



HAL
open science

Hobbes [1588-1679]

Luc Foisneau

► **To cite this version:**

Luc Foisneau. Hobbes [1588-1679]. Mathilde Lequin; Albert Piette. Dictionnaire des anthropologies, Presses universitaires de Paris Nanterre, pp.487-495, 2022, 978-2-84016-498-2. hal-03790410

HAL Id: hal-03790410

<https://hal.science/hal-03790410>

Submitted on 28 Sep 2022

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.

Référence complète : Luc Foisneau, « Hobbes [1588-1679] », in Mathilde Lequin et Albert Piette (dir.), *Dictionnaire des anthropologies*, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2022, p. 487-495 [La pagination dans l'ouvrage imprimé est donnée entre crochets et en caractères gras].

Thomas Hobbes [1588-1679]

Luc Foisneau

[487] On réduit trop souvent la leçon de Hobbes à une vision pessimiste de la nature humaine, que l'on associe à la formule qu'il emprunte à Plaute, « l'homme est un loup pour l'homme » (Hobbes 2010b : 75). Cette citation, qui a fait de lui l'inspirateur de la misanthropie moderne, oublie un peu vite que la « nature humaine » est d'abord pour le philosophe anglais le nom d'un programme philosophique : comprendre ce que nous sommes à partir des données de la science moderne. Dire que Hobbes est un philosophe de la nature humaine est ainsi parfaitement exact, puisque cette notion est centrale dans son système de philosophie en trois parties, qui comprend, outre un *De corpore* (1655) et un *De cive* (1642/1647), un *De homine* (1658). Son œuvre la plus célèbre, le *Leviathan* (1651), commence quant à elle par une partie intitulée « De l'homme ». Bien que les données scientifiques dont il dispose soient lacunaires, Hobbes définit un cadre théorique permettant de développer un programme qui est encore, à bien des égards, celui de la science contemporaine. Dans ses différents traités « De l'homme », il nous propose trois manières d'approcher la nature humaine, à travers la question de l'origine de l'espèce humaine (Hobbes 2015 : 183-185), à partir d'une analyse médicale des fonctions du corps (Hobbes 2015 : 184-191) et en se fondant [488] sur une étude des facultés de l'esprit, tant cognitives que conatives (Hobbes 2010a : 47-48). C'est cette dernière approche, qui relèverait aujourd'hui du cognitivisme, qui constitue l'apport le plus important de son anthropologie naturaliste.

L'argument célèbre qui fait de l'état de nature un état de guerre de tous contre tous relève quant à lui d'une autre perspective : si Darwin contribuera à faire de cette invention un outil au service d'une théorie naturaliste de l'évolution, la condition naturelle de l'humanité ne relève pas, pour Hobbes, d'une biologie évolutionniste mais d'une philosophie morale et politique. Les intentions agressives que nous sommes prompts à découvrir chez autrui ne sont rien d'autre que l'expression d'un droit humain fondamental, celui de nous préserver en vie, que l'on perçoit chez autrui comme un danger en fonction d'une illusion d'optique (Hobbes 2010b : 76). Si ce droit naturel, en lui-même parfaitement légitime, fait naître en nous la crainte des autres hommes, notre nature n'en est pour autant nullement responsable. L'égalité réelle de nos aptitudes crée une situation dans laquelle autrui devient un objet de défiance et de

compétition pour les ressources vitales et la réputation. La solution à ce problème relève de l'anthropologie politique : pour transformer nos attitudes hostiles en attitudes pacifiques, il faut faire subir à la condition humaine une grande transformation. L'institution du Léviathan, un Etat conçu à l'image de l'homme, est l'instrument de ce changement, qui ne concerne pas la nature humaine mais les conditions morales et politiques de notre comportement à l'égard d'autrui.

Si l'on veut comprendre l'originalité de l'apport de Hobbes à l'anthropologie philosophique, il importe donc de ne pas confondre les niveaux d'analyse : l'anthropologie naturaliste décrit des facultés, celles de l'animal humain, la philosophie morale décrit les effets de notre condition d'égalité sur les principes de nos actions les uns à l'égard des autres, et la philosophie politique nous explique en quoi l'État, compris comme une personne morale, est la solution aux problèmes suscités par la condition humaine. Pour autant, le concepteur de la machine Léviathan n'avait pas imaginé que certains de ses successeurs au XX^e siècle rompraient de manière radicale le lien qu'il avait établi entre l'invention étatique et le projet moral d'une transformation de la condition humaine.

La nature humaine : l'imagination et le cerveau

Pour comprendre la nature humaine, il faut savoir pratiquer l'anatomie, à savoir, comprendre les parties du tout que nous formons, et, parmi celles-ci, s'attacher en particulier aux facultés de l'esprit. L'un des intérêts de l'approche hobbesienne est qu'elle nous permet de situer [489] avec précision la différence humaine dans le monde animal. S'il est vrai que nous avons des facultés intellectuelles analogues à celles des animaux – les chevaux, après tout, sont capables d'une forme de délibération quand ils hésitent sur le chemin à prendre (Hobbes 1999 : 117) –, il y a une aptitude qui nous est propre, l'institution humaine du langage, qui consiste à inventer des marques arbitraires pour signifier nos conceptions (Pécharman 2009 : 265-266).

Mais, entre les mécanismes de la sensation, ceux de la vision notamment auxquels l'auteur du *De Homine* consacra des analyses très détaillées (Hobbes 2015 : 195-370), et les signes artificiels qui rendent possibles le fonctionnement humain de l'esprit, l'imagination occupe une place singulière. Un être humain se représente ce qui l'entoure de manière spatiale, mais, à cette première représentation, le fonctionnement de son esprit ajoute, grâce à l'imagination, une dimension temporelle spécifique. C'est l'invention des signes artificiels qui nous permet de situer les événements et les actions sur un axe temporel, mais le point de départ de la théorie des signes réside dans une capacité d'utiliser des marques naturelles, qui suppose

elle-même le sens du temps, que nous devons à l'imagination. Sans doute faudrait-il aussi se demander comment cette faculté temporelle conduit à l'institution du langage, mais nous avons choisi d'insister dans ce qui va suivre sur trois caractéristiques de la théorie hobbesienne de l'imagination, le fait qu'elle repose sur un modèle physique inertiel, qu'elle dépende d'une représentation du cerveau humain comme lieu de transmission des effets de la perception et qu'elle permette d'expliquer notre rapport au temps.

Le modèle physique, tout d'abord, est le modèle inertiel de la persistance des mouvements : quand on jette une pierre dans une eau stagnante ou que le vent commence à former des vagues sur la mer, le mouvement persiste s'il n'est pas arrêté par des obstacles (Hobbes 2010a, p. 54). C'est aussi ce qui se produit lorsque notre cerveau est traversé par un mouvement transmis par nos sens. Ce mouvement continué est l'origine physique de l'imagination sous ses différentes formes, souvenirs, rêves, fictions, phantasmes, puisqu'une imagination n'est autre chose qu'une sensation atténuée.

Avec l'accent mis sur ces mouvements intracérébraux, Hobbes ouvre une perspective intéressante que la neurobiologie contemporaine n'a pas fini d'explorer. Bien qu'il n'ait pas pratiqué l'anatomie cérébrale, Hobbes définit ce que l'on pourrait considérer comme le cadre théorique d'une philosophie de l'esprit embryonnaire. Thomas Willis (1621-1675), pionnier de la recherche neuro-anatomique anglaise, s'appuya sur un cadre théorique analogue et une pratique de la dissection pour tenter de comprendre le [490] fonctionnement des nerfs qui transmettent des informations au cerveau. Mais avant lui, Hobbes avait identifié l'importance de cet organe pour une étude rigoureuse de la nature humaine. La théorie hobbesienne du cerveau repose, de fait, sur une compréhension de la sensation comme phénomène psychophysique : sur le plan physique, la sensation n'est autre qu'un mouvement sur des organes reliés au cerveau ; sur le plan psychique, elle se présente comme une représentation d'une chose à l'extérieur de nous. Cette double dimension est également présente dans la théorie de l'imagination, cette dernière étant une conception associée à un mouvement qui se dégrade petit à petit après la sensation. Ainsi, la nature humaine doit être pensée du point de vue d'une cinétique intracérébrale, puisque nous nous représentons des choses à l'extérieur de nous grâce à des mouvements à l'intérieur de notre crâne. Comme il ne peut procéder à des investigations directes, n'étant pas médecin, Hobbes doit s'appuyer sur l'introspection pour comprendre ces mouvements intracérébraux (Hobbes 1971 : 6-7). Le modèle épistémologique qu'il met en œuvre fait donc la synthèse entre des hypothèses cinétiques sans validation dans une description anatomique et une description basée sur l'introspection.

C'est au moyen de cette méthode qu'il parvient à expliquer l'un des traits marquants de la nature humaine, le fait que nous inscrivions nos expériences dans le temps. Si nous percevons les choses sous forme spatiale, nous sommes aussi capables de percevoir que nous les percevons, et cette représentation quand elle se répète nous donne le sentiment du temps écoulé. Le souvenir d'une ville étrangère illustre bien cette caractéristique de la perception temporelle. Quand on visite Londres, on voit le détail des façades ; quand nous nous souvenons de notre visite, nous voyons encore des rues mais les détails qui nous avaient frappé alors nous échappent désormais. Dans cette théorie du souvenir, le temps passé est ainsi associé, de manière singulière, au « manque des parties que chaque homme s'attend à voir se succéder après avoir eu une conception de l'ensemble » (Hobbes 2010a : 57). Bien que Hobbes ne puisse décrire les conditions neurologiques de la dégradation d'une image mentale, il déduit de l'observation de ce phénomène une théorie du temps dont on n'a pas assez mesuré l'originalité. Ses théories du rêve et de l'imagination créatrice compliquent aussi la représentation que l'on se fait parfois de son anthropologie naturaliste. Quant au terme de « phantasme » (*phantasm*), il n'est pas utilisé par lui pour désigner des représentations rêvées, notamment de nature sexuelle, mais les hallucinations visuelles qui font suite à des perceptions intenses. Les images qui se forment dans notre cerveau se modifient ainsi, au gré des mouvements intracérébraux et des mouvements [491] organiques, pour produire ce que l'on pourrait appeler l'imaginaire humain. Si nous sommes capables de constructions symboliques complexes à partir des signes que nous instituons, cette aptitude sémiotique, fondement de notre rationalité, s'appuie sur un mécanisme cérébral dont la caractéristique principale est la production d'images.

Retenons donc de ces remarques sur l'imagination que le naturalisme de Hobbes ne confirme nullement l'idée d'une nature humaine disposée dès l'origine à la violence et à la défiance. Notre cerveau, qui transforme nos représentations au gré de mouvements intracérébraux, rend possible une vie onirique variée, une activité créatrice de l'imagination, et des hallucinations quand nos sensations deviennent trop intenses. Nos passions, quant à elles, sont en lien direct avec nos capacités motrices : le désir est incitation à nous approcher des objets dont les représentations nous procurent du plaisir, et la haine une stimulation à nous éloigner des objets dont la perception nous procure du déplaisir (Hobbes 1971 : 47). Inscrits dans le temps par la répétition de leurs représentations et capables d'inventer des signes artificiels, les êtres humains intègrent ces signes à leurs interactions avec les autres. Pour autant, cette approche cinétique et sémiotique de la nature humaine ne suffit pas à comprendre pourquoi Hobbes soutient que, dans la condition naturelle, les êtres humains ne sont pas capables d'entretenir des relations pacifiques les uns avec les autres. La cause de cette

conflictualité, qui donne indéniablement une coloration sombre à l'anthropologie de Hobbes, ne se situe pas au plan de la nature, mais au plan de la morale.

L'état de nature : scène originare de la vie morale des hommes

Pourquoi les êtres humains se comportent-ils comme des compétiteurs, et manifestent-ils de la défiance et, parfois, de l'agressivité, les uns envers les autres ? Un neurophysiologiste pourrait être tenté de chercher dans les circonvolutions du cerveau la raison de l'agressivité humaine, mais telle n'est pas l'approche de Hobbes qui distingue clairement la science de la nature humaine et la philosophie morale : « Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés » (Hobbes 1971 : 125). Certaines formules utilisées par Hobbes pourraient toutefois nous induire en erreur sur ce point : ne parle-t-il pas d'une « condition naturelle » de l'humanité, d'un droit « naturel », d'une loi « naturelle » et d'une égalité « par nature » ? Précisons donc que cette référence à la « nature » ne renvoie pas à l'organisation naturelle des facultés humaines, mais à cette partie de la philosophie que l'on nomme philosophie morale.

Ce deuxième niveau de l'anthropologie hobbesienne [492] s'appréhende le mieux à partir de la notion de condition humaine, et cette notion se comprend elle-même à partir de deux caractéristiques morales qui définissent les relations des êtres humains indépendamment des sociétés auxquelles ils appartiennent. Dans la condition naturelle, qui n'est pas la condition des hommes naturels, tous les hommes sont mus par une même nécessité, celle qui les pousse à chercher à se conserver en vie – le souci de la conservation de soi nous confère ainsi un droit que l'on peut faire valoir dans nos relations avec autrui. Si l'on manifeste l'intention de m'agresser, j'ai le droit de tout faire pour que mon agresseur respecte ma vie. Autrui comprendra d'autant plus facilement ma requête – qui peut s'exprimer par des actes – qu'il ferait valoir un argument semblable à mon égard si je manifestais la volonté de l'agresser. Comme aucune convention préalable n'est requise pour que ma demande soit recevable, c'est bien là une exigence naturelle ou, si l'on préfère, une exigence morale. Et si la réciprocité s'applique en l'occurrence sans accord préalable, c'est que les hommes sont égaux par nature. S'il existait, à l'inverse, une catégorie d'hommes supérieurs aux autres par la force et par l'intelligence, l'exigence morale des plus faibles à leur égard serait dénuée de sens. Les plus forts pourraient contester le droit des plus faibles à se conserver en vie au nom d'une inégalité inscrite dans la nature des choses. L'originalité de la description hobbesienne de la condition humaine tient à ce qu'elle associe un droit naturel de se conserver à une thèse sur l'égalité des

hommes par nature. Ces deux thèses permettent d'en déduire une troisième, qui est que l'on ne saurait faire valoir un droit fondamental à la conservation de soi si l'on ne dispose pas d'un droit dérivé de juger par soi-même de ce qui y contribue. Cette thèse est celle de l'autonomie du jugement, qui appartient aux hommes de par l'égalité qui est la leur dans l'état de nature (Hobbes 2010b : 102-103). Considérée en ce sens, l'égalité explique que nous soyons des dangers les uns pour les autres. La condition naturelle des hommes est une condition morale en ce sens que le principe de nos actions y réside dans notre capacité individuelle de juger de ce qui contribue le mieux à notre préservation individuelle.

On aurait tort, pour autant, de voir dans cette anthropologie morale une apologie de l'égalité entre les hommes, puisque le fait que nous soyons égaux n'est pas pour Hobbes la solution mais le problème. Une interprétation contextualiste de ces thèses pourrait y lire une critique de ceux d'entre ses contemporains, comme les Nivelleurs (*Levellers*), qui souhaitaient une société d'égaux. Hobbes peut être lu comme réfutant ces égalitaristes radicaux, qui s'exprimèrent pendant la guerre civile anglaise, comme proposant une traduction dans le registre du droit naturel de ces [493] thèses égalitaristes d'inspiration théologique. L'égalité n'étant pas un idéal pour Hobbes, elle ne doit pas non plus être le fondement de l'utopie politique : elle n'est qu'une dimension de la condition humaine avant l'institution de l'État, puisque les êtres humains d'âge mûr – Hobbes exclut de cette condition d'égalité les enfants et les handicapés, pas les femmes – sont suffisamment égaux en force et en intelligence pour que le plus faible puisse tuer le plus fort (Hobbes 1971 : 121-122). L'anthropologie morale hobbesienne possède donc une signification politique : nous disposons d'un droit à la vie, nous sommes égaux par nature et notre liberté de jugement est le seul moyen de chercher à nous conserver en vie dans un état d'égalité, mais, contrairement à ce que prétendent les Déclarations américaines et françaises des droits de l'homme, ces trois thèses ne devraient pas fonder l'ordre politique, sinon de manière négative et critique. La pensée politique de Hobbes repose ainsi sur une anthropologie morale, qui formule, pour les réfuter, les thèses principales du libéralisme moderne.

Le Léviathan : pour sortir des apories de la condition humaine

Hobbes fait subir à l'humanisme une torsion radicale en inventant l'Etat à visage humain (Foisneau 2016 : 22), la question étant bien sûr de savoir ce qu'il reste de l'humanisme lorsque c'est le souverain qui prend la place de l'âme humaine (Hobbes 1971 : 5). Si le problème réside dans une condition naturelle où les hommes pensent pouvoir régler leurs relations au moyen de

leur seul jugement individuel, la solution se trouvera dans l'invention d'une condition nouvelle, fondée sur le droit de l'État à exercer sa puissance. La philosophie morale propose des règles pour sortir d'un état de nature qui n'a rien d'idyllique puisqu'il est de fait un état de guerre. Ces règles, que Hobbes nomme « lois de nature », sont des règles raisonnables visant à établir les conditions d'une existence pacifique entre des individus persuadés que la guerre est sans issue. Puisque le droit naturel nous pousse à rechercher la préservation de nos vies, la solution que nous suggère la raison est de renoncer à la forme la plus extrême de ce droit, celle qui se traduit par une guerre de tous contre tous ; cette solution raisonnable suppose de respecter nos engagements quand nous en prenons, de ne pas chercher à faire valoir la supériorité illusoire que nous inspire notre amour-propre et d'accepter le jugement des arbitres établis pour trancher les conflits. S'appuyant sur le cadre théorique défini par sa philosophie morale, la philosophie politique de Hobbes propose une construction dont la finalité est d'organiser la sortie effective d'un état de guerre entre des individus soucieux de leur conservation. Ce projet est très ambitieux, puisqu'il ne s'agit [494] de rien moins que de transformer la condition humaine en créant un homme artificiel capable, en raison de sa puissance gigantesque, d'exiger de nous une obéissance sans faille aux lois morales et positives.

Le but n'est pas toutefois de créer un monstre totalitaire dont la puissance serait au service d'une terreur aveugle, mais d'imiter « cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent, de la nature : l'*homme* » (Hobbes 1971 : 5). La ressemblance entre l'homme artificiel qu'est l'État et l'homme naturel que nous sommes ne vise pas à instaurer un culte de la personnalité mais à mettre la puissance du Léviathan au service de l'application des lois morales et des lois positives dont le respect assure la sécurité de tous. Hobbes a compris que les êtres humains n'accepteraient d'obéir à l'un de leurs semblables que s'ils pouvaient se reconnaître en lui (Hobbes 1971 : 163). Âme artificielle de l'État, le souverain est le garant du succès de ce projet de transformation de la condition humaine : il n'est pas le représentant du groupe d'intérêt le plus puissant, mais, à travers des paroles et des actions que chacun de ses sujets reconnaît comme siennes, il est l'État en personne.

Pour autant, Hobbes n'envisage à aucun moment que cette personne morale puisse transformer la nature humaine : si le souverain est un surhomme, puisqu'il commande l'armée, la police et l'administration, il n'est pas néanmoins de son ressort de transformer les facultés que la nature nous a données. Sans doute les hommes demeurent-ils vaniteux en société comme ils sont censés l'être dans la nature, mais le but de la politique n'est pas de faire disparaître cette passion, pas plus qu'il n'est de contribuer à augmenter nos capacités physiques et cognitives. La finalité de l'État est de substituer à l'égalité des droits à la conservation de soi les conditions

juridiques de la sécurité de tous. À l'idéal humaniste d'une transformation de l'homme par la lecture et l'écriture, Hobbes substitue le projet sans précédent d'une transformation politique, au moyen de la puissance de l'État, des conditions morales de la vie des hommes. On ne changera pas notre nature, mais on peut espérer qu'une politique de souveraineté puisse parvenir à changer la manière dont nous nous rapportons les uns aux autres.

[495] Bibliographie principale

FOISNEAU LUC 2016, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard.

PÉCHARMAN MARTINE 2009, « De quel langage intérieur Hobbes est-il le théoricien ? », in Biard Joël (éd.), *Le langage mental du Moyen âge à l'âge classique*, Louvain, Peeters, p. 265-291.

HOBBS THOMAS 1999, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* [1656], trad. fr. L. Foisneau, F. Perronin, Paris, Vrin.

HOBBS THOMAS 2010a, *Éléments du droit naturel et politique* [1640], trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin.

HOBBS THOMAS 2010b, *Du citoyen* [1642/1647], trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion.

HOBBS THOMAS 2015, *De Homine, De l'homme* [1658], trad. fr. J. Terrel *et al.*, Paris, Vrin.

HOBBS THOMAS 1971, *Léviathan* [1651], trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey.

Bibliographie complémentaire

FOISNEAU LUC 2021, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (2000), Paris, CNRS Éditions.

SKINNER QUENTIN 2002, « Hobbes and the purely artificial person of the State », in Skinner Quentin, *Visions of Politics*, Vol. III, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 177-208.

TERREL JEAN 2008, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.