



HAL
open science

Le désir infini de puissance : la théorie des passions chez Hobbes

Alan Morbelli

► **To cite this version:**

Alan Morbelli. Le désir infini de puissance : la théorie des passions chez Hobbes. Philosophie. 2017.
dumas-01706870

HAL Id: dumas-01706870

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706870v1>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

UFR de Philosophie

2016-2017

Le désir infini de puissance

La théorie des passions chez Hobbes

Alan MORBELLI

Mémoire de Master 2

Sous la direction de M. Eric MARQUER

INTRODUCTION

Hobbes pense le désir de l'homme sur le modèle des passions royales et impériales. En témoigne les exemples choisis lorsqu'il expose sa conception de la félicité dans les *Elements of Law*¹, et celle du désir infini de puissance dans le *Léviathan*². Il avance, à titre de postulat anthropologique, que les hommes sont poussés par un désir perpétuel d'accumuler puissance après puissance, à la manière des rois et des empereurs qui, après avoir atteint des sommets dans la gloire militaire et l'enrichissement personnel, aspirent à l'excellence dans d'autres domaines comme la poésie ou la musique. Cet arrière-fond princier et étatique de la théorie des passions au XVIIe siècle corrobore la puissance interprétation d'Albert O. Hirschman³. Dans *Les passions et les intérêts*, celui-ci se propose de retracer l'histoire intellectuelle qui a vu légitimées à l'époque moderne les passions de la cupidité et de l'avarice, alors qu'elles étaient réprochées pendant des siècles. Sa thèse est que ce bouleversement de la hiérarchie morale des passions provient d'une transformation non pas des règles de comportement des individus mais de la théorie de l'Etat. Cette transformation prendrait alors sa source chez Machiavel dans la notion d'intérêt qui renvoie au gouvernement de l'Etat assuré par le Prince. La théorie hobbesienne de nature humaine conserve

¹ *Eléments du droit naturel et politique (EL)*, I, VIII, trad. fr. D. Thievet, Paris, Vrin, 2010, p. 76-77.

² *Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 96.

³ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, 1977, tr. frad. P. Andler, Paris, PUF, 1997.

donc cette référence régaliennne. Mais Hobbes est-il un penseur de l'intérêt ? Non thématiqué comme tel, le terme désigne simplement chez lui ce qui est désiré par un homme (l'intérêt privé) ou par un Etat (l'intérêt public). Néanmoins, ce que Hobbes entend par désir de puissance semble s'identifier avec l'intérêt au sens que lui a donné Machiavel, c'est-à-dire selon Hirschman le désir réfléchi des « moyens permettant à chacun d'accroître son pouvoir, son influence et son patrimoine »⁴. Il faudra donc d'examiner de plus près le concept hobbesien de désir de puissance afin d'évaluer cette assimilation.

D'autre part, Hirschman affirme que, dès la Renaissance, s'impose le discours suivant lequel les passions destructrices de l'homme, dorénavant, ne peuvent plus être endiguées ni par la morale philosophique ni par les commandements religieux. La solution la plus originale à cette impasse consiste à diviser les passions entre celles qui sont relativement inoffensives et celles qui sont dangereuses, de telle sorte qu'on s'appuie sur les unes pour contrebalancer les autres. Pour Hirschman, Hobbes est un des premiers auteurs à conférer à certaines passions le rôle de « dompteur » à l'égard des autres passions :

C'est sur une telle dichotomie des rôles que reposait déjà le pacte social de Hobbes, qui n'est conclu que parce que les « désirs et autres passions des hommes », comme la recherche agressive des richesses, de la gloire et du pouvoir, sont dominées par une autre catégorie de passions, celles qui « inclinent les hommes à la paix » – à savoir « la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie ». Dans

⁴ *Ibid.*, p. 39.

ce sens toute la doctrine du contrat social dérive de la stratégie de neutralisation⁵.

Si Hobbes distingue effectivement les passions facteurs de paix et celles facteurs de guerre, il n'affirme jamais que les unes ont la force de dompter les autres. La réduction de la diversité des passions humaines à l'unité du désir de puissance incline plutôt à croire l'inverse. La différence est que les passions qui inclinent à la paix sont accompagnées par la lumière de la raison⁶. Celle-ci est-elle alors assez puissante pour permettre aux passions pacifiques de l'emporter sur les passions belliqueuses ? Mais cette question suppose déjà, en amont, une certaine conception de la dynamique des passions. En effet, Hobbes pense-t-il le système des passions comme un champ de batailles ou comme un champ politique ? On peut en douter : les passions ne s'affrontent guère entre elles pas plus qu'elles ne se dominent les unes les autres. Il s'agira ainsi de caractériser positivement la dynamique des passions chez Hobbes.

Nous sommes partis en quelque sorte de la fin dans l'ordre déductif de la psychologie hobbesienne. Il importe de revenir à son commencement. Hobbes a cherché à donner à la philosophie politique un statut démonstratif en la fondant sur une étude de la nature humaine et non de l'histoire⁷. C'est là un tournant majeur notamment par rapport à la philosophie de Francis Bacon. Pour Hobbes, la division fondamentale ne se situe pas entre la science de la nature et la science de l'homme, mais entre la science des facultés humaines et la science des corps politiques car l'homme est un être à la fois naturel et artificiel. La nature humaine

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ *Lev.*, XIII (p. 127).

⁷ *EL*, I, I, 1 (p. 45) ; *Lev.*, V (p. 42-43).

étant la cause de la génération de la République, la philosophie civile trouve donc ses fondements dans la philosophie naturelle. Cependant, cette déduction est-elle tout-à-fait complète ? On sait en effet, depuis Leo Strauss⁸, que l'exigence naturaliste entre en tension avec une anthropologie autonome. L'analyse des passions est par conséquent dédoublée entre, d'une part, une approche mécaniste qui dérive les passions d'impressions externes, et d'autre part, une approche anthropologique qui emploie l'examen de soi pour postuler des passions humaines fondamentales, telles que le désir de puissance et la curiosité, passions irréductibles à des efforts suscités par des objets extérieurs. Dans l'Introduction au *Leviathan*, Hobbes fait sien le précepte delphique « *nosce teipsum* », qu'il traduit par « lis-toi toi-même ». Cette formule nous enseigne

qu'à cause de la similitude qui existe entre les pensées et les passions d'un homme et les pensées et les passions d'un autre homme, quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lors qu'il *pense, opine, raisonne, espère, craint*, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables⁹.

C'est donc un double principe de similitude et de lecture qui nous permet de dégager des lois universelles sur les ressorts des passions humaines à partir de l'introspection. Nous nous efforcerons d'identifier, au sein la psychologie hobbesienne, le saut de la physiologie à l'anthropologie.

La méthode étant posée, les passions en substance sont ordonnées selon un principe d'engendrement. Comme on le sait, le centre de cette géométrie des

⁸ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, 1936, trad. fr. André Enegren, Belin, 2000.

⁹ *Lev.*, Introduction (p. 6).

passions est le désir (ou plus exactement, le *conatus*). Hobbes opère une refonte de la théorie des valeurs par « une déduction des valeurs à partir du désir »¹⁰, pour reprendre les mots de Yves-Charles Zarka. Ce qui est premier, ce n'est pas le bien en tant qu'il possède à la fois une consistance ontologique et un pouvoir universel d'attrait. Le désir n'a plus pour finalité ultime la contemplation du souverain bien comme chez Aristote, ou la vision béatifique de Dieu comme chez Thomas d'Aquin. Car, pour Hobbes, « il n'existe aucune règle commune du *bon*, du *mauvais* et du *vil*, découlant de la nature même des objets eux-mêmes »¹¹. Le bien ou le mal ne sont pas des qualités intrinsèques des choses, ce sont au contraire le désir et l'aversion qui font que les objets sont considérés comme bons ou mauvais¹². Si Hobbes, par la définitivité du désir qu'il opère, s'oppose frontalement à la tradition antique et médiévale, dans quelle mesure s'en affranchit-il vraiment ? Outre l'influence connue de la *Rhétorique* sur la psychologie hobbesienne, il est possible de dégager des filiations comme l'univers compétitif dans lequel évoluent les passions chez Aristote. De même, Hobbes reprend la distinction thomiste entre appétit concupiscible et appétit irascible. En pesant les continuités et les ruptures, nous verrons que l'originalité de Hobbes réside dans sa double réduction des passions au désir et du désir au désir infini de puissance.

La théorie des passions n'a pas elle-même pour fin chez Hobbes, contrairement à chez La Rochefoucauld par exemple. Il y a une perspective technique qui, si elle est dissociée d'une finalité rhétorique, vise pas moins à agir

¹⁰ Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987, p. 264.

¹¹ *Lev.*, VI (p. 51).

¹² Du moins aussi longtemps que nous sommes dans l'état de nature.

sur les passions dans l'optique d'une fondation politique. L'originalité du philosophe anglais tient dans la substitution de la réglementation individuelle des passions par une discipline publique qui conduit chaque homme à choisir les moyens adéquats pour arriver à ses fins. La science civile et morale doit favoriser le calcul temporel pour réaliser de manière rationnelle le désir de puissance. C'est le sens de la métaphore optique de Hobbes, à la fin du chapitre XVIII du *Leviathan*, qui mêle ensemble prévision de l'avenir et neutralisation de l'amour de soi :

Car la nature a pourvu les hommes de remarquables verres grossissants, qui sont leurs passions et leur amour d'eux-mêmes, et à travers lesquels toutes les petites contributions semblent de grands préjudices ; mais il leur manque les lunettes d'approche que sont les sciences morales et politiques qui leur permettraient de voir de loin les misères qui sont suspendues au-dessus de leur tête, et qui ne sauraient être évitées sans de telles contributions¹³.

La philosophie civile décentre et temporalise le regard de l'homme, si bien que son désir de puissance ne voit plus hypertrophiées les « petites contributions » mais relativisées à l'aune de la force qu'elles apportent au souverain pour assurer le bien-être futur de tous. Mais comment le désir de puissance, qui comporte cet élément rationnel de calcul, peut-il entraîner la guerre, qui est ce que la raison cherche précisément à éviter ? C'est qu'il ne faut pas affirmer trop vite la rationalité du désir de puissance. En effet, on peut distinguer au moins deux types de rationalité : celle qui caractérise l'esprit naturel, dans la mesure où il guide les pensées vers la fin désirée ; et celle qui dicte les moyens d'obtenir une paix

¹³ *Lev.*, XVIII (p. 191).

durable. L'esprit naturel constitue donc une instance d'orientation pour le désir de puissance. Mais Hobbes concède que la loi de nature dictée par la raison peut entrer en contradiction avec les passions – donc le désir de puissance – quand il n'existe pas de puissance coercitive¹⁴. Comment alors interpréter cette raison qui oriente les hommes vers leur but désiré sans pouvoir les y amener d'elle-même ?

Toutes ces perspectives sur la théorie hobbesienne des passions ont pour point de fuite une passion fondamentale : le désir infini de puissance. Il s'agira d'abord de dégager la géométrie des passions ainsi que leur genèse : deux passions marquent la différenciation humaine, à savoir le désir infini de puissance et la curiosité (Chapitre I). Nous examinerons ensuite le rapport de la raison aux passions d'une part, et la relation entre les passions et la folie d'autre part : le désir de puissance apparaît comme la passion unificatrice qui assure l'usage réglé de l'esprit naturel (Chapitre II). Nous tenterons de montrer par ailleurs que la pensée de Hobbes manifeste des infléchissements entre les *Eléments of Law* et le *Leviathan*, notamment la subordination progressive de la gloire au désir infini de puissance (Chapitre III). Enfin, il faudra explorer les influences antiques et médiévales de la théorie hobbesienne des passions en choisissant deux auteurs incontournables pour toute psychologie de l'âge classique : Aristote et saint Thomas (Chapitre IV).

¹⁴ *Lev.*, XVII (p. 173).

CHAPITRE I

GÉOMETRIE ET GENÈSE DES PASSIONS

Hobbes a pris acte des progrès scientifiques dans le domaine des mathématiques et de la mécanique céleste. Sa rencontre avec le traité d'Euclide symbolise l'ouverture à une nouvelle forme de rationalité scientifique, et partant, d'une nouvelle démarche philosophique. Hobbes vise ainsi à étendre le raisonnement géométrique à toutes les divisions de la science. En particulier, la « doctrine du juste et de l'injuste », sujet perpétuel de controverses et de polémiques, doit être fondé sur le modèle de la « doctrine des lignes et des figures »¹⁵, de laquelle les hommes ne disputent pas. La géométrie hobbesienne des passions répond à une exigence d'ordre systématique et de dérivation mécaniste. Pour autant, Hobbes n'est ni tout à fait systématique ni tout à fait mécaniste. Nous serons donc attentif à la fois au détail de l'exposition et au point où le naturalisme est relayé par l'anthropologie.

¹⁵ *Lev.*, XI (p. 101).

1. LE TRAITÉ DES PASSIONS¹⁶

Nous partirons du chapitre VI du *Leviathan*, intitulé « Des commencements internes du mouvement volontaire, communément appelés *passions*, et des discours qui les expriment ». Il constitue ce que l'on peut appeler un traité des passions. Placé entre un chapitre sur la raison et la science avant, et un chapitre sur les aboutissements du discours après, ce court traité reprend en réalité le fil du raisonnement à partir de l'analyse de la sensation et de l'imagination. La théorie des passions chez Hobbes, on l'a dit, est en quelque sorte le point d'articulation crucial de son mécanisme intégral : elle assure la jonction entre, d'un côté, la théorie de la sensation et de l'imagination comme mouvements provoqués par les objets extérieurs dans les organes corporels, et de l'autre, la théorie du mouvement volontaire.

Quel ordre Hobbes suit-il dans sa classification des passions ? Un ordre de dérivation et de spécification : il va s'agir de déduire à partir de certaines passions fondamentales, des passions dérivées, sachant que leur nombre est infini. Le critère de distinction entre passions simples et passion complexes est la complexité du champ de l'expérience sur lequel se déploient les passions. En clair, les premières caractérisent l'existence d'un point de vue individuel, existence qui s'affranchit peu de l'instant présent, alors les deuxièmes impliquent que le sujet est en relation avec autrui, sous un horizon temporel élargi. C'est donc à la fois la temporalité et le rapport aux autres qui dessinent les contours de l'espace représentationnel sur lequel fait font la dynamique des passions. Il faut

¹⁶ Par souci de clarté et de simplicité, tout ce chapitre s'appuiera sur les analyses du *Léviathan*. Nous prendrons plus tard en considération les *Elements of Law*.

néanmoins garder à l'esprit que le traité hobbesien des passions s'inscrit dans la perspective d'une genèse de l'état de nature : on passe ainsi de la vie passionnelle individuelle aux relations interhumaines, pour ensuite arriver au conflit¹⁷.

Voici le tableau analytique des passions telles qu'elles sont exposées dans le chapitre VI du *Leviathan* :

- * Passions simples :
 - Appétit/aversion
 - Amour/haine
 - Plaisir/douleur (qui se spécifie en joie/chagrin)
- * Passions complexes :
 - Spécifications du couple appétit/aversion : espoir, désespoir, crainte, courage, colère, assurance, défiance de soi, indignation, bienveillance, convoitise, ambition, petitesse d'esprit, grandeur d'âme, vertu guerrière, libéralité, parcimonie, rancune, curiosité, religion, terreur panique
 - Spécification du couple amour/haine : affection, concupiscence naturelle, luxure, passion amoureuse, jalousie
 - Spécifications du couple plaisir/douleur (ou joie/chagrin) : admiration, fierté, vaine gloire, découragement, fierté soudaine, abattement soudain, honte, impudence, pitié, cruauté, émulation, envie

Les passions simples

Hobbes commence par distinguer deux mouvements propres aux animaux et aux hommes : le mouvement vital et le mouvement animal ou volontaire. L'un

¹⁷ Nous suivons ici les analyses éclairantes de Yves-Charles Zarka dans *La décision métaphysique de Hobbes*, reprises et amplifiées par Franck Lessay dans « Sur le traité des passions de Hobbes : commentaire du chapitre VI du *Léviathan* », in *Etudes Epistémè*, n°1, 2002.

réside dans la circulation du sang, la respiration, la digestion, et n'a pas besoin de l'imagination. L'autre consiste en des mouvements tels que la marche, la parole, la coordination des membres ; il implique, lui, des conceptions de l'esprit. C'est à ce deuxième mouvement – le mouvement animal – que les passions se rapportent. Nous verrons plus tard comment s'articulent mouvement vital et mouvement volontaire.

Les passions simples regroupent trois couples de passions : appétit/aversion (*appetite/aversion, appetitus/aversio*), amour/haine (*love/hate, amor/odium*), plaisir/douleur (*delight/displeasure, voluptas/molestas*). De ces trois couples de passions, Hobbes accorde le primat au couple appétit/aversion. Cela découle de la définition initiale des passions comme efforts (*endeavour, conatus*). Nos actions et paroles sont les mouvements visibles de mouvements infinitésimaux qui ont lieu à l'intérieur du corps. Ces petits commencements internes du mouvement animal sont appelés efforts, et consistent soit à se rapprocher de l'objet, soit à s'en éloigner. L'un est appelé appétit, ou désir (*desire, cupido*) lorsqu'il renvoie à un appétit particulier comme la faim ou la soif) et l'autre aversion.

Les appétits et les aversions sont indissociables d'un certain contenu représentationnel, ou dans les termes de Hobbes, d'une imagination (*fancy, phantasia*). En effet, les mouvements volontaires « dépendent toujours de quelque pensée précédente du *vers où*, du *par où* et du *quoi* »¹⁸. Désirer un objet ou le fuir revient non seulement à reconnaître l'objet mais encore à concevoir les moyens de l'obtenir ou de l'éviter. La dimension éminemment cognitive des appétits et des

¹⁸ *Lev.*, VI (p. 49).

aversions réside dans le rôle de la mémoire et de l'anticipation qui confèrent une épaisseur à l'expérience. Le *conatus* n'est pas une impulsion aveugle qui émerge du présent de l'instant. Au contraire, le souvenir des choses passées sert à prévoir spontanément les formes adaptées de l'action future. Encore faut-il préciser qu'à ce stade de la théorie des passions, l'homme ne se distingue pas de l'animal dans la mesure où la capacité de se remémorer le passé et de se projeter l'avenir reste limitée. Cela est d'autant plus vrai que certains appétits ou aversions sont innés, comme l'appétit de nourriture ou d'excrétion, et ne dépendent donc pas d'une expérience antérieure.

Le deuxième couple de passions simples est le couple amour/haine. Selon Hobbes, il est spécification immédiate du couple appétit/aversion selon une modalité de présence ou d'absence. Ainsi, désirer et aimer sont des termes synonymes à cette nuance près que le premier s'emploie lorsque l'objet est absent, le second lorsqu'il est présent. Il en va de même de l'aversion (absence) et de la haine (présence). Certaines choses ne provoquent en nous ni désir ni haine ; elles nous laissent indifférentes. Notre attitude envers elles n'est pas neutre pour autant : le mépris (*contempt*) est en réalité « une certaine immobilité ou obstination du cœur par laquelle il résiste à l'action de certaines choses »¹⁹. S'il n'y a pas d'effort d'approche ou d'éloignement dans ce dédain, on a néanmoins une contre-pression à la pression des objets extérieurs sur nous. Hobbes explique le mépris pour certaines choses par le fait que nous sommes préoccupés par d'autres choses dont l'action sur nous est plus puissante.

¹⁹ *Lev.*, VI (p. 51).

Le couple plaisir/douleur est défini non pas comme fin du mouvement ou de l'effort en quoi consistent l'appétit et l'aversion, mais comme son apparition dans l'esprit. De même que l'action des objets sur les organes sensoriels provoque un contre-mouvement de l'intérieur vers l'extérieur dont l'apparition est la sensation, de la même manière, l'apparition de ce commencement interne du mouvement animal est appelé plaisir quand c'est un appétit, douleur quand c'est une fuite. Yves-Charles Zarka va plus loin dans son commentaire du passage : « mieux, il ne s'agit pas seulement d'une analogie, parce que c'est le même mouvement qui s'objective extérieurement en représentation sensible, et qui est vécu intérieurement comme un affect de plaisir ou de douleur »²⁰. On peut parler d'une conscience de soi au sens d'une réflexion du désir sur lui-même.

Hobbes décrit, en outre, le plaisir et la douleur en termes de facilité. Il remarque que les objets qui provoquent le mouvement animal sont appelés *jucunda* (agréables), terme qui vient *juvare* (aider), et l'explique par le fait que l'appétit, qui est réfléchi intérieurement en plaisir, semble favoriser le mouvement vital. A l'inverse, les choses qui causent la fuite sont dites pénibles parce qu'elles entravent celui-ci. C'est ainsi que le commencement interne du mouvement volontaire paraît être « un adjuvant du mouvement vital »²¹. En effet, les hommes comme les animaux éprouvent des plaisirs sensuels dans des objets répondant à leurs besoins corporels : manger et boire sont des actes agréables, et assurent du même coup la digestion, la circulation du sang, la respiration, etc. Cependant, la subordination du mouvement animal au mouvement vital est plus problématique pour les plaisirs esthétiques – ce qui est agréable à la vue, à l'ouïe, etc. A fortiori

²⁰ Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., p. 259.

²¹ *Lev.*, VI (p. 52).

pour les plaisirs de l'esprit, qui naissent de l'attente, on peut se demander en quoi ils reproduisent le mouvement vital. Nous reviendrons sur cette difficulté. Toujours est-il que, pour Hobbes, le couple plaisir/douleur se spécifie dans le couple joie/chagrin. Celui-ci désigne des états réflexifs du désir, en tant qu'il se projette dans un avenir plus lointain que l'appétit ou l'aversion immédiate.

Les passions complexes

Les trois couples de passions simples – appétit/aversion, amour/haine, plaisir/douleur – vont engendrer toutes les autres passions, selon la manière dont elles succèdent les unes aux autres, se combinent entre elles, et selon les objets considérés. Surtout, les passions complexes ont la particularité d'embrasser un champ d'expérience plus étendu, à la fois du point de vue temporel et du point de vue social. D'une part, Hobbes introduit la distinction entre plaisirs/douleurs du corps et plaisirs/douleurs de l'esprit en guise de transition entre l'analyse des passions simples et celles des passions complexes. Cela suggère que ces dernières partagent avec les passions de la joie et du chagrin la capacité d'anticiper les conséquences futures des choses. D'autre part, l'examen des passions simples mettaient en relation le désir (ou l'aversion) et l'objet en tant qu'il assure la reproduction du mouvement vital du sujet ; mais la nature de l'objet désiré (ou fui) restait dans l'indétermination. Les passions complexes (bien que ce ne soit pas le cas de toutes) vont désormais intégrer l'existence des autres ainsi que des évaluations morales comme le mérite.

Le premier groupe des passions simples – le couple appétit/aversion – trouve sa première spécification dans les passions complexes suivantes :

espoir/désespoir, crainte/courage, colère. Leur spécificité est de s'ouvrir à un futur plus qu'immédiat. L'espoir est ainsi défini comme l'association d'une passion simple et d'une conception relative à l'avenir : « l'appétit [...] associé à la pensée qu'on obtiendra la chose »²². Quant au courage, il est une passion qui comprend simultanément une passion simple et une passion complexe : « l'aversion, avec l'espoir de repousser ce dommage par la résistance »²³. On peut remarquer que la crainte, c'est-à-dire pour Hobbes « l'aversion, avec la pensée d'un dommage prêt à s'ensuivre », n'est pas tout à fait cohérente avec cette logique d'élargissement de l'horizon temporel. En effet, si la crainte implique une anticipation d'un dommage, il s'agit d'une anticipation du danger dans un futur proche, voir très proche, mal imminent, et non d'une prévision des conséquences des choses à proprement parler, comme dans l'espoir ou le désespoir (voire l'ambition). La temporalité de la crainte ne se distingue guère de celle de l'aversion, passion simple²⁴.

Le couple appétit/aversion se décline, dans un deuxième temps, en assurance, abattement, indignation, bienveillance ou charité, cupidité, ambition, petitesse d'esprit, grandeur d'âme, vertu guerrière, libéralité, parcimonie, esprit de vengeance, terreur panique. Elles prennent toutes en compte, sinon l'existence d'autrui, du moins la comparaison aux autres. Hobbes affirme qu'« espérer en sa propre vertu, de façon constante, c'est l'assurance »²⁵, sachant que la vertu est caractérisée par ailleurs comme « ce qui est remarquable en raison de sa

²² *Lev.*, VI (p. 52)

²³ *Ibid.*

²⁴ Pour autant, on peut supposer que Hobbes prépare le terrain à la passion de l'anxiété, c'est-à-dire la crainte perpétuelle de l'avenir.

²⁵ *Ibid.*

supériorité »²⁶. L'assurance et l'abattement supposent donc une comparaison au sein d'un espace social. Il reste deux passions complexes apparentées au couple appétit/aversion : la curiosité et la crainte de puissances invisibles. Bien qu'elles soient indépendantes d'une logique de classement, elles sont tout à fait essentielles à l'anthropologie hobbesienne. Nous y reviendrons longuement.

Les passions dérivées de l'amour et de la haine sont l'affection, la concupiscence naturelle, la luxure, la passion amoureuse et la jalousie. Elles engagent d'un côté la capacité de prévoir l'avenir (concupiscence naturelle) ou de se remémorer le passé (luxure), et de l'autre la rivalité avec autrui (passion amoureuse et jalousie). On peut noter que certaines passions se ramènent à une tension entre un désir et une aversion, comme c'est le cas de la jalousie, c'est-à-dire pour Hobbes, le désir pour un objet singulier conjugué à une crainte que l'amour ne soit pas réciproque (c'est, d'une certaine manière, le symétrique du courage, à savoir la tension entre une aversion et un espoir).

Le dernier groupe de passions complexes résulte de la spécification du couple plaisir/douleur, ou plutôt du groupe joie/chagrin (en effet, on a vu que la joie et le chagrin regardaient vers le futur). Si l'on met à part l'émerveillement, elles sont toutes des joies ou des douleurs qui touchent soit à la conception de sa propre puissance ou impuissance, soit à la pensée du succès ou du malheur (mérité ou immérité) des autres. Au première type appartiennent la fierté, la vaine gloire, le découragement, la gloire soudaine (dont le signe est le rire), le découragement soudain (qui provoque les pleurs), la honte, l'impudence ; au

²⁶ *Lev.*, VIII (p. 63).

second, la pitié, la cruauté, l'émulation, la jalousie. Dans les deux cas, il s'agit bien de passions qui engagent un rapport de comparaison aux autres.

Hobbes, en conséquence, porte une attention particulière à la fois à la temporalité constitutive des passions et à leur dimension éminemment sociale. Mais cette temporalité ne se réduit pas au rapport à l'objet, comme l'ouverture au futur dans l'espoir et le désespoir, ou la réminiscence des choses passées dans la luxure. Hobbes fait saillir la durée propre des passions, c'est-à-dire les modalités de leur avènement. On peut ainsi distinguer d'une part, les passions de l'instant telles que la colère, l'indignation, la fierté soudaine et le découragement soudain, et d'autre part, les passions de l'intervalle comme la confiance en soi et la défiance de soi qui sont éprouvées de façon constante. De surcroît, Hobbes pense l'articulation entre la soudaineté et la constance de certaines passions : « le rire et les pleurs sont des mouvements soudains, l'accoutumance les supprimant l'un et l'autre : personne en effet ne rit de vieilles plaisanteries, ou ne pleure pour un malheur ancien »²⁷.

D'autre part, la distinction entre la vie passionnelle individuelle et les relations interhumaines donne à comprendre pourquoi le désir infini de puissance n'est pas un appétit naturel. En effet, l'homme n'a pas une tendance spontanée à être agressif. Le désir de puissance n'appartient pas à sa constitution individuelle interne ; il est une conséquence de la vie des passions à son stade relationnel. En effet, c'est seulement lorsque notre champ d'expérience inclut le rapport à autrui que notre horizon temporel prend les dimensions nécessaires au déploiement du désir de puissance. Celui-ci consiste à chercher les moyens d'assurer dans le futur

²⁷ *Lev.*, VI (p. 54).

son bien-être, ce qui n'est guère possible dans un espace de représentation dont les limites sont le futur et le passé proches. C'est ce qui fait, pour une part, la différenciation entre l'homme et l'animal. Si l'animal n'est pas poussé par un désir indéfini de puissance, c'est parce que ses passions sont largement rivées au présent.

2. DEUX PASSIONS PROPRES AUX HOMMES

La psychologie hobbesienne ne se limite pas, bien entendu, au traité des passions. Dans le *Leviathan*, Hobbes consacre des développements séparés à deux passions qui marquent la différenciation humaine : le désir infini de puissance (au chapitre XI) et la curiosité (aux chapitres XI et XII). Il les introduit sous forme de postulats anthropologiques fondamentaux. Si le traité des passions décrit le passage de l'individu à la relation grâce à la distinction entre passions simples et passions complexes, le désir infini de puissance analysé dans la suite permet, lui, de comprendre la transformation de la vie passionnelle interhumaine en espace de conflit. Cela dit, ce schéma comporte une ambiguïté : le traité des passions évoque déjà la différenciation entre l'homme et l'animal avec des passions comme la convoitise, l'ambition, la gloire, qui contiennent en germe le désir de puissance. La dynamique de complexification progressive de la vie affective a donc ici quelque chose d'artificiel.

Cette difficulté mise à part, notre analyse sera orientée par la question suivante : comment s'articulent les deux postulats anthropologiques du désir infini

de puissance et de la curiosité, sachant que celle-ci semble s'identifier (dans le traité des passions du moins²⁸) à un désir désintéressé de connaître les causes²⁹ ? Si la curiosité est le propre de l'homme dans la mesure où elle l'affranchit du besoin animal pour le faire accéder à la science, n'est-elle pas radicalement hétérogène à cette autre passion spécifiquement humaine, à savoir le désir d'aller de puissance en puissance sans jamais s'arrêter ? Pour apporter des éléments de réponse, il faudra déplier les multiples facettes de la curiosité chez Hobbes.

Le désir de puissance

Le désir infini de puissance doit bien être distingué du mouvement infini du désir, c'est-à-dire de la félicité. Dans le traité des passions du *Leviathan*, Hobbes pose cette définition bien connue :

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 que j'appelle FÉLICITÉ³⁰.

Puisque le bien est essentiellement fonction du désir, il n'existe rien de tel qu'un souverain bien. La félicité en ce monde ne consiste pas dans un repos éternel mais dans le mouvement incessant du désir qui va d'objet en objet. Ne pas éprouver de

²⁸ *Lev.*, VI (p. 52-53).

²⁹ Nous ne souscrivons pas à la présentation proposée par Zarka du rapport entre désir de puissance et curiosité. En effet, dans *La décision métaphysique de Hobbes*, il fait dériver le désir infini de puissance de l'anxiété, l'anxiété du langage, celui-ci des marques, et les marques de la curiosité. Cette longue suite logique comporte de nombreux inconvénients. Premièrement, si le désir de puissance est incontestablement adossé à une appréhension du temps rendue insupportable par l'anxiété, la dérivation de l'un à partir l'autre entre en porte-à-faux avec l'ordre de présentation du *Leviathan* : l'analyse du désir de puissance y précède celle de l'anxiété. De plus, il ne faut pas oublier que le chapitre mettant en évidence l'anxiété des hommes est d'abord consacré à la religion. Deuxièmement, on ne voit pas très bien pourquoi le langage est à l'origine de l'anxiété alors que Hobbes attribue explicitement la cause de cette dernière à la curiosité. Troisièmement, il n'est pas avéré que l'invention des marques soit tributaire de la passion de la curiosité chez Hobbes.

³⁰ *Lev.*, VI (p. 58).

désir ou d'aversion, cela revient à ne pas avoir de sensations, c'est-à-dire ne pas être en vie. Dans *Hobbes et le désir des fous*, Dominique Weber commente ainsi : « s'il peut avoir un arrêt (la mort), le désir n'a cependant pas de terme ; au sens strict, il est interminable et donc, à certains égards, par essence, insatisfait »³¹. Le désir ne peut s'annuler lui-même dans la jouissance d'un quelconque bien suprême, seul un évènement extérieur peut l'annihiler. Il est néanmoins problématique de caractériser cette reproduction indéfinie de l'appétit en termes d'insatisfaction. Cela suppose, en effet, une anthropologie du désir comme manque à combler, à la manière du *Philèbe* de Platon. Or la tension du désir vers sa fin n'est pas vécue comme douloureuse chez Hobbes : l'appétit, on l'a vu, se réfléchit dans l'esprit comme plaisir. La félicité hobbesienne n'est donc absolument pas la succession indéfinie de manques à remplir. Elle est un mouvement heureusement glorieux de désir en plaisir et de plaisir en désir. On remarquera, à la suite de Leo Strauss, que ce postulat est une preuve patente que la philosophie politique de Hobbes plonge ses racines dans la science de l'homme et non dans la science de la nature : « l'appétit humain est infini en lui-même et non en raison de la masse infinie des impressions externes »³².

En posant l'infinité du désir humain, on laisse encore dans l'indétermination le contenu de ce désir. Hobbes est bien conscient de la grande variété des désirs parmi les hommes qui procède selon lui « d'une différence dans la constitution du corps, et en partie d'une différence dans l'éducation »³³. Bien

³¹ Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne, 2007, p. 61.

³² Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 27.

³³ *Lev.*, VIII (p. 69).

plus, « le même homme, pris en moments divers, diffère de lui-même »³⁴. L'homme étant soumis à la constante variation de sa constitution organique interne, ses passions sont aussi changeantes dans le temps que distinctes des passions des autres hommes, l'habitude et l'éducation redoublant cette seconde variabilité. Hobbes, cependant, reconduit cette multiplicité à l'unité d'un désir : le désir de puissance. Il esquisse cette réduction dès le chapitre VIII intitulé « Des vertus intellectuelles et des défauts opposés », c'est-à-dire avant le chapitre X consacré à la puissance :

Les passions qui, plus que toutes les autres, causent les différences d'esprit, sont principalement le désir plus ou moins grand de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur : mais tous ces désirs peuvent se ramener au premier, c'est-à-dire au désir de puissance. Car les richesses, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissance³⁵.

La puissance individuelle consistant dans « les moyens présents d'obtenir quelque bien futur »³⁶, la richesse, la réputation et la science n'en sont que des instances. Pour Hobbes, on ne désire un objet comme tel, en vue du plaisir ponctuel qu'il offre, que parce que, en premier lieu, on le désire en tant qu'il garantit les conditions de la reproduction du désir futur. Tel est le sens du désir de puissance, qui est moins désir du désir que désir des moyens de perpétuer le désir.

Hobbes opère ainsi une « unification du système des passions dans le désir de puissance », pour reprendre l'expression de Dominique Weber³⁷. A ce stade,

³⁴ *Lev.*, XV (p. 159).

³⁵ *Lev.*, XVIII (p. 69).

³⁶ *Lev.*, X (p. 81).

³⁷ Dominique Weber, « Hobbes et le calcul de la puissance », in Pierre-François Moreau, Ann Thomson (dir.), *Matérialisme et passions*, Paris, ENS Editions, 2004, p. 26.

toutes les bases sont posées pour énoncer le désir infini de puissance comme postulat anthropologique fondamental :

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. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on 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 en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement³⁸.

Le désir infini de puissance trouve une explication causale à deux étages³⁹, pour ainsi dire. Hobbes identifie d'abord deux causes « secondaires » : le désir d'un plaisir plus intense que celui obtenu, et le désir d'un degré de puissance supérieur à celui que l'on possède. Mais il dégage ensuite la cause « principale » du désir infini de puissance : le désir de consolider notre puissance actuelle pour assurer le désir futur. Le ressort premier du désir est donc selon Hobbes la quête rationnelle des moyens garantissant la stabilité temporelle de notre bien-être. Cela n'exclut pas pour autant l'effectivité des causes secondaires : une fois assurée la route de nos désirs futurs, la porte est ouverte à la recherche des plaisirs sensuels et de la renommée. Ainsi, par exemple, un roi consolide d'abord son pouvoir en imposant des lois à l'intérieur de son pays et en menant des guerres à l'extérieur ; une fois sa puissance garantie dans la durée, il peut se lancer dans la gloire des conquêtes extérieures, dans la quête des plaisirs du corps ou dans le perfectionnement des

³⁸ *Lev.*, XI (p. 97).

³⁹ Nous suivons ici le commentaire de Dominique Weber dans *Hobbes et le désir des fous*, *op. cit.* p. 74.

facultés de l'esprit. Dominique Weber commente avec force : « le but des analyses de Hobbes est de tenir ensemble l'« inclinaison générale » de l'humanité (le désir incessant de puissance) et les différentes idiosyncrasies passionnelles (issues pour l'essentiel de la différence des habitudes et des circonstances) qui relance le désir en fonction des circonstances »⁴⁰.

On comprend donc que le souci de conservation n'est pas le tout du désir humain. Alexandre Matheron défendait la thèse que Hobbes, avoir définalisé le monde en affirmant le primat du désir sur le bien, le refinalise par rapport à la conservation de l'existence biologique : « tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à une dérivation de l'instinct de conservation »⁴¹. Or le désir infini de puissance, dans toute son épaisseur, montre bien que l'aspiration à la gloire ou la quête des plaisirs sensuels sont des désirs subordonnés à la recherche d'une puissance sûre sans y être réductibles. La cause principale est condition des causes secondaires, mais elle n'est que condition. Yves-Charles Yves-Charles Zarka discute l'interprétation d'Alexandre Matheron en affirmant que le mouvement animal, certes, contribue à reproduire le mouvement vital, mais qu'il ne s'épuise pas dans cette reproduction : « le projet fondamental de l'homme n'est pas simplement de survivre, mais de bien vivre, c'est-à-dire d'exercer sans entraves, autant que faire se peut, ses facultés naturelles »⁴². L'homme désire non seulement la conservation de sa vie, mais aussi la santé, la richesse, les honneurs, les plaisirs, la science. Et, pour Hobbes, tous ces désirs sont enveloppés dans le

⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 88.

⁴² Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 268.

désir infini de puissance, sans qu'on puisse les reconduire au désir de perpétuer son être.

La curiosité

L'autre passion qui fonde la différenciation entre l'homme et l'animal est la curiosité, entendue le plus souvent par Hobbes comme le désir de connaître les causes. Dans le *Leviathan*, elle fait l'objet d'un développement séparé du désir infini de puissance, du moins à première vue. La curiosité est mentionnée dès le traité des passions : « le désir de connaître le pourquoi et le comment est appelé CURIOSITE. Son pareil n'existe chez aucune créature vivante autre que l'homme »⁴³. Les animaux sont dominés, selon Hobbes, par l'appétit de nourriture et les autres désirs organiques, si bien qu'ils ne peuvent s'extraire du souci du présent pour méditer les causes passées. Les hommes, au contraire, sont poussés par une concupiscence de l'esprit (et non seulement du corps) à s'interroger sur la cause des choses. En ce sens, la curiosité est à l'origine de la connaissance, selon une conception traditionnelle de la curiosité comme commencement de la philosophie. On pourrait en déduire que la curiosité, comme désir désintéressé de connaître les causes, semble tout à fait déliée du désir infini de puissance. Ce serait toutefois une erreur car, en tant que concupiscence de l'esprit, la curiosité est tout sauf une passion désintéressée. En effet, on l'a vu, Hobbes réduit le désir de savoir à un désir de puissance (comme il le fait des désirs de richesses et d'honneur)⁴⁴. Plus précisément, la curiosité peut être ramenée à une des causes secondaires du désir infini de puissance : elle est cultivée par ceux qui désirent

⁴³ *Lev.*, VI (p. 52).

⁴⁴ *Lev.*, VIII (p. 69).

« être admirés, ou loués par des flatteurs, pour leur maîtrise de quelque art, ou pour quelque talent de l'esprit »⁴⁵. Hobbes innove donc radicalement en affirmant que la curiosité, comprise comme génératrice des sciences, participe de la vaine gloire.

Cependant, Hobbes propose une autre intelligence de la curiosité : il entend également cette passion comme désir de connaître les effets, ou plus exactement, comme désir de connaître les effets futurs possibles à partir de la succession passée. Il existe, selon Hobbes, deux sortes d'enchaînement réglé des pensées : l'une consiste à rechercher les causes d'une chose perçue ou imaginée ; l'autre consiste « lorsqu'on imagine une chose quelconque, à chercher tous les effets possibles qui peuvent être produits par celle-ci ; autrement dit, on imagine ce qu'on peut en faire quand on la possède »⁴⁶. Hobbes renvoie cet enchaînement de pensées à une passion, à savoir la curiosité, et soutient que cette dernière appartient à l'homme seul. « Cette curiosité »⁴⁷, comme le dit Hobbes, est à l'origine de la prudence, qui est définie (dans la suite du passage précédent) comme la présomption de l'avenir à partir de l'expérience, c'est-à-dire à partir du souvenir de la consécution ainsi que de la dépendance entre des choses observées dans le passé. La curiosité, en ce deuxième sens, revient donc au désir de connaître les effets possibles d'une chose dans le domaine de l'action⁴⁸.

⁴⁵ *Lev.*, X (p. 96).

⁴⁶ *Lev.*, III (p. 23).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ On notera que Hobbes semble se contredire en avançant, d'une part, que de « cette curiosité » « il n'a jamais vu quelque signe ailleurs que chez l'homme », *Lev.*, III (p. 23), et d'autre part, que « ce n'est pas la prudence qui distingue l'homme de l'animal », *Lev.*, III (p. 24). Mieux : Hobbes observe qu'à l'âge d'un an, certains animaux sont plus prudents dans la poursuite de leur bien que des enfants de dix ans. Or il est manifeste que cette curiosité est le mobile passionnel de cette faculté d'enchaîner les pensées qu'est la prudence : les deux concernent la prévision des effets futurs d'une action.

C'est à cette acception de la curiosité que Hobbes renvoie lorsqu'il retrace la genèse de la religion des païens. Etant donné que le fait religieux ne s'observe que chez les hommes, on peut estimer que « le germe de la religion »⁴⁹ consiste en une qualité proprement humaine, à savoir la curiosité. Le raisonnement est le suivant : le désir de connaître les causes des choses présentes se transforme, par le mouvement infini du désir (la félicité), en désir de connaître les causes de notre bien-être futur et, du même coup, les moyens de l'obtenir. L'humanité, « plongée dans l'ignorance des causes et, pour ainsi dire, dans les ténèbres »⁵⁰, tombe alors nécessairement sous l'emprise de la crainte perpétuelle du futur, appelée aussi anxiété. En l'absence de causes manifestes de la bonne ou mauvaise fortune, les hommes projettent donc des causes fictives dans des puissances invisibles qui deviennent leurs dieux. Voilà l'origine de la religion des Gentils.

On peut alors interroger le lien entre l'anxiété, provoquée par la curiosité, et le désir infini de puissance. Deux interprétations opposées sont possibles. Selon la première, l'anxiété est la cause du désir infini de puissance : le mouvement infini du désir, qui n'était que félicité, se traduit véritablement en désir perpétuel des moyens de perpétuer le désir, à partir du moment où l'anxiété creuse vertigineusement l'horizon temporel de l'homme. Puisque ce dernier est désormais dans une crainte sans répit de la mort, de la pauvreté et des autres malheurs, il devient constamment soucieux de consolider sa puissance, aucune action de prévoyance ne pouvant être considérée comme excessive. Cette interprétation cohérente pose néanmoins des difficultés, notamment celle d'aller à contre-sens l'ordre de présentation du *Leviathan*. On sait, en effet, que l'analyse

⁴⁹ *Lev.*, XII (p. 104).

⁵⁰ *Ibid.*

du désir incessant de puissance précède celui de l'anxiété : pourquoi Hobbes aurait-il choisit d'exposer l'effet avant la cause ? D'autre part, il faut rappeler que l'anxiété intervient dans le chapitre consacré à la religion, et y constitue un chaînon intermédiaire (après la curiosité) dans l'explication causale de la religion païenne : pour quelles raisons Hobbes aurait-il décrit la cause du désir infini de puissance à l'occasion d'une argumentation dont la fin est indépendante de ce désir ? On peut alors envisager une deuxième interprétation : le désir infini de puissance est un postulat anthropologique fondamental, et n'est donc pas dérivable de la crainte perpétuelle de l'avenir. Hobbes pose l'universalité de cette passion selon la méthode de l'introspection qui donne à lire en soi les passions de l'humanité⁵¹. En revanche, l'anxiété peut être considérée comme ce qui exacerbe chez l'homme le désir perpétuel d'accroître sa puissance en étendant indéfiniment son horizon temporel. Le désir humain est déjà recherche des moyens d'assurer le bien-être futur quand apparaît l'anxiété ; celle-ci, pour autant, accentue l'incertitude radicale du futur, aussi bien proche que lointain, de telle sorte que l'homme a toujours plus besoin de puissance pour le prémunir des infortunes de la vie.

Mais Hobbes affirme que la religion chrétienne connaît une différente genèse, tout en renvoyant à la même origine passionnelle – la curiosité. C'est dire que Hobbes entend le terme en un autre sens : le désir de « connaître les causes des corps naturels, leurs différentes propriétés et leur action »⁵², et non le désir de connaître les effets possibles de sa propre action. Un objet perçu porte la pensée à se tourner vers sa cause, puis à la cause de sa cause, et ainsi de suite jusqu'à ce

⁵¹ *Lev.*, Introduction (p. 6).

⁵² *Lev.*, XII (p. 105).

qu'on arrive à la pensée qu'il doit y avoir une cause première : c'est ainsi, aux yeux de Hobbes, qu'on arrive à la croyance en l'existence d'un Dieu unique et éternel. Voilà la genèse de ce que Yves-Charles Zarka appelle la « religion naturelle rationnelle » par opposition à la « religion naturelle passionnelle »⁵³. La question est alors de savoir si la curiosité à l'origine de la religion biblique est équivalente à la curiosité qui engendre les savoirs, toutes les deux étant des désirs de connaître les causes. Il semble que la première curiosité se caractérise par son désintéressement : on arrive à la pensée qu'il existe un Dieu unique et éternel par une « investigation approfondie des causes naturelles »⁵⁴, « sans avoir considéré son propre sort »⁵⁵. Hobbes envisage la curiosité en question comme un désir de connaître les causes pour elles-mêmes, et non dans le but de se prémunir contre l'avenir. Il y aurait donc un privilège de la théologie rationnelle sur la science dans la mesure où celle-là semble résister à la réduction hobbesienne au désir infini de puissance.

La curiosité est donc une passion profondément équivoque chez Hobbes. Pour en récapituler les multiples significations, on peut distinguer, d'une part, le désir de connaître les causes qui engendre les sciences ; d'autre part, le désir de connaître les effets qui produit l'anxiété et la religion païenne ; et enfin, le désir de connaître les causes, à l'origine de la religion du Dieu unique et éternel. Le premier type de curiosité a pour mobile la vaine gloire car le désir des sciences est un désir de puissance, mais de l'ordre de la flatterie. Le deuxième type exacerbe le désir infini de puissance en raison du souci perpétuel de l'avenir qu'elle

⁵³ Yves-Charles Zarka, « La curiosité entre désir de connaître et désir de pouvoir chez Hobbes », in *Figures du pouvoir*, Paris, PUF, 2001.

⁵⁴ *Lev.*, XI (p. 102).

⁵⁵ *Lev.*, XII (p. 106).

provoque. Le troisième type de curiosité est le seul, semble-t-il, à ne pas être reductible au désir infini de puissance dans la mesure où il suscite la contemplation désintéressée des causes naturelles.

CHAPITRE II

PASSION, RAISON ET FOLIE

Quel est chez Hobbes le statut de la raison au regard des passions ? Tout d'abord, elle n'est pas une faculté indépendante des passions⁵⁶. En effet, le monisme matérialiste de Hobbes, et plus précisément son identification radicale entre l'être et la corporéité, lui interdisent de faire appel à une réalité qui ne serait pas corporelle, comme l'âme, l'esprit ou la volonté. C'est dire que sa psychologie est aux antipodes de la théorie cartésienne des passions qui, elle, suppose la distinction métaphysique entre la substance pensante et la substance étendue⁵⁷. D'autre part, la raison n'est certainement pas une faculté qui se tient comme en surplomb par rapport aux passions. Pour forcer le trait, de même que les passions ne sont pas pour Hobbes une énergie opaque et sauvage, de même la raison n'est pas une instance de répression ou de contrôle. Quand à la volonté, elle ne vient pas même éclairer, guider ou orienter les passions ; elle se réduit au dernier appétit d'une délibération⁵⁸. On sait en effet que Hobbes réduit la délibération à la succession alternée d'appétits et d'aversion, de craintes et d'espairs, et qu'il

⁵⁶ Du moins dans le *Léviathan*. En effet, dans les *Elements of Law*, Hobbes emploie largement le vocabulaire des facultés et parle de la raison et de la passion comme « deux parties principales de notre nature ». Cf. *EL*, Epître dédicatoire (p. 41). Nous nous appuyons principalement dans la suite sur le *Léviathan*.

⁵⁷ Nous reviendrons en détail sur les divergences entre Hobbes et Descartes au sujet des passions.

⁵⁸ *Lev.*, VI (p. 56).

réduit par conséquent la volonté au dernier appétit qui met un terme à la délibération en même temps qu'il met en action le mouvement animal. En d'autres termes, la volonté coïncide avec les passions. Il n'y a donc pas de sens à parler d'une discipline extérieure des passions par une faculté qui lui serait complètement hétérogène.

1. NEUTRALISATION OU ORIENTATION DES PASSIONS ?

Qu'est-ce qui caractérise alors positivement le rapport entre la raison et les passions ? Il importe ici de faire une remarque terminologique : Hobbes emploie le mot *reason* pour désigner deux choses. D'une part, la raison est définie comme la faculté d'enchaîner correctement les noms⁵⁹, ce qui renvoie au terme latin *ratiocinatio*, le fait de compter⁶⁰ : en l'occurrence, additionner et soustraire des dénominations. Raisonner c'est avant tout partir de dénominations établies par des conventions, et débarrassées des fluctuations de sens provenant notamment de nos désirs et intérêts. Mais d'autre part, la raison est aussi, aux yeux de Hobbes, ce qui révèle aux hommes les préceptes ou les règles générales qu'ils doivent suivre pour conserver la vie⁶¹. Elle fournit aux passions les moyens d'accéder à leur fin, à savoir le droit naturel en temps de guerre et les lois naturelles pour réaliser la paix. Ces deux acceptions bien entendu ne sont pas exclusives, la raison énonçant sous forme discursive le droit et les lois de nature. Mais on s'aperçoit vite de la

⁵⁹ *Lev.*, V (p. 37).

⁶⁰ *Lev.*, IV (p. 32).

⁶¹ *Lev.*, XIV (p. 158).

tension qui en résulte : entendue au premier sens, de manière purement nominaliste, la raison (ou *ratiocination*) contient une exigence de déliaison entre les dénominations et leur couleur affective⁶² ; entendue au deuxième sens, la raison prend en charge la réalité dangereuse et incertaine de l'action pour articuler les passions à des maximes universelles. Pour élucider la relation entre la raison et les passions chez Hobbes, il faut donc examiner séparément une instance de neutralisation et une instance d'orientation des passions. Nous commencerons par la première.

La raison au sens de *ratiocinatio* provient d'une éducation méthodique de l'esprit, et se distingue par là d'une intelligence spontanée venant simplement avec les années :

On voit par là que la raison ne naît pas avec nous comme la sensation et le souvenir, et ne s'acquiert pas non plus par la seule expérience, comme la prudence, mais qu'on l'atteint par l'industrie [...] ⁶³.

L'instruction, la culture et la méthode doivent former l'esprit à employer correctement le langage. Cela consiste à commencer par des dénominations dont les définitions sont reconnues, à enchaîner adéquatement ces noms pour construire des assertions, puis ces assertions pour établir des syllogismes, et enfin à arriver à des conclusions justes. C'est ainsi que la raison produit les vérités de la science. Il importe au premier chef de clarifier le sens des mots car un raisonnement qui prend pour de départ des mots équivoques ne peut qu'arriver à des conclusions erronées. En particulier, aux yeux de Hobbes, les mots désignant

⁶² *Lev.*, IV (p. 35).

⁶³ *Lev.*, V (p. 42).

des choses ayant trait à notre vie affective doivent être l'objet d'une grande méfiance. Car la même chose peut plaire à un homme et déplaire à une autre, voire plaire ou déplaire à un même homme à des moments différents, si bien que la manière de la nommer sera hautement variable :

C'est pourquoi en raisonnant on doit prendre garde aux mots qui, outre la signification de ce que nous imaginons de leur nature, en ont une aussi qui vient de la nature, des dispositions et des intérêts de celui parle⁶⁴.

Si la raison n'est pas une faculté indépendante des passions, elle s'efforce néanmoins de faire barrage à leur influence dans l'élaboration d'un raisonnement. L'idée n'est pas de dominer ou de maîtriser les passions, mais au contraire de limiter leur ingérence dans l'établissement du sens des mots. La raison s'efforce par conséquent de neutraliser les passions.

Pour autant, la raison raisonnante n'est pas le tout de l'esprit. Il y a une vie de l'esprit avant sa formation et sa direction par la raison. C'est ainsi que Hobbes sépare l'esprit naturel de l'esprit acquis. Provenant d'une expérience non instruite, l'esprit naturel consiste en la rapidité de l'imagination et la constance dans la poursuite d'une fin donnée. L'homme étant mu essentiellement par des passions, sa vivacité d'esprit est fonction de la force de ses passions. Des passions faibles font ainsi un esprit lourd et hébété. D'autre part, un homme peut éprouver de multiples passions de forces plus ou moins égales, tandis que chez un autre, une seule passion peut dominer toutes les autres et imposer la fin qu'elle poursuit. Du premier on dit qu'il a une bonne imagination du fait qu'il sait trouver des

⁶⁴ *Lev.*, IV (p. 35-36).

ressemblances entre les multiples choses qui retiennent son attention. On dit que le second a au contraire un bon jugement parce que son esprit ne voit dans les choses que ce qui se rapporte à la fin dictée par sa passion dominante. Or Hobbes affirme que l'imagination sans jugement est éparpillement alors que le jugement sans imagination est discernement ; c'est donc du second que relève l'esprit. Ainsi, la prudence revient à la capacité d'identifier parmi une multitude de choses celles qui servent un but donné.

Quelle est alors la relation entre l'esprit naturel et les passions ? Aux yeux de Hobbes, un homme doué d'une bonne intelligence reconnaît tout de suite les moyens de réaliser son désir le plus puissant :

Car les pensées sont comme les éclaireurs et les espions des désirs, rôdant de tous côtés pour trouver le chemin de choses désirées : c'est de cette source que procèdent toute stabilité et toute vivacité dans le mouvement de l'esprit⁶⁵.

Lorsque les passions sont aidées de l'esprit naturel, la poursuite de la fin s'organise autour d'une identification de la chaîne complète des moyens. Etre prudent c'est savoir tracer la route la plus rapide du désir. En conséquence, l'esprit naturel est pour les passions moins une instance de contrôle qu'une instance d'orientation. Pour autant, l'efficacité et la rapidité de cette orientation n'est possible, selon Hobbes, que si toutes les passions sont soumises au commandement d'une unique passion rectrice. Cette passion, on l'a vu, c'est le désir infini de puissance. Quand l'avenir est source d'une crainte perpétuelle, l'esprit de l'homme est tout entier tourné vers l'accumulation de la puissance afin

⁶⁵ *Lev.*, VII (p. 69-70).

d'assurer la sûreté de son bien-être futur. Dominique Weber affirme que « ce qui compte avant tout [...] c'est l'unification du système des passions dans le désir de puissance, unification commandée par la nature temporelle du désir et le problème de la meilleure gestion du temps futur »⁶⁶.

2. LA FOLIE COMME DEGRÉ DES PASSIONS

Il y a loin cependant entre une passion dominante rectrice et une passion dominante excessive. La folie, en effet, substitue un fonctionnement pathologique à l'unification raisonnée des passions autour du désir de puissance. Elle se caractérise comme l'attachement démesuré à une passion elle-même démesurée :

De même, en effet, que c'est être mort que de n'avoir aucun désir, de même avoir des passions faibles, c'est de la lourdeur d'esprit ; être porté par des passions indifféremment sur toute chose, c'est là VERTIGE et égarement ; éprouver enfin à l'égard d'une chose quelconque des passions plus fortes et plus véhémentes qu'on n'en voit généralement chez les autres hommes, c'est ce qu'on appelle FOLIE⁶⁷.

Entre la folie et une passion raisonnable, il n'y a pas de différence de nature : la folie est un degré excessif d'une passion particulière et exclusive. Cultiver une passion de manière à la fois violente et durable, voilà ce qui rend fou. Si bien qu'il existe autant de sortes de folie qu'il en existe de passions. Néanmoins, Hobbes les

⁶⁶ Dominique Weber, « Hobbes et le calcul de la puissance », in *Matérialisme et passions*, op. cit., p. 28-29.

⁶⁷ *Lev.*, VIII (p. 70).

ramène à deux groupes : les folies de l'orgueil ou de la suffisance, issues d'un excès de vaine gloire ; et les folies de l'abattement, issues d'un excès de crainte. L'excès d'orgueil est aussi appelé rage ou fureur, et prend par exemple la forme d'une soif excessive de vengeance. Une crainte excessive et sans fondement engendre ce qu'on appelle la mélancolie, et nous pousse entre autres à hanter les lieux solitaires et les cimetières. Hobbes ajoute à ces deux sortes de folie une troisième qui semble les recouvrir : les paroles absurdes. C'est le cas des prières mécaniques vidées de leur contenu ou des discours abstrus et obscurs des scolastiques.

Parmi les folies de l'orgueil, Hobbes examine plus particulièrement celle des hommes qui revendiquent une inspiration divine. Cette espèce de rage vient de ce qu'ils portent une trop bonne opinion de soi. Un jour, alors qu'ils découvrent une erreur répandue parmi les hommes, ils oublient le chemin qu'a suivi leur pensée pour arriver à ce résultat, si bien qu'ils s'admirent eux-mêmes comme étant sous un rapport privilégié avec Dieu. A une théorie de la folie comme passion devenue démesurée, Hobbes joint donc une théorie de l'imagination devenue délirante par la réification imaginaire de phantasmes. Dans *Hobbes et le désir des fous*, Dominique Weber⁶⁸ rappelle qu'au XVIIe siècle, on passe progressivement d'une interprétation démonologique à une explication psychologique des phénomènes de l'inspiration: les effets pathologiques de l'égarement d'imagination remplacent ainsi les effets de la possession par des démons. Il faut ajouter la doctrine mélancolique qui ramenait l'inspiration à un déséquilibre de l'humeur noire : elle joue le rôle d'organe-obstacle dans la

⁶⁸ Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*, *op. cit.*, p. 141.

transition entre les deux explications précédentes. Hobbes serait alors un penseur parmi d'autres dans cette bifurcation interprétative. Il innove néanmoins séparant l'inspiration de l'interprétation médicale fondée sur la doctrine mélancolique.

Dominique Weber avance la thèse selon laquelle la folie pourrait constituer le centre de l'anthropologie hobbesienne, ce qui est une manière d'approfondir et de renforcer la suggestion de Leo Strauss : « la folie doit éclairer d'une lumière particulièrement vive la nature des passions »⁶⁹. La constitution de l'homme étant essentiellement variable, les conditions d'équilibre du système des passions se comprennent le mieux à partir des déséquilibres jamais loin. Ainsi, les folies de l'orgueil et de l'abattement ont comme point commun d'être des pathologies de la temporalité : « rage et mélancolie sont des déliaisons et des délitements des dimensions du temps, lesquelles ne parviennent plus à s'enchaîner de façon cohérente dans une gestion rationnelle et une maîtrise réfléchie. Et ce en vertu d'une exacerbation mal calculée du futur »⁷⁰. De là viennent les folies de la prédiction examinées par Hobbes : les discours des « faux prophètes » se déclinent ainsi en discours eschatologiques, qui annoncent notamment la venue de l'Antéchrist, en discours astrologiques, fondés sur la constitution d'« almanachs », et en discours enthousiastes, qui prédisent des événements à partir de propos absurdes des fous. Ils partagent une même fixation sur un futur imaginaire mais totalisé à l'ensemble de la temporalité.

⁶⁹ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 157.

3. LA RAISON ET SES THÉORÈMES

La folie est ainsi un degré des passions, et inversement, les passions des degrés de folies. Mais, sur cette échelle unidimensionnelle, une légère variation peut s'avérer cruciale : Hobbes souligne la différence qui sépare un usage réglé et un usage déréglé de l'esprit naturel. Lorsque toutes les passions d'un homme sont projetées sur l'axe unitaire du désir de puissance, il est capable de calculer promptement les moyens d'atteindre son but grâce à une prévision rationnelle. Au contraire, lorsqu'il ne vit de passions que par une passion particulière et excessive, les coordonnées temporelles de son action se désagrègent : soit il est obnubilé par le présent du besoin impérieux au détriment des conséquences futures, soit il déroule la trame temporelle à partir d'un futur fantasmé au prix du présent.

Mais peut-on assimiler pour autant l'usage réglé de l'esprit naturel à la raison ? Si, comme on l'a vu, la raison (ou ratiocination) se distingue de la prudence comme l'esprit acquis de l'esprit naturel, il importe de revenir sur le deuxième usage du terme raison chez Hobbes. La raison n'est pas seulement la faculté de juxtaposer les dénominations de façon ordonnée, elle est aussi et surtout ce qui découvre le droit de nature ainsi que les lois naturelles. En ce sens, la raison n'est pas extérieure à l'action ; bien au contraire, elle dégage les maximes à même de réaliser de manière rationnelle les fins désirées. Ainsi, loin d'être le règne déchaîné des passions, l'état de nature est ce temps où l'homme est rationnellement justifié à employer tous les moyens pour protéger sa vie des agressions extérieures. En effet, la défiance et la crainte mutuelles fontt que

chaque homme est son propre juge quant aux mesures à prendre pour se conserver. De la même manière, la loi de nature est une maxime dictée par la raison en vue de la paix :

Une loi de nature est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'il peuvent être le mieux préservés⁷¹.

La raison comprise ainsi semble se situer dans l'intervalle entre l'esprit naturel et l'esprit acquis, entre la sagesse et la prudence. Elle se place, d'une part, dans le sillage de l'esprit naturel en tant que faculté d'identifier les moyens nécessaires pour atteindre une fin, en l'occurrence la conservation de soi. Elle rejoint, d'autre part, l'esprit acquis en tant que faculté d'élaborer un discours univoque, déductif et universel. Si la raison partage avec la prudence une même structure cognitive – l'aptitude à choisir les moyens adaptés –, elle s'apparente davantage à la sagesse dans la mesure où le langage qu'elle emploie, selon Hobbes, rompt avec une dépendance à l'égard de l'expérience, et du même coup, prétend à l'universalité.

La raison se distingue aussi de l'esprit naturel par sa lucidité supérieure. En effet, les passions peuvent être diversement éclairées par l'esprit. Par exemple, « la crainte d'être attaqué à l'improviste dispose un homme à prendre les devants »⁷² : l'esprit prudent anticipe l'éventualité d'une agression extérieure et favorise des actions préventives. Mais cette gestion du temps futur est encore limitée car les conséquences de telles actions sont nécessairement l'hostilité et le

⁷¹ *Lev.*, XIV (p. 128).

⁷² *Lev.*, XI (p. 98).

conflit généralisés entre les hommes. Lorsqu'elle est éclairée par la raison, la crainte de la mort violente conduit au contraire à abandonner les attaques préventives et à chercher la paix là où elle est possible : c'est ainsi que Hobbes peut compter la crainte de la mort parmi « les passions inclinent les hommes à la paix »⁷³. De manière équivalente, si l'égalité dans « l'espoir d'atteindre nos fins »⁷⁴ provoque la guerre, c'est parce que les hommes sont myopes quant à l'avenir d'une prétention illimitée à la possession de toutes choses : leurs esprits sont tellement rivés au présent de leur désir qu'ils ne prévoient pas l'inéluctabilité du conflit. Accompagné de la raison, l'espoir d'obtenir les « choses nécessaires à une vie agréable » prend en compte, dans son calcul temporel, les conditions nécessaires à une jouissance durable des fruits de sa propre « industrie »⁷⁵ : Hobbes le fait ainsi figurer comme troisième passion qui incline à la paix. La raison voit donc plus loin dans l'avenir que l'esprit naturel.

De surcroît, elle seule est capable de décentrer le regard de l'homme. La crainte qui pousse à prendre les devants est aveugle à la réversibilité de la violence : si tous les hommes font de même, la vie ne peut que devenir dangereuse, solitaire et précaire. La peur rationnelle qui opère un calcul de réciprocité met un terme à cette spirale d'agressions préventives. De même, l'espoir égal d'obtenir un objet désiré provient de ceci que les hommes « voient leur propre esprit de tout près et celui des autres de loin »⁷⁶. Guérir de cette myopie de l'intelligence suppose de prendre conscience de la symétrie des prétentions à la prudence. L'espoir d'un esprit apte à sortir de lui-même, pour

⁷³ *Lev.*, XIII (p. 127).

⁷⁴ *Lev.*, XIII (p. 122).

⁷⁵ *Lev.*, XIII (p. 127).

⁷⁶ *Lev.*, XIII (p. 122).

ainsi dire, devient alors facteur de paix. L'exigence de réciprocité constitue d'ailleurs l'essence des lois de nature. Après avoir exposé l'ensemble des lois naturelles, Hobbes les ramène à la formule suivante :

ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même ; cette formule lui montre que toute l'étude des lois de nature qui lui incombe consiste seulement, quand il pèse les actions des autres en comparaison des siennes, et qu'elles lui semblent trop pesantes, à les mettre dans l'autre plateau de la balance, et les siennes à leur place afin que ses passions et son amour de soi ne puisse rien ajouter au poids. Il n'est aucune de ces lois de nature qui ne lui apparaîtra dès lors comme très raisonnable⁷⁷.

Hobbes résume la conduite juste à un décentrement de soi, à deux égards : on peut être amené à suivre, par exemple, la loi de gratitude par la pensée qu'on ne voudrait pas que les autres nous témoignent de l'ingratitude ; et inversement, par la pensée que, si un homme à qui on a accordé des bienfaits nous semble ingrat, on doit réévaluer le don en question en imaginant que l'autre nous l'a accordé : ainsi, il ne sera pas surestimé en notre faveur.

La raison éclaire par donc les passions grâce à une gestion du temps futur et un décentrement de soi. Toutefois, Hobbes est parfaitement conscient du fait que la raison est en elle-même impuissante à appliquer les lois de nature. A la métaphore précédente de la balance manque effectivement l'épée pour rendre complète l'allégorie de la justice. Ainsi, c'est de façon impropre que les lois naturelles sont appelées « lois » : elles n'obligent en rien les hommes, mais

⁷⁷ *Lev.*, XV (p. 157-158).

exposent seulement les moyens nécessaires à leur conservation⁷⁸. Seule la parole du souverain oblige à obéir aux lois naturelles. En effet, c'est lui qui détient le pouvoir coercitif qui tient les hommes en respect par la crainte des châtiments. Si la puissance civile est nécessaire à la réalisation des théorèmes découverts par la raison, c'est que celle-ci peut s'opposer aux passions :

D'elles-mêmes, en effet, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature [...] sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce genre⁷⁹.

Il n'y a pas de conflit entre la raison et les passions ; en revanche, il peut y avoir contradiction. Cela constitue un autre élément de différenciation entre la raison et l'esprit naturel : celui-ci est un auxiliaire des passions qui en même temps les oriente, alors que celle-là peut indiquer une direction opposée aux passions sans pour autant pouvoir les y diriger. On peut donc distinguer d'un côté, une rationalité interne aux passions, qui caractérise l'action humaine dans le domaine de la prudence, et de l'autre, une rationalité externe, qui énonce les termes de la conduite juste tout en étant incapable d'empêcher les injustices vers lesquelles sont portées les passions naturelles. Là encore, la raison se rapproche plus de l'esprit acquis que de l'esprit naturel.

⁷⁸ *Lev.*, XV (p. 160) : « On a coutume d'appeler du nom de *lois* ces prescriptions de la raison ; mais c'est impropre : elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes, alors que la loi est proprement la parole de celui qui commande aux autres ».

⁷⁹ *Lev.*, XVII (p.173).

Une passion entretient une relation privilégiée avec la raison : la crainte⁸⁰. La peur instinctive peut se convertir chez les hommes en peur rationnelle qui incite à prévoir les conséquences des choses : la crainte mutuelle instaurée par l'usage illimité du droit naturel incline à penser que la seule solution durable pour sortir de cet enfer est de se soumettre à l'Etat. Mais la crainte n'est pas seulement peur des uns envers les autres ; elle est aussi terreur exercée par le pouvoir coercitif du souverain sur ses citoyens. Dans *Géométrie des passions*, Remo Bodei met en évidence le cercle de la crainte et de la raison : « Un couple, une complicité indissociable se forme alors entre la raison et la crainte : la raison est impuissante sans la peur et la terreur [...] et, à son tour, la peur est aveugle sans la lumière du calcul rationnel »⁸¹.

On peut alors reposer la question de savoir dans quelle mesure le désir fini de puissance est rationnel. A un premier niveau, l'esprit rationnel guide la recherche des moyens d'accumuler la puissance tout en lui étant subordonné ; en sens, il existe une rationalité interne au désir de puissance liée à l'action prudente. A un deuxième niveau, la raison à proprement parler stipule que, dans l'incertitude quant aux intentions d'autrui, le désir de puissance est justifié dans son illimitation ; on peut ici parler d'une rationalité externe au désir infini de puissance car le droit de nature s'y surajoute comme un théorème au fait. Enfin, à un troisième niveau, la poursuite infinie de la puissance conduit fatalement à l'état de guerre, ce qui est contraire à la loi de nature mise en évidence par la raison.

⁸⁰ Nous retrouvons à nouveau la thèse de Leo Strauss, à cette différence près : nous avons tenté de mettre en relief les rapports entre la raison et les passions dans leur multiplicité, en distinguant la rationalité du langage (ratiocination), la rationalité extérieure aux passions (raison) et la rationalité intrinsèque des passions (esprit naturel).

⁸¹ Remo Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1997, p. 33.

L'homme qui ne prévoit pas les conséquences de son droit illimité sur toutes choses n'est donc pas si rationnel que l'on croit. Le désir infini de puissance peut être qualifié d'irrationnel dans ce cas s'il ne cède pas à la peur rationnelle. C'est pourquoi, si les passions et la folie sont situées sur une même échelle, la raison et les passions ne constituent pas des différences de degré, contrairement à ce que suggère Dominique Weber⁸². La raison est une instance de direction au regard du désir de puissance, mais celui-ci peut prendre un autre chemin. Le calcul de la puissance n'est donc rationnel à proprement parler que sous le point de vue du droit de nature dans la situation de défiance mutuelle des hommes.

⁸² Dominique Weber, « Hobbes et le calcul de la puissance », in *Matérialisme et passions, op. cit.*, p. 17.

CHAPITRE III

LES *ELEMENTS OF LAW* ET LE *LEVIATHAN* EN PERSPECTIVE

La psychologie hobbesienne peut donc être étudiée à partir de l'ordre d'engendrement des passions aussi bien que du point de vue de leur articulation avec la raison et la folie. Néanmoins, par souci de clarté, ces deux approches se sont référées uniquement au *Leviathan*. Il convient à présent d'examiner les modifications importantes que connaît la pensée de Hobbes entre les *Elements of Law* et le *Leviathan*. Nous reviendrons, dans un premier temps, sur la puissante interprétation de Leo Strauss selon laquelle Hobbes abandonnerait une morale de l'honneur ou de la vertu aristocratique pour embrasser une éthique bourgeoise : l'identification qu'elle suppose entre honneur et vertu aristocratique est-elle justifiée ? Cela nous conduira, dans un deuxième temps, à tenter de réévaluer la portée des inflexions d'une œuvre à l'autre : l'antithèse vanité-crainte posée par Leo Strauss n'éclipse-t-elle pas certaines passions dont la centralité n'apparaît que dans le *Leviathan* ?

1. DE LA VERTU ARISTOCRATIQUE À LA MORALE BOURGEOISE ?

La thèse de Leo Strauss

Leo Strauss soutient l'idée que Hobbes aurait assimilé les valeurs de la morale aristocratique pendant sa formation humaniste. L'introduction à sa traduction de Thucydide témoigne notamment de l'importance qu'il accorde à la « vertu héroïque ». Hobbes aurait conservé cette orientation éthique dans les *Elements of Law*. Strauss propose une comparaison stimulante avec la morale aristocratique du *Courtisan* de Castiglione afin de montrer que les signes d'honneur exposés au chapitre VIII des *Elements of Law*⁸³ – la beauté, la vigueur physique, le courage, la prudence, la magnificence, la noblesse, etc. – reviennent à des vertus héroïques. En particulier, Hobbes considère le courage comme la vertu aristocratique par excellence : celle-ci se manifeste en premier lieu à la guerre. Hobbes établit ainsi une correspondance entre l'honneur et la vertu guerrière :

La vertu se résume à être sociable envers ceux qui seront sociables, et à inspirer la terreur envers ceux qui ne le seront pas. C'est ce à quoi se résume aussi la loi de nature, car si l'on est sociable, la loi de nature s'accomplit par la voie de la paix et de la société, et inspirer la terreur est la loi de nature dans la guerre, où être craint est la protection qu'un homme tire de sa propre puissance. De même que la première vertu consiste dans des actions d'équité et de justice, la seconde consiste dans des actions d'honneur⁸⁴.

De plus, pour Strauss, la magnanimité est une vertu fondamentale car elle constitue l'origine de l'honneur comme de la justice, et non un simple

⁸³ *EL*, I, VIII, 5 (p. 81).

⁸⁴ *EL*, I, XVII 15 (p. 138).

« ornement » de toutes les vertus comme l'affirmait Aristote. C'est dire que la vertu n'est plus envisagée comme une disposition éthique (*hexis*) mais comme une intention droite. Celui qui agit par une certaine grandeur d'âme, c'est-à-dire par magnanimité, fait preuve de vertu.

Strauss constate alors une évolution entre les *Elements of Law* d'une part, et le *Leviathan* et le *De homine* d'autre part. Dans le premier ouvrage, l'honneur est caractérisé en termes de vertu (et de plus spécialement, de vertu guerrière), alors que dans les deux autres, l'analyse de l'honneur est désolidarisée de toute implication morale, et elle écarte tout simplement le courage. La thèse de Strauss se ramène alors à la transformation suivante :

A la triade « honneur, justice et équité » tend toujours davantage à se substituer le couple conceptuel « justice et charité ». Ainsi, plus Hobbes a avancé dans l'élaboration de sa philosophie politique, plus il a pris ses distances par rapport à sa reconnaissance initiale de l'honneur comme vertu, de sa reconnaissance initiale de la vertu aristocratique⁸⁵.

Cet effacement de l'honneur est signe du recul de la vaine gloire comme passion explicatrice de la guerre et du pacte entre les hommes, et ce au profit d'une autre passion : la crainte. En effet, Strauss interprète l'évolution intellectuelle de Hobbes dans le cadre d'une dialectique entre la vanité et la crainte. L'une est une passion qui aveugle les hommes par l'opinion imaginaire de leur propre supériorité ; l'autre, liée à la perspective de la mort violente, est une passion qui conduit l'homme à la raison. Des *Elements of Law* au *Leviathan* (jusqu'aux œuvres tardives), Strauss dégage un reversement du poids relatif de ces deux

⁸⁵ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 81.

passions dans le schéma explicatif qui conduit à l'obéissance civile : dans l'ouvrage de 1640, la crainte est le mobile principal mais non suffisant de la conduite juste, car elle est une piètre exécutrice en temps de guerre ; si bien que les vertus de la paix (la justice, l'équité) et les vertus de la guerre (l'honneur) pouvaient être considérées côte à côte. En revanche, à partir du *Leviathan*, la conception de la peur comme mobile suffisant de l'obéissance aux lois naturelles contraint Hobbes à renier la vertu aristocratique. La crainte et l'honneur se entraînent en contradiction dans les *Elements of Law* puisque la première était décrite comme déshonorante en temps de guerre⁸⁶. A présent, l'honneur est exclu de la liste des vertus morales, en tant que contraire à la justice. Dans les *Elements of Law*, Hobbes affirmait que « la seule loi des actions dans la guerre est l'honneur »⁸⁷, alors que, dans le *Leviathan*, il écrit : « la violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales »⁸⁸. De ce fait, le courage n'est plus décrit comme une vertu.

La critique de la vertu aristocratique est concomitante à l'élaboration d'une nouvelle moralité. A en croire Strauss, Hobbes peut bien s'opposer politiquement à la bourgeoisie en tant que défenseur de la monarchie ; il n'en reste pas moins qu'il adhère aux idées morales portées par elle. Hobbes considère l'enrichissement modéré et juste des hommes comme une chose légitime, le profit et la propriété comme des conditions nécessaires à la coexistence pacifique, le travail et l'épargne comme des facteurs de bien-être. Le souverain a ainsi le devoir de garantir la sécurité des individus de telle sorte qu'ils puissent prospérer

⁸⁶ *EL*, XIX, 2 (p. 143).

⁸⁷ *EL*, XIX, 2 (p. 143-144).

⁸⁸ *Lev.*, XIII (p. 126).

sans crainte. Strauss pense donc identifier une transformation profonde dans l'éthique de Hobbes qui le fait passer d'une morale aristocratique à une morale bourgeoise.

Les objections de Raymond Polin

Dans *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Raymond Polin entend, sinon réfuter, du moins apporter des objections à la thèse de Strauss. Il propose dans un premier temps une critique historique. Si Leo Strauss s'appuie sur la conceptualisation hégélienne de l'esprit bourgeois, Raymond Polin se réfère à des travaux d'historiens pour montrer qu'il est douteux de pouvoir ériger la philosophie de Hobbes en tournant décisif dans le basculement d'une éthique aristocratique à une éthique bourgeoise. Situer l'avènement de l'esprit bourgeois en Angleterre entre 1640 et 1650, entre les *Elements of Law* et le *Leviathan*, c'est soit anticiper, soit oublier des antécédents. En effet, la datation est trop précoce si l'on songe à la Révolution industrielle qui commence au début du XVIIIe siècle en Angleterre. Elle est trop tardive si l'on envisage la période qui va de 1550 à 1570 pendant laquelle l'ancien système de production, féodal, coexiste avec un nouveau système, à savoir le capitalisme. D'autre part, Hobbes a vécu la Révolution puritaine sans saisir sa portée sociale. Il n'a participé à l'activité d'aucune secte, là où on pense qu'est née précisément la nouvelle éthique économique.

Mais Polin sait bien que cela reste une critique externe de la thèse de Strauss, qui ne prétend pas avoir un tel ancrage historique. C'est pourquoi il en vient, dans un deuxième temps, à une critique textuelle. Pour Raymond Polin, si

Hobbes étudie les régimes aristocratiques et leur mérite, aucun de ses traités politiques n'élabore une morale de l'honneur à proprement parler. C'est dire que l'identification straussienne entre l'honneur et la vertu aristocratique est douteuse. Chez Thucydide lui-même, on ne trouve pas de morale de la magnanimité ou de l'honneur mais une théorie réaliste de l'action ou de la conquête. Dans les *Elements of Law*, Hobbes définit l'honneur comme la reconnaissance de la puissance d'un homme comme étant supérieure sur celle d'un concurrent. L'honneur *stricto sensu* relève donc de l'opinion, et n'implique pas d'évaluation morale de la qualité en question⁸⁹. La reconnaissance de la puissance a même une dimension pré-morale, au sens hobbesien, puisqu'elle engage une appréciation objective de l'importance d'un homme. De plus, Strauss déforme le texte hobbesien de manière légère mais significative : la triade des vertus fondamentales dans les *Elements of Law* n'est pas « l'honneur, la justice, l'équité » mais « l'équité, la justice et l'honneur »⁹⁰, les vertus de la paix venant avant les vertus de la guerre. Mais l'argument le plus décisif avancé par Polin est le suivant : Hobbes reconnaît que l'honneur est une vertu dans un seul cas, à savoir l'état de nature ; comment pourrait-il défendre une morale qui conduit au conflit entre les hommes, perspective que Hobbes entend justement empêcher grâce à l'Etat monarchique ?

D'autre part, Strauss, selon Polin, exagère grandement la centralité de la magnanimité dans la théorie morale hobbesienne. Loin d'être caractérisée comme l'origine de toutes les vertus, la magnanimité est évoquée une seule fois dans les

⁸⁹ Si évaluation morale il y a, c'est celle qui procède du désir individuel qui constitue son objet en bien ou en mal, et certainement pas une évaluation fondée sur une éthique aristocratique prédéterminée.

⁹⁰ *EL*, I, XVII, 15 (p. 138).

*Elements of Law*⁹¹, et c'est une distante réminiscence d'Aristote. Enfin, Polin rejette l'idée que le rôle attribué au courage par Hobbes diminue entre les *Elements of Law* et le *Leviathan*. Dans le premier ouvrage, Hobbes l'évoque une seule fois⁹² au chapitre XVII comme une vertu parmi les autres. Inversement, dans le deuxième, Hobbes affirme que « le courage est, sinon l'unique vertu, du moins la plus grande vertu des hommes à l'état de nature »⁹³. Ainsi, Raymond Polin conclut qu'il n'y a pas de transformation profonde dans la pensée de Hobbes – d'une vertu aristocratique à une vertu bourgeoise –, même si l'on peut relever des inflexions significatives. En bref, Leo Strauss fait dire à Hobbes plus qu'il ne dit vraiment.

2. LES LIMITES DE L'ANTITHÈSE GLOIRE-CRAINTE

Pour interpréter à nouveaux frais les infléchissements de la pensée de Hobbes, il est nécessaire d'interroger l'antithèse vanité-crainte sur laquelle Leo Strauss fondait son analyse. Selon lui, comme nous l'avons mentionné, le point de départ de la philosophie politique de Hobbes est l'opposition entre les deux passions suivantes : la vanité comme source du désir humain et la crainte comme principe de la moralité⁹⁴. L'une pousse les hommes à cultiver le fantasme de leur prééminence, tandis que l'autre les met face risque réel de la mort violente. Aux

⁹¹ *EL*, I, IX, 26 (p. 92).

⁹² Pour être exact, Hobbes mentionne le courage quatre fois dans la partie I des *Elements of Law* : dans le traité des passions (I, IX, 4 ; I, IX, 21), dans la réfutation de la théorie aristotélicienne de la vertu comme médiété (I, XVII, 14), dans la démonstration suivant laquelle la loi de nature dans la guerre n'est rien d'autre que l'honneur (I, XIX, 2).

⁹³ *EL*, I, XVIII, 5 (p. 148).

⁹⁴ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 39.

yeux de Strauss, les *Elements of Law* privilégierait la passion de la vanité sur celle de la crainte, là où le *Leviathan* renverserait le rapport de priorité. Nous nous efforcerons à présent de discuter le bien fondé de ce puissant cadre d'interprétation.

De la gloire au désir infini de puissance

Il convient d'abord de préciser ce que Leo Strauss entend par vanité : il s'agit du plaisir que l'homme éprouve à contempler sa propre puissance, c'est-à-dire la gloire⁹⁵ dans le vocabulaire de Hobbes. Strauss émet l'hypothèse que Hobbes aurait tenté de réduire l'appétit naturel de l'homme à la vanité sans jamais s'y résoudre⁹⁶. A défaut de pouvoir approfondir cette intuition, Strauss observe la mise à l'écart de la gloire entre les *Elements of Law* et le *Leviathan*. En effet, la vaine gloire, qui était la cause principale de la guerre dans la présentation de 1640, est reléguée à la dernière place en 1651. Nous pouvons expliquer cette modification (Strauss ne développe pas ce point) par le fait que Hobbes tente de résoudre une contradiction interne aux *Elements of Law* : en effet, comment la vaine gloire peut-elle pousser l'homme à asservir les autres⁹⁷, alors qu'elle est définie dans le traité des passions comme une fiction de l'esprit qui « n'engendre aucun appétit ni aucun effort vers une tentative supplémentaire »⁹⁸ ? Comment une passion qui s'épanouit dans l'imaginaire peut-elle se transmuier en une aspiration à la domination effective qui passe par l'offensive ? On peut supposer

⁹⁵ Nous emploierons désormais le mot gloire plutôt que vanité.

⁹⁶ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 32.

⁹⁷ *EL*, I, XIV, 3 (p. 144).

⁹⁸ *EL*, I, IX, 1 (p. 83).

que Hobbes a répondu à cette difficulté en dévalorisant l'importance de la vaine gloire au profit d'autres causes explicatrices du conflit entre les hommes.

Cependant, plusieurs éléments plaident en faveur d'une continuité entre les *Elements of Law* et le *Leviathan* en ce qui concerne la place de la gloire. On retrouve d'abord dans les deux œuvres la loi de nature qui commande de se considérer autrui comme son égal, et dont la violation est appelée « orgueil »⁹⁹. La « rage », c'est-à-dire la folie qui provient d'un excès de la vaine gloire, est l'objet d'un plus long développement dans le *Leviathan* que dans les *Eléments of Law*¹⁰⁰. En outre, dans le chapitre XXVII du *Leviathan* intitulé « Des crimes, excuses et circonstances atténuantes », Hobbes souligne qu'« une des passions qui sont le plus fréquemment cause de crime est la vanité, qui est une sottise surestimation de sa propre importance »¹⁰¹. Enfin, il ne faut pas oublier¹⁰² le sens du titre *Leviathan* que Hobbes dit explicitement avoir tiré de la fin du chapitre 41 du livre de Job :

En cet endroit, Dieu, après avoir montré le grand pouvoir de *Leviathan*, l'appelle le roi des orgueilleux : *il n'y a rien sur terre, dit-il, qui puisse lui être comparé. Il est fait de telle sorte que rien ne peut l'effrayer. Toute chose élevée, il la voit au-dessous de lui. Il est le roi de tous les enfants de l'orgueil. Il est le roi de tous les enfants de l'orgueil*¹⁰³.

L'Etat est la puissance commune qui subordonne l'orgueil de chacun.

Doit-on par conséquent abandonner la thèse straussienne d'une évolution entre les deux œuvres, qui implique notamment la mise à l'arrière-plan de la

⁹⁹ *EL*, I, XVII, 1 (p. 132) ; *Lev.*, XV (p. 153-154).

¹⁰⁰ *EL*, I, X, 9-10 (p. 97-98) ; *Lev.*, XVIII (p. 70-76).

¹⁰¹ *Lev.*, XXVII (p. 318).

¹⁰² Leo Strauss le rappelle lui-même. Cf. Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 32.

¹⁰³ *Lev.*, XXVIII (p. 340-341).

gloire ? On peut en douter : accumulation n'est pas raison. Le repérage des divers développements consacrés à la gloire ne suffit pas à dégager le rôle conceptuel de cette notion dans les *Elements of Law* et le *Leviathan* respectivement. Nous pouvons alors avancer l'idée qu'une différence subsiste dans la mesure où la gloire est désormais subordonnée à une autre passion, le désir infini de puissance. Certes, les *Elements of Law* proposait déjà une conception de la félicité comme marche perpétuelle de désir en désir, ainsi qu'une analyse de la puissance recherchée par les hommes. Mais, dans le *Leviathan*, Hobbes introduit une nouveauté : il précise le sens de la félicité en lui donnant comme cause première le désir perpétuel d'acquérir puissance après puissance. Le désir de gloire est à présent enveloppé dans la recherche raisonnée des moyens de garantir le désir futur.

Pour appuyer cette idée, on peut mettre en perspective les analyses de la gloire, de la puissance et de l'infinité du désir dans les deux œuvres. La gloire est définie de la même manière : c'est une joie issue de l'image qu'on se fait de sa propre puissance¹⁰⁴. Pour autant, on sait que l'analyse de la puissance, elle, fait l'objet d'un développement séparé en 1651 ; elle n'appartient plus au traité des passions. De plus, Hobbes n'aborde plus la puissance par le biais des conceptions de l'avenir, comme dans les *Elements of Law*, mais pour elle-même, avec une définition en ouverture de chapitre : « le pouvoir d'un homme [...] consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur »¹⁰⁵. Cette définition spécifique au *Leviathan* prépare le terrain au postulat anthropologique du désir infini de puissance. Déjà dans les *Elements of Law*, le mouvement du désir prenait

¹⁰⁴ *EL*, I, IX, 1(p. 82) ; *Lev.*, VI (p. 53).

¹⁰⁵ *Lev.*, X (p. 81).

la forme d'une quête sans fin qui va de puissance en puissance¹⁰⁶. Mais, dans le *Leviathan*, il va acquérir une épaisseur grâce à l'exposition de ses causes :

Ainsi, je mets au premier au premier rang, à titre d'inclinaison générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. 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 en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement¹⁰⁷.

La cause principale de la félicité est que le désir n'est pas désir d'un objet, qu'il soit unique dans la répétition ou multiple dans l'expansion, mais désir des conditions qui garantissent notre bien-être futur. Il est donc indissociable d'une prévision rationnelle sous un horizon temporel incertain. Le désir de gloire ainsi que la vaine gloire ne viennent que comme causes secondaires, et supposent l'assurance que notre puissance actuelle sera perpétuée dans le futur. C'est ainsi que les rois, par exemple, s'occupent avant tout d'asseoir leur pouvoir par la législation à l'intérieur et par la guerre à l'extérieur. Seulement dans un deuxième temps se lancent-ils dans la gloire de conquêtes nouvelles, ou bien dans les arts et les sciences à même de flatter leur vaine gloire. En posant la priorité du calcul de la puissance, Hobbes relègue la gloire et la vaine gloire, sinon dans le superflu, du moins dans le surplus.

¹⁰⁶ *EL*, I, VII, 7 (p. 76) : « Vu que tout plaisir est appétit et que l'appétit présuppose un fin plus éloignée, il ne saurait y avoir de contentement sinon dans le fait d'avancer, et, par conséquent, nous ne devons pas nous émerveiller du fait que, lorsque nous voyons que plus les hommes acquièrent de richesses, d'honneurs ou d'autres puissances, leur appétit grandisse de plus en plus sans discontinuer [...] ».

¹⁰⁷ *Lev.*, XI (p. 96).

On comprend mieux alors la réécriture du passage qui expose les causes de la guerre. Dans les *Elements of Law*, Hobbes faisait de la vaine gloire la source, premièrement, de la domination des uns sur les autres qui produit la défiance de tous envers tous, deuxièmement, des signes de dédain qui conduisent ultimement à la lutte physique, et, troisièmement, de la compétition pour un bien rare dont l'issue est également décidée par le combat. Au contraire, on sait que la vaine gloire n'apparaît plus dans le *Leviathan* que comme troisième cause du conflit, c'est-à-dire comme cause du mépris que les hommes se manifestent entre eux, le mépris des uns provoquant la vengeance des autres. Cependant, à y regarder de plus près, Hobbes tire toutes les conséquences du désir infini de puissance. La première cause du conflit n'est pas la vaine gloire mais l'égalité de nature entre les hommes, qui est démontrée par leur égale prétention à la prudence :

De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre¹⁰⁸.

L'égal désir d'un certain bien, venant de l'égal espoir de l'obtenir, ne provoque la lutte et l'asservissement que dans la mesure où cet appétit s'identifie au désir infini de puissance. Sinon on n'exclut pas les pratiques pacifiques qui permettent à chacun de jouir du bien rare, à tour de rôle ou par tirage au sort par exemple¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Lev.*, XIII (p. 122).

¹⁰⁹ On songe aux lois de nature qui décident de l'usage des choses dont on ne peut jouir en commun : *Lev.*, XV (p. 155-156). La modalisation de la poursuite de cette fin – « qui est,

Bien que Hobbes ne nomme pas le désir de puissance comme tel, c'est bien ce qui est sous-entendu puisque il a déjà souligné, dans des développements antérieurs, quelles sont les passions facteurs de guerre : « La compétition dans la poursuite des richesses, des honneurs, des commandements et des autres pouvoirs incline à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre »¹¹⁰.

De la première cause du conflit entre les hommes découle la deuxième : la défiance mutuelle engendrée par la rivalité incite à attaquer par prévention. Pour autant, la deuxième cause de la guerre prend également en compte la passion de la gloire chez certains : c'est aussi en raison des quelques hommes qui « prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes »¹¹¹ que nous pouvons légitimement anticiper en agressant les premiers. La gloire n'est donc pas complètement marginalisée : en tant que vaine, elle se cantonne au monde des paroles et gestes de mépris ; en tant que bien fondée, elle a une responsabilité dans l'attaque préventive. Ainsi, le désir infini de puissance se diffracte en de multiples causes de la guerre : désir d'assurer les conditions de son désir futur (première et deuxième cause), gloire bien fondée (deuxième cause), vaine gloire (troisième cause). Visible nulle part, il est présent partout.

Dans les *Elements of Law*, Hobbes offrait le tableau de la félicité comme une aspiration à la prééminence sur les autres et à la reconnaissance de cette prééminence. L'important était de triompher de façon toujours plus éclatante, comme dans une course où le but est de dépasser sans cesse celui qui a de

principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément » – montre bien qu'il s'agit du désir infini de puissance qui se décline d'abord en recherche des moyens de perpétuer sa puissance, puis en recherche des agréments de la gloire et des plaisirs sensuels.

¹¹⁰ *Lev.*, XI (p. 96).

¹¹¹ *Lev.*, XIII (p. 123).

l'avance. Or, si Hobbes ne reprend pas l'analogie de la vie comme une course dans le *Leviathan*, c'est sans doute qu'il souhaite conférer une nouvelle signification à l'infinité du désir. Celui-ci est en quelque sorte recentré sur lui-même : la comparaison avec autrui devient fonction de l'assurance future de notre bien-être individuel. Le désir infini de puissance n'est pas d'abord un désir infini de gloire, vaine ou pas, mais un désir raisonné qui vise à perpétuer le désir lui-même. La puissance n'est pas d'abord recherchée en elle-même, au nom du plaisir qu'on éprouve à la contempler entre nos mains, mais pour la stabilité temporelle qu'elle apporte à notre désir. On peut estimer que Strauss n'a pas dégagé la spécificité du désir infini de puissance, posé uniquement dans le *Leviathan*. Il semble l'avoir assimilé à la recherche de la prééminence sur les autres et de la reconnaissance de cette prééminence, c'est-à-dire à la recherche de la gloire telle qu'elle se dégage des *Elements of Law*. Or le désir infini de puissance comporte une dimension rationnelle de calcul temporel, là où l'aspiration à la gloire était irrationnelle pour Strauss. Hobbes paraît donc avoir retiré au mouvement indéfini du désir son caractère irrationnel en le faisant dériver du désir infini de puissance. Mais sans doute est-ce là une manière de retrouver, par un chemin différent, la thèse de Strauss : la crainte, en tant que passion qui prélude à la raison, aurait déteint sur l'appétit humain en lui conférant un aspect rationnel.

De la crainte à l'anxiété, tempérée par l'espoir

Nous en arrivons ainsi au deuxième membre de l'antithèse vanité-crainte posée par Strauss. La crainte, centrale dans les *Elements of Law*, deviendrait la passion fondamentale dans le *Leviathan* : en tant que crainte de la mort violente,

elle pousse les hommes à désirer la paix, et donc à se soumettre au pouvoir souverain. Strauss a raison dans la mesure où les *Elements of Law* faisaient déjà de la crainte l'origine passionnelle de l'assujettissement, sans pour autant la rapporter à la mort violente comme dans le *Leviathan*. Ainsi, Hobbes affirme en 1640 que « la cause qui, en général, meut un homme à devenir le sujet d'un autre est [...] la crainte de ne pas préserver sa vie autrement »¹¹², ce qui tranche avec le tableau sombre de l'état de guerre peint une dizaine plus tard, où il écrit que le pire des maux est « la crainte et le risque continuels d'une mort violente »¹¹³. Par ailleurs, le fait que Hobbes introduise dans le *Leviathan* l'anxiété comme passion humaine fondamentale renforce la thèse de Strauss, bien que ce dernier ne thématise pas ce point. Considérée strictement en tant que passion, l'anxiété exacerbe la peur de la mort éprouvée par l'homme dans l'état de nature, en ce sens qu'elle élargit considérablement son horizon temporel : à l'instar de Prométhée enchaîné en haut du mont Caucase, d'où la vue s'étend très loin, l'homme « a le cœur rongé tout le jour par crainte de la mort, de la pauvreté ou de quelque autre malheur »¹¹⁴. En tant que passion qui conduit à la raison, l'anxiété constitue une des raisons de l'extension indéfinie du droit naturel en temps de guerre : l'homme qui a une conscience aigüe de l'incertitude radicale du futur peut légitimement user de tous les moyens pour rendre sûr sa conservation.

Néanmoins, la crainte de la mort n'est pas la passion la plus puissante. Car elle peut être parfois céder devant le désespoir total d'une vie misérable et pleine

¹¹² *EL*, I, XIX, 11 (p. 147).

¹¹³ *Lev.*, XIII (p. 124-125). Certes, Hobbes parle également de « ce terrible ennemi de la nature » qu'est la mort dans les *Elements of Law*, *EL*, I, XIV, 6 (p. 114). Mais, curieusement, il n'y évoque pas la crainte.

¹¹⁴ *Lev.*, XII (p. 105).

de tourments. Hobbes prend l'exemple de jeunes filles qui méprisaient la vie au point de se pendre¹¹⁵. Le désir de continuer à vivre peut donc ne pas l'emporter sur le désir de mourir. Mais, plus fondamentalement, et contre Strauss, la crainte n'est pas l'unique mobile qui conduit les hommes à la paix civile. Il y a aussi l'espoir :

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 industrie¹¹⁶.

De même que l'homme n'aspire pas uniquement à survivre mais aussi à bien vivre, de même est-il mu par l'espoir d'une bonne santé, d'une certaine prospérité, de plaisirs et joies, en plus de la crainte de la mort violente. Celle-ci est sans doute la passion première dans l'état de guerre : il n'empêche que le souhait d'en sortir vient aussi d'autres passions, à savoir l'attente et l'espérance qu'inspire l'Etat. Dominique Weber en tire la conclusion suivante : « le philosophe anglais ne s'intéresse donc pas seulement aux conditions politiques de l'établissement de la paix civile : il pense également les conditions qui peuvent en faire un état durable de rapports civilisés entre les hommes »¹¹⁷.

En outre, hypertrophier la place de la crainte dans le *Leviathan* c'est oublier que cette passion constitue l'essence de la politique des législateurs païens. La religion qu'ils ont inventée est une partie de la politique car elle s'appuie sur la peur humaine des puissances invisibles dans le but d'obtenir obéissance et paix. Or le pacte civil décrit par Hobbes se distingue précisément de

¹¹⁵ *Lev.*, VIII (p. 73).

¹¹⁶ *Lev.*, XIII (p. 127).

¹¹⁷ Dominique Weber, « Hobbes et le calcul de la puissance », *Matérialisme et passions*, op. cit., p. 32.

cette politique dans la mesure où elle articule la crainte et l'espoir. Le Léviathan n'est pas seulement un pouvoir coercitif qui tient les hommes en respect par la crainte des châtements ; il est aussi l'instrument d'une existence agréable dans une société qui accueille les bienfaits de l'industrie, du commerce maritime, de la construction, des arts et des sciences.

3. LA RECONFIGURATION DU TRAITÉ DES PASSIONS

L'effort d'interprétation global dans la lecture comparative des *Elements of Law* et du *Leviathan* fournit les instruments d'une compréhension plus locale des traités des passions. En effet, la géométrie des passions connaît un réagencement entre les deux œuvres. Premièrement, au niveau de la logique d'engendrement des passions, il convient de répondre à la question suivante : comment expliquer que l'ordre de présentation des passions simples diffère des *Elements of Law*, où le primat est donné au couple plaisir/douleur, au *Leviathan*, qui confère au couple appétit/aversion un caractère originaire ? Deuxièmement, au niveau des passions complexes en particulier, on se demandera pourquoi Hobbes modifie les définitions de la magnanimité, du courage et de la crainte. A ces deux niveaux, il semble que l'affaiblissement du souci de la gloire et le recul de l'emprise de la peur permettent, dans une certaine mesure, de rendre compte des changements.

L'ordre des passions : centralité du plaisir vs centralité du désir

Lorsque l'on compare le traité des passions des *Elements of Law* et celui du *Leviathan*, deux constats s'imposent. D'une part, l'ordre de présentation des passions simples change entre les *Elements of Law* et le *Leviathan* : dans celui-ci, Hobbes fait précéder le couple appétit/aversion au couple plaisir/douleur, contrairement à ce qu'il avait exposé une dizaine d'années plus tôt. D'autre part, en 1651, le thème de la puissance est retiré du cœur du traité des passions pour être remplacé quelques chapitres plus tard. Il y a de bonnes raisons de penser que ces modifications ne sont pas purement formelles mais qu'elles impliquent une reconfiguration de la géométrie hobbesienne des passions.

On peut noter en premier lieu l'identification dans les *Elements of Law* entre plaisir et appétit (ainsi qu'entre douleur et aversion). Plus exactement, il existe une tension conceptuelle entre d'un côté, une caractérisation du plaisir comme passion éprouvée lorsqu'on atteint la fin désirée, et de l'autre, une conception du désir comme quelque chose d'agréable en soi. Ainsi, dans les *Elements of Law*, Hobbes soutient l'idée commune selon laquelle « lorsque nous atteignons cette fin [ce qui est visé par l'appétit], le plaisir que nous en avons est appelé *accomplissement* »¹¹⁸. Mais cela n'implique pas une conception platonicienne du plaisir comme remplissement d'un manque. Le désir n'est pas une tension douloureuse chez Hobbes. Tout au contraire, quelques lignes plus haut dans le même chapitre, il affirme que « ce mouvement, en lequel consiste le plaisir ou la douleur, est également une sollicitation, ou provocation, soit à

¹¹⁸ *EL*, I, VIII, 5 (p. 76).

s'approcher de la chose qui plaît, soit à s'éloigner de la chose qui déplaît »¹¹⁹. Le plaisir est purement et simplement assimilé au désir, et la douleur à l'aversion. Le désir est par conséquent tout à la fois un mouvement (ou un commencement de mouvement) qui tend vers un objet agréable et un mouvement agréable en tant que tel. Cette tension est résorbée par la conception hobbesienne de la félicité : « vu que tout plaisir est appétit est que l'appétit présuppose une fin plus éloignée, il ne saurait y avoir de contentement sinon dans le fait d'avancer »¹²⁰. Toute fin atteinte procure du plaisir en même temps qu'elle fait naître un nouveau désir, et ce désir d'une autre fin revêt lui-même les couleurs de la joie. La félicité est donc une marche perpétuelle de désir en plaisir et de plaisir en désir.

Le *Leviathan* offre la même image de la félicité en ce monde. Pour autant, comme nous l'avons vu, Hobbes définit de manière différente ce qu'est le plaisir (et la douleur) : c'est l'apparition du mouvement qu'est l'appétit (et l'aversion), et non ce mouvement lui-même. Certes, le désir est toujours vécu comme agréable et l'aversion comme désagréable, mais la définition précédente participe d'une reconfiguration importante du système des passions par rapport aux *Elements of Law*. En effet, le couple plaisir/douleur est désormais subordonné au couple appétit/aversion. Le désir devient la passion fondamentale à partir de laquelle dérive le plaisir qui n'en est que l'apparition à la conscience. Il y a des raisons de penser que ce renversement participe du retrait relatif de la gloire et de la vaine gloire et, de manière corrélative, de la mise au premier-plan du désir infini de puissance.

¹¹⁹ *EL*, I, VIII, 5 (p. 75).

¹²⁰ *EL*, I, VIII, 5 (p. 76).

Dans les *Elements of Law*, malgré l'identification entre plaisir et appétit, la priorité est explicitement donnée à la passion simple¹²¹ du plaisir (et de son corrélat, la douleur). La construction du traité des passions sur trois chapitres en témoigne : le chapitre VII s'ouvre sur la définition du plaisir, auquel est assimilé ensuite l'appétit, et s'achève sur la distinction entre plaisir sensuel et plaisir mental (ou joie), entre douleur du corps et douleur de l'esprit (ou chagrin). Dans le chapitre VIII, Hobbes analyse d'abord les plaisirs de la sensation qui, s'ils peuvent être organiques ou esthétiques, résultent tous d'une conception du présent ; puis il se tourne vers les conceptions de l'avenir, qui sont la porte d'entrée à l'analyse de la puissance car celle-ci revient à la capacité présente de produire un effet dans le futur ; il termine le chapitre en annonçant que la nature des passions dont il va parler dans la suite réside dans « le plaisir ou déplaisir que les hommes reçoivent des signes d'honneur et de déshonneur qui leur sont faits »¹²². Première dans la liste des passions complexes du chapitre IX, la gloire, appelée aussi « triomphe de l'esprit », est définie comme la « passion qui provient de l'imagination, ou conception, de notre puissance comme étant supérieure à la puissance de celui qui rivalise avec nous »¹²³. Ainsi, le thème de la puissance sert de trait d'union entre l'analyse des plaisirs de la sensation et celle des joies de l'esprit. Autrement dit, toutes les passions complexes, dans les *Elements of Law*, sont des joies ou des afflictions issues des signes d'honneur ou de déshonneur que

¹²¹ On notera que Hobbes n'utilise pas les termes de passion simple ou complexe dans les *Elements of Law*, contrairement au *Léviathan*. Néanmoins, par souci de clarté, nous nous donnerons liberté de reprendre ce vocabulaire.

¹²² *EL*, I, VIII, 8 (p. 82).

¹²³ *EL*, I, IX, 1 (p. 82).

les autres manifestent envers nous. C'est dire qu'elles ont pour modèle la passion de la gloire.

Ce n'est pas le cas dans *Leviathan* où le traité des passions n'est pas indexé uniquement au plaisir ni à l'imagination de sa propre puissance. Si Hobbes donne la primauté au couple appétit/aversion plutôt qu'au couple plaisir/douleur, cela vient de son identification avec le *conatus*, c'est-à-dire ces petits commencements internes du mouvement volontaire. Le plaisir et la douleur, en tant que réflexions de cet effort sur lui-même, sont des passions simples de second ordre. En outre, dans la liste des passions complexes, celles dérivées du couple appétit/aversion – espoir, crainte, courage, indignation, cupidité, etc. – sont présentées en premier, là où la gloire était la passion complexe paradigmatique dans les *Elements of Law*. Plus fondamentalement, il ne faut pas perdre de vue que le postulat anthropologique du désir de puissance au chapitre XI du *Leviathan* constitue comme l'horizon du traité des passions au chapitre VI. Hobbes prépare en amont l'unification du système des passions autour du désir infini de passer de puissance en puissance. Il fallait donc que la passion simple génératrice de toutes les autres passions fût le désir et non le plaisir. L'important n'est pas de jouir de sa propre puissance, mais d'avancer sans cesse de désir en désir et de puissance en puissance.

Bien entendu, dans les *Elements of Law*, Hobbes pense déjà la félicité en termes d'accroissement perpétuel de la puissance. Mais, comme nous l'avons vu, la félicité n'a pas la même signification dans le *Leviathan* : en 1640, Hobbes compare la vie à une course pour les honneurs, les richesses et d'autres puissances, mais le mouvement du désir orienté tout entier vers la gloire, c'est-à-

dire le plaisir que l'on éprouve contempler sa puissance ; en 1651, la gloire est subordonnée au désir de perpétuer la puissance. Ainsi, la centralité de la gloire et de la vaine gloire dans les *Elements of Law* conduit-elle Hobbes, en amont, à inscrire le plaisir au cœur de son traité des passions, au niveau à la fois des passions simples – le couple plaisir/douleur – et des passions complexes – les joies et les chagrins liés à la conception de notre puissance ou impuissance. A l'inverse, puisque le désir d'assurer le bien-être futur l'emporte désormais sur la recherche de la gloire, le *Leviathan* fait dériver toutes les passions du couple appétit/aversion qui, de fil en aiguille, produit le désir infini de puissance.

Le principe d'engendrement de toutes les passions passe par conséquent du plaisir dans les *Elements of Law* au désir dans le *Leviathan*. Néanmoins, tout en prenant en compte l'inflexion du sens de la félicité, on peut estimer que, *in fine*, la réduction de la vie passionnelle à la recherche sempiternelle de puissance reste la même d'un ouvrage à l'autre. En effet, nous avons vu que Hobbes, dans les *Elements of Law*, opère donc un double geste de réduction : les passions complexes sont toutes ramenées à des joies et des chagrins, et ces joies et chagrins s'adosent tous à des imaginations de sa propre puissance ou impuissance. Dans le *Leviathan*, Hobbes n'est pas aussi radical, du moins en ce qui concerne son traité des passions : il distingue soigneusement les passions complexes selon qu'elles relèvent des couples appétit/aversion, amour/haine ou plaisir/douleur, et il ne les fait pas toutes dépendre de conceptions liées à la puissance. Hobbes y est donc davantage attentif à la diversité de la vie affective. Il n'en demeure pas moins qu'il efface cette diversité en posant, dans le *Leviathan*, une inclinaison générale de toute l'humanité à accumuler sans cesse de la puissance. Tout se

passé comme si le double geste de réduction spécifique aux *Elements of Law* était réitéré dix ans plus tard, mais sous une autre forme. La double réduction n'est plus simultanée, elle s'effectue désormais en deux temps : le traité des passions accorde d'abord le primat au désir, tout en laissant la place aux autres passions simples ; mais ensuite, le postulat anthropologique du désir infini de puissance vient subordonner tout le système des passions à cette seule passion dominante. Les passions chez Hobbes sont ainsi autant de faisceaux lumineux qui divergent de la source – le plaisir dans les *Elements of Law*, le désir dans le *Leviathan* – pour mieux retrouver le foyer de convergence – le désir infini de puissance compris comme aspiration à la gloire en 1640, comme désir d'assurer la route des désirs futurs en 1651.

Les passions en particulier : la magnanimité, le courage, la crainte

La dévaluation relative de la gloire permet d'expliquer également certains changements plus ponctuels dans le traité des passions. C'est le cas de la magnanimité et de la pusillanimité. La définition que donnent les *Elements of Law* de la magnanimité est la suivante : elle « n'est rien de plus que la gloire [...] mais une gloire bien fondée sur l'expérience certaine d'une puissance suffisante pour parvenir ouvertement à sa fin »¹²⁴, ce qui la distingue à la fois de la vaine gloire et de la fausse gloire. Dans le *Leviathan*, au contraire, Hobbes défait le lien entre magnanimité et gloire : « le dédain des secours et empêchements minimes, [est

¹²⁴ *EL*, I, IX, 20 (p. 92). Hobbes se réfère ici à Aristote qui, dans l'*Ethique à Nicomaque*, affirme notamment qu'« est magnanime celui qui se juge lui-même digne de grandes choses et qui en est réellement digne », Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 7, 1123b2, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012, p. 200.

appelé] *grandeur d'âme* »¹²⁵. Celle-ci se décline en force d'âme au regard du danger de mort, et libéralité au regard de l'emploi des richesses. La magnanimité ne relève plus du plaisir lié à la conception d'une puissance effective, mais d'une certaine immobilité du cœur, qui ne désire ni ne fuit aucun objet.

Le courage est aussi redéfini : il était, dans les *Elements of Law*, un « mépris des blessures et de la mort, lorsque celles-ci s'opposent à un homme sur le chemin qui mène à la fin qu'il s'est donné »¹²⁶ ; il devient dix ans plus tard une aversion « jointe à l'espoir d'éviter ce dommage en résistant »¹²⁷. Si l'on se permet de projeter le vocabulaire du *Leviathan* sur les *Elements of Law*, le courage n'est plus caractérisé en termes de négation de l'appétit et de l'aversion, d'indocilité du cœur, à mais de tension entre une aversion et un espoir. Il s'apparente donc désormais à l'envers de la crainte, qui est aussi une aversion mais accompagnée de la pensée qu'on va subir un dommage. Il est tentant d'interpréter ce changement en termes de rejet de la vertu aristocratique, mais on a vu le caractère problématique de la thèse de Strauss.

La crainte change de statut : d'abord une passion simple, elle est replacée dans le groupe des passions complexes. Dans les *Elements of Law*, la crainte est définie à la suite de l'aversion, le rapport au temps étant ce qui les distingue : l'une est un déplaisir anticipé, l'autre un déplaisir présent. En revanche, dans le *Leviathan*, Hobbes écrit que « l'aversion, jointe à l'opinion d'un dommage causé par l'objet est appelé *crainte* »¹²⁸. Si les deux caractérisations semblent se rejoindre, le changement de statut est pleinement significatif : la crainte n'est plus

¹²⁵ *Lev.*, VI (p. 52).

¹²⁶ *EL*, I, IX, 4 (p 85).

¹²⁷ *Lev.*, VI (p. 51).

¹²⁸ *Lev.*, VI (p. 51).

une passion fondamentale, elle apparaît avec le passage de la vie affective individuelle à la relation interhumaine. On peut comprendre cette secondarisation par le fait plus général que la peur, entre *Les Elements of Law* et le *Leviathan*, perd son caractère de passion politique par excellence : « 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 »¹²⁹. L'obéissance à la puissance civile ne dérive plus uniquement de la crainte, mais aussi d'une autre passion : l'espoir. Puisque les hommes recherchent, par delà la conservation de la vie, leur propre bien-être, la sortie de l'état de nature est un choix qui suppose aussi la capacité à se projeter dans un avenir serein garantissant une certaine prospérité. L'usage exclusif de la crainte en politique caractérise au contraire la religion des Gentils¹³⁰, de laquelle Hobbes entend bien sûr distinguer sa théorie du pacte civil.

¹²⁹ *Lev.*, XIII (p. 127).

¹³⁰ *Lev.*, XII (p. 109).

CHAPITRE IV

L'HÉRITAGE ANTIQUE ET MÉDIÉVAL

Le *Leviathan* est parsemé de critiques ouvertes ou allusives d'Aristote. Hobbes entend moins réfuter la philosophie d'un auteur que son enseignement par la tradition perpétuée dans deux institutions : l'Université et l'Eglise. Sur ce point, Hobbes n'innove pas, car l'âge classique fait entendre largement des critiques contre le Stagirite et ses défenseurs. En suivant Pierre François Moreau¹³¹, on peut repérer chez lui trois usages de l'argumentation anti-aristotélicienne : premièrement, un usage humaniste qui oppose la limpidité et la simplicité de la culture antique à l'obscurité et la complication de la philosophie scolastique ; deuxièmement, un usage scientifique qui défend la physique et astronomie nouvelles, mathématisées, contre la physique dépassée des « forces occultes » et l'astronomie géocentriste héritée de la tradition aristotélicienne ; et troisièmement, un usage chrétien qui fait valoir la simplicité non-philosophique de l'Évangile contre les enseignements abstrus du philosophe païen. S'ajoute à ces trois usages une critique plus originale : celle des erreurs de la *Politique* d'Aristote.

¹³¹ Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, p. 30-31.

1. HOBBS ET ARISTOTE

Pour autant, il est clair que Hobbes a été largement influencé par la *Rhétorique* d'Aristote, et en particulier par sa théorie des passions. A ce sujet, il est utile de rappeler la thèse de Leo Strauss¹³² sur l'évolution intellectuelle de Hobbes au regard de la rhétorique. Jusqu'à sa quarantaine, celui-ci était un humaniste typique de la Renaissance, dont le cœur de la formation venait de la lecture des auteurs antiques, aussi bien en histoire, en philosophie qu'en rhétorique. Les premières publications témoignent de son humanisme : une traduction de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide parue en 1629, et une traduction abrégée de la *Rhétorique* d'Aristote en 1637, la première en langue anglaise. Cependant, au cours des années 1630, plusieurs éléments vont bouleverser son orientation intellectuelle : la lecture des *Eléments* d'Euclide, la découverte de la science galiléenne, la rencontre avec le Pierre Mersenne, grâce à qui il fait la connaissance de Gassendi et échange avec Descartes. Hobbes embrasse la méthode géométrique et devient un ardent défenseur de la science mécanique naissante. Il rejette au contraire la rhétorique et les lettres anciennes comme non fondées en raison et facteurs de discorde entre les hommes. Pour autant, Leo Strauss soutient l'idée que la conversion de Hobbes n'a jamais été totale : il resterait au fond un moraliste héritier d'Aristote qui, sous un langage matérialiste et « scientifique », continue de privilégier l'expérience et l'examen de soi. Ses œuvres tardives conservent en effet plusieurs idées sur la nature humaine

¹³² Leo Strauss, *La philosophie politique de Thomas Hobbes*, *op. cit.*

qu'il défendait déjà dans des productions antérieures à la rupture déclarée avec l'humanisme.

Passions et rhétorique

Hobbes dissocie toutefois sa théorie des passions d'une finalité rhétorique. L'analyse de la peur n'est plus indexée, comme chez Aristote, à son usage dans le discours délibératif, dont le propre est de persuader ou de dissuader en matière de politique. Elle est replacée sous l'horizon de la paix sociale : la crainte est en effet une des passions qui mènent les hommes à vouloir la paix, ce que garantissent les lois naturelles. De même, on n'envisage plus l'assurance comme ce qui sert à pousser une assemblée à entreprendre en écartant la possibilité de l'échec. Cette passion, retraduite sous le nom de vaine gloire, est dénoncée comme cause de querelle entre les hommes, car le mépris entraîne la vengeance de celui qui la subit et qui s'estime digne d'une plus haute considération¹³³. C'est ainsi que Hobbes opère une refinalisation de la théorie des passions : celles-ci font l'objet d'un usage non plus rhétorique mais politique. La question n'est pas de provoquer certains affects dans son auditoire pour influencer son jugement, mais d'éclairer les passions des hommes afin de les amener à désirer les moyens à même de garantir une coexistence pacifique, c'est-à-dire à désirer l'obéissance aux lois de nature.

Cela dit, il convient de revenir sur la critique hobbesienne de la rhétorique, et notamment de l'action qu'elle exerce sur les passions. Dans un chapitre intitulé

¹³³ On remarquera toutefois que la peur et l'assurance sont les deux seules passions aristotéliennes dont on peut dire chez Hobbes qu'elles font l'objet d'une reconfiguration à finalité politique

« *The attack on elocutio* » de son livre *Raison et rhétorique*, Quentin Skinner montre comment Hobbes remet en cause la théorie cicéronienne de l'éloquence (remise à l'honneur pendant la Renaissance), dans les *Elements of Law* en particulier. En effet, sous les apparences d'une simple reprise de ses divers aspects, Hobbes ne prend guère soin de déguiser sa dénonciation. Il rappelle d'abord la conception selon laquelle les passions sont volatiles et l'éloquence apte à émouvoir le public. En démocratie, chaque homme a plus ou moins « l'espoir de faire pencher et basculer l'assemblée du côté de ses fins »¹³⁴, selon cette image traditionnelle de l'éloquence comme *vis* ou force physique. Celle-ci s'appuie bien étendu sur les affects : « L'éloquence n'est rien d'autre que la puissance de gagner la croyance en ce que nous disons, et à cette fin, il nous faut nous aider des passions de l'auditeur »¹³⁵. Hobbes reprend ensuite une caractéristique de l'*elocutio* mis en avant par les auteurs antiques et renaissants : l'amplification de la vérité. En effet, l'orateur expérimenté est capable d'exagérer ce qui peut être dit en faveur d'une cause, et inversement, d'atténuer les choses qui la desservent ; ainsi, il peut soit enflammer les passions de l'auditoire, soit les apaiser. Cela tout particulièrement vrai du discours judiciaire : « parmi toutes les passions de l'esprit, il en est deux, l'indignation et la pitié, qui sont plus aisément soulevées et accrues par l'éloquence »¹³⁶. On peut aggraver la faute ou la minimiser selon que l'on souhaite susciter l'une ou l'autre des deux passions.

Skinner montre également que Hobbes reprend aux défenseurs antiques et renaissants de l'éloquence les différents procédés techniques de l'*amplificatio*. Il

¹³⁴ *EL*, I, II, 2 (p. 161).

¹³⁵ *EL*, I, II, 8 (p. 212).

¹³⁶ *EL*, I, I, 9 (p. 87).

évoque, d'une part, l'ornement par les figures et les lieux du discours. Les poètes et les orateurs savent rendre les choses plaisantes ou déplaisantes grâce aux « comparaisons, métaphores, et autres tropes gracieux »¹³⁷. Mais Hobbes met davantage l'accent sur une autre modalité de l'amplification : la redescription éthique. En effet, au chapitre 5 des *Elements of Law*, Hobbes énonce parmi les causes de l'erreur humaine (à côté de l'absence de définition, l'ambiguïté des mots et les sophismes) la diversification des noms par les passions :

Il n'est guère deux hommes qui s'accordent sur ce qui doit être appelé « bien » et sur ce qui doit être appelé « mal » ; sur ce qu'est la « libéralité », sur ce qu'est la « prodigalité » ; sur ce qu'est la « valeur », sur ce qu'est la « témérité »¹³⁸.

Skinner observe que Hobbes se réfère ici, directement ou indirectement, à la théorie aristotélicienne des vertus et des vices comme voisins l'un de l'autre : la vertu est conçue comme un juste-milieu – une médiété (*mesotes*) – entre deux vices opposés, l'un étant un défaut, l'autre un excès. Ainsi, la libéralité est un milieu entre la parcimonie et la prodigalité, le courage entre la peur et la témérité, etc. Une dépense inconsidérée peut donc être redécrite comme acte de libéralité, vertu voisine de la prodigalité. De la même manière, dans les *Elements of Law*, Hobbes observe le fait de langage suivant : « cette passion [la gloire] est appelée, par ceux à qui elle déplaît, « orgueil » ; par ceux à qui elle plaît, elle est qualifiée de « juste évaluation de soi-même » »¹³⁹.

¹³⁷ *EL*, I, I, 10 (p. 95).

¹³⁸ *EL*, I, I, 5 (p. 69).

¹³⁹ *EL*, I, I, 9 (p. 83).

L'analyse de la redescription éthique va de pair avec la dénonciation de cette technique et des dangers qu'implique son utilisation. Hobbes veut éviter un monde dans lequel toute action peut être requalifiée selon les désirs des uns et des autres, et leurs fluctuations chez chacun ; un tel arbitraire moral interdit tout accord entre les hommes et ne peut que mener à la confusion et au conflit. Skinner montre alors que la solution avancée par Hobbes repose dans la *scientia civilis* : celle-ci démontre que la liste des actions prescrites par la raison en vue du maintien de la paix est identique à la liste des vertus sociales principales – l'équité, la gratitude, la tempérance, la prudence. Néanmoins, puisque les lois de nature mises en évidence par la raison ne sont pas à proprement parler des lois mais des théorèmes, c'est à la puissance coercitive de la cité de les mettre en vigueur : l'une énonce, l'autre commande. En définitive, seule la puissance civile est dépositaire du sens des mots, notamment ceux qui supposent une évaluation morale.

Il est intéressant de relever une difficulté dans la redescription éthique soulevée par Skinner lui-même : comment comprendre que Hobbes parle de redescription du bien et du mal, puisque le bien et le mal ne sont pas des réalités contigües comme les sont les vertus et les vices, mais au contraire des extrêmes diamétralement opposés. Dumouchel met en perspective ce problème avec le rejet explicite par Hobbes de la doctrine aristotélicienne de la vertu comme médiété :

Pour ce qui est de l'opinion commune selon laquelle la vertu réside dans la moyenne et le vice dans les extrêmes, je n'en vois pas le fondement, ni ne puis trouver de moyenne de ce genre. Le courage peut être une vertu, lorsque l'audace est extrême, si la cause est bonne ; et une crainte extrême peut n'être point vice lorsque le

danger est extrême. Donner à un homme plus que son dû n'est point une injustice, bien que cela en soit une que de lui en donner moins ; et dans les dons, ce n'est pas la somme qui fait la libéralité, mais la raison¹⁴⁰.

Dumouchel se demande pourquoi Hobbes renvoie à la théorie oratoire de la redescription éthique alors qu'il considère comme fausse la théorie morale d'Aristote qui lui est directement liée. C'est sans doute que la redescription éthique ne signifie pas la même chose chez les deux auteurs. Hobbes ne produit pas une théorie de la vertu mais une théorie du désir : le bien n'est donc pas le résultat d'une disposition éthique qui tend vers l'excellence, mais la chose désirée. Puisque les hommes mesurent le bien et le mal selon la diversité de leurs appétits, les redescriptions éthiques se diffractent en autant d'appétits. La gloire est appelée « orgueil » par ceux qui l'envie, « juste évaluation de soi-même » par ceux qui en jouissent.

On ne peut s'empêcher de remarquer que Skinner écarte soigneusement les citations qui vont à l'encontre de la thèse générale de *Reason and rhetoric*. En effet, au moment de rédaction du *Leviathan*, Hobbes aurait opéré un revirement d'attitude vis-à-vis de la rhétorique : l'impuissance de la raison seule dont il fait l'expérience pendant la guerre civile l'aurait conduit à revenir sur son rejet de la rhétorique contemporain des *Elements of Law*. Or, dans le *Leviathan*, Hobbes continue dans une large mesure à critiquer l'éloquence, que ce soit de manière frontale ou détournée, en reprenant parfois certains passages des *Elements of Law*. C'est le cas de la redescription éthique :

¹⁴⁰ *EL*, II, I, 17 (p. 137-138).

C'est pourquoi en raisonnant on doit prendre garde aux mots qui, outre la signification de ce que nous imaginons de leur nature, en ont une aussi qui vient de la nature, des dispositions et des intérêts de celui qui parle. Telles sont les dénominations des vertus et des vices ; car l'un appelle *sagesse* ce qu'un autre appelle *crainte* ; l'un nomme *cruauté* ce que l'autre nomme *justice* ; l'un appelle *prodigalité* ce qu'un autre appelle *magnificence* ; l'un nomme *gravité* ce que l'autre nomme *hébétéude*, etc¹⁴¹.

Hobbes prône aussi la méfiance à l'égard des « métaphores et des figures de rhétorique »¹⁴² – l'ornement –, même s'il concède leur moindre dangerosité du fait qu'en elles, l'instabilité du sens est explicite. Enfin, renouant avec un thème platonicien, Hobbes affirme que « l'éloquence est un pouvoir, parce qu'elle vous donne les apparences de la prudence »¹⁴³. L'éloquence peut même s'associer à la flatterie pour induire la confiance de l'auditeur en conjuguant apparence de la sagesse et apparence de l'affection¹⁴⁴. Ces quelques éléments permettent de nuancer la thèse de Skinner.

L'horizon temporel et le rapport à autrui dans la vie passionnelle

Pour recentrer l'analyse sur les passions comme telles, le champ d'expérience sur lequel fait fond la vie affective est similaire de Aristote à Hobbes. D'abord, du point de vue la temporalité propre aux passions. La peur, aux yeux d'Aristote, est une passion qui suppose l'indétermination du futur. En tant que passion produite par l'anticipation d'un mal, elle est tout orientée vers un

¹⁴¹ *Lev.*, IV (p. 36).

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Lev.*, X (p. 82).

¹⁴⁴ *Lev.*, XI (p. 100).

futur proche caractérisé par son incertitude foncière. En effet, ne ressentent pas de peur « ceux qui sont comblés par la fortune ou qui croient l'être [...], ni ceux qui pensent avoir déjà subi tous les malheurs et que l'avenir laisse froids »¹⁴⁵. Lorsque nous sommes certains de notre avenir (ou que nous croyons l'être), pour le meilleur ou pour le pire, il n'y a pas de raison de craindre quoi que ce soit. Au contraire, nous sommes effrayés par une chose parce que nous croyons avoir une chance d'y échapper. La peur chez Aristote se situe donc dans l'intervalle entre l'assurance totale et de la fatalité du mal, intervalle qui délimite l'espace de la contingence. De même, comme le montre Pierre Aubenque¹⁴⁶, la délibération¹⁴⁷ (*bouleusis*) évolue dans le monde sublunaire, qui est essentiellement inachevé et muable. L'indétermination du futur est la condition de possibilité de l'action humaine. Dès lors qu'on se situe à l'intersection entre psychologie et ontologie, la peur peut être comprise comme la matière passionnelle sur fond de laquelle se détache la délibération. En effet, Aristote observe que « la peur incline à délibérer à délibérer »¹⁴⁸. Et, selon Aubenque, « l'indétermination des futurs est ce qui fait que l'homme en est le principe ; l'inachèvement du monde est la naissance de l'homme »¹⁴⁹.

Hobbes conserve une conscience aigüe de l'indétermination du futur. La prudence est la faculté de prévoir les conséquences des choses, en s'appuyant sur la succession passée de choses semblables. Mais cette présomption est purement conjecturale. Pour autant, Hobbes suit un autre chemin qu'Aristote, à deux égards

¹⁴⁵ Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1383 a 1-4.

¹⁴⁶ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

¹⁴⁷ La délibération, chez Aristote, appartient à l'une des deux parties rationnelles de l'âme, à savoir la partie calculatrice, qui connaît les choses contingentes, par opposition à l'autre partie, la partie scientifique, qui contemple les êtres qui sont nécessairement.

¹⁴⁸ Aristote, *Rhétorique*, 1383 a 6.

¹⁴⁹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 54.

au moins. D'une part, prolongeant la révolution récente en astronomie et en physique, son nécessitarisme absolu implique qu'il n'y a pas de contingence dans le monde, qu'il soit lunaire ou sublunaire. En revanche, la nécessité échappe radicalement à l'homme pour ce qui est de la prudence : sa connaissance du futur est, en définitive, hypothétique. D'autre part, la conception hobbesienne de la peur, si elle a à voir avec la prudence comme chez Aristote, se différencie nettement de ce dernier du point de vue de l'horizon temporel sous lequel cette passion s'inscrit. En clair, la peur, définie initialement par Hobbes comme aversion avec la pensée d'un dommage futur, se spécifie en anxiété, c'est-à-dire en crainte perpétuelle de l'avenir. Le regard de l'homme n'est plus rivé, contrairement aux animaux, au futur immédiat du danger ; il se porte sur un avenir lointain, sans doute trop lointain, et l'incertitude radicale de cet avenir lui ronge le cœur, à l'instar de Prométhée. Aristote, parce qu'il souligne le côté soudain du *pathos*, ne peut envisager une crainte qui a pour objet un mal autre qu'imminent ; l'anxiété est pour lui une passion impensable. La psychologie hobbesienne suppose donc à la fois une ontologie – le nécessitarisme – et un sens de la temporalité – la projection dans un futur très éloigné – qui la distinguent de la science des passions élaborée par Aristote.

L'espace mental propre à la vie affective suppose, en plus d'un horizon temporel, un rapport à autrui. Dans *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Moreau dresse une opposition entre la *Rhétorique* qui décrirait les passions éprouvées par un agent « en quelque sorte neutre, ou neutralisé », alors que Hobbes au contraire « place l'agent face à un monde qu'il doit vaincre, et où les autres hommes, plus que des personnes à qui on s'adresse, apparaissent comme

des rivaux potentiels »¹⁵⁰. On peut toutefois se demander si les passions chez Aristote ne se déploient pas au milieu d'interactions sociales où chacun a conscience des motivations d'autrui et était prêt à réagir en fonction. Comme le montre David Konstan dans *The Emotions of the Ancient Greeks*¹⁵¹, la cité grecque était le lieu d'une compétition intense dans le jugement social : l'individu devait être constamment à l'affût des effets que les opinions et les actions des autres pouvaient avoir sur sa propre réputation et position sociale¹⁵². On peut alors penser que la théorie aristotélicienne des passions s'inscrit dans ce contexte social où l'agent est tout sauf neutre dans son rapport aux autres.

Cela constitue un fort élément de continuité entre Hobbes et Aristote. Dès l'analyse des passions complexes, on l'a vu, Hobbes est attentif à la dimension relationnelle de la vie affective : éprouver des passions, cela implique de se mesurer aux autres en termes de dignité, de mérite et de puissance. Mais précisément, le désir infini de puissance est une notion qui marque le point où Hobbes s'affranchit de l'influence d'Aristote, chez qui aucune passion ne ressemble à une recherche perpétuelle des moyens pour assurer son bien-être futur. Bien que Hobbes semble avoir hérité *mutatis mutandis* la conception de l'univers compétitif dans lequel naissent les passions, le thème de la puissance est incontestablement une originalité par rapport à Aristote.

¹⁵⁰ Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion, op. cit.*, p. 38.

¹⁵¹ David Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

¹⁵² En revanche, David Konstan soutient que la période hellénistique, par opposition à l'antiquité classique, se caractérise par un nouvel intérêt pour la sensibilité personnelle, les émotions étant considérées comme détachées de leurs causes externes et réductibles à une perturbation de l'âme. De plus, dans une société de cour traversée par le soupçon, l'accent est mis sur la capacité de discerner un état émotionnel à partir de ses signes extérieurs.

Bienfaisance, libéralité, émulation : une conception hobbesienne de l'amitié ?

Hobbes, au chapitre XI du *Leviathan* intitulé « De la variété des mœurs », propose une analyse fine de l'économie du don, ou de l'échange d'actes bienfaisants. Les bienfaits reçus de celui dont nous reconnaissons la supériorité disposent à l'aimer, de même que les bienfaits d'un égal (voire d'un inférieur) à condition qu'il existe un espoir de payer en retour. Cette analyse se réfère implicitement à la théorie aristotélicienne de la bienfaisance. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, livre IX chapitre 7, Aristote montre que c'est une erreur de comparer la relation créancier/débiteur à la relation bienfaiteur/bénéficiaire (ou donneur/receveur) :

Le prêteur n'a, en effet, en lui aucune affection pour son emprunteur, il désire seulement sa conservation afin de recouvrer ce qu'il lui a prêté ; au contraire, le bienfaiteur ressent de l'amitié et de l'attachement pour la personne de son obligé, même si ce dernier ne lui est d'aucune utilité et ne peut lui rendre dans l'avenir aucun service¹⁵³.

L'objet du chapitre est de montrer que le bienfaiteur aime plus celui à qui il donne que celui-ci ne l'aime en retour. C'est donc le constat d'une asymétrie affective dans le don. Hobbes reprend l'analogie rejetée par Aristote : la symétrie de l'échange financier (un prêt contre une dette) est comparable à la symétrie affective de la bienfaisance : dans le cas d'une relation reconnue entre un supérieur et un inférieur, l'acte charitable est payé en retour du sentiment de gratitude ; dans le cas d'une relation entre égaux, le bienfaiteur rencontre en échange de son geste la reconnaissance par le receveur de sa défaite et une

¹⁵³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., IX, 7.

obligation future. Hobbes rétablit un équilibre dans l'échange symbolique du don et du contre-don.

La bienfaisance, comme action ou mouvement volontaire, est motivée chez Hobbes par la passion de la libéralité. Celle-ci est définie dans le *Leviathan* comme « la grandeur d'âme dans l'emploi des richesses »¹⁵⁴, sachant que la grandeur d'âme est le « mépris des secours et des obstacles minimes »¹⁵⁵. La caractérisation hobbesienne de la libéralité tranche avec l'analyse d'Aristote. En effet, selon le Stagirite, la libéralité est une vertu qui constitue une médiété entre deux vices qui sont des extrêmes : la parcimonie comme défaut et la prodigalité comme excès¹⁵⁶. Si le mépris au sens hobbesien est une sorte de milieu entre l'appétit et l'aversion, une immobilité du cœur, il y a une différence essentielle entre une conception de la libéralité en termes de passion et une autre en termes de vertu.

Toujours est-il que la libéralité est à l'origine de l'échange de bienfaits, et pour Hobbes, cet échange de bienfaits, lorsqu'il est d'égal à égal, est parfois source d'une « émulation dans les bons procédés, qui est le plus utile et le plus noble de tous les combats »¹⁵⁷. L'émulation avait été définie précédemment comme « la douleur causée par le succès d'un rival [...], si elle est accompagnée d'un effort pour redoubler soi-même de diligence », par opposition à l'envie ou la jalousie qui s'accompagne « d'un effort pour tromper le rival ou lui faire obstacle »¹⁵⁸. Hobbes reprend cette distinction d'Aristote en conservant sa connotation

¹⁵⁴ *Lev.*, VI (p. 53).

¹⁵⁵ *Lev.*, VI, (p. 54)

¹⁵⁶ *Lev.*, XI, (p. 98).

¹⁵⁷ *Lev.*, II, (p. 89).

¹⁵⁸ *Lev.*, VI (p. 55).

sociale : en effet, l'émulation est le fait d'honnêtes gens alors que l'envie est le fait de vils gens. Cependant, Hobbes ajoute à la noblesse de l'émulation, sa valeur d'utilité : c'est bien dans la mesure où elle favorise la paix que l'émulation est un combat « utile ». Il ne faut pas oublier que ce développement sur la bienfaisance intervient dans un chapitre consacré aux « qualités du genre humain par lesquelles la paix est conservée et l'état civil confirmé »¹⁵⁹. L'émulation est donc chose désirable en tant qu'elle nourrit le « doux commerce » du don et du contre-don. C'est un combat symbolique facteur de paix entre les hommes.

On peut alors se demander s'il y a là une conception hobbesienne de l'amitié qui emprunte certains traits à Aristote. Dans les *Elements*, la bienfaisance est examinée dans un passage qui décline les multiples aspects de ce que l'on appelle « amour ». L'amour au sens d'*eros* est distingué de la « bonne volonté » ou charité¹⁶⁰, par laquelle Hobbes entend l'affection naturelle que les parents portent à leurs enfants, ainsi que l'affection en vertu de laquelle « les hommes cherchent à assister ceux qui leur sont liés »¹⁶¹. Cette dernière sorte de « charité », articulée à l'émulation dans l'échange d'actes libéraux, pourrait ainsi constituer une forme d'amitié inspirée d'Aristote, qui tranche nettement avec la vision hobbesienne de l'hostilité naturelle entre les hommes. Il ne faut pas oublier que le traité des passions du *Leviathan* comprend la définition suivante : « Désirer le bien d'un autre, c'est la bienveillance ou charité »¹⁶².

¹⁵⁹ *Lev.*, II (p. 87).

¹⁶⁰ *EL*, IX (p. 90).

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Lev.*, VI (p. 53).

Pour évaluer la vraisemblance de cette hypothèse, il faut d'abord clarifier le rapport entre libéralité et bienfaisance chez Aristote. Selon David Konstan¹⁶³, les deux termes renvoient à des logiques bien distinctes : la libéralité a pour fin la confirmation de sa propre vertu, alors que la *kharis*¹⁶⁴ est un acte purement désintéressé qui manifeste la *philia*. La seconde mérite bien la gratitude ou l'obligeance, là où la première est simplement profitable pour son bénéficiaire. Mais, alors, retrouve-t-on dans l'œuvre de Hobbes la vision aristotélicienne de l'amitié qui repose dans le fait de vouloir du bien pour quelqu'un, et non pour soi¹⁶⁵ ? On peut en douter car l'acte bienfaisant reste motivé chez Hobbes par le désir universel de puissance : « Il ne peut y avoir aucun argument plus en faveur de la puissance d'un homme que le fait de s'avérer capable non seulement d'accomplir ses propres désirs, mais également d'assister les autres dans les leurs, et c'est en cette conception que réside la charité »¹⁶⁶. Le service rendu à quelqu'un ne vise pas comme chez Aristote le bien d'autrui, et uniquement celui-ci, mais son propre bien dans le sentiment de puissance. On peut noter une différence entre *Les Elements of Law* et le *Leviathan* : dans le premier ouvrage, le geste charitable procure un plaisir tiré à la fois de la conception de sa propre puissance et des signes d'honneur que les autres nous manifestent, là où dans le second, ce même geste est davantage associé au désir d'accroître sa puissance. En effet, « la richesse jointe à la libéralité est aussi une puissance ; car elle procure des serviteurs et des amis. Sans la libéralité, il n'en va pas de même, parce qu'au

¹⁶³ David Konstan, « The Freedom to Feel Grateful: The View from Classical Antiquity », in David Carr, ed., *Perspectives on Gratitude: An Interdisciplinary Approach*, Londres, Routledge, 2016, p. 41-53.

¹⁶⁴ Le terme *kharis* ne renvoie pas à la passion de gratitude elle-même, mais à l'acte qui appelle en retour la gratitude. En revanche, *kharin ekhein* signifie « avoir de la gratitude », « être obligeant ».

¹⁶⁵ Aristote, *Rhétorique*, *op. cit.*, II, 4.

¹⁶⁶ *EL*, I, I, 9 (p. 90).

lieu de protéger elle expose à l'envie »¹⁶⁷. Dans tous les cas, la charité ou la libéralité hobbesienne, parce qu'elle est fondamentalement autocentrée, ne peut nullement être ramenée à la *kharis* altruiste d'Aristote.

Ainsi, s'il existe une conception de l'amitié chez Hobbes, elle ne provient pas de la *philia* aristotélicienne¹⁶⁸. Dans un monde gouverné par le désir de puissance, il n'existe tout simplement pas de place pour la *kharis*. Toute bienfaisance est intéressée, sous-tendue qu'elle est par un désir d'attirer de nouveaux amis sous l'égide de sa puissance. En rejetant toute possibilité de *kharis*, Hobbes rabat par conséquent toute la bienfaisance sur la libéralité. On peut remarquer ici que la conception de la libéralité chez Hobbes partage avec celle d'Aristote son caractère autocentré : chez le premier, l'acte libéral a pour fin la puissance (en tant que plaisir ou désir) ; chez le second, son but est d'agir en conformité avec sa propre vertu (*arête*, excellence). Pour revenir à l'amitié elle-même, Hobbes voit dans ce qu'il appelle la bienveillance ou la charité une forme d'amour qui peut conduire à l'émulation dans les services réciproques. Si l'effondrement du modèle de l'amitié pour pensée la communauté politique est incontestable chez Hobbes, il existe néanmoins de manière résiduelle une forme d'amitié qui se fonde sur des intérêts bien compris.

¹⁶⁷ *Lev.*, IX (p. 78).

¹⁶⁸ Que l'on songe à cette remarque saisissante : « d'habitude, les hommes sont contents, dans une situation telle [contempler d'un lieu sûr le danger encouru par autrui], d'assister au spectacle de la misère de leur amis. », *EL*, I, I, 9 (p. 92).

2. HOBBS ET THOMAS

C'est un principe fondamental de l'anthropologie et de la morale de saint Thomas que le bien exerce une force attractive sur l'affectivité, aussi bien intelligente que sensible¹⁶⁹. Les choses bonnes agissent sur l'âme en éveillant en elle une inclination, une pente. L'amour est l'appétit en tant qu'il se complaît dans l'objet désirable, expérience pour ainsi dire d'une affinité naturelle et comme d'une complémentarité du vivant et de l'objet qu'il rencontre. Saint Thomas parle même d'une « connaturalité » : l'objet aimé communique quelque chose de sa nature au sujet aimant. Il y a assimilation, similitude. « L'aimant est dans l'aimé »¹⁷⁰. L'anthropologie hobbesienne méconnaît un tel finalisme dans les passions. Certes, l'objet agit bien sur le sujet en provoquant un appétit ou une aversion, mais non en vertu de son caractère bon en soi. Hobbes pose la primauté du désir sur le bien. Nous appelons une chose bonne ou mauvaise parce que nous la désirons ou fuyons, et non l'inverse. Cette définitivité des passions va de paire avec une dévalorisation du naturel. Hobbes ne peut pas penser de « connaturalité » de l'objet aimé et du sujet aimant parce que la nature revient à un état de conflit qui mène ultimement à la destruction. L'homme a besoin précisément de l'artifice pour mettre un terme aux effets néfastes de la nature humaine.

¹⁶⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Editions du Cerf, 2003, I-II, Q. 23, art. 3, Rép.

¹⁷⁰ *Ibid.*, I-II, Q. 28, art. 2, Rép.

Le pluralisme des appétits : continuités et ruptures

Si une des spécificités de la psychologie à l'âge classique est de rejeter le pluralisme des formes – celui qui multiplie les appétits dans l'âme –, Hobbes fait figure d'un auteur de transition. En effet, sur cette question, Descartes est allé plus loin dans la remise en cause de la psychologie médiévale. Il est intéressant d'examiner leurs décisions respectives en ce qui concerne la distinction entre appétit sensible et appétit intellectuel d'une part, et la distinction entre appétits sensibles concupiscible et irascible d'autre part.

Mais avant, on peut remarquer que Hobbes emploie largement le vocabulaire des facultés dans les *Elements of Law*. L'homme est défini comme la somme de ses facultés ou puissances (*power, potentia*), qui se divisent en facultés du corps et de l'esprit¹⁷¹. Les passions et les affections relèvent de la puissance motrice (par opposition à la puissance cognitive) de l'esprit¹⁷². Au chapitre XIV, Hobbes ramasse son propos antérieur en affirmant que la nature de l'homme se ramène aux « quatre puissances suivantes : force du corps, expérience, raison et passion »¹⁷³. Toutefois, dans le *Leviathan*, il évite manifestement de faire référence aux facultés du corps ou de l'esprit¹⁷⁴, ce que l'on peut expliquer par la place plus centrale qu'il accorde à son mécanisme. La sensation n'est pas définie comme faculté mais comme l'apparition du mouvement des objets sur les organes du corps. De même, l'imagination est une certaine conception, à savoir une sensation dégradée, donc l'apparition d'un mouvement. Les passions, quant à

¹⁷¹ *EL*, I, I, 1 (p. 46).

¹⁷² *EL*, I, I 6 (p. 74).

¹⁷³ *Ibid.*, I, I, 14 (p. 113).

¹⁷⁴ On peut relever néanmoins quelques exceptions : sur la raison, I, I, 5 (p. 42), et les vertus intellectuelles, I, I, 8 (p. 63).

elles, sont les commencements internes du mouvement animal auxquels sont associés des imaginations. Il n'empêche que Hobbes n'a pas thématiqué la question (sa préoccupation première n'était sans doute pas là).

En revanche, Hobbes rejette explicitement la distinction scolastique entre appétit sensible et appétit intellectuel. Pour Thomas d'Aquin en effet, les passions sont dans l'appétit sensible, et non dans l'appétit intellectuel appelé volonté¹⁷⁵. Or nous avons vu que Hobbes assimile la volonté au dernier appétit d'une délibération, sachant que cette dernière est elle-même assimilée à la succession alternée des désirs, aversions, espoirs, craintes. La volonté est pour ainsi dire totalement absorbée dans la vie passionnelle. Il est intéressant de comparer ce geste de réduction à celui de Descartes. A l'article 47 des *Passions de l'âme*, il pointe l'erreur qui consiste à diviser l'âme entre une partie inférieure, appelée sensitive, et une partie supérieure, qui est raisonnable ; autrement dit, entre les appétits naturels et la volonté¹⁷⁶. Pour Descartes, l'âme est unique chez l'homme en tant que raisonnable, sachant que les puissances végétatives et sensibles dépendent du corps. Le combat n'est donc pas interne à l'âme, ce sont les mouvements produits par les esprits animaux dans le corps qui viennent s'opposer aux volontés de l'âme, et le théâtre de cette lutte se concentre dans la glande pinéale. Descartes sépare ainsi les passions, provoquées par les esprits animaux, des appétits, qui sont tous des volontés. Ainsi, Hobbes réduit la volonté à un appétit, là où Descartes réduit les appétits à des volontés. L'un s'efforce d'ôter à la volonté toute dimension rationnelle, tandis que l'autre tente de lui retirer tout élément passionnel. Ces décisions psychologiques sont cohérentes avec les

¹⁷⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, I Q. 80.

¹⁷⁶ Descartes, *Passions de l'âme*, Paris, Vrin, 2010, I, Art. 46, p. 133.

métaphysiques des auteurs respectifs : l'universalité de la corporéité défendue par Hobbes implique l'identification de la volonté à un commencement de mouvement (appétit) auquel succède précisément le mouvement volontaire ; au contraire, la dualité de l'âme et du corps chez Descartes autorise la dissociation entre les appétits (ou volontés) et les passions.

Hobbes est étonnamment silencieux sur une autre distinction scolastique, centrale encore au début XVIIe siècle : la division de l'appétit sensible en puissance concupiscible et puissance irascible, introduite par saint Thomas¹⁷⁷. Les passions concupiscibles ont pour objet le bien ou le mal considéré de manière absolue ; les passions irascibles, au contraire, concernent le bien ou le mal en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire difficile à obtenir ou à fuir. Aux premières appartiennent les passions suivantes : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, le plaisir (ou la joie) et la tristesse ; au secondes : l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte, la colère. Force est de constater que Hobbes hérite de cette distinction entre le concupiscible et l'irascible sans la nommer : elle se superpose en effet avec la division entre les passions simples et les passions complexes. On a vu que les passions simples chez Hobbes mettaient simplement en rapport le mouvement volontaire (ou son commencement) avec son objet, sans considération des modalités d'approche ou de fuite du *conatus*. Si elles regroupent les mêmes passions que celles du concupiscible, Hobbes met davantage l'accent sur le couple désir/aversion que le couple amour/haine (qui n'est qu'une spécification du premier), ce qui s'accorde avec la centralité du désir de puissance. Quant aux passions complexes, leur énumération reprend exactement au début les passions

¹⁷⁷ Thomas, *Somme théologique*, *op. cit.*, I Q. 23.

de l'irascible. Mais Hobbes semble moins avoir en vue la difficulté à atteindre ou à éviter l'objet, que la temporalité future engagée dans l'espoir, le désespoir, la crainte, le courage, la colère. En outre, la liste des passions complexes dépasse largement ces passions, et l'originalité de Hobbes réside dans le fait de mettre au premier plan la dimension interhumaine de la vie affective. L'horizon temporel et le rapport aux autres sont donc deux éléments qui marquent l'indépendance relative de Hobbes vis-à-vis de la traditionnelle distinction entre concupiscible et irascible.

Descartes, lui, la remet en cause de manière frontale. L'âme n'admettant pas de division en parties, il n'y a pas plus de sens à séparer une partie sensitive et une partie raisonnable qu'à inscrire une division au cœur de l'appétit sensible, entre le concupiscible et l'irascible :

[...] cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher ; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, [...] je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère.

Il réduit le domaine respectif du concupiscible et de l'irascible aux passions de l'amour et de la haine.

Appétit et mouvement

Pour saint Thomas (comme pour Aristote), le repos est la fin du mouvement. Les choses sont mues par un appétit à se stabiliser au lieu qui leur

convient, et cela est vrai aussi bien des animaux et des hommes que des choses inanimées : « dans l'appétit naturel, le principe de ce mouvement est la connaturalité du sujet avec l'objet de sa tendance ; on peut l'appeler amour naturel. C'est ainsi que la connaturalité même d'un corps lourd avec le lieu qui lui convient en vertu de la pesanteur peut être appelée amour naturel »¹⁷⁸. Il ne s'agit pas ici d'une analogie entre le mouvement physique d'un corps lourd et celui des êtres doués d'une âme. Pour Thomas, il y a une stricte identité : tous les êtres obéissent fondamentalement à un même appétit de repos (même si, bien entendu, les animaux et les hommes se distinguent des choses inanimées par l'appétit sensible, et les hommes des animaux par l'appétit intellectuel).

Hobbes raille une telle idée en ce qu'elle « attribue sottement l'appétit à des choses inanimées, ainsi que la connaissance (qui manque à la plupart des hommes) de ce qui leur est bon et mauvais »¹⁷⁹. Il explique son origine par l'erreur qui consiste à appliquer les caractères du mouvement humain au mouvement de tous les corps : puisque nous nous fatiguons au cours d'un effort physique, jusqu'à nous arrêter, nous en concluons que les autres choses doivent également posséder un désir de repos. Or pour Hobbes, la fin du mouvement n'est pas le repos mais, en quelque sorte, le mouvement lui-même. La définalisation du monde a pour effet l'affirmation de l'universalité du mouvement. C'est ainsi qu'un désir, lorsqu'il trouve son accomplissement dans la chose désirée, est toujours relancé par un autre désir. Le repos, en définitive, c'est l'abandon de cette course qu'est la vie, c'est-à-dire la mort.

¹⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, I-II, Q. 26, art. 1, rép.

¹⁷⁹ *Lév.*, II (p. 19).

Pour autant, Hobbes continue de faire référence à la physique dans son analyse de la nature humaine. Au début du chapitre II du *Leviathan* consacré à l'imagination, il prend acte du principe d'inertie nouvellement introduit par Galilée pour affirmer que la sensation, qui est une conception de l'esprit provoquée par le mouvement des objets sur les organes corporels, s'estompe avec le temps non en raison de la faiblesse du mouvement lui-même, mais parce que l'apparition produite est obscurcie par d'autres apparitions. Il existe donc une continuité entre les mouvements de la nature (l'action du vent sur la mer, par exemple) et les mouvements qui affectent les parties internes de l'homme.

Hobbes met aussi sur un même plan mouvement physique et mouvement animal (ou volontaire). On peut alors se demander pourquoi Hobbes n'emploie pas le principe d'inertie dans le domaine des passions, comme il l'a fait pour l'imagination. En effet, une telle transposition semble bien venue à première vue : les hommes sont fondamentalement mus par un désir de puissance et persévèrent dans un certain mouvement tant qu'ils ne sont pas contraints, par la force qu'impriment les autres hommes sur eux, à changer cet état. Cependant, il ne faut pas oublier que les passions ne sont pas le mouvement animal lui-même mais son commencement interne. Malgré la continuité hobbesienne entre le mouvement physique et l'appétit, il demeure une inadéquation entre le mouvement volontaire qui trouve son principe – le conatus – dans les parties intérieures du corps, d'une part, et le mouvement physique des objets décrit par le principe d'inertie sans référence à une causalité interne, d'autre part. En outre, il convient de rappeler, comme le fait Hobbes, que le principe d'inertie comporte deux facettes : un corps immobile le reste à moins qu'un autre corps vienne le mettre en mouvement ; un

corps en mouvement conserve son mouvement tant qu'un autre corps n'y fait obstacle. Or le repos définitif pour l'homme ne peut signifier que la mort aux yeux de Hobbes. La théorie de la puissance ne permet pas donc d'intégrer la première clause du principe d'inertie. Ces deux raisons expliquent peut-être le fait que le principe d'inertie ne soit pas appliqué dans le traité hobbesien des passions, alors qu'il semblait l'appeler naturellement.

CONCLUSION

La nouveauté qu'introduit Hobbes par rapport à la tradition aristotélico-thomiste commence, on l'a dit, avec la définalisation du désir. Celui-ci cesse d'être ordonné à un monde hiérarchisé dans ses valeurs. Le bien est désormais indexé à l'homme particulier qui désire. Nous avons aussi vu qu'une interprétation en termes de refinalisation du désir restait incomplète. En effet, toutes les passions ne se ramènent pas chez Hobbes à la conservation de l'existence biologique : les désirs du survivre et du bien vivre coexistent dans le désir unifié de la puissance. Et celui-ci, quoique hiérarchisé dans ses priorités, ne se laisse pas décomposer en ses éléments simples. L'indétermination du contenu du désir est ainsi un argument en faveur d'une absence de *telos* dans le désir hobbesien. Mais n'a-t-on pas tout de même le sentiment que le désir est refinalisé vers un objet bien déterminé ? S'il n'y a pas de bien suprême chez Hobbes, la paix constitue le *moyen suprême* en ceci qu'elle est la condition suffisante de la réalisation de nos désirs dans la durée. En effet, au terme de sa déduction des lois naturelles, Hobbes affirme que

tous s'entendent sur ce point que la paix est bonne et que par suite de tout ce qui y mène et en est le moyen, c'est-à-dire, comme je l'ai montré plus haut, la *justice*, la *gratitude*, la *mesure*, l'*équité*, la *pitié*, et les autres lois de nature, sont des choses bonnes ;

autrement dit, des *virtus morales* ; que leurs opposés sont des choses mauvaises, des *vices*¹⁸⁰.

Quand bien même les hommes diffèrent entre eux dans les choses qu'ils désirent, quand bien même un même homme diffère de lui-même à différents moments, ils recherchent sans exception les moyens nécessaires à obtenir leur bien-être futur, c'est-à-dire en définitive, la paix. Que l'on souhaite accroître sa puissance par prévoyance, pour le plaisir de la contempler, ou en vue de plaisirs sensuels, la paix est l'objet universel du désir en tant que garantie certaine d'une vie sûre et agréable. La paix constituant le moyen absolu, les lois de nature sont des moyens qui la suivent immédiatement car elles garantissent la paix durable.

Cependant, Hobbes accomplit ici un tour de force logique. Comment passe-t-on de l'état de simple nature où chacun juge le bien et le mal à partir de son propre désir, à l'état civil où tous s'entendent sur ce point que la paix est bonne et jugent le bien et le mal à partir des vertus morales ? N'est-ce pas tomber sous la démonstration par l'absurde avancée par Hobbes lui-même : « si l'on pouvait imaginer un grand nombre d'hommes unanimes dans l'observation de la justice »¹⁸¹, il n'y aurait pas besoin de puissance civile, chacun œuvrant spontanément dans le sens de la paix ? Hobbes escamote ce qu'il concède par ailleurs : l'impuissance foncière de la raison à diriger et discipliner les passions naturelles. Il faut la force du pouvoir souverain et la terreur qu'elle inspire pour mettre en vigueur les lois de nature. On entre alors dans un cercle : la science civile doit éclairer les passions des hommes pour les conduire à instituer la

¹⁸⁰ *Lev.*, XV (p. 159)

¹⁸¹ *Lev.*, XVII (p. 175).

République ; la République doit être instituée pour que la science civile soit possible¹⁸². Pour sortir de l'aporie, Jean Terrel interprète l'inscription de la science civile dans l'histoire :

Le procès de démonstration scientifique peut se développer grâce à l'existence d'un pouvoir qui procure un minimum de sécurité et de régulation juridique. Il ne s'agit pas de créer un Etat conforme aux enseignements de la loi naturelle à partir de rien, mais de transformer une république imparfaite en édifice solide. En ce sens, l'issue politique de la crise précède l'issue scientifique. De fait, il existe des souverains : nous leur devons obéissance s'ils assurent notre sécurité, et ils sont l'une des conditions qui permettent le progrès des sciences¹⁸³.

De fait, il existe des Etats. Mais ils sont fragiles car non pensés comme des pouvoirs absolus. La science civile doit alors tenter de prospérer et de diffuser son enseignement pour que ces Etats imparfaits tendent vers la rationalité politique.

Pour revenir à la théorie des passions elle-même, on peut interroger à nouveau l'affirmation de Hirschman : Hobbes entend-il la dynamique des passions comme un conflit entre certaines passions qui domptent les autres ? En premier lieu, le mode d'existence propre aux passions hobbesiennes n'est pas l'aspiration à la prééminence, mais l'impulsion ponctuelle d'un effort : ainsi, si des passions peuvent s'opposer entre elles, c'est dans la délibération qui est une

¹⁸² Ce cercle se décline de plusieurs autres manières. D'une part, la raison est fondée sur des conventions au sujet des dénominations, sachant que celles-ci n'existent que dans l'état civil où l'Etat établit les significations : ainsi, les hommes doivent connaître les préceptes de la raison pour instituer l'Etat alors même que celui-ci est la condition de la raison. D'autre part, le raisonnement ou le calcul est parfois l'objet de controverses, chacun voulant faire passer sa passion pour la « droite raison », *Lev.*, V (p. 38), si bien qu'un juge est nécessaire pour trancher et établir la droite raison : là encore, l'Etat fonde la droite raison.

¹⁸³ Jean Terrel, « Hobbes et la crise sceptique », dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVIe et XVIIe siècle*, t. II de *Le Retour des philosophes antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 320-321.

succession d'appétits et d'aversion, de craintes et d'espoirs. On objectera cependant que certaines passions peuvent être plus fortes que d'autres, comme le montre la folie qui est une passion violente et constante dans l'excès selon Hobbes. Dans ce cas, l'homme peut n'éprouver de passions que par cette passion démesurée. Mais le différentiel de force n'est pas une supériorité dans la lutte ou la domination. Hobbes assimile les folies à des forces continûment violentes, mais il ne conceptualise pas le système des passions comme champ de force. On répondra encore que l'unification du système des passions dans le désir infini de puissance est bien une forme de domination. Effectivement, il y a bien une forme de hiérarchie : les causes secondes sont subordonnées à la cause principale. Si Hobbes n'emploie pas ici le vocabulaire politique de la domination, c'est ce que laissent entendre l'ordre de nécessité qui préside à la succession régulière des passions.

Hobbes est-il alors un penseur de l'intérêt comme le soutient Hirschman ? Bien qu'il emploie le terme à quelques reprises, sa signification se confond avec celle de bien, c'est-à-dire la chose désirée. Néanmoins, ce qu'il entend par désir de puissance s'identifie largement avec l'intérêt au sens que lui a donné Machiavel, c'est-à-dire le désir réfléchi d'acquérir les moyens permettant d'accroître son pouvoir, son influence et son patrimoine. Les deux notions impliquent à la fois une unification du système des passions autour d'elles et un élément de calcul rationnel dans la poursuite de la fin. Mais là encore une différence majeure empêche de les assimiler purement et simplement : l'intérêt favorise la paix, du moins est un moindre mal par aux effets néfastes des autres passions, alors que le désir de puissance inclinent au premier chef à la guerre.

Selon l'interprétation de Hirschman, l'intérêt vient s'installer dans l'intervalle entre des passions destructrices et une raison impuissante : en tant que tiers terme, il anoblit la passion de l'amour de soi en la rendant raisonnable, en même temps qu'il confère de la force à la raison en lui fixant une direction à suivre. Or le désir de puissance chez Hobbes, quoique son chemin soit éclairé par l'esprit naturel, reste une passion infinie et destructrice ; bien plus, elle est *la* passion destructrice par excellence, celle qui concentre toutes les passions menant les hommes à l'hostilité mutuelle et au conflit général – les désirs de richesses, d'honneur et de connaissance.

Hobbes demeure par conséquent en deçà de la conceptualisation de l'intérêt : conscient à la fois de la dimension dévastatrice de certaines passions et du caractère inefficace de la raison, il n'a pas cependant tracé de troisième voie, sinon celle aporétique d'une raison découvrant les lois naturelles nécessaires à la paix tout en nécessitant elle-même la force de la puissance civile à instituer. Ou plutôt, puisque la notion d'intérêt, d'après Hirschman, était passée du continent à l'Angleterre au début du XVIIe siècle, le choix de Hobbes de ne pas la thématiser pourrait s'expliquer par le fait qu'il a préféré une notion qui accuse les conséquences néfastes de l'aspiration au pouvoir, aux richesses et aux honneurs. Le désir infini de puissance est, certes, orienté par l'esprit naturel ; il ne contredit pas moins les lois de nature découvertes par la raison en faisant un usage illimité de son droit sur toutes choses. En comparaison, la notion d'intérêt avait sans doute une connotation trop modérée et rationnelle : elle ne pouvait servir d'origine plausible à la guerre de chacun contre chacun. La psychologie hobbesienne ayant pour finalité la déduction du pacte civil et du pouvoir

souverain à partir de l'état de nature, il était plus cohérent d'unifier le système des passions autour du désir infini de puissance.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Hobbes

Léviathan (latin), trad. fr. F. Tricaud, M. Pécharman, Paris, Vrin et Dalloz, 2004.

Leviathan (anglais), Oxford, Oxford University Press, 1996.

Léviathan, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971 ; trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

Éléments du droit naturel et politique, trad. fr. D. Thievet, Paris, Vrin, 2010.

The Elements of Law Natural and Politic, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Autres œuvres

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012.

– *Rhétorique*, trad. frad. P. Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.

Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 2010.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 2, I-II, Paris, Editions du Cerf, 2003.

Études critiques et commentaires

Aubenque (Pierre), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

Besnier (Bernard), Moreau (Pierre-François), Renault (Laurence), (dir.), *Théories et critiques des passions, I. Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003.

– Besnier (Bernard), Moreau (Pierre-François), Renault (Laurence), (dir.), *Théories et critiques des passions, II. Les passions de l'âge classique*, Paris, PUF, 2006.

Bodei (Remo), *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1997.

Desjardins (Lucie), Dumouchel (Daniel), (éd.), *Penser les passions à l'âge classique*, Hermann, 2012.

Hirschman (Albert), *Les passions et les intérêts*, 1977, tr. frad. P. Andler, Paris, PUF, 1997.

Imbach (Ruedi), Oliva (Adriano), *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2016.

Konstan (David), *The Emotions of Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

– « The Freedom to Feel Grateful: The View from Classical Antiquity », in David Carr, (éd.), *Perspectives on Gratitude: An Interdisciplinary Approach*, Londres, Routledge, 2016.

Lessay (Franck), « Sur le traité des passions de Hobbes : commentaire du chapitre VI du *Léviathan* », in *Etudes Epistémè*, n°1, 2002.

Matheron (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

Moreau (Pierre-François), *Hobbes. Philosophie, science et religion*, Paris, PUF, 1997.

– (éd.), *Le Scepticisme au XVIe et XVIIe siècle*, t. II de *Le Retour des philosophes antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001.

Moreau (Pierre-François), Thomson (Ann), (éd.), *Matérialisme et passions*, Lyon, ENS Editions, 2004.

Polin (Raymond), *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, Vrin, 1977.

Roux (Sylvain), (dir.), *Les émotions*, Paris, Vrin, 2009.

Sorel (Tom), (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Skinner (Quentin), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Strauss (Leo), *La philosophie politique de Hobbes*, 1936, trad. fr. André Enegren, Belin, 2000.

Terrel (Jean), *Hobbes*, Paris, Ellipses, 1997.

Weber (Dominique), *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

Zarka (Yves-Charles), *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

– *Figures du pouvoir*, Paris, PUF, 2001.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	2
--------------	---

Chapitre I

Géométrie et genèse des passions

<i>1. Le traité des passions</i>	10
Les passions simples	11
Les passions complexes	15
<i>2. Deux passions propres à l'homme</i>	19
Le désir infini de puissance	20
La curiosité	25

Chapitre II

Passion, Raison et folie

<i>1. Neutralisation ou orientation des passions ?</i>	32
<i>2. La folie comme degré des passions</i>	36
<i>3. La raison et ses théorèmes</i>	39

Chapitre III

Les *Elements of Law* et le *Leviathan* en perspective

<i>1. De la vertu aristocratique à la morale bourgeoise ?</i>	47
La thèse de Leo Strauss	47
Les objections de Raymond Polin	50
<i>2. Les limites de l'antithèse vanité-crainte</i>	52
De la gloire au désir infini de puissance	53
De la crainte à l'anxiété tempérée par l'espoir	59

<i>3. La reconfiguration du traité des passions</i>	62
L'ordre des passions : centralité du plaisir vs centralité du désir	63
Les passions en particulier : magnanimité, courage, crainte	68

Chapitre IV

L'héritage antique et médiéval

<i>1. Hobbes et Aristote</i>	72
Passions et rhétorique	73
L'horizon temporel et le rapport à autrui dans la vie passionnelle	78
Bienfaisance, libéralité et émulation : une conception hobbesienne de l'amitié ?	82
<i>2. Hobbes et Thomas</i>	87
Le pluralisme des appétits : ruptures et continuités	88
Appétit et mouvement	91
Conclusion	95
Bibliographie	101
Table des matières	104