RHÉTORIQUE ET PASSIONS CHEZ HOBBES

(à paraître in *Entre Théorie et Fiction : Penser les Passions à l'Age Classique* sous la direction de J.-P. Cléro, Lucie Desjardins et Daniel Dumouchel, Québec : Presses de l'Université Laval, 2008)

Dans *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*[1], Quentin Skinner présente une analyse en profondeur du rôle de la rhétorique dans la philosophie politique de Hobbes. Chemin faisant, il reprend, entre autres, tout en les modifiant et tout en apportant pour les soutenir une documentation historique beaucoup plus solide, certains aspects de l'interprétation désormais classique de Leo Strauss[2]. Selon Strauss en effet, Hobbes formé dans la tradition humaniste de la Renaissance anglaise fut jusqu'à sa quarantième année environ, c'est-à-dire jusqu'au moment où il découvre la géométrie d'Euclide, un humaniste typique de la Renaissance, à la fois spécialiste des lettres anciennes et fervent des théories du droit naturel. C'est de cet engagement humaniste que témoignent encore ses premières publications, la traduction de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide, parue en 1629, et une traduction paraphrasée de la *Rhétorique* d'Aristote, parue en 1637, mais probablement rédigée quelques années auparavant[3]. Cependant, à la suite de sa découverte des *Éléments* d'Euclide et de la science galiléenne, puis de sa rencontre avec le Père Mersenne, grâce à qui il fit la connaissance de Gassendi et correspondit avec Descartes, sa vision du monde allait changer. L'humaniste devint un ardent défenseur de la science moderne. Il rejeta la rhétorique, l'histoire et les lettres anciennes, considérant ces disciplines comme des ennemies de la paix civile et dangereuses pour la stabilité du pouvoir public. À cette image

1. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 1996.
2. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, 1952 [1936], p. 172.
3. Au sujet de la date probable de la rédaction de la traduction de *La rhétorique* d'Aristote par Hobbes, voir Skinner, *Reason and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 238-240. De cet engagement humaniste du jeune Hobbes témoignent aussi trois discours tirés des *Horae Subsecivae*, recueil publié sans nom d'auteur en 1620 et dont trois textes ont récemment été authentifiés comme étant de Hobbes. Voir, à ce sujet, N. B. Reynolds et A. Saxonhouse (éds.), *Thomas Hobbes Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work*

du déroulement de la vie intellectuelle de Hobbes qu'on trouve déjà esquissée dans la biographie de son contemporain John Aubrey[4], Strauss ajoutait que la conversion hobbesienne à la science moderne était loin d'être complète. Selon lui le philosophe de Malmesbury est foncièrement resté un moraliste toute sa vie, son adhésion à la science mécanique du XVIIe siècle étant, somme toute, plus superficielle que fondamentale. Pour Leo Strauss, Hobbes dans ses œuvres plus tardives couche dans le langage matérialiste de la physique galiléenne des idées morales au sujet de l'homme héritées en grande partie d'Aristote et qui étaient déjà les siennes au moment de sa période dite « humaniste ». Plus encore, selon lui, la vision de Hobbes comme un philosophe qui a puisé dans la physique moderne les idées fondamentales du renouveau du politique qu'il propose est essentiellement trompeuse. Hobbes, à ses yeux, est un moraliste formé à l'école aristotélicienne et, sans la reconnaissance de ce fait, son œuvre demeure incompréhensible. Quentin Skinner partage certaines des réserves de Leo Strauss au sujet de la conversion de Hobbes au monde de la science moderne, mais, surtout, il reconnaît le rôle fondamental que continuera à jouer la formation humaniste de Hobbes jusqu'à la toute fin de sa vie. Cependant, plutôt que de découvrir dans le développement de l'auteur du *Léviathan* une continuité réelle derrière la rupture apparente occasionnée par sa découverte de la science moderne, il décèle une rupture cachée par une continuité de surface ou en fait, plus précisément, deux ruptures dont une seule est évidente.

Contrairement à Strauss, Skinner ne s'intéresse pas tant aux idées sous-jacentes de Hobbes, idées morales ou autres, qui ont guidé le développement de sa philosophie, qu'aux moyens qu'il met en œuvre pour atteindre son but politique. C'est que pour Quentin Skinner, on le sait, une pensée politique doit être analysée dans son contexte, car elle ne constitue pas simplement une suite d'affirmations théoriques, mais est aussi une intervention dans une situation politique réelle ; un effort pour communiquer et pour convaincre. En conséquence, un auteur, selon Skinner, ne peut être compris que si on tient

---

of the Young Hobbes, 1995. Leo Strauss mentionnait déjà les *Horae Subsecivae* mais sans pouvoir en attribuer la paternité à Hobbes.

4. John Aubrey, « *Brief Live », chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, 1898.

compte de ses objectifs et du milieu pour lequel il écrit. Or, une telle attention au contexte révèle, croit-il, un nouveau tournant dans la démarche de Hobbes qu'on peut situer vers l'époque du *Léviathan* (1651). Skinner s'accorde ici avec la plupart des critiques pour penser que la rédaction des *Elements of Law* (1640) consomme une certaine rupture de Hobbes avec son passé humaniste, il croit cependant qu'une lecture attentive des textes indique clairement un retour aussi indubitable qu'inavoué de Hobbes à la rhétorique au moment où il publie, en anglais plutôt qu'en latin, son plus grand traité de philosophie politique. La raison en serait qu'entre 1642, date de la publication du *De Cive*, et environ 1650, son attitude à l'égard de la raison se serait profondément transformée sous la pression des événements de la guerre civile. Alors que Hobbes, au moment de la rédaction de ses premiers écrits politiques, croyait au pouvoir qu'a la raison non seulement de découvrir la vérité, mais aussi de convaincre, en 1651, il serait revenu à une attitude plus « cicéronienne », reconnaissant que la raison abandonnée à elle-même, privée des artifices et des séductions de la rhétorique est incapable de persuader les hommes de la vérité de ce qu'elle avance. C'est ce qui expliquerait, au dire de Skinner, que le *Léviathan* ne se limite pas à un simple exposé dogmatique de la doctrine politique, mais recourt encore à toutes les armes de la rhétorique, en particulier à la métaphore et à une ironie cinglante. De cette nouvelle attitude Hobbes, selon lui, ne se serait jamais départi par la suite. D'où le fait que même dans sa version latine de 1688, le *Léviathan* reste un texte beaucoup plus rhétorique que le *De Cive* (1642) ou que les *Elements of Law* rédigés en 1640, bien qu'ils n'avaient été publiés que dix ans plus tard.

Skinner retrouve donc à sa manière une des thèses fondamentales de Leo Strauss qui croyait impossible de comprendre plusieurs aspects du texte de Hobbes, entre autres la contradiction évidente entre sa dénonciation de la rhétorique et son recours constant aux figures et aux tropes dans sa propre écriture, sans reconnaître l'importante influence souterraine et continue de sa formation humaniste malgré ses déclarations répétées de « modernisme » et de « scientisme ». Or ce n'est pas un des moindres avantages de cette hypothèse que de pouvoir rendre compte de certaines différences de style frappantes entre le *Léviathan* et le *De Cive* ou les *Elements of Law*. Cependant, il n'est pas tout à fait certain

que cette transformation stylistique suppose, comme le pense Skinner, un revirement de Hobbes à l'égard de la rhétorique, ni même une rupture temporelle de l'œuvre, dont la première parution du *Léviathan* en 1651 marquerait à peu près le moment. En effet, le *De Homine*, paru en 1658, sept ans donc après le *Léviathan* dans sa version anglaise et dix ans avant sa version latine, reste un texte beaucoup moins rhétorique que ce dernier dans l'une ou l'autre des deux langues où il parut. Le *De Homine* retrouve et en fait pousse encore plus loin le style « scientifique » des *Elements of Law*. Le « revirement » de Hobbes n'est donc probablement pas, chronologiquement du moins, aussi définitif que ne le croit Skinner. De plus, le changement d'attitude à l'égard de la raison, que le critique de Cambridge avance afin d'expliquer le retour à la rhétorique de l'auteur du *Léviathan*, n'est pas non plus sans difficultés. Car, dès son premier traité de philosophie politique, *The Elements of Law*, Hobbes doute déjà du pouvoir démonstratif de la raison, de sa capacité à convaincre les hommes et à réduire la diversité de leurs opinions[5]. Méfiance à l'égard de la raison qu'il manifeste encore une fois vers la même époque dans ses objections aux *Méditations* (1641) de Descartes[6]. Non pas que Quentin Skinner ait tort d'attirer notre attention sur la différence de style entre le *Léviathan* et les autres œuvres de philosophie politique de Hobbes, mais la conclusion qu'il tire de cette différence ne tient pas suffisamment compte, me semble-t-il, de l'ambiguïté du rapport de Hobbes à la rhétorique, ambiguïté qui était déjà présente dès l'origine, dès le moment de sa « traduction-résumé » du texte d'Aristote.

La *Rhétorique* d'Aristote contient ou, plus précisément, constitue aussi une théorie des passions. C'est tout naturellement que les interprètes se sont posés la question de savoir si cette théorie était conforme ou non à l'analyse des passions et de leurs rapports aux vices et aux vertus qu'on trouve dans l'*Éthique de Nicomaque*, croyant que la chose n'était pas sans importance pour une interprétation correcte du texte sur l'art de bien discourir[7]. Or ni Quentin Skinner, ni Leo Strauss ne se posent jamais véritablement la question de savoir si la théorie des passions de Hobbes diffère de celle qu'on trouve dans la *Rhétorique*

5. Voir Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, p. 181 (chap. XXIX, sec. 8). REF. INCOMPLÈTE
6. Voir René Descartes, *Œuvres et Lettres*, 1957, p. 399-420.
7. William Wall Fortenbaugh, « Aristotle's Rhetoric on Emotions », Keith V. Erickson (éd.), *Aristotle : The Classical Heritage of Rhetoric*, 1974, p. 205-234.

d'Aristote et si ces différences ont une incidence sur sa conception de la rhétorique. Leo Strauss fait reposer sur les ressemblances entre la traduction hobbesienne de la *Rhétorique* et certains passages des chapitres sur les passions dans les œuvres politiques du philosophe la preuve de l'aristotélisme de Hobbes[8]. Quentin Skinner utilise à son tour les mêmes textes pour la même fin : montrer l'influence durable de la formation humaniste de Hobbes sur sa pensée. L'un et l'autre, en l'occurrence, me semblent prendre pour acquis ce qu'il s'agit de démontrer ou d'infirmer, à savoir que la rhétorique de Hobbes est bien celle d'Aristote. Or nous avons de bonnes raisons, tant textuelles que conceptuelles, de croire que la théorie des passions de Hobbes est fort différente de celle du maître du Lycée. C'est à rappeler quelques-unes de ces raisons que seront consacrées les deux prochaines sections. La dernière section aura pour but de montrer que de cette autre théorie des passions découle une conception différente de la rhétorique et que cette conception différente de la rhétorique permet de comprendre les réticences politiques de Hobbes envers la rhétorique et, si on tient compte, comme nous invite à le faire Quentin Skinner, du contexte historique au sein duquel intervient le *Léviathan* ; elle permet aussi de comprendre le sens de son apparent « revirement ». C'est du moins la thèse que je me propose de défendre.

1. Traduttore-traditore

Quentin Skinner et Leo Strauss font l'un et l'autre grand cas de ce qu'on trouve dans *The Elements of Law*, aux chapitres 7 et 8 qui traitent des passions, mais aussi dans les sections équivalentes du *Léviathan* et du *De homine*, des passages qui reprennent presque mot pour mot la traduction hobbesienne de la *Rhétorique* d'Aristote. En fait, Leo Strauss[9] consacre six pages à des tableaux synoptiques mettant en évidence ces ressemblances tant elles lui semblent importantes. Il en tire la conclusion, comme il a été dit plus haut, que pour ce qui est de sa conception des passions, des vices et des vertus, Hobbes est resté toute sa vie, sinon un aristotélicien, du moins un « aristotélisant ». Or, plus importantes, me semble-t-il, sont les différences, non seulement entre la traduction et les œuvres plus

8. Voir Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit*., p. 35-43.
9. *Ibid*., p. 36-41.

tardives de Hobbes, mais surtout entre les textes hobbesiens, pris chacun séparément ou tous ensemble, et le traité d'Aristote. En effet, il est intéressant de souligner que Strauss pour l'essentiel compare la traduction hobbesienne de la *Rhétorique* avec les *Elements*, le *De homine*, ou le *Léviathan*, mais qu'il ne juge pas à propos de faire une mise en rapport systématique entre l'original et la traduction qu'en donne le philosophe anglais[10], comme s'il allait de soi que les deux textes pour l'essentiel étaient identiques. C'est vers quelques-unes des différences entre les versions d'Aristote et de Hobbes que je vais maintenant me tourner en utilisant comme base de ma comparaison une traduction moderne de la *Rhétorique* en langue anglaise[11]. Malgré ces limites et les difficultés d'interprétation qui en découlent, il est possible de faire voir clairement certaines différences importantes entre les deux textes, différences qui prennent toute leur valeur lorsqu'on les met en rapport avec d'autres aspects bien connus de la philosophie de Hobbes.

La première différence est la concision. Malgré le titre qui lui est donné dans l'édition Molesworth, *The Whole Art of Rhetoric*[12], le texte de Hobbes n'est pas tant une traduction qu'un résumé et une paraphrase d'Aristote. La version hobbesienne en effet contient environ 118 000 signes. Une traduction moderne qui en comprend près de 400 000 est donc plus de trois fois plus longue. Cette concentration du texte, quelles qu'en soient les raisons à l'origine, ne va pas sans conséquences. Le traité d'Aristote recense les divers moyens pour l'orateur de convaincre son auditoire. À cette fin, il énonce souvent les unes à la suite des autres et sans ordre apparent, par exemple, les opinions communes au sujet du juste et de l'injuste, du bien et du mal ou les circonstances dans lesquelles les hommes sont sensibles à la pitié, aptes à la colère, ou portés à commettre ouvertement des offenses. Car c'est sur les lieux communs, sur les croyances partagées, sur les opinions les plus répandues, sans juger de leur vérité, que l'orateur doit s'appuyer s'il veut toucher son public. Dans le texte d'Aristote, plus aéré, ce qui prédomine c'est l'impression de la

10. Skinner fait parfois état de ces différences, voir par exemple, *Reason and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 256-260, mais, pas plus que Leo Strauss, il n'entreprend une analyse systématique de celles-ci.

11. Je ne prétends pas cependant me livrer à une comparaison systématique entre les deux textes, d'une part par manque d'espace et aussi parce que je n'ai pas la compétence nécessaire pour comparer le texte de Hobbes avec l'original grec. J'utiliserai l'édition anglaise : Aristote, *Rhetoric* dans *The Complete Works of Aristotle*, 1984, p. 2152-2269).

multiplicité des moyens disponibles pour atteindre une fin donnée. Le style plus ramassé de Hobbes télescope au contraire les éléments de la liste en une suite bigarrée. Son effet le plus évident est ce qu'on peut nommer le scepticisme moral. En réduisant les diverses opinions courantes sur un sujet en une suite de propositions contradictoires apposées les unes aux autres, chacune énoncée comme une phrase courte et sans développement explicatif, Hobbes détruit l'objectivité du domaine en question. Ce qui s'impose au lecteur alors ce n'est pas tant l'impression de la richesse ou de la diversité des outils qu'il peut utiliser pour convaincre, que l'incohérence des croyances communes. Ainsi, le chapitre 9 du livre I dans une traduction moderne comprend environ 11 000 signes, dans le texte de Hobbes il n'en compte plus que 1700. En voici un large extrait, traduit en français par mes soins.

> *Agréable* est encore ce pourquoi nous avons de l'appétit. Ainsi que les appétits eux-mêmes s'ils sont sensuels, comme la soif, la faim ou le désir sexuel. Et les choses pour lesquelles nous avons de l'appétit par persuasion ou par raison. Et les choses dont nous nous souvenons, qu'elles aient plu ou déplu lorsqu'elles étaient présentes. Et les choses que nous espérons. Et la colère. Et être amoureux. Et la vengeance. Et la victoire : et donc aussi les jeux de compétition ; comme le trictrac, les échecs, les dés, le tennis, etc. ; et la chasse ; et les poursuites judiciaires. Et l'honneur et la réputation parmi les hommes qui sont honorés et réputés. Et aimé. Et être aimé et respecté. Et être admiré. Et être flatté. Et un flatteur : car il semble et aimer et respecter. Et la même chose souvent. Et le changement et la variété. Et ce à quoi nous revenons de nouveau. Et apprendre. Et admirer. Et faire du bien. Et recevoir du bien. Et aider à se relever celui qui est tombé. Et achever ce qui est imparfait. Et l'imitation : et donc l'art de la peinture ; et l'art de sculpter des images ; et l'art de la poésie ; et les images et les statues. Et ce qui est dangereux pour les autres hommes, si le danger est proche. Et d'avoir réchappé de peu[13].

Cet inventaire sans ordre apparent suggère déjà ce qui jouera plus tard un rôle fondamental dans la philosophie de Hobbes, mais qu'on ne trouve pas chez Aristote, à savoir l'idée que

---

12. Thomas Hobbes, *The Whole Art of Rhetoric*, *The English Works of Thomas Hobbes*, 1966 [1637], vol. VI, p. 423-510.

13. « *Pleasant* also is that to which we have an appetite. Also the appetites themselves, if they be sensual ; as thirst, hunger, and lust. Also those things to which we have an appetite upon persuasion and reason. And those things we remember, whether they pleased or displeased when they were present. And the things we hope for. And anger. And to be in love. And revenge. And victory : therefore also contentious games ; as tables, chess, dice, tennis, &c. ; and hunting ; and suits in law. And honour and reputation amongst men in honour and reputation. And to love. And to be beloved and respected. And to be admired. And to be flattered. And a flatterer : for he seems both to love and admire. And the same thing often. And change or variety. And what we return to afresh. And to learn. And to admire. And to do good. And to receive good. And to help up again one that is fallen. And to finish that which is unperfect. And imitation ; and therefore the art of painting ; and the art of carving images ; and the art of poetry ; and pictures and statues. And other men's dangers, so they be near. And to have escaped hardly ». Thomas Hobbes, *The Whole Art of Rhetoric*, *loc. cit.*, p. 441-442.

rien n'est agréable en soi. Il est vrai que Hobbes au début du chapitre rappelle, semble-t-il, la définition qu'Aristote au même endroit donnait du plaisir, comme mouvement de l'âme entière vers son état normal, qu'il rend cependant comme « mouvement soudain et sensible de l'âme vers ce qui est naturel[14] » et non pas vers « ce qui *lui* est naturel ». De plus, lorsque quelques lignes plus bas il définit ce qui est désagréable, il ne place pas ses exemples, comme le faisait Aristote, sous le signe de ce qui provient du mouvement violent, par opposition au mouvement naturel, mais dresse simplement la liste suivante, « ce qui procède de la nécessité, comme les soucis, l'étude, les conflits [contentions][15] ». Puis, comme le maître du Lycée, il rappelle qu'est agréable ce qui est le contraire de désagréable. Suit immédiatement la liste citée plus haut. Elle commence par « *Agréable* encore [Also *pleasant*] ». Or il faut comprendre, je crois, cet « encore [*also*] » comme signifiant que le catalogue qu'on va lire répertorie des choses qui sont elles aussi [*also*] agréables, bien qu'elles ne soient pas le contraire de ce qui est désagréable puisque, de toute évidence, - l'inventaire le montre à souhait - elles procèdent souvent de la nécessité, des soucis, de l'étude ou des conflits. Hobbes, même dans son rôle de traducteur, ne se limite donc pas à infléchir par le style le texte aristotélicien vers des préoccupations qui lui sont propres, mais en transforme déjà le sens et la portée par le choix des passages qu'il traduit ou abandonne. C'est pourquoi, dès sa première œuvre de philosophie politique, il pourra introduire dans un édifice théorique radicalement différent, et qui en change la signification du tout au tout, ces expressions qu'il avait déjà fait siennes par son travail de traducteur.

2. La raison des passions

« Tout homme recherche le bien », dit Aristote. Hobbes renverse la formule et affirme que « pour tout homme le bien est ce qu'il recherche ». Plutôt que de postuler l'existence d'un bien que tous visent, Hobbes pose que ce que chacun poursuit, cela devient, pour lui, un bien. C'est-à-dire, plutôt que penser que les désirs humains sont

14. *Ibid*., p. 441.
15. *Id*.

naturellement orientés vers un univers ordonné de valeurs, comme le fait Aristote au début de la *Rhétorique*[16] lorsqu'il affirme qu'il est plus facile de convaincre les hommes du vrai et du juste parce que d'elles-mêmes ces choses s'imposent à eux plus naturellement, Hobbes avance que nous appelons bien ce que les hommes désirent. C'est dire du même coup qu'il n'existe pas pour lui d'univers objectif des valeurs. Cette subjectivité du bien est radicale, dans la mesure où elle n'est pas simplement épistémique ou cognitive, comme par exemple elle le sera un peu plus tard chez Locke[17]. Il ne s'agit pas simplement d'une erreur à choisir ou à reconnaître ce qui est le bien. La subjectivité du bien et du mal a ici une valeur à proprement parler ontologique. En fait, pour Hobbes, ce sont les désirs humains qui sont constitutifs des valeurs et du bien. Il n'y a pas d'autre bien que ce que les hommes désirent et il n'y a rien qui soit désirable en soi. Dépendant des circonstances, tout et n'importe quoi peut être un bien, peut être désiré. Ce phénomène tient, en dernière analyse, au fait que le bien n'est rien d'autre qu'une qualité seconde, une conception de l'esprit. Un sentiment intérieur qui indique à celui qui le ressent que l'objet qui en est la cause facilite en lui le mouvement des esprits animaux. Le mal, au contraire, est ce qui s'oppose ou fait obstacle à ce même mouvement vital. Le plaisir, l'agréable, la douleur ou la peine, de même que les diverses passions, ne sont alors que des variations de cet accord ou de ce désaccord du monde avec notre activité interne spontanée, variations qui reçoivent des noms différents en raison de la diversité des circonstances où a lieu cet accord ou ce désaccord. Or, cette diversité des circonstances doit se comprendre de deux manières complémentaires. Premièrement, elle renvoie aux différences physiques passagères ou durables entre les hommes. La même chose ne plaît pas à tous, ni même à chacun à tout moment. La diversité des circonstances dépend deuxièmement des rivalités entre les personnes. Pour Hobbes, les hommes sont sans cesse en compétition les uns avec les autres. Or, selon qu'un événement correspond pour un individu au succès ou à l'échec, à un avantage ou à un désavantage, il encourage ou fait obstacle à son mouvement vital. Dès lors, l'individu en ressent de la joie ou de la peine, il le craint ou l'espère, il s'en félicite ou s'en afflige. D'où le fait, comme le dit Hobbes,

---

16. Aristote, *Rhetoric*, *op. cit*., [1355a].
17. John Locke, *The Second Treatise of Government* [1689/90], 1966 [1690], chap. 4. p. 13-14.

> […] que l'un appelle *sagesse* ce qu'un autre appelle *crainte* ; l'un nomme *cruauté* ce que l'autre nomme *justice* ; l'un appelle *prodigalité* ce qu'un autre appelle *magnificence* ; l'un nomme *gravité* ce que l'autre nomme *hébétude,* etc. [18]

En conséquence, ajoute-t-il, ces mots dont la signification est ainsi flottante « ne peuvent [...] jamais constituer le fondement véritable d'aucun raisonnement[19] ». La subjectivité radicale du bien contamine donc aussi, on le voit, le vocabulaire des passions. Les termes que nous utilisions pour désigner les affects, nous dit Hobbes, sont de significations inconstantes ou « flottantes ».

Plus que tout autre chose, me semble-t-il, ce qui distingue l'univers moral hobbesien du monde d'Aristote, c'est l'absence d'un domaine structuré des valeurs vers lequel sont orientés les désirs humains et auquel peuvent être mesurées les différentes activités afin de les comprendre et de les hiérarchiser. En l'absence de cet ordre naturel du bien et des valeurs, les passions ne peuvent plus être vues, comme elles le sont par exemple dans la rhétorique classique, comme ce qui s'écarte des désirs légitimes, ou comme ce qui fait obstacle à leur reconnaissance. Cette déstructuration du monde des passions tout autant que du domaine moral rend impossible une rhétorique comme art du vraisemblable.

3. La rhétorique de Hobbes

3.1 L'amplification et la re-description morale

Dans une section intitulée « Les vices voisins des vertus » (*Virtue and vice as neighbourghs*[20]), Quentin Skinner rappelle le fondement théorique aristotélicien du procédé rhétorique de l'amplification, qu'il considère comme un excellent exemple de la mise en rapport qu'effectue le livre 1 de la *Rhétorique* entre l'analyse des passions et la doctrine morale de l'*Éthique de Nicomaque*. En effet, dans ce dernier ouvrage, la vertu est conçue comme un juste milieu entre l'excès ou le défaut de quelque qualité. Ainsi le courage est-il à mi-chemin entre la crainte et la témérité, qui peuvent l'une et l'autre être considérées

18. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1994 [1651], chap. 4, p. 22. Pour la traduction française, voir *Léviathan*, 1970 [1651], p. 36.
19. *Id*.
20. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric*, *op. cit*., p. 153 et suiv.

sinon comme des passions, du moins comme résultant d'une passion, par exemple lorsque la témérité est causée par la colère. C'est, selon Skinner, cette composition particulière du paysage moral, où les vertus apparaissent comme une juste mesure des passions, qui permet l'amplification, c'est-à-dire, le fait de re-décrire les vertus comme des vices, ou inversement, les fautes comme des qualités. La raison en est que, dans cette doctrine, chaque vertu peut être vue comme étant contiguë des deux côtés aux vices qui lui sont contraires. Une vertu quelconque est donc, en conséquence de cette métrique du bien et des passions, voisine d'actions mauvaises dont elle ne se distingue que par la mesure, par le fait qu'elle n'est ni trop, ni trop peu. D'où la facilité pour un orateur de peindre la vertu sous les couleurs du vice ou de présenter le mal sous un jour plus favorable, de décrire, par exemple, celui qui est généreux comme dépensier ou celui qui est avare comme économe. Cette explication suggérée par Aristote au chapitre 9 du livre I de la *Rhétorique* fut, selon Skinner, reprise par les auteurs les plus influents de la rhétorique latine, en particulier Cicéron et Quintilien. C'est encore, nous dit Skinner, cette même conception de l'amplification qui fut adoptée par Hobbes et c'est elle qu'on retrouve à l'œuvre dans ces passages comme celui que j'ai utilisé plus haut afin d'illustrer l'absence d'univers structuré des valeurs chez Hobbes. À cet égard, nous dit le critique de Cambridge, « on ne peut se tromper sur l'orientation généralement aristotélicienne de la pensée de Hobbes[21] » et il renvoie au chapitre 3 du *De Cive* où Hobbes déplore que « dès qu'une bonne action de quelqu'un déplaît à un autre, celui-ci lui impose le nom du vice auquel elle a quelque rapport[22] ».

L'auteur de *Reason and Rhetoric* fait cependant remarquer que, dans ce contexte, il est assez difficile de comprendre comment Hobbes a pu parler de re-description du bien et du mal, puisque le bien et le mal ne sont pas comme les vertus et les vices des réalités en un sens contiguës, mais au contraire des extrêmes diamétralement opposés. Or, un peu plus bas dans la même section du chapitre 3 du *De Cive* auquel Skinner renvoie, Hobbes affirme qu'une des erreurs fondamentales des philosophes en matière de morale est de croire que la

21. « […] the generally Aristotelian direction of Hobbes's thinking is unmistakable ». *Ibid*., p. 281. Nous traduisons.
22. Thomas Hobbes, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, 1982 [1642], p. 127.

nature de la vertu se trouve dans la médiocrité. Il reprend là une critique qu'il formulait déjà au paragraphe quatorze du chapitre 17 de *The Elements of Law* :

> Pour ce qui est de l'opinion commune selon laquelle la vertu consiste dans ce qui est moyen et le vice dans ce qui est extrême, je ni vois aucun fondement, ni ne peut trouver pareille médiocrité. Le courage peut être une vertu même quand l'audace est extrême si la cause est bonne ; et la peur extrême n'est pas un vice quand le danger est extrême. Donner à un homme plus que son dû n'est pas une injustice, bien que lui donner moins le soit ; et dans un don ce n'est pas la somme qui détermine la générosité, mais la raison. De même en est-il des autres vices et des autres vertus. Je sais que cette doctrine de la médiocrité est d'Aristote, mais son opinion au sujet de la vertu et du vice n'est rien d'autre que celle qui était reçue et l'est encore généralement par ceux qui n'ont pas bien réfléchi. Il est donc peu probable qu'elle soit exacte[23].

S'il est possible de penser que l'étude de la rhétorique ait pu amener Hobbes à s'intéresser à l'amplification dans les discours quotidiens, il est cependant peu probable que cette re-description des actions bonnes en mauvaises ou inversement ait chez lui le même sens que chez Aristote. En effet, on voit mal quel avantage il peut y avoir à attribuer à Hobbes une doctrine qu'il rejette explicitement. Certainement pas celui d'expliquer le phénomène de la re-description, puisque Hobbes nous en donne lui-même la raison toujours au chapitre 3 du *De Cive*, à savoir, que les hommes « mesurent diversement le bien et le mal, suivant la diversité des appétits qui domine en eux » et qu'ils demeurent dans l'état de guerre tant qu'ils continuent à faire ainsi[24]. Pour Hobbes, les vocabulaires du bien et du mal ou ceux des passions ne décrivent pas un univers objectif de qualités morales, mais reflètent le succès ou l'échec des agents dans un monde où règnent la compétition et le conflit. Si la même action peut être présentée soit comme vertueuse, soit comme mauvaise, ce n'est certainement pas pour Hobbes parce que la vertu occupe une position moyenne entre des vices qui ne se distinguent d'elle que par l'excès ou le défaut, mais parce que les jugements moraux des hommes sont les otages des conflits qui les opposent. Le passage de l'état de nature à un état de société où tous jugent par les lois de ce qui est bien ou mal peut seul mettre un terme au phénomène non pas rhétorique, mais bien réel et trop fréquent, de la re-description éthique.

Supprimé : u

23. Thomas Hobbes, *Human Nature and De Corpore Politico*, 1994 [1642], p. 98. Nous traduisons.
24. Thomas Hobbes, *Le citoyen*, *op. cit*., p. 127.

Dans cette société bien policée, il n'y a pas de place, selon Hobbes, pour la rhétorique, ou du moins pour la re-description éthique. En effet, comme il le dit au chapitre 4 du *Léviathan*, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, les termes du vocabulaire du vice et de la vertu possédant une signification flottante, il est impossible de fonder sur eux aucun raisonnement véritable. À nouveau environ vingt ans plus tard, au début de *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Law of England* (1670), Hobbes, par la voix de son porte parole, le philosophe, s'oppose à la rhétorique qu'il définit comme un de ces arts dont les avocats ont besoin pour séduire les jurés et les juges et dont il n'a pas lui-même l'intention de s'embarrasser[25]. Cependant à la fin du même chapitre 4 du *Léviathan* où il déclarait qu'il était tout aussi impossible d'appuyer un raisonnement véritable sur les métaphores et les tropes que sur les termes du vocabulaire des passions et des vertus, il ajoutait au sujet des métaphores et des figures de la rhétorique : « mais celles-ci sont moins dangereuses, parce qu'elles professent leur caractère flottant » [*but these are less dangerous because they profess their inconstancy*[26]]. Dans une société bien ordonnée, il n'y a pas de place pour une rhétorique qui, en redéfinissant le vice sous les couleurs de la vertu, nous trompe et nous détourne de notre obéissance aux lois. Néanmoins, les métaphores et les figures de la rhétorique sont en elles-mêmes moins dangereuses que les termes du vocabulaire des vices et des vertus, parce que contrairement à eux elles ne prétendent pas dire quelque chose de vrai sur le monde mais « font ouvertement profession de tromper[27] ». C'est cette franchise qui fait que, dans une société bien policée, il y a une place, petite peut-être, mais néanmoins réelle, pour la rhétorique, la poésie, ou les poèmes épiques, celle d'offrir au lecteur un divertissement honnête[28]. Ce qui est refusé à la rhétorique c'est la prétention de dire le vrai ou à définir ce qu'est la justice.

---

25. Thomas Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Law of England*, 1966 [1670], p. 77.
26. Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.,* éd. Edwin Curley, p. 22 ; ; *Leviathan*, 1970 [1651], trad. François Tricaud, p. 36.
p. 36.
27. *Ibid.,* éd. Edwin Curley, p. 39 ; trad. François Tricaud, p. 67.
28. *Id*. Voir aussi Thomas Hobbes, « To the Reader, concerning the virtues of an Heroic Poem » dans *English Works*, *op*. *cit*., vol. X, p. iii-x.

3.2 L'état de nature

Or le *Léviathan* est un livre qui ne fut pas écrit dans une société bien policée, mais au milieu d'une guerre civile et, au chapitre 13 de ce livre, Hobbes pour faire mieux comprendre à son lecteur ce qu'est l'existence humaine au sein de l'état de guerre lui conseille de se représenter « le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique[29] ». De plus, comme l'a montré Quentin Skinner, il y déjà fort longtemps, le *Léviathan* n'est pas un simple traité de philosophie, mais aussi une initiative stratégique au sein d'un conflit politique[30]. Il est donc un acte de guerre commis du cœur de l'état de guerre. Or le but de la *Rhétorique*, nous dit Hobbes au chapitre 3 du livre I de sa version, est la victoire ; s'éloignant en cela de la leçon d'Aristote qu'il prétend néanmoins traduire[31]. La rhétorique, comme arme dans la lutte au sujet du bien et du mal, n'a peut-être pas sa place dans un État bien policé, il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait aucun rôle à jouer au sein d'une guerre, dans un écrit qui est une intervention dans un conflit civil armé dont l'issue demeure incertaine. C'est pourquoi il suffit peut-être, afin de comprendre la dimension rhétorique du *Léviathan*, par opposition aux autres traités de philosophie politique de Hobbes, de se rappeler que ce livre cherche à prendre parti dans un conflit qui déchire encore l'Angleterre au moment où il est écrit, de se souvenir qu'il est un coup porté dans une querelle qui n'est pas encore terminée et qui, comme nous le dit Hobbes à la toute fin du livre, dans « *A Review and Conclusion* », porte sur les droits des souverains et les obligations des sujets[32]. Il semble normal de penser que l'action de Hobbes dans ce conflit visait la victoire. L'avantage le plus évident de cette hypothèse, c'est qu'elle explique tout naturellement la contradiction pragmatique entre, d'une part, le rejet de la rhétorique énoncée dans la théorie contenue dans le *Léviathan* et, d'autre part, le recours constant à la rhétorique par le texte lui-même.

---

29. Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.,* éd. Edwin Curley, p. 77 ; trad. François Tricaud, p. 126.
30. Quentin Skinner, « Conquest and consent : Thomas Hobbes and the Engagement controversy », G. E. Aylmer (éd.), *The Interregnum : the Quest for Settlement*, 1972, p. 79-98. Voir aussi, à ce sujet, Richard Tuck, *Philosophy and government 1572-1651*, 1993, en particulier, p. 319-335.
31. Thomas Hobbes, *The Whole Art of Rhetoric*, *loc. cit*., p. 426. L'affirmation arrive en fait au chapitre 3 du livre I où Aristote définit les trois différents genres de discours oratoires - délibératif, judiciaire et démonstratif - et reconnaît à chacun d'eux une fin particulière. Ce sont ces trois fins distinctes que Hobbes réduit par la suite à la recherche de la victoire.
32. Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit*., éd. Edwin Curley, p. 490.

Son second avantage est qu'elle permet de comprendre pourquoi le *De Homine* publié en 1658 est beaucoup moins rhétorique que le *Léviathan*, publié en 1651. Tandis que la thèse de Quentin Skinner qui laisse prévoir le contraire est forcée d'accepter ce fait comme une pure anomalie. En effet, au moment où paraît le *De Homine*, Hobbes, depuis maintenant 7 ans est revenu en Angleterre, il a fait sa soumission au Parlement et à Cromwell et s'est retiré de toute vie politique. Le *De Homine,* contrairement au *Léviathan,* n'est pas une œuvre de combat, ce n'est pas une opération dans un conflit, mais un livre qui se veut essentiellement scientifique. Cependant, dira-t-on, comment expliquer alors, que la version latine du *Leviathan* qui est de dix ans plus tardive que le *De homine* fasse appel autant, sinon plus, que l'original anglais aux procédés de l'art oratoire, puisqu'elle a, elle aussi, été publiée longtemps après la fin de la guerre civile, après le retour même de Charles II ? Or, il existe une réponse simple à cette question et le tenant de la thèse que j'avance n'est pas obligé à son tour de considérer la dimension fortement rhétorique de la version latine du *Léviathan* comme une anomalie. C'est que la version latine, quoi qu'elle ne fut publiée qu'en 1688, fut pour l'essentiel rédigée avant le texte anglais dont elle constituerait en grande partie un brouillon. Il y a déjà trente ans, François Tricaud, dans l'introduction de sa traduction du *Léviathan,* reprenait la question de l'ordre de rédaction des différentes versions du *Léviathan* et défendait de façon convaincante l'idée que la date de publication des textes ne reflétait pas l'ordre de leur composition[33]. Or, comme le font remarquer Miller et Strong[34], il est à tout le moins étonnant que Quentin Skinner ne tienne absolument aucun compte de cette possibilité.

La conclusion générale qui se dégage de ces quelques remarques est que chez Hobbes une façon différente de comprendre les passions ainsi que leurs rapports à la morale et à la politique conduit à une rhétorique différente, en un double sens. Différente premièrement, en ce qui concerne les buts de l'art oratoire et les circonstances dans lesquelles il peut être légitimement utilisé. Mais une rhétorique différente aussi pour ce qui

33. François Tricaud, « Introduction du traducteur », dans Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit*., p. xix-xxix. La première édition de cette traduction date de 1971.
34. Ted Miller et Tracy B. Strong, « Meaning and Contexts : Mr Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory », *Inquiry*, n° 40, 1997, p. 323-356, voir, en particulier, p. 328.

est du choix des images, des figures et des procédés qu'elle privilégie. La dé-structuration de l'univers moral aristotélicien, où les passions occupaient une place bien déterminée, engendrée par la subjectivité radicale du bien chez Hobbes prive une bonne part des procédés de la rhétorique de leur justification classique. Il ne faut donc pas s'étonner si elle conduit à terme à un autre choix de figures et à un autre style en fonction du nouveau but qu'on reconnaît à la rhétorique. C'est cette nouvelle conception de l'art oratoire comme art de la victoire qui explique, je crois, l'importance qu'obtient, par exemple, l'ironie dans le texte de Hobbes. Le montrer, exigerait cependant tout un nouvel essai.

Paul Dumouchel

Université du Québec à Montréal

RÉFÉRENCES

AUBREY, John, « *Brief Live », chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, Oxford , A. Clark, 2 vol., 1898.

ARISTOTE, *Rhetoric*, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1984, [éd. Jonathan Barnes, trad. W. Rhys Roberts], p. 2152-2269.

DESCARTES, René, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1957, [éd. André Bridoux].

FORTENBAUGH, William Wall, « Aristotle's Rhetoric on Emotions », Keith V. Erickson (éd.), *Aristotle : The Classical Heritage of Rhetoric*, Metuchen N. J., The Scarecrow Press, 1974, p. 205-234.

HOBBES, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, [éd. William Molesworth (1re éd. 1840)].

HOBBES, Thomas, *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press, 1994 [1642], [éd. John Charles A. Gaskin].

HOBBES, Thomas, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982 [1642], [trad. Samuel Sorbière, 1651].

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994 [1651], [éd. Edwin Curley].

HOBBES, Thomas, *Léviathan* , Paris, Sirey, 1970 [1651], [trad. François Tricaud].

HOBBES, Thomas, *The Elements of Law*, [réf.]

HOBBES, Thomas, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Law of England*, Paris, Dalloz, 1966 [1670], [éd. Tullio Ascarelli].

LOCKE, John, *The Second Treatise of Government* [1689/90], Oxford, Blackwell, 1966 [1690], [éd. J.W.Gough].

MILLER, Ted et STRONG, Tracy B., « Meaning and Contexts : Mr Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory », *Inquiry*, n° 40, 1997, p. 323-356.

REYNOLDS, Noel B. et Arlene SAXONHOUSE (éds.), *Thomas Hobbes : Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

SKINNER, Quentin, « Conquest and consent : Thomas Hobbes and the Engagement controversy », G. E. Aylmer (éd.), *The Interregnum : the Quest for Settlement*, London, Archon Books (Problems in focus), 1972, p. 79-98.

SKINNER Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago, Chicago University Press, 1952 [1936], [trad. Elsa M. Sinclair].

TUCK, Richard, *Philosophy and government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.