

**LE DESIR DE POUVOIRS CHEZ HOBBS :
DE L'ONTOLOGIE A L'ANTHROPOLOGIE**

Arnaud Milanese

Le *De Homine* montre par l'hétérogénéité de ses développements, le fameux thème du précipice qui sépare, en l'homme, deux perspectives, naturelle et morale. L'humain serait alors un objet composite, le précipice désignant ce qui sépare deux thématiques radicalement hétérogènes :

« L'homme n'est pas seulement un corps naturel, mais il fait aussi partie d'une cité, c'est-à-dire d'un corps politique, pour user de ces termes. C'est pourquoi il fallait le considérer tantôt comme homme et tantôt comme citoyen, en d'autres termes relier les derniers principes de la physique aux principes de la politique »¹.

Pourtant, le corps dont on étudie les propriétés mécaniques et le citoyen ne semblent pas épuiser tout ce que Hobbes développe sur l'humain dans le *Leviathan*. Outre ce qui caractérise l'animal, en général, à savoir la sensation et le désir, et qui fait tout de même partie de la physique en un sens (c'en est même, dans le *De Corpore*, la première partie²), il y a aussi tout ce que précise la classification des objets de science dans le *Leviathan* :

« Conséquences des qualités des hommes en particulier.....
– conséquences des passions des hommes.....ÉTHIQUE
– conséquences de l'usage de la parole
– dans le fait d'exalter ou d'abaisser,.....POÉTIQUE
– dans le fait de persuader.....RHÉTORIQUE
– dans le fait de raisonner.....LOGIQUE
– dans le fait de passer des contrats.....Science du JUSTE
et de l'INJUSTE »³.

¹ *De Homine*, Dédicace. Toutes les citations sont retraduites.

² *De Corpore*, IV, 25 : « De la sensation et du mouvement animal ».

³ *Leviathan*, I, 9.

Il faut relever notamment l'« éthique », science des conséquences des passions humaines, et, dans l'étude des paroles, la logique et la science du juste et de l'injuste, science qu'au chapitre 15 Hobbes inclut dans la « philosophie morale » :

« La science de ces lois [naturelles] est la vraie et la seule philosophie morale. En effet, la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui est *bon* et *mauvais* dans le commerce et la société des hommes »⁴.

Il ne s'agit donc pas simplement de distinguer une couche naturelle et une couche artificielle en l'homme, puisque l'objet de l'éthique ne tire pas sa spécificité uniquement des transformations que la parole et la république induisent sur la vie affective. Il y aurait donc une continuité possible du phénomène humain, depuis la sensation, commune avec l'animal, jusqu'à la moralité, entrelacs d'artifice et de nature.

Dans ce cadre, nous tenterons de voir dans quelle mesure la partie ontologique de la pensée hobbesienne *conditionne* sa réflexion anthropologique. Un certain nombre de motifs peuvent en effet être aisément rattachés aux conséquences de cette philosophie première et au souci de penser l'homme en continuité avec la science des corps naturels vivants. C'est là que, semble-t-il, le désir de pouvoirs prend son importance en tant que vérité du désir. On va tenter, en suivant ce fil conducteur, de restituer ce qu'on appellera faute de mieux des interactions entre le discours ontologique et le discours anthropologique.

I. Le désir et la matérialité du soi

Il faut d'abord revenir sur la place que Hobbes accorde au désir. Nous avons essayé de montrer par ailleurs⁵ que l'analyse de la sensation, dans le *De Corpore*, conduisait déjà à placer le désir au cœur même de la vie intérieure du *soi* : 1) d'abord parce qu'il n'y a de sensation que si une mémoire la soutient, laquelle mémoire implique, pour Hobbes, que le sujet sentant soit un corps *désirant* ; 2) ensuite parce que l'ancrage du soi dans le réel se joue d'abord autour d'un affect, l'*admiration*, plaisir pris à la nouveauté et expérience dans laquelle le soi fait l'épreuve du réel en tant que tel, en se vivant comme constitué par son rapport au réel. *La possibilité d'admirer est bien, pour Hobbes, la seule distinction certaine entre le rêve et la réalité*⁶. Plus généralement, sentir et désirer tendent à *s'identifier* : tous deux sont le phénomène de la relation réelle du soi au monde, mais, pour ce qui est du désir, tourné vers l'état du corps propre :

⁴ *Leviathan*, I, 15, « La science de ces lois est la vraie philosophie morale ».

⁵ A. Milanese, « Sensation et phantasme dans le *De Corpore* : que signifie, chez Hobbes, fonder la philosophie sur la sensation ? », in *Lumières*, n°10, 2007, pp. 29-44.

⁶ *De Corpore*, IV, 25, 9.

« L'appétit et l'aversion ne diffèrent pas du plaisir et de la peine, autrement que souhaiter diffère de jouir. En d'autres termes, ils ne diffèrent pas autrement que le futur diffère du présent. Car l'appétit est un plaisir comme l'aversion est une peine ; mais ils proviennent de quelque chose (d'agréable pour l'un, de pénible pour l'autre) qui n'est pas présent, mais prévu et attendu. En outre, si plaisir et peine ne sont pas appelés sensations, ils n'en diffèrent cependant qu'en ceci que la sensation porte sur un objet extérieur parce qu'une réaction ou résistance est produite par l'organe ; elle consiste par conséquent en un effort de l'organe vers l'extérieur. Au contraire, le plaisir consiste en une passion produite par l'action de l'objet, et est un effort dirigé vers l'intérieur »⁷.

L'affirmation du *Leviathan* selon laquelle « l'imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire », le montre bien et la notion de *conatus* (*endeavour* en anglais) traduit aussi bien le désir, que l'imagination ou encore un simple mouvement :

« Et parce que marcher, parler ou autres mouvements volontaires semblables dépendent toujours d'une pensée précédente du vers où, de quelle manière, et du quoi, il est évident que *l'Imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire*. [...] Car si petit que soit un espace, ce qui est mêlé sur un plus grand espace, dont ce petit est une partie, doit d'abord être mêlé sur ce petit. Ces petits commencements du mouvement, dans le corps humain, avant d'apparaître dans le fait de marcher, parler, frapper, et autres actions visibles, sont communément appelés *Effort* »⁸.

Cette identification entre désirer et sentir est-elle simplement l'effet de l'explication mécaniste de la sensation et du désir ? Puisque l'effet des choses n'est que transmission de mouvements locaux, agissant sur le mouvement intérieur du corps, dont le rythme et la forme singularisent le vivant qu'il est, alors toute action du monde, que ce soit la perception ou l'affection, ne peut être qu'un même mouvement, dont le phénomène se diversifie parce que le corps sentant est polarisé. Dans le *Tractatus Opticus I*, on peut lire que « les pensées ne sont que des mouvements du corps », et l'une des originalités de Hobbes, en optique, par rapport à Descartes, est de soutenir que la perception est possible parce que les organes sensoriels ont leur *conatus* propre par lequel ils réagissent (la sensation est un *acte* du corps, ce qui correspond aussi à la définition générale de la dureté, qui ne relève pas, comme chez Descartes, de la

⁷ *De Homine*, XI, 1.

⁸ *Leviathan*, I, 6, « mouvement vital et mouvement animal ».

cohésion spontanée de la matière, mais là aussi de l'activité propre d'un corps par lequel il résiste et réagit, réaction non suffisante, mais tout de même nécessaire pour qu'il y ait sensation⁹.

Cette dimension est majeure, mais elle ne doit pas faire oublier que la présence du désir au cœur de la vie perceptive est établie aussi par des arguments non-mécanistes, et surtout le rôle du désir dans l'ordre intérieur du discours mental, comme on va le préciser. Mais surtout, les données de l'explication mécaniste sont établies à partir d'une *lecture* de soi, pour reprendre l'expression de l'introduction du *Leviathan* (*Nosce teipsum*, interprété en anglais comme nécessité de se lire soi-même : *Read thyself*). Bien sûr, Hobbes y vise la connaissance des seules passions humaines, mais la reprise de la même formule *Nosce teipsum* se trouvait déjà dans les *Eléments de loi*, cette fois pour refonder la science dans son ensemble. Vu les nombreuses sources d'erreur qui empêchent la science de se développer (et que Hobbes vient d'énumérer),

« je peux peut-être conclure qu'il est impossible de rectifier toutes les erreurs qui doivent nécessairement en résulter, chez un homme quel qu'il soit, sans commencer à nouveau depuis les premiers et véritables fondements de tout le savoir, c'est-à-dire la sensation, et sans qu'il relise avec ordre, au lieu des livres, ses propres conceptions, en quelle signification je prends *nosce teipsum* pour un précepte à la hauteur de sa réputation »¹⁰.

C'est bien ce que propose le *De Corpore* : sa première partie repose sur le fait de comprendre ce qui se passe en soi lorsqu'on raisonne, la fiction de l'anéantissement de toutes choses met à l'épreuve le pouvoir de l'imagination dont chacun est pour soi-même le témoin,... L'ontologie qu'établit ce texte n'est pas indépendante d'une psychologie, ou ce qu'on a proposé d'appeler, puisque l'âme chez Hobbes n'est pas distincte du corps, une *ipséologie*. Si l'ontologie suppose de lire en soi et de se comprendre, alors l'anthropologie ne peut être simplement déduite des principes mécanistes, mais ne peut pas non plus se comprendre indépendamment d'une enquête ontologique. On a plutôt deux orientations de l'analyse partant du même sol, à savoir la sensation. Dans la seconde partie de son autobiographie en prose, Hobbes affirme qu'elle est le point de départ de son travail. Le fait que ses premiers travaux scientifiques portent essentiellement sur l'optique le confirme : la curiosité scientifique s'enracine d'abord dans l'anthropologie, et celle-ci dans une interrogation sur la sensation¹¹.

⁹ *De Corpore*, II, 8, 2, pour la dureté, et IV, 25, 2, pour le rapport entre réaction et sensation ; *De Homine*, XI, 1 : Hobbes résume l'explication précédente.

¹⁰ *Elements of Law*, I, 15, 14.

¹¹ Huit chapitres sur quinze, dans le *De Homine*, sont des chapitres d'optique.

Le rapport étroit du désir et de la pensée semble bien en rapport avec la manière dont Hobbes articule le discours sur l'humain et la philosophie première, formant ce qu'on peut appeler une *théorie de la matérialité du soi*. Il faut donc préciser cette place du *désir* dans le pouvoir cognitif. Cette place prend plusieurs formes, et au premier chef, le rôle de la curiosité comme origine des comportements proprement humains que sont la signification arbitraire, la science et la religion, et, avant cela, l'arrachement au seul présent qui se montre d'abord dans le fait d'avoir d'autres désirs que ceux des animaux. Mais, à s'en tenir là, on pourrait réduire l'humain et la spécificité de son désir à une disposition à l'artifice. Or, en deçà de cette disposition, il faut relever *le rôle du désir dans le discours mental*, c'est-à-dire l'explication de l'enchaînement des pensées, rôle qui est radicalisé entre les *Elements of Law* et le *Leviathan*. Si l'on part de 1640 :

« 1. La succession des conceptions de l'esprit, leurs suites ou liaisons consécutives, peut être fortuite et incohérente, comme la plupart du temps dans un rêve. Mais, elle peut être ordonnée, comme lorsque la pensée précédente introduit la suivante : tel est le discours de l'esprit [...]. 2. *La cause de la cohérence, ou liaison, entre deux conceptions, est la cohérence et liaison qui les unissaient lorsqu'elles ont été produites par la sensation.* Ainsi, par exemple : de St André l'esprit se précipite vers St Pierre, parce que leurs noms sont lus ensemble ; de St Pierre, à une pierre, par la même cause ; d'une pierre à une fondation, parce qu'on les voit ensemble ; et par la même cause, de la fondation à l'Église, de l'Église au peuple, du peuple au tumulte. Et l'esprit peut, comme dans cet exemple, se précipiter quasiment de n'importe quoi vers n'importe quoi. Mais, de même que la sensation d'une cause et celle d'un effet se succèdent, de même peut-il en être, après la sensation, dans l'imagination. Et pour la plupart, les conceptions opèrent ainsi. *La cause en est l'appétit de ceux qui passent de la conception d'une fin à la conception des moyens les plus appropriés à cette fin.* Ainsi en est-il lorsqu'un homme, de la pensée de l'honneur, pour lequel il éprouve un appétit, vient à la pensée de la sagesse, qui en est le moyen le plus proche, et de là à la pensée de l'étude qui est le moyen le plus proche de la sagesse, etc. »¹².

Hobbes opère une double distinction : 1) entre les pensées incohérentes, comme la plupart des rêves, dans lesquelles les conceptions s'enchaînent de façon fortuite, et les pensées cohérentes, dans lesquelles on identifie un principe de liaison des idées, et qui prennent le nom de *discours de l'esprit* ; 2) au sein des discours de l'esprit, entre les discours désordonnés dans lesquels l'esprit peut « se précipiter de n'importe quoi vers n'importe quoi », et les discours ordonnés dans lesquels on reconnaît un sens plus fort.

¹² *Elements of Law*, I, 4, 1-2, nous soulignons.

La simple cohésion entre les conceptions est l'effet d'un enchaînement passé : les sensations sont retenues, non comme de simples éléments, mais dans des enchaînements qui tendent à revenir ensemble. De façon logique, l'habitude devient, dans cette description, l'explication majeure de la cohérence des conceptions, et donc la *répétition* de la perception d'un enchaînement a un rôle constitutif que l'on retrouve dans la définition du signe, notamment :

« Lorsqu'un homme a si souvent observé les mêmes antécédents suivis des mêmes conséquents, qu'à chaque fois qu'il voit l'antécédent, il prévoit le conséquent, ou qu'à chaque fois qu'il voit le conséquent, il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit de l'antécédent et du conséquent qu'ils sont *signes* l'un de l'autre »¹³.

Est signe ce qui a *si souvent* été perçu avec, ou procédant d'autre chose, que l'imagination y est renvoyée lorsqu'on le perçoit ou qu'on y pense. Mais, l'habitude est doublée d'un autre principe qui distingue les discours ordonnés, à savoir le désir. C'est parce que les pensées sont orientées par un désir que je peux percevoir non seulement une *cohésion* (première distinction), mais un *ordre* (seconde distinction), ainsi lorsque l'honneur renvoie aux moyens de l'atteindre. Dans le *Leviathan*, cette analyse du discours mental est clairement corrigée :

« Par consécution ou enchaînement de pensées, j'entends cette succession d'une pensée à l'autre qu'on appelle (pour la distinguer du discours verbal) *discours mental*. Lorsqu'un homme pense à une chose quelconque, sa pensée suivante n'est pas tout à fait aussi fortuite qu'il semble. N'importe quelle pensée ne suit pas n'importe quelle autre. Mais de même qu'il n'y a aucune imagination dont il n'y a pas eu auparavant la sensation, *il n'y a aucune transition d'une imagination à une autre qui ne se soit jamais trouvée auparavant dans nos sensations*. [...] Cet enchaînement de pensée, ou discours mental, est de deux sortes. Le premier est *non-guidé*, sans dessein, et inconstant, il n'y a pas de pensée passionnée qui gouverne et dirige celles qui suivent, comme la fin de quelque désir, ou autre passion. Dans ce cas, on dit que les pensées vagabondent, et qu'elles *semblent* sans pertinence, comme dans un rêve. Ainsi sont les pensées des hommes sans compagnie, sans occupation ; même là leurs pensées sont aussi occupées qu'en d'autres temps, mais sans harmonie, comme le son d'un luth désaccordé sous la main de n'importe qui, ou celui d'un luth accordé entre les mains de qui ne sait pas

¹³ *Elements of Law*, I, 4, 9.

jouer. Et cependant, dans cette errance sauvage de l'esprit, un homme peut souvent percevoir le chemin et la dépendance entre deux pensées »¹⁴.

Toute suite de pensées est appelée « discours mental », en 1651, ce qui supprime la première distinction de 1640. Hobbes continue cependant à distinguer des enchaînements « guidés », et des enchaînements « non-guidés ». Le rôle de l'habitude semble radicalisé : l'imagination doit à la sensation chaque élément, mais surtout chaque *transition*. Pourtant, dans le même temps, la définition du signe fait disparaître le rôle constitutif de la répétition ; le *Leviathan* ne résume pas simplement la définition de 1640 : le signe y est défini par la simple *possibilité* du renvoi, due à ceci qu'il a au moins une fois été perçu, et non plus par l'*effectivité* du renvoi, due à ceci qu'il a très souvent été perçu. Peut-on encore parler d'habitude si la répétition n'a plus de rôle constitutif ?

Dans le même temps, le vagabondage de l'esprit n'a plus le même sens. Le *Leviathan* en donne un exemple différent : demander spontanément, dans une conversation sur la guerre civile, quelle est la valeur du denier romain. C'est l'exemple, écrit Hobbes, d'une pensée ordonnée, quoique non-guidée : la pensée de la guerre rappelle le fait d'avoir livré le roi aux ennemis ; ce fait est comparé avec le fait que le Christ ait été livré pour trente deniers, d'où la question. Les pensées non-guidées restent ordonnées, et la complexité peut en être telle qu'il est parfois impossible d'en reconstituer le trajet. Ce sont donc, en fait, les deux distinctions de 1640 qui sont remises en cause. D'ailleurs, l'exemple de 1640 de discours de l'esprit désordonné l'était-il tant que cela : cela n'a-t-il aucun sens, en contexte hobbesien, de passer du nom des saints au tumulte de la guerre civile en passant par l'église et le peuple ? Mais Hobbes ne le relève pas.

Donc, dans le *Leviathan*, 1) non seulement toute suite de pensées est discours mental, mais en outre 2) l'apparence de désordre n'est qu'une apparence (Hobbes ne dit pas discours *désordonné*, mais discours *non-guidé* ; les pensées errantes « semblent sans pertinence »). Or, le seul élément que Hobbes avance est l'expérience de ceci qu'une suite de pensées paraît désordonnée avant qu'on en comprenne l'ordre. Autrement dit, l'expérience de la compréhension d'un ordre de pensées qu'aucune conscience n'a imprimé fonctionnerait comme le signe de la pertinence sémantique de toute suite de pensées. Même si les pensées « sauvages » ne sont pas consciemment organisées par un désir qui domine et oriente les autres, elles restent animées par les passions. Il n'y a pas radicalisation du rôle de l'habitude, mais extension de la fonction organisatrice du désir hors des bornes de la conscience. En fait, tout se passe comme si l'habitude avait une telle force qu'elle pouvait instituer le rapport de signification sans répétition, ce qui a pour conséquence de faire perdre toute pertinence à l'explication causale par l'habitude.

¹⁴ *Leviathan*, I, 3, début de chapitre, puis « enchaînement de pensées non-guidé ».

Radicaliser la force de l'habitude, c'est renvoyer la cohésion des pensées à une autre cause plus fondamentale que la répétition. L'exemple donné montre qu'entre l'habitude et le désir, que les *Elements of Law* tenaient en équilibre, c'est le désir qui, dans le *Leviathan*, tient clairement le premier rôle.

Une dernière implication de cette évolution doit être notée dans la perspective d'une réforme des esprits. Les *Elements of Law* retrouvent l'habitude comme cause majeure de l'absurdité et des erreurs multiples, dans l'usage habituel et répétitif des noms :

« *Ratio* n'est maintenant plus qu'*oratio* pour la plus grande part dans laquelle la *coutume* a un si grand pouvoir que l'esprit n'a qu'à suggérer le premier mot, et le reste suit par *habitude*, sans être suivi par l'esprit »¹⁵.

Ensuite seulement, les passions interviennent comme une source d'erreurs parmi d'autres (diversifiant le sens des vertus et des vices). Face à l'habitude, dans un contexte où Hobbes définit encore la science comme étant l'« *expérience* que les hommes ont de l'usage propre des noms dans le langage »¹⁶, il faut déconstruire et rebâtir sur les premiers fondements du savoir, en deçà de la coutume. Mais dès que le désir n'intervient plus seulement pour perturber le sens des vertus et des vices, il est alors pertinent d'opérer, ce que fait le *Leviathan*, une véritable herméneutique de l'imaginaire religieux, qui implique aussi que la superstition et les ténèbres aient leur propre logique, qu'il faut comprendre et analyser pour espérer la déconstruire¹⁷. Il ne s'agit plus alors simplement de se défaire d'habitudes, mais de dégager les passions qui ont noué ce qui ne semble que coutumier.

Les conséquences anthropologiques de cette accentuation du désir sont majeures. Le fonctionnement de l'esprit, c'est-à-dire du soi en son intériorité, se pense, non à partir de la seule conscience, mais d'une articulation de la conscience à des effets de sens qui la précèdent et qui procèdent pleinement de l'expérience, toujours à la fois perceptive et affective. On est tenté de comprendre cette évolution par un souci de cohérence avec la nature de la matière : si la matière en elle-même est toujours active (voir la façon dont Hobbes explique la dureté), alors l'impression n'est jamais passive mais réactive. En ce sens, le désir n'exprime pas seulement un intérêt, mais il est ce par quoi la matière du corps propre sent la réalité en y réagissant : non seulement la sensation est un affect, mais en outre le désir est une forme de perception (même s'il mêle la fiction à la réalité, de façon peut-être irréductible) et cette sensation est constitutive du soi.

¹⁵ *Elements of Law*, I, 5, 14.

¹⁶ *Elements of Law*, I, 6, 1, nous soulignons.

¹⁷ *Leviathan*, IV, 47.

II. Les conséquences « éthiques » du désir et le rôle du désir de pouvoirs

Ainsi, le rôle accordé au désir dans le pouvoir cognitif semble réinscrire la pensée et le soi dans la réalité telle que la décrit la philosophie première, et l'*éthique* au sens du *Leviathan* en est la conséquence. Les théorèmes majeurs de l'éthique sont en effet les conclusions bien connues à tirer de ce primat du désir dans la compréhension de l'humain, et la première est ce qu'on peut appeler une *exclusivité axiologique du désir*. Le désir prend un double statut : il est à la fois un effet naturel amoral au coeur de la constitution du soi, et, de ce fait, la source première de toute évaluation ; ce double statut en fait l'articulation du système. De ce statut se déduisent les trois points les mieux connus de l'éthique, et qui constituent un rejet de l'eudémonisme : 1) un relativisme axiologique radical ; 2) la négation de l'idée de souverain bien ou de fin en soi ; 3) la délibération comprise comme enchaînement conflictuel de désirs. On ne développera pas ces points pour eux-mêmes, parce qu'ils sont bien connus, mais on voudrait simplement décrire une certaine évolution sur la question. Cette évolution répond à une exigence ontologique :

1) *Concernant le relativisme axiologique* : dans le *Leviathan*, il ne s'agit pas seulement de dire que le bon et le mauvais sont relatifs aux individus, mais au désir. Le bon est pour un homme « l'objet quel qu'il soit de l'appétit ou du désir ». Or, les désirs varient chez un même individu, au cours du temps, parce que son corps est en changement continu ; la relativité axiologique prend donc le désir pour référence, en deçà même de l'individu :

« Parce que la constitution du Corps d'un homme est en changement continu, il est impossible que toutes les mêmes choses causent toujours en lui les mêmes Appétits et Aversions »¹⁸.

Déjà, au chapitre 4, l'inconstance du sens des vices et des vertus se constate au sein même d'un individu, ce que rappelle le chapitre 15, au terme de la philosophie morale. La déconstruction des valeurs va donc jusqu'à décrire une conflictualité axiologique au sein même des individus, dont l'unité et la cohérence interne sont mises en crise. La première conséquence en est que l'amour de soi, dans le *Leviathan*, n'a plus rien d'un instinct, alors que le *De Cive* voyait encore dans l'aversion pour la mort une tendance aussi spontanée et irrépressible que la pesanteur pour une pierre en chute libre¹⁹.

¹⁸ *Leviathan*, I, 6, « bon, mauvais ».

¹⁹ *De Cive*, I, 1, 7.

2) Concernant *l'inexistence de fin ultime* : dès 1640, Hobbes rejette l'idée de souverain bien, et on retrouve ce rejet en 1651 :

« Il n'existe ni finis ultimus, ni summum bonum, semblables à ce dont il est question dans les livres des anciens moralistes »²⁰.

Le *De Homine* est plus radical encore :

« Non seulement en ce temps rien n'est bon en soi, mais aussi *l'homme ne pourrait sentir le bon en soi* »²¹.

Ce n'est pas ce monde qui exclut toute fin en soi, mais c'est la nature même de l'homme qui l'exclut. C'est la vie elle-même qui implique la relance du désir et exclut donc, par principe, l'idée même de souverain bien. Les références sur ce point sont nombreuses, et par exemple en 1651 :

« Un homme dont les désirs sont à terme ne peut pas plus vivre que celui dont la sensation et l'imagination sont à l'arrêt »²².

Dans le même sens, le dédain (*contempt*), dans le *Leviathan*, n'est pas défini par l'indifférence, mais par le fait d'être déjà animé d'un mouvement plus fort. L'homme n'éprouve quelque chose que par le développement de son mouvement vital, qui reste insensible dans la stabilité, comme le *De Corpore* affirme que rien n'est perçu si la même chose est toujours perçue²³. Pourtant, d'un strict point de vue mécaniste, désir et aversion ne sont que des actions sur le *conatus* propre d'un être vivant. Cela signifie-t-il que, de ce point de vue, désir et aversion se définissent par rapport à une absence de perturbation qui serait une situation d'équilibre ? Ce serait oublier que, si le dédain à l'égard d'une chose est l'effet d'une pression plus forte exercée par une autre, alors tout aide ou entrave le mouvement vital, donc que ce mouvement vital ne se maintient que s'il est aidé, donc s'il y a désir. La vie est même la somme de ses soutiens, donc de ses désirs, au cours du temps, soutiens qui ne sont tels que par opposition aux entraves ou aux obstacles, puisque, si la vie est mouvement, elle est somme indéfinie d'efforts, donc de passions possibles. Il reste cependant que, de ce point de vue, le désir est strictement un effet, donc que la vie n'y est pas donatrice de valeur ; inversement, du point de vue perceptif, c'est la spontanéité du désir qui domine, colorant toutes choses de la valeur

²⁰ *Leviathan*, I, 11, « ce qu'on entend ici par mœurs ».

²¹ *De Homine*, XI, 15, nous soulignons.

²² *Leviathan*, I, 11, « ce qu'on entend ici par mœurs » ; voir aussi I, 6, « félicité ».

²³ *De Corpore*, IV, 25, 5.

(perceptible ou non) qu'il leur donne. Le chapitre 6 du *Leviathan* s'efforce de combiner ces deux approches : comme dans l'analyse de la sensation que propose le *De Corpore*²⁴, deux discours se combinent par l'effort de réduction de l'un à l'autre.

L'identification de la vie et du désir en est la résultante, et cette accentuation, par rapport à 1640, se note aussi dans l'évolution de ce que signifie *félicité*. Hobbes soutient constamment que la félicité n'est pas la cessation du désir. Même la jouissance n'est que la perpétuation du désir pour le même objet. Mais, l'*Anti-White* (1643) donne tout de même un sens au motif de la *tranquillité* :

« Cette tranquillité de l'esprit dont parlaient les philosophes moraux n'est pas le repos ou l'inertie, ou la privation d'appétit, mais un mouvement paisible allant d'un bien acquis vers un bien en train de l'être »²⁵.

Il ne s'agit bien sûr pas de la tranquillité du repos, mais tout de même d'un « mouvement paisible ». Une telle perspective disparaît dans le *Leviathan* :

« La vie elle-même n'est que mouvement, et ne peut jamais être sans désir *ni sans crainte*, pas plus que sans sensation »²⁶.

La même idée finit en 1658 par exclure la notion de *félicité* :

« Un souverain bien, autrement dit une félicité et une fin ultimes, ne peut être atteint dans la vie présente. [...] La jouissance même de ce qui est désiré, pendant qu'on en jouit, est un appétit, c'est-à-dire le mouvement de l'esprit jouissant partie par partie de la chose dont il jouit. Car la vie est mouvement perpétuel, lequel mouvement devient circulaire, lorsqu'il ne peut plus avancer tout droit »²⁷.

3) *Concernant enfin la délibération* : dès 1640, la notion de délibération prend son sens, pour Hobbes, en deçà du raisonnement pratique. La délibération est jeu des passions en chacun, au terme duquel l'une devient volonté, c'est-à-dire engage un acte, mais là encore, on relève une évolution vers une dimension plus conflictuelle de l'intériorité, au moins dans la formulation :

²⁴ *De Corpore*, IV, 25, 2-6.

²⁵ *Critique du De Mundo de Thomas White*, 38, 4.

²⁶ *Leviathan*, I, 6, « félicité », nous soulignons.

²⁷ *De Homine*, XI, 15.

en 1640 : « [La délibération est une] alternance successive d'appétits et de craintes qui dure tant qu'il est en notre pouvoir d'agir ou de ne pas agir »²⁸.

en 1651 : « Lorsque, dans l'esprit d'un homme, les appétits et les aversions, les espoirs et les craintes, au sujet d'une seule et même chose, *surgissent*, alternativement, [...] la *somme* totale des désirs, aversions, espoirs et craintes, se prolongeant jusqu'à ce que l'action soit faite ou pensée impossible, est ce que l'on appelle délibération »²⁹.

Ce n'est pas une *alternance*, mais une *somme*, et de désirs qui *surgissent*. La délibération est alors le déroulement du conflit axiologique intérieur et non une simple alternance de désirs et de craintes, ce qui la réduirait à ce qui s'en manifeste.

Ces trois évolutions se traduisent par l'articulation explicite, en ouverture du chapitre 11 du *Leviathan*, de la critique de l'eudémonisme à l'attribution à la nature humaine d'un désir infini de pouvoirs :

« L'objet du désir des hommes n'est pas de jouir une seule fois, et pour un instant, mais de *s'assurer pour toujours la route de son désir futur*. Par conséquent, les actions volontaires et inclinations de tous les hommes ne tendent pas seulement à procurer, mais aussi à assurer une vie satisfaite [...]. De la sorte, je mets au premier rang, en tant qu'inclination générale de toute l'humanité *un désir perpétuel et sans repos d'acquérir pouvoir après pouvoir, qui ne cesse qu'à la mort*. Et la cause n'en est pas toujours qu'un homme espère un plaisir plus intense, que celui qu'il a déjà atteint, ou qu'il ne peut se satisfaire d'un pouvoir modéré, mais *qu'il ne peut assurer le pouvoir et les moyens de vivre bien, qu'il a présentement, sans en acquérir davantage* »³⁰.

Il s'agit d'un côté d'un libre développement de la vie humaine acquérant pouvoir après pouvoir, et visant à « s'assurer pour toujours la route de son désir futur ». Ce n'est pas l'expression d'un désir de tranquillité ou de sécurité : il s'agit d'assurer la route du désir, non de sa satisfaction, donc une vie satisfaite est une vie qui peut toujours s'offrir à désirer, et non une vie de plaisir continu sans obstacle. Mais Hobbes ajoute aussitôt qu'un homme « ne peut assurer le pouvoir et les moyens de vivre bien, qu'il a présentement, sans en acquérir davantage ». Qu'est-ce qui prime alors ? Le développement joyeux du vivant ou sa défense anxieuse et précaire ? Le rapport à la vie

²⁸ *Elements of Law*, I, 12, 1.

²⁹ *Leviathan*, I, 6, « délibération », nous soulignons.

³⁰ *Leviathan*, I, 11, « ce qu'on entend ici par mœurs » et « un désir incessant de pouvoirs, en tout homme », nous soulignons.

ou le rapport à la mort ? Il serait tentant de voir dans le désir de pouvoirs uniquement l'expression d'une angoisse suscitée par la capacité à prévoir l'avenir, doublement insuffisante, parce que vaste mais limitée et incertaine, et parce que toujours plus vaste que notre capacité d'action. Ces thèmes sont présents et décisifs, mais ne sont toutefois pas premiers. Pour ressaisir le rôle que semble jouer le désir de pouvoirs, il faut retracer la manière dont il devient en 1651, l'origine de l'agressivité et des pulsions de mort, mais aussi l'origine de la puissance axiologique du vivant, et donc des normes morales :

1^{er} point : de 1640 à 1651, le désir de pouvoirs se dégage de l'agressivité et de l'amour de soi pour en être non l'effet, mais l'origine, et c'est l'évolution de l'explication des origines de l'état de guerre qui le montre le mieux.

En 1640, comme en 1642, l'explication de l'émergence de l'agressivité repose sur une distinction entre modérés et immodérés qui ne reconnaissent pas l'égalité naturelle, ce qui les anime d'un désir de dominer :

« 3. D'un côté, si on examine à quel point les passions différencient les hommes, si on examine également à quel point certains d'entre eux sont vainement glorieux et aspirent à quelque importance, à être supérieurs à leurs congénères, non seulement lorsqu'ils sont leurs égaux en pouvoir, mais aussi lorsqu'ils leur sont inférieurs, il faut bien admettre qu'il s'ensuit nécessairement que les hommes modérés, qui ne recherchent rien de plus que l'égalité naturelle, deviennent insupportables pour la force des autres, qui tenteront alors de les soumettre. Et de là naîtront une défiance générale dans l'humanité, et une crainte mutuelle. 4. Plus encore, puisque les hommes, à cause des passions naturelles, s'offensent de multiples façons, chaque homme pensant du bien de lui-même et détestant voir les autres en faire autant, ils en viennent nécessairement à se provoquer en paroles, et par d'autres signes de mépris et de haine qui accompagnent toute comparaison, jusqu'à ce qu'à la fin ils soient contraints de déterminer qui domine, par la force corporelle. 5. En outre, en examinant le fait que l'appétit de plusieurs porte à une seule et même fin, de laquelle on ne peut parfois jouir en commun, et qu'on ne peut diviser, on voit suivre que le plus fort doit en jouir seul et qu'on doit déterminer par combat celui qui est le plus fort. De là vient que la plupart des hommes, sans s'assurer de leur supériorité, provoquent néanmoins, par vanité, par comparaison, ou par appétit, le reste des hommes, qui, eux, se seraient contentés de l'égalité »³¹.

Dans le *De Cive*, après un paragraphe 4 semblable au paragraphe 3 des *Elements of Law* :

³¹ *Elements of Law*, I, 14, 3-5.

« 5. [dans les querelles religieuses et politiques] non seulement contredire, mais même ne pas consentir est odieux. Le plaisir de l'esprit et la joie *de tous* résidant en ceci qu'on peut, en se comparant à quelqu'un d'autre, faire grand cas de soi-même »³².

Suit un paragraphe 6 semblable à la première partie du paragraphe 5 des *Elements of Law*. La rivalité sur un même bien, qui ne dépend pas de la distinction entre homme modéré et homme immodéré (même si les *Elements of Law* hésitent sur ce point), n'est pas un facteur majeur de l'état de guerre au regard du désir de dominer de quelques uns qui pousse tous les autres à la défiance. Cette vision manichéenne, dont la préface de 1647 au *De Cive* se fait l'écho, s'accommode mal de l'idée qu'avance aussi cette même préface d'une innocence des passions, y compris l'agressivité, et surtout Hobbes a toujours en même temps tendance à étendre à tous la vanité intellectuelle en matière politique et religieuse (surtout en 1642). Et pourtant, un tel manichéisme est difficile à éviter dès lors que l'idée d'une rationalité, même minimale, des passions (l'idée d'un instinct de conservation par exemple) est confrontée à l'expérience. Le point commun entre ces deux analyses est qu'elles s'efforcent de déduire le désir de pouvoirs comme mutation de l'amour de soi des modérés, dans un contexte perverti par l'immodération de quelques-uns, ou bien comme pur et simple penchant à l'agression chez les immodérés. *A contrario*, ce qui frappe d'emblée à la lecture du chapitre 13 du *Leviathan*, c'est qu'il part d'une uniformité de fond des mœurs :

« De cette égalité d'aptitude découle un égal espoir d'atteindre ses fins. Par conséquent si deux hommes désirent la même chose, dont ils ne peuvent néanmoins jouir tous deux, ils deviennent ennemis, et dans la poursuite de leurs fins (qui est principalement leur propre conservation, et parfois seulement leur plaisir), ils s'efforcent de se détruire ou de se soumettre. [...] Et du fait de cette défiance réciproque, il n'y a aucun autre moyen pour un homme de s'assurer, qui soit si raisonnable que d'anticiper. [...] De la sorte, nous trouvons trois causes principales de querelles, dans la nature humaine. Premièrement, la *rivalité* ; deuxièmement, la *défiance* ; troisièmement, la *gloire* »³³.

En 1642, la non-reconnaissance de l'égalité définissait l'immodération, généralisant la défiance entre les hommes ; en 1651, la reconnaissance de l'égalité stimule la compétition et la rivalité, laquelle, sans aucune référence à l'immodération, génère la défiance. Là seulement, une nuance est apportée, mais comme pour tenir compte d'une objection issue du constat empirique : certes quelques uns seulement sont

³² *De Cive*, I, 1, 5.

³³ *Leviathan*, I, 13, « de l'égalité vient la défiance » et « de la défiance, la guerre ».

mus principalement par le désir de dominer, mais le simple souci de s'en défendre justifie « raisonnablement » le même désir de dominer. La vanité intellectuelle pousse à ne pas reconnaître l'égalité, lit-on au début du chapitre, mais ce n'est pas cette vanité qui est l'essentiel dans la transition de l'égalité vers la rivalité. Voilà qui explique pourquoi cette rivalité sur les mêmes biens prend maintenant la première position. Un tel changement d'accent se joue dans l'ensemble que forment les chapitres 10 à 12 qui déploie la logique du désir de pouvoirs. C'est d'abord le fait que le désir de pouvoirs, en tant que tel, induise le rapport social : lorsque le *Leviathan* distingue les pouvoirs naturels ou propres (la force, la beauté, la prudence, l'éloquence, les arts) des pouvoirs instrumentaux (la richesse, la réputation, les relations, ou encore la chance), il ne distingue pas l'inné et l'acquis (il y a de l'acquis dans les pouvoirs naturels), ni les moyens des fins (tout pouvoir est l'un ou l'autre), ni les pouvoirs visant autre chose que l'accroissement des pouvoirs, et les pouvoirs qui ne visent que leur accroissement (la nature du pouvoir comme tel, écrit Hobbes, est de renaître plus vaste de sa propre dépense) :

« Le pouvoir d'un homme est fait de ses moyens présents d'atteindre quelque bien apparent futur, et il est soit originaire, soit instrumental. Le pouvoir naturel est l'éminence des facultés du corps ou de l'esprit, comme une force extraordinaire, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse. Les pouvoirs instrumentaux sont ceux qui, acquis par ceux-ci, ou par fortune, sont des moyens et des instruments pour en acquérir davantage, comme les richesses, la réputation, les relations, et l'oeuvre secrète de Dieu, que les hommes appellent la chance. *Car la nature du pouvoir est en ce point comme la réputation, augmentant en s'exerçant, et comme le mouvement des corps pesants que chaque espace parcouru rend plus vif.* Le plus grand de tous les pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre d'hommes unis par consentement en une personne naturelle ou civile qui a l'usage de tous leurs pouvoirs sous sa volonté »³⁴.

Le pouvoir instrumental est celui qui ne consiste qu'en l'adjonction de celui d'autrui (humain ou divin, dans le cas de la chance) au mien propre. Les pouvoirs *instrumentaux* sont, directement ou non, l'*instrumentalisation* du pouvoir d'autrui, tendant vers le plus grand des pouvoirs humains, la république. La logique du désir de pouvoirs voudrait que les pouvoirs *originaires*, ou *naturels*, ou encore *propres* soient privilégiés, mais la finitude humaine implique que les pouvoirs ne s'étendent efficacement que par les pouvoirs instrumentaux. En d'autres termes, c'est la tendance naturelle et première à l'accroissement des pouvoirs qui conduit aux rapports à autrui,

³⁴ *Leviathan*, I, 10, « pouvoir », nous soulignons.

susceptible de devenir moyen ou obstacle, nous plaçant, dans tous les cas, sous sa dépendance. Là seulement intervient la relation conflictuelle et la comparaison des pouvoirs : la notion de valeur, ou prix attribué à un pouvoir dont l'honneur est l'estimation dans une sorte de marché public des pouvoirs instrumentaux. Honorer est donc chose ambiguë, puisqu'à l'horizon il y a toujours la subordination d'autrui, donc de soi, à l'alternative moyen / obstacle, subordination qui, dans le *Leviathan*, est en un sens l'état de guerre, lorsqu'elle est inévitable. Sur ce fondement, le chapitre 11 peut facilement déduire la rivalité et le désir de dominer, mais aussi les comportements qui poussent à l'obéissance civile, ou plus généralement à la paix.

Si on ressaisit l'ensemble de ces inflexions relevées dans le *Leviathan*, on voit que la vie intérieure est originellement un champ de bataille dans lequel chaque désir lutte pour se satisfaire sans cohérence pré-établie. C'est là que le désir de pouvoirs prend son sens : l'individu est un ensemble dont la cohésion est à gagner, et dont les passions peuvent aussi bien développer que compromettre les possibilités, alors que pouvoir connaître et agir est tout ce que l'être humain peut viser, ce qui implique la valorisation des pouvoirs propres, soulignée tout au long des chapitres relevant de l'éthique (6 à 12, hormis 9). Ce qui nous mène au...

2^e point : *avant d'être l'origine de la guerre, le désir de pouvoirs est (dans les chap. 6 et 8) puissance axiologique de la vie en l'homme.*

Le désir de pouvoirs semble en effet servir de critère pour évaluer les passions, et en ceci il serait vraiment le tenant lieu de souverain bien. On peut parler d'une forme de polarisation pré-morale, en dépit de l'absence de jugement moral des désirs, et cela explique qu'il y ait valorisation de certains désirs, comme la curiosité, et dévalorisation d'autres comme la vaine gloire, en deçà même de leurs conséquences. La pire caractéristique des passions est d'être vaine : la vaine gloire ne se fonde que sur une conscience *fictive* de son pouvoir ou de son importance. Qu'une part de fiction soit impliquée dans toute passion fait de la *lucidité* un premier critère d'évaluation des passions, et jouir de son propre pouvoir, en en ayant une connaissance véritable définit *a contrario* l'une des passions les plus valorisées, à savoir la magnanimité. L'*excès* est un autre défaut, à condition de le définir par le fait de rendre impossible d'autres passions. C'est la logique que Hobbes applique à l'analyse des faiblesses cognitives :

« Les passions qui, plus que toutes autres, causent les différences d'Intelligence sont les désirs plus ou moins grands de pouvoirs, de richesses, de savoir et d'honneur, qui tous peuvent se ramener au premier c'est-à-dire au désir de pouvoirs. [...] Car les pensées sont pour les désirs comme des éclaireurs ou des espions, cherchant de-ci de-là et trouvant l'accès aux choses désirées. Toute stabilité et toute vivacité dans le mouvement

des esprits [*minds*] en procèdent. Car de même que n'avoir aucun désir, c'est être mort, avoir de faibles passions c'est de la stupidité, et éprouver des passions indifféremment pour chaque chose, du vertige ou de l'égarement, et avoir des passions plus fortes et plus violentes que ce qu'on voit d'ordinaire pour une chose, c'est ce que les hommes appellent folie »³⁵.

Un homme, par exemple, qui ne désire ni richesses, ni savoir, ni honneur, n'a ni imagination, ni jugement par excès des plaisirs des sens, excessifs en ceci seulement qu'ils étouffent les autres désirs possibles. Autre exemple : lorsque le désir change constamment d'objet, ou lorsqu'au contraire il se fixe excessivement sur un seul, il y a tout à la fois excès et manque de lucidité. A chaque fois, cela se traduit par la faiblesse des pouvoirs cognitifs, clairement comparée avec la mort. De la même façon encore, la faiblesse de la curiosité procède de la force des passions pour les richesses ou l'honneur :

« Du degré de curiosité dépend aussi le degré de connaissance que l'on rencontre chez un homme, car, pour un homme en quête de richesses ou d'autorité (qui, au regard de la connaissance, ne sont que sensualité), c'est un divertissement moins plaisant d'examiner si c'est le mouvement du soleil ou celui de la Terre qui produit le jour, ou de contempler d'autres accidents étranges, que de se demander si cela peut le conduire à la fin qu'il poursuit »³⁶.

Donc, il y a dévalorisation d'une passion dès lors qu'elle fait obstacle à une autre susceptible d'accroître les pouvoirs parce que le désir de pouvoirs privilégie la coexistence possible de désirs multiples, ce qui implique que dominant les passions qui permettent le développement des autres. *A contrario*, l'absence de hiérarchisation reviendrait à se « passionner » pour tout, et pour rien. Cette déclinaison des différentes façons de *mal désirer* fait penser à la description des perceptions éteintes ou quasi-éteintes dans le *De Corpore*³⁷ : de même qu'une sensation doit dominer le discours de l'esprit non pour l'éteindre, mais pour l'animer, de même en est-il d'une passion dans un complexe affectif, qui doit donc être pluriel, et, dans ce but, hiérarchisé. Se dégagent ainsi des critères disons objectifs d'évaluation des mœurs selon : 1) la *lucidité* qui les anime s'agissant de la condition humaine et du pouvoir des individus ; 2) leur *ouverture*, ou au contraire leur exclusivité. Cette évaluation des passions semble bien prendre pour critère le développement des pouvoirs propres ou naturels et le cas de la

³⁵ *Leviathan*, I, 8, « vertige, folie », nous soulignons.

³⁶ *Elements of Law*, I, 9, 18. Voir aussi la dédicace du *Minute or First Draught of the optiques*.

³⁷ *De Corpore*, IV, 25, 4-6.

magnanimité (l'une des 3 passions les plus valorisées, avec la crainte lucide et la curiosité) le montre bien. En 1640, elle est une gloire « bien fondée sur une expérience certaine du pouvoir suffisant que l'on a pour atteindre sa fin, de n'importe quelle manière »³⁸. Cette définition évoque celle de la félicité en 1640 et 1643 : le vol *tranquille* de succès en succès. Dans le *Leviathan*, elle est définie comme étant le « mépris des petits obstacles et des petits secours »³⁹. Elle inclut donc cette fois la possibilité du renoncement à sa fin par mépris des *petits moyens*, ce qu'on retrouve au chapitre 15 dans la justice en tant que caractère :

« Ce qui donne aux actions humaines la saveur de la justice, c'est une certaine noblesse ou générosité (rares) de cœur qui pousse un homme à *mépriser* l'idée de frauder ou violer une promesse pour contenter sa vie »⁴⁰.

Jouir de son pouvoir en en ayant une juste conscience, c'est aussi pouvoir mépriser la fin que l'on poursuit parce qu'aucune fin définie absolument ne donne sens au désir, et cette *lucidité* sur la condition de l'homme et de son désir induit la justice en tant que caractère. Être lucide sur le sens du désir humain conduit à refuser d'instrumentaliser autrui ou soi-même. Le magnanime refuse que la fin justifie les moyens, parce qu'il a compris que le désir de pouvoirs est la vérité du désir.

En somme, si Hobbes part d'un relativisme axiologique radical, l'axiologie du désir se retourne sur le désir lui-même, exprimant l'effort de dépasser le conflit intérieur des évaluations. Cette évaluation des désirs peut se comprendre comme le fait d'assumer le désir de pouvoirs jusqu'au bout : l'absence de but déterminé de l'existence, sans qu'il s'agisse d'une dévalorisation de la vie. Hobbes dévalorise si peu la vie que l'image qu'il donne du salut et de la vie dans le royaume de Dieu est au fond la même que celle de la vie qu'on connaît, la mortalité et l'injustice en moins, ce qui donne au désir de pouvoirs des conditions idéales de développement⁴¹. Et cette évaluation des désirs n'est pas suspendue mais *universalisée* dans la philosophie morale. Là où les *Elements of Law* et le *De Cive* estimaient encore que, dans le droit naturel, la raison se contente de n'avoir rien à objecter, mais que, sous l'effet de l'expérience mentale ou réelle de l'état de nature, ou de quelque chose d'approchant, elle « dicte » ses conditions, dans le *Leviathan* la raison sert déjà en un sens l'évaluation dans le droit naturel (la meilleure évaluation du bon que je peux atteindre par mon expérience et *ma propre* raison se couronne par un droit), et la *droite raison*, par l'expérience mentale de l'état de pure nature, ne dicte pas mais « suggère » les seuls

³⁸ *Elements of Law*, I, 9, 20.

³⁹ *Leviathan*, I, 6, « magnanimité ».

⁴⁰ *Leviathan*, I, 15, « ce que sont la justice des hommes et la justice des actions », nous soulignons.

⁴¹ *Leviathan*, III, 38.

articles sur lesquels il est universellement possible de s'accorder, parce qu'ils énoncent les conditions d'un libre développement du désir de pouvoirs bien compris, à savoir la paix ⁴². Le désir de pouvoirs continue à être évaluateur, pour le droit comme pour la loi. L'état de pure nature est un développement du désir de pouvoirs dans lequel il se nie, puisque, proprement humain, il conduit à une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève » ⁴³. Que la lucidité sur les conditions pratiques de l'existence humaine ne soit que partielle et que la perception du réel soit tissée de fiction fait de la connaissance de la vérité une norme que la conscience commune a déjà pressentie (ce ne sont pas les vertus qui sont nouvellement apportées par la science, mais la connaissance de leur fondement et la démonstration de leur valeur ⁴⁴). Les énoncés moraux sont en soi *descriptifs* ; ce qui les rend *prescriptifs*, c'est la normativité du désir de pouvoirs, ou encore la lucidité qui les accompagne sur l'existence humaine. Le désir de pouvoirs articule bien l'éthique et la philosophie morale, la science des conséquences des passions humaines et celle du juste et de l'injuste, et leur distinction ne vise peut-être pas tant à dissocier le système qu'à tenter une nouvelle fondation ontologique de la moralité. Il reste, pour le comprendre pleinement, à établir le statut ontologique du désir de pouvoirs.

III. Statut ontologique du désir de pouvoirs

Au final, on est tenté de croire que Hobbes s'efforce bien de rattacher « les derniers principes de la physique aux principes de la politique » ⁴⁵, ou encore de tenir ce qu'il énonce dans le *De Corpore* :

« Les principes de la politique consistent dans la connaissance des mouvements des esprits, et la connaissance des mouvements des esprits dans la science des sens et des pensées. » ⁴⁶

Il ne s'agit pas d'expliquer les passions par des mouvements physiques, puisque cette connaissance ne peut être établie à la manière d'une théorie des rayons lumineux ou des lois des chocs. Comme dans le cas de la sensation, les esprits animaux ne sont perçus qu'en tant que plaisirs ou peines :

⁴² *Elements of Law*, I, 14, 6 et 14 ; *De Cive*, I, 7 et II, 1-2 ; *Leviathan*, I, 13 et 14.

⁴³ *Leviathan*, I, 13, « les désavantages d'une telle guerre ».

⁴⁴ *Leviathan*, I, 15, « la science de ces lois est la vraie philosophie morale ».

⁴⁵ *De Homine*, dédicace.

⁴⁶ *De Corpore*, I, 6, 7.

« Ce qui se trouve réellement en nous dans la sensation, c'est seulement un mouvement causé par l'action des objets extérieurs, lequel néanmoins apparaît à la vue comme lumière et couleur, à l'oreille comme son, [...], de même, quand l'action du même objet se poursuit à partir des yeux des oreilles et des autres organes jusqu'au coeur, l'effet réel en ce lieu n'est rien d'autre qu'un mouvement, un *effort*, consistant dans un appétit dirigé vers l'objet qui nous meut ou dans une aversion par laquelle on s'en écarte. *Mais l'apparition ou sensation de ce mouvement est ce que nous appelons plaisir ou trouble d'esprit [mind]* »⁴⁷.

Et l'*apparaître* (phénomène le plus admirable de tous ⁴⁸) implique ce point aveugle qu'est le devenir-perception de la matière mue. Ce qu'on en dit toutefois suppose d'en respecter le statut *réel*. En somme, l'éthique, et donc toute l'anthropologie, ne peuvent se comprendre sans être adossées à une certaine ontologie, même si, le mode de perception du phénomène de la sensation et des désirs n'étant pas identique au mode de perception d'un objet extérieur fini, l'éthique, notamment, n'est pas la simple déduction de phénomènes à partir de la géométrie et de la mécanique. La philosophie première et naturelle fournit simplement un cadre de compréhension des actions humaines auquel on ne peut déroger. Ainsi, dans sa controverse avec Bramhall, comme déjà auparavant dans l'*Anti-White*, c'est précisément la science du mouvement qui, écrit Hobbes, retient *in fine* de croire à une spontanéité absolue de la volonté, donc au libre-arbitre et à une âme distincte du corps et absolument autonome dans sa nature :

« Lorsque l'homme manie son épée librement, l'épée blesse nécessairement, et ne peut ni suspendre ni refuser son concours. Et, par conséquent, si l'homme ne se meut pas de lui-même, il ne peut pas refuser son concours. A ceci il [Bramhall] ne peut pas répondre, à moins qu'il ne dise qu'un homme peut originellement se mouvoir de lui-même ; or, il ne pourra appuyer cette thèse sur l'autorité de quiconque a, si peu que ce soit, considéré la science du mouvement »⁴⁹.

L'impossibilité d'admettre un mouvement qui ne naisse de rien est une contrainte scientifique à laquelle la compréhension de l'humain ne peut se soustraire. Il faut donc comprendre l'humain dans le cadre d'un univers absolument déterminé, sachant que l'homme est un élément fini de cet univers, donc qu'il y a pour lui de la « nécessité invisible » que Hobbes reproche à Bramhall de ne pas distinguer assez d'une « nécessité

⁴⁷ *Leviathan*, I, 6, « plaisir, déplaisir », nous soulignons.

⁴⁸ *De Corpore*, IV, 25, 2.

⁴⁹ *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n°3, c, réponses de 1656, trad. par Luc Foisneau.

que l'on voit »⁵⁰. Hobbes ne dit pas simplement *ignorée* : ce n'est pas un défaut mais la nature même de la vision d'impliquer de l'invisible, parce qu'il « n'est, en effet, guère d'action, si fortuite semble-t-elle, que ne concoure à causer tout ce qui est *in rerum natura* »⁵¹, et il en est ainsi exemplairement de la volonté et de l'imputation des actes humains. La *personne* est *masque*, masque nécessaire de la nécessité et nécessaire du fait de la nécessité, et c'est parce qu'elle est un tel masque qu'elle est l'attributaire des actes⁵². Le déterminisme absolu impliquant que chaque événement résulte d'une infinité de facteurs, un *auteur* et une *cause* ne peuvent en général être la même chose, et l'auteur doit se manifester comme tel. Autre conséquence anthropologique du déterminisme tel que Hobbes le décrit : l'avenir apparaît comme indéterminé, parce qu'il est effectivement en train de se déterminer si, dans l'absolu, n'existe que le présent ponctuel.

Dans ce cadre, d'où provient le statut du désir de pouvoirs ? Est-ce que la seule analyse des rapports sociaux, et de ses propres passions, conduit à l'idée que le fond de notre intériorité est fait de désirs aveugles qui luttent pour l'emporter (donc que chaque passion en elle-même est pure folie et que la folie n'est qu'une passion qui apparaît trop⁵³) ? Ou bien l'horizon de cette déconstruction est-il donné par le déterminisme auquel aboutit la philosophie première au terme d'une recherche partie de l'optique et aboutissant au *De Corpore* ? On comprend bien que la déconstruction amorcée par les guerres civiles, par exemple, puisse se prolonger jusqu'à une première version de la fiction rationnelle de l'état de nature, mais ce mouvement suffit-il pour aller jusqu'à la déconstruction de l'unité axiologique que l'individu forme malgré les contradictions qui subsistent en lui ? Cette déconstruction, on l'a vu, permet de fixer, en 1651 mieux qu'auparavant, la part de folie et de raison dans le comportement humain, et d'éviter ainsi un certain manichéisme. Or, c'est à la seule condition, semble-t-il, que le fond de l'intériorité soit radicalement conflictuel, donc que la déconstruction puisse être radicale, que le désir de pouvoirs prend toutes les dimensions qu'on a cru lire dans l'anthropologie du *Leviathan*. D'autre part, il y a un répondant ontologique au conflit axiologique intérieur, à savoir la notion de *contingence*. Dans le *De Corpore*⁵⁴, la contingence est définie comme l'indépendance relative de deux événements, chacun d'eux ne laissant pas d'être déterminé absolument par sa cause entière. Et cette indépendance relative ne repose pas seulement sur la finitude de notre savoir :

⁵⁰ *Questions*, n°14, I, réponses de 1656, idem.

⁵¹ *Questions*, n°21, réponses de 1646, idem.

⁵² *Leviathan*, I, 16, « ce qu'est une personne », « personne naturelle et personne artificielle » et « d'où vient le mot personne ». Sur cette question nous renvoyons à notre travail *Personnalité et autorité politique*, Paris, Ellipses, 2006.

⁵³ *Leviathan*, I, 8, « mélancolie ».

⁵⁴ *De Corpore*, II, 9, 10.

« Le concours de toutes les causes ne fait pas davantage une seule chaîne ou concaténation, mais un nombre incalculable de chaînes jointes ensemble, non pas dans toutes leurs parties, mais dans le premier maillon, le Dieu Tout-Puissant »⁵⁵.

Autrement dit, la conjonction de facteurs qui procèdent en droit de chaînes causales distinctes et génèrent un être vivant n'est pas une conséquence nécessaire inscrite dans la logique de ces facteurs pris indépendamment les uns des autres. Hormis si l'on suppose une *coordination* par la cause première, qui fonde une forme d'espoir. L'homme n'est certes pas un animal comme les autres. L'idée d'un conflit axiologique, donc d'un désir de pouvoirs, ne prennent sens que chez lui. Mais, le corps sentant que je suis, ainsi que la multitude des affections qui composent son expérience, sont aussi le point de rencontre de multiples chaînes causales distinctes. On peut supposer que, pour Hobbes, une plus grande subtilité des esprits animaux se traduit par une mémoire d'une toute autre ampleur, et que cette différence quantitative entraîne un saut qualitatif. En effet, l'unité d'un être vivant consiste dans le fait que des phénomènes contingents entrent en interdépendance d'une façon qui distingue mouvements intérieurs et mouvements extérieurs, et polarise ainsi un lieu de façon cohérente. L'ampleur de l'affectivité et de la mémoire humaine se traduirait par une cohérence qui n'est jamais donnée comme un véritable instinct. Une telle manière de rendre compte de sauts qualitatifs par des différences physiques quantitatives est loin d'être étrangère à la pensée de Hobbes. Dans la connaissance de la conduite et de l'origine de la vie pratique, on retrouve bien des positions ontologiques. Et un dernier rapprochement permet de l'établir plus clairement. Dans le *De Corpore*⁵⁶, les propriétés fondamentales des corps sont appelées des *accidents* (terme dans lequel il faut entendre le verbe *accidere*), définis comme étant les actions et passions des corps. Autrement dit, un être n'est rien d'autre que ce qu'il fait et ce qu'on lui fait (les deux étant *nécessairement* liés), ce qui implique comme condition fondamentale d'être un corps. L'effort de Hobbes pour comprendre la nature humaine par la singularité de son désir, précisément la *transition* entre ce que subit et ce que fait le corps que je suis, est en parfait accord avec les termes les plus généraux de son ontologie, ce qu'on a déjà relevé par comparaison entre la mémoire et l'explication de la dureté de la matière. A-t-il compris le mode d'être des choses à partir de ce qui atteste, à ses yeux, l'existence du monde (le désir), ou bien a-t-il accordé au désir un statut essentiel à partir d'une certaine compréhension du réel ? Difficile à dire, mais il n'en reste pas moins que cette ontologie est majeure pour comprendre l'homme puisque, à l'échelle individuelle, c'est par elle que Hobbes pense notamment concilier le déterminisme et la liberté :

⁵⁵ *Questions*, n°11, réponses de 1646, trad. par Luc Foisneau.

⁵⁶ *De Corpore*, II, 8, 2.

« 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 »⁵⁷.

Brûler pour le feu et choisir pour un homme sont mis sur le même plan : ce sont des propriétés, c'est-à-dire des actions ou des passions. Que la volonté soit nécessitée ne l'empêche pas d'être volonté ; que le *soi* soit *fait* tel ne l'empêche pas d'être *soi*. La liberté décrite par Hobbes engage bien le fait que le désir est d'abord mode d'être d'un vivant. Pour l'humain, le pouvoir touche son être, en tant qu'il vit dans un monde : ce qu'il peut, comme pour toutes choses, fait ce qu'il est, même si toutes les *propriétés* n'ont pas le même statut : à un extrême, il y a la *grandeur* réelle, si nécessaire qu'elle ne peut quitter un corps, et à l'autre il y a tel ou tel désir dont l'apparition ne semble pas toujours transformer celui qui l'éprouve parce que la nécessité n'en apparaît pas. Il reste cependant que, comme on l'a déjà vu, ces positions ontologiques procèdent elles-mêmes d'une *lecture* de soi. Donc, l'ontologie sert autant la connaissance de la condition humaine que celle-ci est le point de départ d'une connaissance réelle. Simplement, l'anthropologie s'inscrit dans le système et en assure l'unité parce qu'elle ne peut être autonome. Sans une position ontologique, au moins implicite, et en tout cas décisive, un discours sur l'humain n'est pas possible. Hobbes ne découvre pas la morale et la politique à la fin des années 30. Mais, il a fallu que l'étonnement face à la sensation l'amène à interroger le rapport du soi au monde, le pouvoir de perception du soi, lequel ne l'a pas conduit directement à une anthropologie, mais, *via* la science du mouvement, et principalement l'optique, à une position ontologique qui a rendu possible, à ses yeux, le projet d'une philosophie éthique, morale et politique, dans un système qui s'ancre sur un sol indistinctement ontologique et anthropologique, à savoir la sensation. La philosophie première présuppose une introspection, qui a besoin d'une philosophie première pour devenir une anthropologie.

⁵⁷ *Questions*, n°20, réponses de 1646, trad. par Luc Foisneau.