



HAL
open science

L'institution imaginaire de la société chez Thomas Hobbes

Odile Tourneux

► **To cite this version:**

Odile Tourneux. L'institution imaginaire de la société chez Thomas Hobbes. Archives de Philosophie, 2023, Philosophie, psychologie, psychanalyse. Perspectives sur la transformation sociale, 86 (1), pp.153-165. 10.3917/aphi.861.0153 . hal-04698068

HAL Id: hal-04698068

<https://hal.science/hal-04698068v1>

Submitted on 17 Sep 2024

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.

Titre : L'institution imaginaire de la société chez Thomas Hobbes

Autrice : Odile Tourneux

Docteure rattachée au Laboratoire Triangle (UMR 5206)

Résumé : La notion d'imagination est centrale dans l'œuvre de Thomas Hobbes et pourtant sous étudiée. Derrière une apparente homogénéité du corpus, la notion d'imagination subit des évolutions importantes au fil des décennies. Hobbes comprend peu à peu l'imagination comme une activité indissociablement cognitive et affective. L'intérêt pour le rôle des affects dans la vie mentale va conduire Hobbes à placer l'imagination au cœur de son anthropologie et de son système politique. Cet article défend l'idée selon laquelle Hobbes fait de l'imagination le fondement de l'institution sociale et politique.

Mots clés : Hobbes, Imagination, Affects, Société, Pouvoir.

Title: The Imaginary Institution of Society in Thomas Hobbes.

Summary: The notion of imagination is central in the work of Thomas Hobbes but understudied. Behind an apparent homogeneity of the corpus, the notion of imagination has changed a lot over decades. Hobbes gradually understands the imagination as an inseparably cognitive and affective activity. Hobbes interest in imagination will lead him to place the imagination at the heart of his anthropology and his political system. This article defends the idea that Hobbes makes the imagination the foundation of social and political institution.

Key words: Hobbes, Imagination, Affects, Society, Power.

L'institution imaginaire de la société chez Thomas Hobbes¹

À première vue, la définition de l'imagination proposée par Thomas Hobbes ne varie pas entre les *Eléments de la loi naturelle et politique* (1640) et le *Léviathan* (1651). Ainsi que Hobbes ne cesse de le répéter : « l'imagination n'est donc rien d'autre qu'une sensation en voie de dégradation »². Cependant, si la définition de la notion ne change pas, la compréhension des mécanismes de ce phénomène mental ainsi que ses répercussions sociales évoluent considérablement. Non seulement l'imagination n'est plus pensée uniquement comme une activité mentale mais surtout, la notion tend à prendre une place centrale dans la réflexion sociale et politique de Hobbes. Nous défendrons ici l'idée selon laquelle l'imagination constitue l'une des clés de voute du *Léviathan*. Les modifications opérées par Hobbes dans sa compréhension de l'imagination n'affectent pas seulement la dimension anthropologique de sa réflexion. C'est de façon conjointe qu'il affine sa conception de l'imaginaire et qu'il résout les difficultés de théorie politique qui l'occupent depuis plus d'une décennie. Plagiant le titre de l'ouvrage le plus célèbre de Cornélius Castoriadis³, nous nous attacherons à montrer de quelle façon, pour Hobbes, l'imagination est au cœur de la vie sociale et politique.

I. Sensation, imagination et souvenirs

Il importe tout d'abord de comprendre ce qu'est exactement l'imagination pour Hobbes. Immédiatement après avoir défini ce qu'est la sensation, Hobbes consacre le deuxième chapitre du *Léviathan* à la définition de l'imagination. Cette définition, comme l'était le premier chapitre, s'inscrit pleinement dans la conception mécaniste du monde adoptée par Hobbes. C'est en effet par une réflexion sur l'inertie des corps en mouvement qu'il ouvre son chapitre. Lorsqu'un corps frappe les sens d'un individu, ce mouvement ne s'arrête pas mais se perpétue indéfiniment dans les parties intérieures du corps. La sensation ainsi provoquée est alors susceptible de se dégrader, non pas parce qu'elle deviendrait moins intense (le mouvement ne décroît pas en lui-même) mais parce qu'elle est ensuite concurrencée par d'autres sensations qui l'éclipsent. Hobbes explique ainsi que si, la journée nous ne voyons pas les étoiles, ce n'est pas parce que l'image de la nuit a disparu mais parce que le rayonnement du soleil les éclipe. Cette sensation moins distincte, dégradée parce que troublée par d'autres sensations, c'est ce que Hobbes nomme imagination. « L'imagination n'est donc rien d'autre qu'une sensation en voie de dégradation »⁴. À l'étymologie latine renvoyant à l'image, Hobbes invite dès lors à adjoindre l'origine grecque du terme : l'imagination c'est le *phantasma*, du verbe *phainestai*, apparaître. L'imagination désigne ces images qui apparaissent en nous lorsqu'elles sont concurrencées par d'autres sensations.

Partant, Hobbes place l'imagination sur un continuum où se situent également la sensation et le souvenir. La sensation n'est rien d'autre que la dernière image que nous percevons, la plus présente et la plus forte. Le souvenir nomme le fait que ces images se dégradent. L'imagination désigne l'image dégradée que conserve la vie mentale.

¹ Le texte de cet article est issu d'une intervention dans le séminaire « La valeur sociale de l'imagination : approches philosophique, psychologique et sociologique » organisé par Julie Arnaud le 24 janvier 2022 à Lyon III. Je remercie tout particulièrement Julie Arnaud et Éléonore Le Jallé pour leurs questions et leurs remarques qui ont permis de faire évoluer ce travail.

² T. HOBBS, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, F. Tricaud (trad.), Paris, Sirey, 1971, p. 15.

³ C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

⁴ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 15.

Ce moment de définition occupe les trois premières pages du chapitre. Suivent alors quatre pages sur un cas spécifique d'imagination : le rêve. Le rêve est lui aussi le fruit de la dégradation d'une sensation, cependant il est engendré par « l'agitation des parties intérieures du corps »⁵. Étant au repos, nous percevons mieux les mouvements internes à notre corps, mouvements dont les images deviennent alors sensibles et nous apparaissent en rêve.

Cette analyse du rêve semble donc répondre dans un premier temps à un souci d'exhaustivité (analyser les différents types d'imagination) mais aussi à un souci polémique (il s'agit de réfuter l'argument traditionnel selon lequel on ne peut distinguer la veille du rêve). Toutefois, la longueur de cette réflexion (plus de la moitié du chapitre) nous interpelle. Est-il si judicieux que cela de consacrer autant de temps à un « cas d'école » au tout début du *Léviathan* ? Hobbes n'écrit rarement pour rien, surtout pas au début du *Léviathan*. Prenons donc ces quelques pages au sérieux ; voyons ce que Hobbes cherche à expliquer de l'imagination à partir de l'analyse des rêves.

Hobbes commence par réfuter le traditionnel « argument du rêve ». Il est d'après lui tout à fait insensé de penser que l'on ne peut distinguer la veille du sommeil. En effet, les rêves sont toujours beaucoup plus incohérents que la conduite de notre pensée en état de veille de sorte que la cohérence est un critère suffisant pour discriminer les deux situations. D'autre part, si je peux croire que je veille lorsque je rêve, je perçois clairement la différence entre le rêve et la réalité lorsque je suis éveillé. Lorsque je m'endors par inadvertance, sans m'en rendre compte, je ne perçois plus que les sensations sont moins fortes, et dans ce cas-là je peux penser que je suis éveillé alors que je rêve. À l'inverse, si je m'éveille, le contraste entre les images du rêve et la sensation directe ne laissent aucun doute sur la situation.

La réfutation de l'argument du rêve étant clairement posée, Hobbes poursuit toutefois à partir d'un exemple tiré des *Vies des hommes illustres* de Plutarque. Préoccupé par la bataille qu'il doit conduire le lendemain, Brutus s'endort et troublé, effrayé, craintif, voit apparaître en rêve une bête effrayante. De la même façon, la peur nous dit Hobbes explique que certains individus croient voir des fantômes dans l'obscurité⁶. Nous soutenons l'idée selon laquelle ces exemples ne sont pas seulement illustratifs ; ils viennent véritablement compléter la définition de l'imagination.

Puisque l'imagination est une sensation en voie de dégradation et que Hobbes pense dans un modèle mécaniste, on pourrait croire que les images qui se forment en nous sont l'empreinte, toute physique, des mouvements extérieurs dans notre corporéité (comme chez les atomistes par exemple). Les sensations viendraient s'imprimer, de façon concurrentielle, dans les parties molles du corps. Or, ce que semble nous proposer Hobbes ici est tout à fait inédit. En effet, en quelques lignes il multiplie les références à la peur, c'est-à-dire à l'un des affects les plus puissants. Brutus voit apparaître une forme effrayante, il est troublé par la guerre, horrifié par ses propres actions, réveillé par la crainte. Ceux qui voient des apparitions dans les cimetières sont quant à eux timorés, craintifs et effrayés. Ces exemples nous permettent de comprendre que l'imagination est la faculté de se représenter des images qui naissent de *la rencontre d'un affect et d'une stimulation extérieure*.

Cette conception de l'imagination prend appui sur un modèle physiologique cardio-centré. Dans les *Éléments*, Hobbes expliquait le fonctionnement du corps humain et de nos actions à partir d'un modèle cérébro-cardiaque : nos affects et nos représentations étaient disjoints. La vie mentale et la vie affective étaient conçues séparément⁷. Or, dans le *Léviathan*, Hobbes modifie ce schéma : pour que nous puissions nous représenter quelque chose, le penser et l'imaginer, il faut non seulement qu'un objet frappe notre corps, mais il faut également qu'il se heurte à une *réaction du cœur*. Si la définition de l'imagination ne change pas (une sensation dégradée), Hobbes affine sa

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ Voir par exemple la distinction des plaisirs et des douleurs : « Il y a deux espèces de plaisir. L'une semble affecter l'organe corporel de la sensation, et c'est le plaisir que j'appelle "SENSUEL" [...]. L'autre espèce de réjouissance n'est particulière à aucune partie du corps et est appelée "réjouissance de l'esprit" : elle est ce que nous appelons "JOIE". De la même façon pour les douleurs : certaines affectent le corps et sont par conséquent appelées les « douleurs du corps », et d'autres non, et ces dernières sont appelées "CHAGRIN" », T. HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie générale française, 2003, p. 122.

conception de la sensation entre 1640 et 1651. Voici comment il décrit le mécanisme de la sensation au chapitre 1 du *Léviathan* :

La cause de la sensation est le corps extérieur, ou objet, qui presse l'organe propre à chaque sensation [...] ; cette pression, propagée vers l'intérieur, [...] cause là une résistance, une contre-pression, un effort du cœur pour se délivrer : cet effort, étant dirigé vers l'extérieur, semble être quelque réalité située au dehors. Et ce *semblant*, ce *phantasme*, c'est ce qu'on appelle *sensation*.⁸

Cet « effort du cœur », ce sont les passions : le désir, la curiosité, la peur... Sentir, imaginer, se souvenir, mais aussi penser, c'est donc primitivement éprouver une passion qui rencontre les mouvements causés par les objets extérieurs. Sans les affects, il n'y aurait aucune représentation, aucune apparition possible. Si quelque chose nous apparaît, c'est parce que les mouvements venus de l'extérieur se heurtent au cours propre de nos passions. Les affects deviennent ainsi le donné fondamental de l'anthropologie hobbesienne, donné sans lequel aucune vie mentale n'est possible. Sentir, et donc aussi imaginer, c'est éprouver la rencontre de deux mouvements contradictoires, l'un affectif, émanant du sujet, l'autre sensible, provenant des mouvements des corps.

Ce texte permet donc à Hobbes d'introduire l'idée que l'imagination est indissociable des affects. La peur ici n'est pas accessoire, elle n'accompagne pas nos rêves, elle n'est pas le fruit des visions nocturnes ; bien au contraire, elle en est à l'origine. C'est parce que Brutus a peur de la bataille à venir qu'il voit se matérialiser un monstre en rêve. Essayons d'appliquer la définition proposée par Hobbes. Que se passe-t-il lorsque nous voyons quelque chose ? Imaginons que nous soyons face à une étagère. Nous regardons les rangées de livres sans vraiment les voir : nous avons l'image d'une masse mais en aucun cas de volumes distincts. C'est seulement si nous nous mettons à chercher un livre en particulier, c'est-à-dire si nous avons le désir de le trouver, que nous percevons enfin sa tranche, qui était pourtant devant nous depuis le début. Cet exemple nous permet de comprendre que les affects sont ce sans quoi ne se produirait aucune image (qu'il s'agisse de la sensation ou de l'imagination).

Mais comment faut-il comprendre précisément ce rapport entre affects et imagination ? L'imagination est-elle une faculté cognitive de représentation abstraite, ou bien s'identifie-t-elle pleinement avec nos passions ? L'imagination est-elle une faculté intellectuelle ou doit-elle être comprise comme un affect ? Hobbes ne tranche pas, précisément parce que dans notre expérience nous ne faisons jamais la distinction entre les deux. Se représenter quelque chose en imagination, c'est toujours, pour nous, être affectivement motivés, de sorte que le cognitif et l'affectif sont indistincts dans notre expérience. C'est la raison pour laquelle nous éviterons autant que possible de parler de « faculté » au sujet de l'imagination⁹. Il nous semble en effet que, chez Hobbes, l'imagination n'est précisément pas une faculté intellectuelle. Elle nomme plutôt des phénomènes d'apparition liés à notre vie à la fois sensible et affective. Sentir et imaginer ne sont jamais des abstractions, ce sont les manifestations qu'éprouve un corps affectif en relation avec d'autres corps.

⁸ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁹ Si on trouve abondamment la notion de « faculté » (corporelle ou intellectuelle) dans les *Éléments*, Hobbes n'utilise plus le terme dans le *Léviathan* pour désigner la sensation, la pensée ou l'imagination. Hobbes élargit peu à peu cette idée à l'ensemble des « facultés » comme il l'indique par exemple à Bramhall au sujet de la volonté : « Confondre la volonté comme faculté avec la volonté reviendrait à confondre une *volonté* avec une *absence de volonté*, car la volonté comme faculté n'est pas une volonté ; seul l'acte qu'il appelle *vouloir* est la volonté », T. HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard. Controverse avec Bramhall II*, L. Foisneau et F. Perronin (trad.), Paris, Vrin, 1999, p. 344. Sur ce point voir l'introduction de Franck Lessay dans T. HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, F. Lessay (trad.), Paris, Vrin, 1993, p. 43. Luc Foisneau souligne par ailleurs le fait que Hobbes généralise cette conception des facultés jusqu'à y introduire la liberté elle-même : « la liberté d'un agent ne réside pas dans une propriété intérieure à sa nature, puisque sa nature est déterminée de façon nécessaire, mais dans l'effectuation de son action. Pour un agent, être libre, c'est toujours être libre d'agir, quel que soit par ailleurs le caractère nécessaire du principe de son action », L. FOISNEAU dans T. HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, *op. cit.*, p. 23.

L'anthropologie hobbesienne nous permet donc de comprendre ce qu'est l'imagination et quels sont ses liens avec la sensation. L'imagination est une sensation en voie de dégradation, en concurrence avec d'autres sensations. Elle apparaît donc comme seconde et comme étant nécessairement subordonnée à la sensation. Or, le *Léviathan* introduit une seconde série d'analyses qui vont faire de l'imagination une fonction première par rapport à la sensation. En s'intéressant au rôle social de l'imagination, Hobbes va comprendre que nous imaginons, plus encore que nous ne percevons, la plupart des phénomènes qui font la société.

II. Imagination et phénomènes sociaux

La théorie politique hobbesienne est très, voire trop connue, ce qui empêche souvent de percevoir les liens essentiels que Hobbes tisse entre théorie sociale et compréhension du corps humain. Qui a entendu parler une fois dans sa vie du *Léviathan* sera d'accord pour dire que Hobbes cherche à y exposer les mécanismes de justification du pouvoir. Le problème qui occupe Hobbes est celui de déterminer ce qui fonde la légitimité et donc la force de la puissance publique. Toutefois, la lecture de la première partie de l'ouvrage peut également nous conduire à poser différemment la question. La légitimité du souverain est bien entendue une question cruciale mais la possibilité de son *existence* en est une autre tout aussi décisive. En effet, le paradigme mécaniste adopté par Hobbes dans toute son œuvre pose de sérieuses difficultés pour comprendre le monde social. Si les phénomènes relèvent de part en part d'interactions corporelles, tout ce qui se produit est déterminé par la chaîne implacable des causes et des effets. Dans un tel contexte, difficile de comprendre comment des individus peuvent avoir une volonté propre, comment ils peuvent être considérés comme responsables, comment ils peuvent s'engager dans un contrat, comment ils peuvent commander ou obéir, etc. Si l'on prend au sérieux le déterminisme mécaniste de Hobbes, les relations sociales et politiques semblent devoir se réduire à des interactions physiques entièrement déterminées, à moins de faire de la société une exception mystérieuse aux lois du monde.

Hobbes se refuse obstinément à rompre avec un tel paradigme mécaniste. C'est ainsi par exemple, qu'au chapitre 6 du *Léviathan*, il décrit la volonté comme « le dernier appétit ou la dernière aversion qui se trouve au contact immédiat avec l'action ou son omission »¹⁰. La volonté, comme l'imagination, n'est pas une faculté humaine mais un *acte*, résultant de l'enchaînement causal de nos affects et de nos sensations. Si je veux quelque chose, c'est parce que mon désir (en lui-même changeant) rencontre à ce moment précis un objet capable de le satisfaire. Ma volonté est tout à la fois l'expression d'un désir propre et d'une sollicitation extérieure. Mon désir est mécaniquement déterminé par mes interactions avec le monde à se porter sur tel ou tel objet.

À première vue, le mécanisme strict adopté par Hobbes semble donc empêcher toute conception de l'individualité, de la spontanéité, et partant de la responsabilité. Comment envisager alors la possibilité d'un engagement, d'une promesse, d'une reconnaissance, si la subjectivité et l'individualité sont réduites à un strict déterminisme mécaniste ? Comment envisager la possibilité d'un monde social ? Comment faire le lien entre la première et la seconde partie du *Léviathan* ?

Il nous semble que l'imagination est précisément la faculté qui permet de nous extraire des chaînes causales du mécanisme pour voir apparaître des phénomènes tout à fait singuliers. L'un des apports majeurs du *Léviathan* se trouve précisément ici : la société n'existe et n'est pensable que parce que nous sommes doués d'imagination.

¹⁰ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 56.

- **Volonté et imagination**

Voyons tout d'abord comment l'évolution de l'étude de l'imagination conduit Hobbes à reconsidérer la notion de volonté.

Sur ce point, comme sur tant d'autres, la pensée de Hobbes évolue considérablement au fil des œuvres jusqu'à trouver sa résolution dans le chapitre 16 du *Léviathan* consacré à la personnalité. Inédit dans le corpus hobbesien, ce chapitre vient clore la première partie de l'ouvrage : il se situe donc à la charnière de ses réflexions anthropologiques et politiques, jouant le rôle de clé de voûte pour tout l'édifice. Le terme d'imagination n'apparaît à aucun moment le chapitre, cependant cela ne veut pas dire que l'imagination n'opère pas ici, et même au premier chef. Pour rappel, voici la définition que Hobbes donne de la personne :

Est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.¹¹

La personne est l'entité à laquelle on rapporte des paroles ou des actes, que ces paroles et ces actions lui appartiennent en propre ou qu'elles soient prononcées par un représentant. Est une personne celui dont on considère, c'est-à-dire on imagine, qu'il est à l'origine d'une série de paroles et d'actes. Une telle attribution sera dite fictive lorsque nous prétendons collectivement qu'une personne prend sur elle les actes d'un autre, tout en sachant très bien que ces mots ne sont pas tout à fait les siens. Nous attribuons par exemple à l'acteur sur scène les mots du personnage qu'il joue, alors que nous savons bien que cet acteur n'est pas véritablement un Prince ou un chevalier. L'imagination joue donc un rôle de premier plan dans l'attribution fictive de la personnalité. Mais elle opère exactement de la même façon dans le cas de ce que Hobbes appelle « l'attribution vraie »¹². En effet, si, comme le pense Hobbes, tout est corporel, alors tout est déterminé par un enchaînement de causes et d'effets, c'est-à-dire par une suite de mouvements dont je ne constitue qu'un maillon et dont je ne suis dès lors pas responsable. Je ne suis à proprement parler jamais à l'origine, au fondement, d'une chaîne causale ; je participe tout au plus du mouvement général du monde. En toute rigueur, il semble impossible de penser une responsabilité des actes et des paroles dans le cadre du système mécaniste hobbesien.

Cependant, que se passe-t-il lorsque je vois quelqu'un agir ou parler ? Deux mécanismes imaginatifs interviennent ici : l'occultation des chaînes causales et la projection de notre propre vie affective. L'observation des autres individus s'accompagne rarement d'une perception omnisciente des causes qui les déterminent, de sorte qu'aveugles à la nécessité qui les fait agir, nous imaginons qu'ils sont libres.

D'habitude, quand nous voyons et connaissons la force qui nous pousse, nous reconnaissons la *nécessité*, alors que, quand nous ne voyons ni ne remarquons cette force qui nous pousse, nous pensons qu'il n'y en a pas et que ce ne sont pas des *causes*, mais la *liberté* qui produit l'action. De là vient qu'on s'imagine qu'il ne choisit pas telle ou telle voie, celui qui la choisit par nécessité ; mais on pourrait aussi bien dire que le feu ne brûle pas, parce qu'il brûle par nécessité.¹³

De même que le soleil nous empêche de percevoir les étoiles en plein jour, la vision d'un autre corps humain tend à masquer les causes matérielles qui pourtant le déterminent. Cette occultation est possible parce que nous *imaginons* le comportement de l'autre à partir de notre expérience propre, à partir de ce que Hobbes nomme dans cet extrait de la première controverse avec John Bramhall « cette force qui nous pousse » (répété deux fois). Percevoir les mouvements

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² Sur la distinction entre attribution vraie et attribution fictive de la personnalité, voir : J. TERREL, *Thomas Hobbes : philosophe par temps de crises*, Paris, CNED, 2012.

¹³ T. HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, *op. cit.*, p. 94.

d'un autre c'est toujours en même temps se souvenir des affects et des déterminations qui animent mon propre corps. De sorte que lorsque je vois autrui, je suis conscient des causes extérieures qui le déterminent mais je lui prête en même temps la même spontanéité affective que j'éprouve en moi-même et qui est contrariée par le monde extérieur. Si je fais de l'autre une personne, c'est parce que je sens en moi-même l'élan d'un désir singulier. Mieux, si j'identifie l'autre comme une personne, comme un être responsable de ses actes et donc volontaire, c'est parce que la sensation de spontanéité que je sens en moi occupe le premier plan dans ce que je perçois du monde et ainsi occulte les déterminations matérielles. L'imagination est donc essentielle là aussi à l'apparition de la personnalité (vraie), à l'apparition d'un être volontaire. Si je vois autrui comme une personne responsable de ses actes et de ses mots, alors même qu'il est de part en part déterminé, c'est parce que ma vie mentale est affectée conjointement par ce que je perçois de l'autre et par les images passées et résiduelles de mon propre désir. L'autre ne m'apparaît comme un individu qu'en imagination, parce que je combine des perceptions multiples, sensibles et affectives, issues du monde comme de moi-même.

Ainsi, il n'existe pas véritablement de différence entre la personnalité vraie et la personnalité fictive décrites par Hobbes au chapitre 16 du *Léviathan* : c'est le même processus imaginaire qui est à l'œuvre, processus qui dans un cas est solitaire tandis que dans l'autre il est collectif.

Cette lecture du chapitre 16 nous invite à revenir au chapitre 2 consacré à l'imagination. À la fin du chapitre, Hobbes ajoute un paragraphe inédit. Une lecture rapide pourrait laisser penser que ces quelques lignes permettent simplement de compléter le propos en précisant la façon dont l'imagination opère dans la compréhension du langage et des mots. Toutefois, une lecture plus attentive nous révèle l'importance que prend désormais l'imagination dans le modèle hobbesien.

L'image qui est suscitée en l'homme (ou en toute autre créature douée de la faculté d'imaginer) par des mots ou autres signes volontaires, est ce qu'on nomme généralement *compréhension* [...]. La compréhension qui est propre à l'homme consiste à comprendre non seulement la volonté de l'homme, mais aussi ses conceptions et ses pensées, du fait que les dénominations des choses se suivent et se lient pour former les affirmations, les négations, et les autres formes d'expression verbale.¹⁴

Les mots et l'action volontaire sont placés sur le même plan : le langage et la volonté sont tous deux des artifices qui ne sont possibles que parce que nous imaginons. Comprendre un mot, c'est revoir en imagination le cheminement qui nous a conduit à attribuer tel mot à telle sensation ; percevoir des actes volontaires, c'est associer, *en imagination*, des déterminismes physiques extérieurs à l'image persistante d'un désir spontané intérieur.

Une telle conception de la volonté nous invite dès lors à relativiser l'individualisme du modèle hobbesien. Nombre d'interprètes du *Léviathan*, au premier rang desquels Crawford Brough Macpherson¹⁵, ont fait de l'individu l'entité première du modèle politique hobbesien. La société et ses institutions sont le fruit de l'association d'individualités irréductibles. Sans remettre en cause l'importance de l'individualité dans les analyses de Hobbes, il importe cependant d'être attentifs à la façon dont l'individualité émerge. L'individu n'existe pas dans un monde de part en part organisé par les lois de la physique. L'individualité émerge comme un phénomène à la fois imaginaire et social.

C'est sans doute dans ses réflexions sur la délibération adressées à Bramhall que Hobbes synthétise le plus finement cet acquis :

¹⁴ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ C. B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke* (1964), M. Fuchs (trad.), Paris, Gallimard, 1971.

Il me paraît effectivement que la délibération est un acte de *l'imagination* ou de la *fantaisie*, et plus encore, que la *raison* et *l'entendement* aussi sont des actes de l'imagination, c'est-à-dire que ce sont des *imaginations*. J'en arrive à cette idée en considérant ma propre ratiocination.¹⁶

L'ensemble de nos sensations, et donc de nos représentations, étant déterminées par des sollicitations matérielles, il semble *a priori* impossible de concevoir une pensée, et *a fortiori* une pensée libre, dans un système mécaniste. Pourtant, si nous concevons bien quelque chose comme une vie mentale indépendante des chaînes causales, c'est parce que nous *imaginons* que nous délibérons librement. Cette impression n'est pas fautive mais s'ancre dans notre expérience propre de la délibération (« considérant ma propre ratiocination ») qui nous fait éprouver l'alternance d'un désir spontané et de déterminations extérieures. L'expérience de notre propre pensée nous permet de comprendre, contrairement à ce que refuse d'admettre Bramhall, que la raison et l'entendement sont bien des « actes de l'imagination ». Et c'est également à partir de notre expérience propre que nous considérons les autres individus comme étant doués de raison. C'est l'imagination qui nous fait percevoir les autres comme des individus à partir de notre expérience du corps propre. Et c'est parce que nous nous prêtons collectivement les uns les autres une pensée, une liberté, une volonté singulières, etc., que l'individu peut être considéré comme l'élément premier de la société.

- **La République, le Peuple et le Souverain**

La puissance de l'imagination ne se réduit pas toutefois à la phénoménalisation des individualités. C'est l'ensemble de la vie sociale et politique qui repose sur l'imagination, jusqu'au niveau des institutions les plus complexes. Le motif du contrat social dépeint par Hobbes au chapitre 17 du *Léviathan* est en ce sens tout à fait révélateur. Le modèle du contrat évolue considérablement d'une œuvre à l'autre. Nous ne reprendrons pas ici ces évolutions mais nous pointerons simplement les acquis décisifs de 1651 permis précisément par la réflexion sur la puissance de l'imagination.

Dans le *Léviathan*, le pacte social correspond à un triple moment d'institution : il fait exister la *République*, qui correspond à l'autorité des individus assemblés ; le *Souverain*, qui devient le dépositaire de cette personnalité, le représentant des individus ; et le *Peuple*, c'est-à-dire la multitude des individus assemblés en une entité unique, cohérente, de *sujets*. La multitude n'a pas de volonté propre, de sorte qu'en contractant entre eux, les individus forgent précisément une personnalité commune qui prend le nom de République : le Souverain agira au nom de cette dernière en gouvernant le Peuple, sujet de son pouvoir. La multitude est donc deux fois unifiée par le pacte social : une fois comme auteur unique des actes du Souverain (c'est la République), une fois comme ensemble des sujets du Souverain (le Peuple).

Ces trois entités que sont le Peuple, la République et le Souverain n'existent pas dans le monde physique. Toutefois, comme dans le cas de la volonté individuelle, *c'est l'imagination qui rend possible la phénoménalisation de ces personnalités collectives*. La phénoménalité d'un collectif, qu'il s'agisse du Peuple, de la République ou du Souverain (individu ou Assemblée) n'est possible que si nous l'appréhendons d'après notre expérience propre. Ces entités n'existent, ne nous apparaissent, que parce que nous les imaginons.

¹⁶ T. HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, op. cit., p. 375. Hobbes répond ici à une objection de Bramhall portant sur un argument formulé en 1645 et rapporté dans *De la liberté et de la nécessité* : « Les insensés et les fous, manifestement, ne délibèrent pas moins que les hommes les plus sages, bien qu'il ne fassent pas d'aussi bon choix, les images des choses étant altérées par la maladie », T. HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, op. cit., p. 62.

- **Imagination et non illusion**

L'insistance de Hobbes sur les ressorts de l'imagination ne doit pas pour autant nous faire penser que les phénomènes sociaux et politiques sont de pures illusions. Ce n'est pas de façon indue que nous imaginons que les individus sont dotés de volonté, ni que nous imaginons que nous appartenons à un Peuple unifié.

La vie sociale est certes pétrie d'images mais ces dernières sont tout à fait légitimes et héritées de la façon dont nous faisons l'expérience du monde et de nous-mêmes. Si notre imagination nous fait voir des êtres volontaires, c'est parce que notre expérience sociale est ancrée dans notre vie corporelle, dans notre expérience propre. C'est parce que c'est toujours moi qui sens, c'est parce que je fais toujours l'expérience conjointe de moi-même et du monde, c'est parce que je suis toujours un corps qui imagine et qui désire en même temps qu'il perçoit, que les autres m'apparaissent comme des êtres singuliers ou que des institutions comme la République sont capables de faire sens pour moi.

On pourrait presque dire ici que Hobbes est très proche de la phénoménalité kantienne : l'apparition du social n'est pas une fantaisie, n'est pas une illusion mystérieuse et trompeuse ; il est au contraire possible d'en proposer une lecture systématique, objective, à condition de prendre appui sur les *conditions universelles* de ces apparitions. Pour comprendre ce qu'est le social, pour comprendre sa dimension et son fonctionnement fictif, il convient d'étudier la façon dont tout corps humain perçoit le monde en y étant en même temps mêlé. L'adage *nosce teipsum*, connais-toi toi-même, rappelé par Hobbes à la fin de l'introduction du *Léviathan*¹⁷ nous donne bien la clé de l'ensemble de l'œuvre : la science ne peut se construire qu'à partir d'une connaissance de soi, c'est-à-dire de la prise de conscience de la façon dont un sujet corporel s'engage dans le monde.

Ainsi, l'un des principaux acquis du *Léviathan* est de résoudre la difficile question de la possibilité d'une existence sociale dans un système mécaniste. Les individualités, la volonté, les entités collectives ne sont pas des chimères. Elles existent bel et bien, mais à titre de phénomènes. L'individu, la République, la volonté, le souverain ne sont pas des illusions mais des fictions qui n'existent que socialement. Les phénomènes sociaux n'ont aucun ancrage matériel mais existent bel et bien dans la mesure où ils apparaissent à tous les individus capables d'imaginer. On pourrait presque dire cette fois-ci que Hobbes anticipe les analyses holistes de Durkheim : il existe des phénomènes qui n'ont de sens qu'à une échelle sociale. Le Peuple, la République, etc. ne sont pas composés d'individus dont l'association forme une réalité commune : le collectif ne se réduit pas à la somme de ses parties, il l'excède et n'existe qu'en tant qu'entité imaginée. La volonté n'est qu'une somme de déterminismes tant qu'elle est pensée au niveau physique ; elle devient gage de responsabilité dès lors qu'elle est comprise comme un phénomène social.

Conclusion

Le modèle d'imagination proposé par Hobbes permet de comprendre de façon fine en quoi consiste la volonté. Nous sommes de part en part traversés par des déterminismes, à la fois physiques, biologiques et sociaux. Pourtant nous nous percevons nous-mêmes, et nous percevons les autres, comme des êtres doués d'une volonté propre. Il ne s'agit pas là d'une illusion indue mais d'une expérience complexe, ancrée dans notre vie corporelle et sociale. C'est parce que nous sommes des corps désirants que nous nous percevons collectivement comme des individus responsables. Les analyses de Hobbes ouvrent ainsi une troisième voie intéressante – et pour tout dire convaincante – entre liberté et déterminisme. Nous ne sommes ni des corps entièrement libres, ni des corps entièrement déterminés, notre pratique de l'imagination nous permet de percevoir l'expérience complexe dont notre comportement est le fruit. Ainsi que Hobbes le répète sans cesse

¹⁷ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 6. Sur le sens et le rôle de cet adage dans le texte de Hobbes, voir : A. MILANESE, *Principe de la philosophie chez Hobbes : l'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

à Bramhall, la liberté et la nécessité ne sont pas contradictoires : si les individus peuvent être considérés comme des volontés libres, s'il est possible de penser sans illusion une responsabilité individuelle, c'est parce que l'imagination opère au premier plan de notre expérience du monde et de la société. Être libre revient à nous apparaître – et donc à nous imaginer – les uns les autres comme des *agents* insérés dans des chaînes de déterminations.

D'autre part, les analyses de Hobbes nous permettent de prendre également conscience du fait que ces images ne relèvent pas de la pure convention. La volonté, la responsabilité, les entités collectives ne sont pas des mythes, des représentations sociales, des images forgées de toutes pièces dans nos esprits et donc capables d'être modifiées à l'envie. Les analyses de Hobbes sont tout à fait claires sur ce point : le social est institué par l'imagination, c'est-à-dire par une expérience à la fois affective et cognitive. C'est dans notre corps, dans l'expérience propre que chacun fait de lui-même, que s'ancrent les images qui font la société. L'imaginaire social n'est pas uniquement mental.

La lecture de Hobbes pourrait dès lors éclairer les projets politiques contemporaines. Si nous voulons transformer la société, si nous voulons en faire évoluer les institutions, il ne faudrait pas seulement proposer des imaginaires alternatifs mais véritablement réfléchir à l'implication corporelle des individus. Pour transformer la société il ne suffit pas de susciter des imaginaires différents, il ne suffit pas de faire rêver à d'autres possibles. L'image prend toujours appui dans le corps, de sorte que pour aller vers plus d'émancipation, il conviendrait de penser d'autres façons d'engager les corps au travail, dans les relations sociales, dans la consommation, dans notre rapport à l'environnement, etc.

Bibliographie

CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

HOBBS Thomas, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie générale française, 2003.

HOBBS Thomas, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard. Controverse avec Bramhall II*, Luc Foisneau et Florence Perronin (trad.), Paris, Vrin, 1999.

HOBBS Thomas, *De la liberté et de la nécessité*, Franck Lessay (trad.), Paris, Vrin, 1993.

HOBBS Thomas, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, François Tricaud (trad.), Paris, Sirey, 1971.

MACPHERSON Crawford Brough, *La Théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, Michel Fuchs (trad.), Paris, Gallimard, 1971 (édition originale : *The political theory of possessive individualism : Hobbes to Locke*, 1964).

MILANESE Arnaud, *Principe de la philosophie chez Hobbes : l'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

TERREL Jean, *Thomas Hobbes : philosopher par temps de crises*, Paris, CNED, 2012.