

## L'ombre du Léviathan

Philippe CRIGNON

**Dans une présentation accessible de la philosophie de Hobbes, Jean Terrel propose des interprétations franches d'une pensée complexe, qui n'en finit pas de faire débat. S'y dessine un théoricien libéral pour lequel la politique s'ordonne à la vraie religion.**

Recensé : *Thomas Hobbes : philosopher par temps de crises*, Jean Terrel, Paris, CNED-Puf, 2012, 185 p.

Thomas Hobbes (1588-1679) demeure un penseur extraordinairement complexe et difficile à lire. D'abord parce que ses ouvrages conservent la trace de problèmes en voie de résolution et d'une conceptualisation en chantier, parfois tâtonnante en l'état, mais tendue vers des perspectives d'élucidation. Ensuite parce que sa philosophie est avant tout politique et qu'à ce titre, elle traverse des registres d'intelligibilité distincts : épistémologie, droit, pédagogie, discours contextuel, raison pour laquelle il est pertinent de lui assigner divers types de public (savants, responsables politiques, adversaires, citoyens). L'ouvrage de Jean Terrel, grand spécialiste de la philosophie de Hobbes, a pour tâche de faciliter la lecture de cette œuvre à un tout autre public, bien circonstanciel, les candidats à l'agrégation de philosophie. En conformité avec son format éditorial, l'ouvrage vise à exposer la pensée de Hobbes de manière méthodique et progressive. On remarquera du reste que l'auteur s'est véritablement calé sur les ouvrages au programme de l'agrégation, écartant toute incursion dans les textes ontologiques, physiques ou mathématiques, qui ne sont pas retenus. Mais il ne serait pas juste de réduire l'ouvrage à un manuel de préparation au concours ; Jean Terrel y développe une lecture personnelle de l'œuvre de Hobbes qui se traduit par des thèmes privilégiés et des choix d'interprétation. À ce titre, il s'agit bien d'une monographie intéressant un public bien plus large que les seuls agrégatifs. On ne saurait cependant ignorer la tension qui existe entre un ouvrage pédagogique, censé être relativement exhaustif et neutre, et une thèse, qui peut être sélective et problématisée, mais qui doit aussi justifier ses options et ses interprétations. Cette tension se concrétise à certains moments, pour le lecteur, par une hésitation sur le statut de ce qu'il lit : est-ce l'exposé synthétique de ce que Hobbes écrit ou la manière dont l'auteur le comprend ? Il aurait été ainsi parfois appréciable de signaler les difficultés ou les ambiguïtés des textes avant d'en proposer une lecture déterminée.

### **De la politique humaine à la politique divine**

L'ouvrage, construit en quatre parties, fait la part belle à la politique, qui occupe les trois dernières. Il s'ouvre sur une introduction qui prend la forme d'une biographie intellectuelle. Elle reconstitue « comment Hobbes est devenu Hobbes » à un âge tardif – il approche déjà de la cinquantaine – et alors que sa production intellectuelle, peu significative et originale, reflète le parcours d'un homme marqué par l'humanisme classique, sans guère annoncer l'imminente accélération de son trajet personnel et la révolution théorique dans laquelle il est sur le point de s'engager. L'auteur identifie très justement trois événements

déclencheurs, presque contemporains : la découverte de la physique mécaniste, la décision d'entreprendre une grande œuvre, les *Éléments de la philosophie* (décision qui constitue, aux yeux de Hobbes lui-même, une césure biographique), enfin la crise politique et religieuse, qui se transformera bientôt en traumatisme national. Le contexte de rédaction des œuvres est ensuite retracé avec beaucoup de précision et tâche de présenter les facteurs extérieurs qui éclairent l'évolution des travaux publiés par Hobbes, notamment dans la trajectoire qui va des *Éléments de la loi* (1640) au *De cive* (1642 et 1647) et jusqu'au *Léviathan* (1651).

Un des développements majeurs de la pensée de Hobbes est la place croissante accordée à la religion, d'abord dans le *De cive* (qui lui consacre sa troisième partie) puis dans le *Léviathan* où elle occupe la moitié de l'ouvrage. Il y a de multiples manières de justifier cette amplification : le souhait de montrer la compatibilité de sa philosophie avec le christianisme ou la nécessité de dénoncer les interprétations séditeuses des Écritures saintes. L'auteur en propose une explication minimale, en ce sens que Hobbes deviendrait « conscient de la crise de la chrétienté et de sa signification dans l'histoire religieuse de l'humanité » (p. 27). On pourrait néanmoins se demander si ces développements successifs ne répondent pas davantage à l'impératif de déconstruire la théologie politique, en ses catégories essentielles (« corps politique », « Église invisible », etc.) qui empêchent la fondation d'une science civile authentiquement rationnelle. Quoi qu'il en soit, une telle lecture admet l'extériorité de la crise religieuse vis-à-vis de la pensée de Hobbes, mais aussi la complémentarité de la vraie religion avec une politique fondée en raison, leur ajustement étant réalisé par Hobbes en 1651. S'annonce ici le parti pris le plus intéressant de l'ouvrage avec la thèse d'une « politique divine » qui encadrerait la « politique humaine » et lui donnerait son horizon ultime.

L'auteur étudie l'œuvre de Hobbes en suivant l'ordre des *Éléments de la philosophie*, tout en se concentrant sur les thèmes retenus. La première partie s'ouvre sur l'ontologie, entendue comme fondement de la philosophie hobbesienne ; l'auteur lui reconnaît, à juste titre, une pleine validité épistémologique. Elle se formule en trois postulats : tout étant est un corps, tout advient en vertu d'un mouvement, tout advient nécessairement (p. 43). L'analyse progresse du corps en général au corps animal, auquel, rappelons-le, Hobbes concède beaucoup plus que les métaphysiciens de l'âge classique : les bêtes pensent et comprennent, éprouvent des idées, les enchaînent et les conservent en leur mémoire, font preuve de prudence et de délibération. C'est la parole, préparée et alimentée par la passion de la curiosité, qui élève l'homme bien au-dessus de l'animal. Elle entraîne une mutation profonde de la vie de l'homme comme animal désirant : ses appétits se diversifient et, sans renoncer au primat de la préservation de soi, parviennent à s'orienter vers des biens plus éloignés qui bouleversent et complexifient la condition *des* hommes. Il est opportun de rappeler que chez Hobbes, l'homme désire naturellement la compagnie d'autrui, quoiqu'il s'en rende lui-même incapable, en raison de la compétition qui sous-tend cet appétit ; et Jean Terrel reprend, non sans raison, l'expression d' « insociable sociabilité » pour qualifier cette contradiction de la nature désirante de l'homme.

Les deux parties suivantes sont consacrées à la « politique humaine », en ses deux volets : le moment de la fondation et la question du gouvernement, celle-ci acquérant une importance croissante au fil des œuvres. Le traitement qu'en fait l'auteur est classique mais rigoureux, s'appuyant régulièrement sur les textes pour reconstituer le raisonnement de Hobbes. L'ensemble présente un Hobbes plutôt libéral et insiste sur la reconnaissance de plus en plus marquée des droits inaliénables des citoyens (qui demeurent tout de même des sujets) comme sur la notion de *trust* qui caractériserait l'ensemble des rapports juridiques au sein de l'État : ascendant dans le cas de la mission du souverain représentant (p. 106), descendant dans le cas de l'administration publique (p. 132). La dernière partie est plus surprenante en ce

qu'elle accorde une signification peu commune aux développements du *Léviathan* consacrés à la religion. Il y a certes de bonnes raisons de ne pas adhérer à l'idée d'un Hobbes athée, critique de la religion révélée, comme le proposent un certain nombre de commentateurs (Leo Strauss ou Edwin Curley par exemple). Mais la thèse de Jean Terrel va plus loin et fait plus que prendre au sérieux les investigations théologiques ou exégétiques des deux dernières parties du *Léviathan*. La religion devient en effet la finalité du politique : « la politique humaine perd son autonomie [...] la politique divine est nécessaire du fait des limites de la politique humaine » (p. 150-151). Le salut imparfait de la politique se voit ainsi relayé par le salut absolu et définitif de la religion. La difficulté, ici, est que sans être fausse, cette lecture est peut-être incomplète et impose à certaines déclarations de Hobbes une *fonction* et une *prééminence* qu'elles n'ont pas nécessairement. Le salut par la foi est, à l'évidence, bien plus englobant et définitif que la protection au sein de l'État. Mais cela risque d'occulter le fait que les convictions vraisemblablement sincères de Hobbes relatives à cet horizon individuel rendent aussi possible la critique de la théologie politique, en travail des chapitres 31 à 47 du *Léviathan*. Elles encadrent et garantissent une réécriture du christianisme et l'établissement de ce qu'une politique divine peut être mais aussi, par là, ce qu'elle ne peut pas être, libérant ainsi la politique humaine.

### Épineuses questions : la liberté et la personne

L'ouvrage forcera la reconnaissance de tout lecteur. Les analyses y sont claires et scrupuleuses, fruit d'une longue familiarité avec l'œuvre de Hobbes. Elles ne s'arrêtent pas à combattre les préconceptions biaisées que l'on se fait du philosophe et avancent avec logique dans l'élucidation des nœuds de la pensée hobbesienne. On regrettera d'autant plus que l'auteur ne se positionne jamais vis-à-vis d'autres perspectives ou d'autres commentateurs, presque jamais mentionnés, renvoyant plutôt le lecteur à ses propres publications. Car le texte de Hobbes demeure parfois opaque et sujet à interprétation. L'auteur propose souvent une lecture cohérente de ces difficultés, mais n'indique guère, alors, qu'il s'agit d'un choix ou d'un angle de lecture, à côté d'autres possibles. Nous relèverons brièvement ici deux exemples, le premier relatif à la liberté, le deuxième à la personne.

Il existe chez Hobbes deux définitions de la liberté, l'une désignant l'état d'un esprit qui délibère encore (toute volonté ôte la liberté que l'on avait de faire ceci *ou* cela), l'autre la situation d'un étant – eau, pierre, homme – dont le mouvement n'est pas empêché. La question se pose de savoir s'il s'agit de deux concepts réellement distincts de la liberté ou s'il est possible de les unir, soit en en faisant deux espèces d'un troisième concept plus général, soit en hiérarchisant les deux concepts, l'un devenant le genre dont l'autre serait une espèce. Les textes aident peu, il faut le dire, pour trancher cette question. Hobbes a, en tous les cas, défendu l'homogénéité des deux concepts dans sa controverse avec Bramhall : ce serait au même sens, mais selon des applications différentes, qu'il faudrait dire que l'esprit est libre avant d'avoir opté et qu'un homme est libre s'il n'est pas entravé.

Jean Terrel aborde cette difficulté en mobilisant de manière intéressante un texte du *De cive* (IX, 9) où Hobbes précise que la liberté peut être ôtée par des obstacles extérieurs *ou* intérieurs. L'intention d'utiliser ce passage pour unir les deux définitions de la liberté est louable et pertinente à certains égards : la délibération, c'est-à-dire la succession alternée de craintes et d'espairs, serait libre aussi longtemps qu'elle ne rencontrerait pas d'obstacle intérieur. Mais il est surprenant d'en conclure qu'alors « l'obstacle est le désir concurrent (intérieur à l'esprit) et ainsi indéfiniment, tant que la délibération dure » (p. 54). Cela contredit les textes de Hobbes selon lesquels l'esprit est libre *pendant* l'alternance d'appétits opposés et jusqu'à son interruption. Ce qui exclut l'existence d'obstacle *au cours* de la délibération. Il faudrait donc peut-être comprendre, à rebours, que l'obstacle intérieur n'est

pas chaque désir successif, entravant chaque désir précédent, mais uniquement le dernier, la volonté d'agir ou de ne pas agir qui met un terme au mouvement d'oscillation et d'hésitation, la crainte de sauter du navire qui me fait vouloir y rester (*De cive*, IX, 9)<sup>1</sup> ou la crainte d'une police arbitraire qui inhibe mes actions (*De cive*, XIII, 17)<sup>2</sup>. Mais cette interprétation n'est pas elle-même dépourvue d'ambiguïtés. D'abord parce qu'elle impliquerait que seule l'aversion, et non l'appétit, puisse être considérée comme un tel obstacle intérieur (alors qu'un appétit peut tout aussi bien terminer une délibération). Ensuite parce que l'obstacle intérieur paraît entraver le mouvement d'action (sauter du navire, accomplir un acte quelconque) plutôt que le mouvement délibératif. Il est finalement permis de douter que l'on puisse concilier totalement les deux sens de la liberté chez Hobbes.

La théorie de la personne, présentée une première fois dans le *Léviathan*, XVI, offre également de redoutables difficultés, notamment quant au type de personne qu'est l'État, toujours en discussion<sup>3</sup>. Hobbes propose une classification des catégories de personne, mais les textes souffrent d'équivoques. D'abord parce que Hobbes fait un usage instable et varié de la notion de « fiction » (comme personne représentante, comme personne autorisée par un tiers et comme représentation usurpée), ensuite parce que la personne définit d'abord l'acteur (le représentant) puis l'auteur (le représenté). Jean Terrel décrit avec clarté les dichotomies conceptuelles qui aboutissent à la notion de « personne artificielle à attribution fictive », lorsque le représenté n'est pas l'auteur, cas d'un pont, d'un enfant ou des faux dieux. L'application de cette catégorie à l'État vient étayer la thèse de l'irréalité de l'État personnifié et d'une procédure de représentation réduite à une « fiction mentale » (p. 114, 167). Or on ne saurait penser l'État comme une *persona ficta* puisque celle-ci est toujours subordonnée, comme le dit Hobbes, à un gouvernement civil préalable. L'interprétation fictionnelle de l'État paraît donc peut-être surdéterminée, Hobbes décrivant régulièrement le *commonwealth* comme un artifice, mais jamais comme une simple fiction ; il forme même, dit-il, une « unité réelle » (*real Unity, vera unio*) en vertu d'un concept distinct de réalité qui ouvre à des développements inédits, par exemple sur la qualification ontologique des « corps civils », distincts des « corps naturels » (*De corpore*, I, i, 9).

L'ouvrage présente à l'évidence une lecture pénétrante et rigoureuse de la pensée de Hobbes, non pas en dépit de ses choix interprétatifs, mais grâce à eux ; le seul regret que l'on puisse formuler concernant plutôt l'absence de signalisation des points en débat, pour un auteur que l'on n'a manifestement pas fini de découvrir.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 16 mai 2013

© [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr)

<sup>1</sup> « Il existe d'autres obstacles, internes à la volonté [*arbitraria*], qui n'empêchent pas un mouvement de manière absolue mais par accident, à savoir par notre propre choix : ainsi, celui qui est sur un navire pourrait sans obstacle se jeter à la mer s'il pouvait le vouloir. », *Du citoyen*, trad. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010, IX, 9, p. 214.

<sup>2</sup> « Une grande partie de cette *liberté*, inoffensive pour l'État mais nécessaire aux citoyens pour une vie heureuse, est qu'ils n'ont à craindre aucune peine sinon celle qu'ils peuvent prévoir et anticiper », *Du citoyen*, XIII, 16, *op. cit.*, p. 267.

<sup>3</sup> Q. Skinner, « The purely artificial personality of the State » (2000), *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*, Cambridge, CUP, 2002, p. 177-208 ; D. Runciman, « What Kind of Person is Hobbes's State ? A Reply to Skinner », *Journal of Political Philosophy*, 8, p. 268-278 ; Ph. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, PUP, 2008 ; Q. Skinner, « A Genealogy of the Modern State », *Proceedings of the British Academy*, n° 162, 2009, p. 325-370.