

# Les divergences entre Descartes et Hobbes dans les troisièmes Objections et Réponses

Megumi TOYOOKA

## Introduction

Pour Hobbes, le corps et l'âme sont une même et unique chose, car, selon lui, l'activité de l'esprit est un mouvement du corps, et les sensations et passions s'expliquent par des mouvements, alors que pour Descartes, le corps et l'âme sont distincts. Hobbes critique donc Descartes à propos du cogito qui identifie le sujet et la pensée. En fait, Descartes et Hobbes montrent des divergences de vues à propos de la pensée telle qu'elle est présentée par Descartes dans la troisième Méditation. Un des désaccords entre eux concerne la relation entre l'idée et la pensée. Le point clé de l'argumentation de Hobbes est la distinction faite par lui entre avoir une idée et réfléchir par une idée. Regardons pourquoi Hobbes n'est pas d'accord avec Descartes sur les idées.

## I. L'idée selon Hobbes

La raison des divergences entre Descartes et Hobbes apparaît clairement dans le passage ci-dessous :

« Par le nom d'idée, il veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle ; et cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d'un ange : mais j'ai souvent averti, et principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit ; en sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées », (*Rép. à l'objection V*, AT IX, 141).

Cette réponse repose sur un argument qui concerne la relation entre l'idée et les autres formes de pensées, développé dans les objections V et VI des 3<sup>e</sup> objections et réponses. Parmi les objections de Hobbes, je pense qu'il s'agit ici de la divergence la plus importante entre les deux philosophes.

« Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, & c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée, comme lorsque je me représente un homme ou une chimère, ou le Ciel ou un Ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose là ; & de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, & les autres jugements », (*Med III*, AT IX, 29).

Hobbes objecte à Descartes :

« Lorsque quelqu'un veut ou craint, il a bien à la vérité l'image de la chose qu'il craint et de l'action qu'il veut ; mais qu'est-ce que celui qui veut ou qui craint embrasse de plus par sa pensée, cela n'est pas ici expliqué. Et, quoique à le bien prendre, la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet qu'une telle idée engendre dans le cœur, par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite. Maintenant ce mouvement de fuite n'est pas une pensée ; et partant il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint : le même se peut dire aussi de la volonté », (*Objection VI*, AT IX, 141–142).

Descartes répond à Hobbes :

« Il est de soi très évident que c'est autre chose de voir un lion et ensemble de le craindre, que de le voir seulement ; et tout de même que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assurer qu'on le voit. Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse ou d'explication », (*Rép. à l'objection VI*, AT IX, 142).

Le point d'essentiel est, il me semble, qu'il est « de soi très évident que c'est autre chose de voir un lion et ensemble de le craindre, que de le voir seulement ». Alors peut-on rejeter l'opinion de Hobbes immédiatement pour la raison qu'elle serait inutile ? L'argumentation de Descartes nécessite les deux propositions suivantes : L'une est que les humains peuvent entrer dans des activités appelées passion et volonté, ce qui « est de soi très évident ». Et l'autre est que les passions et la volonté sont des activités non-matérielles d'une chose pensante, et donc la conscience de la passion et la volonté supposent la compréhension de celles-ci en tant

qu'activités d'une chose pensante. Il me semble que la deuxième proposition est affirmée par le passage suivant :

« je ne dis pas que l'intellection et la chose qui entend soient une même chose, non pas même la chose qui entend et l'entendement, si l'entendement est pris pour une faculté, mais seulement lorsqu'il est pris pour la chose même qui entend. Or j'avoue franchement que pour signifier une chose ou une substance, laquelle je voulais dépouiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent point, je me suis servi de termes autant simples et abstraits que j'ai pu, comme au contraire ce philosophe, pour signifier la même substance, en emploie d'autres fort concrets et composés, à savoir ceux de sujet, de matière et de corps, afin d'empêcher autant qu'il peut qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps », (*Rép. II*, AT IX, 135–136).

Cette proposition est la réponse à l'objection par laquelle Hobbes critique le cogito du point de vue du matérialisme. Selon lui, tout ce qui est doit être considéré comme corporel : la corporéité est la forme la plus générale de l'être, et donc aussi de l'être connaissable. Sur ce point, Hobbes pense différemment de Descartes, à savoir que l'homme ne pourra pas être conçu comme une chose pensante non-corporelle. En d'autres termes, le propre de l'homme, c'est-à-dire sa puissance à produire de l'artifice, va consister en ceci, que l'homme va s'exclure de la nature tout en y étant d'abord, et sans reste, intégré de part en part<sup>1</sup>.

Cette critique matérialiste du cogito cartésien s'exprime clairement dans la seconde objection :

« 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 ... Or ce n'est pas par une autre pensée que j'infère que je pense ; car, encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé, néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu'on pense, ni de savoir qu'on sait ... 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 », (*Obj. II*, AT IX, 135).

Hobbes présente son objection comme une critique logique, soulignant une obscurité dans le raisonnement de Descartes. C'est ce qui apparaît clairement dans la troisième objection :

« Que si Monsieur Descartes montre que celui qui entend et l'entendement sont une même chose, nous tomberons dans cette façon de parler scolastique, l'entendement entend, la vue voit, la volonté veut », (*Obj. III*, AT IX, 137–138).

Mais, comme le montre la fin de la seconde objection, le désaccord entre Hobbes et Descartes est plus profond : il tient aux fondements même de leur pensée, à savoir la position radicalement matérialiste de Hobbes d'une part, la distinction réelle de l'âme et du corps, et donc l'affirmation par Descartes du cogito comme chose qui pense, de l'autre. Il me semble que la critique développée par Hobbes dans la sixième objection concerne là encore cette proposition forte de Descartes selon laquelle les passions et la volonté sont des activités non-matérielles d'une chose pensante, et donc que la conscience de la passion et la volonté supposent la compréhension de celles-ci en tant qu'activités d'une chose pensante. Cette critique de l'immatérialisme, à savoir la critique par Hobbes de la proposition cartésienne, révèle de la part de Hobbes plutôt une posture refusant dès le début la méthode de Descartes plutôt qu'une volonté de discuter les thèses cartésiennes à l'intérieur de sa méthode. Par conséquent, de l'intérieur de la démarche de Descartes, la critique de Hobbes n'est pas fondamentalement pertinente. Mais Hobbes est cohérent du point de vue du matérialisme. Cependant, si nous limitons notre considération à l'objection VI, nous devons en rester à la position de Descartes. Parce qu'il me semble que comme Hobbes refuse de considérer les activités mentales et les conditions mentales comme différentes de la simple reconnaissance, il adopte dès le début une attitude de refus de la proposition de Descartes affirmant des faits empiriques évidents, au lieu de participer au débat avec Descartes. Pour faire avancer la critique de la théorie immatérialiste, Hobbes doit contester des propositions faibles mais générales, c'est-à-dire qu'il doit critiquer la proposition appartenant à des faits empiriques plutôt qu'à des considérations théoriques. Par conséquent, pour Descartes, comme pour nous, la critique de Hobbes semble peu convaincante. Comme Descartes l'explique, c'est un fait évident que nous avons une certaine expérience appelée la peur. S'il est vrai que Hobbes refuse d'admettre des faits empiriques évidents pour défendre sa position matérialiste, on peut dire que l'argument de Hobbes est défectueux à cet égard. Et on peut donc dire que la réponse de Descartes à Hobbes est appropriée. Il nous semble qu'il est possible que Hobbes ne refuse pas l'expérience rapportée par Descartes, mais diffère de Descartes dans la méthode dont il a converti son expérience en langage. Si notre hypothèse est correcte, Hobbes peut admettre la première proposition. On ne peut, cependant trouver de passage qui remplisse les conditions exigées dans les 3<sup>e</sup> objections ; mais il est possible de considérer d'autres textes :

« On a fait voir [...] que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête. Ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital ; lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle plaisir, contentement, bien-être, qui

n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien de réel qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés agréables, délicieux. Ce mouvement agréable se nomme *amour*, relativement à l'objet qui l'excite ; mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme douleur ; et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de haine. Ce mouvement, dans lequel consiste le plaisir et la douleur, est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers le but qui plaît ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effet ou un commencement externe d'un mouvement animal, qui se nomme appétit, ou désir, quand l'objet est agréable ; qui se nomme aversion, lorsque l'objet déplaît actuellement, et qui se nomme crainte, relativement au déplaisir qui nous attend »<sup>2</sup>.

Comme ce passage nous le montre, Hobbes affirme souvent que des passions ou la volonté correspondent aux différentes définitions de la conception. C'est la raison pour laquelle il a considéré quelque chose de donné dans l'expérience, qui ne se dégagera qu'à la fin comme « représentation ». Il est clair pour Hobbes que les passions du plaisir et de la douleur, du désir et de la crainte, ou de l'appétit et de la répulsion, du bien et du mal s'expliquent par différents mouvements excités dans le corps intérieur par la représentation de l'objet. Si on accepte ce point, il faut alors penser que selon Hobbes, la conception ou la connaissance est un mouvement dans la tête, causé par la sensation. Et la passion est un mouvement dans le cœur, causé par la conception ou l'action du sens sur le cerveau ; le mouvement du cœur produit l'appétit. Donc les passions relèvent des conceptions, et le désir relève de l'idée. Par conséquent, il nous semble que Hobbes admet la première proposition, et il est important de distinguer la réalité et les conceptions ou représentations que nous en avons. Lorsqu'on pense quelque chose, ce sont ces représentations qu'on a dans l'esprit. Cette connaissance empirique est déterminée par les représentations de l'idée. Cependant Hobbes précise à Descartes : « quoique à le bien prendre la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint »<sup>3</sup>, mais ajoute-t-il, « il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint »<sup>4</sup>.

## II. La signification de la ressemblance à la chose chez Hobbes

Quand on considère la connaissance empirique, la question se pose de savoir où sont situées les passions, telle que, par exemple, la crainte ? Considérons la crainte que nous inspire un lion. Ici premièrement, un mouvement est provoqué qui consiste dans l'image de ce lion. Deuxièmement, il se produit « l'effet qu'une telle idée engendre dans le cœur »<sup>5</sup>. Et finalement,

se produit l'acte « par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite »<sup>6</sup>. Descartes s'est mépris sur le sens de ces explications. Hobbes divise cette série d'évènements en deux moments ; l'un est la ressemblance (« similitudo ») de la chose et de la pensée, et l'autre est un mouvement animal que nous appelons fuite et qui est différent de la pensée. Comme on l'a déjà vu, Hobbes considère que « cette sollicitation est un effet ou un commencement externe d'un mouvement animal », le deuxième et le troisième temps correspondent à un mouvement animal que nous appelons fuite, différent de la pensée. Là, l'expérience mentale de la passion de la crainte est dans la pensée qui construit la ressemblance de la chose. On peut s'arrêter sur la conception de Hobbes à propos de la ressemblance de la chose. Il nous semble que Hobbes et Descartes ont une opinion différente sur cette question de la ressemblance entre l'idée et la chose. Descartes écrit que « j'ai souvent averti ... que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit ». En revanche, Hobbes précise :

« Lorsque je pense à un homme, je me représente une idée ou une image composée de couleur et de figure, de laquelle je puis douter si elle a la ressemblance d'un homme ou si elle ne l'a pas », (*Obj. V*, AT IX, 139–140).

Il nous semble que le mot de « ressemblance » cause ici un malentendu entre les deux auteurs. Hobbes mûrit peut-être un plan plus scrupuleusement sur ce point. Selon Hobbes, « une idée ou une image composée de couleur et de figure » n'est pas semblable à l'objet. Bien-sûr, Descartes adopte aussi ce point qui résulte de la mise en œuvre du doute hyperbolique. Mais, les deux auteurs ne développent pas la même argumentation. Hobbes insiste sur les quatre points suivants :

« Que le sujet auquel la couleur et l'image sont inhérentes n'est point l'objet ou la chose vus. Qu'il n'est rien de réel à l'extérieur de nous que nous puissions appeler image ou couleur. Que ladite image ou couleur n'est qu'une apparition de ce mouvement, de cette agitation ou altération que l'objet opère dans le cerveau ou dans les esprits, ou dans quelque substance à l'intérieur de la tête. Que dans la conception issue de la vision, comme dans les conceptions qui naissent d'autres sensations, le sujet auquel ces qualités sont inhérentes n'est point l'objet mais celui qui sent »,<sup>7</sup> (*Éléments du droit naturel et politique*, partie I, ch. II ).

Ici, Hobbes met l'accent sur un point important concernant la couleur réfléchie par un objet visible dans les miroirs. Quand on regarde une pomme, la couleur rouge que nous voyons n'a pas besoin d'être dans l'objet coloré lui-même. Hobbes explique qu'il y a deux cas à considérer ;

l'un est la vision pure et simple causée par l'impact de l'image de l'objet visible sur notre organe des sens. Et l'autre est constitué par nos images visuelles fantastiques, comme si ces images nous montraient un monde qui n'existe pas. Il est évident que Hobbes, comme Descartes, doute des sens, et donc il en arrive à la conclusion que « *that that is nothing without us really* ». La représentation sensible n'est pas semblable à la chose, mais elles entretiennent certaines relations. Descartes peut être d'accord sur ce point avec Hobbes pour mettre en doute le témoignage des sens. Mais cela ne veut pas dire que nous ne pouvons rien savoir sur le sensible, et Descartes accepte aussi ce point. Alors quelle est la différence entre eux ? Pour Hobbes, la couleur ou la figure est l'effet d'un mouvement qui se produit à partir d'une impression externe : d'un côté, la couleur ou la figure est « *that that is nothing without us really* », mais d'un autre côté, la couleur ou la figure correspond à quelque chose dans un objet en dehors du corps. Cette référence externe ou cette fonction de représentation de la couleur ou de la figure est provoquée par un objet externe. Alors l'idée comme la couleur ou la figure ou ce qu'on appelle généralement la ressemblance, résulte d'une relation causale avec des objets externes.<sup>8</sup> La couleur n'appartient pas à l'objet, et l'idée ne reproduit pas l'objet. Mais l'idée, par exemple celle de la couleur fait référence à un objet externe ou bien possède une fonction de représentation de l'objet. Descartes et Hobbes ont la même perspective ; ils doutent que la couleur ou la figure soient semblables à l'objet et doutent aussi que la couleur ou la figure reproduisent l'objet, mais ils acceptent d'un autre côté que ces qualités indiquent ou désignent l'objet.

Le texte de la *Dioptrique* est clair sur ce point :

« Il faut au moins que nous remarquions qu'il y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet & son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les taille-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée ça & là sur le papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, & même des batailles & tempêtes, bien que d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance », (*Dioptrique IV*, AT VI, 113).

## Conclusion

Comme le note Kim Sang Ong-Van-Cung,<sup>9</sup> « il faut au portrait ou à l'image ne pas ressembler complètement à leur modèle, à ce à quoi ils se réfèrent, pour leur ressembler un peu, et les désigner véritablement. Les idées ne ressemblent pas aux choses comme les images sensibles, car en définitive une représentation ne ressemble pas à ce qui est représenté », ce qu'elle illustre en rappelant la formule de Descartes : « il y a plusieurs autres choses que des images qui peuvent exciter notre pensée ; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient » (*Dioptrique IV*, AT VI, 112).

Mais pour Descartes, cette qualité sensible qui désigne l'objet sans le reproduire est une donnée du sujet en tant que chose pensante, tandis que chez Hobbes cette fonction de désignation sans reproduction tient à la relation causale entre mon corps et l'expérience que font sur lui les objets externes. Hobbes a donc pu dire que « je me représente une idée ou une image composée de couleur et de figure, de laquelle je puis douter si elle a la ressemblance d'un homme ou si elle ne l'a pas ». S'il est ainsi possible de douter de la ressemblance entre l'idée et l'objet qu'elle désigne, c'est que leur relation ne se réduit pas à la similitude.

## Notes

Les œuvres de Descartes sont citées d'après : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vol. In-4, Paris, Cerf (aujourd'hui, Librairie J. Vrin), 1897–1909, avec un Supplément, 1913. Nous citons en donnant l'indication du tome : AT.I..., AT. II.

---

<sup>1</sup> Voir le texte d'introduction du *Léviathan* : « La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel. Puisqu'en effet la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne, pourquoi ne pourrait-on dire que tous les automates (ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre) ont une vie artificielle ? Car, qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de courroies et les articulations autant de roues, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? Mais l'art va plus loin en imitant l'œuvre raisonnable et la plus excellente de la nature : l'homme. C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LEVIATHAN, appelé RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu ». Hobbes, *Léviathan* (1651), *Opera Latina*, éd. Sir William Molesworth, Bristol : Thoemmes Press, 1999.

<sup>2</sup> Au chapitre VII de la *Nature humaine* (1651), trad. de Paul Henri Thiry d'Holbach, 1772.

<sup>3</sup> *Objection VI*, AT IX, 141–142.

<sup>4</sup> *Objection VI*, AT IX, 142.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, tr. fr. Delphine Thivet, Paris : Vrin, 2010, p. 47. « That the subject wherein colour and image are inherent, is not the object or thing seen. That that is nothing without us really which we call an image or colour. That the said image or colour is but an apparition unto



us of that motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain or spirits, or some internal substance of the head. That as in conception by vision, so also in the conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not the object, but the sentient ».

<sup>8</sup> L'objet est dit en japonais « Taishou », et le kanji correspondant s'écrit : 対象. 対 signifie « une paire de », et 象 désigne l'image. On peut alors comprendre ici que la ressemblance de l'idée à la chose ne signifie pas que « Taishou » montre littéralement l'objet, ainsi que le pensent Descartes et Hobbes.

<sup>9</sup> Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris : Vrin, 2000, p. 103.

（とよおか・めぐみ 千葉敬愛短期大学現代子ども学科非常勤講師）