

2.

**« Sur le traité des passions de Hobbes:
commentaire du chapitre VI du *Léviathan* »**

Franck LESSAY

Université de Paris 3 – Sorbonne Nouvelle

Le rôle des passions dans la théorie éthico-politique de Hobbes est si crucial qu'on peut s'étonner de ne le voir évoqué dans aucun écrit distinct et systématique du philosophe. Le sujet est souvent abordé, certes. D'une certaine manière, il irradie la plus grande partie de l'œuvre. Les passions, en tant que telles, ne font pas l'objet d'un traitement spécifique. Un chapitre du *Léviathan*, cependant, leur est consacré, sous le titre quelque peu austère "Of the Interiour Beginnings of Voluntary Motions, Commonly Called the Passions, and the Speeches by Which They are Expressed". Il constitue ce que l'on pourrait appeler un court traité des passions. J'en proposerai ici un commentaire.

Le chapitre VI du *Léviathan* est relativement long (douze pages dans l'édition française de François Tricaud)¹. C'est le troisième par ordre d'importance quantitative dans la première partie de l'ouvrage, après le chapitre XV ("Of Other Laws of Nature") et le chapitre XII ("Of Religion"). Il est particulièrement dense puisque, dans ces quelques pages, Hobbes analyse la nature des passions, les illustre à l'aide d'un tableau d'exemples, commente leurs effets sur la vie en société. Il est très divers par les sujets abordés, qui vont du *conatus* au langage de la passion, en passant par les fondements de la morale et de la religion et la théorie de la volonté. C'est un chapitre essentiel du point de vue de la construction théorique d'ensemble que représente le *Léviathan*: ici est posé le socle anthropologique de la doctrine politique de Hobbes; ici, également, se rejoignent quelques-uns des principaux champs de la pensée hobbesienne: physique, physiologie, psychologie, éthique. Enfin, c'est un chapitre qui pose des problèmes d'ordre

¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971. C'est à cette édition que, sauf exception signalée, j'emprunterai les citations françaises de l'ouvrage. Les citations anglaises seront prises dans l'édition d'Edwin Curley (*Leviathan*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994), qui, outre sa fiabilité textuelle, a l'avantage de numéroter les alinéas.

formel: Hobbes s'y essaie à un genre littéraire bien déterminé (le traité des passions), qui comporte ses usages, ses règles, ses lois. Il le fait évidemment à sa manière, et d'une manière telle qu'on comprend bien que son but n'est pas celui des illustrateurs du genre – par où il subvertit celui-ci quoiqu'il lui emprunte un certain nombre de caractéristiques externes.

En bref, le chapitre VI du *Léviathan* suscite des difficultés d'appréhension globale qui sont de divers ordres et qui impliquent, soit qu'on laisse dans l'ombre des aspects importants du texte – ce qui semble inévitable –, soit que l'on consacre à son commentaire beaucoup plus d'espace qu'il ne serait raisonnable de le faire – je m'en garderai. Je me concentrerai sur ce que je perçois comme le plus saillant et le plus significatif dans ces pages et réunirai mes observations en cinq rubriques: la structure du chapitre, une confrontation du texte anglais et du texte latin, la cohérence interne du propos ainsi que sa relation aux autres écrits de Hobbes portant sur le même sujet, le rapport entre forme et contenu et l'image du moi qui en découle, les interprétations majeures qu'on a proposées de la matière traitée.

I. Les parties du discours

L'ordre d'exposition des sujets semble contenu dans le titre du chapitre, qui renvoie donc aux "commencements intérieurs des mouvements volontaires" (première étape de la démarche), "communément appelés passions" (seconde étape), et aux "façons de parler par lesquelles on les désigne" (troisième étape). En fait, la construction repose sur quatre parties principales:

- * l'analyse de ce que sont les passions simples ou fondamentales et de leur rapport avec ce qu'on appelle le bien et le mal (du début à l'alinéa 12);
- * la liste et la définition des passions complexes (alinéas 13 à 48);
- * l'exposé synthétique de la théorie de la délibération et de la volonté (alinéas 49 à 54);
- * le langage, ou ce qu'on pourrait plus proprement appeler la grammaire des passions, c'est-à-dire, non pas les mots ou le style, mais les modes verbaux qui les expriment: indicatif pour la généralité des passions, subjonctif pour la délibération (par quoi il faut entendre les tournures hypothétiques), impératif pour le désir, optatif pour la vaine gloire, l'indignation, la pitié et la vindicte, interrogatif pour la curiosité (de l'alinéa 55 à la fin).

Ces divers éléments se répartissent plus schématiquement en deux grands ensembles: un tableau analytique des passions; l'examen de leurs effets sur la conduite humaine en termes d'action sur la volonté et d'expression verbale.

Franck Lessay

Le tableau analytique comprend le groupe des passions simples et le groupe des passions complexes, lesquels se subdivisent l'un et l'autre en trois composantes.

Le groupe des passions simples s'appréhende à travers trois couples fondamentaux:

* le couple appétit-désir/aversion: autrement dit, l'effort (*endeavour* ou *conatus*) vers l'objet dont l'impression sur l'un de nos sens a mis en branle le "mouvement volontaire" qui définit la passion; ou l'effort pour s'écarter de l'objet extérieur ou le fuir;

* le couple amour/haine (*love/hate, amor/odium*): ce sont des spécifications du couple appétit/aversion (on aime ce vers quoi on se porte, on hait ce que l'on fuit);

* le couple plaisir/douleur (*delight/displeasure, voluptas/molestia*): il accompagne le couple appétit/aversion et, selon qu'il concerne les sens ou l'esprit, selon qu'il est assorti de plaisirs "sensibles" (provoqués par des "actes qui chargent ou déchargent le corps") ou de "plaisirs de l'esprit" (provoqués par une attente), il peut se dédoubler en couple joie/chagrin (*joy/grief, gaudium/dolor animi*), qui caractérise le plaisir et la douleur de l'esprit).

Les passions complexes se répartissent en trois groupes qui sont des spécifications des trois couples de passions simples:

* le couple désir/aversion se décline en espoir, désespoir, crainte, courage, colère, confiance en soi, défiance de soi, indignation, bienveillance, convoitise, ambition, pusillanimité, magnanimité (il faut remarquer que la magnanimité se définit négativement, comme "dédain des secours et empêchements minimes", le dédain ayant été caractérisé auparavant comme absence et de désir et de haine, comme "une immobilité, une indocilité du cœur", ce qui n'est dépourvu ni d'ambiguïté ni de signification), force d'âme, libéralité, avarice, rancune, curiosité, superstition, terreur panique;

* le couple amour/haine se décline en affection, concupiscence naturelle, luxure, passion amoureuse, jalousie;

* le couple plaisir/douleur (ou plutôt joie/chagrin) se décline en admiration, glorification de soi, vaine gloire, abattement de l'esprit, honte, impudence, pitié, cruauté, émulation, envie.

Toutes ces passions ont en commun d'être des *conatus*, c'est-à-dire des mouvements vers l'objet ou d'évitement de l'objet². Elles reposent toutes, originellement, sur l'intervention de l'imagination, en tant que celle-ci nous permet de nous représenter l'objet qui a agi sur nos sens – toutes, à l'exception d'un petit nombre de désirs-aversions innés, tels que l'appétit de

² Sur le *conatus*, voir Geoffrey Barnouw, "Le vocabulaire du *conatus*", in *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, dir. Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.

nourriture et d'excrétion. Elles se distribuent en deux groupes radicalement distincts pour cette raison que les premières ne concernent que la vie passionnelle individuelle, les autres affectant les relations interhumaines. Le passage d'une catégorie à l'autre résulte d'une transformation du champ d'expérience de l'individu en un espace relationnel qui intègre la présence d'autrui. C'est cette transformation qui provoque 1) la complexification des passions; 2) la mise en branle d'une dynamique passionnelle qui mène aux conflits et/ou aux accommodements avec autrui – autrement dit, aux rapports qui caractérisent l'état de nature, au désir de sortir de l'état de nature, et au type de relations interindividuelles qui existent en société.

Il est important de relever, également, que le désir infini de puissance décrit au chapitre XI³ n'est pas un désir spontané de l'individu, inhérent à notre constitution, mais la conséquence de la dynamique mentionnée qui déploie ses effets à partir du moment où le champ d'expérience individuel s'élargit aux relations avec autrui: il implique une capacité de représentation mentale qui n'est pas une donnée immédiate de la vie passionnelle, mais dépend de l'expérience vécue et, en fonction de la mémoire acquise, d'une capacité de se projeter dans l'avenir et de concevoir les moyens les plus propres à satisfaire nos désirs⁴. C'est dire s'il convient d'éviter les clichés qui ont trop souvent cours sur la domination de l'homme hobbesien par une soif inextinguible et ravageuse de puissance.

Par ailleurs, étant posé que le couple de passions simples désir/aversion revêt un caractère fondamental, il est clair qu'on n'a pas affaire ici à la dualité pulsion de vie/pulsion de mort (autre cliché rigoureusement infondé). À y regarder de près, en effet, les appétits et les aversions sous leur forme la plus élémentaire ne se distinguent pas en essence⁵. Ces aversions sont des appétits, et ces appétits sont des variantes d'un même désir fondamental, celui de persévérer dans l'être. De ce désir, les passions complexes sont des spécifications relationnelles, autrement dit qui mettent en jeu le rapport aux autres. A l'origine existe une pulsion unique qui

³ "Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort" (*Léviathan*, XI, 2 – le chiffre romain renvoie au chapitre, le chiffre arabe à l'alinéa).

⁴ Voir l'explication donnée immédiatement après du désir de pouvoir: "La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré: mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement" (*ibid.*).

⁵ Voir la description de l'alinéa 4: "Parmi les aversions et les appétits, certains naissent avec nous: tel est l'appétit de nourriture, ainsi que les appétits qui tendent à une excrétion ou à décharger le corps (lesquels peuvent aussi, d'une manière plus appropriée, être nommés aversions concernant quelque chose dont on sent la présence dans son corps) et quelques autres, peu nombreux".

Franck Lessay

renvoie à la vie: à la vie qui désire se poursuivre et à rien d'autre. Ce point est confirmé par un double fait. En premier lieu, comme le suggère le texte, les passions sont la substance même de la vie. Le chapitre VIII condensera cette idée dans une formule lapidaire: "c'est être mort que de n'avoir aucun désir"⁶. Encore l'affirmation sera-t-elle prolongée par celle-ci que les passions faibles sont cause d'imbécillité ("avoir des passions faibles, c'est de la lourdeur d'esprit", *ibid.*). Désirer, c'est vivre. Vivre, c'est désirer de vivre. En second lieu, le plaisir et la douleur qui accompagnent l'appétit et l'aversion naissent de ce qu'ils aident ou gênent le mouvement vital⁷. Tout ce qui facilite celui-ci est agréable. C'est à cela que tendent toutes nos passions, qui sont donc bien ancrées dans le seul désir de vivre. Aussi la félicité sera-t-elle définie au chapitre XI comme "une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second"⁸, ce que Hobbes explique dès ici en écrivant:

Le succès continuel dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse, autrement dit le fait de prospérer continuellement, c'est ce qu'on appelle félicité. J'entends la félicité en cette vie, car il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit tant qu'on vit ici-bas. La vie elle-même, en effet, n'est que mouvement, et ne peut jamais aller sans désir ou sans crainte, pas davantage que sans sensations.⁹

II. Leçons de la confrontation du latin et de l'anglais

Le rapprochement des deux versions du *Léviathan* est souvent, on le sait, significatif et susceptible d'interprétation. En l'occurrence, les différences qui séparent les deux textes sont relativement peu nombreuses et d'inégale portée. Indépendamment de quelques formulations légèrement dissemblables, on observe que quatre passages de l'anglais ne se retrouvent pas dans le latin.

⁶ *Ibid.*, VIII, 16.

⁷ Voir l'explication du double lien appétit/plaisir, aversion/douleur: "Ce mouvement, qui se nomme appétit et, pour ce qui est de son apparition, *volupté* et *plaisir*, se présente comme renforçant et aidant le mouvement vital: c'est pourquoi, à ces objets qui causent de la volupté, l'épithète de *jucundum* (qui vient de *juvare*) n'est pas appliquée mal à propos, puisqu'ils aident et fortifient. Pour les choses opposées on dira *molestum*, *incommode*, parce qu'elles empêchent et gênent le mouvement vital" (*ibid.*, VI, 10, italiques de Hobbes). Comme le fait observer François Tricaud en note (p. 50, n. 31), le rapprochement étymologique entre *juvare* et *jucundum* est parfaitement justifié.

⁸ *Ibid.*, XI, 1.

⁹ *Ibid.*, VI, 58. Italiques de l'auteur.

* Les alinéas 30 à 33 inclus (qui concernent l'affection, la concupiscence naturelle, la luxure et la passion amoureuse): il est difficile d'interpréter cette absence, qui ne suggère pas d'évolution particulière vers un certain type de morale ou un autre.

* Un court passage de l'alinéa 46, consacré à la pitié ("Grief for the calamity of another is pity, and ariseth from the imagination that the like calamity may befall himself; and therefore is called also compassion, *and in the phrase of this present time a Fellow-feeling*"): l'absence des mots signalés ici en italiques se comprend bien, dans la mesure où, comme le remarque François Tricaud en note¹⁰, l'anglais *fellow-feeling*, présenté comme une expression à la mode, est un décalque du latin *compassio* (et, ajouterai-je, du grec *sumpavqeia*) et où son adaptation en latin n'aurait guère de sens.

* La fin de la phrase sur laquelle s'ouvre l'alinéa 56 ("These forms of speech, I say, are expressions, or voluntary significations, of our passions; but certain signes they be not, *because they may be used arbitrarily, whether they that use them have such passions or not*"): l'absence de cette proposition est curieuse, puisque Hobbes ôte ainsi une explication importante du fait que les mots, par leur nature arbitraire, ne sont pas des signes certains de nos passions et qu'il vaut mieux s'en remettre aux actes, aux gestes ou aux buts poursuivis. C'est sa sémiotique qui en reçoit un caractère arbitraire.

* Toute la dernière phrase de l'alinéa 58 ("*What kind of felicity God hath ordained to them that devoutly honour Him, a man shall no sooner know than enjoy, being joys that now are as incomprehensible as the word of school-men beatifical vision is unintelligible*"): on pourrait supposer que, en 1668 (date de la publication du *Léviathan* latin), en pleine controverse avec les chantages de l'orthodoxie anglicane, il ne paraît pas indispensable à Hobbes de conserver un passage qui semble mettre en doute le bonheur sans fin des élus (alors que, par ailleurs, il affirme soutenir l'idée de la félicité éternelle comme seule forme d'immortalité). Au rejet ne serait-ce qu'implicite de la conception traditionnelle du salut s'ajouterait ainsi une contradiction interne à la doctrine théologique. Mais c'est là une hypothèse, qui plus est affaiblie par la présence, dans le *Léviathan* latin, de bien des thèses théologiques hétérodoxes, à commencer par le mortalisme et par la négation des peines éternelles de l'Enfer¹¹.

En outre, deux passages de ce chapitre montrent une différence de formulation qu'on peut relever.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54, n. 62

¹¹ *Ibid.*, XXXVIII, 14-15.

Franck Lessay

* Tout l'alinéa 8 fait l'objet de rédactions assez divergentes. Cependant, comme l'indique la traduction du latin donnée par François Tricaud, à laquelle je renvoie¹², les différences paraissent tenir, une fois de plus, à ce que, dans le texte de 1651, Hobbes réfléchit au rapport entre les mots latins et les mots anglais qui peuvent servir à exprimer les divers sens des couples de termes bien/mal, bon/mauvais (exercice qui ne se justifierait guère dans le texte latin).

* Il en va de même de la longue phrase introductive à l'alinéa 9 (jusqu'à "to, or from the object moving"). François Tricaud donne à nouveau la traduction du latin¹³ et signale que les deux textes comportent une différence importante¹⁴. Dans le latin, le mouvement causé par l'action de l'objet s'arrête aux organes des sens, tandis que, dans l'anglais, il vient des organes des sens et se poursuit jusqu'au cœur, où il provoque une sorte de mouvement de retour vers l'objet: ce schéma est plus élaboré; il est, également, plus logique et plus adéquat au but de la démonstration, qui est d'expliquer comment l'appréhension intérieure de l'objet, son "apparition", se marque par un plaisir ou un déplaisir, qui va déterminer une stratégie de capture ou d'évitement de l'objet. Dans le latin, il est difficile de comprendre comment l'action de l'objet, qui ne va pas au-delà des organes des sens, peut susciter appétit ou aversion, et comment il peut se faire que l'apparition prenne forme de volupté ou de malaise¹⁵. Y aurait-il là un argument en faveur de la thèse chère à François Tricaud de l'antériorité du *Léviathan* latin sur le *Léviathan* anglais¹⁶?

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de relever que le mot "malaise" utilisé dans la traduction française correspond à l'anglais *trouble of mind*, qui paraît calqué sur le latin *perturbatio animi*. Or, ce n'est pas cette expression qu'on trouve dans le texte latin, qui propose *molestia animi*, alors que *perturbatio animi* est employé dans d'autres œuvres de Hobbes pour désigner toute espèce de passions, quelles soient associées à un plaisir ou à un déplaisir:

* parfois dans la *Critique du De Mundo* (ouvrage rédigé en 1642, publié en 1972), où on lit, par exemple (ch. XXX, al. 23): "Ex qua alternatione oriuntur illae passiones quae vocantur *animi perturbationes* ut spes, metus,

¹² *Ibid.*, p. 49, n. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 50, n. 28.

¹⁴ Voir François Tricaud, "Le vocabulaire de la passion", in *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique, op. cit.*, p. 139-154.

¹⁵ Sur la question de l'apparition, voir Yves Charles Zarka, "Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de *phantasma*", *ibid.*, p. 13-29.

¹⁶ Voir, sur ce point, l'introduction à l'édition française de François Tricaud, p. XIX-XXVI.

ira, invidia, & aemulatio, pœnitentia, affectus ridentium et flentium, aliaque innumerae, quarum pleraque nominibus carent"¹⁷;

* de manière systématique dans le *De Homine* (1658), et tout particulièrement au chapitre XII, intitulé "De affectibus, sive perturbationibus animi", qui est le symétrique du chapitre VI du *Léviathan*. Or, Hobbes y justifie l'expression dans les premières lignes, ainsi traduites par François Tricaud:

Les affects ou *perturbationes animi* sont des espèces d'appétition et de fuite, différenciées par la diversité et les particularités des objets que nous appétons ou que nous fuyons. On les appelle *perturbationes* parce qu'elles font obstacle, la plupart du temps, au raisonnement correct. Elles font obstacle au raisonnement correct en cela qu'elles militent contre le vrai bien en faveur d'un bien apparent, immédiat, qui la plupart du temps, une fois bien pesé tout ce qui lui est annexé, se trouve être un mal.¹⁸

L'appétition, ajoute Hobbes, "entrave l'action de la raison", dont le regard porte au loin dans la recherche du vrai bien: "c'est pourquoi elle est appelée à bon droit *perturbatio*"¹⁹. Il n'est fait nulle mention, au chapitre VI du *Léviathan*, de cette opposition entre la passion et la raison, ce qui explique sans doute qu'il n'y soit pas question de *perturbationes animi* mais, tout au long, de *passiones*, c'est-à-dire d'appétits et de désirs qui peuvent parfaitement aller de pair avec l'usage de la raison. Encore serait-il pertinent de citer ici le dernier alinéa (14) du chapitre XIII de la même œuvre:

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie. Et la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre. Ces clauses sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles.

De même que, comme il est dit à l'alinéa 10 de ce même chapitre XIII, désirs et passions "ne sont pas en eux-mêmes des péchés", les passions en elles-mêmes ne sont nullement contraires à la raison. Faisant un pas supplémentaire dans l'analyse, et en s'appuyant sur le chapitre VIII du

¹⁷ Mes italiques. Traduction donnée par François Tricaud: "De cette succession alternée naissent ces passions qu'on appelle *animi perturbationes* (troubles de l'esprit) telles que l'espoir, la crainte, la colère, l'envie et la jalousie, le repentir, les *affectus* de ceux qui rient et qui pleurent, et d'autres, innombrables, dont la plupart n'ont pas de nom" ("Le vocabulaire de la passion", art. cité, p. 145-146). L'alternance mentionnée est celle du plaisir (*delectatio*) et du déplaisir (*molestia*).

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹ *De Homine*, XII, 1.

Franck Lessay

Léviathan, déjà cité, où Hobbes démontre que ce sont les passions qui "causent les différences d'esprit"²⁰ et qu'il faut éprouver des passions fortes pour avoir l'imagination vive, un bon jugement et du discernement, on pourrait dire que la passion est une condition de la raison, au sens où l'on serait incapable de raisonner – bien ou mal – sans passion. A preuve encore ce passage frappant du chapitre VIII où Hobbes écrit:

Quant à l'esprit acquis (j'entends acquis par la méthode et par l'instruction), ce n'est rien d'autre que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit les sciences. Mais de la raison et de la science, j'ai déjà traité dans les chapitres V et VI.²¹

De science, il n'est à aucun moment question au chapitre VI, et de raison fort peu, en tout cas de manière explicite²². Mais, d'une certaine façon, comme le confirment les passages où la raison est mentionnée, parler du désir ou de la passion, c'est parler de la raison, que l'appétition met en branle, ce qui justifie pleinement l'affirmation citée du chapitre VIII.

En guise de dernière observation à cette rubrique, je signalerai que, en utilisant le mot *passio* dans le *Léviathan*, Hobbes se conforme à un usage fixé par celui qui a fourni le modèle des traités des passions qui fleurissent au XVII^e siècle: saint Thomas, avec les 27 questions de la *Prima Secundae*. Lorsque Cicéron évoque la passion (dans les *Tusculanes*), il parle de *perturbationes*: c'est qu'il traduit, ou plutôt calque le pavqo" de Zénon et des autres Stoïciens, qui pensent la passion en termes de conflit avec la raison. Sénèque, pour sa part, emploie *affectus*, usage qui est repris par beaucoup de Pères de l'Eglise, pour lesquels *passio* connote la souffrance et évoque, en particulier, les souffrances du Christ lors de la Passion. Ce n'est que peu à peu que *passio* s'affranchit de cette connotation et devient interchangeable avec d'autres termes, comme on le voit chez saint Augustin, qui propose quatre mots pour traduire pavqo": *perturbatio*, *affectio*, *affectus*, *passio*²³. Saint Thomas consacre l'usage de *passio*, et il y a tout lieu de penser que c'est à lui que Hobbes fait allusion à l'alinéa 53 quand il mentionne, sur un mode critique, la doctrine scolastique de l'appétit rationnel²⁴: en effet, le

²⁰ *Léviathan*, VIII, 15.

²¹ *Ibid.*, VIII, 13.

²² La raison est mentionnée trois fois en tout: au sujet de la curiosité, qui provoque une "concupiscence de l'esprit" (al. 35); au sujet de la délibération mentale qui précède l'acte de volonté (al. 53); au sujet, à nouveau, de la délibération mentale (al. 57).

²³ Voir *De Civitate Dei*, l. IX, ch. IV.

²⁴ Voir *Somme*, Ia, qu. 59, a. 1

débat sur le rapport entre appétit, raison et volonté est au cœur de la controverse avec l'évêque Bramhall sur la liberté et la nécessité²⁵.

III. Problèmes de cohérence

1) Cohérence interne du texte

C'est précisément par la question de la volonté que je voudrais aborder le problème de la cohérence interne du chapitre, avant de passer à la question de la religion. La présence et le contenu d'un développement sur la volonté sont appelés par la doctrine du désir, avec laquelle ils sont en parfaite cohérence. Pourquoi ne pas considérer avec les Stoïciens, mais aussi avec Descartes²⁶, que la volonté peut maîtriser les passions? Il faudrait que le désir, qui est à la racine de toute passion, dépendît de la volonté et, par conséquent, que la volonté fût une faculté distincte du désir: deux postulats que récuse Hobbes. Loin que le désir dépende de la volonté, c'est la volonté qui suit le désir: l'objet du désir provoque une succession alternée d'appétits et d'aversion dans laquelle la volonté n'intervient que comme l'appétit ou l'aversion ultime, dont Hobbes écrit qu'il (ou elle) "adhère à l'action ou à son omission"²⁷. En outre, comme le montre l'analyse du processus de délibération, la volonté s'identifie à la volition: elle est acte, et non pas faculté; elle est ce par quoi (ou sur quoi) s'achève la délibération; elle est le désir traduit en acte. Il n'y a donc aucun sens à prétendre soumettre les désirs et les passions à la volonté, ce qui ne signifie aucunement que désirs et passions échappent à toute logique, moins encore qu'ils sont étrangers à la raison.

Il est légitime, d'autre part, de s'interroger sur l'intrusion dans ce chapitre de considérations sur la religion. Je pense à l'alinéa 36, où celle-ci est définie comme "la crainte d'une puissance invisible feinte par l'esprit ou imaginée à la suite de récits qui bénéficient d'une permission officielle". Trois raisons expliquent, à mon avis, cette présence. Elle est, tout d'abord, une manière de souligner l'importance décisive de la curiosité. Si les passions ont un substrat biologique qui permet de les qualifier de

²⁵ Voir *De la liberté et de la nécessité*, tome XI-1 des *Œuvres* de Hobbes en français, éd. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993; *Questions sur la liberté, la nécessité et le hasard*, tome XI-2 des *Œuvres*, édition de L. Foisneau, Paris, Vrin, 2000. Sur l'histoire des discours de la passion, voir Anthony Levi, s. j., *French Moralists : The Theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 1-28.

²⁶ Voir les articles 45 à 50 des *Passions de l'âme*.

²⁷ *Léviathan*, VI, 53. François Tricaud traduit "adhering to the action" par "qui se trouve en contact immédiat avec l'action" (p. 56 dans son édition du *Léviathan*): il me semble dommage d'écarter ainsi l'image très physique de l'adhérence, que je préfère conserver.

Franck Lessay

"mouvements animaux", il reste que la vie passionnelle des hommes a quelque chose de spécifique et que les relations humaines se distinguent radicalement de la vie animale. Or, la passion qui différencie l'homme de l'animal *par nature* est "ce désir de connaître le pourquoi et le comment" des choses²⁸: c'est par là que les hommes s'arrachent au souci exclusif de la nourriture et des autres plaisirs des sens pour s'interroger craintivement sur les causes des phénomènes naturels, jusqu'à imaginer (et redouter) une puissance invisible à l'œuvre dans la nature²⁹. En second lieu, la mention de la "peur d'une d'une puissance invisible" inscrit la religion dans le champ des passions, sans faire intervenir Dieu comme inspirateur. La religion (retrouvant son sens étymologique) (re)devient une affaire d'hommes, avec tout ce que ce statut implique comme possibilités de dérive. Elle ne se distingue par rien d'essentiel de la superstition, dont ne la sépare que son caractère officiel (et contingent): c'est "là où (la) permission fait défaut" qu'on parle de superstition, lit-on dans la suite de l'alinéa 36. Hobbes pose un jalon important dans sa critique, sinon des religions, en tout cas des Eglises, qui prétendent à la possession exclusive de la vérité pour mieux asseoir leur puissance: en tant que telles, les religions n'ont pas de rapport au vrai; elles sont la manifestation naturelle de cette "concupiscence de l'esprit" qui explique aussi bien l'émergence de la science. Enfin, la réduction de la religion à une forme de curiosité participe d'un projet dont le sens se découvre sans doute plus nettement encore dans l'affirmation (aux alinéas 7-8) que la dualité bien/mal n'a aucun fondement objectif; qu'une chose n'est pas bonne ou mauvaise par elle-même, mais parce qu'elle nous paraît telle; que nous ne la désirons ni ne la fuyons parce qu'elle est bonne ou mauvaise, mais qu'elle est bonne ou mauvaise selon que nous la désirons ou la fuyons. De même que, chez William James, on ne court pas parce qu'on a peur, mais on a peur parce qu'on court, de même, chez Hobbes, c'est parce qu'on la désire qu'une chose est bonne, et parce qu'on la fuit qu'elle est mauvaise.

Dès lors, si "ces mots de bon, de mauvais et de digne de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie, car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument, ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes"³⁰; et si, d'autre part, la religion n'apparaît pas, du moins dans son

²⁸ Définition donnée de la curiosité à l'alinéa 35.

²⁹ Ainsi naît la religion, comme l'expliquera le chapitre XII ("De la religion"), où Hobbes écrit: "Cette crainte perpétuelle qui accompagne sans cesse l'humanité plongée dans l'ignorance des causes et, pour ainsi dire, dans les ténèbres, doit nécessairement prendre quelque chose pour objet. Et là donc où il n'y a rien à voir, il n'y a rien à quoi l'on puisse imputer la bonne ou la mauvaise fortune, en dehors de quelque *pouvoir* ou agent *invisibles*" (*Léviathan*, XII, 6; italiques de l'auteur).

³⁰ *Ibid.*, VI, 7.

principe, comme la source des critères de distinction du bien et du mal, il est possible de repenser les valeurs, c'est-à-dire de leur trouver un autre fondement que des notions universelles purement fictives. Ce fondement est le désir. Comme l'a montré Yves Charles Zarka, Hobbes élabore une "refonte de la théorie des valeurs", qu'il opère "par une déduction des valeurs à partir du désir"³¹. En d'autres termes, il va les "déraciner du monde des choses pour les projeter dans le monde de la représentation": il va procéder à une "déréalisation des valeurs"³². Au terme de ce processus, décrit à l'alinéa 8, subsisteront trois espèces du bien et du mal: le bon et le mauvais effectifs, qui renvoient à la fin désirée ou à celle que l'on juge déplaisante; le bon et le mauvais en tant que moyens ordonnés à une fin désirée, qui correspondent à l'utile (ou avantageux) et à l'inutile (ou désavantageux, ou encore nuisible); le bon et le mauvais "au stade de la promesse", qui s'identifient au beau et au laid. Ce regroupement englobe les valeurs morales, les valeurs techniques, les valeurs esthétiques. Il n'exclut nullement les valeurs religieuses, mais la frontière entre le profane et le sacré est ici abolie, comme on en a la confirmation lorsque Hobbes, à l'alinéa 57, redéfinit ce qu'est le bien "apparent". Celui-ci ne s'appréhende pas par contraste avec un bien réel ou authentique, comparé auquel il se révélerait illusoire. Il désigne, parmi les séries de conséquences bonnes ou mauvaises que nous imaginons pour une action sur laquelle nous délibérons, la série dans laquelle le bon nous paraît l'emporter, de sorte que nous nous décidons en faveur de l'action (si c'est le mal qui l'emporte, on parlera d'un mal apparent). L'anglais "*apparent*", auquel Hobbes donne pour synonyme "*seeming*", signifie donc conjectural. Par rapport au bien ainsi entendu, on peut dire que le bien réel n'est que le bien présent, en d'autres termes le bien effectif.

³¹ Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions du politique*, Paris, Vrin, 1987, p. 264.

³² *Ibid.*, p. 265.

2) Cohérence par rapport aux autres textes de Hobbes relatifs au même sujet

C'est précisément sur cette question du bien et du mal que le chapitre VI du *Léviathan* marque une évolution capitale dans la pensée de Hobbes. On lit dans *A Short Tract on First Principles* (ouvrage sans doute rédigé en 1630, publié pour la première fois en 1889): "Est bon, pour chaque chose, ce qui a la puissance active de l'attirer localement"; "*Malum*, donc, pour chaque chose, est ce qui a la puissance active de la repousser"³³. Hobbes poursuit: "l'objet est la cause efficiente ou agent du désir (...) et les esprits animaux le patient (...). L'appétit est donc l'effet de l'agent et puisque l'agent est désiré comme bon, le désir sera l'effet de ce qui est bon"³⁴. La valeur était alors la cause objective du désir. L'objet, perçu comme bien, était la puissance active qui suscitait le désir, lequel était conçu comme puissance passive. Cette doctrine était liée à une conception du monde qui suppose un ordre ontologique auquel nos représentations sont similaires, et à laquelle Hobbes a renoncé au cours des années 1630. Dès les *Elements of Law* (ouvrage rédigé en 1640, publié en 1650), comme on le voit dans le chapitre VIII, et, de façon parfaitement claire et aboutie dans le *Léviathan* (on peut en juger ici), un changement du statut du désir s'opère qui renvoie à un changement du statut de la représentation. La représentation n'est plus ressemblance mais semblance. Un espace représentatif distinct de l'espace des choses se constitue. Le désir, on l'a vu, devient cause efficiente des valeurs, qui sont redéfinies comme projections de nos désirs dans l'espace de la représentation.

De moindre portée parce que situées au-delà de cette rupture essentielle, mais intéressantes à relever, un certain nombre de modifications apparaissent par rapport, cette fois, aux *Elements of Law*. Commençons par les moins importantes.

* L'ordre de présentation des passions complexes n'est pas le même qu'au chapitre IX des *Elements*. Hobbes commence dans cette œuvre par le groupe qui figure ici en troisième et qui réunit des spécifications du couple joie/douleur, telles que gloire, ambition, vaine gloire, honte, pitié. La mise en relief du souci de la gloire s'estompe à l'époque du *Léviathan*: j'y reviendrai un peu plus loin en évoquant une autre passion.

³³ *Court traité des premiers principes*, sect. 3, concl. 7, trad. Jean Bernhart, Paris, PUF., 1988, p. 51-53. Hobbes, il faut le relever, précise alors que sa définition du bien "est en accord avec Aristote qui définit ce qui est bon comme étant ce vers quoi toutes choses sont mues" (*ibid.*, p. 51). L'évolution qui se produira dans les textes ultérieurs marquera une rupture vis-à-vis de cet aristotélisme clairement affiché.

³⁴ *Ibid.*, concl. 8, p. 53.

* Autre différence touchant l'ordre de présentation, certaines passions complexes rangées par les *Elements* dans le troisième groupe se trouvent ici dans le premier comme spécifications du couple fondamental désir/aversion: ainsi de la magnanimité et de la pusillanimité. Pour autant, il convient de remarquer que ces deux passions ne jouent pas un rôle plus important. A juger par ce qu'il en est dit, on constate au contraire un amoindrissement de leur statut. La définition que donnent les *Elements* de la magnanimité comme sentiment exalté de ses propres capacités est très proche de celle d'Aristote: "La magnanimité n'est pas plus que la gloire (...); mais c'est la gloire bien fondée sur l'expérience certaine d'un pouvoir suffisant pour atteindre ouvertement sa fin"³⁵. Il s'agit, dans le *Léviathan*, d'un "dédain des secours et empêchements minimes", qu'on appellera "force d'âme" "si l'on est en danger de mort ou de blessures", et "libéralité" "dans l'usage des richesses"³⁶. Le rapport avec la gloire est passé sous silence, ce qui incite au même commentaire que la modification précédente.

* Une passion disparaît: le repentir. Il est malaisé d'interpréter ce changement.

* Certaines passions changent de statut, comme la crainte, ce qui est fort significatif. Dans les *Elements*, il s'agit d'une passion simple, qui ne diffère de l'aversion qu'en ce qu'elle a pour contenu "un déplaisir anticipé" (alors que l'aversion est un déplaisir présent). Elle devient ici une passion complexe. La définition qui en est fournie n'est guère éloignée, en apparence, de celle des *Elements*: "l'aversion, jointe à l'opinion d'un dommage causé par l'objet"³⁷. Mais, désormais, la crainte n'est plus une passion aussi fondamentale, au sens où elle doit se déduire des relations interhumaines. En outre, son statut de passion politique essentielle se trouve amoindri, dans la mesure où elle doit le partager avec l'espoir, comme on le voit à la fin du chapitre XIII.³⁸ La crainte n'est plus le seul mobile qui explique que les hommes souhaitent sortir de l'état de nature. Cet élargissement à l'espoir du fondement passionnel de la société n'est

³⁵ *Elements of Law*, IX, 20. Ma traduction comme dans les autres passages cités de cette œuvre. On lit dans Aristote: "le magnanime est celui qui se juge en état d'accomplir de grandes actions et qui l'est en effet" (*Ethique de Nicomaque*, IV, III, 3; trad. J. Voilquin, Paris, Garnier, 1961).

³⁶ *Léviathan*, VI, 26-28.

³⁷ *Ibid.*, VI, 16. Italiques de l'auteur.

³⁸ Je fais allusion au passage déjà cité: "Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie" (*ibid.*, XIII, 14).

Franck Lessay

évidemment pas sans signification politique. Il est illégitime, désormais, de faire reposer la naissance et la préservation de l'Etat sur la seule crainte de la force – cliché pourtant tristement courant chez les commentateurs –; il est nécessaire d'intégrer au processus politique une passion "positive": l'attente, l'espérance que suscite l'Etat. Léviathan n'est pas seulement une structure de contrainte et de répression, mais aussi l'instrument de réalisation d'une aspiration à "une vie agréable". Ce rôle assigné au couple crainte/espoir est à mettre en rapport avec la façon dont Hobbes reformule, dans le *Léviathan*, le concept de contrat social. Mais c'est là une autre question, et non des moindres.

* Une passion est redéfinie: le courage. On lit dans les *Elements*:

Le courage, en un sens large, est l'absence de peur en présence de quelque mal que ce soit; mais en un sens plus strict et plus commun, c'est le mépris des blessures et de la mort, quand elles font obstacle à un homme sur le chemin qui le mène vers sa fin.³⁹

Dans le *Léviathan*, le courage procède de la même opinion que la crainte, "opinion d'un dommage causé par l'objet"; il s'y joint simplement "l'espérance d'éviter ce dommage en résistant"⁴⁰. Encore Hobbes précise-t-il que "le courage soudain est appelé colère"⁴¹, ce qui confirme, une fois encore, un amoindrissement, une dévalorisation relative. D'une vertu de caractère chevaleresque, héroïque, peut-être conviendrait-il de dire aristocratique, on paraît bien être passé à tout autre chose: une crainte inversée, dans laquelle l'aversion cède la place à un appétit (l'espérance), ce qui suppose un *conatus* accompagné de plaisir, à quoi s'ajoute la suggestion d'un élément de calcul ((sur les chances que l'on a d'éviter le mal grâce à sa résistance). Le courage est une passion complexe, qui ne se manifeste que dans la relation à autrui, et qu'on peut assimiler à une forme de *self-interest*, c'est-à-dire d'amour-propre au sens où l'entend La Rochefoucauld, qui, lui aussi, peut-être sous l'influence de Hobbes⁴², ramène le courage au rapport à soi, en faisant intervenir *et* l'opinion qu'on a du danger et de ses chances d'y échapper, *et* (par conséquent) le désir d'écarter la souffrance et la mort. On lit ainsi sous la plume du moraliste français:

³⁹ *Elements of Law*, IX, 4.

⁴⁰ *Léviathan*, VI, 17.

⁴¹ *Ibid.*, VI, 18.

⁴² L'hypothèse est émise par Yves Charles Zarka: voir *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 272-275.

L'inégalité que l'on remarque dans le courage d'un nombre infini de vaillants hommes vient de ce que la mort se découvre différemment à leur imagination, et y paraît plus présente en un temps qu'en un autre: ainsi il arrive qu'après avoir méprisé ce qu'ils ne connaissent pas, ils craignent enfin ce qu'ils connaissent. Il faut éviter de l'envisager avec toutes ses circonstances, si on ne veut pas croire qu'elle soit le plus grand de tous les maux. Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer; mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est trouve que c'est une chose épouvantable.⁴³

Joint à ce que j'ai signalé au sujet de la gloire et de la magnanimité, le propos relatif au courage donne assez clairement à entendre que la perspective éthique de Hobbes a changé. Depuis 1640, une inflexion s'est produite, qui tend à effacer ce qui, dans la théorie des passions, se rattachait à une tradition où la prééminence allait à la gloire, à l'honneur, à la magnanimité, au courage – tradition illustrée par Balthazar Castiglione, Balthazar Gracian et quelques autres. Désormais, le souci de la vie pacifique l'emporte parmi les vertus "vertueuses": il semble qu'on ait affaire à ce que Strauss a appelé le stade "bourgeois" de la pensée hobbesienne, qui succède au stade de la morale aristocratique. Sans doute y a-t-il quelque chose de vrai dans cette interprétation, surtout si l'on considère que l'inflexion observée s'accuse encore dans le *De Homine*, où, comme je l'ai rappelé, toutes les passions sont définies comme des "perturbations de l'âme" qui font obstacle à un usage correct de la raison en vue du seul "vrai bien": la conservation de soi.

Une dernière évolution reste à relever, qui revêt une grande importance du point de vue de l'interprétation: alors que les *Elements of Law* intercalent le désir de puissance (chapitre VIII) entre l'exposé des passions simples (chapitre VII) et celui des passions complexes (chapitre IX), le *Léviathan* consacre un chapitre unique aux passions simples et complexes (le VI), tandis que le désir de puissance est rejeté à un chapitre ultérieur (le X). Or, l'enjeu de cet agencement est double. Il s'agit d'abord d'expliquer comment on passe d'un champ d'expérience individuel (les passions simples) à un champ d'expérience relationnel (les passions complexes). Il faut expliquer ensuite le passage du champ d'expérience relationnel à un espace conflictuel. Les *Elements* permettent à la rigueur de comprendre le second passage en faisant consister les passions complexes "dans le plaisir ou le déplaisir que les hommes tirent des signes de l'honneur ou du déshonneur qui leur est fait"⁴⁴, c'est-à-dire des actes par lesquels leur puissance est reconnue ou niée. Mais l'analyse suppose l'existence de la relation entre les

⁴³ La Rochefoucauld, *Maximes*, 504, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 469-170.

⁴⁴ *Elements of Law*, VIII, 8.

Franck Lessay

hommes, alors que celle-ci n'a pas été élucidée. De surcroît, elle laisse inexplicé le premier passage, en séparant arbitrairement les passions complexes des passions simples. Le *Léviathan*, en revanche, propose une interprétation des passions qui rend pensable leur complexification progressive, jusqu'à l'émergence d'un désir de puissance fondé sur le désir de pouvoir progresser de désir en désir (ce qui est, comme on l'a vu, la définition même de la félicité). Mais, du même coup, ce schéma évoque des passions qui impliquent, comme par anticipation, la rivalité qu'entraînera fatalement le désir de puissance: la convoitise (une dispute sur des richesses)⁴⁵, l'ambition (le désir des emplois ou des préséances)⁴⁶, la rancune (le désir de causer un dommage à autrui)⁴⁷, le rire (en tant qu'il procède du plaisir éprouvé à constater les défauts ou les infirmités des autres)⁴⁸, la cruauté (qui découle du sentiment de sa propre sécurité "face au malheur d'autrui")⁴⁹, l'émulation (qui provient du chagrin ressenti devant le succès d'un concurrent dans la course à la richesse, à l'honneur ou à quelque autre bien)⁵⁰.

La méthode suivie dans le *Léviathan* lève partiellement les difficultés non résolues à l'époque des *Elements*. En théorisant le désir de puissance indépendamment de la théorie des passions, elle propose une solution beaucoup plus élaborée à celle qui touche à la transformation de l'espace relationnel en espace conflictuel. Mais elle a quelque chose de légèrement forcé d'un point de vue logique, et peut-être faut-il voir un indice de que Hobbes n'a pas été pleinement satisfait de cette approche dans le fait que le *De Homine* y renonce, pour revenir à un découpage semblable à celui des *Elements* entre passions simples et passions complexes, à quoi s'ajoute un chapitre sur les "mœurs", sans que le désir de puissance soit distingué dans cet ouvrage comme un facteur passionnel autonome, entraînant sa propre dynamique dans les rapports interindividuels⁵¹. Par ailleurs, la théorie des passions telle que l'expose le *Léviathan* rend compte plus clairement qu'il n'est fait dans les *Elements*, mais de manière encore implicite, du fondement de la relation, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles le champ d'expérience individuel s'ouvre nécessairement à autrui. Elle dessine une figure psychologique et morale dont les ressorts sont nettement définis et classés par ordre de complexité croissante. Mais elle

⁴⁵ *Léviathan*, VI, 23.

⁴⁶ *Ibid.*, VI, 24.

⁴⁷ *Ibid.*, VI, 34.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, 42.

⁴⁹ *Ibid.*, VI, 47.

⁵⁰ *Ibid.*, VI, 48.

⁵¹ Voir, dans le *De Homine*, les chapitres XI, XII, XIII.

n'indique pas comment le désir de persévérer dans l'être rend nécessaire la transition des passions simples vers les passions complexes. On pourrait même avancer qu'elle confère à cette transition un caractère problématique, dans la mesure où, recentrant le désir sur soi, et déduisant les passions de l'amour-propre, elle paraît démontrer que la séparation et l'isolement de chacun sont inévitables, plutôt que la recherche de l'autre. Qu'il y ait là une difficulté, Hobbes l'a d'ailleurs admis. Il suffit de se reporter à la note qui accompagne le second alinéa du chapitre I de la deuxième édition du *De Cive*, où il reconnaît la validité de l'objection: s'il est vrai que, de par sa nature, "*Hominem ad Societatem aptum non natum esse*", comment comprendre que les hommes vivent ensemble, et non pas dans la solitude? La réponse est dans cette affirmation: "*Verum quidem esse homini per naturam, sive quatenus est homo, id est, statim atque est natus solitudinem perpetuam molestam esse*"⁵². Il n'est certes aucune disposition naturelle à la société en l'homme. Mais il y a impossibilité de vivre selon sa nature, c'est-à-dire selon son désir, à l'écart des autres: non par amour pour eux, mais par amour de nous-mêmes, nous devons aller à leur rencontre si nous voulons que notre désir de persévérer dans l'être trouve à se satisfaire. Isolés, nous serions dans une situation de faiblesse et de précarité qui restreindrait notre vie passionnelle à sa dimension la plus élémentaire – survivre – et rendrait très incertaine la route de nos désirs futurs. Le souci de notre sûreté et de notre bien-être nous pousse vers les autres, en même temps qu'il explique que notre rapport à eux soit fondé sur l'intérêt et la concupiscence. C'est l'amour-propre qui nous arrache à la solitude et, simultanément, enclenche la dynamique des passions complexes qui conduira aux "incommodités" de l'état de nature comme à la conclusion du pacte social. Mais cet enchaînement est une construction *a posteriori*, qui s'appuie sur les chapitres VIII, X, XI et XII pour déduire du chapitre VI les conséquences qui s'y profilent de façon encore voilée, avec tous les risques de malentendu que le traitement des passions qui y est proposé comporte pour l'interprétation de la théorie hobbesienne du rapport entre soi et les autres. La théorie des passions présentée dans ce chapitre s'ordonne à un projet beaucoup plus vaste dans lequel elle s'insère comme un jalon essentiel et qui, en retour, lui donne sens et la complète. Cependant, considérée en tant que telle, elle a quelque chose d'inachevé et de formellement ambigu.

⁵² "Il est vrai qu'à l'homme, par nature, ou encore en tant qu'il est homme, c'est-à-dire aussitôt après sa naissance, la solitude perpétuelle est pénible" (ma traduction). Texte latin: éd. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 92.

IV. Questions de genre

Dans son ouvrage intitulé *Littérature et anthropologie*, dont les leçons me paraissent fort éclairantes quant au travail de Hobbes, Louis van Delft rappelle que la question centrale de l'anthropologie classique, telle qu'elle s'élabore à partir de la fin du XVI^e siècle, peut se formuler ainsi: qu'est-ce que le moi⁵³? C'est à cette interrogation que s'emploient à répondre tous les traités des passions qui voient alors le jour et qui s'inscrivent dans une double tradition: Aristote, qui a donné naissance aux innombrables manuels de rhétorique (lesquels incluent le plus souvent un traité des passions); la scolastique, dont l'influence se marque dans le goût pour les tableaux synoptiques qui mettent en quelque sorte la philosophie morale en tables⁵⁴. Tous ces ouvrages font valoir que le moi est une forme. Au problème de la détermination de cette forme, ils apportent deux types de solutions. Vient en premier lieu la caractérologie d'inspiration théophrastienne, qui reprend, en les reformulant de diverses manières, les leçons du disciple d'Aristote. Elle repose sur l'idée d'un moi un, stable, clair, structuré comme l'univers auquel il est lié par un jeu complexe d'analogies et de correspondances. Elle fait du caractère le lieu de l'être moral (ce qui vaut pour les individus comme pour les groupes ou les nations). Vient en second lieu une anthropologie anti-aristotélicienne, illustrée d'abord par Montaigne, plus tard par Pascal et La Rochefoucauld. Celle-ci est centrée sur l'idée d'un moi éclaté, instable, malaisé sinon impossible à cerner, polymorphe et métamorphique, qui s'appréhende sous les espèces d'"une génération perpétuelle de passions"⁵⁵.

À chacune de ces anthropologies correspond une forme littéraire ainsi qu'une forme d'analyse. La forme littéraire, pour l'une, est le caractère, dont La Bruyère offre le modèle en France. Il s'entend, selon l'étymologie (qui renvoie à l'empreinte, à la marque, au poinçon, au sceau, à la signature), comme la clef de déchiffrement des comportements humains et, au-delà, de déchiffrement du livre du monde: par où les anthropologues tendent à se substituer à l'Imprimeur divin; leurs ouvrages, qui poinçonnent les hommes aux fins de livrer leur essence immuable, sont une manière de refaire la Création. L'autre école cultive une forme inachevée, fragmentaire, mouvante comme l'est son objet: l'essai ou le recueil de maximes. Du point de vue de l'analyse, la première privilégie le modèle typologique: de nature classificatrice, il vise l'exhaustivité et la mise en ordre et en lumière de tout

⁵³ Louis van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.

⁵⁴ Point également étudié par Anthony Levi dans *French Moralists: The Theory of the Passions 1585 to 1649*, op. cit., p. 18-24.

⁵⁵ La Rochefoucauld, maxime 10. Dans l'édition citée de la Pléiade, p. 404.

le réel. La seconde pratique le modèle anatomique, autrement dit la dissection, l'exploration lente de ce que Montaigne appelle les "replis" de l'âme: la méthode est beaucoup plus empirique et s'accommode de zones d'ombre; elle vise l'acuité au lieu de l'exhaustivité. Parce qu'elle se veut exploratoire, cette anthropologie remplace parfois le modèle anatomique par la cartographie, ou la microcosmographie, qui représentent d'autres versions de la même entreprise d'investigation.

La situation de l'Angleterre, dans ce contexte, est singulière à un double titre. Ce pays est, avant la France, la terre d'élection du caractère. La publication de *Characters of Virtues and Vices* de Joseph Hall, en 1608, y provoque un véritable engouement pour le genre: elle suscite l'avènement de *character-writers* qui, pendant plusieurs décennies, vont s'essayer à peindre des tableaux des passions humaines, sur un mode ou moralisateur imité de Hall (qui était ecclésiastique), ou satirique dans le style des *Overburian Characters* de 1614⁵⁶. D'autre part, l'Angleterre est également le lieu privilégié de publication d'"anatomies morales", dont le modèle est évidemment fourni par *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (1621). Certaines œuvres, enfin, conjuguent les traits des divers genres pour viser un savoir total, comme *An Anatomical Lecture of Man. Or a Map of the Little World, Delineated in Essayes and Characters* de Samuel Person (1664).

Si l'on tente de situer Hobbes par rapport à ces quelques repères, on observe que son texte emprunte aux deux voies de l'anthropologie classique. Avec les *character-writers*, deux points communs se dégagent⁵⁷: la typologie, certes, mais aussi ce que Louis van Delft signale comme propre à ces auteurs, qui est la volonté de construire une *sémiotique morale*, c'est-à-dire une science des signes auxquels se reconnaîtront infailliblement les caractères, les tempéraments, les humeurs, les passions, de façon que les conduites puissent se lire avec certitude (ce projet s'accorde à nouveau, on peut le remarquer, avec l'étymologie du mot "caractère"). Or, c'est

⁵⁶ Il s'agissait là, je le rappelle, d'un ouvrage collectif ainsi intitulé par allusion à l'un des auteurs, Sir Thomas Overbury. Sur cette littérature du caractère en Angleterre, voir Benjamin Boyce, *The Theophrastan Character in England to 1642* (1947), Londres, Cass, 1967; du même auteur, *The Polemic Character, 1640-1661: A Chapter in English Literary History* (1955), New-York, Octagon Books, 1969; Gwendolen Murphy, *A Bibliography of English Character-Books, 1608-1700*, Oxford, *Supplement to the Bibliographical Society's Transactions*, 4 (1925).

⁵⁷ Indépendamment de ce que suggère l'analyse textuelle, je signalerai un point de rencontre purement factuel entre Hobbes et cette famille de moralistes: John Davies de Kidwelly, qui se lia avec le philosophe durant son exil parisien et publia sans son autorisation une édition pirate de *Of Liberty and Necessity* à Londres en 1654, fut également le traducteur de Marin Cureau de la Chambre. De ce dernier, il adapta en anglais *Les Caractères des passions* (*The Characters of the Passions*, Londres, 1650) et *L'Art de connaître les hommes* (*The Art to Know Men*, Londres, 1665). Sur ce traducteur, voir mon introduction à *De la liberté et de la nécessité*, op. cit., p. 39-40.

Franck Lessay

précisément, me semble-t-il, ce que fait Hobbes dans la dernière partie du chapitre VI du *Léviathan*: il élabore une grammaire des passions, un code, un chiffre comportant un classement des signes (*signs/signa*) établi en fonction du type de passion, mais aussi en fonction du degré de certitude, les "meilleurs signes" n'étant pas les signes verbaux (arbitraires, donc potentiellement mensongers), mais les signes corporels (attitudes du visage, gestes, mouvements du corps) et les intentions telles qu'on peut les connaître indirectement (*otherwise*, c'est-à-dire d'après une autre source que les signes manifestes)⁵⁸.

Cependant, il est frappant de relever le décalage qui existe entre cette forme, appropriée à l'idée d'un moi clos et stable, et l'image qui ressort de ce chapitre: celle d'un moi aux contours insaisissables et dépourvu de fixité, en raison même de la nature des passions, des conditions dans lesquelles elles naissent et se succèdent en un flux perpétuel, au point que l'appréhension d'une identité personnelle permanente en devient problématique – pour le sujet lui-même comme pour le regard extérieur. Ce que l'enquêteur découvre, c'est ce qui a été décrit dans les *Elements* comme une course de passions qui ne s'arrête qu'à la mort⁵⁹. L'anatomiste Hobbes – anatomiste du corps humain comme composante fondamentale du corps politique, comme matière de la république – dissèque un organisme traversé de passions qui font du moi un objet essentiellement mobile, susceptible de toutes les évolutions. Reportons-nous à l'alinéa 6:

La constitution du corps d'un homme étant dans un changement perpétuel, il est impossible que les mêmes choses lui causent toujours les mêmes appétits et les mêmes aversions: il est encore bien moins possible à tous les hommes de s'accorder dans le désir d'un seul et même objet, quel qu'il soit (ou peu s'en faut).

Recourant à une autre formule lapidaire en laquelle sont condensés les résultats de sa leçon d'anatomie, Hobbes écrira plus loin dans le *Léviathan*: "le même homme, pris en des moments divers, diffère de lui-même"⁶⁰. La conscience de soi est conscience de ses désirs présents, et elle varie à leur rythme. Encore ces désirs s'expriment-ils dans un langage – mots ou gestes, peu importe – incertain. Ainsi s'explique la difficulté extrême de la tâche que

⁵⁸ *Léviathan*, VI, 57.

⁵⁹ Voir la récapitulation qui clôt le chapitre IX des *Elements of Law* (al. 21), et dont les premiers mots sont: "La comparaison de la vie de l'homme avec une course, bien qu'elle ne se soutienne pas en tous points, garde néanmoins assez de valeur en vue de notre dessein pour nous permettre, à la fois, de voir et de nous rappeler presque toutes les passions mentionnées".

⁶⁰ *Léviathan*, XV, 40. C'est d'ailleurs cette instabilité profonde qui, dans ce passage, est déclarée cause des discordes d'où naît la guerre entre les hommes.

se fixe l'explorateur de ces rivages qui ne cessent de se dérober, pour en offrir un relevé lisible et fiable. Relisons l'introduction du *Léviathan*:

(...) les caractères du cœur humain, barbouillés et rendus confus comme ils le sont par la dissimulation, le mensonge, la feinte et les doctrines erronées, ne sont lisibles qu'à celui qui sonde les cœurs. Et encore que nous découvriions parfois le dessein des hommes par leurs actions, cependant, le faire sans comparer les leurs aux nôtres et sans distinguer toutes les circonstances par lesquelles le cas peut différer, c'est déchiffrer sans clef, et se tromper pour la plus grande part, soit par trop de confiance, soit par trop de défiance, selon que celui qui lit est lui-même bon ou méchant.⁶¹

Le lecteur-déchiffreur se heurte à une matière quelque peu rebelle. S'il peut tenter de cataloguer les "passions qui sont les mêmes en tout homme (désir, crainte, espérance, etc.) (*ibid.*)", ce qu'il découvre à mesure que se déroule l'exercice lui révèle – et nous révèle – les limites de son entreprise. La typologie n'est adéquate qu'à une partie de l'objet de son étude. Le traité des passions, qui ne livre qu'une clef parmi d'autres, est voué à l'inachèvement et doit s'augmenter d'autres approches, dont les fruits seront nécessairement disséminés en divers lieux de l'œuvre: de là l'impression mitigée que peuvent susciter ces pages quant à leur facture⁶². Mais il est vrai, aussi, qu'elles ne constituent qu'une étape dans le déroulement de la démonstration hobbesienne.

V. Sur quelques interprétations canoniques

Le sujet, de nouveau, est malaisé à traiter, en raison de la diversité des thèmes abordés dans ce chapitre. On ne saurait, toutefois, l'esquiver dans la mesure où beaucoup, sinon la plupart des interprétations de Hobbes sont déterminées par la lecture qui est faite de son anthropologie, telle qu'elle est très largement esquissée ici. Il me semble que presque tous les commentaires tendent – sans doute à cause de la dissémination des éléments qui composent l'anthropologie hobbesienne – à présenter une image réductrice de la pensée du philosophe. On pourrait dire que la plupart s'accordent sur un point

⁶¹ *Ibid.*, introduction, 3. Je signale que je traduis littéralement "the characters of man's heart", au début de ce passage, alors que François Tricaud propose "le texte du cœur humain" (p. 7 dans son édition). Cette image est belle, assurément, et juste du point de vue du sens. Mais il me semble préférable de s'en tenir à l'expression de Hobbes: parce que c'est celle qu'il emploie, parce qu'elle a toutes les connotations que j'ai indiquées, et parce qu'elle s'accorde au moins aussi bien, métaphoriquement parlant, avec la thématique du déchiffrement qui est massivement présente dans le passage.

⁶² Je pense tout spécialement, ici, à l'article cité de François Tricaud, "Le vocabulaire de la passion". Voir, en particulier, p. 151-154.

Franck Lessay

essentiel, non sans de bons arguments pour justifier une telle approche – que l'homme hobbesien est une créature égoïste, calculatrice et intéressée –, et qu'ils se diversifient selon la présentation qu'ils offrent de ce constat. Je proposerai de les classer en trois familles emblématiques.

a) Selon une longue tradition, inaugurée dès le XVII^e siècle en Angleterre, Hobbes peint l'homme sous un jour excessivement sombre, pessimiste, dégradant et désespérant. Anthony McKenna a montré que le discours des tenants de cette interprétation, d'inspiration à la fois épicurienne et anglicane latitudinaire, tend à "réhabiliter" les passions censément dévalorisées par Hobbes et à (ré)affirmer l'innocence de la créature⁶³. Le fond en est l'anti-augustinisme, ce qui explique sans doute pourquoi il confond dans le même opprobre Hobbes, La Rochefoucauld, Pascal, Mandeville et tous les "dénigreur" de la nature humaine. Des illustrations éloquentes en sont fournies par Shaftesbury, Addison, Hutcheson, plus tard William Hazlitt⁶⁴. Je me demande, pour ma part, si l'on ne trouve pas une version tardive de cette approche chez Paul Bénichou: qu'on relise les pages du classique *Morales du grand siècle* où celui-ci, analysant la "démolition du héros", principalement par les jansénistes, rapproche le "nihilisme" de Pascal du "naturalisme moral" incarné notamment par Hobbes⁶⁵ – naturalisme qui se traduit par un "désaveu des valeurs humaines", des réflexions "socialement dissolvantes" – et rappelle: "Sainte-Beuve, après Joseph de Maistre, compare Jansénius à Hobbes, et le rapprochement s'impose en effet entre certaines vues jansénistes et les critiques matérialistes du droit et de la justice"⁶⁶.

b) Sous une autre forme, moins critique, on retrouve des éléments de cette idée que Hobbes est un des principaux acteurs de la destruction du moi idéalisé de la tradition aristocratique chez Leo Strauss. L'interprétation proposée par ce dernier a déjà été évoquée. Aussi n'est-il pas nécessaire de s'y appesantir. J'émettrai seulement deux observations à son sujet. La mise en relief du caractère "bourgeois" que revêt l'anthropologie hobbesienne à son stade final, avec l'accent qu'on y voit placé sur la crainte et sur les valeurs qui lui sont liées comme la prudence, trouve son prolongement et son

⁶³ Anthony McKenna, "Quelques aspects de la réception des *Maximes* en Angleterre", *Images de la Rochefoucauld. Actes du Tricentenaire 1680-1980*, Paris, PUF, 1984, p. 77-94.

⁶⁴ De Shaftesbury, voir les *Characteristicks*, vol. I, *An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709); d'Addison, *The Spectator*, n° 99 (1711), 243 (1711), 566 (1714); de Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (1728); de Hazlitt, *A Letter to William Gifford* (1819).

⁶⁵ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, p. 96 -130.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 128.

complément dans la lecture marxiste de Macpherson⁶⁷. Par ailleurs, s'il est vrai – comme on l'a vu – que la thèse de Strauss peut s'appuyer sur une évolution parfaitement assignable dans la pensée de Hobbes, il reste que Raymond Polin en fournit une critique qu'on peut juger convaincante – critique qui ne vise pas à rejeter en bloc cette thèse, mais à démontrer que Strauss fait dire plus aux premiers textes de Hobbes qu'il n'est légitime et qu'on peut se demander si Hobbes a jamais été vraiment le défenseur d'une morale aristocratique, centrée sur les valeurs de l'honneur et du courage⁶⁸.

c) Une variante plus moderne et sans doute plus pénétrante est l'interprétation d'Alexandre Matheron. Celui-ci part du constat que la vie, selon Hobbes, se définit comme le mouvement sans fin d'un désir centré sur soi. Dans cette perspective, le premier des biens est la conservation de soi, le premier des maux la mort. Dès lors, il y aurait lieu de penser que Hobbes, après avoir rejeté toute conception finaliste du monde, refinalise sa propre vision en subordonnant tout désir à cet objectif de la conservation de soi. Vivre, c'est désirer; désirer, c'est chercher à survivre. On atteindrait ainsi le stade ultime de l'égoïsme, à moins qu'il faille l'appeler degré zéro, le moi n'étant que le lieu transitoire d'un mouvement vital universel tendant à l'auto-conservation. Alexandre Matheron écrit à ce propos:

L'instauration d'un rapport de type encore finaliste (car c'est bien de cela qu'il s'agit) entre désir et mouvement final rend le stade du pur égoïsme biologique définitivement indépassable. Notre tendance à persévérer dans l'être, en effet, ne s'identifie pas à l'être dans lequel nous tendons à persévérer; elle n'est que moyen à son service, mouvement destiné à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c'est tout simplement l'existence biologique brute, sans autre spécification. Tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à une simple dérivation de l'instinct de conservation; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment de l'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose: vivre le plus longtemps possible. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile, n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental.⁶⁹

⁶⁷ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962. Trad. française: *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.

⁶⁸ Voir Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953), Paris, Vrin, 1977, chapitre VII, "Signification des vertus".

⁶⁹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 88.

Franck Lessay

Si fondée et perspicace soit-elle, cette interprétation souffre d'une faiblesse qu'a justement soulignée Yves Charles Zarka: elle occulte l'autre mobile qui, en même temps que le souci de conservation de soi, est à la source des conduites humaines selon Hobbes – la recherche de la félicité⁷⁰. Les comportements ne sont pas seulement déterminés par la volonté de survivre, mais encore par la volonté de bien vivre. La conservation biologique est une condition, le seuil à partir duquel nous pouvons – si les circonstances s'y prêtent – déployer nos facultés naturelles. Si nous entrons en société, c'est, précisément, pour échapper à cette préoccupation exclusive, constante, lancinante de la survie qui est en fait caractéristique de l'état de nature, où "il n'y a pas de place pour une activité industrielle parce que le fruit n'en est pas assuré" – ni agriculture, ni arts, ni lettres, ce qui condamne les hommes à mener une vie "solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève"⁷¹. Si, d'autre part, nous gardons des droits inaliénables après avoir conclu le pacte social, c'est bien la preuve que l'objectif de la survie ne prédomine pas au point de justifier que nous acceptions tout de l'Etat. Il est entendu que, en contractant, chacun vise la sécurité, "tant pour ce qui regarde sa vie que pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter"⁷². Hobbes l'affirme au cours de l'examen des lois de nature:

(...) il est nécessaire à la vie humaine de retenir certains droits, tels que celui de gouverner son corps, de jouir de l'air, de l'eau, du mouvement, du libre passage d'un endroit à un autre, et de toutes les autres choses sans lesquelles un homme ne peut pas vivre, ou ne peut pas vivre commodément.⁷³

Les passions selon Hobbes inclinent *et* à la guerre *et* à la paix. C'est cette ambivalence qui les rend pleinement pertinentes au projet du *Léviathan*. C'est là aussi, probablement, ce qui explique la singularité de cette théorie des passions, qui tire sa complexité, peut-être, des ambiguïtés de son insertion dans un vaste traité des passions politiques.

⁷⁰ Voir Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., p. 267-8.

⁷¹ *Léviathan*, XIII, 9.

⁷² *Ibid.*, XIV, 8.

⁷³ *Ibid.*, XV, 22.