

## L'ANTHROPOLOGIE HOBBSIENNE DU DÉsir

Dominique Weber

De la rareté à la marginalité ou à la marginalisation, la conséquence n'est certes pas toujours bonne. Un tel principe doit sans doute être tenu pour vrai de façon assez générale. Il le doit aussi certainement pour ce qui concerne les choix terminologiques qu'adoptent les philosophes dans la formulation de leurs concepts : ce n'est pas parce qu'un terme est peu employé qu'il n'aurait, de ce seul fait, aucune signification conceptuelle importante dans l'agencement et le développement de la pensée d'un philosophe. S'agissant du système philosophique de Thomas Hobbes, il est cependant un (quasi) silence qui ne laisse pas d'étonner. Hobbes parle rarement de l'amour-propre (ou de l'amour de soi : le philosophe anglais, à la différence de Bernard Mandeville ou de Jean-Jacques Rousseau, ne fait pas la distinction de façon thématique). Il est ainsi très remarquable que Hobbes, dans son traité des passions, aussi bien celui des *Elements of Law*<sup>1</sup> que celui du *Leviathan*<sup>2</sup>, ne consacre aucune entrée spécifique à l'amour-propre<sup>3</sup>. Il n'y a même aucune occurrence de la notion de « *self-love* » dans le traité politique de 1640<sup>4</sup>. Il y a une occurrence importante de la notion d'« *amor sui* » dans le *De Cive* de 1642, au chapitre 2 du livre I<sup>5</sup>. Mais on compte trois occurrences seulement de « *self-love* » dans le *Leviathan* anglais de 1651<sup>6</sup>. Dans le *De Homine* de 1658, Hobbes distingue bien, au sein de « l'amour de l'homme pour l'homme », un amour « quand nous voulons du bien à nous-mêmes » et un amour « quand nous voulons du bien aux autres » ; il précise même que, dans les deux cas, de la « bienveillance »

<sup>1</sup> *The Elements of law natural and politic* (1640) – abr. : *EL* –, I, IX, 1-21, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Simpkin, Marshall & Co., 1889, réimpression Londres, Frank Cass & Co., 1969, p. 36-48.

<sup>2</sup> *Leviathan* (1651, version anglaise) – abr. : *Lev.* –, VI, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968, p. 118-130 / trad. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 46-58.

<sup>3</sup> C'est aussi le cas dans le *De motu, loco et tempore* ou *Critique du De Mundo de Thomas White* (fin 1642-mi-1643) – abr. *DM* –, XXX, 23, Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones (éd.), Paris, Vrin-CNRS, 1973, p. 359-360, ainsi que dans le *De Corpore* (1655<sup>1</sup>, 1668<sup>2</sup>, version latine), XXV, 13, Karl Schuhmann et Martine Pécharman (éd.), Paris, Vrin, 1999, p. 279-280.

<sup>4</sup> Voir cependant, pour cette période de l'écriture du système hobbesien, la lettre à Charles Cavendish du 22 août/[1<sup>er</sup> septembre] 1638 : *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel Malcolm (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1994, Lettre 28, t. I, p. 52-53.

<sup>5</sup> *De Cive* (1642<sup>1</sup>, 1647<sup>2</sup>, version latine) – abr. : *DCi* –, I, 2, Howard Warrender (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 91 : « *Omnis igitur societas vel commodi causa, vel gloriae, hoc est, sui, non sociorum amore, contrahitur* ». La traduction anglaise du *De Cive* (1651), qui n'est pas de Hobbes, dit : « *All society therefore is either for gain, or for glory ; that is, not so much for love of our fellows, as for love of ourselves* » – *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* – abr. : *EW* –, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, rééd. photostatique Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, t. II, p. 5.

<sup>6</sup> *Lev.*, XV (p. 214-215 / p. 157-158) ; *Lev.*, XVIII (p. 238-239 / p. 191) ; *Lev.*, XXVI (p. 322 / p. 294).

(*benevolentia*) est impliquée, et ajoute aussi que l'estime de soi (*sui aestimatio*) « entrave trop la raison »<sup>7</sup>. Mais Hobbes ne parle pas d'« *amor sui* » ou d'« *amor proprius* » de façon explicite. Il faut même noter que, lorsque les œuvres anglaises de Hobbes mentionnent la notion de « *self-love* », les œuvres latines, en particulier dans le cas du *Leviathan*, ne la traduisent pas<sup>8</sup>. Et si Hobbes refuse très explicitement à Dieu la *philautia* (le Dieu hobbesien ne saurait être obligé envers quiconque, pas même envers lui-même)<sup>9</sup>, ce n'est pas, semble-t-il, pour la mettre au cœur de son anthropologie. Pourquoi une telle discrétion ? Pour quelles raisons Hobbes se montre-t-il si économe vis-à-vis de la notion et de la question de l'amour-propre ? Est-ce que cela signifie que Hobbes n'a rien à dire sur l'amour-propre, ou que cette notion ne joue absolument aucun rôle conceptuel dans l'architecture de son système et de son anthropologie ?

Cette constatation de la rareté textuelle de la notion d'amour-propre est étonnante, car il est commun et même vraiment très banal de lire la pensée de Hobbes comme une pensée ayant joué un rôle décisif dans l'un des déplacements majeurs qu'aurait accomplis la Modernité, un déplacement au terme duquel, au prix d'un changement de nom, l'égoïsme paraît avoir entièrement perdu son sens péjoratif en étant devenu l'« intérêt ». Alexandre Matheron, par exemple, n'hésite pas à voir dans l'anthropologie de Hobbes une expression exemplaire de ce qu'il appelle les anthropologies « de type 'égoïsme universel' » : en effet, ayant pris parti dans « la grande querelle de l'amour-propre qui anime tout le XVII<sup>e</sup> siècle », Hobbes aurait fait de l'« amour-propre qui, avec le calcul de l'avenir, devient volonté de puissance », « le mobile fondamental de l'homme ». À l'appui de cette thèse, Matheron reconnaît qu'avec Hobbes la « priorité » revient désormais au désir, mais il s'agirait, précise l'auteur, d'un désir exclusivement orienté vers « le maintien de l'individu dans l'existence et l'accroissement de son pouvoir sur le monde », et cela parce que le désir serait uniquement « un *conatus*

<sup>7</sup> *De Homine* (1658) – abr. : *DHo* –, XII, 8-9, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta* – abr. : *OL* –, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, rééd. photostatique Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, t. II, p. 108-109.

<sup>8</sup> Lorsque le *Leviathan* anglais (1651) parle de « *self-love* », le *Leviathan* latin (1668) ne parle ni d'« *amor sui* » ni d'« *amor proprius* » ; Hobbes n'utilise pas non plus le nom grec de « *philautia* » : *Lev.*, XV (*OL*, III, p. 121 / trad. fr. François Tricaud et Martine Pécharman, *Œuvres*, Paris, Vrin et Dalloz, 2004, t. VI-2, p. 128-129) ; *Lev.*, XVIII (*OL*, III, p. 140 / p. 151-152) ; *Lev.*, XXVI (*OL*, III, p. 202 / p. 209-210). Pour l'*amor sui*, voir cependant *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata* (texte rédigé dans les années 1660, publié pour la première fois de façon posthume en 1688 à Londres chez Augustae Trinobantum), v. 1834 (*OL*, V, p. 398).

<sup>9</sup> Hobbes fait remarquer que ni l'Écriture sainte ni l'Église ne font de la *philautia* une détermination divine : « *Deinde in eo quòd dicat [= Thomas White] necesse esse ut Deus Seipsum diligat, neque enim Scriptura Sacra, neque, opinor, Ecclesia id credendum proponit* ». Il ajoute que l'on n'a pas le droit d'attribuer à Dieu ce qui, dans l'homme, peut toujours devenir un vice : « [...] *neque ea quae hominibus vitio verti solent, in quorum numero est philautia, attribuere Deo fas est* ». À supposer même un amour de soi divin, il ne permettrait pas d'en déduire le nécessitarisme : « [...] *neque etiam, si se diligat, honorificum est dicere quod id faciat ex necessitate, necessitas enim impotentia est* ». L'amour de soi de Dieu est donc un objet de spéculation qui ne convient pas à la philosophie : « [...] *sed argumenta huiusmodi philosophia quidem non exhibet* » – *DM*, XXXI, 9 (p. 372).

(*endeavour*) d'autoconservation »<sup>10</sup>. Dès lors, soutient le commentateur, il apparaît que Hobbes, après avoir rejeté toute conception finaliste du monde, « refinaliserait », pour ainsi dire, sa propre vision en subordonnant tout désir à l'objectif de la conservation de soi :

« L'instauration d'un rapport de type encore finaliste (car c'est bien de cela qu'il s'agit) entre désir et mouvement vital rend le stade du pur égoïsme biologique définitivement indépassable. Notre tendance à persévérer dans l'être, en effet, ne s'identifie pas à l'être dans lequel nous tendons à persévérer ; elle n'est que moyen à son service, mouvement destiné à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c'est tout simplement l'*existence biologique brute*, sans autre spécification. Tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à une simple dérivation de l'instinct de conservation ; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment de l'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose : vivre le plus longtemps possible. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile, n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental »<sup>11</sup>.

Au regard de la grande discrétion hobbesienne quant à la notion d'amour-propre, la question très précise que nous souhaitons poser est la suivante : ce que nous lisons dans le *Leviathan* au sujet de l'amour-propre permet-il de valider et de ratifier une telle interprétation ? Faut-il considérer l'anthropologie hobbesienne comme une anthropologie de l'amour-propre, fondée sur une réduction drastique de toutes les dimensions de l'existence humaine au souci exclusif de la préservation et de la continuation du mouvement vital<sup>12</sup> ?

## I. Les mauvais calculs de l'amour-propre

Autant le dire sans détour : à bien lire le *Leviathan*, il apparaît que Hobbes ne propose en aucune façon une valorisation pure et simple de l'amour-propre, loin s'en faut. C'est au moyen d'une métaphore, à la fin du chapitre XVIII du traité portant sur les « droits des souverains d'institution », que Hobbes décrit de la façon la plus précise le fonctionnement de l'amour-propre. Dans ce texte, faisant sans doute allusion à la campagne de 1635 contre les impôts maritimes qui fut considérée dans les milieux

---

<sup>10</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 88 ; voir aussi p. 152-153.

<sup>12</sup> Pour des développements plus complets sur ces questions, voir notre *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Expériences et raisons », 2007, p. 25-103.

royalistes comme l'un des principaux déclencheurs de la guerre civile anglaise<sup>13</sup>, Hobbes s'en prend à l'étroitesse de vue de tous ceux qui, en temps de paix, refusent au pouvoir politique souverain les moyens nécessaires qui, en cas de guerre, peuvent pourtant seuls assurer leur défense :

« Ils ne tiennent pas compte [...] de ce que, lorsque ceux qui les gouvernent souverainement leur imposent les fardeaux les plus lourds, cela ne procède pas de l'attente d'un plaisir ou d'un avantage quelconque que pourrait leur valoir le préjudice ou l'affaiblissement de leurs sujets, dont la vigueur est le fondement de leur force et de leur gloire ; mais du caractère rétif des gouvernés eux-mêmes, et de la mauvaise grâce qu'ils apportent à contribuer à leur propre défense, obligeant ainsi leurs gouvernants à leur soutirer ce qu'ils peuvent en temps de paix, afin d'avoir les moyens de résister ou de l'emporter sur leurs ennemis, en cas d'occasion imprévue ou de besoin soudain »<sup>14</sup>.

Hobbes compare alors les passions et les impulsions égoïstes de l'amour-propre à une trompeuse longue-vue :

« La nature a pourvu les hommes de remarquables verres grossissants [*multiplying glasses*], qui sont leurs passions [*Passions*] et leur amour d'eux-mêmes [*Self-love*], et à travers lesquels toutes les petites contributions semblent de grands préjudices ; mais il leur manque les verres prospectifs [*prospective glasses*] qu'est la science morale et civile [*Morall and Civill Science*] qui leur permettrait de voir de loin les misères qui sont suspendues au-dessus de leur tête, et qui ne sauraient être évitées sans de telles contributions »<sup>15</sup>.

Les passions et l'amour-propre ont donc pour effet de grossir toute chose, selon un mécanisme désastreux de distorsion perceptive, fondé sur la mauvaise considération d'un intérêt individuel mal calculé, c'est-à-dire demeurant destructeur de soi à long terme. En d'autres termes, l'amour-propre est perçu par Hobbes comme étant le vecteur d'un auto-centrement qui est porteur d'un aveuglement quant au développement

<sup>13</sup> Rappelons qu'en 1635 Charles I<sup>er</sup> tenta d'imposer en temps de paix et à toute l'Angleterre un impôt prévu pour la construction des navires de guerre, impôt normalement perçu dans les seules régions côtières et uniquement en cas de menace de guerre (*ship money*). Les récalcitrants qui refusèrent de payer furent traduits devant les douze juges royaux de la Chambre Étoilée : ce fut notamment le cas, en 1637, de John Hampden, qui refusait de payer 31 shillings 6 pence. Par son retentissement, le procès contribua à accentuer la résistance à l'impôt et mit Charles en très grande difficulté. De Hobbes, sur ce point, voir *EL*, II, V, 2 (p. 140) ; *Behemoth* (v. 1666-1668), I (EW, VI, p. 204-205 et p. 209 / trad. fr. Luc Borot, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. IX, p. 71-72 et p. 76).

<sup>14</sup> *Lev.*, XVIII (p. 238-239 / p. 191).

<sup>15</sup> *Lev.*, XVIII (p. 239 / p. 191). Gérard Mairet traduit « *self-love* » par « amour de soi » (Thomas Hobbes, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. fr. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 304). Dans le *Leviathan* latin de 1668, Hobbes écrit : « *Sed civibus data sunt a natura quasi vitra, quae objecta majora quam sunt videri faciunt ; per quae si tributum videant quantulumcunque, magnam putant esse oppressionem. Telescopiis carent, nempe scientiis quibus a longinquo prospicere possent miseras illas impendentes, quae sine pecuniarum contributionibus sunt inevitabiles* » (OL, III, p. 140 / p. 152). Le passage concernant l'amour-propre a été supprimé.

temporel bien calculé des désirs. Cette détermination est confirmée par les deux autres occurrences de la notion d'amour-propre dans le traité de 1651, qui concernent l'articulation du droit de nature et des lois de nature. Rappelons que, pour Hobbes, le droit de nature<sup>16</sup>, comme liberté d'user de la puissance non pas à des fins quelconques mais en vue de la conservation et de la préservation de soi, fonde le droit à la puissance comme droit de disposer des moyens permettant cette conservation et cette préservation afin de réaliser les désirs. Mais, dans la construction théorique de Hobbes, il y a un deuxième moment : celui de la loi de nature<sup>17</sup>. L'exercice du droit naturel conduit en effet à rechercher une intervention plus efficace de la raison. Au lieu de calculer au coup par coup, les hommes peuvent chercher à maîtriser, autant que possible, l'avenir imprévisible : ils se donnent ainsi des « règles générales » (*general rules*) à propos de ce qui favorise leur sécurité. La première règle, « fondamentale », intègre la prévision de ce qui la limite : 1°) chacun doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il espère l'obtenir ; 2°) dans le cas où c'est impossible, chacun a le droit de rechercher et d'utiliser tous les moyens de la guerre<sup>18</sup>. Cet énoncé ne transforme pas rétrospectivement la définition du droit de nature, comme si le *droit* d'agir pour se préserver était devenu l'*obligation* de le faire. Si tel était le cas, la raison serait normative, ce qui, pour Hobbes, n'est pas le cas. En réalité, la règle générale énoncée combine la *loi* de nature fondamentale (obligation de s'efforcer à la paix) et le *droit* de se défendre par tous les moyens dont on dispose quand la paix est impossible<sup>19</sup>. La loi de nature doit donc *constituer* une intervention plus efficace de la raison. Elle doit aussi *conduire* à une intervention plus efficace de la raison. Or, l'amour-propre est précisément ce qui peut venir contrarier et enrayer cette intervention. Si la métaphore de la longue-vue a décrit, au chapitre XVIII du *Leviathan*, la logique de l'amour-propre et de son fonctionnement, deux passages, au chapitre XV et au chapitre XXVI, explicitent les effets de l'amour-propre. Or, à chaque fois, l'amour-propre y est présenté comme produisant un obscurcissement du sens des lois de nature. Ainsi, au chapitre XV, qui porte précisément sur l'énoncé des lois de nature numérotées de trois à dix-neuf, Hobbes indique-t-il que la formule « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas

<sup>16</sup> *Lev.*, XIV (p. 189 / p. 128) : « Le DROIT DE NATURE, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin ».

<sup>17</sup> *Lev.*, XIV (p. 189 / p. 128) : « Une LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés ».

<sup>18</sup> *Lev.*, XIV (p. 190 / p. 129) : « [...] tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre ».

<sup>19</sup> *Lev.*, XIV (p. 190 / p. 129) : « La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est de rechercher et de poursuivre la paix. La seconde récapitule l'ensemble du droit de nature, qui est le droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose ».

qu'on te fît à toi-même », comme « règle constituant pour les lois de nature un critère facile à appliquer », montre que :

« Toute l'étude des lois de nature qui incombe [à un homme] consiste seulement, quand il pèse les actions des autres en comparaison des siennes, et qu'elles lui semblent trop pesantes, à les mettre dans l'autre plateau de la balance, et les siennes à leur place, afin que ses passions et son amour de soi [*selfe-love*] ne puissent rien ajouter au poids. Il n'est aucune de ces lois de la nature qui ne lui apparaîtra dès lors comme très raisonnable »<sup>20</sup>.

Au chapitre XXVI, consacré au concept de « loi civile », Hobbes précise :

« Toutes les lois, écrites ou non écrites, ont besoin d'interprétation. Pour ce qui est de la loi non écrite de la nature, encore qu'elle soit d'un accès facile à ceux qui, sans partialité ni passion, usent de leur raison naturelle, et qu'elle ôte donc toute excuse à ceux qui la violent, étant donné néanmoins qu'il est très peu d'hommes, et peut-être aucun, qui dans certains cas ne soient aveuglés par l'amour d'eux-mêmes [*self love*] ou par quelque autre passion, elle est devenue, de toutes les lois, la plus obscure, et c'est elle, par conséquent, qui a le plus grand besoin d'interprètes qualifiés »<sup>21</sup>.

Nous pensons qu'il convient de prendre ici l'image de l'aveuglement au pied de la lettre. L'amour-propre rend aveugle en ce sens qu'il empêche, à cause d'un grossissement démesuré de l'impulsion égoïste, la loi de nature d'intervenir et de venir s'ajouter au droit de nature. Correctement comprise, la loi de nature doit limiter notre liberté d'agir à bon droit, en sorte que le droit qui subsiste sera la part du droit naturel qui nous est laissée quand la loi de nature est intervenue. C'est cette dernière opération que l'amour-propre neutralise. De sorte que l'amour-propre permet tout au plus l'instauration de ce que le *De Cive* appelait une « société fondée sur la gloire »<sup>22</sup>, et non pas un état durable de relations pacifiques et pacifiées.

---

<sup>20</sup> *Lev.*, XV (p. 214-215 / p. 157-158). Gérard Mairet traduit « *self-love* » par « amour-propre » (éd. cit., p. 266). Le *Leviathan* latin dit : « *Quare ad totam legem naturalem perdiscendam, alia re opus non est, quam ut actiones alienas cum nostris pensitantes, in alteram lancem transferamus, ne passiones propriae ponderi forte aliquid addiderint* » (OL, III, p. 121 / p. 129). Le passage concernant l'amour-propre a été supprimé.

<sup>21</sup> *Lev.*, XXVI (p. 322 / p. 294). Gérard Mairet traduit « *self-love* » par « amour-propre » (éd. cit., p. 419). Le *Leviathan* latin dit : « *Leges omnes scriptae et non scriptae interpretatione indigent. Leges naturae, quanquam intellectu faciles sint illis quidem, qui causas cognoscunt alienas ; difficiles tamen sunt illis, quorum ipsorum causae cognoscuntur ; et fortasse legum omnium difficillimae, et maxime opus habent interpretatione* » (OL, III, p. 202 / p. 209-210). Le passage concernant l'amour-propre a été supprimé.

<sup>22</sup> *DCi*, I, 2 (p. 91).

## II. Une anthropologie du désir

S'agit-il pour autant pour Hobbes de laisser entendre que les hommes pourraient et devraient parvenir à une sorte de renoncement pur et simple aux « verres grossissants » de leur amour-propre ? Ou, pour le dire autrement, Hobbes a-t-il en vue l'idée que l'amour-propre pourrait comme être réprimé, extirpé et éliminé de la nature humaine, par exemple au moyen d'un meilleur usage de la raison ? On peut en douter, comme l'indique très nettement un passage du chapitre XXVII du *Leviathan* soulignant les puissances et les impuissances de la raison :

« En ce qui concerne les passions de la haine, de la concupiscence, de l'ambition et de la convoitise, les crimes qu'elles tendent à produire apparaissent si aisément à l'expérience et à la compréhension de tous qu'il n'est pas nécessaire d'en rien dire, sinon que ce sont là des faiblesses tellement inhérentes à la nature de l'homme et de toutes les autres créatures vivantes [*infirmities, so annexed to the nature, both of man, and all other living creatures*] que seuls peuvent faire obstacle à leurs effets, ou bien le fait d'user de la raison d'une manière qui n'est pas commune [*by extraordinary use of Reason*], ou bien une constante sévérité dans leur châtement »<sup>23</sup>.

« La raison », ajoute du reste encore Hobbes, « n'est pas perpétuellement présente pour [...] résister » aux tendances criminelles de certaines passions<sup>24</sup>.

Hobbes, nous venons de le voir, ne propose aucunement une valorisation de l'amour-propre, mais il n'en propose pas non plus une dépréciation au moyen d'une discipline extérieure illusoire par la raison. Plus précisément et plus fondamentalement, le philosophe anglais est conduit à élaborer, plus encore qu'une anthropologie de l'amour-propre, une anthropologie du désir et du désir de puissance : s'aimer, c'est aimer désirer et c'est aimer la puissance qui permet de continuer à désirer.

Pour Hobbes, vivre, c'est en effet désirer. S'il peut avoir un arrêt (la mort), le désir n'a cependant pas de terme ; au sens strict, il est interminable et donc, à certains égards, par essence, insatisfait. Conséquence : la « félicité » ne peut pas consister selon Hobbes dans le repos d'un esprit satisfait, mais, au contraire, dans le mouvement d'un esprit inquiet et forcément insatisfait. L'obtention d'un objet désiré, loin de satisfaire le sujet, ne représente que la « relance » du désir vers un autre objet, et ainsi de suite. Dès la fin du chapitre VI du *Leviathan* consacré aux « commencements intérieurs (communément appelés passions) des mouvements volontaires », Hobbes peut écrire :

« Le succès continuel dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse, autrement dit le fait de prospérer continuellement, c'est ce qu'on appelle FÉLICITÉ

<sup>23</sup> *Lev.*, XXVII (p. 342 / p. 319).

<sup>24</sup> *Lev.*, XXVII (p. 342 / p. 319) : « [...] *Reason is not perpetually present, to resist them* ».

[*Felicity, felicitas*]. J'entends la félicité en cette vie, car il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit tant qu'on vit ici-bas. La vie elle-même, en effet, n'est que mouvement, et ne peut jamais aller sans désir ou sans crainte, pas davantage que sans sensations »<sup>25</sup>.

Un tel processus rencontre son explication causale dans le fait que l'objet du désir de l'homme n'est précisément jamais un « objet », mais bien plutôt l'assurance future de sa jouissance, c'est-à-dire la perpétuation du désir lui-même. Il s'agit dès lors de rendre possible la reproduction du désir futur, sans se contenter de la satisfaction immédiate. Le but est ainsi clairement défini : l'action volontaire se joint à l'inclination pour tenter d'assurer les conditions de la satisfaction potentielle permanente des désirs, et non pas simplement leur satisfaction ponctuelle. Transformé en « anxiété » (*anxiety, anxietas*)<sup>26</sup>, le désir humain vise moins les choses susceptibles d'apporter une satisfaction présente que celles qui sont susceptibles de garantir la poursuite dans le futur d'une satisfaction présente, donc de maintenir ouverte la route du désir. Dans le chapitre XI du *Leviathan*, Hobbes peut par conséquent écrire :

« La félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait. Car n'existent en réalité ni ce *finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes. Celui dont les désirs ont atteint leur terme ne peut pas davantage vivre que celui chez qui les sensations et les imaginations sont arrêtées. La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur »<sup>27</sup>.

Cette récusation de l'idée de bien suprême est constante dans l'œuvre du philosophe<sup>28</sup>. Dans le *De Motu, loco et tempore*, Hobbes présente même une variante de la négation du *summum bonum* qui va jusqu'à définir le bonheur humain comme désir du bien à venir. Dans l'objet même dont nous jouissons, explique en effet le philosophe, la jouissance n'existe que par un désir ultérieur qui jaillit de la contemplation des parties de l'objet :

« Il est manifeste que la félicité de quiconque consiste dans ce qui est un bien pour lui ; or, le bien de quelqu'un n'est rien de ce pour quoi il n'a pas d'appétition ; par conséquent, n'a aucune félicité celui qui n'a d'appétition pour rien ; et, 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 [...]. Or, le futur n'existe

<sup>25</sup> *Lev.*, VI (p. 129-130 / p. 58 ; OL, III, p. 50 / p. 57-58).

<sup>26</sup> *Lev.*, XII (p. 169 / p. 105 ; OL, III, p. 85-86 / p. 95-96). Voir aussi *Lev.*, XI (p. 167 / p. 102) ; *DHo*, XII, 3 (OL, II, p. 104-105).

<sup>27</sup> *Lev.*, XI (p. 160-161 / p. 95).

<sup>28</sup> *EL*, I, VII, 6-7 (p. 30) ; *DHo*, XI, 15 (OL, II, p. 103).



pas, si ce n'est dans l'imagination de nous qui supposons que le passé est en connexion avec le présent de façon à ce que le présent suit le passé ; or, ce qui suit le présent, nous l'appelons le futur. Par conséquent, dans l'objet lui-même dont nous jouissons, la jouissance elle-même n'est rien d'autre que l'appétition ultérieure qui jaillit de la contemplation des parties de l'objet ; ainsi, il demeure vrai que la raison du bien et donc de la félicité consiste dans l'appétition »<sup>29</sup>.

Et si la vie humaine est bien comme une course, ainsi que Hobbes le pense dans les *Elements of Law*<sup>30</sup>, il n'y a cependant pas de ligne d'arrivée, c'est-à-dire de but ultime qui donnerait droit à un repos lui aussi ultime. Selon Hobbes, même le salut de l' élu en Dieu ne pourrait d'ailleurs en aucun cas signifier une félicité au sens d'un souverain bien entièrement récapitulé sur lui-même. L' élu est celui qui jouit éternellement d'une sécurité entièrement garantie, il peut alors sans risque accomplir son désir comme recherche continue et sans trêve des plaisirs ; mais en aucun cas la vie éternelle ne pourrait désigner quelque chose comme une vie d'éternel repos. En sauvant les élus, Dieu leur fournit le moyen de désirer sans fin, sans interruption, en toute sécurité. Mais si la béatitude est jouissance absolue de l'absolu, elle ne va pas sans une forme d'instabilité, puisqu'elle n'est pas repos éternel<sup>31</sup>. On notera même, avec Jean Terrel, que, dans le *Leviathan* ou le *De Homine*, la comparaison de la vie humaine avec une course a été abandonnée. S'il en est ainsi, c'est peut-être parce qu'elle suggère encore une trop grande unification de la vie au regard des fins poursuivies par les hommes : en 1640, « il n'y avait pas de ligne d'arrivée, mais encore des hommes qui couraient dans la même direction »<sup>32</sup>.

De ces déterminations, il convient de tirer les conclusions qui s'imposent nettement : on voit très mal comment la préservation de soi pourrait en quelque façon que ce soit constituer pour Hobbes quelque chose comme un *summum bonum*. Bien sûr, le philosophe ne déprécie certes pas le souci de la conservation, il en fait même « le

<sup>29</sup> DM, XXXVIII, 5 (p. 415) : « [...] manifestum est foelicitatem uniuscuiusque consistere in eo quod ipsi bonum est ; bonum autem cuiquam nihil est quod ipsi non sit appetibile ; nulla ergo foelicitas ei est cui nihil appetibile est : et quia appeti nihil potest quod non appetitur sub ratione futuri, necesse est ut foelicitas collocetur in appetitione boni futuri [...]. Futurum autem non existit, nisi imaginatione nostrâ, qui praeterita ad praesens ita supponimus connexa ut ipsum sequantur ; quae autem sequuntur praesens, ea futura appellamus. Atque ita fit ut fruitio ipsa nihil aliud sit quam in eo ipso obiecto, quo fruimur, orta à partium eius contemplatione appetitio ulterior ; itaque manet verum rationem boni, ideòque foelicitatis, consistere in appetitione ».

<sup>30</sup> EL, I, IX, 21 (p. 47-48). L'image est déjà présente dans le *Discourse upon the beginning of Tacitus des Horae Subsecivae. Observations and Discourses* (1620) : Thomas Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Noel B. Reynolds et Arlene W. Saxonhouse (éd.), Chicago, The University of Chicago Press, 1995, Discours I, p. 67.

<sup>31</sup> Lev., VI (p. 130 / p. 58) ; Lev., XXXVIII (p. 490 / p. 484) ; Lev., XLIV (p. 638 / p. 636) ; *An Answer to a book published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry, called the Catching of the Leviathan* (texte rédigé vers 1667-1668, publié en 1682) (EW, IV, p. 346-347 / trad. fr. Franck Lessay, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1993, t. XI-1, p. 226-227 ; EW, IV, p. 350-352 / p. 229-231).

<sup>32</sup> Jean Terrel, « Hobbes : une étrange machine politique », in Éric Zernik (éd.), *La Pensée politique*, Paris, Ellipses, 2003, p. 82.

premier des biens »<sup>33</sup>, mais c'est au sens où la conservation de la vie peut être la condition *sine qua non* de la poursuite du désir. Pour Hobbes, la préservation de soi n'est en aucun cas un bien suprême et n'est donc pas valorisée à ce titre. Il faut d'ailleurs souligner que, selon Hobbes, le désir de continuer à vivre peut fort bien ne pas l'emporter sur le désir de mourir. En certaines circonstances, pour préserver leur honneur, des jeunes filles peuvent, par exemple, parfaitement dédaigner la vie au point de se pendre<sup>34</sup>. Cela signifie qu'un désir plus fort que le désir de vivre l'a emporté dans la délibération qui conduit ces jeunes filles à se tuer. Dans le *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, Hobbes indique certes que le « félon de soi » (*felo de se*), c'est-à-dire celui qui tente volontairement à sa propre vie ou qui commet un acte illégal et malveillant dont la conséquence est sa propre mort, n'est pas « sain d'esprit » (*compos mentis*) :

« Je ne conçois pas comment un homme peut éprouver *animum felleum*, assez de malveillance à son propre égard pour se faire volontairement du mal, et encore bien moins se donner la mort ; car par nature et par nécessité l'intention de tout homme vise quelque chose qui est bon pour lui et tend à sa préservation. Et par conséquent, à mon avis, s'il se donne la mort, il est à présumer qu'il n'est pas sain d'esprit, et que par quelque tourment ou terreur intérieure de quelque chose de pire que la mort [*worse than death*] il est hors de lui »<sup>35</sup>.

Mais, dans le *De Cive*, Hobbes remarque que « sur toutes choses les témoignages de haine et de mépris excitent les disputes et les querelles, en sorte qu'il s'en trouve plusieurs qui aimeraient mieux perdre la vie, et à plus forte raison se priver de la paix, que souffrir une injure »<sup>36</sup>. La mort n'apparaît donc pas toujours comme le pire des maux. Dans le *De Homine*, Hobbes précise encore que « les chagrins de l'existence, si l'on n'en voit pas la fin prochaine, peuvent être capables de faire figurer la mort parmi les biens »<sup>37</sup>. Les peurs engendrées par la vie sont parfois plus redoutables que la mort elle-même.

<sup>33</sup> *DHo*, XI, 6 (OL, II, p. 98). Quant à la mort, elle est le « terrible ennemi de la nature » (*that terrible enemy of nature*) : *EL*, I, XIV, 6 (p. 71). Avec la « convoitise naturelle » (*cupiditatis naturalis*), qui pousse à désirer d'avoir en propre l'usage de toutes les choses que la nature a données aux hommes en commun, s'efforcer autant qu'il est possible d' « éviter la mort violente » (*mortem violentam euitare*), « le plus grand de tous les maux de la nature » (*summum naturae malum*), est l'un des deux principes de la « nature humaine » qui ne sauraient être contredits (*duo certissima naturae humanae postulata*) : *DCi*, Ép. déd. (p. 75).

<sup>34</sup> *Lev.*, VIII (p. 142-143 / p. 73). Hobbes emprunte cet exemple à Plutarque, *Les Vertus des femmes*, « Les Milésiennes », et à Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, XV, 10.

<sup>35</sup> *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (texte rédigé en 1664, publié pour la première fois de façon posthume en 1681 à Londres chez William Crooke), IV, in *Writings on Common Law and Hereditary Right*, Alan Cromartie et Quentin Skinner (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 85 / trad. fr. Lucien et Paulette Carrive, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. X, p. 115. C'est le personnage du « Philosophe » qui parle.

<sup>36</sup> *DCi*, III, 12 (p. 113).

<sup>37</sup> *DHo*, XI, 6 (OL, II, p. 98).

Pour Hobbes, c'est donc le désir, et non pas l'amour-propre, qui concentre en lui la totalité de la cause efficiente des comportements humains. Et c'est du reste en lui-même que le désir est véritablement infini et non en raison de la masse infinie des impressions externes<sup>38</sup> ; ce n'est pas la simple action physique de l'objet sur nos sens qui provoque le désir, mais la projection par celui-ci d'une qualité qui rend l'objet désirable<sup>39</sup>. De sorte que le monde physique n'impose plus au désir aucune norme, aucune hiérarchie naturelle des valeurs, ni aucune loi. Le désir ne trouve sa loi qu'en lui, sa stratégie consistant à s'entretenir et à s'accroître en s'emparant des objets qui lui permettent de se développer et en s'éloignant de ceux qui l'entravent<sup>40</sup>. Et c'est du coup aussi dans le cadre de cette anthropologie du désir qu'on peut avancer qu'il ne peut s'agir pour le philosophe de penser un anéantissement ou une suppression de l'amour-propre. Il s'agit plutôt de faire adopter à ce dernier, entendu comme amour de la puissance, le bon instrument optique, c'est-à-dire celui qui est capable de faire calculer à l'individu le meilleur usage dans le temps futur de la recherche de puissance, selon une gestion correctement menée de l'ajustement des moyens mis en œuvre pour atteindre la fin des désirs. D'où la caractérisation proposée dans le *De Homine* de la « mesure » de l'« amour de la renommée » :

« L'amour de la renommée ou de la célébrité doit être placé, s'il dépasse la mesure, parmi les perturbations, mais la mesure, tant pour le désir de la renommée que pour le désir des choses extérieures, c'est l'utilité »<sup>41</sup>.

### III. À quelle tradition Hobbes se rattache-t-il ? L'hypothèse de Michael Oakeshott

Hobbes ne valorise pas l'amour-propre, il ne le déprécie pas non plus. Comment dès lors expliquer les perspectives développées par Hobbes à son sujet ? Il est possible ici, pour s'orienter dans la difficulté, de prendre appui sur les hypothèses avancées par le philosophe britannique Michael Oakeshott, en particulier dans un important texte de 1960 intitulé « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes »<sup>42</sup>. L'« idiome »

<sup>38</sup> *EL*, I, VII, 7 (p. 30) ; *Lev.*, XI (p. 160-161 / p. 95) ; *DHo*, XI, 15 (OL, II, p. 103).

<sup>39</sup> Dans le *Short Tract*, le désir était encore pensé comme pouvoir passif, dans la mesure où c'était l'objectivité d'un bien qui suscitait le désir : *A Short tract on first principles* (1630), Section III, Conclusions 7-8, trad. fr. Jean Bernhardt, Paris, PUF, 1988, p. 51-55.

<sup>40</sup> *EL*, I, VII, 2 (p. 28-29) ; *Lev.*, VI (p. 119 / p. 47) ; *DHo*, XI, 1 (OL, II, p. 94-95).

<sup>41</sup> *DHo*, XII, 8 (OL, II, p. 109).

<sup>42</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes » (1960), in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962, p. 248-300 / Timothy Fuller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1991, p. 295-350 ; texte également repris dans *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 75-131 / Paul Franco (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2000 p. 80-140 (nous citerons ce texte dans cette dernière édition).

dans lequel se développe la morale hobbesienne, soutient Oakeshott, n'est pas celui de la « morale des liens communautaires » (*morality of communal ties*) ni celui de la « morale du bien commun » (*morality of common good*), mais celui de la « morale de l'individualité » (*morality of individuality*)<sup>43</sup>, la morale de Hobbes accompagnant par conséquent la « sensibilité pour l'individualité » (*feeling for individuality*) qui s'est développée dans l'Europe occidentale du dix-septième siècle à travers la prééminence progressivement accordée aux figures de « l'homme indépendant, entreprenant, résolu à rechercher sa fortune intellectuelle ou matérielle » et de « l'âme humaine individuelle responsable de sa propre destinée »<sup>44</sup>. Mais la thèse que formule plus précisément Oakeshott est que la morale individualiste hobbesienne se caractérise par deux orientations, qui ne sont du reste nullement conflictuelles au regard des principes de l'anthropologie de Hobbes : il y a, d'une part, l'individualisme de « l'homme apprivoisé » (*tame man*)<sup>45</sup> et il y a, d'autre part, l'individualisme de « l'âme forte »<sup>46</sup>. Dans la première de ces deux orientations, Hobbes décrit l'homme comme tiraillé entre l'orgueil (*pride*) et la peur (*fear*). L'orgueil, lorsqu'il se développe non pas seulement en souci de la gloire mais bien en vaine gloire (*vain-glory*)<sup>47</sup>, pousse chaque homme à vouloir dépasser les autres hommes et à leur imposer ses propres désirs et ses propres conceptions : un tel orgueil a alors pour conséquence l'impossibilité pour la raison de régler l'estime de soi-même et celle qu'on doit avoir pour les autres, de sorte qu'on s'estime toujours supérieur aux autres<sup>48</sup>. L'effet en est une accentuation de la détermination de l'état de pure nature comme guerre de tous contre tous : dans l'exposé du *Leviathan*, il s'agit de la troisième cause principale du conflit entre les hommes<sup>49</sup>. Et c'est la peur, non pas seulement de la mort, mais de la mort violente et honteuse qui

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 81-83.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 93, p. 100, p. 127-128, p. 132.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 129. Oakeshott emprunte explicitement l'expression à Vauvenargues. Voir Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, *Réflexions et maximes* (1746<sup>1</sup>, 1747<sup>2</sup>), n° 588, in *Les Moralistes français*, Charles Augustin Sainte-Beuve (éd.), Paris, Garnier, 1875, p. 683 : « Ce qui constitue ordinairement une âme forte, c'est qu'elle soit dominée par quelque passion altière et courageuse, à laquelle toutes les autres, quoique vives, soient subordonnées ».

<sup>47</sup> *Lev.*, VI (p. 125 / p. 53) ; *Lev.*, XI (p. 163-164 / p. 99) ; *Lev.*, XIII (p. 183-184 / p. 122) ; *DHo*, XIII, 6 (OL, II, p. 114-115).

<sup>48</sup> Dans le chapitre XXVII du *Leviathan*, qui est consacré aux « crimes, excuses et circonstances atténuantes », Hobbes souligne qu'« une des passions qui sont le plus fréquemment cause de crime est la vaine gloire [*Vain-glory*], qui est une sottise surestimation de sa propre importance [*a foolish over-rating of their own worth*] », et il la place avant la haine (*hatred*), la concupiscence (*lust*), l'ambition (*ambition*), la convoitise (*covetousness*) et la crainte (*fear*) : *Lev.*, XXVII (p. 341 / p. 318, puis p. 342-344 / p. 319-321). Voir aussi *Lev.*, XV (p. 211 / p. 153-154).

<sup>49</sup> *Lev.*, XIII (p. 185 / p. 123 ; OL, III, p. 99 / p. 107). Sur les variations hobbesiennes concernant l'exposé du rôle de la gloire et de la vaine gloire dans l'établissement et l'accentuation du conflit de l'état de pure nature, voir les travaux de Gabriella Slomp, notamment *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Basingstoke, Macmillan et New York, St. Martin's Press, 2000 ; « *Leviathan* : Revenue-Maximizer or Glory-Seeker ? », avec Manfredi M. A. La Manna, *Constitutionnal Political Economy*, vol. 5, n° 2, mars 1994, p. 159-172 ; « Hobbes on Glory and Civil Strife », dans Patricia Springborg (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 181-198.

pousse les hommes à se détourner de leurs penchants dominateurs et qui les conduit à chercher un moyen de renoncer à leur orgueil et d'établir une paix durable. La paix semble ainsi requérir la renonciation par les hommes à tout sentiment d'orgueil et l'obéissance docile aux commandements du souverain. Une forme de lâcheté et un certain conformisme paraissent alors devenir les conditions de l'ordre social et politique :

« La peur de la mort honteuse [*fear of shameful death*], en provoquant la raison à suggérer les articles convenables de la paix et la façon dont ils peuvent devenir le modèle [*pattern*] de la vie humaine, engendre la morale de l'homme apprivoisé [*the morality of the tame man*], de l'homme qui s'en est tenu à la sécurité et qui n'a nul besoin de noblesse, de générosité, de magnanimité ou d'un effort en vue de la gloire pour se porter à se comporter de façon juste. Et, si tant est que ce fût là la vision de Hobbes, il a été reconnu comme étant le philosophe d'une soit-disant morale 'bourgeoise' [*a so-called 'bourgeois' morality*] »<sup>50</sup>.

Mais Oakeshott montre qu'il arrive aussi à Hobbes d'identifier l'orgueil à la générosité, au courage, à la noblesse ou à la magnanimité. Le recours à la foi en la grandeur des choses humaines est aussi nécessaire pour vaincre certains périls et soulever certaines montagnes. Cette foi est générée chez certains individus – Sidney Godolphin, par exemple<sup>51</sup> – par un type particulier d'orgueil : non pas celui qui pousse les hommes à se mettre à la place de Dieu, mais celui qui les pousse à l'imiter. Cet orgueil moralisé<sup>52</sup> est la magnanimité, dont la motivation essentielle est la peur de déchoir à ses propres yeux. Un homme magnanime s'abstiendra de faire du tort aux autres, non par crainte des représailles, mais parce qu'une telle attitude serait indigne de l'image qu'il a de lui-même. Au chapitre XV du *Leviathan*, Hobbes peut ainsi écrire :

« Ce qui donne aux actions humaines la saveur caractéristique de la justice, c'est une certaine noblesse [*Nobleness*] ou générosité [*Gallantness*] (qui se rencontre rarement) du tempérament [*courage*], par laquelle un homme dédaigne d'envisager, pour la satisfaction de son existence, le recours à la fraude ou à la violation de ses promesses. C'est de cette justice des mœurs qu'on entend parler quand on appelle la justice une vertu [*Vertue*] »<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 132.

<sup>51</sup> *Lev.*, Ép. déd. (p. 75 / p. 1) ; *Lev.*, « A Review, and Conclusion » (p. 718 / p. 714) ; *Vita Carmine Expressa, Authore Seipso* (autobiographie en vers rédigée en 1673, publiée pour la première fois par Richard Blackbourne en 1679), OL, I, p. XCVIII. Voir « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 132.

<sup>52</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 128 : « [...] by the moralization of pride itself ».

<sup>53</sup> *Lev.*, XV (p. 207 / p. 149).

Hobbes reconnaît en outre qu'un homme peut tenir sa parole, non pas simplement parce qu'il a peur des conséquences de sa violation, mais à cause « d'une gloire, d'un orgueil de ne pas paraître avoir besoin de la violer »<sup>54</sup>. Ainsi compris, l'orgueil est parfaitement compatible avec la paix politique et sociale ; il en constitue même une garantie bien plus solide que la peur de l'autorité du pouvoir d'État. Car quiconque ne se soumet à l'ordre établi que par crainte, sera facilement porté à agir de manière injuste chaque fois qu'il pensera pouvoir échapper à la punition. L'homme magnanime, qui est lui-même son propre gardien, ne cédera pas à cette tentation, et préférera perdre la vie plutôt que d'éprouver la honte d'agir injustement<sup>55</sup>. Et puisque cet orgueil est avant tout amour de soi, l'homme magnanime consacrerait ces efforts à la connaissance de soi et au contrôle de soi. Le contrôle effectif de soi remplacerait l'illusion du contrôle sur les autres, le courage générerait la magnanimité et la magnanimité, la paix :

« Hobbes avait cet autre état d'esprit, selon lequel l'orgueil [*pride*] et l'estime de soi [*self-esteem*] sont reconnus comme fournissant un motif adéquat de s'efforcer de produire la paix, et, selon cet état d'esprit, il fut indubitablement un philosophe de la morale de l'individualité [*morality of individuality*]. Cet idiome moral est 'aristocratique' [*'aristocratic'*] ; et il n'est ni inapproprié ni inattendu de le trouver réfléchi dans les écrits de quelqu'un qui (bien qu'il se sentît contraint d'écrire pour ceux dont le désir principal était de « prospérer ») comprenait lui-même les êtres humains comme des créatures plus réellement soucieuses d'honneur que de survie ou de prospérité »<sup>56</sup>.

Or, s'il n'y a pas conflit entre l'individualisme de « l'homme apprivoisé » et l'individualisme de « l'âme forte », explique Oakeshott en se référant aux théories du chapitre VIII du *Leviathan* sur la différence des esprits<sup>57</sup>, c'est parce que l'anthropologie hobbesienne identifie les différences qui existent entre les hommes aux différences quant à leurs passions prépondérantes, de sorte qu'elle peut fort bien intégrer l'homme en qui l'orgueil occupe une place plus grande que la peur<sup>58</sup>. Et l'homme magnanime réalise d'une manière (le courage) ce que l'« homme apprivoisé »

<sup>54</sup> *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140) : « [...] a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it [= la parole donnée] ». Voir aussi *Lev.*, XXVII (p. 343 / p. 320) : « [...] excepting some generous natures ».

<sup>55</sup> Oakeshott suggère même, de façon certes prudente, que la supposition de l'existence d'« un homme d'orgueil » et non pas de « raison », c'est-à-dire d'un homme qui se montre « insouciant des conséquences du fait d'être trompé pour avoir été le premier exécutant dans cette convention », *i.e.* celle faite en vue d'ériger une autorité politique souveraine, est peut-être nécessaire pour penser de façon entièrement cohérente la logique des « conventions de confiance mutuelle » : « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », *Appendix*, art. cit., p. 133-140, en particulier p. 140.

<sup>56</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 133.

<sup>57</sup> *Lev.*, VIII (p. 138-139 / p. 69) : « Les causes qui font ainsi différer les esprits résident dans les passions : quant à la différence des passions, elle procède en partie d'une différence dans la constitution du corps, et en partie d'une différence dans l'éducation [...]. Les passions qui, plus que toutes les autres, causent les différences d'esprit, sont principalement le désir plus ou moins grand de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur ».

<sup>58</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 129.

réalise d'une autre manière (le calcul rationnel suscité par la peur de la mort violente et honteuse) : ils possèdent assurément des « dispositions » qui forment des modes de vie alternatifs, mais ils peuvent contribuer l'un et l'autre à l'établissement de la paix <sup>59</sup>.

Si une telle description est exacte, alors il est possible, estime Oakeshott, de rattacher Hobbes de façon très précise à une certaine tradition augustinienne. Pour saint Augustin, l'orgueil est bien la passion d'être comme Dieu, mais cela signifie qu'il peut être soit l'effort de se mettre à la place de Dieu <sup>60</sup>, soit l'effort de l'imiter <sup>61</sup> :

« Le premier est une insolence trompeuse dans laquelle un amour-propre satanique, se croyant omnipotent, n'est pas seulement le noyau ultime de toute passion mais l'unique motif opératoire ; la conduite devient alors l'imposition de son moi au monde des hommes et des choses. Cela, Hobbes, comme tout autre moraliste, le reconnaissait comme un vice et un obstacle absolu à une condition pacifique de la situation humaine : c'est l'orgueil qui provoque une *némésis* destructrice [...]. [Mais] dans la deuxième façon d'être comme un Dieu, l'amour-propre apparaît comme une connaissance de soi et un respect de soi, l'illusion quant au pouvoir que l'on a sur les autres est remplacée par la réalité du contrôle de soi, et la gloire de l'invulnérabilité qui provient du courage engendre la magnanimité, la paix. C'est là la *vertu* de l'orgueil » <sup>62</sup>.

Dans ces conditions, pourquoi Hobbes affirme-t-il que « la passion sur laquelle il convient de compter, c'est la peur » <sup>63</sup> ? Pourquoi l'édifice politique, tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue pratique, ne pourrait-il pas reposer sur la magnanimité ? À cause de la pénurie des caractères nobles : « Ceci », affirme Hobbes, « est une générosité qui se rencontre trop rarement pour que l'on puisse présumer de son existence, spécialement chez ceux qui poursuivent la richesse, le commandement et le plaisir sensuel ; or, ils composent la plus grande partie du genre humain » <sup>64</sup>. Commentaire de Oakeshott : « Hobbes percevait que les hommes manquent de passion plutôt que de raison, et qu'ils manquent, par-dessus tout, de *cette* passion » <sup>65</sup>.

Ce problème de la rareté est décisif, car il conduit Hobbes, pensons-nous, à proposer un déplacement et une reconfiguration originaux de la discipline de l'amour-propre. Pour Hobbes, le problème posé par l'amour-propre est, fondamentalement, celui des moyens adéquats et des moyens inadéquats de réalisation des désirs : en d'autres termes, il est celui des calculs à long terme et de la gestion du temps futur. Dans l'état

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>60</sup> *De civitate Dei* (413-427), XIV, 13, 1-2, BA, t. 35, p. 411-417 ; *De natura et gratia* (415), XXIX, 33, BA, t. 21, p. 305-307. Source scripturaire : Gn 3, 5 (où le serpent dit à Ève : « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez [du fruit de l'arbre de la connaissance], vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal »).

<sup>61</sup> *Confessiones* (397-401), II, 6, 13, BA, t. 13, p. 351.

<sup>62</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 130-131.

<sup>63</sup> *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140) : « *The Passion to be reckoned upon, is Fear* ».

<sup>64</sup> *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140).

<sup>65</sup> « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 132.

de pure nature, il ne peut y avoir, écrit Hobbes, aucune assurance quant à la « computation du temps »<sup>66</sup>. Tout le problème de Hobbes consiste alors à articuler en chaque homme ses puissances, car la possibilité de sortir de l'état de pure nature « réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison »<sup>67</sup>. Dans cette perspective, on peut dire que, afin de garantir la stabilité de l'ordre social, la stratégie de Hobbes est de montrer pourquoi et comment l'amour-propre doit s'unifier rationnellement dans le désir de puissance, dans le cadre d'une gestion elle-même rationnelle des calculs menés à long terme. L'originalité de Hobbes étant alors de soustraire en partie l'étude de l'amour-propre aux seuls schémas de réglementation individuelle, qui valent pour les hommes magnanimes, lesquels sont rares, pour parvenir à une discipline publique : l'instrument qu'il nous faut pour la réalisation de nos désirs à long terme réside nécessairement et exclusivement, à travers le contrat politique, dans l'édification de l'État souverain absolu. Désirer la puissance revient en réalité, pour un esprit naturel réglé, à désirer un tel État, qui peut seul faire sortir durablement les hommes de l'état de pure nature et ainsi protéger mais aussi démultiplier, de la façon la plus structurée, la puissance des hommes.

---

<sup>66</sup> *Lev.*, XIII (p. 186 / p. 124) : « [...] *no account of Time* ».

<sup>67</sup> *Lev.*, XIII (p. 188 / p. 127) : « [...] *consisting partly in the Passions, partly in his Reason* ».