

HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE ET THÉORIES DU LANGAGE :

SKINNER, POCOCK, JOHNSTON LECTEURS DE HOBBS

A partir des années 60 et dans les deux décennies suivantes, l'histoire de la pensée politique a été profondément affectée par sa rencontre avec la philosophie du langage. C'est au contact de l'analyse linguistique, née à Cambridge dans les années 50, et de la théorie des actes de langage ("speech acts"), issue principalement d'Oxford à la même époque, que certains historiens de la pensée politique ont tenté de définir leur discipline non plus comme histoire des systèmes (c'est-à-dire comme recherche d'une cohérence objective et anhistorique), mais comme *histoire des usages linguistiques* : l'accent est alors placé sur les actes d'énonciation, sur les contextes linguistiques - plus précisément sur les "langages" dans lesquels l'argumentation politique est effectuée -, et sur les agents de cette argumentation, considérés comme autant d'acteurs de l'histoire dialoguant entre eux. Selon ces auteurs, l'histoire de la pensée politique ne trouve sa véritable autonomie qu'en considérant son objet, la pensée politique, comme un phénomène historique se produisant dans un contexte linguistique bien défini qu'il s'agit dès lors de mettre en lumière.

Nous retourner sur ces mutations, c'est à la fois faire de l'historiographie (nous nous demandons ce qu'est l'histoire de la pensée politique et quelles pratiques elle suppose) et de l'histoire, puisque cette "révolution" scientifique date déjà de presque 50 ans. Mais c'est avant tout pour nous voir ce que ces questions méthodologiques conservent de pertinent aujourd'hui pour l'analyse et la compréhension des textes philosophiques.

Pour dégager quelques grands principes de cette méthodologie, nous nous attacherons à trois auteurs, tous trois commentateurs de Hobbes : Quentin Skinner, J.G.A. Pocock et David Johnston. Hobbes ne sera cependant présent ici qu'à titre d'illustration, notre véritable but étant de mettre en lumière la *méthodologie* de trois de ses lecteurs, qui partagent un vif intérêt pour les théories du langage et s'en sont inspirés dans leur pratique d'historien. Skinner est en effet considéré comme l'un des chefs de file de ce mouvement ; on lui doit les premiers principes de l'histoire de la pensée politique renouvelée. Pocock a de son côté proposé une théorisation plus poussée de ce qui apparaît désormais comme l'"histoire du discours politique", en plaçant l'accent sur la dimension *illocutoire* du langage. Quant à Johnston, il a été davantage attentif à l'aspect rhétorique ou *perlocutoire* du langage.

Quentin Skinner : "Plus d'histoire, moins de philosophie"

Avant de dégager les grands principes qui, selon Skinner, doivent guider l'interprétation des textes, nous pouvons illustrer cette méthode par un célèbre article de 1964 intitulé : "Hobbes's *Leviathan*"¹, dans

¹ Q. Skinner, « Hobbes's *Leviathan* » in *Hobbes*, Volume I (Dir. Dunn & Harris), Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 1997, p. 368-380.

lequel Skinner fait un compte-rendu critique d'un commentaire du *Léviathan* paru la même année (F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*²). La question de fond qui y est traitée est celle du statut des lois naturelles : sont-elles des commandements de Dieu ou des théorèmes de la raison? Dans quelle mesure produisent-elles une obligation? Hood soutient que ces lois obligent en tant qu'elles sont des commandements de Dieu, autorité suprême : le système de Hobbes serait celui d'un moraliste chrétien traditionnel. Skinner va quant à lui tenter de montrer que les lois naturelles sont des lois de type logique, qui n'obligent pas au sens propre, sauf si le souverain en fait des lois civiles assorties de menaces de sanctions.

Mais peu importe ici la réponse à cette question largement débattue. Dans notre affaire, ce qui nous intéresse n'est pas la pensée de Hobbes, mais les points de méthode qui opposent Hood et Skinner. Que reproche Skinner à Hood? Skinner souligne que Hood appartient à une tradition intellectuelle pour laquelle le sens d'une oeuvre surgit à un niveau d'abstraction tel que toutes les difficultés disparaissent derrière la "doctrine" dévoilée. La partie (par exemple la philosophie civile) est toujours interprétée à partir du tout (chez Hood, une "theory of Divine Politics") : Hobbes aurait fait une tentative manquée de produire une "partie purement scientifique" dans un "tout religieux".

Comme Warrender ou MacPherson³, Hood donne une vision tronquée du système politique hobbesien en cherchant à tout prix à réduire Hobbes à une certaine cohérence, déterminée en fonction de ce que Hood suppose être les véritables thèses hobbesiennes. Son point de vue exige des suppressions textuelles au nom des intentions de Hobbes, celles-ci n'étant admises comme significatives que lorsqu'elles sont compatibles avec la théorie de la "politique divine" supposée par Hood. Certaines affirmations sont ainsi carrément exclues, car jugées non "sincères". A l'inverse, des livres entiers sont considérés comme plus importants que d'autres, alors même que Hobbes lui-même les a qualifiés de secondaires. Enfin, Hood invente de toute pièce des distinctions : il lit par exemple le *De Homine* comme régi par la distinction entre l'élé et le damné (distinctions morales dans une théorie psychologique), alors que Hobbes n'a jamais dit cela explicitement. Pour Skinner, c'est contraire à la structure logique de l'oeuvre : c'est l'enquête empirique sur l'homme qui mène à une théorie politique et morale, et non des principes théologiques. Hood n'a pas assez de garanties textuelles, et il utilise une terminologie tendancieuse que Hobbes n'utilise jamais (comme "obligation artificielle" ou "obligation morale"), sous prétexte que Hobbes s'est trompé en ne faisant pas plus clairement les distinctions. Mais c'est trop facile – nous dit Skinner - de considérer, à chaque fois que l'on ne peut pas s'appuyer sur le texte de Hobbes, que c'est "ce qu'il a voulu dire", mais a malheureusement "manqué".

Un autre exemple fourni par Skinner : les parties III et IV du *Léviathan* sont à peine passées en revue par Hood (30 p. sur la "Christian Politics"). Le recours aux Ecritures est pour lui preuve que Hobbes est un penseur chrétien dont la philosophie civile n'est pas une théorie en soi, mais une doctrine venue de l'Ecriture. La philosophie de Hobbes consisterait à régler des questions morales, et non à produire une démonstration politique. Or ici encore Hood ne tient pas compte des intentions explicites de Hobbes : Hobbes a dit lui-même que les deux derniers livres servent à démontrer la possibilité d'interpréter l'Ecriture "en confirmation du Pouvoir des souverains civils et du devoir de leurs sujets", pouvoir et devoir déjà fondés sur les inclinations naturelles de l'humain. Bref, selon Skinner, Hood (tout comme Warrender avant lui) fait preuve d'une mauvaise approche méthodologique : il fait primer la théorie, prioritairement et séparément de la question de sa situation historique.

Pour Skinner, les questions du contexte historique et de l'exégèse ne sont pas séparables de la question de la doctrine. Présupposer, comme Hood le fait, que Hobbes est sincère et croit ce qu'il écrit, c'est nier le conditionnement historique qui influence la manière de présenter ses vues. Hobbes est obligé par la coutume et par l'audience, d'user de certains modes de discussion, de parler de "lois de nature" ou d'entrer

² F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes : An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

³ H. Warrender, *The political philosophy Hobbes. His theory of obligation*. Oxford, Clarendon press, 1957, et C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

dans le débat des Ecritures... Il y a des choses que Hobbes ne pouvait dire, sous peine d'être considéré comme hérétique. La prudence s'imposait. La prise en compte du contexte est essentielle pour comprendre un auteur.

De même, il est nécessaire de tenir compte de la réception du texte par ses contemporains. Or si l'interprétation de Hood est correcte, on ne comprend plus rien aux débats de son temps : Si Hobbes est un chrétien traditionnel et un moraliste banal, pourquoi a-t-il présenté sa doctrine de manière à être pris pour un dangereux athée? Pourquoi dit-il lui-même que sa doctrine est si différente de la pratique dans le monde entier? Pourquoi passe-t-il 50 ans à faire une philosophie "détachée" de la religion? Pourquoi, parmi les contemporains qui se réclament de Hobbes n'y aurait-il que des nominalistes, asbolutistes, sceptiques? Seraient-ils de mauvais lecteurs? Ou tous plus originaux que Hobbes? Samuel Mintz⁴ a bien montré par la littérature "hobbiste" que les lecteurs de Hobbes voyaient les dangers de son hétérodoxie : ces contemporains opposés à son déterminisme et à son matérialisme, bref à son athéisme(Cudworth, Bramhall, ...) se seraient donc tous trompés... dans le même sens ? Non. Pour Skinner, même si Hobbes est le point de départ d'une nouvelle tradition, il est toujours "enveloppé" dans une tradition de discours, dont il faut tenir compte. Bref, pour corriger les confusions de l'interprétation du *Léviathan*, il faut "*plus d'histoire, moins de philosophie*"⁵ (c'est-à-dire une analyse rigoureuse du contexte historique, social, politique et intellectuel)⁶.

On peut, avec Christian Nadeau, résumer comme suit les grands apports de Quentin Skinner à l'histoire de la pensée politique⁷. Premièrement, la méthode de Skinner s'oppose de front à la lecture structuraliste (propre à Gueroult, Beyssade, Matheron, Goldschmidt), strictement interne. Il y a chez Skinner un respect de l'altérité des textes du passé, qui se manifeste dans le souci de la mise en contexte historique, sans que ce contexte historique ne soit jamais présenté comme déterminant (il n'y a pas de causalisme). Les auteurs gardent une certaine autonomie grâce à laquelle ils influencent à leur tour le contexte linguistique et pratique (ce que Nadeau nomme un "*contextualisme dialogique*"). Deuxièmement, l'approche de Skinner s'oppose à la philosophie spéculative et téléologique de l'histoire qui fait de l'histoire de la pensée politique un grand récit où les auteurs se passent le relais. Skinner insiste au contraire sur la contingence des faits intellectuels considérés, en accord avec l'Ecole de Cambridge, comme le "résultat de débats intellectuels où les thèses, arguments et la rhétorique déployée par les auteurs doivent être lus comme des actes de langage produisant ou cherchant à produire des effets sur un public donné"⁸. Enfin, troisièmement, la pensée politique est pour Skinner un fait social et politique. Il met en lumière un certain constructivisme qui souligne la co-

⁴ S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

⁵ Q. Skinner, *Op.Cit*, p. 380 : «If there is to be any prospect of clearing up the confusions into which the study of Hobbes's work has fallen, it is less philosophy, and more history which is needed »

⁶ La méthode de Skinner, a soulevé de longs débats au cours des décennies suivantes. Par exemple, selon Martinich ("Skinner on Hobbes" in A.P. Martinich, *The two gods of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 (1ère édition en 1992)), se fonder sur les interprétations des contemporains pour comprendre Hobbes est un très mauvais choix car les contemporains sont souvent "incompétents philosophiquement, opposés politiquement ou religieusement, et surtout incapables de comprendre le projet moderne de Hobbes" (projet consistant, selon Martinich, à concilier pensée chrétienne et science moderne, et à préserver le christianisme d'abus politiques menant à la rébellion), ce projet étant trop en avance pour être compris par ses contemporains, rarement clairvoyants. Skinner a donc une méthode d'interprétation erronée. Mieux vaut bien lire Hobbes, le prendre au mot (tout en ramenant la signification des mots à leur contexte historique, politique, religieux, philosophique, ...), ce que Martinich nomme "text evidence". Cf. Même critique chez d'autres commentateurs, comme S.A. State, en 1985, "Text and Context : Skinner, Hobbes and theistic natural Law", in *Hobbes*, Volume II (Dir. Dunn & Harris), Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 1997, p. 561-584.

⁷ C. Nadeau : "L'histoire comme construction sociale et politique : une lecture croisée de Koselleck et Skinner", *Cahiers d'épistémologie*, n° 330, Cahier n° 2005-07, Université du Québec à Montréal.

⁸ Idem, p. 13.

responsabilité des agents. Les faits intellectuels sont des faits “agissants” : ces actes de langage sont en même temps des *gestes politiques*. L'intention sera donc davantage pensée comme stratégie à l'intérieur d'un champ de bataille.

J.G.A. Pocock : le langage comme paradigme

Pocock va développer la dimension langagière de l'histoire de la pensée politique, tandis que Johnston s'attachera davantage à l'aspect “acte politique”, deux dimensions issues de la philosophie du langage. Arrêtons-nous un moment sur Pocock, qui a creusé la question du contexte linguistique en accordant une importance toute particulière au langage comme paradigme. Voici comment il retrace les origines de l’“histoire du discours politique”, discipline qu'il contribua à fonder⁹.

C'est à Thomas Kuhn, avec son ouvrage “The structures of scientific revolutions” (1962)¹⁰, que l'on doit d'avoir ouvert la voie, en habituant les gens à l'idée que l'histoire des sciences est essentiellement une histoire du discours ou du langage. Ainsi, les périodes de sciences “normales” fonctionnent selon un *paradigme* qui contrôle les concepts et les théories : les solutions, mais aussi les problèmes, sont indiqués de manière *autorisée*. Le paradigme fixe un cadre, dicte la distribution et l'organisation de l'effort intellectuel et définit l'autorité parmi les individus et les groupes de la communauté scientifique. Les “révolutions scientifiques” sont les moments où ces paradigmes sont remis en question : les problèmes sont vus comme mal posés et il faut donc les redéfinir et réordonner la discipline elle-même jusqu'à créer une nouvelle structure paradigmatique, un nouveau langage, une nouvelle distribution de l'autorité.

Ce qui intéresse Pocock, c'est que Kuhn traite une branche de l'histoire de la pensée - la science - comme un processus à la fois linguistique *et* politique. Le paradigme est en effet défini à la fois en terme de fonction intellectuelle et en terme d'autorité, deux critères que Pocock reprend pour définir le langage en général dans son contexte social et sa concrétude historique. Les systèmes de langage aident à constituer le monde conceptuel des hommes et leurs structures d'autorité ou mondes sociaux. Monde conceptuel et monde social constituent un contexte l'un pour l'autre. La pensée d'un individu est considérée comme un événement historique, un acte de communication et de réponse à l'intérieur d'un paradigme, et comme un événement historique, un moment dans un procès de transformation de ce paradigme et des mondes qui sont constitués par lui. On a là un contexte complexe et concret pour l'historien.

Mais le parallèle entre Kuhn et Pocock a ses limites. La communauté politique n'est pas la communauté scientifique : le penseur politique n'est pas un scientifique de la politique, il pense comme un membre de la communauté politique elle-même. Il parle donc une “variation spécialisée” du langage public. Le langage de la politique comprend en effet une rhétorique hautement ambiguë, au contenu toujours crypté. Si nous voulons donc définir le discours politique comme contrôlé par des paradigmes, nous devons réviser notre définition théorique d'un paradigme et de sa fonction. Comme dans une société politique, il y a une grande diversité d'autorités, on a donc un paradigme “plurivalent”, remplissant différentes fonctions dans différents contextes en même temps (et donc diverses définitions et distributions de l'autorité). Il faut dès lors analyser différentes structures rhétoriques. Bref, la pensée politique est portée par différents “langages” : ses paradigmes fonctionnent linguistiquement et exercent des fonctions politiques dans une multiplicité de contextes.

⁹ Je reprends ici en substance les propos tenus par J.G.A. Pocock dans le premier chapitre (« Introduction : notes méthodologiques ») de son ouvrage *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, 1998.

¹⁰ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

De plus, le discours politique a des contenus et des référents spécifiques laissés à l'investigation empirique : il ne se réfère pas uniquement aux activités politiques (institutions et valeurs), mais aussi à toutes les activités que la politique ordonne et coordonne, dont le vocabulaire et les valeurs sont petit à petit entrés dans le langage politique et en font part. Par exemple, le langage de la société est imprégné de termes de théologie, de droit, d'économie, etc. Faire de l'histoire, c'est retracer ce processus, distinguer comment ces migrations entraînent des façons de penser, des valeurs et de l'autorité.

Enfin, l'auteur d'une déclaration politique peut être ambiguë (c'est lié à l'essence du politique, qui prétend faire se rejoindre des intérêts différents), mais sa déclaration doit *faire sens* pour tous ses contemporains. Il emploie pour cela les ressources du langage de son temps. Mais dans ces limites, il est possible que ce qui est dit par l'auteur signifie *plus* que ce qu'il a voulu dire : il n'est pas totalement maître du sens. Son discours prend des sens différents à différents niveaux étudiables dans l'histoire.

On le voit, il s'agit bien, chez Pocock, d'une "histoire linguistique" : les paradigmes sont plus importants que les intentions de l'auteur. C'est seulement après avoir compris les moyens dont dispose l'auteur pour dire quoi que ce soit, que l'on peut comprendre ce qu'il a voulu dire, ce qu'il a réussi en disant telle chose, comment il a été compris, les effets de son discours sur les structures paradigmatiques existantes, etc. Alors seulement on est en mesure de diagnostiquer ce qui est révolutionnaire chez un auteur, c'est-à-dire comment il parvient à changer la structure du paradigme. La question est alors : à quel point son langage est-il en continuité/discontinuité avec celui de la communauté politique au sens large? Que fait-il avec les paradigmes de valeur et d'autorité?

Comment cela se traduit-il pratiquement dans le travail de l'historien?¹¹ Le premier problème de l'historien est d'identifier le *langage* ou le vocabulaire avec lequel l'auteur opère et de montrer comment ce langage fonctionne paradigmatiquement, ce qu'il permet de dire ou empêche de dire. On présuppose ici que la société possède un certain nombre d'idiomes distinguables pour discuter les questions politiques (par ex. le vocabulaire des juristes, des théologiens, des philosophes, des marchands, ou le langage de l'exégèse prophétique dans le *Léviathan*). L'historien doit d'abord repérer quels langages l'auteur utilise ou critique, quelles fonctions politiques et intellectuelles ils prescrivent, quelles implications ils contiennent, et voir les conséquences habituelles de l'emploi d'un tel langage. L'historien doit donc d'abord apprendre à lire et reconnaître les divers idiomes de la société qu'il étudie, non pas pour les parler ou les écrire, mais pour les déchiffrer. Il ne fait pas un pastiche, mais en révèle les présupposés, les implications, les conventions et règles, et montre comment le langage permet ou empêche de penser telle ou telle chose. Il fait des prévisions sur l'usage habituel, et donc repère les innovations, les mutations dans le langage. C'est bien un métalangage.

La connaissance du langage donne ensuite accès aux *actes de langage*. L'historien doit comprendre comment un acte d'énonciation - qui est aussi acte d'autorité - inscrit dans un certain langage peut innover et agir sur ce langage. Il se tourne vers la "parole", vers l'acte qui influe sur un contexte tout en s'y inscrivant. La connaissance du contexte (ici langagier avant tout, chaque idiome constituant un contexte, qui révèle lui-même un contexte social, historique, politique) reste indispensable au repérage des innovations. L'historien recherche les signes indiquant les nouvelles utilisations de mots (venues de nouvelles expériences) qui posent de nouveaux problèmes. L'effet d'un texte est lié à son statut de parole au sein d'un langage : innover, c'est agir sur son propre médium. L'historien doit comprendre comment un énoncé s'inscrit dans un contexte langagier et comment il y "bouge un pion", manœuvre essentiellement tactique. Comprendre ce que l'auteur "faisait" suppose de connaître la situation pratique dans laquelle il se trouvait, l'opinion qu'il voulait promouvoir, l'action ou la convention qu'il voulait légitimer ou désavouer, etc., soit un ensemble de pressions qui viennent s'ajouter aux données linguistiques. Mais le but de l'historien reste de voir comment l'acte de langage réorganise, ou tente de réorganiser, les potentialités du langage (voir ce que l'auteur est "en train de faire", dirait Skinner). Mieux vaut alors commencer par des exemples d'énonciations simples, mais assez puissants pour inverser la valeur des signes (ex. une proposition mal vue devient "juste" ou inversement).

¹¹ Cf. J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, Chicago, Chicago University Press, 1989, chapitre 1 : « Languages and their implications », p. 3-41 (en particulier à p. de la page 25).

Il arrive que l'auteur commente lui-même ses actes de langage par un discours rhétorique, critique, méthodologique, épistémologique... C'est ce que Pocock nomme les "*langages secondaires*" ou métalangages. Il est alors un agent linguistique pleinement conscient de ses actes, un "*théoricien épique*" selon Sheldon Wolin¹², qui explique tous ses gestes et innovations et réorganise le langage et la philosophie (Hobbes est cité en exemple de théoricien épique). Bref, étudier ce que l'auteur faisait en écrivant son texte suppose d'enquêter sur la situation des textes de l'auteur dans leur contexte, d'évaluer les rapports entre actes potentiels et actes effectifs, et donc d'identifier les innovations et les messages transmis relativement au contexte expérimental et linguistique.

A l'identification du contexte langagier et au repérage des actes de langage, Pocock ajoute une troisième grande tâche pour l'historien de la pensée politique : l'étude de la *réception* d'un texte par ses contemporains et par les commentateurs ultérieurs. On se tourne maintenant vers le lecteur (comme auteur lui-même) en tant qu'il manifeste une réaction à l'acte de langage. L'historien du discours politique s'intéresse aux textes reconnus, c'est-à-dire publiés, qui suscitent une réaction sous forme de contre-textes. Pour connaître l'effet qu'un texte a eu sur autrui et sur le langage commun, il faut lire les réactions que ça a suscité sous forme verbale, écrite et publique¹³. Il s'agit alors de voir comment les innovations du premier auteur ont été isolées du reste de ses actes de langage. L'histoire du discours, c'est aussi l'histoire de la "tradition" (transmission et traduction), l'histoire des textes : de leur adaptation, traduction, remise en oeuvre dans des contextes différents par des agents successifs. Cette pluralité d'histoires fait ce qu'on a appelé la fortune d'un texte ou le "travail de l'oeuvre", son histoire posthume. Certains textes font autorité, au sens où ils commandent en partie la lecture qu'on en fait durant de siècles. Il y a bien des textes persistant dans le temps (et non complètement dissous dans la "traître tradition"). Il faut donc rechercher les événements historiques qui ont entouré cette perpétuation du texte, mais aussi les principes (formules, paradigmes) qui le constituent et que ce texte institutionnalise dans une période donnée. La force d'un texte, c'est précisément d'inciter les autres à lui conférer une autorité et à le maintenir dans une forme paradigmatique (l'"influence" de Platon, Marx, Hegel, etc. sur nous aujourd'hui encore n'est rien d'autre que cela).

Hobbes constitue un excellent exemple de sujet pour ce type d'investigation. Il s'agit en effet, selon Pocock, d'un auteur véritablement systématique, dont l'oeuvre fait preuve à la fois d'unité et d'autorité, et qui regorge d'actes de langage : ce qui compte, dans le *Léviathan*, ce sont moins ses effets pratiques, que les modifications qu'il a apportées aux prémisses du discours politique, le défi que lance cette oeuvre aux structures normales du discours. C'est d'ailleurs à ces innovations que ses lecteurs contemporains se sont intéressés, souvent pour s'en scandaliser. Dans "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes"¹⁴(1971), Pocock a relancé la recherche sur les parties III et IV du *Léviathan* en les envisageant à nouveaux frais : il ne faut pas s'intéresser à la sincérité de Hobbes (dit-il ou non ce qu'il pense?) comme le faisaient alors bien des érudits, mais se demander quel impact ces parties ont pu avoir sur les lecteurs, quels effets ses mots étaient censés produire, en reconstituant leurs significations dans les modèles de pensée caractéristiques de l'époque et dans les modèles de l'auteur. Si l'effet (ou l'intention) est de montrer l'insignifiance de la révélation chrétienne, il faut le prouver par les écrits et par leur réception, et non par des suppositions sur les croyances de Hobbes. Et avant cela, il faut montrer comment cette révélation fait sens pour la plupart de ses contemporains. La prophétie, l'eschatologie ne sont pas seulement un système de dogmes, mais sont surtout une composante importante du "bagage" conceptuel possédé par l'Europe chrétienne, un schème intellectuel partagé par les contemporains. Tout l'intérêt de l'étude de Pocock est de montrer comment Hobbes travaille de l'intérieur ce langage commun.

¹² S.S. Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Angeles, 1970, cité par J.G.A. Pocock in *Vertu, commerce et histoire*, op. cit., p. 33.

¹³ Cette forme est essentielle car on ne fait pas ici de l'histoire des mentalités, mais bien de l'histoire des discours.

¹⁴ J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, op. cit., p. 148-201.

David Johnston : le texte comme geste politique

David Johnston a lu Skinner et Pocock, ainsi que les théoriciens du langage. Il va davantage déployer l'aspect *perlocutoire* ou "rhétorique" du discours, en insistant sur les effets pratiques du "geste politique" que constitue la rédaction et la publication du *Léviathan*. Dès l'introduction de *The rhetoric of Leviathan* (1986)¹⁵, il annonce son propre but : comprendre ce que Hobbes essayait de *faire* par ses écrits. Selon Johnston, on n'a pas assez pris en compte le caractère politique du *Léviathan*, c'est-à-dire sa volonté d'impact sur une époque. Ainsi par exemple la théologie est-elle d'une importance politique capitale pour Hobbes puisque des conséquences politiques surgissent directement de l'adoption par un grand public de certaines vues théologiques.

D'après Johnston, un seul et unique but politique sous-tend le *Léviathan* : la transformation de la culture populaire de ses contemporains, base nécessaire à la réalisation d'une politique vraiment rationnelle. Il s'agit bien de lutter contre un imaginaire populaire incompatible avec l'établissement d'une autorité politique sur des bases rationnelles. Il faut donc remettre la théorie politique dans un contexte polémique de refonte de la culture populaire : Hobbes veut saisir une opportunité rare de transformer les mentalités. Du point de vue de la méthode, Hobbes serait l'héritier de la tradition rhétorique (tendance qui se marque surtout à partir du *Léviathan*) par son intérêt pour le problème de la transmission des idées et par la conviction que les formes d'expression les plus conceptuelles (préceptes, propositions) sont de faibles médias pour la transmission, contrairement au pouvoir des images ("speaking picture"). Dans le *Léviathan*, Hobbes essaierait donc de synthétiser les méthodes rationnelles des nouvelles sciences appliquées à la politique avec les vieilles leçons de la tradition rhétorique.

L'interprétation des parties III et IV du *Léviathan* en est renouvelée : leur but n'est pas uniquement de purger le christianisme des ses doctrines incompatibles avec la souveraineté, mais aussi d'attaquer les causes de la superstition et de faire reconnaître aux gens l'irrationalité de leurs croyances sur eux-mêmes et sur l'univers. C'est plus que les grandes lignes d'une religion civile : c'est une tentative pour stimuler une transformation de la psychologie humaine, pour changer leur perception d'eux-mêmes en leur démontrant par des moyens imagés et vivants (pas nécessairement "scientifiques") l'absurdité et l'invalidité de la plupart des *concepts* et *catégories* qui forment le prisme à travers lequel ils interprètent leur propre expérience. Cette transformation est nécessaire pour qu'une société politique "hobbesienne" puisse être réalisée. Vu sous cet angle, Hobbes n'est plus un libéral bourgeois, mais appartient à la tradition humaniste et polémique de la Renaissance. Le discours est bien une *forme d'action*. Si cela a parfois été oublié par la philosophie moderne (jusqu'aux théories du langage qui ont refait de la théorie politique un "speech act" ou "thought deed"), c'était très clair pour les penseurs de la Renaissance et encore pour Hobbes.

L'accent est ici placé sur l'acte de langage, en tant qu'il vise à modifier non seulement le contexte langagier (concepts, catégories), mais aussi – surtout - le contexte pratique : transformation des mentalités et réalisation d'un Etat plus rationnel¹⁶. L'aspect perlocutoire du langage est mis en avant : pour comprendre un auteur, il faut comprendre ce qu'il essaie d'obtenir comme effets sur son auditoire (tradition rhétorique)¹⁷. Le

¹⁵ D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformations*, Princeton, Princeton University Press, 1989 (1^{ère} édition en 1986).

¹⁶ R. Tuck va dans le même sens que Johnston. Cf. "The civil religion of Thomas Hobbes" (1993) repris in *Hobbes, Volume III* (Dir. Dunn & Harris), Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 1997, p. 580-598 : "Les moments révolutionnaires tendent à produire de l'utopie, et peut-être avons-nous toujours négligé la plus grande des utopies révolutionnaires anglaises" (p. 598, nous traduisons).

¹⁷ Voir encore R. Tuck, dans son introduction à son édition du *Léviathan* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991). Il s'intéresse aussi à ce que "fait" le *Léviathan* : libérer les hommes des peurs erronées (but des parties 3 et 4), offrir un nouvel espoir avec une religion plus rationnelle (religion civile avec bénéfices sociaux et psychologiques) basée en partie sur ce que les hommes croyaient déjà (peu importe que ce soit vrai ou pas). Le discours (ici de Hobbes) ne vise pas à dire ce qui est, mais à produire des effets.

texte n'est pas pris comme un absolu porteur de vérité, mais comme un *geste politique* pris dans un contexte et visant des transformations politiques concrètes. Si on ne prend pas en compte l'effectivité de ces actes de langage, on ne comprend rien aux discours politiques des agents.

Histoire de la pensée politique et philosophie politique

Quels sont finalement les principaux apports, pour l'histoire de la pensée politique, de sa rencontre avec les théories du langage ? Dans son mouvement d'autonomisation, l'histoire de la pensée politique des années 60 a d'abord voulu se différencier de la philosophie politique spéculative et systématique, en faisant une place beaucoup plus grande au contexte dans l'interprétation d'un texte. C'est bien cette historicisation de la pensée qui fait de l'"histoire de la pensée politique" une discipline véritablement historique. Tout discours politique est ainsi relu et réinterprété à la lumière de l'environnement dont il émane et des effets qu'il produit dans le monde du langage et dans la vie des hommes.

C'est en partant de ce point de vue historicisant, que l'attention des "nouveaux" historiens de la pensée politique s'est focalisée sur le langage comme objet d'enquête historique, en s'inspirant alors des "théories du langage" : l'accent sur la performativité du langage (Austin), sur l'interaction entre contextes linguistiques et actes d'énonciation, l'idée-même d'une évolution des discours par paradigmes et révolutions (Kuhn), toutes ces thèses ont mis en évidence le caractère proprement historique du langage lui-même ; elles ont nourri l'histoire de la pensée politique et lui ont donné ses lignes directrices.

L'histoire de la pensée politique n'évite pas pour autant la nécessité d'une philosophie politique qui aborde les textes comme des objets de sens résonnant dans l'actualité indépendamment de leur contexte d'origine. Le potentiel réflexif et créateur des textes philosophiques n'est nullement minorisé ou dévalorisé ; au contraire, cette fertilité du texte fait sa "fortune", qui est elle-même objet d'étude. L'histoire de la pensée politique se place simplement à un autre niveau d'interprétation, qui entend cerner au plus près la vérité historique du texte, et non en exploiter les ressources infinies.

Anne HERLA
Maître de conférences à l'ULg
Service de philosophie morale et politique
