

## HOBBS, MONTAIGNE ET LES ANIMAUX MORaux

### L'ORIGINALITE DE L'ANTHROPOLOGIE DANS LE *LEVIATHAN*

Même si cela n'a pas été vu par tous les interprètes, le *Léviathan* fait fonds sur une anthropologie et une psychologie assez différentes de celles des ouvrages antécédents, des *Elements of Law* par exemple. Tout en conservant les fondements métaphysiques de son approche – identifiant la pensée aux effets de la matière en mouvement et l'esprit à la propriété d'un type particulier de matière subtile –, Hobbes développe dans le *Léviathan* une forme de psychologie comparative ou différentielle qui met en balance les opérations humaines et les opérations animales, ce qu'il n'avait pas fait dans les exposés précédents de sa philosophie. Ce nouvel aspect n'est pas développé avant la venue de Hobbes en France. On le trouvait déjà au cours de la polémique sur la volonté et le libre arbitre avec l'évêque Bramhall ; c'est à l'occasion de ce débat que Hobbes réfute la notion aristotélicienne d'appétit rationnel pour montrer non seulement que les animaux délibèrent comme les hommes, mais que la volonté humaine s'identifie, comme celle des animaux, avec le dernier appétit qui précède l'action. Cela ne conduit pas à nier la nécessité d'une conduite rationnelle, mais simplement à affirmer que la raison ne peut agir directement sur la volonté, et qu'elle le fait toujours par le moyen d'une passion. Le problème de la spécificité humaine par rapport aux animaux est donc déjà posé dans cette discussion, et ce en des termes très différents de ceux d'Aristote, qui supposait l'existence dans l'homme d'une *dianoetike orexis*, d'un appétit rationnel qui lui serait propre<sup>1</sup>.

1 Nous avons développé ces aspects originaux de l'anthropologie hobbesienne dans un article récent auquel nous renvoyons pour plus de détails : G. Paganini, « 'Passionate Thought' : reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes », *Emotional Minds. The Passions and*

Dans le *Léviathan* le problème est exploré de manière moins polémique et plus systématique. Retravaillant la définition classique de *zoon logon echon*, Hobbes opère une double transformation. Sur le plan théorique, il interprète le terme de *logos* à la lettre, comme langage, en séparant du même coup les *marks* des *signs*, ce qui lui permet de distinguer l'homme de l'animal par l'usage du discours, avec tout ce que ce dernier implique d'artificiel par rapport à la simple fonction remémorative et expressive propres aux gestes et aux cris des animaux (c'est l'aspect le plus connu et le plus souligné de la particularité humaine telle que la conçoit Hobbes). Sur le plan pratique, il oriente la recherche de la spécificité humaine en un sens nouveau, qui est cohérent avec son idée de « *passionate thought* », visant à saisir un ressort émotif de la pensée, et donc de la délibération, qui serait propre à l'homme (et non pas aux animaux), donc une passion exclusivement humaine. Cette passion-là est pour lui la passion de la curiosité, dans le sens technique et typiquement hobbesien du mot, c'est-à-dire la recherche de tous les effets possibles qui peuvent être produits à partir des causes connues. En effet, selon Hobbes, les animaux ne sont pas « curieux », car ils sont uniquement intéressés à saisir les causes des effets actuels qui les concernent directement sur le moment, et non les effets possibles et éloignés d'une nécessité immédiate. Cette passion de la curiosité est le véritable moteur du « *passionate thought* » qui régit la série ordonnée des pensées ; la curiosité met en mouvement la séquence des pensées humaines, qui autrement serait « désordonnée », et l'orienté vers un but, en donnant à ces pensées cette cohérence qui est à l'origine de la pensée systématique caractéristique de l'homme<sup>1</sup>.

---

*the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, éd. S. Ebbersmeyer, Berlin, Walter De Gruyter, 2012, p. 227-256. Dans cet article, nous insistons sur la nécessité d'étudier la psychologie et l'anthropologie de Hobbes dans une perspective évolutive, en allant à l'encontre de l'idée d'un Hobbes qui n'aurait fait que se répéter d'un ouvrage à l'autre. Cette étude devrait être complétée par une autre qui valorise les spécificités de l'« humanisme » de Hobbes (il s'agit bien évidemment d'un humanisme d'un genre nouveau, par rapport à celui encore anthropocentrique de la Renaissance) : voir G. Paganini, « Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo », *Le origini dell'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, éd. L. Bianchi et G. Paganini, Naples, Liguori, 2010, p. 135-158. Pour un cadre d'ensemble de l'anthropologie hobbesienne, voir F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma, Laterza, 2005.

- 1 Pour un examen des autres volets de cette psychologie différentielle, voir G. Paganini, « Political Animals in Seventeenth-Century Philosophy : Some Rival Paradigms », *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, éd. C. Muratori et B. Dohm, Firenze, « Micrologus Library », SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, p. 285-298.

Pour ce qui est de la consistance matérielle de ces séquences (tant dans les séries ordonnées que dans les séries désordonnées), il demeure qu'elles ne sont rien de plus que des mouvements enchaînés produits par et résidant dans la matière « subtile », donc plus fine et plus mobile, du cerveau. Du point de vue ontologique et pour ainsi dire biologique, ces pensées n'ont pas une nature substantiellement différente de l'homme à l'animal<sup>1</sup>. La spécificité de la psychologie humaine est beaucoup plus affaire de fonctions que de nature. C'est pourquoi l'approche psychologique et, pour ainsi dire, différentielle du *Léviathan*, qui s'engage pour la première fois dans la comparaison systématique des hommes et des animaux, vise plutôt un processus de différenciation dynamique qu'une différence statique de nature entre les deux. À partir d'une base matérielle commune à l'animal, car ceux-ci aussi sont capables de séries ordonnées de pensées, régulées par la poursuite d'un but, deux facteurs principaux expliquent la spécificité humaine, et implicitement sa supériorité sur l'animal, bien que Hobbes évite de retomber dans une approche hiérarchique : d'une part, un facteur incitatif, c'est-à-dire la « curiosité » qui anime l'« ingéniosité » (*industry*), et d'autre part un facteur opératoire, le langage artificiel, permettant à l'homme d'accéder à la dimension de l'universel (plus précisément une généralité représentative de type nominaliste), et par conséquent de développer la « science », alors que les animaux s'arrêtent au niveau de la « prudence ».

On pourrait dire que de la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel mortel, Hobbes maintient, voire souligne la mortalité, en ajoutant la curiosité à la rationalité (sa définition pourrait se résumer ainsi : animal rationnel, curieux et mortel), mais surtout il cesse de raisonner en termes de genre et d'espèces, de matière et de forme, comme dans la conception aristotélicienne de l'humanité – conception qui avait été conservée par la pensée humaniste de la Renaissance dans son ensemble, malgré l'accent mis par Pic de la Mirandole sur la liberté de l'homme et, partant, sur son indétermination essentielle<sup>2</sup>. Au lieu de

1 Pour une étude des tendances matérialistes de la psychologie de Hobbes, comparée à celle de Gassendi, voir G. Paganini, « *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo* », dans *Hobbes oggi*, éd. A. Pacchi, G. Canziani et A. Napoli, Milan, Franco Angeli Editore, 1990, p. 351-446.

2 Sur la question de l'animalité et la définition de l'homme « par différence » on verra l'étude très riche de T. Gontier, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011, qui ne thématise pour autant pas le « cas » Hobbes.

saisir une essence prétendue, le discours de Hobbes vise plutôt à repérer des fonctions qui se développent à partir d'un socle commun, les propriétés des corps en mouvement, y compris les corps subtils qui parcourent les nerfs et le cerveau. Faute de pouvoir saisir le grand mystère de la matière qui sent et qui pense, c'est sur la description psychologique des facultés et sur leur fonctionnement que le philosophe anglais se penche. C'est pourquoi Hobbes ne conçoit plus la rationalité ou la pensée comme une forme substantielle au sens aristotélicien ou comme un attribut primitif de la *res cogitans* au sens cartésien (qu'il a par ailleurs rejetée lors des *Objections Troisièmes*), mais il la fait dépendre d'une passion (la curiosité), d'une technique (le langage) et d'une méthode (la recherche des causes possibles), procédés qui ne sont pas plus donnés d'emblée qu'ils ne sont innés, mais qu'il faut apprendre laborieusement par l'exercice de l'ingéniosité et au cours du temps. Avec la psychologie différentielle, la temporalité fait elle aussi irruption dans le domaine de la rationalité : cela est très explicite au niveau de l'apprentissage qui caractérise l'individu, mais aussi, au moins implicitement, au niveau collectif qui est celui de l'humanité. À ce niveau, le *Léviathan* est riche en aperçus sur l'histoire de la raison et du langage dans les progrès de l'humanité, ainsi que sur le développement de la déraison et des abus du langage, des tribus primitives et des peuples anciens à la Réforme et la Contre-Réforme, en allant jusqu'à l'histoire la plus récente, celle des guerres civiles et religieuses. Bien que ces éléments épars ne soient pas intégrés à une perspective d'ensemble, les germes d'une approche historique de la rationalité humaine et de ses ressorts principaux (curiosité, industrie, langage, science, politique) sont bien visibles dans le *Léviathan*<sup>1</sup>.

1 Pour les ouvrages de Hobbes nous avons utilisé les éditions classiques : *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, London, J. Bohn, 1839-1845, 5 vol. [reprint : Aalen, Scientia, 1962-1966], abrégé en OL; *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, Londres, J. Bohn, 1839-1845, 11 vol. [reprint : Aalen, Scientia, 1962-1966], abrégé en EW. Et aussi : *The Elements of Law Natural and Politic*, éd. F. Tönnies, London, Simkin, Marshall & Co., 1889; *Leviathan*, éd. C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1985.

L'AMBIVALENCE MORALE  
DE LA CONDITION HUMAINE

De par sa naturalisation marquée de la psychologie humaine, la comparaison qu'il initie des facultés humaines et animales, son approche fonctionnelle et non essentialiste de l'étude de l'esprit, ainsi que son anti-cartésianisme foncier, il est très probable que Hobbes ait ressenti, pendant son séjour en France, l'influence du courant sceptique qui, depuis le catalogue des tropes d'Énésidème jusqu'à l'« Apologie de Raimond Sebond » de Montaigne et les écrits de ses contemporains libertins (comme La Mothe Le Vayer, Sorbière, mais aussi, pour certains aspects, Gassendi), avait examiné la question des rapports entre l'homme et les animaux à partir de leurs dotations sensorielles respectives et de leurs facultés d'inférence et de raisonnement<sup>1</sup>. Déjà dans l'Antiquité, reprenant l'exemple célèbre du chien « sceptique », Sextus Empiricus avait subverti les conclusions plus négatives de Chrysippe au sujet de l'intelligence animale. Sextus avait montré que l'animal est capable de raisonnements intérieurs, qu'il utilise de véritables « représentations compréhensives », qu'il « délibère », c'est-à-dire qu'il opère des choix entre ce qui est utile et ce qui est nuisible, qu'il pratique des vertus (la justice notamment) et même les arts, enfin qu'il est courageux et prudent, dans la mesure où il participe de la dialectique et s'exprime par quelque forme de langage. C'est le privilège de l'homme qui est mis en question par les sceptiques anciens. À plus forte raison, c'est l'anthropocentrisme de la Renaissance qui est mis en doute par la reprise moderne du scepticisme de Sextus : ce même exemple du chien, avec tout ce qu'il implique, est repris par Gianfrancesco Pico. Il devient un véritable *topos* de la discussion du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'on réédite en 1648, par les soins de Gabriel Naudé, l'ouvrage de Hyeronimus Rorarius, *Quod animal bruta ratione*

1 Sur le contexte sceptique et libertin de ces thèmes dans la culture continentale et française que Hobbes a pratiquée lors de son auto-exil, voir G. Paganini, « Hobbes et les libertins », communication présentée au colloque : *Philosophes, libertins et free-thinkers*, ENS de Lyon, 18-19 juin 2012, actes à paraître. Pour le cadre général de la décennie parisienne de Hobbes, qu'il me soit permis de renvoyer à mon introduction à l'édition italienne de la polémique avec White : Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, éd. G. Paganini, Turin, UTET, 2010, p. 9-126.

*utantur melius homine*, ouvrage qui se présente lui même comme une réminiscence manifeste, et ce dès le titre, du traité presque homologue de Plutarque (l'autre grande source ancienne pour toute entreprise de comparaison entre les hommes et les animaux). Enfin, tout ce débat est renouvelé et enrichi par Montaigne dans l'*Apologie*, où les enjeux explicites de la discussion deviennent les échecs du dogmatisme, d'une part, et les **défauts** de l'**anthropocentrisme**<sup>1</sup>, de l'autre.

Quels sont les aspects de ces **débats** qui ont pu intéresser Hobbes une fois venu sur le continent, après sa fuite d'Angleterre en 1640 ? Alors que la critique du dogmatisme ne l'attirait que dans un sens très particulier, en tant qu'il pouvait aider à la destruction de la métaphysique abstraite (qu'elle soit aristotélicienne ou cartésienne)<sup>2</sup>, la critique de l'anthropocentrisme devait le toucher au contraire beaucoup plus en profondeur, et ce même si son but allait plus loin que l'humanisme sceptique avancé dans les *Essais*, son intention véritable étant l'instauration d'un humanisme d'un genre nouveau, à la fois scientifique, technique et politique.

Tout en restant dans les limites de la critique de l'anthropocentrisme, il faut toutefois préciser la particularité de l'orientation de Hobbes par rapport à Montaigne. Comme on le sait, Hobbes ne se laisse pas aller à des déclarations d'ordre général et explicite, telles celles que l'on lit dans l'« Apologie » sur l'égalité de tous les êtres vivants<sup>3</sup>. Au lieu de souligner l'existence d'une égale dignité, voire d'une solidarité, dans le genre du vivant, comme le fait Montaigne, Hobbes préfère faire ressortir les liens causaux qui font du monde un ensemble unique et bien régi par des lois nécessaires. Par ailleurs, ce sens du déterminisme

1 Voir T. Gontier, *La question de l'animal*, op. cit., p. 11.

2 Sur le contexte général des rapports de Hobbes avec le scepticisme continental, voir G. Paganini, « Hobbes among Ancient and Modern Sceptics : Phenomena and Bodies », *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, éd. G. Paganini, "International Archives of the History of Ideas", 184, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003, p. 3-35 ; *Id.*, « Hobbes and the "Continental" Tradition of Scepticism », *Scepticism as a Force in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Findings and New Interpretations of the Role and Influence of Modern Scepticism*, International conference held at UCLA Center for 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century Studies and the William Andrews Clark Memorial Library, Los Angeles, March 8-9, 2002, éd. R.H. Popkin and J.M. Maia Neto, Amherst, Humanities Press, 2004, p. 65-105.

3 Il suffit de se reporter aux passages célèbres de l'« Apologie de Raimond Sebond » (*Essais*, II, 12, p. 451-454) qui portent surtout sur la « parité » entre les vivants et sur le refus de la « présomption ».

scientifique se complète, chez Hobbes, par le refus du prétendu privilège de supériorité dont l'homme jouirait par rapport aux animaux. C'est surtout l'aspect moral de cette croyance qui intéresse Hobbes et c'est dans cette perspective qu'il est possible de saisir des points de contact intéressants, mais aussi des divergences décisives, avec Montaigne.

Pour Montaigne, l'homme est un animal dénaturé qu'il est impossible de ramener à son innocence naturelle (à quelques exceptions près, comme celles des Cannibales et des sauvages du Nouveau Monde, qui représentent cependant un état de nature qui n'est point idéalisé) ; en revanche, l'homme peut toujours s'examiner en se regardant dans le miroir de l'animal, selon la tradition épicurienne des *specula naturae*. Tout cela est d'autant plus vrai du point de vue moral. En effet, l'« Apologie » nous dresse une liste presque complète des vertus qui font le prix de l'animal en regard de cet homme dénaturé : la justice, l'amitié, la sympathie, la subtilité, la ménagerie, la fidélité, la gratitude, la magnanimité et la reconnaissance des fautes, la familiarité et la convenance. Toutes ces qualités s'avèrent être mieux garanties chez les animaux que chez les hommes. Surtout, Montaigne souligne le fait que les animaux sont beaucoup plus « réglés<sup>1</sup> », car ils ne connaissent pas de cupidités non naturelles et non nécessaires (selon la célèbre classification épicurienne), tandis que les hommes s'attachent à des « biens imaginaires et fantastiques, des biens futurs et absents ». Ne jouissant pas de ce privilège douteux, les animaux bénéficient de « biens essentiels, maniables et palpables : la paix, le repos, la sécurité, l'innocence et la santé<sup>2</sup> ». Tout bien considéré, le bilan de cette comparaison qui porte sur les vertus morales se fait, du point de vue de Montaigne, au désavantage des hommes.

Hobbes ne partage pas du tout l'admiration de Montaigne pour la simplicité des sauvages qui se reflètent au plus près dans le « miroir » de la simplicité naturelle des animaux. Les primitifs sont présentés dans le *Léviathan* comme des gens adonnés à une vie « misérable, brève et brutale ». Le philosophe anglais n'est cependant pas insensible au thème de l'ambivalence morale de la condition humaine que les *Essais* avaient si bien mise en évidence. Bien sûr, il considère que les arts et les techniques sont absolument indispensables afin que les hommes,

1 *Ibid.*, p. 471 *sqq.*

2 *Essais*, II, 12, p. 485.

en devenant plus puissants, sachent maîtriser les forces de la nature ; il ne pense pas pour autant que ces progrès dans la connaissance ou dans la pratique nous rendent nécessairement meilleurs du point de vue éthique ; au contraire, il est presque certain que du fait des perfectionnements techniques, les hommes deviennent plus dangereux par leur capacité de porter atteinte à la tranquillité de la vie sociale et politique. Cette ambivalence morale de l'homme peut croître à l'extrême, comme le déclare la célèbre préface de la deuxième édition du *De cive*, où il est affirmé que l'homme peut devenir un loup ou un dieu pour les autres hommes, selon qu'il vit sous les lois d'un État bien ordonné ou qu'il persiste dans l'état de guerre caractéristique de la condition naturelle.

Outre cette formule fameuse, on trouve beaucoup d'autres choses dans l'œuvre de Hobbes sur cet argument. Celui-ci prend manifestement plaisir à développer les paradoxes dans lesquels se manifeste cette ambivalence morale qui est le propre de l'homme. Le langage artificiel et propositionnel, par lequel l'homme se détache des animaux, est un considérable progrès pour la mise en place de la science qui va plus loin que la prudence, mais il peut devenir tout aussi bien le réceptacle d'« abus ». Et non seulement ceux-ci sont des erreurs intellectuelles (comme les métaphores, les termes dont on ne comprend pas la signification) ou des tromperies dans la pratique des relations humaines (comme le fait de déclarer par les paroles une volition qu'on n'a pas), mais ils peuvent également conduire à des actions mauvaises. Ainsi, alors que la nature « a armé les créatures vivantes les unes de dents, les autres de cornes, d'autres enfin de mains, pour leur permettre de blesser leur ennemi », il n'y a que l'homme – remarque Hobbes – qui peut « le blesser avec la langue<sup>1</sup> ». Le langage devient ainsi une arme offensive dans la guerre parmi les hommes.

On retrouve encore, après le *Leviathan*, les traits de cette ambivalence morale du langage humain et des sciences très bien décrite dans le *De homine*, qui lui est postérieur. Dans le chapitre X de cet ouvrage, Hobbes prend position contre la thèse de l'origine naturelle du langage et se déclare en faveur de l'origine arbitraire ou de l'institution humaine de la parole. Par la suite, il dresse une liste des avantages qui dérivent

<sup>1</sup> *Lv*, IV, p. 102 / p. 29.



de cette institution artificielle : tout d'abord, la possibilité de compter et de calculer, car les mathématiques elles-mêmes sont un discours ; puis, la possibilité de commander et de comprendre les ordres, ce qui rend possible la société, les pactes, l'organisation politique, pour faire bref une vie « sûre, convenable, heureuse » ; enfin, le moyen de se donner « des règles générales dans les arts et dans la conduite pratique », ce qui permet l'établissement des institutions et la transmission des connaissances. Toutefois, remarque Hobbes, à côté de tous ces avantages il y a aussi des désavantages sérieux et il est significatif que pour mieux les relever Hobbes se fonde sur une comparaison systématique entre les hommes et les animaux.

Le *De homine* dresse ainsi une sorte de diptyque, dont les hommes et les animaux représentent les deux aspects, mais la balance est très équilibrée, car il n'est pas sûr qu'en regard d'un avantage dans un domaine, les hommes jouissent de la même supériorité dans certains autres. C'est surtout dans le champ de la morale qu'ils s'avèrent être particulièrement défavorisés. Ainsi premièrement, il est vrai que les animaux ne peuvent pas accéder à la dimension de l'universalité, mais il n'en reste pas moins que, du simple fait de se donner des règles générales, les hommes, à la différence des animaux, peuvent tomber, ce qui arrive souvent, dans le péril d'être les dupes de « fausses règles ». C'est pourquoi, quand il se trompe, l'homme se trompe beaucoup plus et avec des conséquences plus dangereuses que les animaux. Deuxièmement, l'homme peut « enseigner ce qui est faux, c'est-à-dire mentir », et, plus grave encore, il peut « rendre les esprits des hommes hostiles aux conditions de la société et de la paix ». Tout cela n'advient pas dans les sociétés des animaux. Ne croyant qu'à leurs sens et ne jugeant pas par les paroles d'autrui, les animaux ne courent le risque ni de se tromper ni d'être trompés par les autres. Troisièmement, à cause de leur habitude à écouter les discours d'autrui et à se payer de mots, au lieu d'utiliser leurs sens et leur intelligence pour juger correctement, les hommes « accueillent sans réfléchir les paroles qu'ils entendent, même si elles sont dépourvues de toute signification », comme il arrive aux « philosophes et aux scolastiques » qui sont la cible constante de l'ironie de Hobbes à cause de leur crédulité, voire de leur stupidité. Enfin, il y a toutes les variations possibles de la malhonnêteté qui, par le moyen du langage entre dans les rapports de mauvaise conscience que l'homme entretient avec

lui-même, se faisant croire ce qu'en réalité il ne croit pas du tout. Sans les artifices de la parole, cette extrême finesse négative dont il est la dupe ne serait pas possible : « par la facilité de son élocution, l'homme dit ce qu'il ne pense pas du tout, croit ce qu'il dit être vrai, et ainsi se peut tromper, alors que l'animal ne peut pas se tromper ». La conclusion de cette comparaison entre l'homme et l'animal est significative, puisque Hobbes monte en épingle toutes les conséquences négatives découlant du langage, qui reste pourtant la pièce maîtresse en faveur de la supériorité de l'homme par rapport à l'animal : « Grâce au langage, l'homme ne devient pas meilleur, mais plus puissant<sup>1</sup> ».

### ÉGALITÉ ET PRÉSOMPTION

L'ambivalence morale de l'homme est l'un des thèmes centraux de la tradition sceptique française qui va de Montaigne jusqu'à Charron et La Mothe Le Vayer. Montaigne est sans aucun doute le point de repère obligé qui permet de situer Hobbes par rapport à ce type de réflexions, car on ne peut pas imaginer que Hobbes n'ait pas connu le texte des *Essais*, et cela bien avant sa venue sur le territoire français : grâce à la traduction de John Florio (1603), les *Essais* avaient eu un retentissement significatif dans la culture anglaise de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En effet, certaines des ambiguïtés morales rattachées aux avantages considérés comme douteux de la condition humaine, telles qu'on les retrouve dans le *Leviathan* ou dans le *De homine*, avaient déjà été dénoncées par Montaigne. Celui-ci avait fait une liste des qualifications négatives qui caractérisent l'homme par opposition aux animaux et il n'est pas surprenant que ce dénombrement recoupe largement celui de Hobbes. Ainsi, on lit dans l'« Apologie » : « nous avons pour nostre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, après nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits deresglez, forcenez et indomptables, la guerre, le mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité ». Remarquons que, dans l'« Apologie », ces défauts sont liés eux aussi à l'ambiguïté du

1 *De homine*, X (OL, II, p. 88-92).

« discours » et de la raison (« cette capacité de juger et de connoître »). Le langage et l'entendement représentent bien sûr des avantages sur les animaux, mais – ajoute Montaigne – nous les avons « estrangement surpaié<sup>1</sup> ». Mais il y a plus dans cette invective montaignienne. Il est vrai que la dénonciation de la guerre et du mensonge vise des défauts humains trop évidents et communs pour représenter une source significative de références similaires chez Hobbes ; toutefois, on peut ajouter que la mention précédente de la « sollicitude des choses à venir » n'est pas si banale. On peut à juste titre considérer que la description (par Hobbes) de l'homme comme animal « famélique de faim future », toujours projeté dans la recherche d'un pouvoir croissant dans l'avenir, s'inscrit dans le droit fil de ces réflexions contenues dans l'« Apologie ». Cette anxiété, toutefois, n'est pas nécessairement un mal chez Hobbes, comme cela semble en revanche le cas chez Montaigne. Si l'anxiété est bien canalisée et surtout si elle est contrebalancée par le réseau des « protections » garanties par l'État, elle peut devenir un motif puissant dans la construction de la société politique, seule vraiment capable de protéger les hommes<sup>2</sup>.

Pour expliquer le fait que la proximité d'Hobbes et de Montaigne n'est jamais exempte de divergences et de distances (ils semblent des « faux amis », même quand ils se rapprochent le plus l'un de l'autre), il faut considérer que, tout en partageant le sens de l'ambivalence morale de la conduite humaine en comparaison des animaux, les deux auteurs se divisent sur les présupposés éthiques dont dépendent leurs jugements respectifs. Par-delà la phénoménologie descriptive qui préside à la comparaison des hommes et des animaux chez Hobbes et Montaigne – phénoménologie qui a plusieurs aspects en commun – les dispositifs théoriques régulateurs sont assez différents chez l'un et chez l'autre. Deux divergences de fond me semblent décisives.

1. La première concerne la place et la signification que la valeur de l'égalité prend chez les deux auteurs. Dans ce cas aussi, il faut tenir compte tant des ressemblances que des différences, les unes n'étant pas

1 *Essais*, II, 12, p. 486.

2 Sur les rapports entre la pensée politique de Hobbes et le courant sceptique en France, voir G. Paganini, « Hobbes and the French Sceptics », *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, éd. J. C. Laursen et G. Paganini, Toronto, University of Toronto Press, 2015, p. 55-82.

moins importantes que les autres. Il est bien connu que la valeur de l'égalité est centrale pour la comparaison que Montaigne dresse entre les hommes et les animaux, surtout dans l'« Apologie », où son but principal consiste à résorber la prétendue exceptionnalité humaine à l'intérieur d'un ordre naturel global dans lequel les avantages et les désavantages des uns et des autres se compensent. Il y a tout un lexique de l'« égalité » chez Montaigne. Pour exprimer ce balancement, qui ramène les êtres vivants à une sorte d'égalité, en plus de ce mot, il utilise d'autres nombreuses expressions. Pour voir à l'œuvre les variantes du lexique de l'égalité, comparons les passages suivants :

Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous [les hommes et les animaux, au sujet du langage et du fameux exemple de la chatte]. Nous avons quelque moyenne intelligence de leur sens : aussi ont les bestes du nostre, environ à mesme mesure<sup>1</sup>.

Nature a embrassé universellement toutes ses créatures ; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien pleinement fourny de tous moyens nécessaires à la conservation de son estre<sup>2</sup>.

Ces plaintes là [i. e. des hommes au sujet de leur dotation inférieure aux animaux] sont fauces, il y a en la police du monde une esgalité plus grande et une relation plus uniforme<sup>3</sup>.

Pour suivre encore un peu plus loing cette equalité et correspondance de nous aux bestes, le privilege dequoy nostre ame se glorifie, de ramener à sa condition tout ce qu'elle conçoit, de despouiller de qualitez mortelles et corporelles tout ce qui vient à elle [...] ; ce mesme privilege, dis-je, semble estre bien evidamment aux bestes<sup>4</sup>.

Mais quoy qu'il en soit, nature ne nous a non plus privilegez en cela que, au demeurant, sur ses loix communes. Et si nous nous jugeons bien, nous trouverons que, s'il est quelques animaux moins favorisez en cela que nous, il y en a d'autres, et en grand nombre, qui le sont plus<sup>5</sup>.

Hobbes ne reprend pas à son compte cet élan communautaire intra-cosmique qui, d'après Montaigne, devrait en principe s'étendre même aux plantes et aux végétaux. Même s'il est sensible aux aspects

1 *Essais*, II, 12, p. 453.

2 *Essais*, II, 12, p. 456.

3 *Ibid.*, p. 456.

4 *Ibid.*, p. 481.

5 *Ibid.*, p. 483.

anti-anthropocentriques qui sont propres à ces raisonnements montaigniens, Hobbes ne considère pas qu'il soit question d'admettre un rapport d'égalité ou de parité avec les animaux. Hobbes est un penseur, sans doute *le* penseur de l'égalité à la fois naturelle et politique : son idée d'égalité ne se réalise pas seulement dans l'état de nature, elle n'est pas uniquement naturelle ; elle se maintient aussi au niveau du pacte social, exprimant une relation de parité entre les partis qui contractent le contrat originaire, même si à partir de là apparaît un rapport hiérarchique de soumission au pouvoir. Le pacte est à la fois d'union entre égaux et de soumission à l'égard du souverain.

Toutefois, l'idée hobbesienne d'égalité est foncièrement *moderne* dans la mesure où elle fait l'économie du fondement naturaliste qui est encore à l'œuvre dans l'idée post-renaissante de Montaigne. L'égalité hobbesienne n'est qu'intra-humaine. Tout en admettant l'existence de fondements matériels et psychologiques communs à tous les animaux, êtres humains compris, Hobbes n'a jamais douté que le développement de ces dotations ne donne lieu, dans l'homme, à des acquis nettement supérieurs à ceux des animaux. Et ce, bien que son monde, qui comprend l'homme, soit régi par les mêmes lois du mécanisme matériel et que pas un être parmi ceux qui le peuplent n'en soit exempt. Hobbes ne montre aucune sympathie pour l'idée, encore renaissante, de l'existence d'une solidarité universelle parmi les êtres vivants. Par exemple, dans le *De corpore*, il rejette l'idée d'animation ou de sensibilité universelle (*panpsychie*), relancée par Campanella encore une dizaine d'années auparavant. Synthétiquement : pour Montaigne, la relation d'égalité franchit les frontières de l'humanité en embrassant les autres vivants ; pour Hobbes, l'égalité n'est qu'humaine et sociale, elle n'a plus besoin, pour s'affirmer, du soutien d'une idée métaphysique.

2. La seconde divergence est une conséquence de la première, concernant le message moral lié à ces différentes conceptions de l'égalité. Pour Montaigne, l'enseignement éthique qui découle de la « police du monde » basée sur la « parité » des êtres vivants, consiste, pour l'essentiel, dans une leçon d'humilité que l'homme devrait en tirer. Puisque « nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous de tout le reste » et puisque « tout ce qui est sous le Ciel, court une loy et une fortune pareille<sup>1</sup> »,

1 *Ibid.*, p. 459.

nous devons abandonner non seulement le préjugé anthropocentrique, mais aussi toute sorte de « présomption » s'exprimant dans la croyance de détenir un « privilège » au-dessus des autres. S'en prenant à la « vanité » de l'homme, Montaigne déclenche une attaque formidable contre la présomption : « La presumption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse, et fraile de toutes les creatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse<sup>1</sup> ». N'oublions pas qu'en plus des critiques contenues dans l'« Apologie », « gloire » et « présomption » font l'objet de deux essais spécifiques. Surtout dans le second, Montaigne fait son propre portrait se présentant comme un exemple de modestie : « Je me tiens de la commune sorte », écrit-il. Tout l'essai est dressé contre la conception aristocratique et hiérarchique de la gloire. « S'il y a de la gloire, – écrit-il – elle est infuse en moy superficiellement par la trahison de ma complexion, et n'a point de corps qui compareisse à la veuë de mon jugement<sup>2</sup> ». Il faut toujours éviter l'erreur « de s'estimer trop, et n'estimer pas assez autrui », et c'est pourquoi Montaigne considère que la philosophie n'a jamais de meilleur « jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité<sup>3</sup> ».

Vanité et présomption jouent un rôle décisif aussi dans l'anthropologie de Hobbes, et il ne s'agit d'un rôle pas moins négatif que chez Montaigne. Ces deux passions représentent des obstacles majeurs à l'instauration de la paix et à la stabilité de l'État. Ces deux obstacles sont même plus graves que des querelles plus « objectives », comme la rivalité qui se déclenche pour le partage de ressources trop maigres ou de biens impossibles à diviser. En effet, la peur est capable de freiner l'agressivité liée à ces situations de conflit, tandis qu'elle est en réalité neutralisée par la présomption. Celui qui surestime ses propres forces et son intelligence ne s'aperçoit pas des périls en provenance d'autrui et s'expose par conséquent au véritable danger d'être attaqué. C'est pourquoi Hobbes ne se limite pas dans le *Leviathan* à éclairer la logique du conflit réel entre les partis en lutte (dans l'esprit de ce qui sera appelé le « dilemme du prisonnier »), mais cherche surtout à s'opposer aux illusions et aux fausses perceptions qui découlent de la vanité. En effet, plusieurs des lois naturelles visent à combattre toute forme de présomption. Par exemple,

1 *Essais*, II, 12, p. 452.

2 *Essais*, II, 17, p. 635.

3 *Ibid.*, p. 633, 634.

la neuvième loi condamne l'« orgueil » et dans ce contexte Hobbes refuse l'idée d'Aristote, selon laquelle certains hommes seraient par nature plus aptes à commander et d'autres à obéir<sup>1</sup>.

Remarquons aussi un fait nouveau dans le *Leviathan* : après avoir affirmé, dans les œuvres précédentes l'existence d'un principe d'égalité « objective », Hobbes en donne dans le *Leviathan* une version différente, moins dogmatique et, pour ainsi dire, hypothétique. Hobbes semble faire abstraction ici de l'exigence qui consiste à savoir si les hommes sont égaux ou non dans la réalité des choses. Son raisonnement prend plutôt la forme d'une disjonction qui se passe d'affirmer un principe qui a tous les semblants d'être un contrefactuel, car les hommes, dans la réalité, sont tous inégaux et différents. En réalité, peu importe qu'ils le soient vraiment ou non. Le *Leviathan* argumente ainsi : si la nature a fait tous les hommes égaux, à plus forte raison cette égalité doit être reconnue par tous, les aristotéliens y compris, et doit donc être assumée parmi les principes de la politique véritable. Si, au contraire, la nature nous a fait tous inégaux, comme le pense Aristote, comme le suggère le sens commun et comme l'expérience le confirme, ça ne change rien pour la politique, car personne ne serait disposé à rentrer dans le pacte sur un pied d'inégalité avec les autres. Ce qui compte pour la politique n'est ni la réalité empirique des différences humaines ni la persistance d'une idéologie aristocratique ; ce qui importe véritablement est le principe opératoire de l'égalité qui est immanent à l'acte de contracter le pacte. Il n'y aurait pas de contrat si les contractants ne raisonnaient pas *comme s'ils étaient égaux* : et ils le sont véritablement en ce qui concerne l'acte de négocier l'abandon de l'état de nature et l'entrée dans l'état politique. Comme le dit Hobbes très clairement dans le chapitre XI du *Leviathan* : « cette égalité doit être reconnue également [même dans le cas d'une inégalité effective], car les hommes, se considérant égaux, n'entreront jamais dans un état de paix que sous des conditions égales<sup>2</sup> ». Il n'est donc pas nécessaire que les hommes

1 Voir *Lv*, XV, p. 211 / p. 153-154.

2 *Lv*, XV, p. 211 / p. 154. Soulignons que même dans le cas d'un pacte extorqué sous la pression de la peur, celui-ci est toujours valable car le consentement demeure volontaire et partant, d'après la théorie hobbesienne de l'action, il est libre. Et pourtant on pourrait soutenir que dans ce genre de pacte extorqué, l'égalité des contractants ne serait que formelle, s'agissant dans la réalité d'une relation très inégale entre celui qui menace et l'autre qui subit.

soient égaux dans la réalité, il suffit qu'ils se conçoivent comme tels pour que le pacte se fonde sur le principe d'égalité. Même s'il s'agit seulement d'une perception subjective et non d'une réalité objective, il n'en reste pas moins vrai que personne n'accepterait de contracter le pacte que sur un pied d'égalité.

Il n'y a pas que la neuvième loi à condamner la présomption et les approches élitistes ou aristocratiques de la politique. La dixième loi interdit l'« arrogance » ; la onzième prescrit l'« équité », c'est-à-dire une égale répartition dans l'acte de juger ; la douzième ordonne « l'usage égal dans les choses communes » ; la treizième commande le recours au tirage au sort (encore une fois une condition de parfaite égalité, peut-être la plus outrée), quand il est impossible de diviser les choses ou d'en jouir en commun<sup>1</sup>. Le principe d'égalité, avec toutes ses conséquences, est donc bien installé au cœur de la théorie politique de Hobbes ; son contraire, la présomption, est constamment banni de l'approche rationnelle qui préside à l'institution de la société humaine par le consentement exprimé dans le contrat.

Les résultats sur ce point de la comparaison Hobbes-Montaigne peuvent être résumés ainsi : Hobbes et Montaigne soutiennent tous deux la valeur de l'égalité contre la présomption et la vanité. Toutefois, cette égalité est ontologique, substantive et objective chez Montaigne ; elle est procédurale, subjective et à la limite hypothétique (faire *comme si* les hommes étaient égaux) pour Hobbes. Pour Montaigne, le fondement de l'égalité dépend d'un sens de solidarité commun qui embrasse tous les êtres vivants, avant de se limiter aux hommes, et il faut toujours maintenir à l'arrière-plan cette base métaphysique. Pour Hobbes, l'égalité relève au fond d'un fait très brutal, le fait que nous sommes tous vulnérables à l'agression d'autrui et que ni le plus fort ni le plus rusé n'est jamais à l'abri du péril d'être attaqué et tué par le plus faible ou le moins intelligent<sup>2</sup>. On pourrait dire que chez Montaigne l'égalité s'exprime surtout dans le sens de l'appartenance communautaire au monde biologique des vivants, alors que pour Hobbes, elle est l'effet de la compétition des individus, avec toutes les menaces qui y sont implicites, jusqu'à la menace suprême de la mort violente. C'est peut-être le degré zéro de l'égalité, celui par lequel la conception hobbesienne se dégage

1 *Lv*, XV, p. 211-213 / p. 154-155.

2 *EL*, I, XIV, 2, p. 70.



de tout présupposé métaphysique naturaliste ou d'un halo idéal pour s'appuyer sur le socle du réalisme le plus concret.

On peut affirmer que, par sa conception de l'égalité comme « égalité » ou « parité » métaphysique des différentes espèces dans le même genre des êtres vivants, Montaigne participe d'une conception encore « ancienne » de l'égalité, qui présuppose une « sympathie » dans le double sens du mot : un sentiment de communauté envers les autres et une forme de correspondance à l'intérieur d'un ordre commun de l'univers, correspondance qui le tient ensemble, comme dans la vision stoïcienne dont Montaigne est visiblement l'héritier. Cet héritage était bien vivant dans les théories renaissantes de l'âme du monde et bien que l'auteur des *Essais* soit trop sceptique pour partager ce type de certitudes, on en entend encore l'écho dans sa manière d'envisager une égalité « élargie » qui étend un sens de dignité et de respect au-delà des confins de l'humanité.

En revanche, Hobbes représente décidément l'égalité des modernes : tout d'abord elle est strictement juridique et par conséquent ne concerne que les seuls êtres capables d'instituer une relation de droit, c'est-à-dire les hommes ; deuxièmement, elle se passe de tout sentiment de participation ou de sympathie entre les égaux, car son fondement est plutôt l'état de guerre, réelle ou potentielle, qui caractérise leurs relations. Son approche reste par ailleurs toujours fermement ancrée dans une tonalité d'individualisme foncier. L'égalité des hommes de Hobbes n'est ni l'égalité « chrétienne » (ou encore grotienne) des créatures qui sont l'œuvre du même Dieu, ni l'égalité pour ainsi dire « païenne » des anciens qui s'instaure sur le fondement de la même appartenance naturelle à l'ordre du cosmos. L'égalité de Hobbes est au contraire la parité dans la compétition, où s'affirment les prétentions des individus qui, bien loin d'être rapprochés dans l'état de nature, n'ont aucune appartenance naturelle en-deçà de la stipulation du contrat.

HOBBS, MONTAIGNE  
ET LA QUESTION DE L'HUMANISME

En conclusion, l'attitude des deux auteurs au sujet du rapport homme/animal dépend respectivement de leurs anthropologies, de leurs psychologies et de leurs éthiques. De manière plus synthétique, on peut dire que si leurs approches relèvent de la position à l'égard du problème plus général de l'humanisme, alors autant Montaigne que Hobbes ont désormais délaissé la vision anthropocentrique propre de la Renaissance ; à cette fin, ils ont profité énormément de la critique sceptique, avec son approche comparatiste, d'où la naturalisation marquée du sujet humain qui les caractérise tous deux. Mais après cela, ils ont emprunté des voies différentes. L'un, Montaigne, s'est retranché dans son scepticisme, en faisant du thème des limites du savoir le rempart contre le dogmatisme ; l'autre, Hobbes, a renouvelé l'humanisme en se référant aux techniques opératoires que la curiosité et l'ingéniosité rendent possibles. Pour lui, rien n'est plus garanti par une base naturelle qui demeure par ailleurs ambivalente en soi ; en revanche, tout peut et doit être acquis par le bon usage des talents qui ont été donnés à l'homme mais qui demandent d'être développés pour être mis à contribution<sup>1</sup>.

Chez Hobbes, le spectre de cette ambivalence est très large, son extrême positif (*homo homini deus*) recoupant l'humanisme le plus optimiste, alors que l'autre extrême (*homo homini lupus*) peut ramener l'homme à l'animalité la plus farouche. On a toujours tendance à faire de Hobbes un réaliste politique un peu cynique, en oubliant qu'il fut en réalité un humaniste passionné et ardent. Malgré ses origines bibliques, son Léviathan, à la différence de celui du livre de Job, n'est pas un monstre effrayant, mais un homme artificiel (fait de tous les hommes) et qui se présente comme un dieu en tant qu'il garantit la paix et les bienfaits de la vie civile : un dieu mortel sous le Dieu immortel, comme dit Hobbes, mais quand même un dieu, dans une veine d'exaltation humaniste qui côtoie l'hermétisme de la Renaissance. Comme Ficin, Hobbes considère la politique à l'instar d'un art par lequel l'homme se divinise autant qu'il lui est possible, en valorisant les qualités les plus humaines (curiosité,

1 Sur la question des talents voir *Lv*, XXXII, p. 409-410.

ingéniosité, langage, science) sans pour autant oublier qu'elles sont toutes ambivalentes du point de vue moral. Toutefois, à la différence de l'humanisme chrétien de Ficin qui est ouvert à l'immortalité (c'est l'un des thèmes principaux de la *Theologia platonica*, contre le caractère mortel des hommes propres aux épicuriens et lucrétiens), tout en devenant dieu, l'homme de Hobbes demeure cependant mortel : en tant qu'homme naturel, il n'a pas le privilège de l'âme spirituelle et immortelle, comme chez Ficin (pour Hobbes, la vie à venir sera plutôt l'effet de la puissance divine qui ressuscitera le corps, qui est en soi et naturellement entièrement mortel et périssable) ; en tant qu'homme artificiel et pour ainsi dire collectif, le corps de l'État est toujours exposé à la mort et à la dissolution : dans le *Leviathan*, le *Commonwealth* peut toujours tomber « malade » (il y a chez Hobbes toute une classification des pathologies de l'État) et même périr.

Malgré toutes ces limites, qui font le propre de l'humanisme hobbesien par opposition à l'humanisme de la Renaissance, l'exaltation de l'homme artificiel comme dieu, bien que mortel, ne devrait pas être sous-estimée ou ignorée<sup>1</sup>. Pour en apprécier toute l'audace dans une époque de guerre et de crise, bouleversée par les révolutions et les guerres civiles, il suffit de la comparer à la retenue affichée par Montaigne qui ne semble laisser aucun espace à la possibilité de la divinisation de l'homme, en dehors de l'initiative venue d'en haut, de la grâce divine. Il est significatif que dans le passage suivant se trouvent réunis tous les thèmes dont nous avons aussi traité à l'égard de Hobbes (rapports avec les animaux, égalité et vanité), mais avec un résultat d'ensemble qui va dans le sens opposé à l'ouverture humaniste vers le dieu mortel. Il s'agit bel et bien d'une mise en garde que les *Essais* réservent à tout rêve de divinisation :

C'est par la vanité de cette même imagination qu'il [l'homme] s'egale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble<sup>2</sup>.

1 Il y a chez Hobbes toute une utilisation, et à la fois une transformation des thèmes de l'hermétisme de la Renaissance. Voir G. Paganini, « Hobbes's 'Mortal God' and Renaissance Hermeticism », *Hobbes Studies*, 23 (2010), numéro spécial *Hobbes and Renaissance Philosophy*, éd. G. Paganini, p. 7-28.

2 *Essais*, II, 12, p. 452.

Dans la perspective de Montaigne, divinisation et naturalisation (égalité avec les autres animaux) sont donc deux options alternatives et réciproquement exclusives ; le lot de l'homme est plutôt la seconde que la première, qui est bannie comme une ambition présomptueuse. Au contraire, Hobbes essaie de les tenir ensemble en tant qu'elles représentent toujours deux possibilités ouvertes à la condition humaine. D'une part, l'auteur du *Leviathan* n'est pas moins réaliste et désenchanté que celui des *Essais* lorsqu'il s'agit de décrire l'agressivité et plus généralement les passions qui animent les actions humaines ; d'autre part, il voit aussi les avantages qui résident dans la construction par l'homme d'une condition qui ne serait plus naturelle mais artificielle, comme l'est l'État ou dieu mortel. Et ces avantages s'avèrent d'autant plus exceptionnels qu'ils ne sont pas garantis par la possession d'une essence rationnelle préétablie comme dans la vulgate humaniste du siècle précédent. On assiste, chez Hobbes, à la naissance d'un humanisme d'un type nouveau, scientifique et politique, qui remplace l'égalité cosmique par l'égalité des individus, qui fait fond sur la puissance de l'artifice et interprète la liberté en termes d'actions plutôt que de volitions, comme c'était le cas dans l'humanisme de Pic et de Ficin.

Gianni PAGANINI  
Università del Piemonte Orientale /  
Accademia dei Lincei (Roma)