



HOBBS, Thomas, *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall II)*

Sylviane Charles

Volume 56, Number 2, juin 2000

Esthétique et théologie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401309ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401309ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Charles, S. (2000). Review of [HOBBS, Thomas, *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall II)*]. *Laval théologique et philosophique*, 56(2), 387–390. <https://doi.org/10.7202/401309ar>

rites initiatiques et de représentations complexes. L'ouvrage demeure particulièrement fructueux pour la réflexion anthropologique. Cependant, compte tenu de la place du corps dans les sociétés occidentales de tradition gréco-latine et judéo-chrétienne (voir le texte de Christiane Klapisch-Zuber dans ce volume et les deux derniers livres de Jean Pierre Albert, par exemple¹), traditions où le corps a tour à tour été évacué, sublimé, idéalisé et fait l'objet de multiples représentations (« le Verbe s'est fait chair », « l'Église comme corps mystique », « la tentation de la chair », voir aussi les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, etc.), il faut espérer qu'historiens, philosophes et théologiens trouveront un intérêt à découvrir d'autres systèmes cosmologiques. En dépit d'une grande diversité culturelle, certaines conceptions paraissent d'ailleurs parfois plus proches qu'on ne l'imagine... Une certitude enfin : au-delà des inévitables modes intellectuelles, les représentations du corps constituent un lieu privilégié pour multiplier les échanges entre les différentes approches de la théologie, des sciences humaines et des sciences sociales.

Frédéric LAUGRAND
Université Laval, Québec

Thomas HOBBS, **Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall II)**. Introduction, notes, glossaires et index par Luc Foisneau. Traduction par Luc Foisneau et Florence Perronin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », *Nouvelle Série*), 1999, 458 p.

C'est en 1645 que Thomas Hobbes rencontre John Bramhall, Évêque de Derry, à Paris chez le Marquis de Newcastle. Les deux royalistes anglais en exil entament alors une controverse sur la nécessité et la liberté qui durera plus de onze ans par écrit. En 1654 est publié à l'insu de Hobbes et contre sa volonté explicite *Of Liberty and Necessity*, qui constitue sa réponse aux arguments de Bramhall contre sa théorie nécessitariste. L'Évêque, croyant voir dans cette publication une attaque ouverte de Hobbes, y répond l'année suivante par un pamphlet de ton nettement agressif utilisant des arguments théologiques et philosophiques pour sauver la liberté et « réfuter tous les athées impudents de notre temps, et leurs blasphèmes infernaux » (p. 123). Hobbes, voyant bien le danger d'une accusation d'athéisme portée à son égard, publie l'année suivante des *Animadversions*, auxquelles, bien sûr, Bramhall répond à nouveau. Le volume publié ici réunit sous une forme dialogique de questions-réponses (il faudrait plutôt dire, tant le contexte est conflictuel : attaque-défense) l'ensemble des lettres échangées de manière publique entre les deux hommes, et se découpe en 38 points de controverse.

Cette structure par thèmes débattus, pour chacun desquels on retrouve systématiquement les arguments et réponses mutuelles de Hobbes et de Bramhall, a l'avantage de faire voir dans quel état d'incompréhension les deux hommes sont l'un de l'autre — à moins qu'il ne faille parler de mauvaise foi dans les cas où la déformation de l'argument de l'autre permet de le réfuter plus facilement. On assiste vraiment à un dialogue de sourds. Mais, au fond, n'est-ce pas parce que les deux positions sont tout bonnement inconciliables ? Hobbes soutient une théorie déterministe qui exclut le libre arbitre mais ne détruit pas, à ses yeux, la liberté. Son idée, qui va puiser aux sources de la philosophie grecque mais se réclame surtout des premiers chrétiens (saint Paul et saint Jean) et de la Réforme luthérienne, est que pour garder un sens à la notion de prescience divine, il faut impérativement considérer l'ordonnement de toutes choses comme étant nécessaire. Par conséquent,

1. *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 ; et *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

Dieu a prévu tout ce qui advient, et le libre arbitre doit être nié. Pourtant, l'homme reste libre : sa volonté existe et l'homme agit conformément à sa délibération ; simplement, cette volonté et le résultat de cette délibération sont nécessaires (selon la personnalité, le hasard des situations de décision, l'état affectif et l'état de connaissance du sujet envers la situation). La volonté ne peut pas résister à ce que l'entendement lui présente comme étant le meilleur : elle veut nécessairement le bien, et cette détermination de ce qui paraîtra au sujet en question comme étant le meilleur choix est tout à fait prévisible pour Dieu. C'est en ce sens que tout est déjà écrit. La définition hobbesienne de la liberté devient alors celle de pouvoir faire ce que l'on veut sans en être empêché par des contraintes extérieures : « la liberté réside dans l'absence d'empêchement externe » (p. 100). Cette volonté est nécessaire, et les contraintes aussi, mais si le sujet peut faire ce que sa volonté a choisi de faire, alors son action est libre, d'après Hobbes.

Bramhall, quant à lui, refuse qu'on puisse encore appeler « libre » la volonté qui est nécessaire. Il se rapproche nettement par là du Descartes tentant de concilier le caractère irrésistible « moralement » pour la volonté de ce que l'entendement lui propose comme un bien, et la liberté « absolue » de celle-ci. Rappelons seulement cet extrait de la lettre du 9 février 1645 au Père Mesland : « Lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre. » Un intellectualisme cohérent ne peut toutefois, semble-t-il, que réfuter le libre arbitre au lieu de le sauver au prix d'une inconséquence théorique telle que celle de Descartes sur ce point, et c'est bien ce que fait Hobbes, comme par ailleurs Spinoza qui affiche une conception de la nécessité similaire à la sienne. Mais l'Évêque Bramhall choisit une voie médiane très inconfortable théoriquement, et comme Descartes, quoique de manière légèrement différente, nie que l'entendement se soumette complètement la volonté : « Ainsi toute obligation que l'entendement impose à la volonté suppose-t-elle le consentement de la volonté et dérive-t-elle de la puissance de la volonté, qui n'a pas été nécessaire à solliciter l'avis de l'entendement. Ainsi la volonté est-elle la maîtresse des actions humaines ; l'entendement son fidèle conseiller, qui ne donne de conseil que lorsque la volonté le lui demande [...]. Deuxièmement, quant à la façon dont l'entendement détermine la volonté, ce n'est pas naturellement, mais moralement. La volonté est mue par l'entendement, non pas comme elle le serait par une cause efficiente ayant une influence causale sur l'effet, mais seulement par la proposition et la représentation de l'objet » (p. 111). Face à la difficulté de cette position, Hobbes a alors beau jeu de réfuter ces distinctions et de proclamer plus fort sa théorie.

Les enjeux théologiques sont toutefois énormes, et il n'est pas certain que, sur ce terrain, ce soit Hobbes qui soit le plus cohérent. La difficulté n'est pas mince : comment éviter que Dieu ne soit responsable du péché si l'homme n'a pas de libre arbitre ? Dans une théodicée d'inspiration toute augustinienne mais utilisant le vocabulaire scolastique, l'Évêque de Derry distingue entre « volonté opérative » et « volonté permissive » de Dieu à l'égard du mal, et accuse Hobbes de saper les fondements de la religion tout autant que de la vie sociale, puisqu'il déresponsabilise à son avis l'humain de ses actions : « Dieu ne soumet pas l'homme à la tentation du péché, mais il souffre qu'il soit tenté. Et de même, il souffrirait que l'homme fit obstacle à Satan, s'il le voulait. Mais selon la doctrine de T.H., soumettre quelqu'un à la tentation du péché ou souffrir, alors qu'on a le pouvoir de s'y opposer, que quelqu'un soit tenté de pécher, c'est tout un. Et ainsi transforme-t-il Dieu — je l'écris avec horreur — en diable, et fait-il de la tentation l'œuvre même de Dieu, et du diable son instrument » (p. 153). C'est là le point principal. Pour se défendre, Hobbes finit par relativiser le sens du péché, en disant que ce qui nous apparaît comme un « mal » est nécessairement une manifestation de la puissance de Dieu, et qu'il ne nous incombe pas de juger la création

divine. Par là, il se rapproche une fois encore de Spinoza qui affirme la perfection du monde et l'inexistence essentielle du mal, bien qu'il n'aille pas aussi loin. Pour lui, penser que les hommes sont pécheurs s'ils ont *voulu* le mal qui est advenu tout en maintenant que cette volonté était nécessaire et prévue par Dieu n'est pas faire de Dieu un diable — de toute façon, ajoute-t-il dans une argumentation très audacieuse, le diable n'existe pas et ce que l'on nomme diable n'est que la tentation humaine (p. 220). Hobbes soutient que tout ce que fait Dieu est juste : « Ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? L'ouvrage dira-t-il à l'ouvrier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas puissance sur l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'usage vil ? ». Conformément, donc, à cette réponse de saint Paul, je réplique à l'objection de J.D. [John de Dery] et affirme que la puissance de Dieu à elle seule, sans aucune aide, suffit à justifier toute action qu'il accomplit. Ce que font ici les hommes entre eux par pactes et conventions, qu'ils appellent du nom de justice et en vertu de quoi ils sont estimés et déclarés légitimement justes ou injustes, n'est pas ce par quoi il convient de mesurer ou de proclamer justes les actions du Dieu tout-puissant, pas plus qu'il ne convient de mesurer ses desseins d'après la sagesse humaine. Ce qu'il fait est juste parce qu'il le fait » (p. 145 ; une note montre avec pertinence la ressemblance entre cette dernière expression et ce qu'affirme Luther dans le *Traité du serf arbitre*). Hobbes allègue donc pour sa défense qu'il rend bien mieux compte que l'Évêque de la toute-puissance de Dieu et de sa prescience, et l'on voit bien qu'à travers ce débat, ce sont deux conceptions du christianisme qui s'opposent, chacune capable de se réclamer des Écritures et des théologiens sans pour autant pouvoir s'accorder à l'autre. L'exaspération de Bramhall dans cette controverse où le sort du christianisme lui semble en jeu n'a d'équivalent que celle de Hobbes qui ne comprend pas l'obstination de l'Évêque à refuser que la volonté puisse être à la fois libre et nécessaire. Mais cette position de Hobbes ne revient-elle pas à dire que les actions humaines ne sont pas *réellement* mauvaises, ou que le péché n'existe peut-être pas vraiment (ce qui ferait écho à la critique de l'idée de l'enfer que l'on trouve dans le *Léviathan*) ?

Nombreuses sont les questions qui se posent à la lecture de ces échanges épistolaires, et nombreuses les ramifications du problème initial. La piété est-elle mise en danger par la doctrine de la nécessité, comme le croit Bramhall ? Hobbes a-t-il raison de dire que sa position ne mène pas à l'argument paresseux et ne dissout donc pas la vie sociale ? Quelle différence y a-t-il entre l'homme et l'animal (sujet qui revient à plusieurs reprises dans le débat) ? Nos désirs et affects déterminent-ils l'issue de nos délibérations « rationnelles » ? Dieu doit-il être défini, dans le christianisme, avant tout par sa toute-puissance, comme l'affirme Hobbes, ou par sa bonté ? Le « hasard » et la « contingence » ne sont-ils que des termes reliés à notre ignorance des causes réelles ? Enfin, y a-t-il encore un sens à parler de liberté si l'on nie l'existence du libre arbitre ? Face à l'incapacité mutuelle de reconnaître de la part de l'autre une réfutation réelle dans cette reprise moderne de la polémique aristotélicienne sur les futurs contingents, John Bramhall va jusqu'à qualifier leur échange de « logomachie » en se demandant si, entre Hobbes et lui, ne se joue pas une simple « dispute à propos de mots » puisqu'ils ne peuvent s'entendre sur la définition de la liberté (p. 231). C'est en effet l'impression que peut en tirer le lecteur, qui sera surpris par ailleurs par la véhémence des propos et leur ironie sarcastique là où les deux adversaires sont lassés de répéter toujours la même chose. Mais il reste que l'échange évolue tout de même. Cet ouvrage constitue la première traduction en français des textes anglais y correspondant et permet, outre un questionnement passionnant sur la problématique de la nécessité dans ses rapports avec le christianisme, d'approfondir de nombreux éléments du cadre de pensée de Hobbes. Ce n'est pas le moindre des intérêts que de noter que l'explication détaillée qu'il donne de son nécessaire lui fait approfondir sa notion de *conatus* comme source de l'action individuelle, et ce qui fonde sa conception de la vie civile. Et de voir à

quel point la philosophie moderne du siècle de Descartes a eu du mal à assumer le double héritage de l'Antiquité et du christianisme.

Sylviane CHARLES
Université d'Ottawa

Charles LE BLANC, **Kierkegaard**. Paris, Les Belles Lettres (coll. « Figures du savoir », 6), 1998, 144 p.

Il n'est pas facile d'introduire à l'œuvre de Kierkegaard sans procéder à certains coups de force, faisant nécessairement violence à la singularité d'une pensée complexe et profonde — en outre expressément hostile au « système ». Le petit ouvrage de Charles Le Blanc, sans méconnaître les difficultés de l'entreprise, vise à cerner les contours du geste kierkegaardien en soulignant sa profonde originalité et son pouvoir propre. Une entreprise totalement réussie, soulignons-le d'entrée de jeu.

En un premier temps, l'auteur s'efforce de situer « Kierkegaard en son temps », en dégagant le contexte historique, religieux et philosophique de sa pensée. Parce que « pensée et existence sont inextricablement unies » (p. 28), Le Blanc évoque également certains événements décisifs de la vie de Kierkegaard en montrant comment ils éclairent ses positionnements philosophiques et théologiques.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à une « lecture organique » de l'œuvre de Kierkegaard. La presque totalité de l'exposé concerne en fait la « philosophie des stades », introduite à l'aide d'une présentation de trois concepts spécialement importants de la pensée kierkegaardienne : l'existence, la possibilité et l'Individu.

En un troisième temps, l'auteur propose un « parcours » où sont abordées successivement les thématiques suivantes : l'angoisse, le désespoir (appréhendé à partir de la « théorie du moi »), la finitude, l'Histoire, le pathétique, la dialectique de l'existence, l'Individu et la communication indirecte. La *reprise* de certaines pistes de lecture, déjà ouvertes ou explorées dans la seconde partie de l'ouvrage, n'apparaît pas comme une répétition lassante mais permet au contraire de mesurer la richesse de la construction kierkegaardienne et d'apprécier la variété de ses modulations.

Charles Le Blanc conclut sa présentation de l'œuvre de Kierkegaard en évoquant sa postérité. La question du rapport à Hegel est brièvement revisitée : « Kierkegaard se comprend sans Hegel. Sa philosophie n'est pas une philosophie d'opposition, mais de *position* » (p. 123). Mais l'auteur s'attache surtout à situer Kierkegaard par rapport au mouvement existentialiste (duquel on lui attribue traditionnellement la paternité) et, plus largement, par rapport à une série de figures philosophiques, littéraires ou théologiques (notamment Heidegger, Sartre, Camus et Karl Barth) s'étant réclamées d'une façon ou d'une autre de sa pensée.

Il faut souligner la qualité de ce petit livre, aux prétentions modestes : les analyses sont fines et précises ; la présentation d'ensemble est claire et stimulante ; la question du rapport de Kierkegaard au christianisme — question incontournable s'il en est une — est également fort bien traitée. Au plan formel, il faut souligner l'élégance du style. L'utilisation des sous-titres et des caractères typographiques (italiques, gras, citations en retrait) favorise une étude et une consultation efficaces. L'appareil critique est réduit au strict nécessaire, ce qui convient à ce type d'ouvrage. La bibliographie proposée est assez limitée, mais on a eu la bonne idée d'y inclure une section consacrée à « Kierkegaard sur Internet ». Une critique : on peut sans doute reprocher à l'auteur de ne pas avoir suffisamment laissé la parole à Kierkegaard lui-même ; malgré tout, les citations sont bien choisies