

5

Hobbes, les esprits animaux et la science politique du corps en tant que mécanisme vivant

Ionut Untea (South East University, Nanjing)

Résumé : Thomas Hobbes développe sa propre perspective sur les esprits animaux depuis son œuvre de jeunesse, *Court traité des premiers principes* (1630), dont les échos continuent à être identifiés dans ses écrits philosophiques ultérieurs, notamment dans *Eléments du droit naturel et politique* (1640), *De motu, loco et tempore* (1643) et même dans le *Léviathan* (1651). En prenant comme point de départ sa propre interprétation mécaniste de l'idée de « puissance active » d'Aristote, Hobbes place les esprits animaux au cœur de son argumentation concernant la relation du corps humain avec l'extérieur, le tempérament psychologique de chaque individu, la naissance des passions. Sous l'influence des naturalistes italiens dans l'interprétation du contenu de l'idée d'esprit et à l'aide de sa propre interprétation des esprits animaux, Hobbes adopte aussi une position critique par rapport à l'argument traditionnel sur le rôle du péché dans le comportement immoral de l'homme.

Mots clés: esprits animaux, puissance active, naturalisme, sensation et passion, matière subtile

1. La place des esprits animaux dans l'interprétation mécaniste d'Aristote chez Hobbes

La théorie des esprits animaux semble avoir influencé Hobbes dès ses premiers écrits philosophiques. Dès le début de l'élaboration de sa propre pensée, Hobbes reste décisivement influencé par la pensée d'Aristote, en particulier sur le développement de sa théorie du mouvement des corps. Dans le *Court Traité des premiers principes* (1630) Hobbes utilise l'expression « puissance active » : « Tout ce qui meut autre chose meut cette chose soit par une puissance active, inhérente à elle-même, soit par mouvement reçu d'autre chose » (13, 20). Cependant, Hobbes n'adopte que partiellement la conception d'Aristote de puissance active en tant que propriété inhérente d'un corps, puisqu'en même temps il soutient déjà que tout mouvement vient d'une cause externe: « Ce qui est au repos maintenant ne peut être mis en mouvement que s'il est touché par un agent » (17). Ainsi, pour Hobbes la *puissance active* et la *cause efficiente* deviennent-elles en pratique des synonymes.

En essayant d'interpréter Aristote de manière mécanique (Finn, 35, 61), Hobbes utilise l'expression « esprits animaux » afin de suggérer que cette cause efficiente est représentée par des « espèces » des corps extérieurs qui agissent sur cette puissance active dont les esprits animaux sont responsables: « Tout agent à l'œuvre sur un patient à distance le touche, soit par le milieu, soit par quelque chose qui sort de lui-même, laquelle sera nommée *espèce* » (25). Les esprits animaux sont ainsi représentés comme réagissant aux influences des espèces des objets extérieurs. Hobbes précise que cette influence peut se réaliser soit instantanément, de manière immédiate, par le contact direct avec les espèces respectives soit, d'une manière indirecte : « Les esprits animaux sont mus par les espèces des objets extérieurs, avec ou sans intermédiaire » (43).

Concernant l'influence d'Aristote sur la conception que se fait Hobbes de l'action des esprits animaux chez l'homme, Stephen Finn considère que cette influence consiste dans le fait d'affirmer que les « espèces » émanent de l'« agent » continuellement et que le mouvement du corps humain est initié par les esprits animaux, mais que les causes ultimes de cette action sont les espèces des objets extérieurs (61, n. 10). Ce que cet article entend montrer va dans le sens de ce que propose Finn, mais je souhaite également montrer que l'influence d'Aristote conduit Hobbes à considérer que, dans certains cas, les esprits animaux n'ont pas besoin de la présence effective des espèces des objets extérieurs pour déterminer le mouvement des organes du corps. Le recours à Aristote, ainsi qu'aux perspectives naturalistes sur l'idée d'esprit, permet à Hobbes de proposer deux approches centrales à sa pensée: d'une part, Hobbes avance vers une conception matérialiste qui conteste l'idée théologique du caractère décisif de l'influence de la grâce divine sur le corps par l'intermédiaire de l'âme immatérielle; d'autre part, l'argumentation concernant le rôle des esprits animaux dans le corps renforce la conception hobbesienne de l'état de nature généré par des mouvements chaotiques du corps humain. En guise de conclusion, Finn souligne que l'attention particulière que Hobbes accorde aux esprits animaux s'explique non seulement par leur capacité à rendre le matérialisme de Hobbes plus cohérent du point de vue théorique, mais aussi parce qu'ils rapprochent d'autant plus son matérialisme de sa théorie politique.

2. Le rapport complexe entre les esprits animaux et les organes du corps humain selon Hobbes

Dans *De motu, loco et tempore*, manuscrit qui date de 1643, mais publié pour la première fois en 1973 sous le titre *Critique du « De Mundo » de Thomas White*, Hobbes indique que les esprits animaux facilitent une continuité entre les espèces émanant des objets (surtout lorsqu'il s'agit des objets lumineux) et le mouvement interne, parce que « le mouvement [externe] va avoir une incidence sur l'œil » (*the motion will impinge on the eye*). Cette incidence en soi ne pourrait en rien signaler son rapprochement du corps humain, si ce n'est par les esprits animaux, qui en prennent conscience et influencent le cerveau: « l'action est transmise aux régions internes du crâne, où le cerveau et les esprits animaux, les organes de vision se trouvent (*where the brain and the animal spirits, the organs of sight are*) » (Bunce, 25)¹. Hobbes attribue ainsi à la paire *cerveau–esprits animaux* le statut d'organes de « vision ». Sans l'action des esprits animaux sur le cerveau, l'individu serait pratiquement aveugle.

En commentant le même texte, mais sans insister sur le rôle des esprits animaux, Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones considèrent que le mouvement qui se propage depuis l'objet extérieur jusqu'à l'intérieur de la tête à travers le nerf optique est perçu par le cerveau comme « phantasme ou image lumineuse » et que l'accumulation de telles « impressions reçues » donne lieu soit aux souvenirs, soit aux fictions de la fantaisie (58). Jacquot et Jones ne précisent cependant pas quel est le rôle précis des esprits animaux dans la formation des phantasmes dans le cerveau. En prenant en compte l'opinion exprimée par Hobbes en 1630, selon laquelle ce sont les esprits animaux qui sont mus par les espèces des objets extérieurs, il devient plus clair que les responsables de la constitution des impressions reçues (images de souvenir ou de fantaisie) au niveau du cerveau sont les esprits animaux-mêmes. Le rôle des esprits animaux est ainsi essentiel: le fait que, dans le texte indiqué, Hobbes les mette dans la catégorie des organes de « vision », ne signifie pas que leur rôle se limite à cela. Dans ce texte, Hobbes veut plutôt mettre en évidence la relation intime et privilégiée entre les esprits animaux et le cerveau, mais, comme Jacquot et Jones le suggèrent (58), les esprits animaux ne sont pas exclusivement localisés dans le cerveau, mais aussi autour des autres organes des sens. On peut comprendre que les esprits animaux sont concentrés autour des organes essentiels. Dans *Les éléments du droit naturel et politique* (1640), Hobbes définit le plaisir et la douleur en fonction du mouvement des esprits animaux autour du

¹ La traduction du texte anglais m'appartient. Le texte original est en latin. Texte anglais cité par R. E. R. Bunce : « (...) at the same instant where any part of the shining object is moved towards the eye (...) the motion will impinge on the eye, i.e. the shining body will act on it. Similarly the action is also communicated to the inner regions of the skull, where the brain and the animal spirits, the organs of sight are; so vision is affected at the same instant as the shining object begins to dilate (...). »

cœur: « (...) plaisir, ou contentement, ce qui n'est rien de réel sinon du mouvement entourant le cœur (...). Mais lorsque ce mouvement affaiblit, ou entrave, le mouvement vital, il est alors appelé douleur (...) » (1^{ère} partie, ch. VII, 74-75).

D'une certaine manière, les organes des sens ne peuvent pas fonctionner sans les esprits animaux, dont l'un des rôles dans ce cas pourrait être assimilé à un logiciel, visant à mettre en mouvement les organes et à établir des connexions avec d'autres organes et avec le cerveau. Les esprits animaux représentent ainsi pour Hobbes une interface qui crée la personnalité d'un individu: bien que tous les individus soient dotés des mêmes organes, la particularité des esprits animaux conditionne la particularité de chaque individu en déterminant dans le cerveau de chacun le degré d'adhésion au mouvement vital en fonction de la poursuite individuelle des plaisirs et l'évitement des douleurs. L'un des exemples apportés par Hobbes à l'appui sa démonstration est celui de l'origine des degrés de stupidité propres à chaque individu: « Et c'est cela que les hommes nomment stupidité, laquelle provient de l'appétit du plaisir sensuel ou corporel. Et l'on peut bien conjecturer qu'une telle passion a son commencement dans une grossièreté et une difficulté de mouvement des esprits aux environs du cœur » (X, 95).

De ce point de vue, les esprits animaux sont au cœur des passions humaines, bien qu'ils n'en soient pas encore les principaux responsables puisque, pour Hobbes, les passions sont cultivées socialement. Elles dépendent des opinions que les hommes ont les uns des autres : la « nature des passions » consiste, selon Hobbes, dans « le plaisir ou déplaisir que les hommes reçoivent des signes d'honneur et de déshonneur qui leur sont faits » (VIII, 82). L'apparition des passions s'explique par le fait que les esprits animaux génèrent deux types d'impressions sur le corps : directes et indirectes. Dans le *Court traité*, Hobbes écrit que les esprits animaux « sont mus par les espèces des objets extérieurs, avec ou sans intermédiaire » (43). Le cerveau intervient donc dans l'influence qu'exercent les esprits animaux. Leur action directe génère les actes de la sensation. Mais si les impressions du cœur, comme la douleur ou le plaisir, vont au cerveau, celui-ci interprète ces sensations en fonction de la situation du corps entier non seulement dans l'espace, mais aussi dans un cadre social. C'est le cerveau qui cultive les passions, qui ont à leur tour un deuxième impact sur les esprits animaux, comme s'il s'agissait d'objets extérieurs réels, alors que ces objets sont remémorés ou imaginés.

Hobbes veut ici garder l'idée de « puissance active » d'Aristote. Les esprits animaux deviennent une puissance active au sens où l'entend Aristote lorsqu'elles poussent les organes du corps à

réagir comme s'il y avait un « agent » extérieur dont les espèces influenceraient les perceptions du corps envoyées au cerveau. L' « agent » dans ce cas n'est pas réel, sans être pour autant moins efficace. Il s'agit donc d'une « idole » créée par le cerveau :

Quant à ces idoles du cerveau, qui nous représentent les corps là où ils ne sont pas (ainsi, dans un miroir, dans un rêve, voire, pour un cerveau dérangé, dans la veille), elles ne sont, comme le dit l'Apôtre de toutes les idoles en général, rien : rien du tout, je m'explique, là où elles paraissent être ; et dans le cerveau lui-même, rien qu'un tumulte qui procède soit de l'action des objets soit de l'agitation désordonnée des organes de nos sens (*Lév.*, XXXIV, 419).

3. Le naturalisme de Hobbes et ses arguments concernant le terme « esprit » en général

Pour Hobbes, les esprits animaux tout comme l'esprit en général sont une substance corporelle et, comme il l'exprime dans le *Léviathan*, une « *substance aérienne* » :

C'est pourquoi, dans la langue vulgaire, l'*air* et les *substances aériennes* ne sont pas, d'ordinaire, tenus pour des *corps* : on les appelle, chaque fois qu'on ressent leurs effets, *vent*, *souffle*, ou (à cause du latin *spiritus*, qui a le même sens) *esprits* ; c'est ainsi qu'on appelle cette substance aérienne, qui, se trouvant dans le corps d'une créature vivante quelconque, lui donne vie et mouvement, *esprits vitaux* et *esprits animaux*. (...) Ainsi, la signification propre d'*esprit* dans le langage vulgaire, c'est soit un corps subtil, fluide, invisible, soit un spectre ou quelque autre idole ou phantasme de l'imagination. Quant aux significations métaphoriques, elles sont nombreuses (419-420).

En comprenant par « esprit » un corps exclusivement matériel, le philosophe de Malmesbury essaye de démontrer à Descartes que l'expression « matière subtile » (*materia subtili*) utilisée par ce dernier est pratiquement synonyme de sa propre expression « esprit interne » (*spiritum illum internum*) (Lloyd, 240). Dans sa correspondance avec Mersenne, Descartes désapprouve les conséquences matérialistes de la pensée de Hobbes qui, selon lui, conduisaient à penser non seulement les anges, mais Dieu aussi comme des êtres corporels (240). En même temps, comme Jan Prins le rappelle, non seulement Descartes rejette la perspective de Hobbes sur les esprits animaux, mais il est aussi certain que c'est à lui que Hobbes a emprunté l'idée de *materia subtili* comme corps subtil et fluide (« Hobbes on Light », 152, n. 46).

Hobbes construit aussi sa théorie des esprits animaux sous l'influence des naturalistes italiens comme Bernardino Telesio, Agostino Doni ou Tomaso Campanella et leur utilisation de terme *pneuma*, qu'ils empruntent au stoïcisme. Ils conçoivent ce *Pneuma* comme un esprit corporel, mobile, fin, qui se meut à travers les organes sensoriels (Leijenhorst, 69). Selon Cees Leijenhorst, les naturalistes italiens n'acceptaient pas l'idée aristotélicienne selon laquelle les esprits semi-corporels seraient simplement des instruments de l'âme incorporelle (69). C'est influencé par

eux que Hobbes adopte l'idée d'un esprit corporel, et non semi-corporel, afin d'accorder une plus grande indépendance aux esprits animaux. La conséquence de cette idée se voit dans le fait que si les esprits animaux ne sont pas mus par l'âme immatérielle, alors ce sont eux qui se trouvent à l'origine du mouvement intérieur du corps. Bien que l'origine ultime de tout mouvement vienne des espèces des objets extérieurs, ce sont les esprits animaux qui forment l'interface entre mouvement externe et mouvement interne. L'activité des esprits animaux et leur impact sur le développement du cerveau, conditionnent les différents tempéraments des êtres humains. Hobbes donne sa propre lecture de la difficulté théologique traditionnelle qu'il y a à donner une explication à l'apparition du mal dans le monde: si l'âme était la responsable ultime des actions de l'homme, alors l'homme, aidé par la grâce divine, devrait seulement faire le bien. Ainsi, on comprend mieux pourquoi Hobbes utilise l'idée des esprits animaux afin de consolider sa perspective matérialiste, dans laquelle le corps humain est soumis exclusivement aux lois de la nature physique, comme tout autre corps matériel. Hobbes affirme cette pensée contre l'idéal contemporain du développement d'une « science » du contrôle de l'âme immatérielle sur le corps et les actions humaines. C'est manifeste dans sa controverse avec l'évêque Bramhall, lorsque ce dernier accuse Hobbes d'avoir renoncé à l'idée de liberté morale humaine au profit de la nécessité naturelle (Hobbes, *Réponse*, 121-261).

La différence majeure entre Hobbes et les naturalistes italiens est que Hobbes soutient que les esprits animaux sont passifs. Le mouvement est, en fin de compte, généré par les objets extérieurs, (ce qui souligne encore davantage l'importance de l'idée hobbesienne de nécessité). Si Campanella soutient que l'esprit a une connaissance inhérente de lui-même, idée qui le fait s'orienter vers une métaphysique augustino-platonicienne (Leijenhorst, 70-71), Hobbes reste dans les limites strictes du naturalisme. Comme nous l'avons vu, Hobbes soutient l'idée d'une puissance inhérente « active » des esprits animaux, mais qu'il essaye de réconcilier avec l'idée que tout mouvement vient de l'extérieur. À la différence de Gassendi qui considérait que la nature est liée au mouvement (Prins, « Ward's Polemic, » 209), Hobbes affirme en outre que la perception n'est pas une action, mais une réaction des esprits animaux, qu'il envisage comme passifs.

De ce point de vue, il faut prendre avec précaution l'opinion de Gary B. Herbert (36), qui pense que cette « puissance inhérente » (*inherent power*), qui met en mouvement l'être humain et lui

fait désirer ce qui lui semble bon, existe dans tous les objets (*everything and anything*).² Herbert se base sur l'idée que l'individu hobbesien se sent attiré par les objets extérieurs. Selon moi, en soutenant que cette puissance inhérente (*inherent power*) est une force omniprésente (*pervasive power*) dans l'univers, Herbert ne prend pas assez en compte le rôle des esprits animaux. Il attribue une attraction ou une répulsion presque magnétique du corps humain vis-à-vis des objets matériels. Si cela était vrai, alors tous les individus seraient attirés avec la même force, ou en fonction de leur volume/masse vers certains objets, alors que Hobbes affirme que les objets du plaisir sont différents pour chaque individu. Ce sont les esprits animaux qui sont les principaux responsables et les moteurs du mouvement du corps humain, en tant qu'interface entre l'intérieur du corps et l'extérieur du monde.

4. Les esprits animaux et la dimension politique de l'homme hobbesien

Influencé par les naturalistes italiens, Hobbes adopte l'idée que les esprits ne sont pas semi-corporels, afin de conférer un plus grand degré d'indépendance aux esprits animaux. Les implications politiques de cette conception se font jour rapidement : si les esprits animaux ne sont pas mis en mouvement par l'âme immatérielle, mais sont les responsables ultimes du transfert du mouvement extérieur à l'intérieur du corps, cela veut dire que l'influence directe de la grâce divine sur l'être humain est impossible ; les mouvements des individus restent des mouvements chaotiques. Gary Herbert essaie de replacer ce mouvement dans le cadre de l'attraction et la répulsion universelle des corps célestes (36). Cependant, chez Hobbes, la situation est plus complexe: les mouvements, bien que gouvernés par les lois de la nécessité, restent chaotiques. Cela s'explique par le fait que différents types d'esprits animaux et différents types de cerveaux génèrent des réactions différentes aux impulsions extérieures, ce qui aboutit directement à l'état de nature, le noyau de la théorie politique de Hobbes.

Faute d'un gouvernement direct de la divinité sur les âmes, les individus auront toujours besoin d'un gouvernement humain, même dans le cas de gouvernements théocratiques., Hobbes suggère par exemple que c'est Moïse qui gouvernait le peuple *de facto*, alors que Dieu était *de jure* le roi d'Israël : « A Moïse les enfants d'Israël s'adressent en ces termes: *Parle-nous, toi, et nous*

² « (...) in *The Little Treatise*, the inherent power becomes the most pervasive power in the universe. It is this inherent power, and the objects in which it resides (everything and anything), that cause men to act ».

t'écouterons ; mais que Dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourrions. Il s'agit là d'une obéissance absolue à Moïse » (Lév., XX, 215).

Cette doctrine hobbesienne des esprits animaux en tant que particules subtiles ou « *substances aériennes* » inspire à Hobbes une réflexion sur le terme d'« esprit » en général. Après avoir critiqué les « idoles du cerveau » qui sont appelées par erreur « esprits » par les hommes dont l'expérience scientifique est insuffisante, Hobbes souligne que ce terme a aussi de nombreux sens métaphoriques : « Quant aux significations métaphoriques, elles sont nombreuses » (420). L'erreur provient donc de ce que les individus confondent ces significations métaphoriques dans le langage avec la signification des objets réels. La cause réside dans une confusion entre l'autorité basée sur le respect et l'autorité basée sur la connaissance scientifique :

Mais ceux qui sont occupés à autre chose qu'à chercher leur cause [des idoles du cerveau] ne savent pas, par eux-mêmes, comment les appeler ; aussi peuvent-ils aisément être persuadés par ceux dont ils révèrent fort la science, d'appeler certaines d'entre elles des *corps*, et de les considérer comme faites d'un air condensé par une puissance surnaturelle, parce que la vue les juge corporelles, et d'appeler certaines autres *esprits*, parce que le sens du toucher n'aperçoit rien dans l'endroit où elles apparaissent, qui résiste aux doigts (420).

La conséquence négative découle de la confusion de ces deux autorités — l'autorité de la sagesse morale et l'autorité scientifique — et de celles-ci avec l'autorité politique. Parce que les opinions personnelles des certains individus sont comprises dans un cadre plus large par ceux qui leur accordent un crédit particulier, ces opinions deviennent des doctrines. À partir du moment où ces doctrines commencent à être imposées publiquement par des autorités spirituelles, ces autorités en viennent à rivaliser avec l'autorité politique, un phénomène qui risque d'entraîner la rechute de la société politique dans l'état de nature.

Par conséquent, une meilleure compréhension du fonctionnement mécanique des corps pousse l'individu à être un citoyen plus soumis à l'autorité politique. Pour Hobbes, si les « fils d'Israël » ressentent une crainte profonde à l'idée que Dieu puisse leur parler directement, les hommes à l'état de nature sont profondément conscients et effrayés du fait que, cette fois, c'est la nature, et non Dieu, qui leur parle directement. Son message est si difficile à déchiffrer qu'à défaut d'une méthode scientifique permettant de se « lire soi-même » (Lév., 6; Untea, 605), l'individu hobbesien succombe aux tentations chaotiques formées dans son corps grâce aux esprits animaux individuels. Par conséquent, la seule possibilité de sortir collectivement de cette situation est de mettre en place une autorité politique.

La capacité de chaque individu à accepter une autorité basée sur le respect, la raison, ou la peur, dépend ainsi largement du rôle joué par les esprits animaux à l'intérieur de chaque corps humain. La place des esprits animaux dans la pensée de Hobbes ne doit pas être négligée, afin de mieux comprendre non seulement le matérialisme hobbesien mais aussi les ramifications de son interprétation mécanique du mouvement naturel dans sa théorie politique.

Références bibliographiques:

- Bunce, R. E. R. *Thomas Hobbes*, London & New York, 2013.
- Finn, S. J. *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Londres & New York, Continuum, 2006.
- Herbert, G. B. *Thomas Hobbes, The Unity of Scientific & Moral Wisdom*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1989.
- Hobbes, T. *Court traité des premiers principes, Le Short Tract on First Principles de 1630-1631; La Naissance de Thomas Hobbes à la pensée moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- Hobbes, T. *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, J. Vrin, 2010.
- Hobbes, T. *Léviathan ; Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Dalloz, 1999.
- Hobbes, T. « Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu évêque de Derry, intitulé « "La capture de Léviathan" », in T. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 121-261.
- Jacquot J. et Jones, H. W. *Critique du De Mundo de Thomas White*, Paris, J. Vrin, 1973.
- Leijenhorst, C., *The Mechanisation of Aristotelianism; the Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leyde, Brill, 2002.
- Lloyd, S. A. (éd.), *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, Londres & New York, Bloomsbury, 2013.
- Prins, J. « Hobbes on light and vision », in Tom Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 129-156.
- Prins, J. « Ward's polemic with Hobbes on the sources of his optical theories », *Revue d'histoire des sciences*, Tome 46, n° 2-3, 1993, p. 195-224.
- Untea, I. « Matérialisme, eschatologie, nécessité: Le projet théologico-politique des millénaristes anglais et le modèle scientifique hobbesien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100, 2016, p. 581-607.

