que la république instituée), même si l'extrait de l'adresse au lecteur, que nous avons donné, parle d'imiter la création.

connaissance de l'âme humaine, laquelle appartient à la partie anthropologique du système : parler d'une similitude d'actes de conceptions, mentale et réelle, suppose une certaine théorie du réel et de la pensée. Nous voudrions montrer que, en dépit des différences de plan, dont il faudra rendre compte, entre les programmes hobbesien et baconien, nos deux auteurs se retrouvent à traiter un problème semblable, lié au réalisme qu'ils visent. Notre hypothèse est, rappelons-le, que Hobbes prend un certain nombre de décisions dans un contexte préparé par une ou des difficultés cernées par Bacon.

*Le projet baconien et sa réception hobbesienne : connaissance de soi
et connaissance de la nature*

C'est au moment d'amorcer l'anthropologie, dans l'*Advancement of Learning* (1605) comme dans sa version latine élargie et corrigée de 1623, que l'on trouve la même image optique – l'étude de l'homme est comme un *radius reflexus*, tandis que le *radius directus* représente la philosophie naturelle :

À présent, nous avons traité de deux des trois rayons de la connaissance de l'homme : le *radius directus* qui a trait à la nature ; le *radius refractus* qui a trait à Dieu, et qui ne peut pas renseigner de manière véridique, à cause de l'hétérogénéité du milieu. Il reste le *radius reflexus*, par lequel l'homme se regarde et se considère. / Nous en venons donc à ce savoir que l'antique oracle nous indique et nous prescrit, qui est la *connaissance de nous-même*.¹⁷

Seule la nature se connaît directement. À partir de cette 'surface' de réflexion, on connaît l'homme. Se connaître se fait à travers autre chose que soi, ce qui se retrouve dans la manière dont Hobbes lit *nosce teipsum* : se « lire » comme miroir ambivalent du monde. C'est le monde que je lis à travers moi, donc je ne me connais qu'à partir du monde :

Si on tient compte du pouvoir des tromperie de la sensation [...], et si l'on considère à quel point les noms ont été établis de manière inconstante, et combien ils sont sujets à

¹⁷ *AL*, II, p. 93, trad. p. 138 : « Thus haue we now dealt with two of the three beames of Mans knowledge, that is *Radius Directus*, which is referred to Nature, *Radius Refractus*, which is referred to God, and cannot report truely because of the inequality of the *Medium*. There resteth *Radius Reflexus*, whereby Man beholdeth and contemplateth himselfe. / We come therefore now to that knowledge, whereunto the ancient Oracle directeth vs, which is, *the knowledge of our selues*. ». Voir aussi *DA*, IV, 1, p. 580.

être équivoques, et combien ils sont diversifiés par la passion [...], et combien les hommes sont sujets aux paralogismes et aux sophismes dans un raisonnement, d'une certaine manière, je peux peut-être conclure qu'il est impossible de rectifier toutes les erreurs qui doivent nécessairement en résulter, chez un homme quel qu'il soit, sans commencer à nouveau depuis les fondements premiers et véritables de tout le savoir, c'est-à-dire la sensation, et sans qu'il relise *avec ordre*, au lieu des livres, ses propres conceptions, en quel signification je prends *nosce teipsum* pour un précepte à la hauteur de sa réputation.¹⁸

Se connaître, c'est revenir à la relation première de soi au monde, donc à l'effet du monde sur soi. Dans le même sens, pour Bacon, l'étude de l'homme appartient à l'étude de la nature ; l'homme n'est pas hors nature et la philosophie naturelle conditionne l'anthropologie. S'il s'agit là de traiter l'antique 'connais-toi toi-même', écrit Bacon, cette injonction ramène à la nature. Cette ouverture de l'anthropologie débouche, dans le texte de Bacon, sur l'affirmation d'une interdépendance des parties de la philosophie : on perd en fécondité lorsque l'on sépare la géométrie de la physique, la médecine de la philosophie naturelle ou la rhétorique de la philosophie en générale. Cette interdépendance des savoirs concerne aussi bien les rapports entre l'histoire et la philosophie, que les rapports entre les différentes parties de la philosophie. D'où l'idée d'une « philosophie première » précédant la tripartition :

Puisque les distributions et partitions ne sont pas comme plusieurs lignes qui convergeraient dans un même angle et se couperaient en un seul point, mais comme les branches d'un arbre qui se rencontrent dans un tronc qui a une dimension, une certaine quantité d'intégrité et de continuité, avant d'en venir au point où il se divise et éclate en branches et ramifications, il est donc bon, avant que nous entrions dans la distribution indiquée plus haut, d'ériger et de constituer une unique science générale, science du nom de *philosophia prima*.¹⁹

¹⁸ *Elements of law*, I, 5, 14, nous soulignons : « if we consider the power of those deceptions of sense [...], and also how unconstantly names have been settled, and how subject they are to equivocation, and how diversified by passion [...], and how subject men are to paralogism or fallacy in reasoning, I may in a manner conclude, that it is impossible to rectify so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning anew from the very first grounds of all our knowledge, sense ; and, instead of books, reading over orderly one's own conceptions : in which meaning I take *nesce teipsum* for a precept worthy the reputation it hath gotten. ». Voir notre traduction, Allia, 2006, p. 56. On peut aussi penser à l'introduction du *Leviathan* : si j'observe les autres, je comprendrai au mieux quelques hommes, mais si je me « lis » moi-même, je peux comprendre l'humanité. Voir *Leviathan*, introduction, ed. N. Malcolm, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2012, vol. II, pp. 18-19. Voir aussi traduction Fr. Tricaud, Dalloz, 1999, p. 6.

¹⁹ *AL*, II, p. 76, trad. p. 111 : « Because the distributions and partitions of knowledge, are not like seuerall lines, that meet in one Angle, and so touch but in a point, but are like branches of a tree, that meete in a stemme ;

De la même manière, Hobbes affirme dans le *Léviathan* qu’

il y a une certaine *philosophia prima*, dont toute autre philosophie devrait dépendre, et qui consiste principalement dans les délimitations correctes des significations des appellations ou des noms qui sont de tous les plus universels. Ces délimitations servent à éviter l’ambiguïté et l’équivoque dans le raisonnement, et sont communément appelées définitions, ainsi les définitions du corps, du temps, du lieu, de la matière, de la forme, de l’essence, du sujet, de la substance, de l’accident, du pouvoir, de l’acte, du fini, de l’infini, de la quantité, de la qualité, du mouvement, de l’action, de la passion, et plusieurs autres nécessaires à l’explication des conceptions des hommes au sujet de la nature et de l’engendrement des corps.²⁰

Qu’est cette philosophie première pour Bacon ? Sous ce titre, l’histoire des savoirs propose « une rhapsodie composée de théologie naturelle et de diverses parties de la logique, ainsi que de cette partie de la philosophie naturelle qui concerne les principes, et de cette partie de la philosophie naturelle qui concerne l’âme ou l’esprit »²¹. C’est aussi bien dire que la philosophie première n’est ni la théologie rationnelle ni la logique, ou une partie de la psychologie, ni une partie de la physique au sens le plus large ou de la philosophie naturelle²². Il s’agit notamment de constituer « un réceptacle pour toutes les remarques et tous les axiomes utiles qui ne tombent dans la sphère d’aucune des parties spéciales de la philosophie, c’est-à-dire d’aucune science, mais qui sont plus communs et d’un plan plus élevé »²³. Si la philosophie première n’est pas caractérisée de la même manière chez Hobbes, le statut de son

which hath a dimension and quantitie and entyrenes and continuance, before it come to discontinue & break it self into Armes and boughes, therefore it is good, before wee enter into the former distribution, to erect & constitute one vniuersal Science by the name of PHILOSOPHIA PRIMA. ». Voir aussi *DA*, III, 1, p. 540.

²⁰ *Leviathan*, IV, 46, vol. III, p. 1076, trad. p. 683 : « There is a certain *Philosophia prima*, on which all other Philosophy ought to depend ; and consisteth principally, in right limiting of the significations of such Appellations, or Names, as are of all others the most Universall : Which Limitations serve to avoid ambiguity, and æquivocation in Reasoning ; and are commonly called Definitions ; such as are the Definitions of Body, Time, Place, Matter, Forme, Essence, Subject, Substance, Accident, Power, Act, Finite, Infinite, Quantity, Quality, Motion, Action, Passion, And divers others, necessary to the explaining of a mans Conceptions concerning the Nature and Generation of Bodies. »

²¹ *AL*, II, p. 76, trad. p. 112 : « A Rapsodie of *Naturall Theologie*, and of diuers parts of *Logicke* : [And of that part of *Naturall Philosophie*, which concerneth the *Principles*], and of that other part of *Naturall Philosophie*, which concerneth the *Soule* or *Spirit* ». Nous modifions la traduction qui omet la partie que nous avons mise entre crochets.

²² Le *De Augmentis* parle de « partibus quibusdam Physicæ (veluti de Principiis et de Anima) » (*DA*, III, 1, p. 540).

²³ *AL*, II, p. 77, trad. p. 113 : « A Receptacle for all such profitable observations and Axioms, as fall not within the compass of any of the speciall parts of Philosophie, or Sciences ; but are common, and of a higher stage ». Voir aussi *DA*, III, 1, pp. 540-541.

contenu semble le même, et un certain nombre d'éléments (le concept de quantité en général, par exemple²⁴) sont communs. En apparence, la formulation du *Leviathan* en reste à ce que Bacon juge, dans le *Novum Organum*, nécessaire pour résister aux « idoles de la place publique » : faire « selon l'usage prudent des mathématiciens », définir au préalable les termes de la discussion. Cet usage est nécessaire mais insuffisant, pour Bacon, « puisque les définitions elles-mêmes sont composées de mots et que les mots engendrent les mots ; en sorte qu'il est nécessaire de revenir aux instances particulières, à leurs séries et leurs ordres »²⁵. Dans la référence des *Elements of Law* (qui assume l'injonction *nosce teipsum*), il ne s'agit cependant pas d'en revenir aux termes, arbitrairement institués, mais à l'expérience qui les constitue. Dans le *De Corpore*, la philosophie première n'établit pas un lexique, mais ancre la formation des concepts fondamentaux dans l'expérience : lorsqu'on en arrive aux termes qui ne peuvent plus être résolus en concepts plus simples, on recourt à l'« exemplification »²⁶. Pour Bacon, la philosophie première n'est pour cela pas la logique :

La logique en question traite de nombreuses choses comme elles sont dans une Notion, et cette philosophie comme elles sont dans la nature – l'une telles qu'elles apparaissent, l'autre telles qu'elles existent.²⁷

La distinction est traditionnelle, précise Bacon, mais n'est jamais vraiment appliquée. « Quantité, similitude, diversité, ... » : on en traite les concepts, mais non la réalité *naturelle*. En 1623, ces questions constituent la 2^e partie de la philosophie première (ce qui éclaire la parenthèse de la citation de 1605) : l'étude des « conditions *accidentelles* des êtres ». Pour traiter de la quantité, par exemple, il faut partir d'une étude de la force des unions, des raisons de l'abondance et de la rareté, ... en philosophie naturelle *et* en politique. La philosophie première part des faits régionaux, qui font déjà l'objet d'une science, et détermine les propriétés communes à une même nature dans tous les domaines du savoir. Le contenu de la philosophie première, chez Hobbes, se limite à cette partie. Bacon commence, en 1623, par une première partie qui recherche les axiomes communs à plusieurs domaines, et suivent de

²⁴ *AL*, II, p. 88, trad. p. 130, par exemple, pour Bacon, et *De Corpore*, II, 12, pp. 109-112, pour Hobbes.

²⁵ *NO*, I, 59, p. 92, trad. p. 120 : « quoniam & ipsæ definitiones ex verbis constant, & verba gignunt verba : adeo vt necesse sit, ad instantias particulares, earumque series & ordines recurrere. »

²⁶ Une définition est « *propositio, cujus prædicatum est subjecti resolutivum, ubi fieri potest, ubi non potest, exemplificativum*. / une proposition dont le prédicat est résolution du sujet, lorsque cela se peut, et exemplification lorsque cela ne se peut pas », *De Corpore*, I, 6, 14, p. 68.

²⁷ *AL*, II, pp. 76-77, trad. p. 112 : « that Logicke considereth of many things as they are in Notion : & this Philosophy, as they are in Nature : the one in Apparence, the other in Existence. ». Nous modifions la traduction.

nombreux exemples (présents aussi en 1605)²⁸. De tels principes sont les « mêmes traces de pas laissées par la Nature foulant différents sujets ou matières et y imprimant sa marque »²⁹ et sont déjà actifs dans les sciences. Autrement dit, la philosophie première est, chez Bacon, une discipline constituée par induction visant des « lois de la nature », à l'œuvre dans toutes les parties de la philosophie. Chez Hobbes, la philosophie première donne son titre à la 2^e partie du *De Corpore*, dont le premier paragraphe prétend « commencer la doctrine naturelle ». La philosophie première est donc bien en position de fondement, même si elle est précédée d'une « *logica sive computatio* ». Là non plus, la logique n'est pas la philosophie première : l'une est description de la démarche rationnelle, l'autre est connaissance (et la 1^e partie du *De Corpore* souligne à chaque étape sa dépendance à l'égard de concepts dont le sens n'est établi qu'en 2^e partie). Chez Bacon comme chez Hobbes, cette position de la philosophie première tend à impliquer tous les champs de la science, y compris la science portant sur l'homme, dans une même étude de la nature, d'où l'affirmation du *De Corpore*, évoquée plus haut : les principes de l'anthropologie se déduisent de la physique (chapitre 6).

Que la philosophie première porte sur toute la philosophie marque l'ampleur de la philosophie naturelle. Elle tranche ainsi une ambiguïté : l'unité du savoir procède de l'unité de l'esprit, mais cette unité correspond-elle à celle du réel ? La philosophie première a pour tâche de légitimer *in re* l'unité du système, mais elle présuppose chez Bacon la validité réelle de l'induction, donc la philosophie première n'est pas la méthode, puisqu'elle en suppose la validité, laquelle suppose l'unité et la constance du « globe de la matière » : l'induction n'est possible que parce que l'entendement vise des axiomes, des énoncés nécessaires exprimant les « formes » réelles. Un tel présupposé implique une thèse sur la nature, et d'abord sur son unité. Or, la philosophie première est la « plus propre à établir que la nature est une »³⁰. Donc, tout se passe comme si la philosophie naturelle fondait en réalité l'unité du système. On commence à voir cependant que le rapport entre méthode et philosophie naturelle est problématique. De la même manière, chez Hobbes, les concepts fondamentaux de la

²⁸ Les proportions géométriques et les principes de la justice distributive sont les mêmes, comprendre une chose par ses éléments donne l'atomisme de Démocrite et l'analyse aristotélicienne de la Cité, « tout se transforme, rien ne périt » vaut en physique et en théologie, « la force d'un agent est augmentée par l'antipéristase de son contraire » vaut en physique, mais aussi en musique (la dissonance renforce le plaisir de l'harmonie), en morale (la douleur renforce le plaisir), en rhétorique (la suspension renforce l'effet),... Pour tout ceci, chez Bacon, voir notre étude *Bacon et le gouvernement du savoir*, op. cit., chapitre 3, et, chez Hobbes, voir notre étude *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, op. cit., chapitre 2.

²⁹ *AL*, II, p. 78, trad. p. 114 : « the same footestepes of Nature, treading or printing vpon seuerall subjects or Matters ». Voir aussi *DA*, III, 1, p. 543.

³⁰ *DA*, III, 1, p. 543 : « quæ insigniter naturam unam faciat ». En 1623, ce constat est fait au terme de la 1^e partie de la *philosophia prima* : la possibilité de ces axiomes, en tant qu'elle exprime l'unité de la nature, légitime la recherche de principes universels concernant les notions de quantité, similitude,... c'est-à-dire les « conditions accidentelles des êtres » (« Est autem inquisitio de *conditionibus adventitiis Entium* », *Ibid.*).

philosophie première (phantasme, espace, temps, puis corps, accident, *magnitudo*, mouvement,...) construisent une similitude entre l'esprit et la réalité, mais elle dépend d'une présupposition : l'esprit est capable d'élaborer des concepts fondamentaux réellement valides. Or l'étude de l'esprit appartient à la science qu'elle est supposée fonder.

Le projet baconien et sa réception hobbesienne : les limites de la philosophie naturelle

L'ampleur visée par la philosophie naturelle est donc problématique, notamment parce qu'il semble difficile d'inclure dans la philosophie naturelle le savoir qui atteste de notre capacité de connaître. Cette limite de la philosophie naturelle semble pourtant plutôt porter, chez Bacon, sur Dieu, en première lecture. En effet, dans le plan tripartite de Bacon, la nature est suivie de l'homme, qui lui appartient en quelque manière, mais elle est surtout précédée de Dieu, qui ne lui appartient pas. La théologie naturelle n'est toutefois qu'un « rudiment de savoir », et surtout elle présuppose la philosophie naturelle :

De même que toute œuvre montre et manifeste la puissance et l'habileté de l'artisan, non son image, de même les œuvres de Dieu montrent et manifestent bien la toute-puissance et la sagesse du créateur, non son image.³¹

Dans l'image du *radius refractus* (la théologie naturelle), l'hétérogénéité du milieu empêche de connaître la nature de Dieu, même si on gagne à penser l'ordre naturel comme intention de Dieu (d'où la partie de la métaphysique consacrée aux « fins », alors même que la physique baconienne, qui aboutit à la métaphysique, est non finaliste). Dieu reste aux marges de la philosophie (le véritable enjeu en est plutôt la possibilité de penser une loi morale naturelle), ce que Hobbes va radicaliser : 1) si l'on ne connaît que les effets de Dieu (puisqu'il est cause première), il est exclu de la philosophie ; 2) pourtant, s'il est cause première, on pourrait tout de même le connaître par ses effets ; sauf que l'idée même de création ne peut être conceptualisée comme cause première, parce que 'cause première' n'est pas un concept, mais camoufle un imaginaire du démiurge universel³². En un sens, donc, le dispositif

³¹ *AL*, II, pp. 78-79, trad. p. 115 : « as all works do shewe forth the power and skill of the workeman, and not his Image : So it is of the works of God ; which doe shew the Omipotencie and wisdom of the Maker, but not his Image ». Voir aussi *DA*, III, 2, p. 545.

³² *De Corpore*, I, 1, 9, p. 17, puis IV, 26, 1, pp. 281-283. Voir notre article « L'accès intellectuel à Dieu chez Hobbes », in *La religion chez Hobbes*, dir. J. Terrel, B. Graciannette, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.

baconien est repris, mais son centre de gravité est déplacé : Dieu n'est plus connu de manière indirecte et rudimentaire, mais hors philosophie. D'un autre côté, la capacité d'institution politique, chez l'homme, semble majorée dans le projet de Hobbes (même si elle n'est pas ignorée chez Bacon³³). D'où une distinction entre la partie consacrée à l'homme et celle consacrée au citoyen (donc à l'État), dans le système hobbesien.

Il reste qu'un tel déplacement rend le rapport entre le système et l'anthropologie plus problématique chez Hobbes. En apparence, le schéma est simple chez Bacon (il va de la philosophie naturelle à l'anthropologie). Pourtant, la philosophie première, exemplairement, est précédée par la méthode. Or, la méthode n'est qu'un artifice d'exposition si elle n'est pas tirée d'une connaissance de l'esprit (d'où l'inscription du *Novum Organum* dans la psychologie). Donc la science de la nature est liée à la science de l'esprit, qui appartient à l'anthropologie. Et voilà pourquoi Bacon ajoute, dans la version latine de l'ouverture de l'anthropologie, l'idée que l'anthropologie implique la connaissance de l'âme « de laquelle découle toute la science ». Découle-t-elle de l'âme simplement ou de la connaissance de l'âme ? Le projet de connaître le pouvoir de connaître pour mieux gouverner le savoir milite en faveur de la seconde lecture. Et connaître le pouvoir de connaître pour le gouverner est précisément ce qui donne sens au programme baconien, sans pour autant en valider la possibilité ; ou plutôt, il faut distinguer deux choses : 1) l'idée de décrire les acquis et les manques pour gouverner le savoir ; 2) soutenir l'interdépendance des disciplines, ce qui semble impliquer une unité réelle de la nature. En somme, une part de l'anthropologie transcende le savoir, alors qu'elle doit s'y inscrire. Cette difficulté est à rattacher à une innovation fondamentale, chez Bacon : l'idée que les facultés rationnelles ne se connaissent pas substantiellement, mais se connaissent par leur usage, leur mise en œuvre, donc en un sens par l'histoire des savoirs. Si les facultés ne se connaissent que par leur mise en œuvre, on comprend mieux qu'il faille partir de la philosophie effective, notamment appliquée à la nature, pour les connaître. Cette thèse est à corrélérer à l'idée, dans le *De Augmentis*, que c'est sur la foi dans les Écritures, que l'on affirme en philosophie l'existence d'une âme rationnelle immatérielle dont procèdent ces facultés cognitives rationnelles, là où les facultés sensibles, relevant de la physiologie, peuvent être connues et par leur usage et substantiellement³⁴. Il

³³ Voir le pouvoir technique, dans le *Novum Organum*, ou encore ce qui sépare les vicissitudes naturelles et les vicissitudes des affaires humaines, dans l'*Essai* « Of Vicissitude of Things », LVIII, in *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, The Oxford Francis Bacon, ed. M. Kiernan, Clarendon Press, 1985, 2000, vol. XV, pp. 172-176.

³⁴ *De Augmentis*, IV, 1. Pour tout ceci, voir notre étude « 'History as psychology' : de quoi est faite une psychologie empiriste chez Bacon ? », *Dix-septième siècle*, n°4, 2014 ; *Bacon et le gouvernement du savoir*, op. cit., chapitre 2.

suffira ainsi à Hobbes de nier que les Écritures parlent d'une quelconque immatérialité pour en chasser le motif de la philosophie³⁵. C'est la raison pour laquelle il ne discute jamais les arguments cartésiens sur la distinction des substances pensante et étendue.

L'inscription de l'anthropologie dans la seule philosophie naturelle est donc déjà problématique chez Bacon, et tel est le problème dont Hobbes hérite. En tout cas, c'est à la difficulté de saisir la place de l'anthropologie que l'on doit les variantes considérables que Hobbes introduit dans les présentations du plan de sa philosophie. Chez Hobbes, Dieu n'est plus aux marges de la philosophie, mais à l'extérieur ; le pouvoir d'institution de l'homme justifie en outre deux parties le concernant. Ces deux différences sont en partie liées : puisque la théologie rationnelle vise surtout à rendre pensable une loi naturelle chez Bacon, l'exclusion de Dieu hors de la philosophie exclut également de la philosophie la possibilité de fonder l'autorité des lois naturelles sur Dieu (même si c'est en référence à Dieu³⁶, dans un premier temps, qu'on les appelle proprement des lois, cette autorité n'a aucune rôle dans leur démonstration, et ce statut tient aussi à leur inscription dans la loi civile, dans toutes les républiques³⁷), ce qui n'est pas sans rapport, chez Hobbes, avec le statut de l'institution politique. L'importance de ce pouvoir d'institution explique que Hobbes remanie parfois son propre projet pour en proposer une version bipartite : la partie anthropologique se fonde alors dans la philosophie naturelle, pour une part, et subsiste, pour une autre part, dans la philosophie civile. Le problème culminant dans le statut complexe du *De Homine* (1658), il faut revenir aux classifications qui le précèdent, celles du *De Corpore* (1655).

Dans le programme donné au chapitre consacré à la méthode (chapitre 6, art. 6 et 7), Hobbes résume les choses ainsi. Le *De Corpore* traite la *philosophia prima*, puis la géométrie (incluant l'étude des effets produits par l'« addition, la multiplication, la soustraction et la division » des mouvements), puis « après la considération des choses qui résultent du mouvement pris absolument, vient la considération de ce que le mouvement d'un corps produit dans un autre »³⁸ (la *mécanique*, à proprement parler). Plus loin, Hobbes l'inclut dans la géométrie. Vient enfin l'étude des sens et des qualités sensibles, sur la base de laquelle la physique (étude des phénomènes de la nature) est possible. L'ensemble constitue la *philosophia naturalis*, constituée donc de deux grands moments : le premier allant des causes les plus générales à leurs effets potentiels (conservant une portée générale – 2e et 3e parties

³⁵ *Leviathan*, III, 34.

³⁶ *Ibid.*, I, 15.

³⁷ *Ibid.*, II, 26.

³⁸ *De Corpore*, I, 6, 6, p. 61 : « Post considerationem eorum quæ fiunt ex motu simpliciter, sequitur consideratio eorum quæ motus unius corporis efficit in corpus aliud. »

du *De Corpore*), le second partant des effets ou des phénomènes, « ce que la nature montre d'elle-même », pour construire le dispositif mécanique qui a réellement le pouvoir de les produire (4e partie)³⁹. C'est à partir de là que la question de l'anthropologie se pose : « après la physique, nous devons passer à la morale », qui étudie « le désir, l'aversion, l'amour, la bienveillance, l'espérance, la crainte, la colère, l'émulation, l'envie, etc., leurs causes et leurs effets [...] ; ces choses doivent être prises en considération après la physique, parce qu'elles ont leurs causes dans les sens et l'imagination, qui sont le sujet de la recherche physique »⁴⁰. Cette étude est effectivement amorcée dans le chapitre 25, après l'étude de la sensation et avant le reste de la physique. Elle se prolonge dans le *De Homine*, après huit chapitres d'optique, notamment. L'étude des dispositions à agir est bien enchâssée dans la physique, parce qu'elle suppose celle du « mouvement qu'il y a dans les plus petites parties des corps » (thématique également baconienne), qui dépend des propriétés et de la nature du mouvement,

³⁹ « *Philosophia est effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio.* / La philosophie est la connaissance acquise par raisonnement correct des effets ou phénomènes par la conception de leurs causes ou productions, et de la production, telle qu'elle peut être, à partir de la connaissance des effets », *De Corpore*, I, 1, 2, p. 12. Voir I, 6, 1, p. 57, et IV, 25, 1, p. 267, qui précise que l'on passe du premier mouvement au second. Le rôle de la causalité dans la définition de la philosophie explique la reprise hobbesienne de l'association baconienne de la science et de la puissance (*De Corpore*, I, 1, 6, p. 22, et, par exemple, *NO*, I, 3, p. 64, trad. p. 101). La distinction et l'articulation de ces deux mouvements ne sont pas non plus sans source baconienne. Ainsi par exemple, *NO*, II, 5, pp. 204-206, trad. pp. 189-190 : « le précepte ou l'axiome portant sur la transformation des corps est d'un double genre. Le premier genre considère le corps comme le groupement ou la liaison de natures simples. [...] Le second genre d'axiome [...] ne procède pas par les natures simples, mais par les corps concrets, tels qu'on les trouve dans le cours ordinaire de la nature. / At Praeceptum siue Axioma de transformatione Corporum, duplicis est generis. Primum intuetur Corpus, vt turmam siue coniugationem Naturarum simplicium [...]. At secundum genus Axiomatis [...] non per Naturas simplices procedit, sed per concreta corpora, quemadmodum in Natura inueniuntur, cursu ordinario. ». Il s'agit bien d'abord de partir de la composition des causes les plus générales, et, second genre, de partir des corps telles qu'ils sont déjà effectués par la nature. Cette distinction vient après l'aphorisme qui rattache la forme à une double nécessité, *NO*, II, 4, p. 204, trad. p. 189 : « la forme d'une nature est telle que, si elle est posée, la nature donnée suit infailliblement. [...] Cette même forme est telle que, si elle est ôtée, la nature donnée s'évanouit infailliblement. / Forma Naturæ alicuius talis est, vt ea posita Natura data infallibiliter sequatur. [...] Eadem Forma talis est, vt ea amota, Natura data infallibiliter fugiat. ». Cette même double nécessité définit la cause entière chez Hobbes : « *Causa autem simpliciter sive causa integra est aggregatum omnium accidentium tam agentium, quotquot sunt, quam patientis, quibus omnibus suppositis intelligi non potest, quin effectus una sit productus, et supposito, quod unum eorum desit, intelligi non potest, quin effectus non sit productus.* / La cause comprise simplement ou cause entière est la somme de tous les accidents, tant des agents, si nombreux soient-ils, que du patient, tels qu'une fois tous supposés, on comprend que l'effet ne peut qu'être produit en même temps, et que, à supposer que l'un d'eux manque, on comprend que l'effet ne peut que ne pas être produit » (*De Corpore*, II, 9, 3, p. 96). La forme baconienne est, chez Hobbes, une somme d'accidents. Il n'y a donc pas chez Hobbes à distinguer métaphysique et philosophie première : les formes ne sont que des composés de ce dont traite la philosophie première et la géométrie/mécanique qui en procède ; les fins n'ont plus leur place en philosophie naturelle, même sous la forme corrigée que propose Bacon, dès lors que Dieu est exclu de la philosophie. On pourrait, dans le même esprit, rapprocher l'analyse baconienne des natures simples et de leur forme, dans le *Novum Organum* (II, 2-5, pp. 200-208, trad. pp. 186-191), et l'analyse hobbesienne des universaux et de leur cause dans le *De Corpore* (I, 6, 2-5, pp. 58-60, puis 13, pp. 67-68).

⁴⁰ *De Corpore*, I, 6, 6, p. 62 : « *Post Physicam ad moralia veniendum est in qua parte considerantur motus animorum, nemp appetitus, aversio, amor, benevolentia, spes, metus, ira, æmulatio, invidia, etc., quas causas habent et quarum rerum ipsæ causæ sint ; quæ ideo post Physicam consideranda sunt, quia causas habent in sensu et imaginatione, quæ sunt subjectum contemplationis physicæ.* »

donc de la géométrie, et, finalement, de la philosophie première. La rupture apparaît donc avec la « philosophie civile » (article 7) en ceci qu'elle « touche de très près à la philosophie morale, d'une manière telle, toutefois, qu'il est possible de l'en détacher »⁴¹, parce que chacun fait par lui-même l'expérience des dispositions à agir⁴². Et même, la philosophie civile ne peut se passer d'une expérience anthropologique dont les modalités la distinguent de l'expérience des phénomènes de la nature. Il y a, comme chez Bacon, une différence entre l'« histoire naturelle » et l'« histoire civile »⁴³. Hobbes ne semble pourtant pas lui faire de place dans l'enchaînement du système :

Non seulement ceux qui, en suivant la méthode synthétique, à partir des premiers principes de la philosophie, seront parvenus à la connaissance des désirs en même temps que des perturbations de l'esprit, arriveront, en poursuivant sur la même voie, aux causes et à la nécessité de la constitution des cités, et acquerront la science du droit naturel et des devoirs civils, et, en tout genre de cités, de ce qui est dû, en matière de droit, à la cité elle-même, et des autres choses qui sont propres à la philosophie civile, parce que les principes de la politique, reposent sur la connaissance des mouvements des esprits, et la connaissance des mouvements des esprits sur la science des sens et des pensées ; mais ceux qui n'ont pas appris la première partie de la philosophie, à savoir la géométrie et la physique, peuvent toutefois parvenir aux principes de la philosophie civile par méthode analytique⁴⁴.

En fait, on peut rétablir aisément la cohérence : Hobbes n'affirme pas ici que la philosophie civile peut en droit se passer d'un recours à une expérience anthropologique spécifique, mais que, étant donné qu'il faut une telle expérience et que cette expérience est accessible évidemment à ceux qui ne connaissent pas la philosophie naturelle, on peut, pour eux, isoler la philosophie civile. Mais, dans le même temps, cet extrait confirme que ce qui

⁴¹ *Ibid.*, I, 6, 7, p. 62 : « Philosophia civilis morali ita adhæret, ut tamen distrahi ab ea possit. »

⁴² Hobbes répète ce qu'il écrivait au moment de publier le *De Cive* : on peut le lire sans le reste des *Elementa philosophiæ* (Voir aussi *Lev.*, II, 31, « The Conclusion of the Second Part », vol. II, p. 574).

⁴³ *AL*, II, p. 62, trad. p. 90 : « l'histoire est histoire de la nature, histoire du politique, histoire de l'Église et histoire des lettres / HISTORY is NATURAL, CIVILE, ECCLESIASTICALL & LITERARY ». La version latine majore la dichotomie, *DA*, II, 2, p. 495 : « Historia aut Naturalis est, aut Civilis », et les histoires civile, ecclésiastique et épistémique sont des subdivisions de l'histoire civile au sens large (*Ibid.*, II, 4, p. 502).

⁴⁴ *De Corpore*, I, 6, 7, p. 62 : « ob eam rem non solum ii qui methodo synthetica a primis Philosophiæ principiis ad scientiam cupiditatum perturbationumque animorum semel pervenerint, progrediendo eadem via incident in causas et necessitatem constituendarum civitatum, scientiamque acquirent juris naturalis officiorumque civillum, et in omni genere civitatis, quod juris ipsi debetur civitati, et cætera, quæ Philosophiæ civilis propria sunt, propterea quod principia Politicæ constant ex cognitione motuum animorum, cognitio autem motuum animorum ex scientia sensuum et cogitationum, sed etiam illi, qui priorem partem Philosophiæ, nimirum Geometriam et Physicam non didicere, ad principia tamen Philosophiæ civilis methodo analytica pervenire possunt. »

précède la philosophie civile, c'est essentiellement la géométrie et la physique (impliquant la morale), parce que la physique démontre « les causes et la nécessité de la constitution des cités ». Ce parcours tend même, comme dans l'ouverture de la partie anthropologique chez Bacon, à effacer les limites qui séparent l'homme du reste de la nature. Si Hobbes ne peut le faire aussi nettement que Bacon, c'est que le pouvoir d'institution humaine résiste à cette assimilation, tant et si bien que, par ailleurs, Hobbes aboutit à une bipartition lorsqu'il s'agit de le souligner. Ainsi, au premier chapitre du *De Corpore*, il distinguait les deux « principales parties de la philosophie » selon leur objet : d'abord les corps « formés par la nature même », ensuite la « cité [...] constituée par la volonté humaine, au moyen de conventions et de pactes faits par les hommes »⁴⁵. Plus encore, connaître la cité implique de connaître « les dispositions, les passions et les coutumes des hommes », donc la philosophie civile se subdivise en deux parties : l'« éthique », qui en traite, et la philosophie « politique, ou simplement civile » qui traite « des devoirs des citoyens »⁴⁶. Ainsi, lorsque Hobbes annonce son programme (I, 1), la différence entre les corps naturels et les cités implique de distinguer deux grandes parties de la philosophie, et Hobbes inclut l'étude du pouvoir moteur de la *mens* humaine dans la philosophie civile : le caractère exceptionnel de la cité attire du côté de l'artifice la capacité à l'instituer. Mais lorsqu'il précise son programme (I, 6), l'enchaînement causal implique l'ensemble du savoir, au point que l'autonomie de la philosophie civile semble minorée. Cette incertitude se retrouve dans le *De Homine* et l'image ambiguë du « précipice » : l'homme est un être naturel, mais aussi un citoyen, deux statuts séparés comme les deux versants d'un précipice, de sorte qu'on ne sait plus si l'humain relie ces deux versants ou s'il est traversé par cette dichotomie. Il y a pour le moins une hésitation ou une tension entre le statut du pouvoir de création de l'homme, pouvoir qui concerne l'État dans le *Leviathan* et la philosophie, dans le *De Corpore* (dans les deux cas, l'homme imite la création)⁴⁷, et l'idée que la science ne peut être une que si la causalité est une, quelle que soit la nature des objets étudiés. Le sens de l'enchaînement de son système reposerait donc sur le statut épistémologique de l'anthropologie, lequel semble *in fine* dépendre de la philosophie naturelle (précisément de la *physique*), alors que la possibilité de la philosophie naturelle dépend du pouvoir de l'esprit humain.

⁴⁵ *De Corpore*, I, 1, 9, p. 17 : « quod a voluntate humana conventionibus pactionibusque hominum constitutum, civitas vocatur. »

⁴⁶ Le *Leviathan* (I, 9, vol. II, pp. 130-131, trad. tableau entre les pp. 80 et 81) opérait les mêmes dichotomies, mais inscrivait la morale (qu'il partageait en *éthique*, science des passions de l'homme, et *philosophie morale*, science du juste et de l'injuste) dans la philosophie naturelle, comme le fait le chapitre 6 du *De Corpore*.

⁴⁷ *Leviathan*, introduction, vol. II, pp. 16-17, trad. p. 5, et *De Corpore*, « Au lecteur », pp. 7-8.

Conclusion

En somme, parce que leurs projets de système sont de nature comparable, Bacon et Hobbes rencontrent une difficulté similaire : l'intention réaliste de leur philosophie les porte, puisque la nature est une, à affirmer un lien systématique entre les différents domaines de la philosophie. Cette affirmation tend cependant à rencontrer une résistance : rendre philosophiquement compte de la spécificité mentale de l'homme, qui, entre autres choses, rend possible quelque chose comme une philosophie et rend raison de la manière dont elle se constitue et s'accroît. Cette tension se répercute donc sur le statut de l'anthropologie : en partie dans la philosophie naturelle, en partie hors d'elle, la connaissance des facultés mentales résiste même à son inscription dans la philosophie en générale. Si l'on ne retrouve pas, chez Hobbes, l'importance du détour par l'histoire des savoirs pour connaître les facultés par leur usage, l'importance de l'histoire du pouvoir clérical pour comprendre le pouvoir de l'imagination, chez Hobbes, en est le corollaire⁴⁸, et il lui reste, de la transcendance baconienne de l'âme rationnelle, l'idée que l'apparaître, comme tel, (« *to phainesthai* ») rend possible la physique sans être lui-même un objet physique, hors de l'étude du processus physiologique de la sensation⁴⁹. Il resterait à voir comment, chez Bacon comme chez Hobbes, cette spécificité mentale de l'homme rend compte de la portée et des limites du pouvoir de la science pour connaître et gouverner les affaires humaines, et la manière dont intervient, chez ces deux auteurs, l'idée d'une rencontre entre la philosophie et l'Histoire⁵⁰.

⁴⁸ Voir notre étude « L'histoire de la science et de ses institutions chez Bacon et Hobbes : un héritage critique », *Archives de philosophie*, 77-1, 1^{er} semestre 2014.

⁴⁹ *De Corpore*, IV, 25. Voir notre étude *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, op. cit., chapitre 3.

⁵⁰ Pour Bacon, voir notre étude *Bacon et le gouvernement du savoir*, op. cit., chapitre 3. Pour Hobbes, voir N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications Universitaires de la Sorbonne, 2014.