

Le passage de Bacon à Hobbes : remarques sur la question de l'histoire

(Nicolas Dubos – Université Bordeaux III)

Les rapports à l'histoire, comme rapports de la philosophie à un certain genre de savoir, le savoir historiographique, mais aussi comme une certaine façon, pour les philosophes, de se rapporter à leur actualité, de penser l'insertion de leurs oeuvres dans un certain présent dont il faudrait comprendre les causes et les potentialités théoriques et pratiques, peuvent se révéler décisifs pour mesurer les effets de seuil, les ruptures, les passages d'un auteur à un autre. C'est à partir de cette question que Léo Strauss considérait, précisément, la question du passage de Bacon à Hobbes.

Suivant cette lecture, la rupture avec le baconisme aurait coïncidé, pour Hobbes, avec un certain *saut* vers la modernité : une modernité rationaliste relevant d'un tout autre paradigme que celui, encyclopédique, empiriste et historiciste que Strauss prêtait à Bacon. Hobbes, dans les années 1630, aurait inventé une politique démonstrative et promu un artificialisme politique radical¹, rompant toute amarre avec la littérature baconienne des arts de gouverner, toujours articulée à une pragmatique de l'imitation, de l'exercice du pouvoir et du conseil. Le désintérêt pour l'histoire ne serait que la conséquence d'une rupture épistémologique enveloppant un nouveau rapport au présent, rapport qui serait passé par le congé de l'*analogia temporum* et par une proposition inédite : une *création politique*. Celle-ci serait sans rapport avec l'attitude de "contemplation historique" qui caractérisait les penseurs humanistes, dont Bacon constituerait le dernier représentant. Dans cette *création* où la théorie mime l'artifice divin, et qui articule état de nature, contrat et production du corps politique, l'histoire n'aurait plus été nécessaire. Inspecter le « silence de Hobbes sur Bacon » consiste donc, depuis la lecture straussienne, à passer par une analyse de son « silence sur l'histoire ».

Or, ce silence serait d'abord un oubli volontaire ou une occultation consciente du premier moment de son oeuvre politique. Car les premières oeuvres de Hobbes, écrites en collaboration avec William Cavendish, et qui se présentent comme un exercice placé sous le patronage de Bacon (traduction des *Essais* vers l'italien autour de 1617-1618, rédaction

¹ *The Political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1936 ; tr. *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991. Q. Skinner aussi d'une certaine façon même s'il voit un retour à l'humanisme rhétorique, implicitement donc avec l'histoire, dans le *Léviathan*. Voir *Reason and Rhetoric in the philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Pour une lecture différente, voir notamment J. Terrel, *Vies d'un philosophe* et N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire, système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

d'essais de type baconien, les *Horae Subsecivae*), ont une très nette orientation historiographique. Presque tous ces exercices impliquent un rapport très étroit à la méthodologie baconienne et engagent des rapports à l'histoire et à la politique qui sont très similaires à ceux qu'instruit le chancelier, au moins *a minima* : une littérature visant la compréhension des rapports de gouvernement à partir des pratiques et des histoires les mieux informées, les plus réalistes et les plus riches sur le plan psychologique (d'où un intérêt marqué pour la littérature tacitienne²) et une réflexion sur la place du *sujet* qui écrit l'histoire, comme sujet de la connaissance mais aussi comme sujet d'un certain type d'actions transformatrices (conseil, pratique législative, pratique d'histoire des idées etc.) et comme sujet pris dans des *temps* (ceux de l'analogie et de la différence).

Or, et nous l'avons montré ailleurs, Hobbes n'a jamais vraiment rompu avec l'histoire. Quand on se tourne vers le *Léviathan* on observe toute une élaboration, variée, articulée, de récits et d'historicités, souvent nouveaux, mais aussi hérités de l'humanisme et de son moment baconien pour être transformés et réélaborés (tacitisme, usages variés de Thucydide, histoire des idées et des institutions de savoir, etc.). C'est donc ce rapport étroit des écrits de la maturité au baconisme qu'il faut réévaluer, et ce d'ailleurs, davantage sous l'angle de la poétique et de l'histoire que de la rhétorique³.

Même s'il rompt avec Bacon en matière scientifique et politique, et que cette rupture est telle qu'il n'est même plus besoin de dialoguer directement avec lui ni d'en référer, sinon ironiquement, au baconisme⁴, Hobbes continue, et dans le *Léviathan* et dans les textes plus précisément historiques qui lui succèdent, comme l'*Historia Ecclesiastica* et le *Béhémoth*, son histoire de la guerre civile anglaise, à se situer sur un terrain largement cultivé par l'auteur de l'*Instauratio Magna* : une réflexion, d'abord, sur les différents champs de l'histoire (civile, naturelle, religieuse) comme champs épistémiques distincts, révélant des méthodes, des modes de réception, des rapports à l'autorité distincts eux aussi ; une analogie de structure, ensuite, entre ce qui, dans l'œuvre, relève de l'histoire et ce qui relève de la philosophie, entre ce qui relève de la critique historique (l'histoire des doctrines, des systèmes religieux, politiques et moraux) et ce qui relève de la positivité de la proposition philosophique, analogie d'autant plus frappante qu'elle survit à l'écart manifeste, précisément, des projets scientifiques et politiques.

² Voir à ce sujet *A Discourse upon the beginning of Tacitus*, commentaire du début des *Annales* in *Horae Subsecivae*, et sa traduction à paraître, par J. Berthier et N. Dubos (Classiques-Garnier, courant 2015).

³ Je fais référence ici à la lecture de Q. Skinner, ouv. cité.

⁴ Voir le dernier paragraphe de la partie politique du *Léviathan* latin (chapitre 31) où Hobbes cite *La nouvelle Atlantide* parmi les projets utopiques dont il cherche à distinguer le sien.

Dans un premier temps en effet, les années 1615 à 1630, Hobbes s'inscrit pleinement dans le champ des pratiques historiographiques baconiennes, en particulier dans celui du commentaire et de l'histoire ruminée -*A Discourse upon the Beginning of Tacitus*, écrit avec William Cavendish en est la meilleure illustration- mais aussi de l'historiographie antiquaire - n'oublions pas que la traduction de la *Guerre du Péloponnèse*, qui l'a occupé pendant plus de cinq ans, s'inscrivait dans une telle tradition. Il y a ensuite, avec les traités de la maturité, dans les années 1640, un "tournant théologico-politique" qui va concentrer l'essentiel de ses efforts historiographiques (à partir du *Léviathan* surtout, jusqu'au *Béhémoth* et à l'*Historia Ecclesiastica* dans les années 1660). Ce "tournant théologico-politique" est à l'histoire ce qu'est le tournant euclidien des années 1630 aux sciences de la nature. Hobbes laisse l'histoire politique et aborde un nouveau champ historique, les *Écritures* et l'histoire ecclésiastique, dans un mouvement de redistribution des territoires et des prérogatives des savoirs. Dans ce mouvement, il fait retour à des pratiques historiographiques qui ne correspondent plus exactement à son premier moment baconien (celui d'une histoire purement politique, d'inspiration tacitienne et thucydidéenne). Il va plutôt chercher chez Bacon une historiographie qu'il avait négligée dans ses premières années, mais dont sa collaboration avec le chancelier lors de la rédaction du *Novum Organum* ne pouvait pas le laisser ignorant : l'histoire des doctrines, des institutions de savoir, de l'erreur, bref, ce que nous appelons histoire intellectuelle. Mais dans des œuvres comme le *Léviathan*, le *Béhémoth* et l'*Historia Ecclesiastica*, cette histoire intellectuelle est reliée d'une façon nouvelle à sa pensée politique: elle répond aux exigences théoriques des traités de la maturité (à savoir l'anthropologie politique, la philosophie du religieux et du théologico-politique, et la doctrine de la souveraineté, entre autres). Ce mouvement de retour vers cet "autre" Bacon implique alors une transformation profonde des interprétations et des narrations historiographiques. C'est pourquoi, dans les remarques qui suivent, nous nous concentrerons tout particulièrement sur l'histoire intellectuelle et sur ses transformations.

Ce qui provoque cette redistribution des espaces et des relations entre philosophie et histoire, renvoie, entre autres choses, à ce qui rend caduque tout comparatisme – ou qui vient révéler le moment à partir duquel le comparatisme débouche sur une histoire bien plate des contextes et des paradigmes : l'événement si singulier de la guerre civile. L'expérience extraordinaire que constitue la révolution anglaise, crise à la fois religieuse, politique et intellectuelle, a contraint Hobbes à construire l'histoire autour du conflit théologico-politique. Cette contrainte était aussi, selon lui, une grande découverte, une découverte irréductiblement *historique*, tragiquement *contingente*. La révolution anglaise est en effet l'observatoire, la

lunette grossissante aussi, qui révèle l'articulation profonde de l'imaginaire religieux et de l'ordre (ou du désordre) politique : c'est la « montagne du diable » au sommet de laquelle les personnages du *Béhémoth* vont se placer pour « voir » quelque chose d'absolument essentiel, la déraison humaine, que les autres penseurs ont ratée parce qu'ils n'étaient finalement pas bien placés. Bacon n'avait jamais occupé cette position historique. Même si l'on peut considérer qu'il avait bien vu l'aspect central des relations de la religion et de la politique, à la fois dans son histoire intellectuelle (le moment médiéval ténébreux comme assujettissement du savoir à la théologie pour résumer à l'extrême), dans son programme scientifique et dans les *Essais* (*Of unity in religion* notamment), il n'avait pas fait du théologico-politique le sujet central de sa philosophie.

L'histoire ne peut pas être la même parce qu'on ne rompt pas avec la même chose et qu'on ne rompt pas de la même façon : l'écriture de l'histoire, en tant que rapport réflexif à la réalité historique, ne peut que s'altérer avec l'événement qui transporte le regard. Mais faut-il en rester là ? Non, et c'est ce que cet article vise à montrer à partir d'un certain nombre de remarques portant sur trois champs de l'historiographie et sur leurs zones d'intersection : l'histoire civile, l'histoire sacrée et l'histoire intellectuelle. Autant que l'articulation de la critique historique et de la positivité du projet ou de l'œuvre, l'intersection des champs historiques révèle en effet une profonde continuité des auteurs. C'est ce que nous tentons de montrer ici, en privilégiant, *in fine*, l'histoire intellectuelle.

Le monde de l'histoire : histoire naturelle, histoire civile et histoire sacrée

On peut d'abord comparer les classifications des connaissances historiques. Il y a d'abord une parenté frappante entre deux exposés majeurs (le *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* de 1623) et le *Léviathan* (1651). Elle a été pourtant peu commentée. Tous deux définissent l'histoire comme naturelle ou civile. En réduisent-ils pour autant l'objet à l'immanence du fait humainement connu ? La chose est certaine pour Hobbes, l'histoire enregistrant les faits de la connaissance absolue qui procède de la sensation naturelle. Est-ce aussi certain pour Bacon ?

On doit d'abord noter une évolution de 1605 (*Of the Proficiency and Advancement of Learning*) à 1623 (*De Dignitate*). Bacon réduit la classification quadripartite des genres de l'histoire (histoire naturelle, histoire civile, histoire des savoirs, histoire sacrée) proposée en

1605 à une classification bipartite (histoire naturelle, histoire civile)⁵. L'histoire civile accueille désormais l'histoire sacrée et l'histoire des lettres et des arts. Pour ce qui est de l'histoire sacrée, on interprète parfois ce geste comme « une précipitation de l'*historia divina* hors du cosmos historique »⁶, notamment par rapport à la classification de Bodin dans la *Methodus*. Ceci suppose de marquer une évolution de statuts et de contenus entre histoire divine et histoire sacrée et de faire porter l'accent sur le fait que de l'une à l'autre, on passe d'une histoire révélée et surnaturelle, dont l'auteur, au fond, est Dieu lui-même, à une histoire temporelle de l'Eglise, de ses institutions, de ses rapports à l'Etat et de sa dogmatique, centrée sur ce que l'homme peut comprendre et faire, dans son historicité propre, de la parole divine. Pour le dire plus simplement, des Ecritures ou de ce qui, en elles, relèvent de la volonté divine, à une histoire profane du fait religieux.

Nous avons montré ailleurs à quel point cette interprétation pouvait être problématique⁷. Les dimensions de cet article nous obligent à ne signaler que brièvement le fait que chez Bacon, une histoire divine demeure, à l'intérieur des savoirs divins (*théologia* ou *divine learning*). Bacon le précise dès l'introduction générale de sa classification. Il s'agit assurément des *Ecritures*. Mais il y a aussi un exercice de commentaire des *Ecritures*, l'*historia ad prophetias*, qui s'exerce très directement sur la matière de la révélation pour en examiner les manifestations et qui se trouve intégré *de facto* à l'histoire sacrée (*historia sacra*) elle-même partie de l'histoire civile. L'idée d'une franche évolution par rapport à Bodin devient donc, sinon caduque, en tout cas très complexe, ambivalente. Il est possible qu'il n'y ait pas tant expulsion de l'histoire divine du « cosmos historique », que maintien d'une position de surplomb de ce que les *Ecritures* révèlent de l'histoire par rapport au savoir humain de l'histoire. Quoiqu'il en soit, il est difficile de comprendre les décisions de Bacon en termes d'expulsion de l'histoire sacrée⁸. C'est plutôt une différenciation interne : d'un côté on dit que l'histoire sacrée appartient à l'histoire civile, ce qui revient à faire entrer dans cette histoire quelque chose qui ne relève pas des sens mais d'un savoir oraculaire, car c'est ainsi que Bacon continue de définir la matière et l'objet de l'histoire religieuse chrétienne, de

⁵ « Historiam civilem in tres species recte dividi putamus : primo *sacram*, sive *ecclesiasticam*, deinde eam quae generis nomen retinet, *civilem* ; posteremo, *literarum* et *artium* » (*De Dignitate*, II, cap. IV ; Sped., I, p. 502). La classification quadripartite antérieure (le *Of the Proficiency*, de 1605) conservait quatre genres : histoire naturelle, histoire civile, histoire sacrée (*history of the church*), histoire des arts et lettres.

⁶ R. Koselleck, « Le concept d'histoire » in *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/ Le Seuil, 1997, p. 57-58.

⁷ N. Dubos, « L'Histoire sacrée et le concept d'histoire », *Hobbes et la religion*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010 et *Thomas Hobbes et l'histoire...*, ouv. cité.

⁸ R. Koselleck, le reconnaît d'ailleurs puisqu'il parle d'englobement de l'histoire sacrée dans l'histoire civile. « Le concept d'histoire » in *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/ Le Seuil, 1997, p. 58.

l'autre on dit que ce qui, dans cette histoire relève vraiment de la dimension prophétique, la volonté divine à l'œuvre dans la totalité du temps historique, la transcendance divine sur l'écoulement du temps qui marque le rapport typiquement humain à l'histoire, à savoir *l'historia ad prophetias*, n'est pas humaine mais divine, et que sa mention dans la classification des connaissances ne doit pas tromper quant à sa vraie nature. Si l'on suit la manœuvre de Bacon, il faut en conclure que l'histoire sacrée qui figure dans la classification des savoirs humains n'est plus une histoire divine, certes, mais reconnaître en même temps à cette histoire sacrée une origine qui n'est pas exactement la même que les sens et la mémoire qui président à l'histoire civile. On a vu expulsion plus évidente.

Hobbes semble beaucoup plus clair⁹. Certes, il ne détaille pas les connaissances historiques au-delà de leurs genres, histoire naturelle et histoire civile. Il semble donc en première analyse s'inscrire dans la lignée d'un Bacon que l'on comprendrait comme « séculariste » (ce dont nous avons vu que c'était loin d'être évident), et poursuivre son geste en réduisant les champs narratifs humains à la nature et à la République, donc à l'immanence du fait politique (puisque l'histoire civile est définie comme registre de la « connaissance des actions humaines dans les républiques »). En réalité, il prend des positions beaucoup plus fermes que Bacon : le plus important consiste à refuser de penser l'histoire de l'Église (*l'history of the church* chez Bacon) en termes oraculaires ou révélés, ce que continue de faire Bacon, donc à la considérer sous un jour *absolument* temporel. En revanche, le registre des *Écritures*, et exclusivement ce registre-là, relève d'une autre histoire, absente de la classification parce qu'elle ne relève pas d'une connaissance naturelle, mais d'une « sensation surnaturelle » dont, précise Hobbes, nous ne savons rien des procédures. C'est à partir de cette sensation, inconnue de celui qui ne bénéficie pas du privilège prophétique, que se constitue le registre historique de la foi, qui n'a pas à apparaître dans la classification et dont Hobbes n'a plus à préciser qu'il lui appartiendrait si l'on en excluait ce qui, en lui, relève de la conscience divine elle-même, de sa transcendance sur le temps, comme le fait, semble-t-il, Bacon.

Il n'est pas inintéressant de rapporter cette évolution à un « effet de seuil » et à une différence des temps. On peut dire, pour simplifier, que de Bacon à Hobbes, on passe d'une *idéologie* théologico-politique, ou d'un consensus théologico-politique jacobéen à un *problème* théologico-politique ou théologico-juridique en temps de révolution : un « théologico-politique de dissensus ». Ce seuil a des répercussions très directes sur la

⁹ Son cas, pourtant, est peu analysé. Il ne l'est pas par R. Koselleck dans l'ouvrage que nous avons cité.

définition de l'objectivité historique et de ses frontières internes, mais il doit aussi être compris dans son prolongement épistémologique et systémique.

Il n'est jamais question chez Bacon d'interroger directement, ou de remettre en cause directement, le lien de l'autorité politique à l'autorité divine, ni de questionner le fondement de l'autorité politique ou religieuse. La place de l'histoire sacrée dans l'orbe des savoirs n'est dès lors pas fondamentalement bousculée parce que, semble-t-il, le rapport à l'autorité divine délivrée dans les *Écritures* surplombe l'autorité politique, sans que ce rapport soit clairement thématique donc répercuté dans la mise en ordre des savoirs.

Avec Hobbes, le rapport entre connaissance et autorité est affronté d'emblée puisque c'est la connaissance du fondement qui conditionne l'obéissance, qui en fait la permanence et l'efficace. La connaissance fonde très directement des relations d'autorité et cette connaissance se joue dans la constitution même de la science civile. Disons que la relation entre la connaissance et l'autorité, non questionnée chez Bacon, devient absolument centrale, car problématique, chez Hobbes. On ne peut plus positionner l'histoire sacrée en surplomb sans autre forme d'examen: il faut en produire une épistémologie et une exégèse, voire leur articuler une anthropologie de la croyance et de la religiosité.

Au fond, Bacon n'a pas à pratiquer une exégèse interrogeant directement le fondement de l'autorité politique et religieuse. Hobbes, la pratiquant, a à faire des choix beaucoup plus tranchés. Exclure l'histoire sacrée de la classification des connaissances est absolument nouveau. C'est sa grande « décision », et il est étonnant de voir que chez des auteurs comme R. Koselleck, ce soit toujours à Bacon qu'il soit fait référence sur ce point. C'est que le geste de Hobbes est difficile à comprendre : exclusion de la classification et, pourtant, pratique d'une exégèse assidue ; fondation profane et matérialiste de l'autorité politique et proposition d'un discours eschatologique développé.

C'est aussi Hobbes qui fait une histoire profane du fait religieux chrétien comme délivrance de la Parole divine et non pas Bacon, qui la programme sans très bien la distinguer de l'histoire sacrée, puisque, justement, les *Écritures* sont une expression de l'enseignement atemporel de Dieu, alors que Hobbes les constitue vraiment en *événements*. Il y a chez Hobbes, une attention à l'historicité des *Écritures* d'une part, une discrétion quant au caractère supra-sensible de la révélation, quant à la structure référentielle liant le temporel à un atemporel d'autre part : la prophétie et la révélation sont bien des événements. D'où l'intérêt, chez Hobbes, pour la question de la rédaction des *Écritures*, et notamment de la recollection et de la disposition du texte par Esdras au chapitre 33 du *Léviathan*, que Bacon ne pouvait pas

ne pas connaître puisqu'elle était très discutée en son temps, mais sur laquelle il n'éprouve pas le besoin de se prononcer¹⁰.

Histoire intellectuelle, critique et nouvel ordre philosophique

L'*Instauratio Magna* n'est pas, à proprement parler, un système philosophique. Décrivant la démarche d'un esprit scientifique bien mené, dans une position qui surplombe les pratiques, les détaillant et les agençant, en anticipant de possibles résultats mais sans en construire réellement la continuité démonstrative, Bacon propose un programme plutôt qu'un système. Le rapport à l'histoire des sciences peut être critique, c'est surtout l'ancienne articulation, scolastique, des principes aux sciences empiriques qui est repensée, ce dont Hobbes hérite comme d'une évidence. Car du point de vue des sciences positives, Bacon instaure et réinstaure. Le rapport à l'histoire des sciences et à l'histoire de la philosophie ne peut être le même que celui qui se joue chez Hobbes, qui, d'une certaine façon, rompt avec cette forme même de rupture, comme s'il lui disait, par son silence, qu'elle n'en était pas vraiment une.

Les seuils épistémologiques (révolution galiléenne) et les différences de contexte (consensus jacobéen et dissensus révolutionnaire) ne font pas l'objet de la présente analyse. Le silence marque sans doute ici la différence des temps et la différence des projets.

Ce qui est plus intéressant, pour la question de l'histoire, c'est que cette rupture « de fond », est redoublée par une rupture de forme ou d'attitude théorique qui touche de très près les rapports à l'histoire et à l'historiographie. Car il se pourrait bien que même si on ne rompt pas de la même façon et avec les mêmes choses, des analogies de structure dans l'agencement de la positivité du discours et de la critique historique sur laquelle elle s'appuie, puissent exister.

Car c'est bien une structure « histoire critique/positivités scientifiques » que l'on trouve chez ces deux « instaurateurs ». Or cette analogie structurelle, altérée bien sûr par la différence des moments et des programmes, on ne la trouve pas chez d'autres auteurs de l'époque, même chez ceux qui instaurent un système, comme Descartes ou Spinoza, même chez ceux qui pratiquent l'histoire critique de plus près, Gassendi et Mersenne

¹⁰ Voir N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002 et N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire*, ouv. cité, chap. 1.

En faisant de l'histoire intellectuelle un élément incontournable de l'histoire politique, Hobbes altère la structure baconienne autant qu'il en hérite. Car Bacon considère l'histoire des savoirs comme l'œil qui manque à la statue de Polyphème, le cyclope, comme l'histoire qui donne sens à la totalité du corps historique en révélant son esprit, la seule alors, peut-être, à avoir une dimension universelle.

Dès 1605, Bacon constate que la quatrième espèce d'histoire, après l'histoire naturelle, l'histoire civile et l'histoire ecclésiastique, à savoir l'histoire des lettres, est complètement manquante¹¹. Dans les autres genres d'histoire, des auteurs ont proposé un tableau général des œuvres de la nature, de l'état civil et ecclésiastique, mais l'histoire des lettres n'a pas encore été assemblée. C'est l'absence d'une telle histoire, pour Bacon, qui rend impossible l'achèvement du savoir historique, pourtant bien avancé dans les autres domaines. Du fait de ce manque, l'histoire du monde (« history of the world ») est comparable à la statue de Polyphème. Il faut prendre cette métaphore au sérieux : c'est bien l'histoire des lettres et des arts qui manifeste l'esprit et la vie de l'histoire universelle, comme l'œil (ici, avec l'exemple de l'œil *unique* du cyclope) le fait pour l'esprit. Sans cette histoire-là, les histoires nationales ne font pas sens, et partant, l'histoire universelle manque d'une détermination essentielle. C'est une façon, pour Bacon, de montrer que les programmes historiographiques de ses prédécesseurs étaient incomplets, y compris pour ce qui était de saisir l'esprit des peuples, esprit censé non pas gouverner complètement leur agir politique particulier dans une histoire du monde, mais les signifier, comme l'œil est le signe de ce qui se produit dans l'âme.

L'*Advancement*, en 1605, ne décrit encore que d'une façon imprécise le contenu de l'histoire des savoirs. Celle-ci, nous dit-il, doit proposer, en suivant une chronologie opérant à travers des âges bien déterminés une narration juste de l'antiquité, de l'origine des connaissances (« knowledges ») et des sectes qui les défendent ; de décrire leurs inventions et traditions, les modes d'administration des institutions par lesquelles elles s'exercent, de leur âge d'or, de leurs controverses les plus marquantes, de leur déclin et de leur oubli, le tout en parcourant tous les âges du monde (« throughout all the ages of the world »).

Dans le *De Augmentis*, en 1623, alors que « l'istoria litterarum » est devenue une partie de l'histoire civile, Bacon en étoffe considérablement la méthodologie et ajoute un certain nombre de remarques quant à la centralité de ce savoir pour la compréhension des champs politique et religieux.

¹¹ *Of the Proficiency*, II, Sped. III, p. 329.

Pour ce qui est des précisions de méthode, Bacon souhaite, entre autres, « qu'avec les événements, on accouple leurs causes (« cum eventis causae copulentur »), c'est-à-dire qu'on spécifie la nature des régions et des peuples qui ont eu plus ou moins de disposition et d'aptitude pour les sciences ; les conjectures et les accidents qui ont été favorables ou contraires aux sciences ; le zèle et les mélanges avec la religion (« zeli et mixturae religionum ») ; les pièges que leur ont tendus les lois, et les facilités qu'elles leur ont procurées (« malitiae et favores legum ») ; enfin « les vertus et l'énergie qu'ont déployées certains personnages pour l'avancement des lettres et autres choses semblables »¹².

Cette histoire doit prendre la forme d'un tableau chronologique, définissant des périodes de temps relativement brèves, « en marchant siècles par siècles », et surtout, en s'abstenant de multiplier les critiques ou les éloges. Ainsi, l'histoire littéraire doit-elle être à la fois un tableau, une synthèse historique, mais aussi une histoire « toute nue », presque uniquement factuelle, comme si la reprise réflexive ou critique de la matière qu'elle fournit dépendait d'une autre science. De fait, c'est la *cultura animi*, la culture de l'esprit, qui doit prendre le relais, semble-t-il, pour en déduire des préceptes et des règles. Mais surtout, c'est à la science civile de traiter de ses conséquences ou de la « ruminer ».

La *pars destruens* du *Novum Organum* constitue donc une histoire ruminée de l'histoire des lettres –ce que leur méthode strictement entendue interdit- et en ce sens, Hobbes procède aussi à une rumination historique dans ses écrits. Il n'est pas évident, d'ailleurs, que le plus intéressant chez Bacon soit dans le programme de l'*Advancement of Learning* ou du *De Augmentis* mais dans sa propre pratique de l'histoire intellectuelle telle qu'elle est proposée dans le *Novum Organum*. Par ailleurs, il n'est pas certain que Bacon considère que ce qu'il fait dans le *Novum Organum* corresponde à ce qu'il programme pour les historiens, dans le *De Augmentis*. Peut-être comprend-il le travail des historiens comme une forme de documentation à mettre au service du philosophe des sciences qui vise, d'une façon critique, à comprendre son propre projet à l'intérieur d'une histoire mieux informée (et c'est, au fond, ce que fait Hobbes). Ce premier rapprochement ne doit pas nous faire oublier que la comparaison entre Hobbes et Bacon, et notamment celle qui suit, peut « porter à faux » selon que l'on considère la projet ou la pratique de Bacon.

1° Avec la description de l'amour des grecs pour le professorat et pour l'exercice de l'autorité et de la structure sectaire de leur enseignement, Bacon accomplit d'une façon très rapide, très tranchante, l'histoire presque sociologique de l'institution du savoir dont il jugeait

¹² Sped. I, p. 503, tr., Buchon modifiée, p. 60.

qu'elle était peut-être plus profitable que la connaissance des œuvres elles-mêmes, dans une comparaison fameuse que nous commenterons plus loin. De ce point de vue, l'historiographie de Hobbes va prolonger ces thèmes en les politisant davantage, en les référant systématiquement à la volonté de puissance des clergés.

Ce que rumine Hobbes dans son histoire intellectuelle, c'est en particulier ce que le programme historiographique baconien mentionnait sous le chapitre des « zeli et mixturae religionum », le zèle et les mélanges des sciences avec la religion ou encore sous celui des conjectures et accidents qui leur ont été favorables¹³. L'histoire intellectuelle devient une histoire des ténèbres, tandis que celles-ci ne constituaient qu'un sujet parmi d'autres pour Bacon. Certes, les ténèbres étaient déjà pour lui la figure d'un mélange contre-nature de superstition et de science, de religion et de philosophie¹⁴. Mais, selon la « pars destruens » du *Novum Organum*, toute l'histoire des lettres n'était pas jugée ténébreuse et Bacon distinguait trois époques favorables au développement des sciences : une époque grecque, une époque romaine et une époque moderne, décrivant, pour chacune d'entre elles, leurs ratés, leurs progrès, toujours insuffisants, leur bilan propre. Ces trois époques étaient séparées par des temps intermédiaires caractérisés par un désintérêt pour les sciences plutôt que par une tentative d'étranglement, de dévoiement ou d'instrumentalisation systématiques, autrement dit, par ce que Hobbes nomme le « Royaume des ténèbres ».

Ainsi, les Romains firent peu de sciences naturelles parce que la chose publique les appelait à d'autres charges et, de même, l'époque intermédiaire médiévale se désintéressa des sciences parce qu'elle leur préférait théologie et foi¹⁵. Mais se désintéresser ou se détourner des sciences de la nature, ce n'est pas les bloquer ou les étrangler sciemment. L'interprétation hobbesienne accuse la dimension de *kampfplatz* de l'histoire des doctrines.

Cette différence dans la compréhension des blocages, rend raison des écarts dans la périodisation et la *dispositio* de leurs histoires intellectuelles respectives, peut-être autant que ne le font les modèles de réussite scientifique qu'ils peuvent défendre, un modèle plus empiriste chez Bacon, un modèle galiléen chez Hobbes.

En *Léviathan* IV, puis dans *Historia Ecclesiastica*, Hobbes ne distingue pas trois époques : plus baconien que Bacon, qui souhaitait accabler les Grecs et louer les orientaux¹⁶, mais qui n'en fait rien dans la « pars destruens », Hobbes part d'une philosophie antérieure à

¹³ Sped. I, p. 503, tr., Buchon modifiée, p. 60.

¹⁴ voir *Novum Organum*, aphorisme 89 entre autres.

¹⁵ Voir *Novum Organum*, aphorisme 62.

¹⁶ Voir *Commentarius Solutus*, Sp. Letters IV, p. 64-65. Nous devons cette référence à D. Deleule, dans son introduction aux *Cogitata et Visa*.

celle des Grecs. Elle est vraie, comporte en tout cas une part de vérité, mais est immédiatement utilisée politiquement par une caste sacerdotale. Le tropisme grec pour la philosophie éthique et politique ne fait pas que les détourner des sciences de la nature, comme s'il s'agissait de rendre raison de la différence d'achèvement de la pratique scientifique par une dynamique des distributions de la quantité d'énergie intellectuelle dans divers canaux, elle a un effet politique critique, dissolvant, qui, en retour, paraît bloquer une investigation dépassionnée, savante, des causes naturelles. Mais surtout, les Grecs inventent une forme sectaire d'enseignement, qui voit des disciples diffuser un enseignement avec lequel le moindre écart devient cause de controverse. Ce sont les conditions sociopolitiques de l'émergence de la vérité qui vont étouffer les sciences. Sur ce plan, Hobbes retrouve le thème baconien de la mentalité sectaire des Grecs, mais pour la creuser considérablement, la radicaliser.

Surtout, les temps intermédiaires ne sont pas des temps producteurs, chez Bacon, de ténèbres nouvelles : ce sont, globalement, des temps morts. Pour Hobbes, c'est au contraire le Moyen-âge romain, au cours duquel se déploie la volonté de puissance pontificale, qui prépare les ténèbres contemporaines, en accumulant de la puissance spirituelle par la diffusion délibérée, la culture de l'erreur. Là aussi, la causalité historique hobbesienne est plus tendue, moins neutre, toujours ramenée à la quête de puissance, quand elle est le lieu pour Bacon, de déperdition, d'oubli, de faute, sans doute, mais par négligence.

Soit, par exemple, le caractère dominateur de l'aristotélisme. Bacon utilise une image, celle des matériaux légers qui continuent de flotter quand le fleuve du temps voit couler les matériaux lourds : c'est le caractère creux, logique et dialectique, qui assure la survie de l'aristotélisme après les invasions barbares, tandis que les théories plus riches finissent par couler. Pour Hobbes, la théologie grecque est d'abord utilisée pour trancher les controverses dogmatiques du Christianisme pendant les conciles, d'une façon encore neutre mais pas complètement innocente puisque ceux qui maîtrisent cet art et qui défendent l'orthodoxie s'assurent une puissance normative, c'est-à-dire une puissance tout court. Hobbes approfondit là aussi un thème baconien, l'idée selon laquelle la religion serait devenue, au contact d'Aristote, un art, mais il le politise à un degré inconnu de Bacon.

2° Dans le *Novum Organum*, Bacon applique-t-il les principes de son programme ? Le projet consistant à articuler une histoire des lettres et des arts à une histoire civile générale des peuples n'est pas son objet : la *pars destruens* du *Novum Organum* n'articule pas systématiquement l'esprit scientifique et le destin politique des nations, mais seulement l'esprit conçu comme mentalité, à l'histoire scientifique elle-même : ainsi les Grecs,

caractérisés par l'esprit scolaire, et le peu de progrès dans les sciences empiriques de la nature; ainsi les Romains caractérisés par l'esprit civique, et la concentration sur les sciences morales et politiques au détriment des sciences de la nature; ainsi enfin, l'esprit du Moyen-âge et le privilège des savoirs théologiques. Au fond, l'histoire intellectuelle, telle qu'elle est ruminée par Bacon, accorde l'oeil à l'âme d'une toute autre façon que ce qu'il souhaite dans le programme historiographique : la *pars destruens* déduit de l'histoire des lettres et des arts, la facilitation ou l'obstacle à une pratique très spécifique des lettres et des arts, à savoir les sciences.

Comment comprendre la pratique de Hobbes en référence à ce modèle? Du point de vue du programme, il semble clair que Hobbes, n'éprouve aucun intérêt particulier pour l'histoire universelle en tant que telle – cette histoire se constitue chez lui sans avoir été intrinsèquement posée, visée et explicitement nommée. Que l'histoire des lettres et des arts rende manifeste l'esprit d'une nation est évident pour lui mais ne constitue pas un objet historiographique posé pour lui-même : si on ne comprend pleinement Thucydide, Aristote ou Platon qu'à l'intérieur d'une mentalité politique ou théologique grecque, cette compréhension n'a pas pour finalité la constitution d'une histoire nationale qui viendrait s'intégrer à une histoire universelle. Elle va bien plutôt servir à éclairer ponctuellement la nature des suppléances intellectuelles du régime grec d'autorité ou, inversement, de la critique qui les mine. L'effet sera pensé à l'intérieur d'un processus occidental global qui ne ressemble en rien à l'histoire générale baconienne où les esprits des nations concourent à produire un tissu historique consistant, mais à l'intérieur du processus qui fait l'objet de son historiographie : la synthèse des pouvoirs doctrinaux universels, leurs dissolutions et l'inertie des régimes de représentation qu'ils ont semés dans leur constitution et dans leur dissolution. En un sens, la pratique hobbesienne se situe complètement à l'écart de tout projet d'histoire universelle ainsi compris, et qui via l'Encyclopédie, donnera à Bacon toute l'importance qu'on lui connaît jusqu'au 19ème siècle.

Hobbes se garde de substantialiser un « esprit d'époque » dont les œuvres seraient l'expression, contrairement à Bacon, mais repère les textes comme des actes relevant d'intentions dans des enjeux de pouvoir non pas personnels (comme le lui a appris Tacite) mais institutionnels. Elle est en-deçà et, en un sens, au-delà par la précision de sa thématisation.

Quand on compare sa pratique avec celle de Bacon dans le *Novum Organum*, on voit bien que le rapport de signification et de détermination entre doctrines et histoire civile, et notamment entre fictions religieuses et métaphysiques et projet politique de domination, est

beaucoup plus développé chez Hobbes. Si, chez Bacon, on va d'un esprit très général, vers le blocage ou le sommeil des sciences, on parcourt avec Hobbes le rapport de signification dans les deux sens, et surtout, on comprend beaucoup mieux le lien entre la sphère politique et religieuse du pouvoir, et la production des doctrines qui entravent les sciences.

3° Pour Bacon, le but de l'histoire intellectuelle est de rendre les hommes plus sages quant à l'administration et à l'usage politiques du savoir. De même qu'un théologien deviendra bien plus prudent en lisant consciencieusement l'histoire de l'Église qu'en lisant saint Augustin ou saint Ambroise, il est plus profitable de lire l'histoire des lettres et de leurs institutions pour être sage dans l'administration du savoir, plutôt que telle ou telle œuvre majeure en tel ou tel domaine.

Le texte de 1623 précise l'utilité de cette histoire en politique de la façon suivante :

Nous pensons qu'une histoire telle que celle dont nous avons donné l'idée pourrait augmenter plus qu'on ne pense la prudence et la sagacité des savants dans l'administration et l'application de la science ; et nous pensons de plus qu'on peut, d'une semblable histoire, observer les mouvements et les troubles, les vertus et les vices du monde intellectuel, aussi bien qu'on observe ceux du monde politique, et tirer ensuite de ces observations le meilleur régime possible.¹⁷

La connaissance de l'institution du savoir primerait presque sur la connaissance du savoir lui-même, comme le montre l'analogie, elle aussi plus développée en 1623, du prélat qui gagne davantage en sagesse à la lecture minutieuse de l'histoire ecclésiastique qu'à la lecture de l'œuvre d'Augustin. Un savoir non organisé sur le plan institutionnel est finalement de peu de fruits.

C'est sur ce point qu'une comparaison avec ce que fera Hobbes en la matière s'avère des plus instructifs. On dit souvent que Hobbes n'est pas baconien dans son rapport au savoir : le fait qu'il doute de l'utilité d'une histoire encyclopédique des sciences et des arts (d'ailleurs, il n'en propose aucune) en serait le signe – et il lui préfère en effet, en tout cas pour ce qui est digne de conservation et d'intérêt une « micro-histoire » de la révolution copernicienne (et de son enracinement dans la géométrie euclidienne, comme dans certaines préfigurations de la cosmologie alexandrine)¹⁸. De fait, son histoire intellectuelle est critique,

¹⁷ Sped. I, p. 504, tr., Buchon, p. 60.

¹⁸ Voir l'épître dédicatoire du *De Corpore*.

voire hargneuse, toujours extraordinairement clivée par les enjeux relatifs à ses positions philosophiques, en bref, tout le contraire de ce que propose Bacon.

Or, deux éléments devraient permettre de redresser cette idée : d'une part, Bacon n'a jamais, lui non plus, écrit ce genre d'histoire encyclopédique du savoir, et la seule histoire intellectuelle qu'il ait écrite, deux ans avant le *De Augmentis*, dans le *Novum Organum*, est une histoire critique qui dresse un état du savoir, un état, en l'occurrence critique, afin de dégager un espace pour sa propre proposition, pour en montrer la nouveauté et plus particulièrement les conditions de possibilité politiques, religieuses et sociales. Autrement dit, Bacon « n'est même pas baconien » sur ce plan, son histoire ressemble par bien des points à celle que propose Hobbes : c'est une histoire de la stagnation des sciences et de ses causes. D'autre part, lorsqu'il avance que l'histoire de l'institution du savoir est plus importante que l'histoire du savoir elle-même (l'histoire de ses accomplissements), c'est-à-dire, quand on relativise sa provocation, au moins autant, on reconnaît un trait qu'en général on attribue à Hobbes plutôt qu'à lui. On dit en effet de Bacon que sa confiance dans les lettres et les arts devait permettre un progrès politique (c'est, en grande partie, le sens de la fable d'Orphée dans le *De Sapientia Veterum*). L'optimisme scientifique et technique porte un optimisme politique : c'est la science et ses progrès qui permettront qu'apparaisse un bon gouvernement, car Orphée ne doit pas seulement faire de la politique, il doit d'abord cultiver les esprits pour les débarrasser des fictions superstitieuses. Or, on constate ici que c'est bien plutôt la science du bon gouvernement de la science qui permet d'abord que des savoirs progressent et qu'ils n'entravent pas ensuite les progrès politiques, en servant par exemple des intérêts religieux qui en feraient de nouveaux instruments d'enténébrement.

Or, c'est à Hobbes d'ordinaire que l'on attribue cette priorité de l'institution politique du savoir sur les progrès internes au savoir, non à Bacon. C'est aussi à Hobbes que l'on rapporte d'ordinaire l'idée selon laquelle, la connaissance de l'institution de la connaissance – ce qu'il faut connaître, c'est le moyen, toujours politique, de faire adhérer les sujets aux « vérités » scientifiques- serait plus importante que la vérité (inaccessible au demeurant) d'une doctrine. Or, même quand on ne cède pas à la caricature décisionniste de Hobbes (la vérité ne dépend pas pour Hobbes de l'arbitraire politique), on voit bien que son insistance (réelle, elle) sur l'institution de la vérité, il la tient de Bacon, beaucoup plus « politique » qu'on a voulu le croire sur ce plan-là.

Conclusion

Que doit, finalement, Hobbes à Bacon sur le plan historiographique ? S'il hérite d'une structure histoire critique-positivités scientifiques, comment la réaménage-t-il ?

L'histoire intellectuelle hobbésienne n'est pas une histoire des sciences. Le lecteur a plutôt affaire à des mixtes doctrinaux, ni purement scientifiques, ni complètement fantastiques, à l'image des ténèbres bien sûr, mais aussi de l'Empouse métaphysique du *De Corpore* ou des centaures du *De Cive* : des monstres qui naissent de l'union des sciences ou – le point est crucial- de l'ébauche de sciences, avec d'un côté des pseudo-sciences qui en miment la méthode et la systématité (comme le fait la scolastique), avec des mythes et des « histoires » de l'autre.

Ceci ne s'explique pas parce que les sciences seraient apparues comme des champignons, c'est-à-dire déjà adultes, comme les hommes dans l'état de nature. Il est vrai qu'hormis la géométrie, elles datent, selon Hobbes, du siècle précédent pour la cosmologie, avec Copernic, et du sien pour la médecine, avec Harvey, pour la physique, avec Galilée et de sa propre intervention pour la science politique. Mais, si les sciences de la nature ne sont parvenues à leur vrai développement qu'en son temps, Hobbes n'est pas indifférent aux tâtonnements et aux hypothèses qui ont préparé les maturations, aux premières naissances avortées, voire à l'histoire naturelle qui en constitue les soubassements. Il y a chez Hobbes, ce qui n'est pas tout à fait nouveau en soi par rapport à Bacon, une histoire du passage des proto-sciences aux sciences. Mais ce qui est justement nouveau par rapport au Chancelier, c'est que Hobbes accuse la rupture que constitue le passage des premiers essais, qui semblent exclus de la scientificité constituée, aux sciences véritables. Il ne faut pas pour autant en déduire que les sciences commenceraient purement et simplement en son temps. On a au contraire une conceptualisation nouvelle des articulations entre temporalités et méthodes : une archéologie du savoir qui remonte très en amont de leur constitution méthodique achevée.

Si l'objet de l'histoire intellectuelle est un mixte d'imaginaire et de rationalité, de fictions et d'expériences bien conduites, c'est parce que les doctrines, savoirs positifs et pseudo-savoirs, sont liées d'une façon fonctionnelle, comme des suppléances, à des régimes politiques d'origine empirique, qu'elles ont pour rôle d'épauler, de renforcer, d'appuyer, sinon de légitimer clairement mais que parfois elles peuvent aussi miner.

Aussi, le sujet de l'histoire intellectuelle chez Hobbes, est bien la suppléance idéologique des régimes d'autorité : considérées comme suppléances, les doctrines peuvent

être en elles-mêmes des éléments d'équilibre, ce qui fonctionne assez bien pour l'imaginaire religieux ou mythique des origines. Elles peuvent être aussi des artifices délibérés d'instauration pour une nouvelle forme d'autorité –par la scolastique qui sert le projet pontifical- ou en constituer un germe non directement finalisé mais que le caractère fortuit des rencontres historiques et des développements politiques peut rendre compatible avec une instrumentalisation –par exemple le sectarisme grec antique, ou encore, d'une certaine manière, la théologie réformée. En ce sens, ce n'est pas tant le caractère de vérité des doctrines (il y a des vérités dans la science grecque et la théologie réformée se fonde sur l'accès libre aux *Écritures*) qui constitue le sujet des narrations hobbésiennes, que les effets de pouvoir qui parfois vont transformer les doctrines intrinsèquement les plus vraies en causes de crise qui font régresser les États à un stade plus dramatique, pour les sciences elles-mêmes, que l'état d'ignorance qui précède.

Pour autant, il ne suffit pas de dire, dans une comparaison un peu rapide avec Bacon, que Hobbes, contrairement au Chancelier, ferait une histoire de l'erreur et non de la vérité. Bacon fait lui aussi une histoire de l'erreur et Hobbes ne néglige jamais de mentionner les sciences qui ont atteint un certain stade de positivité.

L'histoire intellectuelle est donc la seule histoire architectonique : en elle, se lisent des projets d'équilibre, projets qui traduisent la structure des régimes d'autorité qui sont mis en place et qui autrement seraient illisibles. Si elle devient le *lieu* de l'histoire générale c'est justement parce que rassembler les seuls *faits* des histoires civiles et ecclésiastiques ne permet plus de construire une compréhension de l'histoire satisfaisante. Ceci explique que le *Béhémoth* centre les analyses de la causalité révolutionnaire sur les doctrines (cléricales et républicaines en particulier) et que l'*Historia Ecclesiastica* soit d'abord une histoire du savoir.

Mais cette tendance vaut, en réalité, dès le *Léviathan*. C'est à partir des ténèbres cléricales qu'il faut comprendre, selon le chapitre 47 la véritable histoire de l'Occident médiéval. Le projet de domination papal, qui en constitue la ligne de crête et d'intelligibilité, ne peut se comprendre qu'en passant par les doctrines qui en traduisent la légitimation, en permettent l'avènement, s'offrent à l'instrumentalisation. On objectera que la politique catholique est en elle-même présentée comme un projet politique que l'on peut ramener à un certain nombre de faits : c'est tout à fait exact si on la considère une fois parvenue à un degré de puissance susceptible de s'organiser en projet de domination limpide. Mais les manœuvres circonstanciées antérieures n'ont pu se transformer en projet qu'à partir de la série concomitante des déséquilibres de l'agencement politique des États, et de ce que ces déséquilibres avaient produit en termes idéologiques. La papauté s'appuie sur le sectarisme

grec, sur le cléricalisme oriental et sur le besoin de légitimation des États qui les ont mobilisés ou laissés se développer au gré des rencontres fortuites de leurs développements internes et de leurs rencontres guerrières.

Poser l'histoire intellectuelle comme une médiation nécessaire à la compréhension de l'histoire civile, comme la raison de son architectonique, nous semble être l'apport décisif de Hobbes sur tous les plans qui sont considérés comme nécessaires à l'invention de la science historique : privilège des textes doctrinaux en tant que témoignant des volontés historiques beaucoup mieux que des témoignages factuels, et surtout, réinterprétation du texte des faits par un paratexte doctrinal. Le fait que ces apports ne soient pas étrangers à sa fréquentation continue, même si elle fut silencieuse, de Bacon, mériterait de plus longs développements.