

DESCARTES ET HOBBS :

Rhétorique et philosophie dans les troisièmes *Objections* et leurs *Réponses*

Anne STAQUET
Université de Mons

Descartes n'a jamais tu son mépris à l'égard des objections que Hobbes lui avait adressées sur ses *Méditations* à la demande du Père Mersenne¹. Son dédain s'affiche au sein même des réponses, où il n'hésite pas à se montrer agacé, mais il l'exprime plus directement à deux reprises dans sa correspondance avec Mersenne. Alors qu'il vient de les recevoir et les a rapidement parcourues, il écrit à Mersenne :

[...] ceux qui les ont faites [les deuxièmes et troisièmes Objections] semblent n'avoir rien du tout compris de ce que j'ai écrit, et ne l'avoir lu qu'en courant la poste, en sorte qu'ils ne me donnent occasion que de répéter ce que j'y ai déjà mis ; et cela me fait plus de peine que s'ils m'avaient proposé des difficultés qui donnassent plus d'exercice à mon esprit.²

Les reproches de Descartes s'adressent tant aux objections rédigées par Hobbes qu'à celles qui ont été élaborées par divers théologiens et philosophes puis recueillies par Mersenne. Cependant l'édition bilingue des *Méditations* de Jean-Marie Beyssade suggère que le minime est peut-être le principal auteur des secondes objections³. On sait en effet que Descartes n'a jamais éprouvé beaucoup d'admiration pour l'intelligence du père Mersenne ; certaines des lettres qu'il lui adresse le laissent sentir.

1. Hobbes a rencontré Marin Mersenne lorsque, en 1637, il accompagnait un de ses étudiants dans son « grand tour ». Mersenne l'a immédiatement introduit dans la société savante et, alors qu'il lui semblait plus prudent de fuir l'Angleterre suite à la transmission sous le manteau de ses *Elements of Law*, c'est à Paris et au sein de ce même entourage que Hobbes se réfugie.

2. Descartes, Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641, AT III, 293. Je suis l'usage commun pour ce qui est des citations de Descartes, référant à l'édition d'Adam et Tannery par les lettres AT, j'indique ensuite en chiffres romains le volume, et le numéro de la page en chiffres arabes. Je prends cependant la liberté de suivre l'orthographe d'aujourd'hui. Par contre, pour les *Méditations, Objections et réponses*, je me sers de l'édition bilingue de Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

3. « Mersenne (1588-1648), ami et correspondant de Descartes, est peut-être le principal auteur de ces objections envoyées à la hâte de Paris en Hollande (lettres à Mersenne du 24 décembre 1640 et à Huygens du 16 janvier 1641). » Jean-Marie Beyssade, in Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 247, en note.

Cependant, dans la mesure où Mersenne ne signe pas ces objections, il est relativement aisé à Descartes, même s'il l'a reconnu derrière ces critiques, de faire comme si elles venaient vraiment d'autrui et de les déconsidérer immédiatement. Par ailleurs, dans la mesure où ils discutent auparavant par lettres⁴ des difficultés que Mersenne voit dans les *Méditations*, Descartes doit aussi particulièrement bien pouvoir faire la part des choses et savoir ce qui vient directement de Mersenne et ce qui vient de ses amis théologiens. Ajoutons encore que, dès la réception des deuxièmes objections, Descartes s'est dit satisfait de leur réception :

J'ai été bien aise d'avoir les objections que vous m'avez envoyées, et je suis obligé à ceux qui ont pris la peine de les faire⁵.

Il est difficile cependant de savoir s'il s'agit là d'une simple remarque de politesse ou davantage et si Descartes a déjà lu les objections au moment même où il en remercie Mersenne. On peut cependant constater qu'il les considère comme venant d'autrui – ou du moins feint de le faire –, comme le prouve le fait que s'il prévient Mersenne du fait qu'elles lui semblent faibles, parce que trop rapidement rédigées (cf. le passage ci-dessus cité), il ajoute :

Ce qui soit toutefois dit entre nous, à cause que je serais très marri de les [les auteurs des dites objections] désobliger ; et vous verrez par le soin que je prends à leur répondre, que je me tiens leur redevable [...] ⁶.

Descartes se plaint essentiellement du fait que ces objecteurs ont lu son texte bien trop rapidement et sans doute déjà la plume en main pour lui répondre, ce qui leur aurait fait manquer l'esprit réel de son texte. Il est vrai qu'il reçoit très rapidement ces objections, puisqu'il a envoyé à Mersenne son texte original destiné aux docteurs de la Sorbonne⁷ en novembre 1640, à qui il renvoie le mois suivant l'Abrégé, et que les réponses lui parviennent dès janvier 1641. Or, Descartes insiste dans sa préface sur l'importance, pour comprendre son texte, de « méditer sérieusement avec moi »⁸, remarque dont l'importance est telle qu'elle donne la forme de l'ouvrage et détermine son titre. Ce n'est évidemment pas un hasard si Descartes détourne la forme religieuse des méditations pour l'appliquer à la philosophie et s'il insiste sur le fait que la compréhension de ce texte requiert du temps et de la méditation. Non seulement Descartes propose de passer au moins une journée par méditation, de manière à entrer véritablement dans la réflexion et de se laisser pénétrer par les modifications

4. Cf. notamment la lettre de Descartes à Mersenne du 31 décembre 1640. AT III, 271-277.

5. Lettre à Mersenne du 21 janvier 1641 ; AT III, 282.

6. Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 ; AT III, 293.

7. Au départ, Descartes avait envisagé de faire lire ses *Méditations* aux théologiens de la Sorbonne sous la forme d'une publication très limitée et de tenir compte de leurs remarques et objections pour modifier son texte. Il a renoncé à ce projet à cause du danger de fuite via l'imprimeur (cf. Lettre à Mersenne du 11 novembre 1640 ; AT III, 238-240) et c'est ainsi que l'idée de confier à Mersenne le soin de faire lire son texte par quelques personnes particulièrement capables et d'ajouter leurs objections avec ses réponses à la fin s'est substituée au premier projet. « Je serai bien aise qu'on me fasse le plus d'objections et les plus fortes qu'on pourra, car j'espère que la vérité en paraîtra d'autant mieux ; mais je vous prie de faire voir ma réponse et les objections que vous m'avez déjà envoyées, à ceux qui m'en voudront faire de nouvelles, afin qu'ils ne me proposent point ce à quoi j'aurais déjà répondu. » (Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 ; AT III, 297). On voit par ces remarques comment Descartes considère que la vérité toute nue ne peut persuader qu'accompagnée d'une stratégie, comme le remarque bien Beyssade dans son introduction : « Il ne suffit pas de prouver, il faut aussi persuader. » Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, p. 14.

8. « Préface de l'auteur au lecteur », *op. cit.*, p. 43. Dans l'édition française, cette préface est remplacée par un avertissement du libraire et la remarque prend alors la forme suivante : « Il le faut lire sans prévention, sans précipitation et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne la saurait bien entendre. » [p. 48]

d'attitudes mentales que le parcours requiert, mais bien davantage encore pour la première méditation, comme le note Jean-Marie Beyssade :

La première journée, consacrée au doute, n'exige pas seulement, pour porter ses fruits « le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines » : il faut le temps que se défassent, dans l'élément corrosif et factice du doute, un certain nombre d'habitudes mentales, des jugements précipités devenus avec le temps opinions familières.⁹

On comprend, dans ces conditions, combien Descartes peut avoir l'impression que les deuxièmes et troisièmes objecteurs sont passés à côté de son texte, ne se dépouillant pas de leurs préjugés, ne laissant pas agir sur eux en profondeur le doute établi dans la première méditation et ne pouvant conséquemment réellement accomplir avec lui le chemin. Ils seraient donc restés étrangers à l'entreprise cartésienne, trouvant juste occasion à « pointiller en plusieurs lieux », ce qui les empêchera « d'objecter rien de pressant ou qui soit digne de réponse »¹⁰.

Hobbes serait donc, selon Descartes, de ces mauvais lecteurs, n'acceptant pas de mettre ses propres conceptions entre parenthèses, afin de réaliser le cheminement qui lui est proposé, mais plutôt cherchant occasion de polémiquer et de chicaner sur les mots. Descartes confirme d'ailleurs son opinion, après avoir mieux lu les objections de Hobbes, comme il l'écrit à Mersenne :

Au reste, ayant lu à loisir le dernier écrit de l'Anglais, je me suis entièrement confirmé de l'opinion que je vous mandai il y a quinze jours, que j'avais de lui, et je crois que le meilleur est que je n'aie point du tout de commerce avec lui.¹¹

Remarquons que les secondes objections ne font plus comme auparavant l'objet de la critique de Descartes, mais que seules celles de Hobbes – à ce moment identifié comme l'Anglais – en deviennent le centre.



Mais Hobbes est-il vraiment un aussi mauvais lecteur que le prétend Descartes ? Observons d'un peu plus près ses objections. Celles-ci se concentrent tout particulièrement sur les seconde et troisième méditations : sur les seize au total, trois sont adressées aux thèmes abordés à la seconde méditation et sept à la suivante. Cela signifie que ce que Hobbes n'admet pas dans la métaphysique cartésienne touche essentiellement au cogito et, plus encore, à la démonstration de l'existence de Dieu. Et on verra que, même si la seconde méditation semble moins fortement attaquée, les critiques qui y sont déployées sont la base de l'invalidation par Hobbes de la preuve de l'existence de Dieu que Descartes expose dans sa troisième méditation.

Quant à la première méditation, on peut considérer que Hobbes admet l'ensemble de ce qui s'y trouve, y compris le malin génie¹², mais qu'il s'étonne que Descartes

9. Jean-Marie Beyssade, « Introduction », *op. cit.*, p. 6.

10. Descartes, « Préface de l'auteur au lecteur », *op. cit.*, p. 43.

11. Descartes, Lettre à Mersenne du 4 mars 1641, AT III, 320. Notons que, s'il est bien ici question des objections aux *Méditations*, la remarque signifiant qu'il ne souhaite plus avoir de commerce avec lui peut renvoyer aussi à leur polémique sur les mathématiques et la physique, qui démarre dès la fin de l'année 1640 et se prolongera bien au-delà de leur échange concernant les questions métaphysiques. Elle prendra une telle ampleur qu'ils s'accuseront réciproquement de s'être volé leurs découvertes : « Quant à ce que vous me mandez de l'Anglais, qui dit que son Esprit et ma Matière subtile sont la même choses, et qu'il a expliqué par son moyen la lumière et les sons dès l'année 1630, ce qu'il croit être parvenu jusqu'à moi, c'est une chose puérite et digne de risée. » [Lettre à Mersenne du 21 avril 1641 ; AT III, 354.] Cette polémique antérieure peut aussi en partie expliquer le ton des objections et réponses, dans la mesure où leurs esprits se sont déjà échauffés.

12. On trouvera une analyse de l'acceptation par Hobbes du *Deus deceptor* dans l'ouvrage inachevé récemment publié et traduit de Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes*, Paris, PUF, 2005, pp. 104-121.

fasse tant de cas d'une chose aussi usitée. Il insiste sur le fait qu'il est bien connu qu'il n'existe pas de critères valables de distinction entre la veille et le sommeil, ce qu'il peut faire à bon droit, puisqu'il a déjà exposé cela tant dans son *Court Traité* [écrit vraisemblablement aux environs de 1630] que dans ses *Elements of Law* [1640].

Si le ton de la première critique de Hobbes est relativement querelleur, l'objection en elle-même est par contre assez inoffensive. Je ne m'attarderai pas ici à montrer en quoi le doute méthodique et hyperbolique de Descartes dépasse largement le doute sceptique et la simple reconnaissance de la difficulté ou de l'impossibilité d'établir un critère pertinent pour distinguer veille et sommeil, car nombre d'études s'y sont consacrées. Mon intention est plutôt de montrer la pertinence des objections de Hobbes et la différence entre les philosophies des deux hommes ici en opposition, ce qui m'amène à m'attarder sur les objections significatives de la différence des systèmes.

C'est le cas de la seconde objection. Hobbes admet que Descartes a bien démontré que du fait que « je pense », il s'ensuit bien que « j'existe », mais il refuse par contre la définition du cogito exposée par Descartes. Ce « je » qui pense et qui existe n'est nullement pour Hobbes « un esprit, un entendement, une âme, une raison » et Descartes ne le prouve aucunement. Descartes n'aurait pas réussi à distinguer entre le sujet des facultés et l'acte lui-même. Et pour bien le prouver, Hobbes prend un exemple assez frappant :

Car ce raisonnement ne me semble pas bien induit, de dire : *je suis pensant, donc je suis une pensée* ; ou bien *je suis intelligent, donc je suis un entendement*. Car de la même façon, je pourrais dire : *je suis promenant, donc je suis une promenade*¹³.

On voit comment Hobbes se fait ici l'avocat du diable, mais ce n'est pas de manière indue, puisque son rôle de premier lecteur et d'objecteur requiert de lui de mettre le doigt sur toutes les faiblesses de l'argumentation cartésienne. Remarquons cependant combien la critique correspond bien au matérialisme de Hobbes, qui fait de la pensée un mode du corps, comme il l'avoue d'ailleurs quelques lignes plus bas :

Il est très certain que la connaissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de celle-ci : *je pense*, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où nous vient la connaissance de celle-ci : *je pense* ? Certes, ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène.

Et de là il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle ou sous une raison de matière, comme il a lui-même montré un peu après par l'exemple de la cire, laquelle, quoique sa couleur, sa dureté, sa figure, et tous ses autres actes soient changés, est toujours conçue être la même chose, c'est-à-dire la même matière sujette à tous ces changements.¹⁴

La pensée ne peut selon Hobbes se détacher du corps. Et ce n'est pas sans malice qu'il prend l'exemple même utilisé par Descartes afin de prouver le fait que le « je » est une *res cogitans*, pour au contraire montrer qu'il est corporel. La célèbre image du morceau de cire révèle pour l'un et pour l'autre deux conceptions tout à fait opposées. Descartes s'en sert pour montrer que c'est l'entendement qui connaît et non les sens, puisque lorsque la cire est entièrement transformée pour les sens, changeant de forme, de couleur et d'odeur, on continue à la reconnaître comme de la cire. Pour Hobbes, par contre, l'analyse du morceau de cire qu'a faite Descartes montre bien que

13. Hobbes, Objection seconde, in *Méditations métaphysiques*, édition citée, pp. 296-7.

14. *Ibidem*, p. 297.

malgré tous les changements de modes ou d'accidents, la substance cire reste matérielle, car tous les changements d'aspects n'ont pu ôter cela à la cire.

Sous cette différence d'analyse, on voit se profiler deux conceptions différentes de la substance. Pour Descartes, il n'existe que deux substances : la pensée et l'étendue ; alors que pour Hobbes, il y a autant de substances que de matières, comme il le signale déjà dans son *Court traité* :

Est substance ce qui n'a pas son être en autre chose et qui peut ainsi être de soi, comme l'air ou l'or.¹⁵

Les exemples qu'il donne des substances montre bien qu'il conçoit un grand nombre de substances¹⁶. Mais plus frappant encore est le fait que, sans le dire déjà directement dans ce premier écrit, le choix des exemples qu'il donne des substances montre qu'elles sont pour lui toujours matérielles. Or, un élément tout à fait essentiel de la différence entre Hobbes et Descartes tient au fait qu'il n'y a pas chez Hobbes possibilité d'une substance non matérielle, car pour ce qui est de la compréhension de la ou des substance (s) matérielle (s), Descartes et Hobbes se rejoignent, comme Descartes même le reconnaît :

Je n'ai pas peur que sa Philosophie semble la mienne, encore qu'il ne veuille considérer, comme moi, que les figures et les mouvements¹⁷.

Cette différence majeure est au centre de la divergence entre Descartes et Hobbes non seulement dans les objections aux *Méditations*, mais dans l'ensemble de leur pensée. Pour Hobbes, en effet, la substance est nécessairement matérielle et il ne dévia jamais de cette conception¹⁸. Pour Descartes, les choses sont plus complexes. Selon le point de vue auquel on se place, on peut concevoir l'âme et le corps comme séparés – c'est le cas dans les *Méditations*, qui, par définition, prennent le point de vue de l'entendement seul – ou on ne peut concevoir que leur union, comme il l'explique à la princesse Élisabeth :

Premièrement donc je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entende-

15. Hobbes, *Court traité des premiers principes*, Paris, PUF, 1988, p. 15.

16. Sur ce point, il semble bien plus en accord avec la scolastique que Descartes qui limite à deux le nombre de substances. Mais il n'y a là rien d'étonnant puisque ce premier écrit de Hobbes reprend apparemment les conceptions scolastiques pour ensuite, par un jeu de définitions apparemment innocentes – technique qu'il utilisera encore dans le *Léviathan* –, en tirer des conclusions qui en fin de compte pervertissent totalement le sens initial. Dans une certaine mesure, Descartes aussi utilise cette stratégie par sa conception très peu chrétienne de Dieu et même par l'usage du terme de « substance », terme scolastique, mais dont il fait un usage extrêmement différent.

17. Lettre de Descartes à Mersenne du 21 janvier 1641 ; AT III, 283.

18. Dans la troisième partie du *Léviathan*, il définit de la sorte la substance : « Le mot *corps*, dans son acception la plus générale, désigne ce qui emplit ou occupe un espace (c'est-à-dire un lieu conçu par l'imagination) déterminé ; et qui ne dépend pas de l'imagination, mais est une partie réelle de ce que nous appelons l'*univers*. L'*univers*, en effet, étant l'agrégat de tous les *corps*, il n'est aucune de ses parties réelles qui ne soit aussi un *corps* ; et aucune chose n'est proprement un *corps*, qui ne soit aussi une partie de l'*univers*, agrégat de tous les *corps*. Parce que les *corps* sont sujets à changer, c'est-à-dire à apparaître de façons variées aux sens des créatures vivantes, on les désigne aussi du nom de *substance*, qui signifie *sujet* à des accidents variés : ainsi, être tantôt mù, tantôt immobile ; sembler à nos sens tantôt chaud, tantôt froid, tantôt de telle couleur ou odeur, de tel goût ou son, tantôt autrement [ajout de la version latine : et c'est pour cette cause qu'on les appelle *substances*]. Cette diversité de semblance, produite par la diversité des opérations des *corps* sur nos organes des sens, nous l'attribuons aux altérations des *corps* qui agissent et parlons à son sujet d'*accidents* de ces *corps*. Selon cette acception du mot, *substance* et *corps* signifient la même chose : en conséquence, l'expression *substance incorporelle* est faite de mots qui, réunis, se détruisent l'un l'autre, comme si l'on disait *corps incorporé*. » Hobbes, *Léviathan*, tr. fr. de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, pp. 418-419.

ment seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens.¹⁹

Si on se place au point de vue de l'entendement, point de vue traditionnel de la philosophie, en tout cas en tant qu'elle est métaphysique, il y a bien fondamentalement deux substances pour Descartes : la pensée et l'étendue. Par contre, du point de vue des sens – point de vue qu'on adopte dans la vie courante – il n'y a qu'une substance indistincte et donc la pensée et l'étendue se conçoivent comme unies. Il ne s'agit évidemment pas ici de nier le dualisme cartésien ni de le rapprocher inconsidérément de Hobbes, car dans les *Méditations*, il est clair que, sans la moindre réserve, Descartes affirme bien l'existence de deux substances, ce qui s'explique par le fait qu'il se place, par définition²⁰, au point de vue de l'entendement. Pas plus, il ne s'agit de prétendre à une évolution du philosophe français, celui-ci n'ayant jamais renié son dualisme. Néanmoins, il n'est pas inutile d'ajouter une nuance à sa conception et qui dépend de la perspective adoptée, d'autant que selon celle-ci l'opposition avec Hobbes est moins marquée qu'il n'y paraît à ne concevoir que les *Méditations*²¹.

Si Hobbes admet l'aboutissement au cogito, il est loin d'admettre pour autant ce que Descartes infère comme caractéristique de celui-ci :

Et partant, puisque la connaissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de la connaissance de celle-ci : *je pense* ; et la connaissance de celle-ci, de ce que nous ne pouvons séparer la pensée d'une matière qui pense ; il semble qu'on doit plutôt inférer qu'une chose qui pense est matérielle, qu'immatérielle.²²

Au contraire, il en infère quant à lui, à partir des exemples et des termes mêmes de son adversaire qu'il serait *plutôt* quelque chose de matériel. Si, en se basant sur les termes et exemples de Descartes, pour Hobbes, le « je » qui pense est plutôt corporel, selon sa propre vision, pas de doute, le « je » est un corps, la pensée elle-même étant corporelle.

Dans la quatrième objection, Hobbes va reprendre l'exemple du morceau de cire, afin d'adresser une autre critique à Descartes. Il reproche à Descartes de ne pas avoir expliqué la distinction entre l'imagination et l'entendement. Or, et il rejoint ici sa première objection, cette distinction est déjà présente chez les anciens et notamment chez les aristotéliens. Hobbes en profite alors pour présenter rapidement sa propre conception : imaginer, c'est avoir quelque idée, tandis que concevoir consiste à conclure par le raisonnement. Cette conception est déjà présente dans les *Elements of Law* de Hobbes et elle est essentielle à sa pensée :

Ce fait nous montre qu'il y a deux sortes de sciences ou de connaissances, dont l'une n'est que l'effet du sens ou la science originelle et son souvenir [...]. L'autre est appe-

19. Descartes, Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 ; AT III, 691-692.

20. Pour Descartes, la métaphysique reprend aussi bien l'ontologie et ce qui, au moyen de la raison, traite de ce qui concerne Dieu, que les questions qu'on appellerait aujourd'hui épistémologiques et qui concernent la possibilité de la connaissance et ses conditions, car, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut aborder ces thèmes qu'à l'aide du seul entendement, tout emploi d'une autre faculté étant nécessairement perturbateur.

21. On notera aussi que dans les *Regulae*, rédigées une bonne dizaine d'années avant ses *Méditations*, Descartes ouvre déjà la porte à la conception d'une pensée corporelle : « [...] le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et sans corps lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie ou l'imagination ; et que cette fantaisie est une véritable partie du corps ». [*Regulae*, tr. de Jacques Brunschwig, Paris, Livre de Poche, 1997, Règle XII, p. 135]

22. Hobbes, Objection seconde, *op. cit.*, p. 298.

lée science ou connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses, et celle-ci vient de l'esprit. L'une et l'autre ne sont que l'expérience ; la première est l'expérience des effets produits sur nous par les Êtres extérieurs qui agissent sur nous ; et la dernière est l'expérience que les hommes ont sur l'usage propre des noms dans le langage. Mais, comme j'ai dit, toute expérience n'étant que souvenir, il en faut conclure que toute science est souvenir. L'on appelle histoire la première science enregistrée dans les livres, l'on appelle les sciences les registres de la dernière.²³

Pour Hobbes, les idées sont les images des choses ou le souvenir des sensations produites par les objets qui ont frappé les sens. Le raisonnement s'en distingue en ce qu'il a traité à l'enchaînement entre, non pas les idées, mais les noms de celles-ci. Le raisonnement nécessite le langage, puisqu'il se fait sur les noms et non sur les choses. Il s'agit là d'un élément important de la pensée de Hobbes, qui se conçoit bien comme nominaliste. Sa conception à ce propos était déjà arrêtée dans *The Elements of Law* :

Cela posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeler un fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens. [...] L'on doit mettre au nombre de ces marques les voix humaines que nous appelons des *Noms*, ou ces dénominations sensibles aux oreilles, à l'aide desquelles nous rappelons à notre esprit certaines idées ou conceptions des objets auxquelles nous avons assigné ces noms. [...] Ainsi un nom ou une dénomination est un son de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeler à son esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé.²⁴

Cette distinction est au cœur de la divergence entre Hobbes et Descartes. Ce dernier n'acceptera nullement le point de vue nominaliste de Hobbes. Non seulement il prétend avoir établi la distinction entre l'imagination et l'entendement, mais surtout il insiste sur le fait que le raisonnement s'effectue sur les choses elles-mêmes :

Or l'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais celui des choses signifiées par les noms ; et je m'étonne que le contraire puisse venir en l'esprit de personne.²⁵

La manière dont Descartes réaffirme le fait que le raisonnement se fait sur les choses mêmes et pas simplement sur les noms est révélatrice. En effet, son étonnement ne peut être que feint, car la position à laquelle Hobbes fait référence renvoie à une position nominaliste classique, même si le nominalisme de Hobbes peut apparaître comme extrême. Et il est inconcevable que Descartes ne connaisse pas cette distinction entre nominalisme, conceptualisme et réalisme, qui a cours depuis le Moyen Âge. Il faut donc plutôt interpréter son étonnement comme une manière de marquer ses distances face à une position, qui a, dès son origine, été soupçonnée d'impliquer un scepticisme bien proche de l'hérésie. Hobbes va d'ailleurs quelques lignes plus bas exposer le relativisme de sa conception nominaliste :

Que dirions-nous maintenant, si peut-être le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot *est* ? D'où il s'ensuivrait que, par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant leurs appellations, c'est-à-dire, par elle, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les

23. Hobbes, *De la nature humaine* (Première partie de *The Elements of Law*), tr. fr. du baron d'Holbach, Paris, Vrin, 1999, p. 64. On retrouve cette conception développée en des termes très semblables dans le *Léviathan* aux chapitres 3, 5 et 9 de la première partie.

24. *De la nature humaine*, *op. cit.*, p. 52-53.

25. Descartes, Réponse aux quatrièmes Objections, *op. cit.*, p. 302.

noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci est mon sentiment) du mouvement des organes corporels ; et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique.²⁶

Ramener le raisonnement à un travail sur les noms et nullement sur les choses implique un certain arbitraire, dans la mesure où les noms dépendent des conventions, et Hobbes ouvre donc bien la porte à une conception relativiste.

Dans cet extrait tiré de ses objections, Hobbes va encore plus loin en affirmant sa conception matérialiste de la pensée. L'esprit est pour lui en fin de compte un mouvement corporel. On voit combien sa conception de la substance, qui avait à première vue pu paraître relativement traditionnelle par rapport à celle de Descartes – dont la définition s'éloignait davantage de la définition scolastique – est en fait fortement hétérodoxe.

Hobbes s'oppose ici évidemment fortement à Descartes, qui, du point de vue de l'entendement, conçoit comme diamétralement contraires l'esprit et la matière, puisqu'il s'agit des deux seules substances qu'il reconnaît. De cette différence fondamentale, Hobbes fera le point d'appui à partir duquel il soulèvera toutes les difficultés concernant la troisième méditation et tout particulièrement la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu.



Dans la cinquième objection, Hobbes revient sur sa conception des idées et des raisonnements et l'applique aux exemples donnés par Descartes. Il admet sans conteste que l'on puisse avoir l'idée d'un homme ou du ciel. Il reconnaît même que l'idée d'une chimère est possible, même si les chimères n'existent pas, parce qu'une telle idée se construit par association d'éléments d'animaux, qui eux ont imprimé leurs images dans la mémoire. Par contre, il ne peut évidemment accepter qu'on ait une idée d'un ange. Les anges étant des créatures invisibles, on ne peut en avoir une idée :

Et lorsque quelqu'un pense à un ange, quelquefois l'image d'une flamme se présente à son esprit, et quelquefois celle d'un jeune enfant qui a des ailes, de laquelle je pense pouvoir dire avec certitude qu'elle n'a point la ressemblance d'un ange, et partant, qu'elle n'est point l'idée d'un ange ; mais croyant qu'il y a des créatures invisibles et immatérielles, qui sont les ministres de Dieu, nous donnons à une chose que nous croyons ou supposons le nom d'ange, quoique néanmoins l'idée sous laquelle j'imagine un ange soit composée des idées des choses visibles.²⁷

Hobbes conteste l'idée d'ange en se basant sur sa définition des idées, mais il en donne aussi comme une preuve empirique : le fait qu'on puisse s'imaginer les anges sous des formes très différentes semble bien prouver qu'on n'en a aucune idée au sens strict qu'il donne à ce terme. Et il ajoute encore que la représentation esthétique traditionnelle des anges n'a évidemment aucun rapport avec ceux-ci et qu'il faudrait être bien naïf pour croire réellement à l'existence de bébés ailés peuplant le ciel. On voit se profiler ici sa critique des superstitions. Il y avance d'ailleurs déjà l'idée selon laquelle l'ange se définit par sa fonction, sous-entendant qu'il n'est pas forcément un être en soi, mais montrant bien qu'il est une conclusion à laquelle aboutit le raisonnement. En effet, si les anges ne peuvent être des idées, ils ne peuvent venir que du raisonnement et c'est ainsi sur base de leur fonction de messenger que les anges sont déduits par la raison.

26. Hobbes, Objection quatrième, *op. cit.*, p. 302.

27. Hobbes, Objection cinquième, *op. cit.*, p. 303-304.

Ce qui vaut pour les anges, à plus forte raison, va également valoir pour Dieu. Dieu ne peut non plus être une idée. Comment aurait-on une idée de Dieu, puisqu'il faudrait pour ce faire en avoir une image, ce qui n'est possible que pour les choses matérielles ? Dieu est, comme les anges, la conclusion d'un raisonnement. Et ce raisonnement auquel répond Dieu est celui de la nécessité d'une cause première.

[...] de même l'homme, voyant qu'il doit y avoir quelque cause de ses images et de ses idées, et de cette cause une autre première, et ainsi de suite, est enfin conduit à une fin, ou à une supposition de quelque cause éternelle, qui, parce qu'elle n'a jamais commencé d'être, ne peut avoir de cause qui la précède, ce qui fait qu'il conclut nécessairement qu'il y a un être éternel qui existe ; et néanmoins il n'a point d'idée qu'il puisse dire être celle de cet être éternel, mais il la nomme ou appelle du nom de Dieu cette chose que la foi ou sa raison lui persuade.²⁸

Remarquons comment fonctionne l'argumentation de Hobbes. Il critique la conception cartésienne sur base de sa conception matérialiste de la connaissance. Et il va s'en servir pour renverser la première preuve de l'existence de Dieu que donne Descartes. Mais ce qui lui importe n'est pas la preuve de l'existence de Dieu en tant que telle, mais cette preuve particulière inventée par Descartes. En effet, non seulement, il n'attaque pas directement les deux preuves suivantes qui sont présentes dans les *Méditations*, mais surtout il présente immédiatement lui-même une preuve. Cependant, sa preuve ne lui est nullement personnelle, mais est une reprise de Thomas d'Aquin, preuve coïncidant parfaitement avec le premier moteur aristotélicien. Hobbes préfère donc une preuve traditionnelle de l'existence de Dieu à celle de Descartes. Quand on connaît le mépris dont il témoigne à l'égard de la philosophie païenne et d'Aristote en particulier, il y a là de quoi s'étonner. En effet, bien que la critique proprement dite de la philosophie antique date du *Léviathan*, l'absence de référence à celle-ci dans ses autres textes est déjà très significative²⁹.

Par ailleurs, Hobbes va renforcer sa critique de l'idée de Dieu présentée par Descartes par une référence aux Écritures :

Il en est de même du nom vénérable de Dieu, de qui nous n'avons aucune image ou idée ; c'est pourquoi on nous défend de l'adorer sous une image, de peur qu'il ne nous semble que nous concevions celui qui est inconcevable.³⁰

Il est amusant de voir comment Hobbes appelle les Écritures à témoin de ce qu'il dit. Certes, c'est une stratégie qu'il a déjà mise au point dans ses *Elements of Law*, et qui l'accompagnera tout au long de ses écrits, que de confirmer ses propos par les écrits sacrés. Sans pour autant analyser le rôle de la réappropriation des Écritures qu'opère Hobbes dans ses différents textes – ce qui nous amènerait bien trop loin des objections et de leurs réponses –, il est cocasse de constater que celui qui défend une conception matérialiste va faire jouer la Bible contre celui qui se présente comme un ardent défenseur de la religion catholique face aux athées et libertins³¹.

28. *Ibidem*, p. 304.

29. On trouve une référence positive à Aristote dans le *Court traité*. Dans la troisième section, Hobbes montre que sa définition du bon comme puissance active d'attirer « est en accord avec Aristote » [*op. cit.*, p. 51], mais le type même d'allusion à Aristote pour confirmer une définition donnée par Hobbes montre bien le caractère stratégique de sa référence. Celle-ci peut d'ailleurs d'autant plus aisément s'expliquer autrement que par un réel intérêt que, dans ce texte, Hobbes s'amuse à détourner les conceptions scolastiques tout en ayant l'air de partir d'elles.

30. Hobbes, *Objection cinquième*, *op. cit.*, p. 304.

31. « Davantage, sachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses ; quoique je ne sois point de leur opinion, [...] je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations. » [« À Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris », in *Méditations*, *op. cit.*, p. 37.]

En contestant le fait que Dieu puisse être une idée, Hobbes sape à la base et avant même que la démonstration proprement dite ne se déploie la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. En effet, si Dieu ne peut être une idée, je ne peux avoir en moi l'idée d'un être parfait et infini, idée qui ne peut venir de moi, mais doit avoir été mise en moi par cet être. Remarquons que, contrairement à d'autres objecteurs, Hobbes n'attaque pas le fait que, quoi qu'en dise Descartes, l'idée de Dieu puisse venir de moi, ce qu'il aurait tout aussi bien pu faire, vu sa conception du fait que Dieu est la conclusion d'un raisonnement. Il remonte au contraire à l'origine de cette considération, repartant de la théorie de la connaissance. Cela correspond tout à fait avec la manière de faire habituelle du philosophe anglais, qui, dès son *Court traité des premiers principes*, repart des définitions pour suivre l'ordre géométrique. Cette tactique est non seulement en accord avec la conception de la philosophie comme science du raisonnement que l'on trouve chez Hobbes, mais elle coïncide aussi avec la volonté de Descartes de suivre l'ordre géométrique, comme il le signale d'ailleurs dans son « Abrégé » :

[...] ayant tâché de ne rien écrire dans ce traité, dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres³².

En critiquant de la sorte l'ouvrage de Descartes, Hobbes suit donc sa méthode philosophique, mais aussi et surtout, celle que Descartes revendique.

Or, contrairement à ce que semble insinuer Descartes, leur différence n'est pas là essentiellement une question de mots, puisque la considération de Dieu comme idée ou comme aboutissement du raisonnement permet ou empêche la première preuve de l'existence de Dieu.

Par ailleurs, il est important de remarquer que cette conception de Dieu développée par Hobbes n'est pas uniquement ou même essentiellement destinée à contester la troisième méditation cartésienne, car elle est déjà présente dans ses *Elements of Law* :

Comme le Dieu tout puissant est incompréhensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité ; conséquemment tous ses attributs n'annoncent que l'impossibilité de concevoir quelque chose touchant sa nature dont nous n'avons d'autre conception, sinon que Dieu existe.³³

Hobbes expose déjà dans son texte de 1640 qu'on ne peut avoir d'idée de Dieu, mais il va aussi déjà en tirer les conséquences : l'impossibilité de savoir quoi que ce soit sur la nature de Dieu. Or, ces considérations vont bien à l'encontre des propos de Descartes dans sa troisième méditation, puisque, après avoir prouvé l'existence de Dieu, il précise :

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.³⁴

Hobbes n'hésite d'ailleurs pas à le lui faire remarquer par un argument *ad hominem* : en admettant même que sa preuve de l'existence de Dieu soit valide, il ne s'ensuit pas qu'on puisse connaître Dieu. D'ailleurs Descartes ne prouve nullement ces attributs.

32. Descartes, « Abrégé des six méditations suivantes », in *Méditations*, op. cit., pp. 49-50.

33. Hobbes, *De la nature humaine*, op. cit., p. 110.

34. Descartes, *Méditations*, op. cit., p. 115.

Hobbes, quant à lui, explique dans ses *Elements of Law* d'où viennent ces caractéristiques qu'on attribue à Dieu :

Ainsi les attributs que l'on donne à la Divinité ne signifient que notre incapacité ou le respect que nous avons pour lui. Ils annoncent notre incapacité lorsque nous disons qu'il est incompréhensible et infini. Ils annoncent notre respect quand nous lui donnons les noms qui parmi nous servent à désigner les choses que nous louons et que nous exaltons, tels que ceux de tout-puissant, d'omniscient, de juste de miséricordieux, etc.³⁵

Ce qui est intéressant dans la démarche hobbesienne, c'est sa cohérence. Hobbes n'explique pas les attributs donnés à Dieu en fonction de la nature de Dieu, qualifiée d'inconnaissable, mais en fonction de l'attitude humaine face à la divinité : ou l'homme lui attribue des termes qui signifient qu'il ne peut comprendre sa nature – les termes privatifs – ou il lui donne des noms qui témoignent de son respect. Mais la conséquence de l'explication de Hobbes est que les termes attribués à Dieu ne donnent pas d'indication sur ce qu'est Dieu, mais sur la psychologie humaine. C'est pourquoi il ne peut accepter sans explication l'attribution par Descartes des principales caractéristiques données par la religion chrétienne à Dieu³⁶. On voit comment sa position nominaliste est à la base de son explication des attributs de Dieu.

On a donc au sein de la cinquième objection une seconde critique adressée au texte cartésien. Non seulement Descartes élabore sa preuve de l'existence de Dieu en s'appuyant sur le concept d'idée de Dieu, alors que Dieu ne peut être une idée, mais il attribue encore à Dieu une série de caractéristiques sans les justifier.

Hobbes va reprendre cette critique dans sa dixième objection, refaisant comme dans l'autre sens la démonstration de l'erreur cartésienne, puisqu'il va cette fois partir de l'attribution de la caractéristique d'infini à Dieu pour contester toute la démonstration. Non seulement on ne peut avoir en soi l'idée d'un être infini, mais encore l'idée de l'infini vient de l'esprit humain : « d'où il suit que le nom d'*infini* ne nous fournit pas l'idée de l'infinité divine, mais bien celle de mes propres termes et limites »³⁷. Il expliquera de même d'autres attributs que Descartes allègue à Dieu. Quand on dit Dieu indépendant, on signifie par là qu'on ne voit pas la cause de Dieu. Quand on le prétend créateur, c'est parce que, regardant les objets qui nous entourent et qui ont été créés, on en déduit que la nature doit de même avoir été créée. Quoiqu'il eût pu l'expliquer sur le même mode, Hobbes se contentera de réclamer à Descartes des explications sur la souveraine puissance et la souveraine intelligence de Dieu.

On peut voir à partir de ceci combien la base des objections de Hobbes est bien dans sa théorie de la connaissance, qui refuse le terme d'idée pour ce qui n'est pas

35. Hobbes, *De la nature humaine*, op. cit., p. 111-112.

36. On pourrait montrer que le Dieu de Descartes est beaucoup moins chrétien qu'il n'y paraît et que cette attribution des qualificatifs habituels à Dieu pourrait bien tenir d'une manœuvre pour masquer le caractère hétérodoxe de son Dieu, dont Pascal dira qu'il est un Dieu de géomètre, mais ce serait déborder le cadre de cette étude. Remarquons simplement que, dans d'autres passages des *Méditations*, Descartes précise lui-même qu'on ne peut savoir ce qu'il est : « Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être atteindre aucunement par la pensée : car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre [...] » [Méditation troisième, op. cit., p. 119]. Cette assertion est déjà d'une certaine manière présente dans la préface où Descartes précise : « Je dirais seulement en général que tout ce que disent les athées pour combattre l'existence de Dieu, dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce que l'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire ; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible. » [Préface de l'auteur au lecteur, in *Méditations*, op. cit., p. 43.]

37. Hobbes, « Objection dixième », op. cit., p. 310.

l'image d'une chose que l'on a pu percevoir et qui considère donc que le concept de Dieu ne peut être que l'aboutissement d'un raisonnement. Cette distinction qui pourrait paraître relativement insignifiante par rapport à tout ce qui se trouve dans l'ensemble des *Méditations* fonctionne comme le levier qui permet à Hobbes de refuser les conclusions successives de Descartes, ce qui est justement possible parce que le texte cartésien suit le procédé des démonstrations géométriques, dont chaque théorème doit être assuré pour entreprendre la démonstration du suivant.

Remarquons cependant que, quoique Hobbes puisse à partir de cette différence de conception refuser toutes les conclusions successives de Descartes, cela ne l'empêche pas de jouer son rôle d'objecteur en mettant en évidence d'autres difficultés de la démonstration cartésienne. Il va ainsi, sur la même base épistémologique, refuser la conception cartésienne d'une volonté, fonction séparée de l'âme, et montrer comment elle est simplement de l'ordre des idées, au sens précis qu'il donne à ce mot, c'est-à-dire au sens de l'image d'une chose accompagnée de l'idée du plaisir de la possession de la chose (objection sixième). Cette conception fait déjà partie de son *Court traité*, qui la décline même sur le mode physiologique :

L'acte d'appétit est un mouvement des esprits animaux vers l'objet qui les meut.³⁸

De manière tout à fait identique, à l'objection suivante, il va montrer que l'idée qu'on a de soi-même peut tout à fait venir ou des sens (mais Descartes n'admet pas à cette étape tirer la moindre connaissance des sens) ou du raisonnement, mais le raisonnement ne peut se faire que sur les mots et ne permet donc pas de tirer des conséquences portant sur les choses en elles-mêmes.

La différence entre les deux philosophes repose donc essentiellement sur leur conception de la connaissance³⁹. Hobbes va systématiquement se servir de cette différence d'approche pour critiquer l'ensemble des *Méditations métaphysiques* et, comme on l'a vu, tout particulièrement la première preuve de l'existence de Dieu. Bien que Hobbes ne considère nullement les autres preuves de l'existence de Dieu que donne Descartes, on pourrait cependant se demander si sa critique ne vaut pas également pour celles-ci. Du point de vue hobbesien, elles ne semblent en effet pas davantage valables. En effet, supposer que je puisse être Dieu et m'être alors donné toutes les perfections (seconde preuve) n'est pas pensable dans une perspective où la pensée ne peut se constituer que sur base des images des choses, c'est-à-dire d'un monde extérieur. De même, dans la mesure où Dieu est par définition incompréhensible, il est impossible de concevoir même ses perfections et donc d'envisager qu'elles pourraient être appliquées à l'homme. On peut avec le même raisonnement montrer que la preuve *a priori* n'a non plus aucun sens, puisque le raisonnement se fait sur les noms et nullement sur les choses elles-mêmes, de sorte que déduire l'existence de Dieu du fait qu'il est parfait et que l'existence fait partie des perfections ne peut être un raisonnement valide. On a donc bien dans cette différence de conception des idées et du raisonnement la pierre d'angle de la critique de Hobbes.



Descartes considérait les critiques de Hobbes comme faibles et élaborées trop rapidement pour être pertinentes. À première vue, son jugement est difficile à partager.

38. Hobbes, *Court traité*, op. cit., p. 53. Remarquons cependant que, même s'il en exempte en partie la volonté, Descartes envisagera les passions sur un mode bien proche dans ses *Passions de l'âme*.

39. On aura quelque chose de similaire avec les cinquièmes objections, car Gassendi aussi va essentiellement refuser les Méditations cartésiennes à partir du fait que toute connaissance vient des sens et qu'il est aberrant de prétendre adopter le point de vue du seul entendement.

En effet, au reproche de rapidité, on peut aisément répondre que, s'il est exact que Hobbes a renvoyé ses objections moins de deux mois après avoir reçu les *Méditations* (moins si Mersenne a laissé passer quelque temps avant de lui transmettre le manuscrit), le fondement de ses critiques se trouve déjà dans ses *Elements of Law* circulant sous le manteau dès 1640 et même, en ce qui concerne certains éléments, dans son *Court traité* datant encore d'une dizaine d'années plus tôt. Si la réaction de Hobbes a été rapide, cela ne signifie donc nullement qu'il n'aurait pas pris le temps de penser à la manière dont la connaissance s'établit, par exemple. Au contraire, le fait que les préoccupations cartésiennes rejoignent en partie les siennes devrait donner d'autant plus de poids à ses objections.

On peut aussi assez aisément voir que ses objections ne sont pas davantage affectées de la faiblesse que Descartes y voit ou y veut voir. Au lieu d'être strictement ponctuelles et liées à la lecture du texte cartésien, elles reposent au contraire sur une philosophie, dont les grandes lignes sont déjà élaborées auparavant. Non seulement il n'y a eu aucun tournant significatif dans la pensée de Hobbes entre les *Elements of Law* et le *Léviathan* – ce qui n'empêche un approfondissement et quelques découvertes, mais rien qui renverse à proprement parler la vision de Hobbes –, mais la structure même des *Elements of Law*, fondée sur la conception du corps pour aboutir au corps politique, se retrouvera dans le *de Cive* et dans le *Léviathan*⁴⁰. Comme Hobbes accorde à l'anthropologie et à la théorie de la connaissance le rôle de socles sur lesquels repose toute sa conception politique et comme, de surcroît, il considère la philosophie politique comme une science dont on peut déduire les conséquences à partir de noms correctement attribués, il va de soi qu'il accorde à son épistémologie une attention toute particulière. En ce sens au moins, on ne peut qualifier de faibles les conceptions développées par Hobbes dans ses objections. Elles ont au contraire la solidité requise pour les pierres de fondation.

Par ailleurs, on a vu que les critiques qu'il adresse aux *Méditations* ne touchent nullement des points de détails ou des questions d'expression, mais au contraire atteignent les fondements de la démonstration cartésienne. En effet, en mettant en évidence le fait que les idées ne sont que les images – ou leur souvenir – des choses matérielles perçues par les sens et le fait que le raisonnement se fait sur les mots et non sur les choses elles-mêmes, il sape par avance la preuve (on pourrait même dire les preuves) de l'existence de Dieu de Descartes, puisque ses critiques de la seconde méditation touchent de manière anticipative la démonstration qui n'apparaît qu'à la méditation suivante. Or, si on ne peut réduire les *Méditations* à cette démonstration, il est cependant clair qu'elle en est un élément fondamental, non seulement parce que tout ce qui est démontré par la suite repose sur celle-ci comme c'est le cas lorsqu'on suit l'ordre géométrique, mais aussi parce qu'elles contiennent en germe les principes de sa physique, comme Descartes l'avoue d'ailleurs à Mersenne :

[...] et je vous dirais, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favoriseraient Aristote feraient peut-être plus de difficultés de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote.⁴¹

40. « En réponse aux événements du temps, les *Eléments de la loi* circulent en manuscrit dès 1640, mais ils donnent déjà l'ordre discursif général et mettent en place les thèmes essentiels et arguments fondateurs : le droit de nature se développant en état de guerre, la loi naturelle commandant la paix, le contrat et la justice, l'institution de la société civile, la génération nécessaire d'un souverain absolu. » [Michel Malherbe, *Hobbes*, Paris, Vrin, 2000, seconde édition augmentée, pp. 17-18.]

41. Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 ; AT III, 297-298.

La métaphysique cartésienne constitue une pierre indispensable non seulement de sa philosophie, mais de sa science en général. Et au sein de sa métaphysique, la démonstration de l'existence de Dieu est aussi particulièrement importante, puisque c'est elle qui garantira la vérité de la connaissance. En l'attaquant à la base, Hobbes met donc en péril l'ensemble de l'édifice cartésien, y compris sa science.

En outre, même si elles se basent sur une conception différente de la connaissance, les objections de Hobbes ne sont pas inappropriées et inoffensives. En effet, Descartes ne prouve nullement, ni dans ses *Méditations* proprement dites, ni dans ses réponses aux objections, que la connaissance ne vient pas des sens et que le raisonnement se fait bien sur les choses elles-mêmes. Il se base sur une conception différente de la connaissance, comme il le répète tant à Hobbes qu'à Gassendi, mais il ne prouve pas celle-ci. Si l'exemple du morceau de cire aurait pu passer pour une preuve du fait que la connaissance vient bien de l'entendement et non des sens, Hobbes a montré que l'exemple même peut prouver tout autre chose et, à l'encontre des intentions de l'auteur, montrer le caractère irréductiblement matériel des substances. Or, si l'on peut accepter le fait que la philosophie cartésienne repose sur des axiomes non fondés, Descartes est loin d'être prêt à l'admettre. Son intention est de fournir les preuves de ce qu'il avance par des démonstrations aussi solides que les théorèmes géométriques. Sans cela et, plus particulièrement, sans la preuve de l'existence de Dieu, la connaissance n'est pas fondée en certitude. Or, c'est, depuis son *Discours*, l'intention première de Descartes. Cela signifie que les objections de Hobbes sont donc particulièrement embarrassantes pour Descartes et que loin d'être faibles, elles mettent en péril l'ensemble de son système bien plus radicalement que les autres objections. Certes, elles ne prennent pas leur source dans le seul texte cartésien – la critique de Hobbes est pourrions-nous dire externe –, mais elles n'en sont pas moins redoutables pour autant, dans la mesure où elles mettent en évidence les présupposés de la pensée cartésienne.



Étant donné l'importance et la force des objections de Hobbes, on comprend pourquoi Descartes a voulu les faire passer pour faibles et inconsistantes. Par contre, il peut paraître plus étonnant que les lecteurs aient suivi Descartes et aient aussi systématiquement considéré ces objections comme dénuées d'intérêt. Voyons donc quelle peut en être la raison et donc comment Descartes est parvenu à faire passer les critiques de Hobbes comme particulièrement peu pertinentes.

La situation dans laquelle se trouve le lecteur qui découvre ces objections est un premier élément qui va jouer en défaveur de Hobbes. En effet, le lecteur ne découvre les diverses objections de Hobbes, comme des autres contradicteurs, qu'après avoir lu l'ensemble des *Méditations* et idéalement après avoir médité avec Descartes ou, à tout le moins, après avoir d'abord donné « à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre ensuite celui de censeur »⁴². Si on peut douter que l'ensemble des lecteurs ait véritablement accepté de méditer avec Descartes, il ne fait cependant aucun doute que la plupart ont, par leur lecture même, adopté la perspective cartésienne, ne fût-ce que momentanément, et qu'il ne va pas de soi qu'ils réussissent cette gymnastique d'esprit qui consiste à sauter d'une position à l'autre, adoptant avec la même objectivité celle des divers objecteurs que celle de Descartes. *A priori*, Descartes est donc dans une position bien plus favorable que ses objecteurs pour convaincre ses lecteurs ; d'autant

42. « Du libraire au lecteur », in *Méditations*, *op. cit.*, p. 48.

plus qu'il a le premier et le dernier mot, les objecteurs ne pouvant pas réagir aux réponses qu'il fait à leurs objections.

On pourrait bien sûr objecter que cet élément vaut pour l'ensemble des penseurs ayant réagi et pas seulement pour Hobbes, ce qui est absolument exact. Il est cependant d'autres caractéristiques, qui ne vont valoir que pour Hobbes.

La première d'entre elles est le fait que la présentation par Descartes des objections de Hobbes et de ses réponses est tout à fait particulière. Contrairement aux autres objections que Descartes présente telles quelles avant d'y répondre⁴³, il entrecoupe celles de Hobbes par ses réponses. On pourrait ne voir là qu'un élément graphique destiné à varier la présentation et ainsi à rendre le texte plus plaisant. Mais ce ne peut être un hasard que cela touche justement les objections de Hobbes, qui sont par ailleurs suffisamment courtes pour qu'elles ne risquent pas d'ennuyer le lecteur.

En agissant de la sorte, Descartes crée une espèce de dialogue fictif avec le philosophe anglais, mais ce dialogue est loin d'être innocent et il a pour effet de faire perdre de vue la cohérence des objections. Or, cette cohérence est un élément essentiel de l'argumentation de Hobbes. En effet, on a vu que l'essentiel des critiques vient d'une différence fondamentale dans la conception de la connaissance. Toutefois, en insérant ses réponses au sein même des objections, non seulement la pertinence de l'ensemble disparaît, mais encore – à moins de reconstruire le texte original de Hobbes, en lisant d'abord l'ensemble des objections avant de lire les réponses – le lecteur ne peut voir comment toute l'argumentation de Hobbes s'appuie un élément (le fait que les idées sont seulement les images des choses), qui n'est nullement réfuté par Descartes. Autrement dit, par cette simple manœuvre graphique, Descartes réussit déjà à gommer un élément tout à fait essentiel des objections de Hobbes, puisque non seulement s'estompe le fait que la conception des idées et du raisonnement par Descartes n'est pas prouvée, mais surtout disparaît véritablement la structure des objections de Hobbes, qui consiste à s'appuyer sur cette différence de considération épistémologique pour critiquer tout ce que Descartes prouve par la suite et tout particulièrement sa première preuve de l'existence de Dieu.

Étant donné l'importance de l'effet obtenu de cette manière, il est difficile d'imaginer qu'il ne s'agisse pas là d'une tactique sciemment utilisée pour cacher la structure des objections de Hobbes et leur pertinence. Si Descartes ne considérait que la vérité dans ses *Méditations* et n'utilisait aucune stratégie pour faire passer ses conceptions, il serait possible sur base du principe de charité (même s'il ne fait pas preuve de cette même charité dans la lecture des objections et tout particulièrement de celles de Hobbes) d'imaginer qu'il a naïvement entrecoupé les objections par ses réponses ou qu'il l'a fait dans un souci de clarté. Mais, contrairement aux *Méditations* elles-mêmes qui peuvent éventuellement passer comme pure philosophie détachée de toute rhétorique et, comme dit Descartes présenter « les mêmes pensées par lesquelles je me persuade d'être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité »⁴⁴, il n'en va nullement de même des objections et réponses, qui accompagnent le texte, afin de

43. Notons cependant qu'après la parution des *Disquisitio Metaphysica* en 1644, c'est-à-dire à partir de l'édition française des *Méditations*, texte dans lequel Gassendi répond aux réponses de Descartes et développe plus encore qu'il ne le faisait précédemment ses objections, Descartes ne publie plus les objections de Gassendi et se contente d'en résumer la teneur point par point et d'y répondre au fur et à mesure. Clerselier les publia cependant encore, contre la volonté expresse de Descartes, dans l'édition française de 1647, tout en les renvoyant en annexe du volume.

44. « Préface de l'auteur au lecteur », *op. cit.*, p. 44. Remarquons que Descartes y parle déjà, pour ces six méditations, de persuasion, semblant admettre le caractère stratégique de son texte même.

convaincre les lecteurs, qui pourraient élever quelques objections. Si ce n'était le cas, les objections auraient servi à Descartes à adapter l'expression de son texte, comme il semble l'avoir envisagé au début, lorsque son intention était de le faire lire aux docteurs de la Sorbonne. Mais présenter les objections et leur répondre témoigne bien – comme c'est d'ailleurs presque toujours le cas dans les dialogues – d'une volonté de persuasion accompagnant le désir de présenter la vérité. Il n'y a rien là d'étonnant quand on sait combien, suite à la condamnation de Galilée, Descartes modifie totalement sa stratégie de publication et tient compte non seulement de la vérité, mais également des moyens de la faire admettre.

La création du dialogue fictif va non seulement faire perdre de vue la cohérence des objections du philosophe anglais, mais elle va aussi donner l'impression d'une répétition de ses critiques. En fait, l'application de la critique de base à l'ensemble des étapes de la démonstration cartésienne va, par ce procédé, apparaître comme une simple répétition. Bien plus, cela va donner l'impression que Hobbes n'écoute pas les réponses cartésiennes et qu'il est comme obsédé par un élément qui, si on n'en voit pas les conséquences, peut apparaître comme relativement insignifiant et en tout cas comme passant à côté de l'essentiel de la démarche cartésienne. Autrement dit, par ce découpage, Descartes va pouvoir faire passer une qualité des objections de Hobbes – leur cohérence à partir d'un élément central refusé – comme une faiblesse : une répétition, qui peut tenir de l'obsession pour un élément mineur.

Et Descartes va en plus accentuer l'impression de répétition par les termes qu'il va utiliser pour répondre à Hobbes. Lorsque Hobbes lui objecte qu'il n'y a pas deux idées du soleil, mais une idée du soleil, celle qui vient des sens, et que cette idée est corrigée par la raison, il lui répond de la sorte :

Derechef, ce qui est dit ici n'être point l'idée du soleil, et néanmoins est décrit, c'est cela même que j'appelle idée. Et pendant que ce philosophe ne veut pas convenir avec moi de la signification des mots, il ne me peut rien objecter qui ne soit frivole.⁴⁵

Comme on peut le remarquer, Descartes insiste sur le fait que Hobbes lui objecte systématiquement la même chose. Or, cette répétition vient du découpage même de Descartes et du fait qu'il ignore volontairement le fondement de la critique de Hobbes. C'est pour cette raison qu'il peut reprocher à Hobbes de ne pas convenir du sens des mots et de lui faire des objections sans grande pertinence. Or, nous avons vu qu'il n'en est rien. Et contrairement à ce que prétend Descartes, il ne s'agit pas d'une simple question de mots, au sens où l'un peut valoir l'autre. Dans la perspective de Hobbes, refuser d'attribuer le terme d'idée à ce qui ne vient pas des sens n'est pas une question de vocabulaire, car c'est toute la différence épistémologique des deux approches qui transparaît à partir de la conception de la connaissance. De plus, toute la démarche de Hobbes, déjà dans le *Court traité*, mais encore dans le *Léviathan*, consistera à définir les termes précisément avant leur utilisation. Et il ne s'agit nullement d'une rigueur lexicologique de mauvais aloi. Au contraire, dans la mesure où la philosophie peut être de l'ordre de la science, c'est justement parce que le raisonnement peut s'appuyer sur des appellations précises et rigoureuses. On le voit particulièrement bien dans ce cas. Réserver le nom d'idée à ce qui vient des sens lui permet de fonder la connaissance de manière empiriste. Ce n'est pas là seulement une question de vocabulaire, mais bien une position philosophique forte. Et ce ne peut être naïvement que Descartes feint de réduire la différence à une question de mots dont Hobbes, de mauvaise foi, refuserait de convenir.

45. Descartes, Réponse aux Huitièmes Objections, in *Méditations*, op. cit., p. 308. C'est moi qui souligne.

Descartes va d'ailleurs plus loin encore dans sa déconsidération de Hobbes au sein de ses réponses. Non seulement, il fait passer Hobbes pour un philosophe de mauvaise foi, répétant toujours la même chose, parce qu'il ne convient pas de la signification des mots, mais il va jusqu'à se montrer agacé de cette prétendue insistance hobbesienne, qui vient en fait de l'effet de répétition, qui a été créé par Descartes lui-même via son découpage :

Lorsque Dieu est dit inconcevable, cela s'entend d'une conception qui le comprenne totalement et parfaitement. *Au reste, j'ai déjà tant de fois expliqué comment nous avons en nous l'idée de Dieu, que je ne le puis encore ici répéter sans ennuyer les lecteurs.*⁴⁶

L'agacement de Descartes a de quoi surprendre quand on pense combien il est lui-même responsable de ce qu'il reproche à Hobbes, car où a-t-il répété sa conception des idées si ce n'est dans ses réponses aux objections, que, contrairement à l'image que l'on peut en avoir par ce dialogue fictif, Hobbes ne peut connaître.

En outre, on notera que Descartes ne répond pas véritablement à cette objection. En effet, il se contente dans ses réponses de rappeler rapidement sa conception des idées. Or, redonner sa définition ne répond nullement à l'objection, mais consiste simplement à réaffirmer sa position. Il n'explique en effet jamais pourquoi les idées ne viennent pas des sens et donc des images des choses. La seule réponse qu'il donne – et elle se trouve dans les *Méditations* et non dans les réponses – consiste à prétendre qu'il peut y avoir des idées qui ne sont pas concrètes. Or, Hobbes a bien montré que ce qui peut passer pour des idées ne venant pas des sens est en fait l'aboutissement d'un raisonnement, ce à quoi Descartes n'oppose rien d'autre que sa définition des idées comme toute production de la *res cogitans*. Il n'explique donc nullement en quoi la conception de Hobbes n'est pas valable et ne justifie pas davantage la sienne, qui s'avère ainsi constituer comme un axiome de son système et non une vérité établie par la raison. En outre, dans la mesure où l'objection de Hobbes n'est pas frivole, mais peut au contraire remettre en cause la preuve de l'existence de Dieu et, dans la mesure où il s'agit d'une pièce porteuse de l'édifice cartésien, toute sa construction, il est étonnant que Descartes évite à ce point d'y répondre. On peut supposer qu'il ait jugé que ce n'était point nécessaire, puisque les lecteurs allaient nécessairement adopter sa conception, soit parce qu'elle s'accorde mieux à la *Weltanschauung* de l'époque, soit parce que, plongés auparavant dans la lecture des *Méditations*, elle ne peut que s'imposer à eux, soit encore parce qu'il a suffisamment déconsidéré la position de Hobbes pour qu'elle perde sa cohérence et paraisse dénuée de sens. Il n'en reste pas moins qu'une fois les objections de Hobbes revalorisées, la faiblesse, si ce n'est du système cartésien, du moins de ses réponses et justifications, ne peut qu'apparaître clairement.

Un autre élément particulièrement étonnant dans les réponses que Descartes adresse aux objections de Hobbes tient à sa référence régulière à l'évidence, dans le sens non pas de la clarté de l'intuition, qui accède directement à la connaissance, mais de ce qui va de soi. Prenons la réponse à l'objection touchant le libre-arbitre. Dans sa conception matérialiste et déterministe, Hobbes ne pouvait manquer de refuser la conception du libre arbitre à laquelle Descartes se réfère dans sa quatrième méditation. Descartes y répond de manière étonnante que l'existence du libre arbitre va de soi :

Je n'ai rien supposé ou avancé, touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, et qui est très connu par la lumière naturelle ; et je ne puis comprendre pourquoi il a été dit ici que cela répugne ou a de la contradiction, avec ce qui

46. Descartes, Réponse aux Onzièmes Objections, in *Méditations*, op. cit., p. 312-313. C'est moi qui souligne.

a été dit auparavant. Mais encore que peut-être il y en ait plusieurs qui, lorsqu'ils considèrent la préordination de Dieu, ne peuvent pas comprendre comment notre liberté peut subsister et s'accorder avec elle, il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, *ne ressent et n'expérimente* que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre.⁴⁷

Certes, il admet que la conciliation du libre-arbitre de l'homme avec la prescience divine n'est pas toujours bien comprise, mais qu'il va par contre de soi que la liberté et la volonté ne font qu'un. Remarquons tout d'abord comment la question est déplacée. Ce qui va de soi, c'est qu'il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'acte libre. Ce faisant, sans y répondre directement, il suggère que la liberté humaine existe nécessairement, dans le sens d'un libre arbitre. Et il y répond en insistant sur le fait qu'il est évident qu'on ressent qu'on est libre parce qu'on peut suivre sa volonté.

Or, sans en avoir l'air, il fausse à nouveau la question. En effet, la position nominaliste ne consiste nullement à prétendre que personne ne ressent ou n'expérimente sa liberté, mais que ce sentiment est trompeur et qu'il n'empêche pas par ailleurs qu'on se trouve dans un système de causes et d'effets, qui ne laisse en fait pas de place à la liberté humaine au sens où l'homme pourrait se soustraire à ce jeu de forces et agir en dehors d'elles. La réplique de Descartes ne répond donc une fois de plus nullement à l'objection de Hobbes, mais la laisse de côté.

Mais ce qui est peut-être encore plus frappant dans sa manière de répondre, c'est sa référence à l'évidence : tout le monde, lorsqu'il s'observe, constate que sa liberté et sa volonté sont une seule et même chose. Or, Descartes, qui se fie si peu aux sens et aux opinions que l'on a, que ce soit de soi-même ou de quoi que ce soit d'autre, semble ici considérer que l'idée que l'on a de soi-même va naturellement de soi et n'est pas à questionner ou à confirmer. Il y a de quoi s'en étonner quand on pense que toute la démarche de Descartes dans le *Discours* consiste justement à remettre en question les opinions que l'on a pour ne se baser que sur ce qu'on peut savoir, sans le moindre doute, être vrai. Et cela n'est pas moins étonnant en ne considérant que ses *Méditations*, puisque, dans ce texte, il demande aussi aux lecteurs de laisser de côté toutes leurs idées préconçues, et même toutes celles qui ne sont pas assurées – qu'elles soient ou non vraies – faisant du doute la première étape du parcours proposé. Bref, si l'idée d'accepter ce qui va de soi convient assez mal à la démarche philosophique en général, elle est encore plus directement en contradiction avec la pensée cartésienne. Il est donc d'autant plus étrange que Descartes s'y réfère dans ses réponses à Hobbes et particulièrement pour une question aussi importante que l'existence du libre arbitre face à une position déterministe qui, remarquons-le en passant, se déduirait assez facilement peut-être pas des *Méditations*, mais de la science cartésienne mécaniste, dont les principes sont déjà contenus dans ce texte métaphysique, comme Descartes lui-même le révèle à Mersenne.

L'objection touchant au libre-arbitre n'est pas la seule à laquelle Descartes évite de répondre, ni même la seule pour laquelle il se réfère à l'évidence. On a vu que lorsque Hobbes lui présente la position nominaliste et le fait que le raisonnement se fait sur les noms et pas sur les choses, Descartes utilise une stratégie identique : il feint de découvrir cette position, qui lui semble aberrante, tant il est évident que le raisonnement s'applique aux choses elles-mêmes. Et l'exemple qu'il donne par la suite se réfère aussi à l'évidence, comme le début de la phrase le montre clairement :

47. Descartes, Réponse aux Douzièmes Objections, in *Méditations*, *op. cit.*, p. 314. C'est moi qui souligne.

Car qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents? [...] Et certes de la même façon et avec une aussi juste raison qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourrait aussi conclure que la terre est le ciel, ou telle autre chose qu'il lui plaira; parce qu'il n'y a point d'autres choses au monde, entre lesquelles il n'y ait autant de convenance qu'il y en a entre le mouvement et l'esprit, qui sont de deux genres entièrement différents.⁴⁸

Descartes évite à nouveau de répondre à l'objection nominaliste de Hobbes. Après avoir réaffirmé – et nullement justifié ni même expliqué – le fait que le raisonnement touche les choses en elles-mêmes, il donne un exemple frappant. Celui-ci pourrait apparemment lui permettre de justifier sa position et de dévaloriser la position nominaliste. Or, il n'en est rien. Si on observe l'exemple, on verra qu'il passe à nouveau à côté de la critique qui lui est faite. En effet, les nominalistes ne prétendent pas que la pensée dépend des sons, mais bien des mots, c'est-à-dire des sons qui ont reçu une signification (ce qui peut être très semblable dans des langues aussi proches que le français et l'allemand).

En fait, Descartes non seulement ne répond pas à l'objection, mais caricature, par l'exemple qu'il donne, la position de Hobbes. Vu la différence de langue maternelle entre les deux philosophes et surtout la différence dans leurs positions philosophiques, on peut même se demander si l'exemple donné ici n'est pas une reproduction de la situation, où, chacun ayant défini les termes différemment, aucun ne parvient à entrer véritablement en discussion avec l'autre. Certes, contrairement à ce qui se passe dans l'exemple donné, l'adversaire connaît ici parfaitement la langue de l'autre et se refuse de la parler, non par mauvaise volonté, mais parce qu'elle l'entraînerait dans des positions qu'il ne veut admettre. Il n'empêche qu'on a bien à faire à une espèce de dialogue de sourds.

En outre, Descartes ne se contente pas de ridiculiser la position de son objecteur, il va jusqu'à l'attaquer directement en se moquant de son vocabulaire. Descartes prétend en effet que l'idée d'un mouvement de pensée est une aberration en soi. Dans la perspective cartésienne, où seules existent deux substances dont l'une se caractérise par la pensée et l'autre par l'étendue et le mouvement, il est en effet absurde de parler de mouvement de pensée. Mais rien ne requiert que Hobbes admette les conclusions de Descartes pour lui faire des critiques. Au contraire, s'il est censé les adopter totalement, le voilà dans l'impossibilité de lui rien objecter qui ait quelque poids philosophique (si j'ose dire, car voilà encore une expression qui répugnerait à Descartes). De plus, l'expression de « mouvement de pensée » peut évidemment être prise ici au sens métaphorique, en quoi elle n'est nullement particulièrement novatrice et ne répugnerait pas aux plus orthodoxes.

Par contre, cette raillerie est en fait une attaque contre la philosophie de Hobbes lui-même. Dans le *Court traité*, Hobbes définissait déjà l'entendement comme un mouvement des esprits animaux :

L'acte d'entendement est un mouvement des esprits animaux dû à l'action du cerveau qualifié de la puissance active de l'objet extérieur.⁴⁹

Mais il n'est pas même nécessaire que Descartes connaisse ce texte pour que sa raillerie constitue en fait une attaque envers la pensée de Hobbes. En effet, dans sa quatrième objection, à laquelle Descartes répond ici, Hobbes a expliqué combien l'es-

48. Descartes, Réponse aux Quatrièmes Objections, in *Méditations*, op. cit., p. 303.

49. Hobbes, *Court traité*, op. cit., p. 49.

prit est matériel en utilisant déjà le terme de mouvement : « et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique ».

Comment fonctionne en fait l'attaque de Descartes ? Elle se concentre sur les mots. Descartes feint de se moquer de Hobbes, parce qu'il emploie les termes de manière impropre. Or, sans même considérer que le caractère inapproprié de ce langage ne vaut que dans la perspective cartésienne, Descartes prend ici la position d'objecteur face à son objecteur, ce qui n'est nullement son rôle, celui-ci devant consister à répondre aux objections et non à critiquer les positions de son adversaire. Mais il y a plus, il ramène une fois de plus les choses à une question de mots, qui seraient utilisés à tort et à travers et permettent donc toutes les confusions possibles. Or, c'est justement ce que Hobbes lui reproche : de n'avoir pas démontré que le raisonnement se fait sur les choses et de n'avoir pas fait une distinction entre idée et raisonnement. Descartes attaque donc son adversaire avec les mêmes armes dont celui-ci s'est servi à son propos. Mais il utilise aussi sa propre méthode pour déconsidérer les objections et éviter d'y répondre : faire une question de vocabulaire de ce qui est en fait une différence dans une position philosophique. En effet, si Hobbes parle de mouvement de pensée, c'est bien parce que, en dehors même de l'usage métaphorique possible du terme, pour lui, la pensée est corporelle, comme il vient de le signaler. Or, même dans la perspective cartésienne, si la pensée est corporelle, il est logique d'employer le terme de mouvement pour la définir. Il s'agit donc bien ici au lieu de répondre aux objections de Hobbes, de se moquer de lui en cherchant par là la complicité des lecteurs et, plus encore, au-delà, de ridiculiser sa philosophie, tout en feignant évidemment de ne pas y toucher et de ne faire de tout cela qu'une question de mots.

Descartes déploie encore une dernière tactique pour déconsidérer les objections de Hobbes. Non seulement, il passe à côté de la véritable objection, évitant d'y répondre, et la transformant parfois en attaque ou en raillerie de son adversaire, mais il le fait avec une concision extrême. Certes, Descartes n'est pas de ces penseurs qui s'étendent longuement et il préfère autant que possible une formulation simple et une explication en aussi peu de mots que possible. Mais la rapidité avec laquelle il liquide les objections de Hobbes est tout à fait remarquable et ne vaut pas pour ses autres contradicteurs⁵⁰. On peut donc soupçonner qu'il y a là aussi une manière de montrer que ces objections ne valent en fait pas la peine qu'il y réponde. Et cette déconsidération est délibérée de la part de Descartes, comme il l'avoue au père Mersenne :

Je n'ai pas cru devoir m'étendre plus que j'ai fait en les Réponses à l'Anglais, à cause que ses Objections m'ont semblé si peu vraisemblables, que c'eût été les faire trop valoir, que d'y répondre plus au long.⁵¹

Descartes reconnaît donc ne pas vouloir donner de l'importance aux objections de Hobbes. Certes, il prétend que c'est parce qu'elles sont peu pertinentes. Mais, dans la mesure où il avoue ici une intention stratégique de disqualification des objections de son adversaire, on peut à bon droit soupçonner que cette tactique continue à s'appliquer même lors de son aveu et que donc l'affirmation selon laquelle les dites objections sont peu vraisemblables est donc également une manœuvre destinée à les déconsidérer. D'autant plus qu'on a vu que les objections de Hobbes, loin d'être

50. Il n'est en effet pas exceptionnel que Descartes réponde en une phrase à une objection (réponse aux troisième, sixième, septième, quatorzième et quinzième objections), voire en deux (réponse aux première, huitième et onzième objection) ou trois phrases (réponse aux neuvième, treizième et seizième objections). En fait, sur les seize réponses de Descartes, onze d'entre elles se font en trois phrases ou moins.

51. Descartes, Lettre à Mersenne du 21 avril 1641, AT III, 360.

faibles ou aberrantes sont, au contraire, fondées sur une conception philosophique matérialiste qui a la force de mettre les démonstrations cartésiennes en difficulté en s'attaquant à leurs présupposés.



Pas de doute qu'il y ait chez Descartes une stratégie délibérée pour déconsidérer les objections de Hobbes. Or, s'il s'agit de les discréditer, c'est justement parce qu'elles ont une force telle qu'elles sont embarrassantes pour les *Méditations* cartésiennes.

Mais il ne s'agit pas non plus de leur accorder un poids disproportionné : si les objections du philosophe anglais sont fortes et pertinentes, elles n'en invalident pas pour autant tout le système cartésien ou même simplement son ouvrage de métaphysique. En effet, les critiques que Hobbes adresse sont d'ordre externe. Hobbes ne suit pas véritablement la démarche souhaitée par Descartes. On peut en ce sens comprendre la déception de Descartes face à ces objections, qui trouvent leur fondement dans une autre conception épistémologique. C'est bien en raison d'une conception différente de la manière de raisonner et de la façon dont se forment les idées que l'essentiel des objections de Hobbes frappe la métaphysique cartésienne. Néanmoins, il faut reconnaître que le système cartésien ne s'écroule pas sous les coups de son adversaire, parce que ceux-ci ne mettent pas en évidence un défaut de construction, mais montrent l'opposition entre deux conceptions philosophiques inconciliables. Cela signifie que les objections hobbesiennes mettent au jour les présupposés non avoués de la philosophie cartésienne et on voit ainsi combien non seulement la métaphysique soutient la science chez Descartes (ce qui est explicite dans ses *Méditations*), mais aussi inversement comment la métaphysique implique une certaine conception de la connaissance. Ce n'est peut-être pas pour rien que, bien que Descartes prétende avoir, dès la fin des années vingt, déjà rédigé « cinq ou six feuillets de métaphysique », il lui faille attendre de publier son *Discours* avant de rendre publique sa métaphysique. Si l'ordre des publications est de nature stratégique, les raisons sont aussi philosophiques.

Cependant, si Descartes met en évidence la manière dont sa théorie de la connaissance a besoin de sa métaphysique, il cache au contraire le fait qu'elles s'appuient l'une sur l'autre et que sa métaphysique repose également sur la théorie de la connaissance. On n'a cependant pas là un cercle vicieux, mais plutôt une construction de type de la clé de voûte, où les différentes pièces de l'édification tirent leur force du fait qu'elles s'appuient et s'opposent⁵². Cette dissimulation s'explique tout à fait par des raisons stratégiques. Étant donné la volonté cartésienne de remplacer la philosophie ancienne et tout particulièrement celle d'Aristote par la sienne, il s'appuie pour ce faire sur la religion chrétienne. Il a donc toutes les raisons de mettre en évidence sa métaphysique comme base de son système philosophique, dans la mesure où celle-ci apparaît comme moins dangereuse et plus orthodoxe que sa science mécaniste. Or, par ses objections Hobbes risque de faire apparaître ce que Descartes préfère dissimuler. Rappelons-nous qu'il demande déjà à Mersenne de taire le fait que les fondements de sa science sont contenus dans ses *Méditations*. Il est donc incontestable que non seulement il y a une volonté stratégique de Descartes d'occulter le lien entre sa science et sa métaphysique, mais plus encore qu'il considère sa science comme bien plus

52. Je reprends cette image à un article de Gilbert dédié à Hobbes : « L'institution de l'obligation par le contrat chez Hobbes », *Réseaux*, n° 91-92-93, Mons, 2001 ; repris dans *Lectures philosophiques. Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Zurich/Québec, Éditions du Grand Midi, 2004, p. 138-168.

hétérodoxe que sa métaphysique, ou à tout le moins qu'elle doit passer pour telle. On comprend dès lors l'intérêt qu'il a à cacher le fait que sa métaphysique même s'étaie sur sa théorie de la connaissance. Les objections de Hobbes sont donc dangereuses pour Descartes d'un point de vue stratégique, faisant apparaître ce que Descartes a eu soin de cacher.

En outre, les critiques de Hobbes mettent au jour une autre stratégie de Descartes. Elles montrent en effet que la métaphysique cartésienne est destinée à un public bien précis et pas à tout esprit philosophique. Pourquoi Descartes ne répond-il pas aux objections nominalistes et matérialistes de Hobbes ? Pourquoi n'explique-t-il pas pourquoi il n'y a pas fondamentalement de différence entre les idées et le raisonnement et en fait-il une chicanerie sur des mots ? Pourquoi affirme-t-il, sans le justifier, le fait que le raisonnement se fait sur les choses elles-mêmes et pas sur les mots ? Pourquoi n'explique-t-il pas philosophiquement le libre arbitre de l'homme si cela ne lui pose aucune difficulté ? Certes, Descartes veut faire passer les critiques de Hobbes pour frivoles et indignes de réponses, mais il est cependant difficile de le suivre sur ce point et on peut se demander pourquoi il ne préfère pas y répondre philosophiquement. On a vu qu'une des raisons est qu'il ne pourrait le faire sans mettre au jour certains présupposés de sa philosophie que, pour des raisons stratégiques, il préfère garder secrètes. Une autre motivation pourrait être que sa métaphysique vise un public bien particulier et qui n'est pas tant celui des athées et matérialistes, quoi qu'il prétende dans sa lettre aux docteurs de la Sorbonne, mais bien celui qui partage une partie des préjugés de son époque : la liberté humaine, la distinction entre l'âme et le corps, l'existence de Dieu, etc. En effet, les preuves de l'existence de Dieu de Descartes ne peuvent convaincre un matérialiste déterministe, parce qu'elles reposent sur des présupposés que celui-ci ne partage pas. Mais, là aussi, l'entreprise cartésienne agit d'autant mieux sur son réel public qu'elle ne l'atteint que latéralement et qu'elle prétend s'adresser à tout autrui. Il est donc essentiel que les objections de Hobbes ne soient pas prises au sérieux par son lecteur, d'où les stratégies mises en place pour les déconsidérer.