

**VERS UNE POLITIQUE DE L'INQUIÉTUDE :
CRAINTE ET ESPOIR CHEZ THOMAS HOBBS¹**

Jérémie Duhamel

Sans lui être à proprement parler subordonnée, la philosophie politique et morale de Hobbes est indissociable d'une théorie du bonheur qui a pu être considérée, à bon droit, comme une théorie de l'inquiétude². En cette vie, écrit le philosophe anglais, « il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit »³. C'est en accord avec ce principe qu'il pourra décrire la félicité comme « une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à l'autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second »⁴. Et s'il en va ainsi, c'est parce que « [l]a vie elle-même n'est que mouvement, et ne peut jamais aller sans désir ou sans crainte, pas davantage que sans sensation »⁵. En ce sens, l'inquiétude désigne moins une passion en tant que telle que l'élément propre de l'homme en tant qu'il vit dans un univers de corps en mouvement et qu'il est un être de désir dont les perceptions et les passions sont l'effet de ces mouvements sur son corps.

Nous ne trouvons pas chez Hobbes une notion synthétique correspondant à l'« *uneasiness* » de John Locke⁶ ; aussi importante soit-elle, l'inquiétude ne fait pas l'objet d'une dénomination univoque. Se trouvent néanmoins disséminées tout au long de son oeuvre des traces à la fois du champ lexical de l'inquiétude et d'un effort qui vise à en stabiliser le sens. Si l'absence de conceptualisation *stricto sensu* témoigne du refus de désigner une série de sensations et de passions à partir d'une dénomination qui ne fait pas justice à l'indétermination au moins partielle de leurs objets et aux « imperceptibles

¹ Je voudrais remercier Luc Foisneau et Pierre Manent pour leur lecture à la fois critique et généreuse d'une version antérieure de ce texte.

² Cf. Luc Foisneau, « Hobbes : Les fondements de la théorie du bonheur », in A. Caillé, C. Lazzeri et M. Senellart (eds), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, tome 1 : « De l'antiquité aux Lumières », Paris, GF, Flammarion, 2007, p. 399.

³ *Léviathan (L)*, VI, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, p. 58.

⁴ *Ibid.*, XI, p. 95.

⁵ *Ibid.*, VI, p. 58.

⁶ Cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, en particulier Livre II, chap. 20 (§6) et 21 (§29, 31, 33, 36, 37).

sollicitations » qui les traversent, il convient de souligner que la référence à l'inquiétude comporte en revanche un degré de détermination supérieur à la « *mala contentezza* » que Machiavel plaçait au cœur de son anthropologie, de sa politique et de sa conception de l'histoire⁷. L'inquiétude correspond chez Hobbes – du moins est-ce l'hypothèse que nous voudrions défendre – à une disposition passionnelle qui se caractérise par une alternance continue entre la crainte et l'espoir et qui est liée à la limite des pouvoirs cognitifs de l'homme dans l'appréhension de la succession des temps.

Notre principal objectif est de mettre en évidence les ramifications du champ sémantique de la crainte dans l'œuvre de Hobbes, en nous efforçant, d'une part, de prendre au sérieux l'idée selon laquelle l'inclination générale à la crainte, comprise comme « une nue appréhension ou prévoyance d'un mal à venir »⁸, est commune à tous les hommes et, d'autre part, de ne pas préjuger de la diversité de ses sources et de la morphologie plurielle de ses manifestations⁹. Si la crainte joue un rôle fondamental dans la philosophie politique de Hobbes¹⁰, lui dont la vie fut placée dès le premier jour sous le signe de cette passion¹¹, il est néanmoins nécessaire de montrer la variabilité de ses objets et du statut de ces derniers¹². Notre enquête exige de surcroît que nous prêtions attention – chose rare chez les commentateurs – au rapport principiel qui unit la crainte et l'espoir. Dans la vie humaine, écrit Hobbes, « l'espérance et la crainte se succèdent, en sorte qu'il n'y a pas d'instant, si court soit-il, qui ne puisse contenir leur alternance »¹³. La vie humaine serait ainsi faite que l'homme ne pourrait vivre sans désirer¹⁴ et sans que ne se succèdent indéfiniment l'imagination d'un mal à venir (la crainte) et celle d'un bien à venir (l'espoir). Dans le *De Corpore*, Hobbes écrit en effet que là où il n'y a pas d'espoir (*spes*), il n'y a pas lieu de

⁷ Cf. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 37 et II, avant-propos. Sur cette différence, voir Gianfranco Borrelli, *Il lato oscuro del « Leviathan » : Hobbes contro Machiavelli*, Naples, Cronopio, 2009.

⁸ *Le Citoyen ou les fondements de la politique (DCi)*, I, 2, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1983, I, 2, p. 94. (*Ego ea voce future mali prospectum quemlibet comprehendo. Neque solam fugam, sed etiam diffidere, suspicari, cavere, ne metuam providere, metuentium esse judico.*)

⁹ Cf. notamment *L*, introduction.

¹⁰ « [...] l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés, ne vient point d'une réciprocque bienveillance que les hommes se portent (*mutua hominum benevolentia*), mais d'une crainte mutuelle (*mutuo metu*) qu'ils ont les uns des autres » (*DCi*, I, 2, pp. 92-3).

¹¹ Cf. « Vie de Thomas Hobbes [rédigée en vers] par l'auteur lui-même », v. 25-28, in Jean Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 135.

¹² Cela dit, si la distinction française entre « peur » et « crainte » peut être utile d'un point de vue analytique (cf. Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, p. 206), elle implique un jeu impossible dans l'anglais et le latin de Hobbes. Pour cette raison, nous ne nous en sommes pas tenus à un clivage rigoureux dans l'utilisation de ces deux termes. Sur la variabilité des traductions allemandes et françaises de *fear* et de *metus*, voir Julien Freund, « Le thème de la peur chez Hobbes », *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, tome XVIII, 1980, n°49, 1980, p. 15.

¹³ *De Homine (DH)*, XII, 3, trad. P.-M. Maurin, Paris, Albert Blanchard, 1974, p. 164.

¹⁴ « [...] c'est être mort que de n'avoir aucun désir » (*L*, VIII, p. 70).

parler de crainte (*metus*), mais de haine (*odium*) ; et, qu'à l'inverse, là où il n'y a pas de crainte, on ne trouve pas l'espoir, mais le désir (*cupido*)¹⁵. Ainsi n'y a-t-il de sens à s'intéresser au thème de la crainte-inquiétude que si nous sommes attentifs au rapport qu'il entretient avec celui de l'espoir. Hobbes soulignant le risque que courent les hommes de devenir « les jouets de [leur] espérance » ou de perdre injustement, sous l'effet de la crainte, « les biens qui sont en [leur] possession »¹⁶, il conviendra également de montrer en quoi la philosophie politique et morale de notre auteur est concernée par le problème de la variabilité de ces deux passions.

Mais si le problème de l'alternance de la crainte et de l'espoir se pose avec une telle acuité, c'est parce que le désir de conservation de l'homme est traversé de part en part par le temps et le souci, toujours mis en échec, de compenser l'imprévisibilité de l'avenir. Seul animal qui « accède au temps »¹⁷, l'homme est aussi le seul qui peut devenir fou, et cela parce qu'il se définit non seulement par sa capacité à s'arracher au présent, mais par son inclination à se projeter dans un avenir qui ne peut jamais être maîtrisé entièrement. Cette difficulté s'accroît également du fait que si le futur n'a pas d'existence proprement dite en dehors de l'imagination¹⁸, la représentation que les hommes s'en font est constitutive de leur *conatus*. La temporalisation du désir est ainsi à la source d'une forme d'inquiétude originaire que nous chercherons à analyser dans la première partie¹⁹.

Nous nous emploierons ensuite à montrer que l'état de nature et l'état civil constituent deux modes d'objectivation ou de canalisation possibles d'une crainte-inquiétude originaire qui est en son principe pré-sociale²⁰. Plus largement, nous verrons que ces deux états correspondent à deux modes de rationalité distincts qui s'étaient sur des régimes d'imagination des temps incompatibles. Nous nous efforcerons dans un premier temps de mettre en évidence l'économie particulière de l'inquiétude qui préside au développement de l'état de guerre. Nous parlerons à ce propos d'une alternance de crainte et d'espoir sous-tendue par une vaine et présomptueuse détermination des objets du désir et en particulier de sa représentation de l'avenir. Nous nous attacherons ensuite à montrer que

¹⁵ Cf. *De Corpore (DCo)*, XXV, 13, K. Schuhmann et M. Pécharman (eds), Paris, Vrin, 1999, p. 280.

¹⁶ *DH*, XII, 4, p. 165.

¹⁷ Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, p. 59.

¹⁸ Pour Hobbes, le futur est une « fiction mentale (*a fiction of the mind*) » (*L*, III, p.24)

¹⁹ La question de la temporalité ne nous intéressera qu'en tant qu'elle se manifeste comme élément structurant de l'anthropologie et de la dynamique interhumaine. Sur la dimension métaphysique de la conception hobbesienne du temps, voir José Medina « Le temps chez Hobbes », in *Les études philosophiques*, n°2, 1997, pp. 171-90.

²⁰ En ce sens, nous dirons donc que le Léviathan fabrique moins la peur qu'il ne la réoriente en lui attribuant de nouveaux objets. Pour une interprétation contraire à la nôtre, voir Corey Robin, *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 33.

le passage à l'état civil coïncide avec l'avènement d'un régime d'inquiétude bien déterminé dont la principale caractéristique est d'être indexé sur une représentation déflationniste mais stable de la succession des temps et un contrôle strict des objets de la crainte et de l'espoir. Par l'entremise du contrat, Hobbes élabore un dispositif qui se présente, *in fine*, comme la seule solution à l'inquiétude que suscite chez l'homme l'imprévisibilité de l'avenir.

I. L'inquiétude originaire de l'homme

La conception hobbesienne de l'homme tient à un paradoxe déroutant, l'homme se présentant à la fois comme le plus noble et le plus vulnérable des animaux. Ce qui fait sa noblesse est bien connu. Dans le cadre de sa polémique avec l'évêque Bramhall, Hobbes affirme que la dignité de l'homme ne tient pas seulement à sa nature, mais à « la connaissance qu'il acquiert par la méditation, et par le droit usage de la raison, dans l'art de faire de bonnes règles pour ses futures actions »²¹. À rebours de ce que suggère Bramhall, Hobbes soutient que la noblesse et la dignité de l'homme ne se mesurent pas à l'aune d'une structure ontologique qui lui assignerait son statut par avance : la puissance spécifique de l'homme tient à la possibilité de pallier ses insuffisances au moyen d'un usage discipliné du langage et de la raison. Pourtant, en dehors des conditions particulières qui sont prévues par le contrat, les puissances particulières dont disposent les hommes en font un être qui se distingue davantage par l'inquiétude qui le taraude que par son excellence et sa noblesse. Entre la vulnérabilité extrême à laquelle leur nature les a voués et la noblesse à laquelle l'invention d'une seconde nature les promet, les hommes mènent une vie qui se caractérise par la succession arbitraire du temps et l'alternance abrupte et troublante des motifs d'espoir et de crainte. Comment Hobbes en vient-il à une telle représentation de l'humanité de l'homme?

L'articulation entre la reconnaissance de la faiblesse de sa nature et le développement de ses virtualités propres se trouve à la base de la distinction que Hobbes propose entre l'homme et les autres créatures animales. Cette articulation constitue le versant positif du principe corporaliste hobbesien qui pose la convertibilité des notions d'*ens* et de *corpus* et qui interdit de rendre compte de la différence spécifique de l'homme par référence à une quelconque réalité distincte du corps (âme, pensée, volonté, etc.). En

²¹ *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard. Controverse avec Bramhall II (Q)*, XIV, trad. L. Foisneau et F. Perronin, Paris, Vrin, 1999, p. 202.

témoigne l'explication génétique que le philosophe anglais donne de la parole, virtualité qui manifeste le plus exemplairement l'humanité de l'homme²². Contrairement aux autres animaux qui ont la prévoyance de cacher les excédents de nourriture, mais qui, du fait qu'ils oublient l'endroit où elles les ont cachés, n'en tirent aucun bénéfice lorsqu'ils ont faim, « l'homme, qui à ce point commence à s'élever au-dessus de la nature des bêtes, a observé la cause de ce défaut (*defect*) et s'en est souvenu, et pour y remédier, il a imaginé et s'est avisé d'établir une marque (*mark*) visible ou sensible de quelque autre façon, qui pût, lorsqu'il la voyait à nouveau, apporter à son esprit la pensée qu'il avait lorsqu'il l'a établie »²³. Ce passage indique l'importance de l'établissement des marques dans la vie humaine. Par leur intermédiaire, l'homme réussit à optimiser les ressources de la mémoire, faculté qu'il partage avec les autres animaux, et d'ainsi s'élever à la conscience d'une temporalité plus étendue. Or, ce qui conditionne la possibilité d'instituer ces marques et *a fortiori* le développement de la parole, de la raison et de la science qu'elles rendent possible, c'est l'acte par lequel l'homme observe la cause du « défaut » inhérent à toute mémoire naturelle. À la différence de l'animal qui ignore le défaut ou l'insuffisance de ses facultés naturelles, l'homme remarque qu'il s'agit d'une déficience qui tient à sa nature²⁴.

Pourtant, le passage entre la reconnaissance par les hommes de leur faiblesse et l'interrogation sur les causes de ce qui leur manque ne va pas de soi ; il requiert une passion sous l'impulsion de laquelle les hommes « pourraient s'intéresser à leurs propres impressions et distinguer entre leurs impressions et les choses réelles dont elles sont des impressions »²⁵. C'est la curiosité, qui est propre à l'homme et que Hobbes définit comme « [l]e désir de connaître le pourquoi et le comment »²⁶, qui permet l'amorce de l'interrogation sur les causes. À la différence des autres animaux, « auxquels l'appétit de la nourriture et des autres plaisirs sensibles enlève, par sa prédominance, le désir de connaître les causes »²⁷, le propre de l'homme est « de s'enquérir des causes des événements qu'ils voient »²⁸. Bien qu'il admette que la portée de cette inclination varie d'un individu à l'autre, Hobbes ajoute que tous le sont « assez pour se montrer curieux de la recherche des

²² Cf. *L*, III, p. 25.

²³ *Éléments de la loi naturelle et politique (EL)*, I, V, 1, trad. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003, pp. 103-4.

²⁴ Sur ce rapport, trop souvent négligé par les commentateurs, ainsi que sur les prémisses théologiques qui le sous-tendent, voir L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu, op. cit.*, pp. 199-207.

²⁵ *Critique du De Mundo de Thomas White (CDM)*, XXX, 15, J. Jacquot et H. Whitmore Jones (eds), Paris, Vrin/CNRS, 1973, p. 356.

²⁶ *L*, VI, p. 52.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, XII, p. 104.

causes de leur bonne et de leur mauvaise fortune »²⁹. Potentiellement curieux, les hommes sont donc susceptibles de s'interroger sur la nature et l'origine des accidents qui affectent leurs corps. En faisant découler la différence humaine du postulat de la curiosité³⁰, l'auteur du *Léviathan* ne se donne cependant pas seulement les moyens de penser en conformité avec son principe corporaliste un trait distinctif de l'humanité qu'Aristote avait déjà placé au fondement de sa métaphysique, mais aussi de reconstituer l'échelle des mouvements propres au désir humain.

Sous sa forme la plus élémentaire, « le mot désir », écrit Hobbes, « signifie toujours que l'objet est absent »³¹. Cette définition implique, d'une part, qu'il n'y aura de désir possible que pour un être qui possède une capacité, aussi rudimentaire soit-elle, de conserver les images ou les représentations passées³². D'autre part, elle implique qu'à l'exception de certains de nos désirs et de nos aversions innés, tous les autres « procèdent de l'expérience et de l'essai des effets produits par ces choses sur nous-mêmes ou sur autrui »³³. Or, à mesure que se complexifie et s'étend le champ de l'expérience, nous assistons à une diversification progressive des objets sur lesquels portent les désirs. Si son défaut de mémoire réduit l'horizon du désir animal à une sorte de présent éternel, qui au mieux intègre le passé et le futur immédiats, le corps humain, sous l'impulsion d'une curiosité qui le conduit hors de la nature, accède au temps et trouve à se définir en fonction d'un domaine d'expérience qui n'est pas limité *a priori*. Si l'homme est capable d'éprouver des plaisirs et des douleurs sensibles plus diversifiés que les autres animaux, dont le *conatus* est dominé par des passions sensuelles telles que la faim, la soif, la concupiscence et la colère³⁴, sous l'emprise de la curiosité, il sera aussi enclin à éprouver des plaisirs et des douleurs indépendants de l'état actuel de son être. En tant qu'elle constitue « une concupiscence de l'esprit qui, du fait que la volupté correspondante se maintient sans trêve ni lassitude dans la génération du savoir, l'emporte sur la brève véhémence de tout plaisir

²⁹ *Ibid.* L'usage de la notion de fortune a de quoi surprendre chez un auteur qui n'affectionne guère un registre lexical aussi opposé au nécessitarisme strict qu'il préconise. Nous sommes tentés de croire que cet usage participe d'une stratégie rhétorique visant le renversement d'une notion qui est au cœur à la fois de la théologie de Bramhall (cf. *Q*, XIV, p. 204) et de la tradition machiavélique. Sur cette double critique, voir Luc Foisneau, « Hobbes et la théorie machiavélique de la *virtù* », in *Archives de philosophie*, Tome 60, Cahier 3, 1997, p. 380 sq.

³⁰ Ce postulat sera remis en cause par Montesquieu : « Hobbes dit que la curiosité est particulière à l'homme ; en quoi il se trompe : chaque animal l'ayant dans la sphère de ses connaissances » (« Mes pensées », n°288 (1142), *Œuvres complètes I*, Roger Caillois (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1949, p.1293).

³¹ *L*, VI, p.47.

³² Cf. *DCo*, XXV, 5.

³³ *L*, VI, p. 47.

³⁴ Cf. *L*, III, p. 23.

charnel »³⁵, la curiosité est également une source de jouissance incomparable que l'on pourra être conduit à chercher pour elle-même. De fait, le développement de la forme mentale du plaisir et de la douleur, dont Hobbes cherche à rendre compte à travers le couple joie/chagrin, permet d'expliquer ce phénomène. Joie et chagrin sont éprouvés indépendamment de toute affection actuelle de la sensibilité et constituent en ce sens des réflexions de l'état futur du désir, car ils « naissent de l'attente, qui vient de ce qu'on voit par avance l'aboutissement, la conséquence »³⁶. L'homme pourra ainsi être en proie à un chagrin profond alors même que la préservation actuelle de son être est assurée ; inversement, il pourra éprouver de la joie sans que l'état actuel de son être subisse d'amélioration réelle³⁷. Ainsi la joie et le chagrin rendent-ils possibles un plaisir et une douleur imaginaires, inconnus des autres animaux, qui font que la jouissance de leur état actuel sera inévitablement assombrie par le souci de son renouvellement dans le futur. À cela s'ajoute une inclination à l'étonnement³⁸ et à l'admiration³⁹ devant la nouveauté qui pousse l'homme non seulement à s'interroger sur ses causes, mais à la rechercher pour elle-même. La curiosité explique ainsi, sous ces différentes modalités, que l'homme, qui n'est pas dominé exclusivement par des affections présentes, considère les causes de leur satisfaction passée et se ménage la possibilité d'y recourir à nouveau pour reproduire cette satisfaction dans le futur. L'insistance sur la centralité de la curiosité permet, en définitive, de montrer la spécificité de l'homme en conformité avec une méthode qui implique non seulement la convertibilité des notions d'*ens* et de *corpus*, mais le recentrage de ces êtres sur un désir de conservation qui se spécifie en fonction de la relation qu'il entretient avec ses différents objets⁴⁰. S'il est, en effet, possible de percevoir la singularité du corps de

³⁵ *L*, VI, p. 52-3.

³⁶ *Ibid.*, p. 51. Voir aussi *DH*, XI, 1, p. 153.

³⁷ « [...] prendre plaisir à se représenter fictivement quelque chose dont on tirerait plaisir si cela était réel, est une passion si fortement attachée à la nature de l'homme ou de toute autre créature vivante qu'en faire une faute reviendrait à faire une faute du fait d'être homme » (*L*, XXVII, pp. 312-3). À comparer avec *DH*, XII, 9, p. 167.

³⁸ Cf. *Ibid.*, XI, 9, p. 157.

³⁹ Cf. *Ibid.*, XII, 12, pp. 167-8.

⁴⁰ Si la centralité de la curiosité dans la détermination de la spécificité du *conatus* humain est aujourd'hui admise par la plupart des commentateurs, il n'en a pas toujours été ainsi. Voir par exemple Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Engrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 27. Sur le statut de la curiosité dans la théorie hobbesienne des passions, voir P.-F. Moreau, *op. cit.*, pp. 63-7 ; Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999², p. 283 sq. ; et la critique élaborée contre ce dernier par Jeffrey Barnouw dans son compte-rendu de lecture, in *Archives de philosophie*, vol. 51, n°2, avril 1988, pp. 327-30. Du même auteur, voir également « La curiosité chez Hobbes », *Bulletin de la société française de philosophie*, t. 82, n°2, avril-juin 1988, pp. 41-69 ; et « Hobbes's Psychology of Thought : Endeavours, Purpose and Curiosity », *History of European Ideas*, Vol. 10, n°5, 1989, pp. 519-45. Peut-être faut-il interpréter le chapitre que Zarka a consacré au thème de la curiosité chez

l'homme parmi tous ces corps à travers lesquels la nature se prête à la connaissance, ce n'est qu'à partir du constat de cette corrélation entre l'extension de l'expérience et la complexification de ses désirs⁴¹.

Plus fondamentalement, la curiosité donne à voir une tendance inhérente au désir humain qui consiste moins dans la répétition, comme c'est le cas chez les autres créatures animales, que dans la recherche de sa progression continue : « l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une seule fois et pendant un instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur »⁴². Prisonnier d'un désir qui, pour reprendre les termes de Montaigne, a tendance à « aller tousjours béant après les choses futures »⁴³, l'homme se trouve projeté dans un horizon toujours plus envoûtant, mais qui échappe toujours au moins en partie à ses attentes et à ses prédictions. Fort de la conscience de sa propre insuffisance, l'homme n'en demeure pas moins le plus inquiet des animaux, « lui qui souffre même de la faim qu'il n'éprouve pas encore »⁴⁴.

La curiosité apparaît ainsi comme un puissant facteur d'intensification de la crainte. En effet, ce n'est que parce qu'il est foncièrement curieux que la crainte de l'homme peut s'exacerber et atteindre des niveaux inconnus des autres bêtes. Dans le *Léviathan*, Hobbes affirme que le caractère inexorable de l'anxiété résulte de la combinaison entre la curiosité et la recherche visant la poursuite du désir : « étant assuré que toutes les choses qui sont produites jusqu'ici, ou se produiront dorénavant, ont une cause, il est impossible à un homme qui s'efforce continuellement de s'abriter des maux qu'il redoute (*the evil he fears*) et de procurer le bien qu'il désire, ne de ne pas être dans un souci perpétuel de l'avenir (*a perpetual solicitude of the time to come*) ». À l'instar de Prométhée, l'homme qui regarde trop loin devant par souci de l'avenir est ainsi soumis à une « anxiété (*anxiety*) [qui] ne connaît ni apaisement ni trêve, si ce n'est dans le sommeil »⁴⁵. Ce résultat n'est au reste pas fortuit, Hobbes ayant préalablement soutenu que « l'anxiété de l'avenir (*anxiety for the future time*) dispose à s'enquérir des causes des choses »⁴⁶. Pourtant, sous la double impulsion de l'anxiété et de la curiosité, les hommes sont conduits non seulement à rechercher les causes des choses, mais en outre à régresser d'une cause à l'autre jusqu'à

Hobbes (cf. *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001) comme l'ultime épisode de cette controverse.

⁴¹ Sur le rapport entre la complexification du désir et l'expérience par laquelle se diversifient ses objets, cf.

DCo, XXV, 12 ; *L*, VI, p. 47 ; et *DH*, XI, 3, p. 154.

⁴² *L*, XI, p. 95.

⁴³ Montaigne, *Essais*, I, 3, b, in *Œuvres complètes*, A. Thibaudet et M. Rat (eds), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 18.

⁴⁴ *DH*, X, 3, p. 145.

⁴⁵ *L*, XII, p. 105.

⁴⁶ *Ibid.*, XI, p. 102.

faire l'expérience de l'incompréhensibilité de la cause première⁴⁷. Mais ne pouvant atteindre la connaissance de la prescience divine, les hommes ignoreront toujours au moins en partie les causes et leurs enchaînements⁴⁸. Ses pouvoirs cognitifs étant limités, l'inquiétude des hommes en vient ainsi à s'exacerber à tel point que peu d'hommes pourront la supporter⁴⁹. Si la curiosité pousse ainsi les hommes à aller toujours plus loin dans l'élucidation de la cause première, la crainte rendra du même coup nécessaire le recours à des expédients pouvant lui permettre de se détourner de cette recherche qui, autrement, pourrait s'avérer indéfinie : « [c]ette crainte perpétuelle (*perpetual fear*) qui accompagne sans cesse l'humanité plongée dans l'ignorance des causes et, pour ainsi dire, dans les ténèbres, doit nécessairement prendre quelque chose pour objet »⁵⁰. Comme le suggère Jean Terrel, les hommes n'ont donc pas le courage de Prométhée : plutôt que de persévérer dans un état dominé par une crainte sans objet, ils font diversion et inventent des dieux⁵¹. Sous la gouverne de l'anxiété et de la crainte perpétuelle se donne ainsi à voir un être dont la vie est indissociable à la fois de l'inquiétude que suscite en lui l'incapacité de connaître l'enchaînement exact des causes et de l'effort visant à se prémunir des effets de cette limitation.

En un sens, l'anxiété est un verre grossissant qui révèle le caractère téléologique du désir. En effet, la nécessité de donner des objets à nos désirs ne vaut pas seulement lorsqu'il s'agit de retracer la genèse de la religion naturelle, puisqu'elle découle d'une caractérisation essentielle du mouvement animal en tant qu'il suppose « une pensée antécédente du *vers où*, du *par où* et du *quoi* »⁵². À la différence d'un simple *conatus* mécanique qui est étranger à toute forme de finalisme, le *conatus* des corps naturels animés suit une direction spécifique qui tient au rapport qu'il entretient avec ses objets⁵³. De fait, le *conatus* humain n'est pensable qu'en référence aux objets du désir et de l'aversion : les sentiments sont des mouvements qui « ont pour cause les images excitées en l'âme par la finalité des objets »⁵⁴. *Apparitio* et *appetitio* donnent ainsi à ces corps ce qui manque à tout autre corps : l'orientation vers une fin⁵⁵. Indépendamment du type d'enchaînement que

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, XII, pp. 105-6.

⁴⁸ Cf. *Q*, XX, pp. 287-8.

⁴⁹ Cf. *DCi*, XVI, 1, p. 280.

⁵⁰ *L*, XII, p. 105.

⁵¹ *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, pp. 144-5.

⁵² *L*, VI, p. 46.

⁵³ C'est ainsi qu'il faut comprendre Hobbes lorsqu'il dit que « les pensées sont comme les éclaireurs et les espions des désirs, rôdant de tous côtés pour trouver le chemin des choses désirées » (*L*, VIII, p. 69.)

⁵⁴ *DH*, XII, 1, p. 163.

⁵⁵ Pour une discussion plus approfondie de cette question, voir Jeffrey Barnouw, « Hobbes's Psychology of Thought... », *op. cit.* ; « *Respice Finem!* The Importance of Purpose in Hobbes's Psychology », dans M.

poursuivent les pensées réglées, celles-ci présupposent, chez l'homme comme chez l'animal, l'idée d'une fin qui donne une direction, une visée dont le désir a besoin pour échapper à l'errance et à l'incongruité.

Ce qui distingue l'homme de l'animal sur ce point, c'est moins le fait que les pensées et les désirs soient orientés par une fin, que la nature de la fin et la manière de régler à partir d'elle nos désirs et nos pensées. Comme nous l'avons vu précédemment, les fins que poursuit le désir humain s'inscrivent dans un horizon d'attente plus étendu que celui des autres animaux. Ce n'est donc pas une coïncidence si l'homme est le seul qui peut se faire une image du futur à partir d'autres principes que celui de la contiguïté avec le passé. Pouvant comparer ses sensations passées et combiner les signes, l'homme est le seul animal qui n'est pas condamné à subir la succession des temps comme une fatalité. Ainsi, ce qui fait la spécificité de l'homme à ce niveau, c'est moins la mémoire en tant que telle, que la possibilité de s'en détacher et d'envisager son rapport à l'avenir sur un autre mode que celui de l'expérience et de la prudence⁵⁶. À la différence des autres animaux, dont la pensée réglée consiste exclusivement à inférer des effets des causes possibles et probables, la pensée des hommes est en plus capable d'imaginer tous les effets possibles d'une cause donnée⁵⁷. Seul à remarquer les défauts de sa nature, l'homme est aussi le seul à avoir conscience de son pouvoir, le seul à pouvoir se considérer comme la cause d'effets possibles. Or, ces effets, que la curiosité nous conduit à interroger et à ouvrir au-delà ce qui est donné par nature, ils peuvent être sources aussi bien d'admiration ou d'étonnement que d'anxiété⁵⁸. Si l'enjeu principal de la philosophie politique et morale de Hobbes consiste, comme nous le verrons, à déterminer la juste direction que devra emprunter le désir de conservation des hommes, cela suppose non seulement un cadre psychologique où la motivation et la délibération sont pensées en termes téléologiques, mais la possibilité de se donner une image de la succession des temps susceptible de permettre la poursuite du désir sur un mode autre que celui de l'anxiété. Quoi qu'il en soit, nous voyons bien par là que,

Bertman et M. Malherbe (eds), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989, pp. 47-61; et « Le vocabulaire du *conatus* », dans Y. Ch. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 103-124. Pour une interprétation contraire, voir Thomas Spragens, *The Politics of Motion: the World of Thomas Hobbes*, Lexington, University Press of Kentucky, 1973, pp. 53-76.

⁵⁶ Pour une analyse plus détaillée du thème de la mémoire chez Hobbes, voir en particulier Dimitri d'Andrea, « Emancipazione dal presente e ansia per il futuro in Thomas Hobbes », in *Annali del Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze*, vol. 7, 1991, pp. 121-59.

⁵⁷ Cf. *L*, III, p. 23 ; et *D*Co, VI, 1.

⁵⁸ N'est-ce pas précisément ce qui distingue Hobbes du traitement que Descartes réserve à l'admiration et Aristote à l'étonnement? Avec Hobbes, nous assistons en quelque sorte à un déplacement de l'admiration et de l'étonnement, lesquels se trouvent désormais inséparables d'une forme assez diffuse d'inquiétude que suscite chez le sujet connaissant l'expérience de l'écart avec les objets et des limites de ses facultés cognitives.

parce que son désir de conservation intègre le souci de la vie, de la santé et de « la sécurité pour chacun des deux dans l'avenir »⁵⁹, l'homme ne peut continuer à désirer que s'il dispose d'une représentation du futur. Ou, comme il le dit dans la *Critique du De Mundo*, « parce que rien ne peut être objet d'appétition qui ne soit objet d'appétition sous une raison future, il est nécessaire de classer la félicité dans l'appétition du bien futur »⁶⁰. Le *conatus* humain se révèle donc indissociable d'une recherche sinon de la certitude du futur⁶¹, du moins d'une représentation vraisemblable ou plausible de la succession des temps qui a pour effet de calmer l'inquiétude que suscite en lui l'imprévisibilité dernière de l'avenir. De façon presque spontanée, l'homme cherche ainsi à compenser l'expérience du manque originaire, qui traduit d'abord l'absence de fins dernières ou de bien suprême⁶² et l'incompréhensibilité de la cause première, par l'élaboration d'autres fins nécessaires à l'orientation de son désir⁶³.

Indépendamment des relations qu'il noue avec ses semblables, l'homme est exposé à une forme particulière de crainte-inquiétude qui se caractérise par l'indétermination de ses objets⁶⁴. Or, cet état ne s'exprime pas univoquement, aucune des passions répertoriées par Hobbes ne réussissant à en rendre compte de façon satisfaisante. Nos analyses nous ont en effet permis de constater que l'inquiétude se présentait sous différents vocables allant de la crainte perpétuelle à l'anxiété, sans qu'aucun ne nous permette de l'appréhender avec précision. Si dans les *Éléments de la loi*, le *De Cive* et le *De Homine*, Hobbes a tendance à présenter cet état à partir de la grammaire de la crainte (*fear/metus*), le *Léviathan* innove en proposant une notion, l'anxiété, qui même si elle n'a pas sa place dans sa théorie des passions, n'en demeure pas moins l'une des notions phares de son anthropologie. Si, en raison précisément du caractère foncièrement confus et instable de ses objets, Hobbes s'interdit d'attribuer un nom précis à cet état, les différents efforts visant à le mettre en lumière témoignent de la ténacité du problème et de la nécessité de prendre au sérieux la tension irréductible entre les différentes espèces de la crainte⁶⁵.

⁵⁹ *DH*, XI, 6, p. 156.

⁶⁰ *CDM*, XXXVIII, 5, p. 415.

⁶¹ Comme le soutient de façon injustifiée Lorelea Michaelis, par exemple, dans « Hobbes's Modern Prometheus : A Political Philosophy for Uncertain Future », in *Revue canadienne de science politique*, 40/1, Mars 2007, p. 110.

⁶² Cf. *EL*, I, VII, 3 et 6 ; et *L*, XI, p. 95.

⁶³ Sur la distinction entre la fin prise comme l'objet ou l'intention et la fin pris comme limite ou *terminus ad quem* d'un mouvement, voir *CDM*, XXXX, 4, pp. 435-6.

⁶⁴ Sur la signification théologique de cette crainte originaire, dont nous trouvons une indication exemplaire dans le *De Cive* (XV, 7, p. 264), voir Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp 206-7.

⁶⁵ Même s'il perçoit avec une certaine clairvoyance que la « most basic fear » de l'homme « is an indeterminate or objectless fear, a primal fear of the unknown », Jan H. Blits échoue néanmoins à rendre

II. Crainte et espoir dans l'état de nature

Cette tendance inhérente au *conatus* humain à s'ouvrir sur un futur incertain et à chercher dans le même temps les moyens, aussi approximatifs soient-ils, de l'anticiper et de s'y préparer engage une définition originale de la puissance. Chez Hobbes, la puissance (*potentia*) apparaît, en effet, non seulement comme un dénominateur commun à tous les appétits humains⁶⁶, mais aussi comme le seul objet susceptible d'unifier les passions de l'homme que l'avenir inquiète. Indépendamment des modalités spécifiques qu'elles emprunteront, la représentation de la puissance et la représentation du futur s'impliquent mutuellement. Ce rapport est visible aussi bien dans les *Éléments de la loi*, où il est dit que « toute conception du futur est la conception d'une puissance capable de produire quelque chose »⁶⁷, que dans le *Léviathan*, où Hobbes écrit que « [l]e pouvoir d'un homme (si l'on prend le mot dans son sens universel) consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur »⁶⁸. De fait, si Hobbes désigne le « désir perpétuel et sans trêve d'acquérir puissance après puissance (*potentia*) » comme l'« inclination générale de toute l'humanité »⁶⁹, c'est parce « qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, la puissance (*potentia*) et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement »⁷⁰. En tant qu'elle décrit l'inventaire des puissances dont les hommes croient disposer en vue de la conservation prochaine de leur être, cette recherche est le signe d'une humanité qui s'efforce par tous les moyens de surmonter l'anxiété que suscite l'incertitude de sa reproduction à venir.

Mais le problème de l'incertitude de l'avenir concernant tout autant la communauté que chacun de ses membres pris isolément, la dynamique du désir individuel de puissance s'en trouvera modifiée dès lors qu'elle est appréhendée en relation avec ceux d'autrui. En effet, s'il est vrai que tous les hommes cherchent à se rapprocher des objets qui stimulent en

compte du problème que soulève le thème de l'anxiété dans le *Léviathan* et le déplacement corrélatif qui affecte le statut de la crainte (« Hobbesian Fear », in *Political Theory*, Vol. 17, n°3, Aug. 1989, p. 424). Prétendant aller au-delà des limites de l'interprétation de Blits, William W. Sokoloff, peut-être parce qu'il se prive d'interroger la spécificité du *Léviathan* au regard de l'ensemble de l'œuvre, considère à tort la distinction entre anxiété et crainte comme étant établie de manière explicite et rigoureuse (« Politics and Anxiety in Thomas Hobbes's Leviathan », in *Theory & Event*, 2001/1, vol. 5, en particulier note 4).

⁶⁶ Cf. *L*, VIII, p. 69.

⁶⁷ *EL*, I, VIII, 3.

⁶⁸ *L*, X, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, XI, p. 96 (traduction corrigée).

⁷⁰ *Ibid.* (traduction corrigée).

eux leur appétit et de fuir ceux qui provoquent de l'aversion, « il est impossible que toutes les mêmes choses lui causent toujours les mêmes appétits et les mêmes aversions »⁷¹. Si la constitution du corps d'un homme est dans un changement perpétuel, ce changement s'accroît et se complexifie dès lors qu'il s'agit d'un ensemble de corps : « il est encore bien moins possible à tous les hommes de s'accorder dans le désir d'un seul et même objet, quel qu'il soit (ou peu s'en faut) »⁷². En dehors du pacte, cette variabilité des conceptions du bien ou de la fin⁷³ et des sources de sa satisfaction se déchaîne et débouche sur un conflit permanent qui a pour conséquence d'exacerber, au-delà de ce qui était imaginable aussi bien pour l'animal que pour l'homme isolé, l'imprévisibilité du futur et, par voie de conséquence, l'inquiétude qui se trouve au fondement de la vie humaine. Le passage à l'état de guerre correspond ainsi à une configuration spécifique de l'inquiétude et tient donc à une compréhension précise du bien apparent et les moyens que les hommes croient posséder pour l'obtenir. Dans ce passage, la crainte et l'espoir jouent un rôle qu'il convient maintenant d'examiner de plus près.

Différents traits caractérisent l'état de guerre hobbesien. L'absence des arts et des lettres, la liquidation de l'agriculture, de la navigation et de toute activité industrielle : le temps de guerre se présente sous un jour on ne peut plus sombre et funeste. Pourtant, comme si cela n'était pas suffisant, Hobbes nous dit que « le pire de tout » réside ailleurs, à savoir dans « la crainte et le risque continuel d'une mort violente (*continual fear and danger of violent death*) »⁷⁴. Crainte et danger ou risque concourent tous deux à faire de cette éventualité la pire de toutes. Mais si la crainte, entendue dans son sens le plus général, implique une incertitude sur la possibilité qu'un bien advienne, la crainte de la mort violente noue une relation tout à fait particulière avec le doute persistant sur les circonstances de sa venue. Si l'éventualité de la mort proprement dite est une quasi-certitude⁷⁵, la plus grande incertitude règne sur les modalités exactes de son apparition. Comme le dit fort à propos Michel Foucault, dans l'état de guerre hobbesien, qui se caractérise moins, selon lui, par la guerre elle-même que par sa menace et « une sorte de diplomatie infinie de rivalités qui sont naturellement égalitaires », « on est dans un rapport

⁷¹ *Ibid.*, VI, p. 48.

⁷² *Ibid.*

⁷³ « [...] le « *bonum* » et « *finis* » sont différents noms, mais pour différentes considérations de la même chose » (*EL*, I, VII, 5, p. 120).

⁷⁴ *L*, XIII, p. 125.

⁷⁵ Comme le dit J. W. N. Watkins: « in such a state [of nature], each individual would face the near-certainty of eventually getting killed » (*Hobbes's System of Ideas. A study in the political significance of philosophical theories*, Londres, Hutchinson University Library, 1965, p. 119).

de peur qui est un rapport temporellement indéfini »⁷⁶. Parce que la menace de l'agression reste toujours partiellement incertaine, la crainte qu'elle suscite se révèle au moins aussi ambivalente que généralisée.

Que la mort violente soit le destin inexorable de tout un chacun, ni le philosophe ni l'homme en proie à la crainte ne peuvent, de fait, l'affirmer avec certitude. Si tel avait été le cas, ce n'est pas la crainte que Hobbes aurait privilégié pour décrire les temps de guerre, mais bien la haine. Or, ni la référence à la rivalité ni celle à la défiance ou à la gloire ne laisse entendre que les hommes seraient conduits à vouloir dominer autrui en vertu de la haine qu'il leur inspirerait⁷⁷. En plus de la distance temporelle qu'elle entretient avec son objet, la crainte se distingue de la haine en ce qu'elle implique une opinion et donc un doute, et non une certitude, quant à la satisfaction à venir de son désir. Ainsi, même si dans l'état de guerre, la crainte s'en trouve renforcée par le risque continu de la mort violente, cet état n'est jamais entièrement exempt d'espoir. De fait, si la crainte de la mort violente peut se généraliser parmi les hommes, c'est paradoxalement parce que ceux-ci caressent un espoir qui satisfait, au moins de façon formelle, l'exigence de stabilisation de la représentation de l'avenir qui est coextensif à leur désir de conservation. Autrement dit, dans l'état de nature, la conduite des hommes ne se réduit pas à la répulsion et à l'évitement du mal, elle est orientée, au moins en partie et pendant un certain temps, par l'attraction exercée par un bien apparent. Mais si la référence à l'espoir est nécessaire pour comprendre la genèse de l'état de guerre, il convient néanmoins de remarquer les déplacements qu'elle a subis entre 1640 et 1651.

Dans les *Éléments de la loi* et dans le *De Cive*, la crainte mutuelle résulte principalement du désir de supériorité d'une minorité d'« immodérés ». Si l'on en vient à cette situation de défiance généralisée qui caractérise les temps de guerre, c'est en raison de la menace permanente que constituent ceux qui, par vanité, par comparaison ou par appétit, « espèrent jouir de préséance et de supériorité sur leurs semblables (*hope for precedency and superiority above their fellows*) »⁷⁸. On le voit, le désir de supériorité n'est pas complètement étranger à un certain type d'espoir. Plus précisément, ce désir s'appuie sur

⁷⁶ *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France 1976, F. Ewald et A. Fontana (eds), Paris, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, pp. 79-80.

⁷⁷ On se rappellera à cet effet le passage du *De Corpore* cité en introduction. Entre la haine et la crainte, il y a une importante différence qui dérive du statut de l'objet sur lequel porte l'aversion. Si la première constitue le mode par lequel se manifeste l'aversion dès lors que l'objet est présent (*L*, VI, p. 47), la crainte est l'aversion jointe à l'opinion d'un dommage causé par l'objet (*Ibid.*, p. 51. Voir également *EL*, I, VII, 2, p. 118 et *DH*, XII, 3, p. 164).

⁷⁸ *EL*, I, XIV, 3, p. 177.

l'espoir, dont Hobbes s'emploiera à montrer la profonde vanité⁷⁹, que par un surcroît de puissance il sera possible de s'imposer une fois pour toutes et de satisfaire par là son désir de reconnaissance. Soustrait à cet espoir, on voit mal comment ce petit nombre en viendrait, du reste, à risquer leur vie pour des bagatelles. De fait, ce n'est qu'en raison de cette menace spécifique résultant d'un manque de modération étayée sur un certain type d'espoir que les hommes seront autorisés à recourir au droit de nature et donc à prendre tous les moyens nécessaires pour se conserver. Autrement dit, c'est en raison de la conduite spécifique d'un petit nombre d'immodérés que ceux « qui, autrement, se seraient satisfaits de l'égalité »⁸⁰ sont conduits à prendre les devants et à attaquer à leur tour. Ce n'est, en somme, qu'en référence à l'espoir particulier que caressent les vaniteux que la genèse de la crainte mutuelle peut être reconstituée.

Dans le *Léviathan*, la crainte mutuelle continue de s'appuyer sur l'espoir, mais sur un espoir qui tend désormais à se diffuser au-delà du clivage entre modérés et immodérés. Par rapport aux ouvrages politiques qui le précèdent, le *Léviathan* ménage une place beaucoup plus importante à l'espoir dans la description à la fois de la genèse de l'état de guerre et du passage à l'état civil⁸¹. L'importance accrue dévolue à l'espoir se manifeste principalement dans la justification de l'un des aspects de la thèse de l'égalité naturelle des hommes. À l'instar de ce qu'il avait argué antérieurement, Hobbes soutient que les hommes sont égaux tant en ce qui concerne les facultés du corps que celles de l'esprit. Mais alors que l'égalité des corps se justifie de nouveau au motif que l'homme le plus faible aura toujours suffisamment de force pour nuire ou tuer l'homme le plus fort, nous remarquons que l'égalité des facultés de l'esprit est désormais étayée explicitement sur l'idée de l'égalité de prudence des hommes⁸². Or, il convient de remarquer que ce n'est qu'en référence à l'espoir que cette égalité dans la prudence trouve à s'activer. L'auteur du *Léviathan* juge en effet nécessaire d'ajouter que « [d]e cette égalité des aptitudes (*ability*) découle une égalité

⁷⁹ Étant donné qu'en dehors du souverain, toutes les puissances sont comparatives et comparables, « la puissance simple n' [étant] rien de plus que l'excès de puissance d'un homme sur celle d'un autre » (*Ibid.*, I, VIII, 4, p. 126) aucun homme ne réussira à s'imposer définitivement. En témoigne le verset du Livre de Job qui figure sur le bord supérieur du frontispice du *Léviathan* et qui décrit la force sublime du monstre marin : « *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* » (« Il n'est sur terre aucune puissance qui lui soit comparable » (Job, 41, 24). Sur la distinction entre la définition générale et abstraite de la puissance et la définition spécifique de la puissance comme excès ou comme différence, voir Christian Lazzeri, « Les racines de la volonté de puissance : le "passage" de Machiavel à Hobbes », in J. Bernhardt et Y. Ch. Zarka (eds), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 244-5).

⁸⁰ *EL*, I, XIV, 5, p. 178. Voir également *DCi*, I, 4.

⁸¹ Fait à noter, l'espoir apparaît même comme une qualité honorable ; à la différence de la crainte notamment, l'espoir procède, écrit Hobbes, de la conscience d'un pouvoir (*L*, X, p.87).

⁸² Dans le *Léviathan*, Hobbes va même jusqu'à dire que cette égalité dans la prudence « est une égalité plus parfaite encore que leur égalité de forces » (*Ibid.*, XIII, p.121).

dans l'espoir d'atteindre nos fins (*ends*). »⁸³ Appuyée sur cet espoir, l'égale possibilité de parvenir à nos fins précède la différence qui pourrait se manifester dans la détermination de ces fins. Parce que les hommes ont toujours une chance, du moins en caressent-ils l'espoir, de continuer à accumuler de la puissance, ils n'ont aucune raison, *a priori*, de s'en laisser imposer par ceux qui paraissent plus forts ou plus prudents. Fondé ou pas, cet espoir instille dans l'esprit des hommes l'idée que leur désir de puissance est susceptible d'être satisfait dans la guerre⁸⁴. Le sens qui se dégage de ce nouvel argument sur lequel se fonde la thèse hobbesienne de l'égalité, c'est que ce qui s'avère le plus déterminant dans le déclenchement de la guerre, c'est moins le plaisir associé à la domination, la méchanceté des hommes, le risque que constituent les immodérés ou encore la rareté des biens sur lesquels portent nos désirs, que l'idée que tous croient en leur possibilité et leur droit de satisfaire leurs désirs. Contrairement à ce que soutient Leo Strauss⁸⁵, le *Léviathan* cherche donc non pas à dissimuler la centralité de la vanité dans la genèse de l'état de guerre, mais plutôt à montrer que l'espoir, pas moins que la vanité, comprise précisément comme négation généralisée du fait de l'égalité, contribue à l'imprévisibilité par laquelle les hommes font l'expérience du monde réel. La référence à l'espoir nous aide également à mieux comprendre que l'appétit de gloire, présentée comme troisième cause humaine de la guerre dans le *Léviathan*, n'oriente pas qu'un petit nombre d'individus, mais qu'il conduise à ce que « chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même (*at the same rate he sets upon himself*) »⁸⁶. En raison de l'opacité des intentions et de la variabilité incessante des variables sur lesquels s'appuie la détermination de la valeur des choses et des hommes⁸⁷, la satisfaction de cette attente se trouve sinon fatalement déçue, du moins constamment différée. Or, ce qui permet précisément aux hommes de survivre à cette mise en échec de leur désir de reconnaissance et de persévérer dans la guerre, c'est précisément l'espoir de se voir un jour reconnu. Si l'on prend au sérieux, en somme, le déplacement du thème de la crainte et la transformation de son statut⁸⁸, nous sommes alors conduits à corriger au moins

⁸³ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁴ Si Carl Schmitt a raison de décrire l'état de nature comme « un état de discorde, de désordre et d'incertitude profonds et sans espoir » (*Les trois types de pensée juridique*, trad. M. Köller et D. Ségлар, Paris, PUF, 1995, p. 83), il convient de préciser que l'absence d'espoir est davantage un effet qu'une cause proprement dite de la guerre.

⁸⁵ L. Strauss, *op. cit.*, pp. 30-45.

⁸⁶ *L*, XIII, p. 123.

⁸⁷ Pour Hobbes, « [l]a valeur ou l'importance d'un homme, c'est comme pour tout autre objet, son prix, c'est-à-dire ce qu'on donnerait pour disposer de sa puissance (*potentia*) : aussi n'est-ce pas une grandeur absolue, mais quelque chose qui dépend du besoin et du jugement d'autrui. » (*L*, X, p.83 ; traduction corrigée).

⁸⁸ La crainte ne se présente plus comme une passion simple et originaire (*EL*, I, VII, 2, p. 118), mais comme une passion complexe et dérivée des relations humaines (*L*, VI, p. 51).

en partie le privilège souvent conféré à cette passion dans l'explication de la genèse de la guerre⁸⁹.

Si l'hypothèse de l'état de nature s'efforce de montrer la vanité d'un certain type d'espoir qui s'appuie sur une anticipation prudentielle de l'avenir, il n'en demeure pas moins qu'aux plans cognitif et psychologique, cette représentation de la succession des temps a quelque chose de satisfaisant et d'apaisant. Parce qu'il s'accompagne d'une représentation plus ou moins vraisemblable de l'articulation entre le présent et le futur, la possibilité d'une poursuite du désir de puissance se présente comme une alternative sinon raisonnable, du moins plausible à l'absence de repères temporels et à l'anxiété qu'elle suscite inévitablement. Pourtant, cette satisfaction ne saurait être durable. À terme, les hommes ne sauraient échappés à la contradiction qu'il y a à vouloir persévérer dans la guerre. Étant pour ainsi dire forcés de s'orienter face à l'avenir sur la base d'un jugement privé des ressources et des conditions nécessaires à la prévision rationnelle, les hommes feront tout autant l'expérience des bénéfices du raisonnement prudentiel que de ses limites. Les hommes cherchant par tous les moyens à tirer leur épingle du jeu, ils en viendront à anticiper l'avenir à partir de calculs prudentiels qui auront pour conséquence d'aggraver, plutôt que de limiter, l'incertitude qui règne sur les relations entre les individus. S'il en va ainsi, c'est parce qu'en vertu du droit de nature, tout un chacun doit être reconnu comme seul juge légitime de la grandeur du danger qui le menace, seule juge légitime des moyens nécessaires pour y remédier⁹⁰, et seul juge légitime, ajoute le *Léviathan*, du bien-fondé de leur crainte⁹¹. Irrésistiblement, les hommes en viennent à craindre l'avenir avec véhémence⁹² et donc à partager le destin tragique de Prométhée. Cette reprise du mythe de Prométhée montre combien la crainte est conduite à son paroxysme dès lors qu'elle prétend

⁸⁹ Bien qu'elle soit plutôt laconique, une remarque de Michael Oakeshott va dans le sens de notre argumentation (cf. *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund, 1975, p. 37). Plus généralement, et bien qu'ils s'inscrivent dans une toute autre perspective, voir les commentaires de Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, op. cit., pp. 150-1.

⁹⁰ « [...] tout homme, par droit de nature, est juge lui-même de la nécessité des moyens et de la grandeur du danger (*judge himself of the necessity of the means, and of the greatness of the danger*). » (*EL*, I, XIV, 8, p. 179) Que l'état de nature trouve sa rationalité propre dans un droit de nature qui exhorte les hommes à prudence, c'est précisément ce que Hobbes cherche à dire lorsqu'il désigne la prudence ou la prévoyance (*providence*) comme le seul droit de la guerre (*Ibid.*, I, XIX, 2).

⁹¹ « [...] dans l'état de simple nature, [...] tous les hommes sont égaux et juges de leurs craintes personnelles (*justness of their own fears*). » (*L*, XIV, p.136)

⁹² Comme le dit M. Oakeshott : « Prudence, in restricting the area in the control of fear, increases the fear of what is still to be feared; having some foresight, men are all the more anxious because that foresight is not complete » (*op. cit.*, p. 34).

trouver dans la prudence et le droit de nature une manière de s'épancher⁹³. L'état de guerre, qui se caractérise par l'impossible « computation des temps »⁹⁴, fournit donc l'illustration d'un monde où la succession des temps ne s'organise qu'à travers les spéculations libres et arbitraires des hommes sur l'avenir.

Paradoxalement, l'accès au temps qui distinguait l'être humain de l'animal semble désormais le condamner à mener une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève »⁹⁵. Pour se soustraire au « hasard de la guerre »⁹⁶, les hommes devront donc trouver un moyen de palier leur incapacité à articuler, dans le calcul d'utilité et de puissance, les différentes temporalités de leur action⁹⁷. Afin de résoudre la contradiction propre à l'homme entre l'ouverture sur l'avenir et son incapacité d'y faire face, la science civile et morale, qui fait office de lunettes d'approche (*prospective glasses*)⁹⁸, proposera une nouvelle conceptualisation des calculs humains relatifs à l'avenir susceptible de fonder un nouvel équilibre dans l'alternance de la crainte et de l'espoir.

III. « Les passions qui inclinent les hommes à la paix... »

Dans un passage célèbre du *Léviathan*, Hobbes écrit que « [l]es passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie »⁹⁹. Nombreux sont les commentateurs qui ont insisté, dans le sillage de Leo Strauss¹⁰⁰ et de Michael Oakeshott¹⁰¹

⁹³ Sur l'originalité de l'usage hobbesien de la figure de Prométhée, voir Dimitri D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1997 ; Leiser Madanes, « La previsiòn. Prometeo, Hobbes y el origen de la política », in *Deus Mortalis*, n°1, 2002, pp. 11-25 ; et Michaelis, *op. cit.*

⁹⁴ *L*, XIII, p. 124.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁶ *Ibid.*, XX, p.214 (traduction corrigée).

⁹⁷ Jean Hampton a raison de désigner la vue à court-terme comme un effet de la vie à l'état de nature et comme un indice de la mise en échec de la coopération naturelle. Elle échoue cependant à montrer les ressorts anthropologiques qui sous-tendent cette difficulté : si ses analyses mettent en lumière le rôle important de la peur, elles laissent entièrement dans l'ombre le rapport entre l'horizon temporel du calcul et le faux espoir qui meut les hommes à l'état de nature (cf. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 80 sq.).

⁹⁸ Cf. *L*, XVIII, p. 191.

⁹⁹ *Ibid.*, XIII, p. 127.

¹⁰⁰ « [...] la peur de la mort violente exprime avec une très grande force la plus puissante et la plus fondamentale de toutes les aspirations naturelles : l'instinct foncier, le désir de sa propre conservation » (*Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, pp. 164-5). Dans le même

notamment, sur la première de ces passions dans le développement de la conscience et de la civilisation proprement humaine. S'il est indéniable que ce n'est que sous l'effet d'une telle crainte que les hommes sont susceptibles de renoncer à une partie de leurs droits de nature, il n'en demeure pas moins résolument excessif d'affirmer, comme Leo Strauss, que « [l]a crainte de la mort est le seul "principe de raison naturelle" »¹⁰². Tout compte fait, il semble en réalité impossible de séparer aussi radicalement la crainte de de l'espoir qui l'accompagne dans le passage à l'état de société. Pour que la crainte puisse se présenter, pour reprendre les mots d'Oakeshott, comme l'émotion purgative des maux qui grèvent l'état de guerre¹⁰³, il est nécessaire que soit reconnu le rôle ancillaire, mais néanmoins nécessaire, de l'espoir sur lequel elle s'articule.

La référence à l'espoir dans le passage cité plus haut n'est d'ailleurs pas fortuite, l'énoncé de la première loi de nature soulignant explicitement « que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir »¹⁰⁴. À la source du contrat se trouve, de fait, un espoir qui constitue l'une des causes principales de son pouvoir. Un passage du *De Cive* établit la prémisse nécessaire au développement de cette idée : « Ceux donc qui ne pouvaient pas convenir touchant un bien présent, conviennent en ce qui est d'un autre à venir ; ce qui est un effet de la ratiocination : car les choses présentes tombent sous le sens, mais les futures ne se conçoivent que par leur raisonnement »¹⁰⁵. C'est sur cette base que Hobbes peut présenter la prévoyance (*foresight*) de leur propre préservation et d'une vie plus agréable comme « la cause finale, le but, le dessein, que poursuivent les hommes [...] lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques »¹⁰⁶. L'imagination, ou plus précisément l'imagination d'un futur réduit à une représentation déterminée, nous permet ainsi de reconstituer le fil de la justification sous-jacente à la République. Autrement dit, les hommes ne pourront renoncer à leurs libertés que parce qu'au pacte est associée une représentation de l'avenir susceptible de limiter le désespoir que suscite en eux la quasi-

sens, voir Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Gallimard, 2007², p. 75 sq.

¹⁰¹ « [...] man is a creature civilized by fear of death » (M. Oakeshott, *op. cit.*, p. 39). Voir aussi Remo Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, trad. M. Raiola, Paris, PUF, 1997, pp. 31-2.

¹⁰² L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 45. Pour une critique de la thèse de Strauss, cf. J. Freund (*op. cit.*, p. 18) et J. H. Blits (*op. cit.*, p. 428).

¹⁰³ M. Oakeshott, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁴ L, XIV, p. 131.

¹⁰⁵ DCi, III, 31, p. 127.

¹⁰⁶ L, XVII, p. 173.

certitude de ne pouvoir satisfaire autrement leur désir de conservation¹⁰⁷. Mais en quoi, plus précisément, le pacte peut-il permettre d'ouvrir une nouvelle carrière à l'espoir?

À titre de tiers unifiant et d'arbitre, le souverain permet aux virtualités spécifiquement humaines de se développer. Être de langage, l'homme a la possibilité, en théorie, de vivre selon ses propres règles¹⁰⁸. Mais pour que le langage serve à autre chose qu'à renforcer l'opacité des relations humaines, il est nécessaire que les hommes disposent de balises précises et de définitions communes et stables¹⁰⁹. Arbitrage juridique et linguistique vont donc de paire : dans les deux cas, il s'agit de satisfaire l'espoir que caressent les hommes de vivre selon leurs propres critères. L'espoir se nourrit de surcroît des promesses et des engagements du souverain. D'une certaine manière, l'arbitre se donne des airs d'ange providentiel. En effet, la sécurité et le bien-être qu'il a pour mission d'assurer tient, d'une part, à des engagements spécifiques en matière d'éducation et de culture et, de l'autre, à un devoir de protection tant contre les menaces étrangères qu'à l'encontre des accidents de la nature¹¹⁰. Le souverain apparaît ainsi comme un rempart contre l'incertitude et l'imprévisibilité des temps à venir : « Le pouvoir souverain » soutient Hobbes « prévoit les nécessités et les dangers que la République va rencontrer »¹¹¹. Si le Léviathan suscite de l'espoir, c'est donc à la fois parce que, à titre d'arbitre, il permet à l'homme d'assumer ses propres virtualités d'être de langage, de désir et de représentation et parce que, à titre d'État providentiel, il nous donne des garanties sur l'avenir et nous assure, dans la mesure du possible, contre les changements de fortune.

Pourtant, le contrat ne peut susciter de l'espoir que s'il permet dans le même temps d'éviter les dangers que susciterait un espoir excessif ou déraisonnable. À maintes reprises,

¹⁰⁷ Hobbes définit le désespoir comme appétit sans opinion qu'on atteindra son objet (*L*, VI, p. 51). Si nous accordons toute l'importance requise au contrat comme motif d'espoir, il n'y a donc pas lieu, comme nous y invite F. S. McNeilly, d'étendre la définition du désespoir au-delà de ce que nous autorise le texte, en le présentant comme l'appétit joint à l'opinion qu'on ne pourra éviter la mort (cf. *The Anatomy of "Leviathan"*, New York, St Martin's Press, 1968, p. 180).

¹⁰⁸ Cf. *DH*, X, 3, p. 145.

¹⁰⁹ Sur la théorie hobbesienne de l'arbitrage linguistique, voir L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, op. cit., pp. 54-68. Pour une analyse de la politique hobbesienne comme régime d'autorégulation et d'interprétation des signes, voir en particulier Y. Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 115-9.

¹¹⁰ « Et puisqu'il y a des hommes qui, sans faute de leur part, mais par l'effet d'accidents imprévisibles, subissent des malheurs qui les rendent incapables à subvenir à leurs besoins par leur travail, il est aussi du devoir du souverain qu'ils ne manquent pas de ce qui est nécessaire pour vivre. Attendu en effet que le droit de nature permet à ceux qui se trouvent dans une nécessité extrême de dérober furtivement le bien d'autrui, voire de le piller, ces gens doivent être entretenus par la cité afin de ne pas être à sa charge d'une autre manière ; il ne faut pas les abandonner à l'incertaine charité des particuliers » (*L*, XXX, version latine, p.369, note 75). Pour une analyse plus approfondie de la fonction providentielle de l'État, voir Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, op. cit., p. 290 sq.

¹¹¹ *L*, XXIX, p. 353.

Hobbes affirme en effet que les motifs les plus insignifiants suffisent à éveiller l'espoir¹¹². La manipulation des espoirs se présente du reste comme l'un des facteurs les plus décisifs de la sédition¹¹³ ; pour Hobbes, il n'y a pour ainsi dire pas de sédition sans l'espoir d'un futur meilleur. En ce sens, le contrat a donc vocation à rétablir le bon équilibre entre l'absence et l'excès d'espoir. L'un des exemples d'espoir excessif consiste dans le fait de se compromettre sans garantie sur la conduite à venir d'autrui. C'est ainsi qu'à la différence de ce que Hobbes appelle le « don gracieux » (*free-gift*), qui constitue une faveur reposant sur l'espoir de s'assurer par là de l'amitié, d'une réputation de charité ou de grandeur d'âme, ou d'être récompensé au ciel, mais dont la validité se limite principalement aux engagements portant sur le passé et le présent¹¹⁴, la valeur des contrats est qu'il permet que « le droit passe à autrui non seulement quand les paroles portent sur le présent ou le passé, mais aussi quand elles portent sur le futur »¹¹⁵. Ce faisant, le contrat constitue un instrument qui permet non seulement de lutter contre le désespoir, mais encore de neutraliser les vains espoirs.

Mais pour que les promesses soient des sources d'obligation mutuelle qui nous lient pour l'avenir, le désir doit trouver un nouvel auxiliaire susceptible d'augmenter les garanties que l'espoir, seul, ne suffit pas à produire et à généraliser. C'est cette fonction que Hobbes assignera à la crainte. Si la crainte continue d'exercer une fonction essentielle dans l'état civil, ce n'est en revanche qu'à proportion d'une nouvelle détermination de ses objets. Ce qui importe désormais, c'est que la crainte puisse garantir le respect des promesses contenues dans le pacte. Parce que « les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité », toutes les passions humaines devront être liées, pour une durée indéterminée, « par la crainte des châtimens »¹¹⁶. À la crainte mutuelle, qui n'est désormais plus raisonnable¹¹⁷, et aux autres espèces de la crainte qui inclinent à l'athéisme, à la superstition¹¹⁸ ou à la mélancolie¹¹⁹, se substitue ainsi une

¹¹² Cf. par exemple *DH*, XII, 4, p. 165

¹¹³ Cf. *EL*, II, VIII, 11-15 ; et *DCi*, XII, 11-13.

¹¹⁴ Cf. *L*, XIV, pp. 133-4

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 135. Les développements que Hobbes consacre au « don gracieux » dans le *Léviathan* témoignent une nouvelle fois de la centralité du thème de l'espoir. Dans les *Éléments de la loi* (I, XV, 7, pp. 186-7), l'analyse du « don gratuit » ne fait aucunement référence à l'espoir. Cette modification nous oblige du reste à nuancer le propos de Strauss, pour qui l'alternance crainte/espoir, corrélative selon lui de la simple juxtaposition de l'État naturel (monarchique) et de l'État artificiel (démocratique) dont Hobbes se serait contenté avant le *Léviathan*, aurait ensuite été dépassée, la crainte de la mort violente se présentant comme un mobile commun susceptible de rendre compte de la fondation de l'État artificiel et de l'État naturel (cf. *La philosophie politique de Hobbes, op. cit.*, p. 102).

¹¹⁶ *L*, XVII, p. 173 ; voir aussi XIV, p. 136 et XV, pp. 143-4.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, XIV, p. 137.

¹¹⁸ Cf. *DCi*, XVI, 1, p. 280.

économie particulière de la crainte susceptible d’être aiguillée par la droite raison et dont le foyer se trouve dans le corps du souverain, à qui est donné le droit d’inspirer de l’effroi¹²⁰. En raison de l’excédent de puissance dont il est investi, le souverain parvient non seulement à imposer l’égalité (prescrite par la neuvième loi de nature¹²¹) que l’espoir ne parvenait pas à assurer, mais aussi, et peut-être surtout, à donner une direction à la crainte éminemment diffuse qui caractérisait la vie à l’état de nature.

Si la crainte particulière qui règne dans l’état civil compense en quelque sorte le vide laissé par la disparition de la crainte mutuelle ou la crainte de la mort violente, elle n’est cependant pas la seule qui aspire à le faire. Pour asseoir son autorité, le souverain a fort à faire, la concurrence des objets de la crainte étant on ne peut plus vive. Au chapitre XIV du *Léviathan*, Hobbes distingue en effet deux objets généraux qui peuvent causer la crainte : d’une part, il y a « le pouvoir des esprits invisibles » et, de l’autre, « le pouvoir des hommes qu’on offensera »¹²². Hobbes identifie la peur des esprits invisibles comme un important facteur de dissolution de la République¹²³. Il remarque en effet que les hommes sont souvent enclins à croire que des pouvoirs invisibles sont susceptibles de leur infliger un mal supérieur à la mort elle-même et de leur offrir une récompense supérieure à tout ce que l’homme est en mesure de trouver sur terre¹²⁴. Le souverain doit donc, par tous les moyens, avoir le monopole de la peur et de la distribution des récompenses qu’il est légitime d’espérer, sans quoi il perdrait sa capacité à persuader ses sujets d’obéir¹²⁵.

L’un des moyens dont dispose le souverain consiste dans le monopole des discours sur la passé et le futur, monopole qui est en quelque sorte afférent au droit du souverain « d’être juge des opinions et des doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix »¹²⁶. Pour Hobbes, toutes les formes de maladies politiques sont des manières de diviser le pouvoir souverain. Or, comme l’a montré Dominique Weber, que nous suivons sur ce point, « une telle division est provoquée, d’une façon ou d’une autre, par un délitement des dimensions du temps, lesquelles ne parviennent plus à s’enchaîner dans une maîtrise

¹¹⁹ Cf. *L*, VIII, p. 70.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, XVII, p. 178.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, XV, p. 154.

¹²² *Ibid.*, XIV, p. 140.

¹²³ Cf. *Ibid.*, II, p.19.

¹²⁴ Plus généralement, remarquons que chez Hobbes, la mort n’apparaît pas toujours comme le pire des maux. Les peurs engendrées par la vie ou par le suicide peuvent se révéler encore plus redoutables. Sur cette question, voir Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 80 sq.

¹²⁵ « [...] il est impossible qu’une République subsiste là où quelque autre que le souverain a le pouvoir de conférer des récompenses plus grandes que la vie et d’infliger des châtements plus grands que la mort » (*L*, XXXVIII, p. 472). Voir aussi *DCi*, VI, 11.

¹²⁶ *L*, XVII, p. 184.

réfléchi »¹²⁷. En jouant sur cette alternance de la crainte et de l'espoir dont on a vu qu'elle définissait le fond propre de l'homme, le séditieux contribue à la déliaison des temps au profit d'une totalisation exclusive des temps dans le futur¹²⁸. Dans le *Béhémot*, Hobbes fait dire au personnage « B□ que « tous ceux qui prédisent les accidents à venir » (*all those that foretell future contingencies*) sont de véritables « aliénés mentaux » (*madmen*)¹²⁹. Les troubles de la prédiction, dont le principal symptôme est de ne plus parvenir à coordonner les dimensions du temps de notre action et de considérer le futur comme quelque chose d'extérieur à l'imagination, sont présentés par Hobbes comme la principale cause de la réticence des hommes à obéir aux lois de nature et du renoncement à un usage efficace de leur droit naturel. Cela explique l'acharnement avec lequel il s'évertue à déboulonner les discours des faux prophètes, leurs discours (eschatologique, astrologique ou enthousiaste) véhiculant une représentation de l'avenir qui contribue à l'anxiété et à la désobéissance¹³⁰. Contribue également au délitement des dimensions du temps, la surenchère interprétative dont le passé fait l'objet. De fait, Hobbes ne cesse de souligner la complicité entre la fausse prophétie et une certaine herméneutique de l'Écriture et de l'histoire, aussi bien sacrée que politique¹³¹, qui a pour effet de donner aux hommes des motifs d'action qui s'avèrent délétères du point de vue de la paix¹³². Derrière le monopole des discours sur le futur et le passé se trouve donc une science des troubles de l'État qui permet d'accroître considérablement la prévisibilité du mal et du vice¹³³. Aux yeux de Hobbes, la concurrence libre des discours sur l'avenir et sur le passé contribue à la désobéissance, et cela parce qu'il nourrit ou bien de faux espoirs, ou bien de fausses craintes.

¹²⁷ Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 228.

¹²⁸ Cf. *EL*, II, VIII, 14.

¹²⁹ *B*, IV, p. 232.

¹³⁰ Sur cette question, voir les précieuses analyses de Kinch Hoekstra, dans « Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power », dans L. Foisneau et G. H. Wright (eds), *New critical perspectives on Hobbes's Leviathan upon the 350th anniversary of its publication*, Milan, Franco Angeli, 2004, pp. 97-153.

¹³¹ Pour un exemple de recours fallacieux à l'histoire susceptible de ruiner l'idée même de justice, voir *L*, XVII, pp. 316-7.

¹³² Michel Foucault (*op. cit.*), à propos de l'histoire nationale, et John G. A. Pocock, à propos de l'histoire révélée (cf. « Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes », in *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Londres, Methuen and Co. Ltd., 1972) et de la jurisprudence (cf. *L'Ancienne constitution et le droit féodal. Étude de la pensée historique dans l'Angleterre du XVIIe siècle*, trad. S. Reungoat et M. Vignaux, Paris, PUF, 2000), ont tous deux montré que la critique épistémologique de l'histoire chez Hobbes est indissociable d'une thèse sur l'incompatibilité foncière entre la paix et une rationalité politique s'autorisant d'une logique intrinsèque de l'histoire.

¹³³ Ou, comme le dit Strauss : « à un danger indéterminé, illimité et inévitable – le danger engendré par la menace d'un ennemi » se substitue « un danger déterminé, limité et évitable – le danger qu'encourent les criminels déferés devant les tribunaux » (*La philosophie politique de Hobbes, op. cit.*, pp. 103-4).

Si c'est la discipline qui rend l'homme propre à la société, il convient de comprendre que celle-ci a d'abord pour fonction de nous faire craindre et espérer correctement. L'image du Léviathan participe également de cet effort visant l'encadrement du désir de puissance et l'évitement des vaines sources d'espoir et de crainte¹³⁴. En rappelant constamment les termes du pacte, en donnant de l'avenir une représentation stable et en s'imposant comme nouvel et unique objet de crainte, le Léviathan permet au désir des hommes de se renouveler sans que ceux-ci n'aient à craindre indûment la conduite d'autrui et l'imprévisibilité de l'avenir. On voit donc que se met en place une hiérarchie de la peur et de l'espoir où les figures les plus excessives, qui sont désormais associées à la folie – les folies de l'abattement et de la vaine gloire étant maintenant unifiées autour d'une pathologie temporelle commune –, sont dépassées au profit d'une détermination stable et précise de leurs objets.

Si, depuis les premières œuvres politiques de Hobbes, la paix s'avérait indissociable d'une politique de la peur capable de s'imposer au-dessus de la concurrence indéfinie de peurs vaines et délétères, il semble qu'au sortir de la guerre civile, la paix appelle une politique capable dans le même temps de calmer le conflit des espoirs jugés infondés¹³⁵. À partir du *Léviathan*, Hobbes semble avoir jugé prioritaire, en effet, de répondre plus efficacement aux types d'espoir susceptibles d'attenter à la paix. Cela explique peut-être pourquoi le philosophe anglais paraît de plus en plus soucieux de préciser le rapport que l'homme vertueux doit entretenir à l'égard de l'avenir. Si la vertu a tendance, de façon plus

¹³⁴ Chez Hobbes, la production d'images n'a pas seulement une fonction épistémique, le jeu d'images associé au contrat et au souverain constituant également un ressort important de la motivation morale et du calcul d'utilité. Sur cette question, voir Patricia Springborg, « Hobbes and Historiography: Why the future, he says, doesn't exist », in G. A. J. Rogers and T. Sorell (eds), *Hobbes and History*, Londres, Routledge, 2000, p.58 ; et John Tralau, « Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster », *The Cambridge Companion to Hobbes's 'Leviathan'*, Patricia Springborg (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 64-5. La référence à l'image ne participe du reste nullement d'une lecture utopique du *Léviathan* (telle que défendue, par exemple, par Richard Tuck dans « The Utopianism of *Leviathan* », in '*Leviathan*' After 350 Years, Luc Foisneau et Tom Sorell (eds), Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 125-138), car comme nous l'avons montré dans la première partie, la psychologie sensualiste de Hobbes se fonde non seulement sur l'idée que toutes les opérations de l'esprit résultent d'une sensation préalable, mais que le propre de l'esprit est précisément d'enchaîner les images que ses organes ont conservées. Sur cette question, voir D. Weber, *op. cit.*, pp. 303-28.

¹³⁵ L'espoir est fortement mobilisé en ces temps où le millénarisme et le prophétisme font florès. Sur cette question, voir notamment K. Hoekstra, *op. cit.* et Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1971. Sans doute convient-il également de mettre cette surenchère de l'espoir en relation avec l'héritage machiavélien et avec la philosophie de Bacon. Chez Machiavel, l'espoir est une passion fondamentale qu'il oppose à la tentation de l'abandon devant les pouvoirs de la fortune. (Cf. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 29). Dans son essai intitulé « Of seditions and troubles », Bacon présente l'espoir comme un puissant antidote contre l'insatisfaction qui incline les hommes à la sédition.

explicite dans le *Léviathan*, à se confondre avec l'obéissance aux règles de justice, elle implique une relation tout à fait particulière avec le futur en général et avec les passions de la crainte et de l'espoir en particulier¹³⁶.

D'une certaine manière, le souverain ne peut garantir un avenir de paix que s'il dispose de sujets dont la vertu a pour effet d'induire une prévisibilité accrue dans l'ordre des conduites. L'homme vertueux est celui qui sait non seulement « que le vrai bien doit être recherché dans la prévision des conséquences lointaines, laquelle est l'œuvre de la raison »¹³⁷, il est aussi celui qui sait que c'est en se soumettant à la raison artificielle que constitue le souverain que cette prévision pourra atteindre son niveau optimal. Sachant que « la condition de l'homme ne peut jamais être exempte de toute espèce d'incommodité »¹³⁸, il sait aussi qu'une intervention plus efficace de la raison est possible. En comprenant les conséquences logiques des principes qui sous-tendent leurs actions et en se soumettant corrélativement aux règles générales qui sont les mieux à même d'assurer leur conservation, les hommes trouvent le seul moyen de maîtriser les effets que suscite en eux l'imprévisibilité de l'avenir. Contrairement à l'insensé, dont la conduite présuppose l'équation machiavélienne entre la vertu et une logique de l'accident¹³⁹, l'homme vertueux ne parie pas sur l'avenir, il n'est pas tenté de désobéir, ne serait-ce qu'une seule fois, au nom d'un prétendu bien supérieur à venir. Vertueux, l'homme ne pourra l'être, en outre, que s'il réussit à restreindre l'horizon temporel de ses désirs. En effet, contrairement à ce qu'enseignent les philosophes classiques et les défenseurs de l'utopie, écrit Hobbes, l'homme juste doit placer la félicité non pas sur la route conduisant aux fins lointaines (*fines remoti*), mais dans l'horizon des fins proches (*fines propinqui*), des fins qui sont à portée de main¹⁴⁰. Autrement dit, l'homme vertueux est celui qui cherchera la félicité dans la continuité du désir et la succession des plaisirs sans se soucier du futur lointain. D'une certaine manière, il est celui qui sait se satisfaire de l'image de la succession de temps que lui renvoie le souverain. Dans ces conditions, et parce qu'« il ne saurait y avoir

¹³⁶ Si Strauss a raison de souligner l'inflexion dans la conception hobbesienne des vertus à partir de 1640, il échoue cependant à reconnaître que cela est dû en grande partie au nouveau rôle qu'il confère à l'espoir, dont la référence modifie la compréhension de la crainte et du courage (cf. *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 73-91). Sur cette question, voir Franck Lessay, « Sur le traité des passions de Hobbes : commentaires du chapitre VI du *Léviathan* », in *Études Epistémè*, n°1, 2002, pp. 34-5 ; et J. Freund, op. cit., pp. 15-7.

¹³⁷ *DH*, XII, 1, p. 163.

¹³⁸ *L*, XVIII, p. 191.

¹³⁹ Pour une critique de la vertu comme variable dépendante de la fortune, cf. *Ibid.*, XXVII, p. 317. Sur la nécessité de comprendre la théorie hobbesienne de la vertu comme une réponse critique à la *virtù* machiavélienne, voir L. Foisneau, « Hobbes et la théorie machiavélienne de la *virtù* », op. cit. Du même auteur, voir également « *Leviathan's Theory of Justice* », in L. Foisneau et T. Sorell (eds), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 104-22.

¹⁴⁰ Cf. *EL*, I, VII, 6, p. 120.

contentement, sinon dans le fait de toujours avancer », la seule chose qui trouble son désir, c'est la difficulté d'inventer de nouveaux objets susceptibles de le stimuler et le réjouir indéfiniment. La seule menace qui plane au-dessus de lui est donc celle de l'ennui, « le fait de ne pas savoir quoi faire »¹⁴¹, qui constitue la plus grande source de chagrin (*grief*)¹⁴². La vertu apparaît ainsi comme un juste milieu entre deux folies¹⁴³, la première qui est une folie de l'orgueil ou de la suffisance, et qui est issue d'un excès de vaine gloire, et la seconde qui est une folie de l'abattement, et qui est issue d'un excès de crainte ou de vaine crainte (*vain fear*)¹⁴⁴. Ni mélancolique ni orgueilleux, l'homme vertueux est donc celui qui sait se ménager une juste opinion de lui-même et un juste équilibre dans l'attente et la satisfaction de ses désirs. En ce sens, l'homme vertueux de Hobbes est le moins inquiet de tous les hommes, celui qui s'inquiète à l'infini, modérément pourrait-on dire, sans jamais inquiéter qui que ce soit, ni ses semblables, et encore moins le souverain.

Si la science morale et civile ne saurait rendre le futur plus transparent qu'il ne peut l'être, elle peut néanmoins contribuer, dès lors qu'elle est suivie d'effets, à en faire un domaine susceptible d'un contrôle accru. Articulée à la théorie prospective de la folie, la prévisibilité des citoyens vertueux concourt à optimiser la stabilité sociale et l'emprise des hommes sur l'avenir. La prescience n'appartenant, nous dit Hobbes, « qu'à celui par la volonté duquel ces choses doivent arriver »¹⁴⁵, c'est en se soumettant à la volonté du souverain qu'ils ont eux-mêmes fabriqué et en faisant de vertu nécessité que les hommes sauront le mieux compenser leur inquiétude originaire.

¹⁴¹ *Ibid.*, I, VII, 7, p. 120.

¹⁴² Sur le thème de l'ennui, voir aussi *DH*, XI, 1 et 2. Sur l'« oisiveté torturante », voir *Ibid.*, XI, 11.

¹⁴³ Cf. *EL*, I, X, 9, pp. 51-2 et *L*, VIII, pp. 70-1.

¹⁴⁴ Cf. *EL*, I, X, 11, pp. 151-2. Sur cette question, voir Luc Foisneau, « L'esprit individualiste et la passion de la puissance selon Hobbes », in G. M. Cazzaniga et Y. Ch. Zarka (eds), *L'individu dans la pensée moderne, XVIe-XVIIIe siècles*, tome II, Pise, ed. ETS, 1995, p. 555. Il convient également de souligner la tension que le *Léviathan* établit entre la source de la vertu de justice et la crainte (cf. *L*, XV, pp. 148-9).

¹⁴⁵ *L*, III, p. 24.