

« Je t'ai raconté mes guerres. Que veux-tu entendre de plus¹ ? »

par Nicolas Dubos et Arnaud Milanese

Une œuvre philosophique majeure est bien souvent rendue moins lisible par les formules fortes qui la font pourtant lire. Avec l'œuvre de Hobbes (et sa guerre de tous contre tous, son homme, loup pour l'homme, son État absolu, son Dieu qui est un corps, etc.), cette tendance est portée à un degré d'exemplarité que ne peuvent lui disputer que bien peu de pensées philosophiques. Il y a chez lui un génie littéraire qui rend son œuvre fascinante, mais aussi difficile à saisir que les monstres dont il emprunte le nom, *Léviathan* et *Béhémoth*². Hobbes a relevé la sécheresse de la rationalité philosophique qui caractérise toute pensée systématique – et la sienne tout particulièrement –, par des formules et des tropes qui ont sidéré les lecteurs autant qu'ils contribuaient à son immense et ambivalente célébrité. Qu'on pense à l'incipit du *Béhémoth*, qui met en scène les deux narrateurs de l'histoire de la guerre civile anglaise en haut de la montagne du Diable, d'où se laisse contempler, en contrebas, la déraison des hommes. Nourrissant aussi ses textes d'une ironie dont il était l'un des maîtres de son siècle, Hobbes était sans doute conscient que la caricature et l'hostilité seraient le prix à payer de son mauvais génie polémique.

Ainsi son œuvre a-t-elle fait l'objet, d'emblée, d'une double réduction. D'une part, on l'a réduite à ce que Descartes semble en avoir pensé : Hobbes a fondé un lieu commun (les hommes, dès lors qu'ils vivent en communauté, ont besoin d'un pouvoir qui les tienne en respect) sur une base scandaleuse (tout est corps, l'homme est méchant par nature, voire Dieu n'existe pas).

1. *Vie en vers*, vers 343 : « *Bella mea audisti. Quid vis tibi dicier ultra?* ». Voir J. Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 165, trad. modifiée.
2. Ces deux titres célèbres de Hobbes sont les noms de deux monstres tirés du livre de Job (40-41). À la révolte de Job, Dieu vient de répondre : « Où étais-tu quand je fondai la terre ? » (38, 4), et fait paraître tour à tour deux monstres (l'un a l'aspect d'un hippopotame, Béhémoth, l'autre celui d'un crocodile crachant du feu, Léviathan). Leur puissance souligne celle de Dieu : rien sur Terre ne peut les maîtriser, mais ils reçoivent tout de Dieu.

Insuffisance spéculative et scandale : les traits principaux de la caricature sont déjà dessinés. D'autre part, sa pensée politique a été restreinte à une pensée des droits et devoirs du citoyen. On a négligé tout le travail interne au *Léviathan*, ou l'entourant, sur la pratique du gouvernement et le rapport de la pensée politique au droit positif et à l'histoire (civile et ecclésiastique). *A contrario*, toute une génération de commentateurs, depuis un demi-siècle, a eu tendance à atténuer la radicalité de Hobbes, jusqu'à la manquer parfois. Ainsi, son matérialisme et son mécanisme ne seraient que des représentations sans prétention ontologique, la socialité ne serait pas vraiment pensée à partir d'une immodération intrinsèque à la nature humaine, la souveraineté absolue serait en fait limitée moralement ou, ce qui est peut-être plus juste, par les conditions même du gouvernement. Le lecteur de Hobbes fait cependant vite l'expérience de cette radicalité dans la formulation des thèses dont aucune interprétation ne peut faire l'économie, radicalité que soulignait à sa manière l'un des grands admirateurs de Hobbes qu'était Leibniz :

Hobbes est plein de bonnes pensées, mais il a coutume de les outrer. [...] Il y a quelque chose de fort bon dans tous les ouvrages de M. Hobbes, excepté peut-être les géométriques, et surtout ce qu'il a fait sur la liberté et la nécessité est profond¹.

Il reste à le montrer, en supposant qu'il y a bien quelque chose de « profond » dans tous les ouvrages de Hobbes, y compris « les géométriques ».

I. « Car ma vie ne contredit pas mes écrits² »

On sait peu de choses de ses débuts. Après des études à Oxford, il entre, en 1608, au service de la famille Cavendish, comme précepteur. Il a travaillé un temps pour Francis Bacon entre 1608 et 1626 (notamment comme traducteur). Quelques textes de politique, qui s'appuient sur une réflexion sur l'histoire, témoignent de ce que pouvait être sa pensée au temps de cette collaboration. En 1636, Hobbes est donc un homme qui a déjà mûri une pensée politique se détachant de celles de Bacon et de Machiavel et qui s'intéresse de très près à l'histoire (il publie sa traduction de la *Guerre du Péloponnèse* en 1629). Mais Hobbes est aussi, en 1636, un homme qui, après plusieurs voyages en Europe, s'est fait connaître pour ses travaux d'optique et de mécanique. Il a rencontré la science naturelle moderne et en est devenu un acteur de premier plan. Il en est même l'un des pionniers. Il a rencontré Galilée et Mersenne, avec qui il tisse des liens qui ne se déferont jamais.

1. Lettre à Coste du 30 mai 1712.

2. *Vie en vers*, vers 377 : « *Nam mea vita meis non est incongrua Scriptis* ». J. Terrel, *op. cit.*, p. 167.

Au retour (1636-1637), il élabore un projet systématique (inspiré de Francis Bacon), les *Elementa philosophiæ*, en trois parties : le *De Corpore*, publié en 1655, qui pose les bases de son matérialisme, de son mécanisme et de sa physique ; le *De Homine*, publié en 1658, mais reprenant pour partie un traité d'optique datant de 1646 ; et la partie la plus connue, le *De Cive*, publié en 1642, puis, augmenté, en 1646. La politique fait partie du programme : comme le pensait Bacon, la science moderne doit s'étendre à tous les domaines. La publication du *De Cive* fait référence à ce plan. Entre 1636 et 1640, Hobbes travaille principalement à la théorie du mouvement (notamment en optique) et à la logique. Pourtant, le système ne s'écrira pas et ne paraîtra pas dans l'ordre.

Avant le *De Cive*, Hobbes en écrit une forme de raccourci, les *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640), qui montrent que les parties anthropologique et politique du système sont déjà bien avancées. Ce texte, qui ne circule alors que sous forme manuscrite, s'explique par les circonstances. Au printemps 1640, la guerre civile se profile comme un risque : le Parlement et le Roi entrent en conflit de légitimité, dans une affaire de levée d'impôts qui, en réalité, n'est que l'occasion pour que se pose une question politique fondamentale pour Hobbes, celle de la souveraineté. Hobbes, qui a failli être membre du Parlement élu au printemps, écrit ce livre pour le faire circuler parmi les parlementaires et les conseillers du roi. Son analyse comporte déjà les arguments qu'on lui connaît : le roi n'a pas à se prévaloir d'un droit royal sacré, ou fondé sur la tradition, mais sur le simple fait que, présentement, il remplit la fonction du pouvoir souverain, dès lors qu'on le reconnaît pour tel. Il jouit donc des droits du pouvoir souverain. Par ailleurs, s'il reconnaît que la monarchie est le régime le plus commode, il précise que cette assertion ne relève pas de la philosophie : la connaissance de l'essence de la souveraineté relève de la philosophie ; la question du meilleur régime n'a pas de réponse démontrée et relève de l'histoire. Il ajoute déjà (ce que le système ne prévoyait pas) trois chapitres visant à montrer que le contenu de l'ouvrage est en accord avec les *Écritures*. C'est encore une question de circonstance : derrière le conflit entre le Parlement et le Roi, il y a aussi un conflit d'autorité religieuse entre la hiérarchie épiscopale, favorable au Roi, et les presbytériens hostiles à l'Église d'Angleterre¹, insuffisamment réformée à leur goût.

Le camp parlementaire se renforce. En novembre, le Roi dissout le Parlement. Une nouvelle assemblée est convoquée, encore plus hostile au pouvoir royal. La sécurité de nombre de partisans du roi, à commencer par celle de Hobbes, n'est

1. Calvinistes orthodoxes, favorables à une discipline cléricale copiée sur celle de Genève, ils sont la cible de Hobbes à partir du *Léviathan*, qui les tient pour responsables de la rébellion et de l'engrenage révolutionnaire, dont ils perdront le contrôle au profit des indépendants de Cromwell. Sur la révolution, voir, ici même, l'article de N. Dubos, « L'histoire civile ».

plus assurée. Il décide de partir pour la France. C'est dans cette conjoncture qu'il faut inscrire sa relation à Descartes : 1) Hobbes a d'abord connu Descartes à travers sa *Dioptrique* qu'il reçoit vers 1637 (sans le *Discours de la méthode*) et qu'il travaille de près (les grands traits de ses propres thèses d'optique sont déjà en place en 1634) ; 2) juste avant son départ, il envoie deux lettres à Mersenne contenant son *Tractatus Opticus I*, et une série d'objections à la *Dioptrique* de Descartes (dans laquelle il y a déjà la phrase : « les pensées ne sont que des mouvements du corps » ; cette série ouvre une polémique qui dura jusqu'en avril 1641) ; 3) en janvier 1641, en pleine polémique sur la théorie de la lumière, alors que Hobbes n'a toujours pas pu récupérer son matériel de travail, embarqué sur un autre navire que le sien, et que la situation en Angleterre se dégrade, Mersenne lui demande de rédiger rapidement une série d'objections aux *Méditations* dont il ignore tout. Le peu de soin apporté à la rédaction de ces objections est peut-être l'un des dommages collatéraux des débuts de la guerre civile anglaise...

Ces polémiques passées, Hobbes récupère ses instruments de travail, et, dans la foulée de ses *Éléments de la loi* prématurés, rédige le *De Cive*. La partie anthropologique est réduite à l'exposé sur l'état de nature, le droit et les lois naturels. Les trois chapitres théologiques sont augmentés et regroupés pour donner une troisième partie :

*Ce qui a été ajouté sur la royauté de Dieu l'a été dans le dessein qu'il n'apparaisse aucune incompatibilité entre les instructions que Dieu donne par l'intermédiaire de la nature et la loi que Dieu a livrée dans les Écritures*¹.

L'intention explicite est la même qu'en 1640. La publication a lieu en avril 1642. Au mois d'août éclatent les premières batailles entre les parlementaires et les royalistes.

De 1642 à 1646, Hobbes ne travaille qu'au *De Corpore*, et suit le déroulement de la guerre, qui tourne à la faveur des parlementaires. En 1647, une nouvelle édition du *De Cive*, augmentée de la préface et des « remarques » que l'on connaît, est plus largement diffusée. Mais surtout, cette édition coïncide avec la décision d'écrire un nouvel ouvrage, inspiré par la défaite (en juillet 1646, le Prince de Galles est à Paris ; Charles I^{er}, réfugié chez les Écossais, est livré par eux aux parlementaires) : le *Léviathan*. Le projet de système est à nouveau repoussé. Hobbes travaille au *Léviathan*. Mais de l'été 1646 à l'été 1648, il enseigne les mathématiques au prince de Galles et connaît six mois de maladie grave en 1647. Les années sont confuses et la réalisation différée du projet du *Léviathan* (en 1649-50) oblige à l'inscrire dans deux contextes

1. *DCi*, épître dédicatoire, trad. Ph. Crignon, p. 79.

distincts¹. Il s'agit d'abord de la défaite royaliste, sur laquelle insiste l'auto-biographie en vers (1646). La guerre « fait rage » de 1642 à 1646 et tourne à l'avantage définitif des parlementaires :

*J'avais alors décidé d'écrire le De Corpore,
Dont tout le contenu avait été préparé.
Mais je suis contraint de différer: souffrir que tant d'horreurs,
[et si nombreuses
Soient imputées comme des crimes aux ordres de Dieu, je ne le veux pas.
Je décide d'innocenter d'abord les lois divines².*

Imputer des crimes à Dieu? De quoi s'agit-il? Du fait, pour les vainqueurs, de voir dans la victoire un signe divin de leur bon droit, et, pour les perdants, du fait de voir dans la défaite un signe d'impiétés cachées. Le point commun est d'imputer la guerre à Dieu, et non aux hommes. Ce contexte, et cette intention sont importants pour comprendre la nouveauté majeure du *Léviathan*, à savoir les développements concernant la religion, qui ne sont pas une simple augmentation de ce qu'on trouve déjà dans le *De Cive* ou les *Éléments de la loi*. Pour « innocenter les lois divines », il faut jouer de deux registres: 1) démêler, autant que possible, le réseau compliqué des causes et des effets dont la guerre civile et la défaite résultent (afin de supprimer son mystère, sa surprise), et 2) en distinguer précisément les lois divines (pour lui refuser toute justification théologique). Il y a une nécessité des événements que l'historiographie pourra *en partie*, et seulement *en partie*, reconstituer, expliquant le temps court par le temps long, et montrant comment les imperfections de la politique humaine et le dévoiement du christianisme aboutissent à la crise, à la guerre et à la mort de l'État. Pourtant, cette nécessité de la défaite ne doit pas conduire à en rendre Dieu responsable: il n'a ni commandé les vainqueurs en personne, ni affligé les vaincus. Hobbes garde en tête le *livre de Job*: les hommes, dans la finitude de leurs lumières, ne peuvent ramener le malheur des bons et le bonheur des méchants à l'exécution d'une providence dont le sens leur reste inaccessible.

Charles I^{er} est exécuté en janvier 1649, la monarchie est abolie, et le prince de nouveau en exil. D'où un cas de conscience pour les royalistes: faut-il conclure à la défaite définitive et se rallier au nouvel État qui se prépare? Seconde question plus importante pour Hobbes: quel État faut-il instaurer? Quels principes la nouvelle forme de gouvernement doit-elle respecter? Cet aspect-là explique l'accélération de la réalisation du projet: les sept cents pages

1. Sur ce point et pour plus de détails concernant l'émergence de ce projet, voir J. Terrel, *op. cit.*, p. 38-50.

2. *Vie en vers*, in J. Terrel, *op. cit.*, p. 151.

du *Léviathan*, même si une bonne partie était sans doute déjà prête, sont écrites en quelques mois, en anglais et publiées à Londres. La question de la forme du gouvernement est d'emblée inscrite au début du livre :

Je ne sais pas comment le monde le recevra, ni quel effet il peut avoir sur ceux qui le favoriseront. Car sur un chemin occupé par ceux qui combattent, d'un côté pour une trop grande liberté, de l'autre pour une trop grande autorité, il est difficile de passer entre les épées des deux camps sans être blessé¹.

Hobbes ne parle pas ici des camps de la guerre civile, puisque son issue est décidée depuis 1646. Il parle des camps qui s'affrontent dans l'élaboration d'une nouvelle république : savoir quelle liberté les lois doivent laisser, question, non de souveraineté, mais de gouvernement, en constitue l'enjeu.

Cette double dimension (religieuse et politique) explique que le *Léviathan* marque, pour Hobbes, la fin de l'époque tranquille de sa vie. En 1651, après une ultime défaite militaire, le prince de Galles refuse l'exemplaire du *Léviathan* que Hobbes lui fait parvenir ; Hobbes est isolé et connaît de longues années de polémique qui auraient pu lui coûter sa liberté ou sa vie. En 1666-1667 (donc après la Restauration de 1660, mais aussi après une épidémie de peste à Londres, en 1665, et surtout le Grand Incendie en 1666, qui relancent la *chasse aux sorcières*²), il échappe de justesse à une condamnation du Parlement pour athéisme. Ses livres sont brûlés sur la place publique. En 1683, quatre ans après sa mort, le *Léviathan* et le *De Cive* sont condamnés par l'université d'Oxford et à nouveau brûlés.

Que reste-t-il du projet de système après le *Léviathan*? La publication du *De Corpore* a enfin lieu en 1655, mais la toute fin du *Léviathan* renvoie au *De Corpore*, et non au plan tripartite. Le *De Cive* ne sera jamais *mis à jour* à partir des acquis du *Léviathan*, et cependant il donne en 1658 un *De Homine*, qui prolonge, et approfondit sur certains points, la réflexion anthropologique du *Léviathan*. Dans les années 1660, Hobbes revient vers l'historiographie, avec le *Béhémoth* et l'*Historia Ecclesiastica*. Outre l'histoire et la guerre (Hobbes consacre la fin de sa vie à traduire l'*Iliade* et l'*Odyssee*), Hobbes mène ce qu'il appelle « ses guerres » : les multiples polémiques éveillées par le *De Corpore*, qui portent surtout sur des questions de mathématiques et de philosophie naturelle, mais dont la virulence ne peut s'expliquer que par la radicalité et l'hétérodoxie, notamment religieuse, des thèses du *Léviathan*. Tout ceci lui a sans doute coûté sa place à la Royal Society fondée en 1660. Cet acharnement à défendre son *De Corpore* témoigne du fait que Hobbes n'a jamais renoncé à

1. *Lev*, dédicace.

2. *L'Essai sur la tolérance* de Locke date de 1667.

fonder ontologiquement sa réflexion politique. Jusqu'à sa fin, il reste fidèle à l'esprit baconien d'un système philosophique dans lequel les sciences seraient liées par des rapports de dépendance.

Pourtant, il peut sembler difficile d'asseoir une réflexion anthropologique, politique et religieuse sur les mêmes fondements que le mécanisme de la science moderne, surtout lorsqu'il prend la radicalité que lui donne le matérialisme de Hobbes. Même si c'est bien ce danger que perçoivent plusieurs membres de la Royal Society, à commencer par Robert Boyle, Seth Ward (qui fut pourtant un ami de Hobbes jusqu'en 1651) et John Wallis, il paraît difficile de déduire, d'une telle physique, la psychologie, l'étude des passions et de la socialité humaine. Hobbes, de ce point de vue, radicalise un problème qui se pose du fait de la révolution galiléenne : quelle est la nature spécifique de l'homme, si tout est corps et mouvements, et inscrit dans une nécessité absolue ? De là la tentation d'aller contre la lettre du texte, et de lire Hobbes, à la manière des néokantiens, comme un vague précurseur de Kant : nous ne connaissons que les phénomènes, et non les choses en elles-mêmes. C'est ce dont s'inspire la principale lecture contemporaine du système de Hobbes, celle de Leo Strauss. Dans un premier temps, il s'était proposé de scinder le système pour désolidariser la philosophie politique de la philosophie naturelle : la politique ne repose pas sur la science de la nature, mais sur une expérience anthropologique spécifique et une décision axiologique (le souci de la gloire mène à la guerre, la crainte mène à la paix¹). Strauss reprend, dans un second temps, son interprétation, pour mieux tenir compte de l'unité affichée du système. Le fondement de la pensée politique reste le même. Ce n'est pas tant l'ontologie matérialiste et mécaniste qui fonderait l'anthropologie hobbesienne, qu'une certaine expérience de soi, mettant entre parenthèses tout ancrage ontologique. Mais sa légitimité est préparée par le statut de la philosophie naturelle : elle est elle-même une création humaine. Le mécanisme n'est qu'un modèle pour reconstituer un univers qui nous resterait au fond étranger (là où les Anciens fondaient le droit sur l'ordre même de la nature²). La seconde lecture de Strauss a longtemps conditionné une bonne partie du commentaire français de Hobbes³.

Cette rapide présentation permet de saisir une part des questions que le présent ouvrage s'offre de poser ou de reposer.

1. *La Philosophie politique de Hobbes*, 1636.

2. *Droit naturel et histoire*, 1953.

3. Voir, entre autres commentaires, P. Guénancia, « Puissance et arbitraire, sur Hobbes », *Philosophie*, n° 1, 1984, p. 23-45 ; Y. Ch. Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987.

II. « Toute espèce de philosophie traite du corps, de l'homme et du citoyen¹ »

1^{re} partie: philosophie première, philosophie de la nature, épistémologie

Il s'agit d'abord de rediscuter l'idée que l'inscription des éléments de la pensée hobbesienne dans un système ne serait pas essentielle, et, corrélativement, que la pensée hobbesienne ne serait pas conditionnée par une philosophie de la nature. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'article d'**Arnaud Milanese**, « Philosophie première et philosophie de la nature² ». L'auteur revient sur la manière dont Hobbes pense le rapport cognitif à la nature. La question n'est pas tellement de savoir si Hobbes a une conception phénoméniste ou réaliste de la science, car le thème de l'imagination, ou de la *fancy*, permet d'articuler un phénoménisme disons de méthode, à une intention incontestablement réaliste. Cela dessine l'idée d'une réduction méthodologique qui laisse émerger le fondement naturel de la science, à trois niveaux. D'abord, la *rationalité*. Si l'on *réduit* la rationalité à sa racine naturelle (mise entre parenthèses du recours à des signes institués), se dégage un calcul mental *sine verbis*, « pensée tacite raisonnant sans mot³ ». Ce qu'on ne fabrique pas dans la rationalité apparaît par résistance à cette réduction. Le *nominalisme* est d'abord une méthode de recherche. Voilà qui explique pourquoi Hobbes peut parler de « plants *naturels* de la raison » et de « philosophie » ou de « raison *naturelle* [...] *innée* en tout homme⁴ », alors que seule la *fancy* est originaire et que le raisonnement peut apparaître comme un artifice. Ensuite, la *phénoménalité*. Avec la fiction de l'anéantissement de toutes choses (le seul homme épargné de cette fiction ignorerait nécessairement cet anéantissement, comme un rêveur ignore qu'il rêve⁵), le pouvoir de fiction se *réduit* lui-même : dans ce mouvement, la *fancy* est reconduite à son pouvoir de *manifestation*. Que l'imagination soit d'abord phénoménalité apparaît en être la source naturelle, parce que, si l'on ne peut se défaire de l'apparence d'extériorité, c'est que, peut-on supposer, on ne peut feindre cette apparence. De la sorte, les phénomènes sont bien, écrit Hobbes, ce que la *nature* montre d'elle-même⁶. Enfin, la *causalité*. La faculté d'analyse et de synthèse qu'est la raison peut *concevoir* une causalité, donc un engendrement. Cette capacité

-
1. *Vie en vers*, vers 143-4 : « *Philosophandi Corpus, Homo, Civi continet omne genus* ». J. Terrel, *op. cit.*, p. 145.
 2. Qui reprend l'essentiel de sa contribution au colloque *Hobbes et la nature*, organisé par Jean Terrel et Jauffrey Berthier à l'université de Bordeaux III (« Lumière, Nature, Société »), en février 2010.
 3. *DCo*, I, 1, 3.
 4. *Lev*, IV, 46, puis *DCo*, I, 1, 1.
 5. *DCo*, II, 7, 1 et IV, 25, 9.
 6. *Ibid.*, IV, 25, 1.