

Qu'est-ce que l'homme ?

Les hommes sont des corps

La question de l'homme, de sa nature, de sa place dans l'univers, de ce qui le distingue des autres vivants, est présente chez tous les penseurs de l'âge classique. C'est une question ancienne que le décentrement produit par la révolution copernicienne et le triomphe du mécanisme en physique rendent de nouveau aporétique. Dans le cas de Hobbes, la difficulté à répondre augmente encore. Si tout ce qui existe est corps, au sens matériel du terme, les sciences qui étudient « les conséquences des qualités particulières aux corps humains », par exemple l'éthique qui étudie « les conséquences des passions des hommes » (*Lev*, 9), constituent un département de la physique. L'homme est soumis aux lois qui valent pour tous les corps — tout en lui, y compris ses volontés et ses représentations mentales, est déterminé par des causes mécaniques — et pour tous les animaux — il est gouverné par ses appétits et n'accède aux connaissances que par ses sens.

On est tenté de supprimer la difficulté en comprenant que le matérialisme (il n'existe que des corps) et le mécanisme (tout se fait par mouvements nécessaires) sont simplement des façons de parler ou plutôt de connaître, des modèles auxquels les savants doivent nécessairement recourir pour expliquer l'univers. La nature réelle des choses nous échapperait mais, étant des hommes, nous devrions, pour les connaître, supposer qu'elles sont des corps. Cette manière de ramener le matérialisme à un présupposé relatif à la nature de l'esprit humain ne correspond pas aux intentions de Hobbes. À plusieurs reprises, il répète que Dieu est un corps, formé d'une matière si fine et si subtile qu'elle ne peut affecter nos sens : il est un corps dont nous n'avons aucune idée et qui ne peut être objet de science. Si le postulat matérialiste est simplement une hypothèse nécessaire à la constitution des sciences, on ne voit pas pourquoi Hobbes défend contre vents et marées le fait que Dieu est corporel, au risque de passer pour athée, alors qu'il pourrait se contenter de déclarer que Dieu existe sans pouvoir être rationnellement compris.

La spécificité animale

Dans un tel univers, certains corps manifestent des propriétés dont le philosophe s'émerveille (*DCo*, 25, 1) : les animaux sont capables de discours

mental et de délibération. Par *discours mental* il faut entendre une alternance d'idées (ou encore pensées, images, phantasmes) qui se succèdent dans l'esprit à la suite directe ou indirecte de l'action des corps extérieurs sur les sens. Ce qui différencie le cerveau animal de la surface d'un corps quelconque affecté de l'extérieur, c'est le fait que l'idée est *sensation*, c'est-à-dire connaissance à l'état naissant, et ceci parce qu'elle se détache sur l'horizon de l'ensemble dont elle fait partie, bref parce que l'esprit animal est mémoire (*DCo*, 25, 5). Par *délibération*, il faut entendre l'alternance de désirs opposés, avec, au terme du processus, un désir victorieux, une volonté, qui est le commencement infinitésimal d'une action qui se développe si aucun obstacle externe ne vient lui barrer la route. Dire des animaux et des hommes que tous leurs désirs, y compris leurs volontés, résultent de causes nécessaires, ne signifie donc pas qu'ils sont semblables à des balles de tennis dont les mouvements sont entièrement déterminés par des causes externes. La délibération est décisive puisque son issue engage une action qui n'aurait pas existé sans elle.

L'homme comme animal particulier

Qu'il s'agisse de discours mental ou de délibération, la spécificité du corps animal implique mémoire et imagination, capacité minimale de se représenter le passé et de désirer ce qui n'est pas encore. Pour comprendre la spécificité de l'animal humain, nous devons partir de ses désirs plutôt que de son discours mental : si « pour les bêtes, il n'est d'autre félicité que la jouissance quotidienne attachée à la nourriture, au confort et à la concupiscence » (*Lev*, 12, 104), la félicité propre à l'homme « est une continuelle marche en avant du désir, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second » (*Lev*, 11, 95). De là le désir de prévoir, de connaître l'avenir, de là la curiosité qui suscite cette forme de discours mental propre à l'homme, cet enchaînement d'idées qui consiste, « quand on imagine une chose quelconque, à chercher tous les effets possibles que l'on peut produire à partir d'elle » (*Lev*, 3, 23).

Un triple artifice : langage, science, société

Ce rapport particulier de l'animal humain au temps explique l'invention du langage que Hobbes rapporte explicitement à la curiosité. Comme les bêtes, les hommes échouent d'abord quand ils cherchent à prévoir : la nourriture mise en réserve n'est pas retrouvée parce que les pensées se succèdent spontanément dans l'esprit selon un ordre qui n'obéit pas à la volonté. Les hommes dépassent les bêtes en observant la cause de ce défaut et en inventant un remède : une marque

visible, une de ces choses dont ils peuvent calculer les effets, ici l'aide apportée à la mémoire.

On passe à la parole lorsqu'un homme impose arbitrairement un vocable à une chose pour qu'elle lui serve à introduire dans son esprit une conception concernant cette chose à laquelle elle est imposée. Les mots sont en même temps marques et signes. Comme marques, ils nous aident à enregistrer nos pensées, à les discerner, à les comparer, ce qui permet en particulier d'user d'une même marque pour un grand nombre de conceptions semblables. En usant de dénominations universelles, les hommes peuvent ainsi augmenter la capacité de calcul prudentiel dont disposent au départ d'autres animaux (ils peuvent de façon plus efficace calculer, à partir d'un événement présent, celui qui risque de se produire) ; ils peuvent surtout accéder à une forme de calcul qui leur est propre, la raison, qui est condition de la science.

Comme signes, les mots nous servent à connaître les conceptions et les intentions des autres hommes, ce que Hobbes nomme compréhension. Là encore Hobbes s'attache à déterminer précisément le propre de l'homme : il y a une forme de compréhension commune aux créatures capables d'imaginer, qui est l'image provoquée dans l'esprit par un signe volontaire quelconque (ce qu'un chien comprend quand son maître le réprimande), mais « la compréhension propre à l'homme consiste à comprendre non seulement la volonté de l'homme, mais aussi ses conceptions et ses pensées, du fait que les dénominations des choses se suivent et se lient pour former les affirmations, les négations, et les autres formes d'expression verbale » (*Lev*, 2, 20). Un tel usage des signes est condition de création des sociétés politiques.

L'analyse anthropologique aboutit finalement à articuler trois tracés. Le premier tracé passe entre l'homme et les autres créatures vivantes : en prenant appui sur la spécificité du corps animal, la capacité à concevoir et à délibérer, Hobbes met en évidence la spécificité des désirs et pensées des hommes dans leur rapport au temps. Le second tracé distingue en chaque homme nature et artifice. On remarquera que ce tracé bouge selon que l'on considère l'un ou l'autre des trois artifices (linguistique, scientifique et politique), ce qui conduit à une relative indétermination du concept de nature. Si l'on considère l'invention de la parole, est naturelle à l'homme l'activité de l'esprit qui ne procède pas de l'invention des mots, « naturellement implantée en lui, telle qu'il ne faille rien d'autre pour l'exercer que d'être né homme avec l'usage de ses cinq sens » (*Lev*, 3, 25). Si l'on considère l'invention de la science, le tracé passe entre l'esprit naturel, « obtenu par l'usage seulement, et par l'expérience, sans méthode, ni culture, ni instruction » (*Lev*, 8, 64) et l'esprit acquis à travers un enseignement

méthodique (*Lev*, 8, 69). Si l'on considère la création des sociétés politiques, le tracé passe entre ce qui est civil (la loi, le souverain, etc.) et ce qui est naturel (la condition des hommes en l'absence d'État, le droit et la loi de nature). Le troisième tracé passe entre les hommes eux-mêmes, selon qu'ils accèdent ou n'accèdent pas à la parole (les enfants à leur naissance par exemple), selon qu'ils ont acquis ou non une instruction scientifique, selon qu'ils vivent ou ne vivent pas dans une société civile.

Le problème politique

L'insociable sociabilité

L'homme n'est pas né apte à la société (*DCi*, 1, 2). Cette thèse risque d'être mal comprise parce que le mot *société* peut désigner aujourd'hui le simple fait que des hommes vivent ensemble, soient rassemblés. Pour sa part, Hobbes distingue ce qui relève de la vie en groupe (latin, *congressus*, anglais, *meeting*) et ce qui relève de la société (latin, *societas*, anglais, *society*). Une société réunit des associés ou des alliés (latin, *socii*). Elle suppose des relations pacifiques instituées grâce à des conventions. Comme l'analyse va démontrer que la paix et les conventions ne sont effectives que dans une société politique (*civitas*, *societas civilis*), il est parfois difficile de distinguer société et société civile : Hobbes peut d'un même mouvement refuser que l'homme soit un animal sociable et un animal politique, un Ζῷον πολιτικόν.

Les hommes ne sont pas des animaux solitaires : par contrainte naturelle, ils cherchent à vivre ensemble, « car les enfants pour vivre, et les adultes pour bien vivre, ont besoin de l'aide des autres » (*DCi*, 1, 2, note). Ce désir naturel du rassemblement (*congressus*) explique que « nous ne voyons personne vivre en dehors de la société » (*Ibid.*). On désire seulement se rassembler, mais cela ne va pas sans un minimum de bonne entente. Par nécessité naturelle, les hommes inventent des sociétés.

En ce sens, les hommes sont des animaux sociaux. Sont-ils pour autant sociables ? Tel est l'enjeu de la critique du principe de sociabilité. En premier lieu, on demande s'ils recherchent la société pour elle-même. En second lieu, on examine leurs aptitudes à une vie sociale pacifique. La seconde question est relativement indépendante de la première : que la société soit une fin ou seulement un moyen, elle est de toute manière recherchée.

La première question est réglée grâce à un argument lapidaire : « Si l'homme aimait naturellement l'homme, c'est-à-dire en tant qu'homme, on ne pourrait rendre raison du fait que chacun n'aime pas également n'importe quel homme comme également homme » (*DCi*, 1, 2). L'idée d'une amitié mutuelle entre les hommes est commune à Aristote, aux stoïciens et aux scolastiques. Du point de vue d'Aristote, tous les hommes ne sont pas également hommes : seul le citoyen réalise pleinement sa nature d'animal politique et la cité est un fait empirique rare. Pour que l'argument de Hobbes soit crédible, il faut quitter Aristote,

imaginer, à la lumière du christianisme et du stoïcisme, une théorie égalitaire de la sociabilité. Et peut-être une telle révision est-elle encore insuffisante ! Si les hommes s'aiment parce qu'ils appartiennent tous à la même communauté d'êtres raisonnables, ce qui est la thèse commune aux stoïciens et à la plupart des défenseurs du droit naturel moderne, on peut admettre une hiérarchie des amitiés selon que l'autre se conforme plus ou moins bien à la logique de cette appartenance. On voit que Hobbes fait un pas de plus dans la voie de l'égalité : si l'homme est simplement un animal particulier, il n'y a pas de plus ou de moins en matière d'humanité, nous sommes tous des hommes et notre amour des hommes devrait, s'il existait, concerner indifféremment n'importe lequel des animaux humains. Puisque ce fait n'est pas observé, l'hypothèse doit être rejetée.

La seconde question concerne notre capacité naturelle à réaliser cette société que nous sommes contraints de rechercher comme condition de ce rassemblement que nous désirons pour son utilité. Nous naissons enfants, immodérés, portés à désirer ce qui nous plaît et à le faire autant qu'il est en notre pouvoir. En ce sens nous naissons tous inaptes à la société (*DCi*, 1, 2, note). La sociabilité est acquise, et les individus diffèrent par leur aptitude inégale à subir cet apprentissage. Certains, à cause d'une « maladie d'esprit » (*ibid.*), de l'« aspérité de leur nature » ou encore du « caractère réfractaire de leurs passions » devront être laissés hors de la société parce qu'ils ne peuvent être éduqués (*Lev*, 15, 152).

L'idée que les hommes sont des animaux égoïstes qui recherchent la compagnie des autres hommes dans la seule mesure où elle importe à leur survie et à leur bien-être est caractéristique de la critique sceptique du droit naturel stoïcien ou moderne. Hobbes dit plus : il décrit une hostilité qui n'est pas commandée seulement par l'intérêt, ce que les contemporains ont compris en terme de méchanceté. Ce terme n'est pas exact parce qu'il implique un jugement moral qui est absent dans une science des passions étrangère au bien et au mal. Mais les premiers lecteurs avaient saisi ce qui, dans les passions humaines, excède le seul souci de vie et de confort, la guerre incessante des désirs et des aversions : chaque délibération est une bataille, avec un vainqueur provisoire qui n'est pas nécessairement l'aversion pour la mort. La folie et l'ivresse manifestent au grand jour la face cachée de l'esprit (*Lev*, 8, 72), le mouvement qui nous entraîne sans cesse d'un bien à un autre et qui, lorsqu'il n'est pas réglé, n'est qu'une « errance sauvage de l'esprit » (*Lev*, 3, 22). Hobbes distingue les modérés et les immodérés : les modérés apprennent qu'il faut vivre pour continuer à désirer et qu'il est utile pour cela de s'entendre avec les autres hommes. Cet apprentissage n'est pas dénaturation. Les modérés continuent à désirer la félicité, ce que les moralistes

païens ou chrétiens appellent le mauvais infini du désir, cette errance indéfinie qui ne s'arrête qu'avec la mort.

Cette quête générale de félicité permet de comprendre l'inclination générale à rechercher toujours plus de pouvoir, toujours plus de moyens pour obtenir avec succès tout ce qui sera désiré. Même pour les modérés, il ne s'agit pas seulement de protéger les biens présents contre les agressions, mais de maintenir ouverte la route du désir (*Lev*, 11, 95). De cette inclination au pouvoir découle le plus souvent la rivalité. Puisque notre pouvoir naturel (les forces de notre corps et de notre esprit) ne peut être indéfiniment augmenté, nous devons mobiliser en notre faveur les pouvoirs des autres hommes qui cherchent à en faire autant : de là la compétition générale pour le pouvoir.

Dans le *Leviathan*, Hobbes complète cette analyse des relations de pouvoir (chap. 10 et 11) par l'analyse du fait religieux (fin du chap. 11 et chap. 12). Les défenseurs du principe de sociabilité naturelle prennent appui sur une théologie. Selon eux, la raison est à la fois ce qui relie les hommes entre eux et ce qui les relie naturellement à Dieu indépendamment de la révélation : elle est la lumière que Dieu a donnée aux hommes pour qu'ils puissent connaître ses commandements. Selon Hobbes, la religion ne peut être le complément théologique de la sociabilité. Puisque ses signes « ne se font voir que chez l'homme », elle doit dériver de « quelque caractère qui lui soit propre » (*Lev*, 12, 104) : l'arrachement au présent, la quête de pouvoir et la curiosité. Les hommes veulent maîtriser ce qui peut, à l'avenir, ouvrir ou fermer la route de leurs désirs, mais ils échouent souvent dans leurs tentatives. Cette impuissance les pousse à inventer des puissances invisibles qui pourraient à leur place et à leur profit maîtriser un avenir incertain. En toute religion, on peut distinguer un germe et une culture. Il y a des religions variées parce que le même germe naturel a été cultivé dans telle ou telle direction, dans tel ou tel but. Réduite à son germe, la religion est l'effet de la recherche de la félicité ; envisagée ainsi, elle n'engendre entre les hommes ni société, ni hostilité. Le lien religieux naturel est un lien d'autorité : nous faisons naturellement confiance aux hommes qui nous paraissent pouvoir être des intermédiaires entre nous et les Dieux, et cette confiance cesse dès que nous observons des actes ou des propos qui l'ébranlent. Ce lien d'autorité est la condition des diverses cultures du fait religieux, et c'est cette culture, le plus souvent politique, qui produit la paix ou la division. L'homme est un animal religieux sans être un animal sociable.

Les solutions empiriques du problème politique

Le problème politique est celui de l'insociable sociabilité : parce qu'ils désirent vivre ensemble, les hommes doivent instituer entre eux des relations pacifiques ; or leurs passions naturelles font obstacle à cette institution et même la détruisent quand elle vient à naître. Ce problème est indépendant du temps et du lieu : dès qu'il existe des hommes, ils cherchent nécessairement à le résoudre. Puisque la société ne va pas sans autorité politique, la société civile est aussi ancienne que l'homme, au moins sous la forme minimale de la relation entre l'enfant et l'adulte qui le protège. À ce propos, Hobbes parle tantôt d'un artifice, tantôt d'une cité naturelle (*civitas naturalis*, *DCi*, 5, 12 et 8, 1) : d'un artifice, parce que l'autorité ne provient pas directement de la génération, du fait que le père ou la mère ont engendré l'enfant, mais de la soumission de l'enfant à son protecteur, quel qu'il soit ; d'une cité naturelle, parce que ce premier artifice prend appui sur la puissance naturelle de l'adulte.

Dans l'analyse de cette invention empirique de la société civile, Hobbes ne considère pas les seules familles, mais aussi des regroupements plus larges résultant de l'élargissement d'une famille par conquête ou de l'agrégation volontaire de plusieurs familles (*Dialogue*, 175-178). Pour que de tels États durent, il faut que les hommes obéissent à l'autorité souveraine, ce qu'ils font par un mélange de lucidité et d'aveuglement : les hommes sentent l'utilité de la souveraineté et méconnaissent qu'elle est leur œuvre parce que cette origine est dissimulée par la religion. Cette illusion est nécessaire à la paix civile, car l'accès à la vérité et à la philosophie, dans un premier temps, produit l'anarchie et la sédition plutôt que l'obéissance. Il existe donc une relation étroite entre la culture des germes religieux naturels et les premières tentatives maladroites pour résoudre le problème politique.

Hobbes analyse les raisons pour lesquelles ces solutions empiriques sont devenues insuffisantes. En premier lieu, il fait état de l'histoire de la philosophie. La philosophie, comme science, commence avec les mathématiques. Dès Socrate, il y a d'innombrables tentatives pour traiter philosophiquement du problème politique. Ces tentatives échouent parce qu'elles sont prématurées : la politique dépend de la science de l'homme et de la science de la nature, or la physique scientifique commence avec Galilée. De Socrate à Hobbes, les pensées politiques ne peuvent fonder un savoir positif mais suffisent pour ébranler toute légitimité politique qui repose sur le mythe et la religion. Le voile a été déchiré : après Socrate, la science politique a été « prostituée au sens commun du premier qui la voulait entreprendre » (*DCi*, préface, 68).