

Fabien Beurieux,
professeur au lycée Doisneau de Corbeil-Essonnes

Le modèle de la machine (Leçon sur le vivant et l'Etat)

Objet de cette leçon :

On entendra par « machine » une construction artificielle, un objet fabriqué constitué de mécanismes ; et l'on constatera simplement que ce terme est employé, au-delà de son sens technique strict, pour comprendre le fonctionnement du corps vivant, ou encore celui de l'Etat. La machine est alors considérée comme un modèle : c'est la machine vivante ou la machine politique. Par « modèle », on entendra le sens technique d'un ensemble artificiel d'éléments qui reproduit un ensemble réel, constitue un analogue de la réalité, ou simule cette réalité (on pourra au besoin exploiter d'autres significations de cette notion, en insistant sur l'idée d'un isomorphisme, ou encore sur celle de simplification du complexe, comme on parle en économie d'un modèle, c'est-à-dire d'une représentation très schématique d'un système complexe dans le but d'une claire intellection et d'une maîtrise).

La machine peut fournir un modèle du corps vivant. Elle est alors considérée comme un analogue de ce corps. Quel est l'intérêt de ce modèle ? A quoi sert l'analogie entre le vivant et la machine ? Quels problèmes une telle analogie pose-t-elle ?

La machine peut aussi devenir un modèle de l'Etat : elle permet de se représenter les caractéristiques et le fonctionnement de l'Etat. L'analogie entre la machine et l'Etat engage une certaine conception de l'Etat, une position sur la nature et la fonction de l'Etat. Quelle est cette position ? Quel est donc l'intérêt philosophique du modèle mécanique de l'Etat ? Et quels problèmes pose-t-il ?

Une critique du modèle mécanique du vivant, qui démontrerait ses limites ou son impertinence, peut conduire à s'interroger aussi sur la pertinence du modèle mécanique de l'Etat. Si l'Etat est un « corps » politique, peut-il être compris grâce au modèle de la machine ? Qu'est-ce que la « vie » politique ? Qu'est-ce qui se joue dans l'opposition entre l'Etat-machine et l'Etat-organisme ?

I. La machine est-elle un modèle pertinent pour penser le corps vivant ?

Partons de la définition proposée par Canguilhem dans sa conférence de 1946 intitulée « Machine et organisme » et reprise dans *La Connaissance de la vie* : « On peut définir la machine comme une construction artificielle, œuvre de l'homme, dont une fonction essentielle dépend de mécanismes. Un mécanisme, c'est une configuration de solides en mouvement telle que le mouvement n'abolit pas la configuration. Le mécanisme est donc un assemblage de parties déformables avec restauration périodique des mêmes rapports entre parties (...). Les mouvements produits, mais non créés par les machines, sont des déplacements géométriques et mesurables. Le mécanisme règle et transforme un mouvement dont l'impulsion lui est communiquée. Mécanisme n'est pas moteur. (...) Une machine ne se suffit pas à elle-même, puisqu'elle doit recevoir d'ailleurs un mouvement qu'elle transforme. On ne se la représente en mouvement par conséquent que dans son association avec une source d'énergie ».

Définition simple de la machine dans une perspective cinématique, comme peut l'être par exemple celle de Descartes, et dont on relèvera pour l'instant deux éléments :

- une machine n'est pas un outil, car l'outil peut être d'une seule pièce (constituée souvent de plusieurs parties, comme un pinceau par exemple), alors que la machine est formée d'un assemblage de pièces en mouvement, c'est-à-dire d'un ou plusieurs mécanismes. La machine ainsi considérée peut être l'objet de la mécanique ou science du mouvement.
- une machine est dépendante, pour sa construction et pour son énergie. Elle est en effet le résultat d'un artifice humain, elle est œuvre technique. Point de machine naturelle donc.

Le corps vivant est-il comme une machine ? Ou encore : en quel sens la machine ainsi définie peut-elle constituer un modèle du corps vivant ?

Remarquons d'abord que certains termes du langage témoignent, en leur polysémie, d'un rapprochement entre le vivant et la machine. Le terme « organe » est en ce sens intéressant. L'organon, c'est d'abord l'instrument de musique, œuvre d'artifice. A ce premier sens en grec est associé le terme organe entendu comme « voix » (l'organe d'un chanteur par exemple) ; et la voix est une fonction naturelle, qui attend d'être travaillée. L'organon, c'est aussi et plus généralement l'outil. Ce second sens est à l'origine aussi bien du terme organe entendu comme partie d'un être vivant remplissant une fonction particulière, que de l'organe comme institution chargée de faire fonctionner un ensemble de services (on parle ainsi des organes directeurs de l'Etat), et que du terme dans son acception mécanique : les organes d'une machine désignent ses éléments constitutifs ayant une fonction particulière (comme un organe de commande, ou un organe de transmission par exemple). Plus que d'un rapprochement entre le naturel et l'artificiel, le terme révèle ici un rapprochement entre ce qui est vivant et ce qui est mécanique.

S'il en est ainsi, c'est que le corps vivant a souvent été envisagé dans une perspective mécanique : la machine fournit alors un modèle d'intellection du corps. Plus précisément, dans une perspective dynamique, on s'intéresse aux mouvements dans leurs rapports avec les forces qui les causent, et à la transformation des mouvements à partir d'une source d'énergie. La notion de « travail » par exemple est utilisée en biologie comme en mécanique, et le travail d'une machine peut être un analogue du travail musculaire. Dans une optique simplement cinématique, les organes du corps vivant sont représentés comme des mécanismes associés ; la machine est un modèle du vivant quand on considère celui-ci comme un assemblage de mouvements. On pense ici à Descartes, et à toute la médecine du 17^e siècle influencée par la mécanique nouvelle.

L'extrait suivant de la *Praxis medica* (1696) du médecin italien Baglivi est exemplaire (extrait cité par Canguilhem dans *La Connaissance de la vie*). Ce médecin appartient à l'école des iatomécaniciens influencée par la mécanique cartésienne. « Examinez avec quelque attention l'économie physique de l'homme : qu'y trouvez-vous ? Les mâchoires armées de dents, qu'est-ce autre chose que des tenailles ? L'estomac n'est qu'une cornue ; les veines, les artères, le système entier des vaisseaux, ce sont des tubes hydrauliques ; le cœur, c'est un ressort ; les viscères ne sont que des filtres, des cribles ; le poumon n'est qu'un soufflet ; qu'est-ce que les muscles, sinon des cordes ? Qu'est-ce que l'angle oculaire sinon une poulie, et ainsi de suite. Laissons les chimistes avec leurs grands mots de « fusion », de « sublimation », de « précipitation » vouloir

expliquer la nature et chercher à établir une philosophie à part ; ce n'en est pas moins une chose incontestable que tous ces phénomènes doivent se rapporter aux lois de l'équilibre, à celles du coin, de la corde, du ressort et des autres éléments de la mécanique ».

Quel est donc l'intérêt du modèle mécanique du vivant ? Pourquoi le corps vivant est-il comparé à une machine composée de mécanismes ?

- Notons d'abord que le modèle s'inscrit dans une comparaison. Voilà qui indique que le corps n'est pas une machine, mais que la machine comme modèle est un analogue du corps. La comparaison exclut l'identité : être comme, ce n'est pas être. On ne compare que ce qui est dissemblable pour mettre en valeur similitudes et différences. La comparaison exclut donc la confusion (le corps vivant est d'ailleurs comparé à la machine surtout lorsque la machine se détache du corps de l'homme, lorsque les mécanismes ne reçoivent pas directement leur mouvement de l'effort musculaire humain, bref, lorsque la machine est automatique. L'automate n'est plus le prolongement du corps humain : l'apparence d'autosuffisance, la séparation rendent la comparaison plus pertinente. L'automate nous permet de comprendre que la machine est un modèle pour penser le corps : le corps comme une machine et non le corps-machine. La pure et simple assimilation du corps à la machine appartient davantage au mythe de l'androïde ou du monstre de Frankenstein, ce Prométhée moderne ; alors que la comparaison entre le corps et la machine comme modèle est un outil d'explication rationnelle du vivant.

- Cet outil d'explication sert de combat contre toute interprétation mystérieuse de la vie, il est une arme de la raison contre les fictions de l'imagination. C'est ainsi que l'entend Descartes qui explique scientifiquement le vivant en se servant de la machine comme modèle du corps.

Lisons les articles 4, 5 et 6 des *Passions de l'âme* (1649). L'article 4 affirme la distinction entre l'âme et le corps, à partir de la distinction de leurs fonctions, selon la règle suivante : ce qui est en nous et peut appartenir à d'autres corps (sans âme) est une fonction du corps et non de l'âme, ce qui à l'inverse est en nous et ne peut appartenir à aucun corps sans âme est une fonction de l'âme. La pensée est une fonction (ou attribut) de l'âme, et non du corps (car je pense, mais aucun corps sans âme ne pense). Le mouvement et la chaleur sont des attributs de notre corps, et non de notre âme, car nous observons leur présence dans des corps sans âme, comme par exemple une flamme. Deux remarques s'imposent ici. D'une part, il faudra comprendre comment une juste explication du vivant, appuyée sur le modèle mécanique, permet de distinguer l'âme et le corps. D'autre part, il faut comprendre pourquoi Descartes s'intéresse à ces propriétés du corps que sont le mouvement et la chaleur. Les articles 5 et 6 fournissent des réponses.

Descartes s'oppose ici à une certaine conception de la vie, et par là même à une conception erronée de l'âme. Cette conception est d'abord celle attribuée à Aristote. Il ne s'agit pas d'étudier en détail les textes d'Aristote traitant de l'âme et de la vie, mais seulement de rappeler ce que Descartes en retient (ou ce qu'il retient d'un aristotélisme d'école). L'âme ne peut être séparée du corps (le problème de l'intellect agent « séparé » du corps, qui vient du « dehors » est ici absent), car elle désigne la forme d'un corps. Aristote la définit comme « une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé » (*De l'âme*, II,1,412a27). De même que toute matière contient une forme ou une organisation minimale, toute forme est celle d'une matière où elle se concrétise. En ce sens, un vivant est indissociablement âme et

corps. Ainsi la mort arrive « par la faute de l'âme », selon l'expression de Descartes : un corps mort est une matière qui n'est plus animée, c'est-à-dire organisée, informée. Aristote écrit (*De l'âme*, II,1,412b) : « Si l'œil était un animal, l'âme de cet animal serait la vue, car la vue est rationnellement l'essence de l'œil. L'œil est la matière de la vue et la vue venant à manquer, il n'y a plus d'œil si ce n'est par homonymie, comme on appelle œil un œil de pierre ou un œil en peinture ». F. Dagognet commente ainsi (*Le vivant*, 1988) : « jamais nous n'assistons à une séparation, parce que la vie solidarise étroitement la fonction et la structure porteuse : l'une exalte l'autre, en même temps que celle-ci la réclame. La mort vient justement de la désunion : le cadavre cesse alors d'être un véritable corps, de même qu'un doigt coupé ne mérite plus ce nom ».

Pour Descartes, une telle conception est erronée. D'une part, elle interdit de distinguer radicalement l'âme et le corps. D'autre part, et c'est une conséquence, elle conduit, en assimilant l'âme à l'organisation, à attribuer une âme à tout être vivant. Le végétal possède une âme végétative ; l'animal possède en outre une âme sensitive ; l'homme n'a donc pas le privilège de l'âme, mais seulement d'une de ses fonctions : la rationalité.

La vie, selon Aristote, est tout à la fois mouvement et chaleur. Le sang, ou chaleur humide, mélange de feu et d'eau, constitue la vitalité. La mort de l'animal est la disparition de la chaleur. Le feu a une importance primordiale, puisqu'il rend compte de la reproduction, de la digestion, de la circulation, des mouvements (des vapeurs gonflent les muscles). On lira avec profit, dans les *Petits traités d'histoire naturelle : De la vie et de la mort, De la respiration*. On comprend ainsi ce qu'a de polémique l'article 4 des *Passions de l'âme*, lorsque Descartes évoque le mouvement et la chaleur, réunis dans la flamme, et qui procèdent du corps exclusivement, non de l'âme. Cela signifie que Descartes, contre Aristote, dissocie l'âme du corps, c'est-à-dire de la vie. L'âme n'est pas un principe de vie. A cet égard, on peut considérer que la conception erronée de l'âme et de la vie que Descartes combat est tout autant celle d'Aristote que celle des stoïciens (sur de nombreux points concernant la vie, redevables d'Aristote d'ailleurs).

Les stoïciens expliquent aussi la vie des corps par la chaleur et le mouvement, qui sont des caractéristiques de l'âme. D'un point de vue cartésien, ils se trompent donc, puisqu'ils ne distinguent pas l'âme et le corps et considèrent à tort l'âme comme une réalité corporelle. Descartes démontre, contre cette conception, que la vie (et la mort) sont des propriétés des corps, et que par conséquent, l'âme n'a rien à voir avec cela : l'âme n'est pas un principe de vie. Si la vie est une propriété de certains corps, dits organiques, alors on doit expliquer la vie par des lois qui rendent compte des phénomènes de la res extensa : les lois de la mécanique. Un vivant est un ensemble de mouvements corporels. La mort, c'est l'arrêt de ces mouvements. L'âme n'intervient en rien dans cette explication de la vie. Elle peut alors être envisagée comme res cogitans distincte du corps. Dans l'article 6, Descartes compare le corps avec une machine. Cette comparaison a une double fonction : elle permet d'expliquer rationnellement, c'est-à-dire mécaniquement, le vivant (sans le recours au principe mystérieux d'une âme donnant la vie), elle permet en outre de distinguer ce qui appartient au corps et ce qui appartient à l'âme.

Précisons cette conception stoïcienne de la vie qui constitue une « erreur très considérable » (article 5). Elle s'appuie sur des observations (« voyant »), un savoir empirique qui engendre des hypothèses fantaisistes (« on s'est imaginé »). Elle est, dirait Bachelard, une connaissance préscientifique. Les observations révèlent qu'un corps mort perd sa chaleur et le pouvoir de se mouvoir. On tire la

conséquence suivante : la vie se caractérise par la chaleur et le mouvement. De là naît l'hypothèse fantaisiste : si la mort est la séparation de l'âme et du corps, alors l'âme présente dans un corps est ce qui lui donne la vie, c'est-à-dire la chaleur et le mouvement. Zénon et Chrysippe sont très influencés par les observations les plus communes des médecins. On peut les résumer en deux volets. D'abord, ils observent les mouvements des animaux : ces mouvements spontanés révèlent la présence d'une âme, qui distingue les corps animés des autres. Ensuite, ils observent que l'animal vivant respire : l'âme qui fait vivre est donc un souffle, chaud qui plus est. Mourir, c'est rendre l'âme, expirer, laisser s'échapper, comme le dit la Phèdre de Racine, « un reste de chaleur tout prêt à s'exhaler ». L'âme ou pneuma est un souffle igné, donc une réalité corporelle aussi subtile qu'un gaz, qui parcourt le corps et lui donne la vie par le mouvement et la chaleur. Elle est composée d'air et de feu. D'après Zénon, « ce qui, disparu du corps, entraîne par là la mort de l'animal, est certainement l'âme ; or, quand le souffle connaturel disparaît du corps, l'animal meurt : donc l'âme est le souffle connaturel ». La mort arrive donc « par la faute de l'âme » (art.6), et l'on sait que cette âme, après avoir quitté le corps, lui survit quelque temps avant de se disloquer tout à fait.

Cette conception fantaisiste de l'âme et de la vie constitue pour Descartes « une erreur très considérable » (art.5). D'une part, on a pris l'effet pour la cause : ce n'est pas parce que l'âme quitte le corps que celui-ci meurt ; c'est à l'inverse parce que le corps meurt que l'âme le quitte. D'autre part, dire que le corps meurt parce que l'âme le quitte, c'est faire de l'âme la cause de la vie du corps. C'est donc la considérer comme un corps, à la manière des stoïciens qui l'envisagent comme un souffle de feu animant le corps, lui conférant la vie. L'erreur « très considérable » réside dans cette confusion entre âme et corps. Enfin, dire que l'âme quitte le corps, parce que le corps meurt, c'est affirmer que l'âme n'est pour rien dans la vie et la mort des corps, c'est donc distinguer l'âme et le corps. C'est aussi proposer une autre explication de la vie et de la mort. Explication que précise l'article 6.

Descartes compare la vie du corps aux mouvements d'une machine, à un ensemble de mécanismes, et sa mort, à la rupture du mouvement, lorsqu'un mécanisme se casse et que la machine cesse de fonctionner. Cette comparaison permet d'exclure l'âme comme principe de vie.

Certes la vie se définit par le mouvement, mais le mouvement n'a rien à voir avec l'âme. Le mouvement caractérise tous les corps dans la nature, organique et inorganique ; et ce sont les lois de la physique, de la mécanique, qui en rendent compte. Ces lois expliquent aussi bien les mouvements des corps célestes que les mouvements des parties d'une machine, ou ceux d'un corps vivant. Quel est donc l'intérêt du modèle mécanique du vivant ?

- Une machine est un ensemble de mécanismes artificiels. Les lois de la mécanique permettent d'expliquer les mouvements qui la caractérisent. Inutile de faire intervenir une âme ! Une machine n'a pas d'âme : nul fantôme pneumatique ne parcourt ses rouages pour la mettre en mouvement.

- Or, un corps vivant est un corps en mouvement. Ses mécanismes s'expliquent par les lois de la physique, de la même façon que ceux d'une machine. Il est donc tout autant inutile d'évoquer une âme pour expliquer la vie d'un corps. La physique y suffit. L'explication du vivant devient alors rationnelle parce que mécanique. Elle exclut le mystère de l'âme.

- Par conséquent, l'âme peut enfin être envisagée indépendamment du corps, car indépendamment de la vie. Elle peut être considérée comme substance non

corporelle, comme chose pensante. Le modèle mécanique du vivant permet de penser scientifiquement le corps et métaphysiquement l'âme.

On remarquera en passant que, si Descartes s'oppose radicalement à la conception stoïcienne de la vie et de l'âme, il s'inspire d'elle par ailleurs quand il décrit les « esprits animaux ». Il écrit dans le §10 du *Traité des passions de l'âme* : « Ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau », ils sont « les plus vives et les plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur ». Les esprits animaux (*spiritus animalis* traduit « pneuma psychique ») sont ces corps subtils qui permettent de comprendre le contact entre l'âme et le corps. Ils ne sont pas l'âme. Ainsi, Descartes refuse l'assimilation stoïcienne du pneuma à l'âme comme principe de vie, mais reprend l'idée stoïcienne du pneuma dans sa conception des esprits animaux. C'est que l'esprit n'est pas l'âme.

Pour finir, on peut soulever une difficulté. Le modèle mécanique du vivant tire sa pertinence de l'universalité affirmée des lois de la physique. Dans les *Principes de la philosophie* (IV, §203), Descartes soutient que les lois de la mécanique expliquent les mouvements de tous les corps, qu'ils appartiennent à la nature ou qu'ils soient le produit d'un artifice humain. Les mécanismes artificiels sont donc « naturels » en ce qu'ils ressortissent à une explication physique, comme tous les corps dans la nature. Ils obéissent aux lois de la nature. L'extension universelle de ces lois aboutit donc à l'assimilation entre naturel et artificiel. On pourrait ainsi considérer que le corps vivant est une machine : il ne s'agit pas d'une comparaison, et la notion de modèle n'est plus tout à fait pertinente. Les mouvements d'une machine obéissent aux mêmes lois que ceux des corps vivants ; tout est donc naturel, ou tout est artificiel, si l'on considère la nature comme création de Dieu. Nous analysons plus haut l'idée de comparaison, qui exclut celle d'identification ; on pourrait se demander si Descartes véritablement *compare* le vivant à une machine, et si la machine constitue pour lui un *modèle* (on retrouvera cette difficulté avec la philosophie politique de Hobbes : dire que l'Etat est une machine, c'est tout aussi bien dire qu'il est un corps politique...).

Après avoir étudié avec Descartes l'intérêt du « modèle » mécanique du vivant, nous allons évoquer les limites de ce modèle, de manière très partielle et ciblée. Nous ne retiendrons que les remarques utiles pour la suite (politique) de cette leçon. Pourquoi le modèle mécanique n'est-il pas tout à fait pertinent pour expliquer le vivant ? Quelles sont autrement dit les caractéristiques d'un organisme irréductibles à des mécanismes ?

La machine ne peut simuler le corps vivant, dans la mesure où une totalité mécanique ne permet pas de se représenter adéquatement une totalité organique. La distinction est classique : une totalité additive ou mécanique désigne un tout qui n'est que la somme de ses parties, se maintient artificiellement, n'existe pas par soi ; une totalité organique désigne un tout qui ne se réduit pas à la somme des parties articulées, mais se caractérise par une action réciproque : le système existe par soi grâce à une interdépendance (chaque partie contribue à faire exister le tout et le tout assure à chaque partie son existence). Un corps vivant est une totalité organique.

De là quelques caractéristiques de l'organisme vivant, irréductibles à une représentation mécanique. La reproduction est une des propriétés du vivant. Le modèle mécanique ne permet pas de comprendre cette forme d'auto-

construction. Rappelons-nous la définition de Canguilhem : la construction d'une machine lui est étrangère. Comparer le corps à une machine, c'est donc supposer un artisan de ce corps, un fabricant du vivant, un ingénieur des mécanismes corporels. Pour rationnel que soit le modèle de la machine, il se fonde sur la position d'un dieu créateur. D'où un paradoxe épistémologique, que Canguilhem a parfaitement analysé : la rationalité du modèle mécanique, qui évite les extravagances sur l'âme et la vie, interdit l'explication scientifique de la reproduction. Une perspective exclusivement physique, adossée à l'affirmation de l'existence d'un dieu créateur, rend impossible une science de la vie, une biologie. Outre la reproduction, on peut évoquer comme caractéristiques du vivant irréductibles à des mécanismes, l'auto-conservation, l'auto-régulation, l'auto-réparation. Conservation, régulation et réparation exigent en effet, pour la machine, une intervention du technicien (même si certaines de ces fonctions sont prises en charge par la machine elle-même).

Enfin, il semble difficile d'envisager le vivant sans faire intervenir l'idée d'une finalité. Certes, la biologie peut renoncer à l'idée téléologique d'une évolution de la vie en général. Elle peut refuser l'usage d'une finalité externe pour rendre compte de la vie. Mais il n'en reste pas moins que l'idée d'une finalité interne intervient dans la caractérisation du vivant comme individualité. Il suffit de lire les textes de F. Jacob (*La Logique du vivant*, 1970) ou de K. Goldstein (qui, dans *La Structure de l'organisme*, 1951, marque son opposition aux influences mécanistes, préférant cependant pour penser l'organisme le terme de « but » à celui de « fin », pour éviter toute idée d'une finalité externe : la vie n'existe pas, il n'y a que des vivants). Il semble qu'Aristote hante le discours contemporain sur le vivant. A propos de l'âme et de la finalité interne, Dagognet écrit dans *Le vivant* : « Notre biologie, qu'on le veuille ou non, reste attachée à ce cadre et à ce vocabulaire qu'elle a seulement réaménagé. Et elle ne désavoue pas cette théorie d'une vie tenue pour une matérialité intelligible et ordonnée. Si le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur, de même la fonction se trouve dans le même rapport avec les dispositifs qui la permettent ». Le modèle de la machine ne permet pas de penser une finalité interne, car le but de la machine se trouve à l'extérieur d'elle-même, dans la volonté du technicien qui l'élabore. La machine ne peut donc constituer un analogue pertinent du vivant.

II. La machine est-elle un modèle pertinent pour penser l'Etat ?

Définissons dans un premier temps l'Etat comme un ensemble d'institutions politiques, juridiques, administratives, militaires, économiques, qui servent à ordonner une société sur un territoire limité par des frontières. Qui dit Etat, dit société organisée et par conséquent présence de règles ou lois. L'Etat désigne donc aussi l'exercice d'un pouvoir, celui d'imposer des lois et d'assurer ainsi l'organisation de la société.

Cette analyse très simple posée, on se demandera quel est l'intérêt du modèle de la machine pour penser l'Etat. Quelle conception de l'Etat l'analogie avec la machine implique-t-elle ? Quels problèmes une telle analogie pose-t-elle ?

On se rappelle la définition par Canguilhem de la machine : « construction artificielle, œuvre de l'homme, dont une fonction essentielle dépend de mécanismes (...) Une machine ne se suffit pas à elle-même, puisqu'elle doit recevoir d'ailleurs un mouvement qu'elle transforme. On ne se la représente en mouvement par conséquent que dans son association avec une source

d'énergie ». Que dit-on de l'Etat, de son pouvoir, de ses lois, quand on le compare à une machine ? Que dit-on du fondement de son pouvoir ?

Le modèle mécanique de l'Etat permet d'envisager celui-ci comme l'œuvre des hommes. Il permet de penser le fondement de l'Etat comme purement artificiel. Si l'Etat est comme une machine, alors les hommes sont les auteurs de l'Etat. Les enjeux du modèle mécanique sont donc les suivants :

- il n'y a pas de modèle naturel de l'organisation sociale, l'Etat et son pouvoir ne peuvent être fondés sur des données naturelles ;
- si les hommes sont les auteurs de l'Etat, on peut envisager la spécificité d'une liberté politique ;
- enfin, dès lors que l'Etat désigne toujours aussi l'exercice d'un pouvoir qui impose des lois, la question de la légitimité se pose: qu'est-ce qui justifie l'exercice de ce pouvoir ? Quel est le fondement de son autorité ?

Nous allons tout d'abord nous intéresser au modèle mécanique de l'Etat. Nous examinerons ensuite ses limites : le modèle mécanique n'interdit-il pas de penser une « vie » politique, ou encore une authentique liberté politique, en négligeant l'idée d'une finalité ? Le problème de la finalité de l'Etat se réduit-il au problème technique de son institution ? L'Etat est-il machine ou organisme ? Que nous apprend par exemple le passage, de Hobbes à Rousseau, d'un modèle mécanique à un modèle organique ? La réflexion de Rousseau sur la légitimité du pouvoir peut être comprise à travers son refus d'un modèle strictement mécanique de l'Etat.

1- Hobbes et le modèle mécanique de l'Etat

Dans la pensée de Hobbes, la réflexion sur l'homme précède l'analyse de la république : si la philosophie politique s'adosse à une anthropologie, c'est qu'il faut comprendre l'homme pour comprendre l'Etat. En effet : les hommes sont les auteurs de l'Etat.

L'Etat et son pouvoir ne sont donc pas naturels, mais artificiels. Ils sont forgés, construits, comme un objet est façonné par un artisan. Dans l'introduction au *Léviathan* (1651), Hobbes écrit : « c'est l'art qui crée ce grand Léviathan qu'on appelle République ou Etat, lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu ». De même que Dieu est l'artisan de l'homme naturel (celui-ci est ainsi envisagé comme une machine, à la manière de Descartes), les hommes sont les artisans de cet homme artificiel qu'est l'Etat. Le modèle mécanique permet de penser la notion d'institution : la république d'institution désigne l'Etat comme construction artificielle, et implique l'idée de pacte comme technique de fabrication. Le « pacte » répond à la question « comment » : comment s'élabore l'institution ?

L'homme est la matière et l'artisan de l'Etat. Et si l'Etat est une machine instituée par les hommes, il faut bien se demander pourquoi ceux-ci sont amenés à cette institution. Voilà qui justifie une réflexion sur l'homme et la description d'un état de nature. Comprendre les propriétés de la nature humaine, c'est se donner les moyens d'expliquer l'institution de l'Etat. L'état de nature permet de traiter la question : pourquoi les hommes construisent-ils la machine politique ? Dans la préface du *Citoyen* (1642), on lit : « Il me semble qu'on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. Or, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte,

et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce ; ainsi en la recherche du droit de l'Etat, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république ». Hobbes souhaite appliquer les méthodes de la science à la philosophie politique : on reconnaît ici la méthode « résolutive-compositive » que Hobbes doit à Galilée. Il s'agit d'abord de saisir la matière politique en ses composantes élémentaires : cette première étape ressortit à l'analyse, et c'est bien la fonction de l'état de nature –décomposer la société civile, l'analyser, c'est saisir les caractéristiques essentielles de l'homme, indépendamment de cette société, afin de comprendre les causes de son institution et de son fonctionnement. En effet, à partir de l'analyse des éléments, on explique pourquoi et comment un pacte d'association est établi, pourquoi et comment l'Etat est institué. La nécessité de l'Etat est déduite de l'état de nature. Cette méthode est éclairée par le modèle mécanique de l'Etat : pour comprendre comment une machine a été construite et comment elle fonctionne (pour aussi la réparer), il convient de la démonter, d'en saisir les divers éléments, puis de la remonter.

Le modèle mécanique de l'Etat permet d'affirmer l'artifice de l'Etat : celui-ci n'est donc pas l'œuvre de la nature. La nature est bien la cause des « sociétés » animales, mais celles-ci n'ont rien à voir avec les sociétés humaines. Le modèle mécanique intervient ainsi dans l'opposition de Hobbes à la thèse aristotélicienne sur les « animalia politica » (*Histoire des animaux*, I, 1, 488a5-10 ; *Politique*, I, 2, 1253a7-9). On peut suivre cette critique et la permanence des arguments qui l'étaient, dans les *Eléments de la loi naturelle et politique*, 1640 (1^o partie « La nature humaine », chap.XIX, §5), le *Citoyen*, 1642 (section 2, chap.V, §V, texte annoncé par section 1, chap.I, §II) et le *Léviathan*, 1651 (2^o partie, chap. 17). Il s'agit quasiment du même texte repris par Hobbes, l'ordre d'exposition des idées y est strictement identique. « Aristote range parmi les animaux politiques et sociables, les hommes, les fourmis, les abeilles, et plusieurs autres » (*De Cive*) ; les abeilles par exemple sont des « créatures vivantes irrationnelles » qui vivent dans l'ordre et la paix, dans une « concorde naturelle » (*Elements of law*). « Pourquoi les hommes, qui prévoient le bienfait de la concorde, ne peuvent pas maintenir continuellement cette dernière sans contrainte, comme le font les abeilles ? » (*Elements of law*). Hobbes répond à cette question en six points. Il s'agit à chaque fois de montrer que les hommes sont naturellement portés au conflit et à la dissension, plutôt qu'à la concorde. Premièrement, les rapports humains révèlent la passion de la rivalité et de la domination et l'importance de l'honneur et de l'envie ; ces passions, qui divisent les hommes, sont étrangères aux animaux. Deuxièmement, les hommes distinguent l'intérêt commun et les intérêts particuliers, confondus dans le règne des créatures animales : « parmi elles, il n'y a pas de différence entre le bien commun et le bien privé, et, étant portées par nature vers leur bien privé, elles contribuent de la sorte au bénéfice commun. Mais un humain, qui prend plaisir à se comparer aux autres, n'a de goût que pour ce qui le distingue d'eux » (*Léviathan*). Troisièmement, les hommes disposent de la pensée rationnelle et usent de son pouvoir contestataire en politique –pouvoir dont les animaux sont dépourvus, ce qui garantit pour eux une concorde naturelle. Quatrièmement, le langage articulé donne aux hommes le pouvoir de la rhétorique qui trompe, et trouble la paix (la langue est « une trompette de sédition et une allumette de la guerre », *De Cive*) ; alors que les

animaux sont privés d'un tel langage. Cinquièmement, les bêtes ne distinguent pas entre l'injure et le dommage : « c'est pourquoi elles laissent leurs compagnons en repos, pourvu qu'ils ne fassent rien qui les incommodent » ; alors qu'un homme parfaitement à l'aise (sans dommage) peut crier à l'injure, c'est-à-dire au préjudice civil ou politique dont il est victime. Sixièmement enfin, et en guise de synthèse, « je dirais que le consentement ou la concorde que nous voyons parmi les bêtes est naturelle, là où celle des hommes est contractée, et par conséquent artificielle » (*De Cive*) –voilà pourquoi la paix n'est assurée qu'avec une puissance supérieure qui tient les hommes en respect ; le seul consentement, parce qu'artificiel, ne suffit pas. Notons bien que lorsque Hobbes réfute la thèse de « l'animal politique », c'est moins les textes d'Aristote eux-mêmes qui sont visés, qu'une doctrine aristotélicienne scolastique : celle que Hobbes nomme « aristotelity » dans le chapitre 46 du *Léviathan* («Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses »). Il reste que, dans le détail des textes, les arguments de Hobbes reprennent souvent ceux-là même d'Aristote pour les retourner contre lui. Par exemple, la possession exclusive par l'homme d'un langage articulé est pour Aristote un facteur justifiant la nature politique de l'homme, sa sociabilité naturelle. Aux yeux de Hobbes en revanche, ce facteur engendre le conflit et la révolte. Il en est de même pour la capacité humaine de se forger les idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Le texte de Hobbes subvertit celui d'Aristote.

Si l'homme n'est pas un « animal politique », mais l'artisan d'une machine politique qui a pour fonction d'assurer l'ordre et la paix, on comprend aussi que les rapports de pouvoirs sont artificiels, c'est-à-dire fondés sur une convention, et non pas naturels. Le modèle mécanique de l'Etat débouche par conséquent sur la réfutation de l'idée aristotélicienne d'une inégalité naturelle. Sur ce point encore, les *Elements of law* (1^o partie, chap.17, §1), le *De Cive* (section 1, chap.3, §XIII) et le *Léviathan* (1^o partie, chap.15) sont très proches. Hobbes énonce une loi de nature, contre la thèse d'Aristote (*Politique*, I, 3-6) : les hommes sont naturellement égaux entre eux. Cette égalité naturelle est une cause de la guerre de tous contre tous à l'état de nature, elle conduit les hommes à l'institution d'une inégalité de convention entre un gouvernant et des gouvernés –inégalité salutaire qui maintient la paix. Dans le *De Cive*, Hobbes écrit : «Je sais bien qu'Aristote, au livre premier de ses politiques, établit comme un fondement de toute cette science, qu'il y a des hommes que la nature a fait dignes de commander, et d'autres qui ne sont propres qu'à obéir : comme si la qualité de maître et de serviteur n'était pas introduite du consentement des hommes, mais par une disposition, ou une imperfection naturelle. Mais ce fondement, outre qu'il est contre la raison, l'expérience aussi lui est toute contraire. Car il n'y a personne si stupide, qui ne s'estime assez capable de se conduire, et qui aime mieux se laisser gouverner à quelque autre. Et s'il fallait que les plus forts et les plus sages combattissent pour le commandement, je ne sais si ces derniers l'emporteraient ». Si l'esclavage était naturel, si le rapport maître/esclave était fondé en nature, alors on pourrait l'élargir à tout un peuple, et considérer que le roi est naturellement fondé à gouverner. Le modèle mécanique de l'Etat conteste tout fondement du pouvoir sur la nature, et par là, toute justification de l'esclavage sur des données naturelles. Le maître et l'esclave sont attachés par un contrat. Là encore, Hobbes s'oppose moins au texte d'Aristote lui-même qu'à une doxa aristotélicienne ou qu'à un aristotélisme d'université (« l'aristotélité »). On négligera ici de rappeler la différence entre le pouvoir domestique et le pouvoir politique chez Hobbes, et de lire de près le texte d'Aristote (*Politique*, I, 1, 1252a7-17) dans lequel il distingue les rapports

de pouvoir au sein de l' « oikia » et de la « polis » (si l'inégalité naturelle fonde les rapports de pouvoir économique, comme le rapport père/enfant ou maître/esclave, les rapports de pouvoir politique se fondent en revanche sur l'égalité ; ce que Hobbes d'ailleurs n'ignore pas, puisqu'il reproche souvent à Aristote sa conception erronée et dangereuse de la liberté et de l'égalité démocratiques, et sa confusion néfaste entre tyrannie et monarchie, citant le livre VI, chap. 2 de la *Politique* . Sur ces erreurs d'Aristote qui ont engendré une idéologie fautive de troubles et de séditions, on lira : *Elements of law*, 2^o partie, De Corpore politico, chap. IX, §8 ; *De Cive*, section 2, chap.7, §III et chap.10, §8 ; *Léviathan*, 2^opartie, chap.21 et 4^opartie, chap.46).

Le « pacte » est le moyen d'institution de la machine étatique. Il est étudié en particulier dans le fameux chapitre 17 du *Léviathan*, dont nous dirons seulement quelques mots.

Conformément à sa méthode, Hobbes déduit l'institution politique de l'état de nature. Ou encore : l'état de nature fournit les « causes » (entendons des conditions a priori), à partir desquelles on peut déduire l'existence de l'Etat (sa « génération »). De là, on pourra saisir les caractéristiques de cet Etat (sa « définition »). L'état de nature est « un misérable état de guerre » qui est « une conséquence nécessaire des passions naturelles » des hommes. Ces passions sont celles de la liberté et de la domination. L'amour naturel de la liberté, parce qu'il est également partagé, engendre la rivalité entre les hommes dans la satisfaction de leurs désirs qui s'affrontent. L'égalité naturelle entre les hommes (que Hobbes établit contre la thèse d'Aristote, nous l'avons vu) est cause du conflit généralisé dans l'exercice des libertés. D'où la seconde passion : l'amour de « l'autorité sur les autres », de la domination. Dominer les autres, c'est assurer la satisfaction des désirs, en excluant les rivaux. L'amour de la domination est au service de l'amour de la liberté. Cette passion de la domination étant le propre de tous les hommes également, le conflit s'impose inéluctablement : pour affirmer sa liberté, le dominé lutte contre son maître. Cette situation est permanente, chacun est habité par l'orgueil et la crainte, le désir de dominer et la peur d'être dominé, voire de mourir.

L'institution de l'Etat vise à échapper à la guerre permanente. La peur de la mort violente est le mobile de cette institution. La première et essentielle fonction de l'Etat consiste donc à garantir la paix : l'ordre et le salut public. L'Etat est une construction rationnelle contre les passions : il est issu d'un calcul d'intérêt (produit certes par la peur de la mort). Il est dans l'intérêt de chacun que tous préfèrent la paix à la guerre. L'Etat est ainsi une force de « restriction » : chacun restreint sa passion naturelle de la liberté et de la domination. Hobbes écrit : « en s'imposant à eux-mêmes cette restriction ». Les hommes sont les auteurs volontaires de l'institution –tel est bien le sens du modèle mécanique cher à Hobbes. La méthode de fabrication est nommée convention.

Cette convention consiste en un transfert. Chacun transfère tout son pouvoir et toute sa force à un seul homme ou une seule assemblée. Chacun renonce ainsi à sa passion naturelle de la liberté et de la domination. Seule la volonté du souverain ainsi constitué importe. Le transfert a la conséquence suivante : ce que le souverain veut, je le veux (« et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne »). Le pouvoir du souverain est absolu dans la mesure où les individus ne peuvent s'opposer à sa volonté (si celle-ci œuvre pour « la paix commune et la sécurité »). Cela vient de la logique du transfert : s'opposer serait se

contredire soi-même, ne pas vouloir ce que l'on veut. En outre, ce transfert n'a de sens que s'il est unanime. La convention ou le pacte intervient donc aussi pour tous les hommes entre eux : je le fais si tu le fais, « j'abandonne à cet homme le droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit ». Il s'agit d'un contrat de tous avec tous. Le pouvoir du souverain est ici absolu dans la mesure où nul ne lui échappe ; cela signifie aussi que nul n'est au-dessus de lui : il ne dépend d'aucun autre pouvoir ; il n'est relatif à rien d'autre qu'à lui-même : tel est son caractère absolu. Hobbes le nomme Léviathan, symbole de la puissance et l'assimile à un « dieu mortel » : « dieu » par son pouvoir absolu (son omnipotence), « mortel » parce créé par les hommes, fruit de l'artifice, œuvre de volonté, et donc susceptible de s'user, comme toute machine, ou d'être détruit par ses artisans. Tuer ce dieu consisterait à ôter à l'Etat le pouvoir qu'on lui a transféré. La puissance de Léviathan n'a rien à voir avec la tyrannie : on comprend que le pouvoir absolu n'implique aucun type de gouvernement. Le transfert s'opère au profit d'un seul homme (gouvernement monarchique), d'une assemblée (aristocratie) ou, comme Hobbes le précise souvent dans le *De cive*, de tout le peuple (démocratie). Dans la section 2, chap.6, §XIII (note sur le terme « absolu »), Hobbes écrit : « L'Etat populaire demande ouvertement un empire absolu, et les citoyens n'y résistent pas » (voir aussi le §XVII). L'assemblée du peuple exerce un pouvoir absolu, comme le roi ou les principaux, car l'absolu tient à l'essence du pouvoir de l'Etat, et non au nombre de ceux qui l'exercent. L'Etat, quelle que soit par ailleurs la forme de son gouvernement, est par définition absolu, car issu d'un transfert de droits et d'un contrat entre tous. Si Hobbes est un partisan de la monarchie, et s'il critique si virulemment la démocratie (voir par exemple le chap. 10 de la section 2 du *De Cive*), c'est que la monarchie accomplit bien mieux la définition de l'Etat que la démocratie. Autrement dit, la monarchie parvient à assurer la fonction de l'Etat (la paix), alors qu'avec la démocratie, l'Etat ne parvient plus à se poser en s'opposant à ce qui le menace : l'état de nature, la « guerre de tous contre tous ». Le gouvernement démocratique de l'Etat menace le caractère absolu de son pouvoir, donc menace l'existence même de l'Etat.

Nous avons étudié l'intérêt du modèle mécanique de l'Etat, tel qu'il intervient dans la philosophie de Hobbes. Il convient désormais de s'interroger sur les limites d'un tel modèle, ou sur les problèmes qu'il pose.

On peut se demander si le modèle mécanique de l'Etat ne réduit pas la réflexion politique au problème technique de l'institution de l'Etat, négligeant ainsi le problème de sa finalité. A propos de la préface du *De Cive* et de la méthode résolutive-compositive, Leo Strauss remarque qu'il s'agit surtout d'une technique d'élaboration du corps artificiel qu'est l'Etat. Cela présuppose « une limitation préalable de la problématique politique, donc l'abandon de la question de la finalité de l'Etat » (*La philosophie politique de Hobbes*, 1936, chap.8 : « La nouvelle science politique »). Il semble que pour Hobbes la question de la finalité de l'Etat ne soit pas un *problème* : c'est pour lui une évidence que l'Etat a pour fin la paix ou le salut public. Prime alors la question technique de l'institution de l'Etat : ce que révèle l'importance du modèle mécanique. Ne faut-il pas dépasser ce modèle si l'on considère qu'une réflexion sur la valeur des fins de la politique s'impose prioritairement ? La paix est-elle la principale fin de l'Etat ? Un Etat qui n'aurait pour but que d'assurer l'ordre et la sécurité serait-il un Etat juste ? Le modèle mécanique de l'Etat accompagne une conception technique du politique. Dépasser ce modèle, c'est ainsi faire de la question de la valeur le problème

essentiel. C'est poser le problème de l'essence de la justice. A la question portant sur les critères de la justice, il n'y a pas de réponse technique.

C'est ici qu'intervient une référence à Rousseau. On peut en effet saisir la primauté chez Rousseau du problème de la justice à travers le dépassement d'un modèle strictement mécanique de l'Etat, au profit d'un modèle organique. Le problème de la finalité et de la valeur des fins se formule plus adéquatement avec les images du corps vivant, qu'avec celles de la machine. Il en est de même pour le problème de la liberté politique.

2- Rousseau et le modèle organique de l'Etat

A propos de Rousseau, on considèrera deux points en les articulant :

- d'une part, Rousseau, en tant que théoricien du contrat, conteste que l'Etat et son pouvoir soient fondés sur des données naturelles. L'Etat est bien une œuvre artificielle, et le livre I du *Contrat social* (1762) cherche à établir les conditions d'une convention légitime qui rendent compte de la possibilité d'un Etat juste.
- d'autre part, Rousseau se sert fréquemment d'un modèle organique pour penser l'Etat. C'est que le modèle mécanique, associé à Hobbes, ne lui permet pas de poser le problème de l'essence de la justice, ou de la légitimité. Un modèle organique permet de se représenter plus adéquatement un Etat juste.

La constitution de l'Etat est pour Rousseau « l'ouvrage de l'art » (*Du Contrat social*, III, chap.XI). Dans le manuscrit de Genève déjà, on lit que le contrat, c'est « l'art » qui vient au secours de la nature. Certes, nous le verrons plus loin, Rousseau compare souvent l'Etat à un corps vivant, mais il est conscient des limites d'une telle comparaison, et surtout, celle-ci ne remet pas en cause sa théorie artificialiste du contrat. Dans le *Discours sur l'économie politique* (1755), cet article pour l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, Rousseau annonce un modèle organique de l'Etat, mais qualifie d'emblée la comparaison entre l'Etat et le corps vivant de « commune et peu exacte ». L'inexactitude du modèle organique pourtant utilisé s'explique par le caractère artificialiste de la pensée de Rousseau –artificialisme qui paradoxalement se dit souvent à l'aide d'un modèle organique : voilà ce qu'il s'agit d'élucider. Dans le fragment sur *L'état de guerre*, Rousseau rappelle que l'Etat est un « corps artificiel ». Il ajoute : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets, les citoyens ont beau s'appeler membres de l'Etat, ils ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée, par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation ; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir ». Il y a du « frottement dans le jeu de toute la machine ». L'Etat n'est jamais une totalité organique, parce qu'il l'œuvre des hommes : l'artifice d'un contrat lui confère l'existence.

Parcourons le livre I du *Contrat social*. Après avoir annoncé le sujet de ce livre, à savoir le problème du fondement d'un pouvoir légitime (chap.I), Rousseau s'oppose aux thèses d'un fondement du droit de l'Etat sur des données naturelles : le chapitre II conteste la théorie paternaliste, mais aussi la thèse d'Aristote sur l'esclavage, ainsi que la théorie du droit divin ; le chapitre III

démontre l'absurdité d'un fondement du droit sur la force physique. Si des données naturelles ne font pas droit, c'est que le fondement de la légitimité réside dans la convention. Le chapitre IV examine pour les contester les conventions illégitimes, ou plutôt les théories justifiant l'esclavage par d'impossibles ou fausses conventions. Après avoir spécifié l'objet du contrat (chap.V), Rousseau expose les caractéristiques du seul contrat légitime possible du chapitre VI au chapitre IX.

Le plan de ce livre I suffit à établir que l'Etat juste est œuvre de l'art. On proposera quelques remarques sur le chapitre II et une explication plus détaillée du chapitre III.

En sa partie centrale (§§4 -8), le chapitre II critique la thèse aristotélicienne sur l'esclavage, selon laquelle « la conservation mutuelle des hommes demande que les uns soient naturellement faits pour commander, et les autres pour obéir » (c'est ainsi que Pufendorf traduit l'extrait du livre I de la *Politique*, 1252a). On ne s'étonnera pas que cette critique n'intervienne pas dans le chapitre IV (« De l'esclavage »), puisque Rousseau y réfute le thèse d'une convention, d'un pacte entre l'esclave (ou le peuple) et le maître. C'est donc Grotius qui est visé (un esclavage contractuel) et le *Droit de la guerre et de la paix* (1724 dans la traduction Barbeyrac), et non Aristote (un esclavage naturel). Pour Rousseau, un esclavage par nature est inenvisageable (pas davantage d'ailleurs que par convention). L'esclavage est donc toujours l'effet d'une force, celle du plus fort, puis celle de l'habitude qui forge une « seconde » nature. Rousseau fait d'Aristote le précurseur tout ensemble de Caligula, Hobbes et Grotius ! Nous avons vu comment Hobbes s'oppose à la thèse d'Aristote sur l'inégalité naturelle. On pourrait donc être surpris de trouver Hobbes ici rapproché d'Aristote : Rousseau semble considérer qu'ils partagent la même thèse (« Aristote avant eux tous avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination »). Dans le §5, Hobbes est associé à Grotius (« c'est aussi le sentiment de Hobbes »). Finalement, aux yeux de Rousseau, que l'esclavage soit fondé sur la nature ou sur la convention ne change rien quant à la liberté : celle-ci est niée, et l'homme y perd son humanité même. Certes Hobbes oppose à Aristote l'idée d'une égalité naturelle entre tous les hommes ; mais celle-ci est une des causes de l'institution d'une inégalité civile. Cette inégalité est considérée par Rousseau comme une forme d'esclavage. Voilà pourquoi il peut réunir Aristote, Hobbes et Grotius, comme théoriciens du despotisme. Ce despotisme prend communément la figure de Caligula. Il s'agit du Caligula saisi à travers les écrits de ses ennemis et les déformations des « phantasmes » (voir Lucien Jerphagnon, *Au bonheur des sages*, Hachette, 2004 : chap.10 « Politique, traditions et phantasmes : l'épisode Caligula »). Rousseau évoque Philon et sa *Legatio ad Gaium*. Philon doit dissuader Caligula d'introniser son effigie en Zeus dans le temple de Jérusalem ; il rencontre un empereur sûr de sa nature divine, qui s'habille en Mercure ou en Apollon. Il rencontre ce Caligula qui voulait élever son cheval Incitatus au consulat : « L'Empereur-dieu veut proclamer qu'il y a moins de distance entre cet animal et le sénateur moyen, qu'entre ledit sénateur et le dieu Gaius, qui est d'une autre essence, dépassant à l'infini et les sénateurs et les chevaux » (L. Jerphagnon). Rousseau résume ainsi la pensée du despote : ou les rois sont des dieux, ou les peuples sont des bêtes.

Le chapitre III démontre que le droit ne peut être fondé sur cette donnée naturelle qu'est la force. Il contient donc en creux l'idée que le pouvoir n'est

légitime que s'il est fondé sur une convention par définition volontaire. La critique du « droit du plus fort » induit une conception artificialiste de l'Etat.

On peut aborder ce chapitre en élucidant la notion de devoir. Pour en saisir la signification, il convient d'examiner à quoi elle est opposée. « Céder à la force » n'est pas un devoir. La force désigne ici une force physique, qui est une donnée naturelle. Céder à la force est « un acte de nécessité ». Est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Dans un rapport de force, le plus faible physiquement ne choisit pas la soumission ; celle-ci est l'effet produit par l'action du plus fort ; bref : il ne peut pas ne pas être soumis. Cela signifie que le plus faible subit l'action du plus fort, sa soumission est passive. Si la soumission nécessaire n'est pas choisie, on comprend qu'elle ne soit pas un « acte de volonté ». La volonté, c'est le pouvoir d'une liberté. Or la soumission passive exclut cette liberté. La nécessité de la soumission exclut la contingence d'un choix libre. On peut dire ainsi que les rapports de force sont régis par la loi du plus fort : loi de la nature selon laquelle le plus fort physiquement l'emporte sur le plus faible. L'action du fort est une cause qui produit comme effet la soumission du faible. La loi est nécessaire : la cause étant donnée, l'effet ne peut pas ne pas se produire. « Céder à la force » est l'effet d'une cause.

Céder à la force n'est pas un devoir, parce que c'est « un acte de nécessité, non de volonté ». Par conséquent, la notion de devoir implique celle de volonté. Comment le devoir peut-il impliquer la volonté, s'il évoque une force contraignante ? C'est que Rousseau l'envisage, non comme contrainte, mais comme « obligation » dans le cadre de la morale. De façon générale, un devoir s'impose comme ce qu'il faut faire. En même temps, quand on fait son devoir, et pour que l'acte ait une valeur morale, il faut bien que s'exerce une volonté (en particulier contre les inclinations naturelles ou la tendance à privilégier l'intérêt personnel). Si faire mon devoir est méritant, c'est que cela vient de moi, c'est que ma volonté a triomphé de mes inclinations naturelles. « Je dois », au sens moral, c'est donc toujours « je veux ». Le devoir en ce sens n'est pas une contrainte, qui, de l'extérieur, s'impose contre ma volonté, mais une obligation : je m'oblige moi-même, j'impose ma volonté à tout ce qui me détourne de mon devoir. Si la force contraint, le devoir en revanche oblige. Le devoir se comprend dans le cadre d'une autonomie de la volonté.

Rousseau précise que « céder à la force » peut aussi être un acte de prudence. Certes un acte prudent n'est pas un acte nécessaire, mais ce n'est pas pour autant un devoir. La prudence désigne l'attitude réfléchie et prévoyante de celui qui s'interroge sur les conséquences de ses actes, avant d'agir. Le prudent songe à son intérêt. Il procède par calcul d'intérêt, réfléchit à la décision la plus propre à assurer son bien-être. Le prudent par conséquent choisit, décide. L'acte prudent n'est donc pas un acte de nécessité. Dans un rapport de force, on peut hésiter entre résister et céder, et on peut choisir de céder par calcul, en mesurant les conséquences néfastes d'une résistance. On comprend aussi pourquoi l'acte prudent n'est pas de l'ordre du devoir. Certes il fait intervenir la volonté, mais dans le sens de ce qui est avantageux, dans le sens de l'intérêt personnel. Voilà qui est incompatible avec la moralité du devoir.

On peut ici expliquer l'exemple du brigand (§3). Face au brigand qui demande « la bourse ou la vie ? », donner la bourse pourrait être considéré comme un acte prudent : on réfléchit aux conséquences d'un refus de donner son argent, à savoir la mort, et l'on choisit de donner la bourse parce qu'on préfère la vie. En réalité, donner la bourse est un acte de nécessité, non de prudence. La bourse ou la vie : il s'agit d'un faux choix, car si on choisit de donner la vie, on perdra aussi la bourse ! Donner la bourse, c'est donc céder à la

force. Le rapport brigand/victime n'est qu'un rapport de force, qui n'a rien d'un lien moral, d'une obligation.

Dans le 2^o §, Rousseau démontre que l'expression « le droit du plus fort » est une contradiction dans les termes. La force ne fait pas droit. Dans le domaine politique : la légitimité du pouvoir de l'Etat ne se fonde pas sur la force, qui est une donnée naturelle, de l'ordre du fait. Rousseau a opposé la soumission passive et nécessaire, par la force, à l'exercice volontaire du devoir. Or, il veut démontrer que la force ne fait pas droit. Que faut-il, par conséquent, pour qu'un pouvoir ait le droit ? Un pouvoir (politique) a le droit de s'imposer, si les sujets s'y soumettent par devoir, si leur soumission est par conséquent volontaire, si elle s'accompagne d'un acte d'assentiment de l'esprit. Le raisonnement sous-jacent est le suivant. Il n'y pas de droit sans devoir : le droit d'un Etat suppose le devoir (volontaire) de lui obéir. Or la force contraint et n'oblige pas, elle exclut toute volonté de soumission, tout devoir d'obéissance. Donc, la force ne fait pas droit. Le droit du plus fort est d'abord une contradiction d'un point de vue logique, car le droit implique le devoir, et la force exclut le devoir.

La démonstration de Rousseau s'appuie aussi sur l'opposition entre la précarité de la force et la permanence du droit. Un droit du plus fort est une contradiction dans les termes, car la permanence exclut la précarité. Cet argument est une autre formulation de l'argument central. Que signifie la précarité de la force ? La force physique est une grandeur quantitative et donc relative. Le plus fort ne l'est pas absolument, mais relativement à un plus faible. Le degré de force changeant (par la perte de ses appuis, ou le vieillissement), le plus fort devient moins fort, donc faible, c'est-à-dire plus que faible que. S'imposer par la force ne peut donc être que provisoire. Si le droit prétend se fonder sur la force, alors il est voué à suivre le sort de cette force : le droit sera tout aussi provisoire, changeant, éphémère. Si le plus fort se heurte à plus fort encore, il perd son droit ; « l'effet change avec la cause » : le droit change avec la force. Or, pour Rousseau, le droit se caractérise par une forme de permanence. Un Etat légitime exerce son pouvoir dans la durée. La stabilité de l'Etat est un signe de légitimité. En effet, parce que le droit d'un pouvoir est fondé sur l'assentiment volontaire des sujets, sur le devoir d'obéissance, il assure à ce pouvoir une permanence : pourquoi vouloir s'opposer au pouvoir de l'Etat, si celui-ci fonde son droit de s'imposer sur la volonté ? Pourquoi vouloir s'opposer à un Etat dont on reconnaît le droit dans le devoir (volontaire) d'obéissance ? Par là, on comprend la faiblesse foncière de la force et la force spécifique du droit. La force est faible parce que provisoire et fragile (non fondée sur une volonté des sujets). Le droit est fort, d'une force qui n'est pas physique : la force du droit, c'est la force des volontés qui le fondent, une force morale.

Le pouvoir de l'Etat ne détient pas sa légitimité d'une donnée naturelle comme la force. De la même façon, cette légitimité ne tient pas à une hérédité, autre donnée naturelle. Rousseau, dans le §3, évoque la puissance qui vient de Dieu. Il conteste la valeur d'une théorie du droit divin et de l'obéissance passive qui l'accompagne. Cette théorie est par exemple formulée par Bossuet dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. Bossuet cite saint Paul (Epîtres aux Romains, XIII) : « toute puissance vient de Dieu », « qui lui résiste résiste à l'ordre de Dieu », « ceux qui gouvernent les peuples sont les ministres de Dieu pour récompenser le bien et punir le mal ». Voilà pour Rousseau une théorie qui voudrait fonder le droit sur l'hérédité d'un pouvoir conféré par Dieu. Ce pouvoir, parce que d'origine divine, s'impose comme irrésistible. Il se donne ainsi le droit sans faire intervenir un devoir volontaire d'obéissance. Il s'agit donc encore d'un droit qui s'appuie sur la force. Ce droit sans devoir est insensé. Il ne

fait que justifier tous les abus de pouvoir. Ces abus sont comme des maladies contre lesquelles on doit agir, auxquelles on doit, en médecin, résister.

Nous venons de voir que, pour Rousseau, l'Etat ne peut fonder son droit sur des données naturelles. C'est autrement dit que ce fondement est purement artificiel. Tout pouvoir détient sa légitimité d'une convention.

Il reste que Rousseau préfère un modèle organique de l'Etat à un modèle mécanique. C'est une manière de se démarquer de Hobbes, tout en conservant une pensée contractualiste. C'est que le contrat selon Rousseau n'est pas du tout le pacte selon Hobbes. Voilà ce que manifeste chez Rousseau le passage d'un modèle mécanique à un modèle organique. Examinons d'abord la présence de ce modèle dans les textes.

Dans le *Discours sur l'économie politique*, on lit :

« Qu'on me permette d'employer pour un moment une comparaison commune et peu exacte à bien des égards, mais propre à me faire mieux entendre.

Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac qui préparent la subsistance commune ; les finances publiques sont le sang qu'une sage *économie*, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie ; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie, qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé.

La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition ? L'homme est mort, ou l'Etat est dissous.

Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'Etat par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste ».

L'Etat est comparé à un corps vivant. Cette totalité organique se change en totalité simplement additive lorsque l'Etat meurt. La dissolution de l'Etat est comparée à la simple juxtaposition des parties d'un corps. Rousseau annonce l'inexactitude de ce modèle organique. En effet, il ne s'agit en rien d'un retour à Aristote ! Le modèle organique de l'Etat prend son sens dans son opposition au modèle mécanique, qui ne permet pas de poser le problème de la légitimité et d'analyser la liberté comme critère de la justice. Ce modèle organique doit donc conduire à une conception de l'Etat comme « corps moral » doté d'une volonté. (Notons en passant que Rousseau utilise aussi le terme « machine » : il est ici synonyme d'organisme, tant la conception mécanique du vivant a contaminé le vocabulaire ; il n'en reste pas moins vrai que Rousseau considère ici le corps politique comme une totalité organique, et non mécanique. Le modèle organique de l'Etat place la finalité de l'Etat au cœur de la réflexion politique). Le corps politique est comme un organisme (Rousseau marque par là son opposition à Hobbes), mais qui n'existe que par un contrat (Rousseau s'oppose à Aristote). Cet étrange vivant qu'est l'Etat renvoie dos à dos Aristote et Hobbes, et l'on

comprend pourquoi, dans le chapitre II du livre I du *Contrat social*, les raisonnements de Hobbes (de Grotius et de Caligula !) sont ramenés à ceux d'Aristote. L'Etat est comme un vivant, qui dispose en outre d'une volonté et d'une conscience de soi (par exemple, dans le caractère global de la douleur, quand une partie est blessée). On constate ici que le vivant constitue un modèle, et rien qu'un modèle très schématique, sauf à penser comme indissociables le vivant, la conscience et la liberté. On retrouve dans le *Contrat social* (livre I, chap.VI) cette idée d'un corps moral : « cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté ».

Le *Contrat social* exploite le modèle organique pour se représenter la dissolution du corps politique. Dans le chapitre X du livre III (« De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer »), Rousseau explique que la vie du corps politique consiste en une lutte contre sa mort. Vivre, pour le souverain, c'est lutter contre le gouvernement, car le prince a tendance à opprimer le souverain. « C'est là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que le vieillissement et la mort détruisent enfin le corps de l'homme ». Et lorsque Rousseau évoque la première manière de dissolution de l'Etat, il décrit une totalité additive qui ne peut plus se maintenir que par la force ou l'action extérieure du tyran : « ...à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu ; et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir ». Le chapitre XI s'intitule : « De la mort du corps politique ». On lit dans le 1^o § : « Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un et l'autre peut avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtemps. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d'eux de prolonger celle de l'Etat aussi loin qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il puisse avoir ». On le remarque à nouveau, le modèle organique ne signifie pas un retour à Aristote, puisqu'il doit être compris dans le cadre d'une théorie du contrat. Ce modèle est polémique à l'égard du modèle mécanique hobbenien : Rousseau reproche implicitement à ce modèle de permettre une représentation de l'Etat sans que soit posé le problème de la légitimité. Ainsi, bien que Rousseau partage avec Hobbes l'idée d'un Etat comme œuvre de l'artifice humain, il s'oppose à Hobbes sur la question de la finalité de cet artifice, et donc sur le problème de la justice. Cette opposition peut s'apercevoir aussi dans la substitution d'un modèle organique(très schématique certes) à un modèle mécanique. Ce modèle est développé dans le §3 : « Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est le cœur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit : mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort ». Il serait intéressant de comparer cet extrait à celui de l'article *Economie politique*. Faut-il penser que le modèle organique est si peu strict qu'ici le souverain est la tête, alors que là il est le cœur ? Il faudrait montrer que les deux textes n'ont pas le même objectif, et que par là s'expliquent les variations analogiques, plus que par un flottement dans l'usage du modèle. Dans le *Discours sur l'économie politique*, le souverain est comparé à la tête, et le gouvernement, au cerveau. On comprend par là que souverain et gouvernement sont distincts, et que le gouvernement est dans le souverain, non

extérieur à lui. Le chapitre XI du *Contrat social* (livre III) veut expliquer que l'exercice de la souveraineté étant la vie politique même, la mort de l'Etat est la cessation de cette activité. Voilà pourquoi le cœur représente adéquatement cette activité vitale. Le gouvernement est alors représenté par le cerveau : une mort seulement cérébrale n'est pas une véritable mort, la cessation de l'activité exécutive n'est pas la mort du corps politique.

En dépit de ce qui oppose Rousseau à Aristote, on pourrait montrer, à travers l'usage par Rousseau du modèle organique, la présence d'Aristote derrière certains textes. Par exemple, une explication des chapitres VIII, IX et X (« Du peuple ») du livre II du *Contrat social* donnerait matière à d'éclairants rapprochements. L'idée d'auto-suffisance de la cité est commune au deux auteurs. Au sujet de la grandeur des Etats (chap.IX), Rousseau écrit : « Comme la nature a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d'un Etat des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche, et en général un petit Etat est proportionnellement plus fort qu'un grand ». Voici maintenant Aristote (*Politique*, VII, 1326a-b) : « Il existe une certaine mesure de grandeur pour la cité comme pour toutes les autres choses, animaux, plantes, instruments. Chacune d'elles perd le pouvoir de remplir sa fonction, si elle est trop petite ou trop grande (...). Il en est de même de la cité. Avec trop peu d'habitants, elle ne pourra se suffire à elle-même (et la cité, par définition, est une société qui se suffit à elle-même) ; avec un trop grand nombre d'habitants, elle se suffira à elle-même, mais comme simple agrégat, non comme cité, car on ne peut lui donner de vraie constitution ».

Pour achever notre réflexion sur l'intérêt du modèle organique de l'Etat, revenons à l'essentiel. Le modèle organique détient son sens de son opposition au modèle mécanique. Se représenter l'Etat comme une machine, n'est-ce pas se heurter à cette contradiction : considérer les hommes comme les auteurs de l'Etat tout en les dépossédant de leur pouvoir politique ? Cette dépossession prend deux formes : d'une part, si l'Etat n'est qu'un ensemble de mécanismes élaborés, il ne maintient pas par soi, mais requiert l'action d'un pouvoir ou d'une force pour fonctionner. Dans ce pouvoir qui, au-dessus du corps politique, assume l'exercice de la souveraineté, Rousseau voit l'essence même du despotisme. Voilà pourquoi Rousseau oppose un modèle organique de l'Etat à un modèle mécanique : le modèle organique permet de se représenter une souveraineté du corps lui-même, une dépendance réciproque entre les membres et le tout, l'absence donc d'un pouvoir extérieur qui soumet par la force (« chacun se donnant à tous ne se donne à personne », *Du Contrat social*, I, chap.VI) ; bref : le modèle organique permet de penser une liberté politique. On peut donc lire dans cette perspective le chapitre VI du livre I (« Du pacte social »). D'autre part, le modèle mécanique de l'Etat donne une prééminence à la question technique de l'institution politique, au détriment de la question axiologique de la valeur des fins. Pour cette raison, ce modèle pourrait tendre à limiter l'exercice du pouvoir aux spécialistes des techniques. Préférer un modèle organique à un modèle mécanique, c'est donc affirmer que l'action politique ne se réduit pas à un ensemble de techniques. C'est considérer que la politique n'est pas d'abord ni seulement un art. On pourrait engager ici une réflexion sur la

technocratie à partir de l'analyse de l'Ecole de Francfort, ou de celle d'Habermas dans *La technique et la science comme idéologie* (1968).

Il reste à conclure l'ensemble de cette leçon. En guise de bilan : nous avons examiné l'intérêt du modèle mécanique pour se représenter le vivant et l'Etat. La machine fournit un outil rationnel d'intellection, quand il s'agit de comprendre le fonctionnement du vivant, ou bien encore le propre de l'institution politique. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, il est évidemment remarquable que ce modèle de la machine s'impose en s'opposant à l'aristotélisme : Descartes s'intéresse au vivant, et Hobbes à l'Etat, contre Aristote (et quoi qu'ils doivent par ailleurs à la pensée du Stagirite). Cela est bien connu. Nous avons étudié les problèmes posés par ce modèle mécanique. Il ne suffit pas à rendre compte des spécificités du vivant. Il ne permet pas de poser la question de la valeur des fins politiques. Le dépassement du modèle de la machine semble d'ailleurs s'accompagner d'un retour plus ou moins manifeste de la pensée d'Aristote. Il serait intéressant d'étudier les convergences parfois surprenantes entre des textes d'Aristote et la conception contemporaine de l'être vivant en biologie. Il serait intéressant aussi d'étudier la proximité parfois inattendue de la pensée politique d'Aristote et de celle de Rousseau. C'est là un programme qui excède largement les limites de cette leçon.

Fabien Beaurieux,
professeur au lycée Doisneau de Corbeil-Essonnes