

La sauvagerie de Thomas Hobbes:
Amérique, colonie et Premiers Peuples
chez le « fondateur » de la « science » politique moderne

Guillaume G. Poirier

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Guillaume G. Poirier, Ottawa, Canada, 2023

Table des matières

Liste des figures	iii
Table des abréviations	iv
Résumé	v
Remerciements	vii
Introduction	1
Partie I - Sauvagerie et civilité	44
Ch. 1 Étymologie, Antiquité et Moyen Âge	45
Ch. 2 de la Renaissance à la « découverte »	100
Ch. 3 Modernité politique	125
Ch. 4 La sauvagerie émancipée et l'origine de l'État	161
Partie II - La figure du « sauvage » chez Hobbes	185
Ch. 5 Occurrences, sens et iconographie	186
Ch. 6 Seuil épistémologique	221
Ch. 7 Seuil politique I : états de nature primaire et intermédiaire	276
Ch. 8 Seuil politique II : le petit gouvernement de famille	340
Ch. 9 Le « sauvage » liminaire	382
Bibliographie	414

Liste des figures

- Fig. 1 Wilden-könig (roi sauvage), c.1435-1455, Maître des Cartes à jouer, p. 91.
- Fig. 2 Frontispice du *De Cive*, 1642, Paris, réalisé par Jean Mattheus, p. 195.
- Fig. 3 Frontispice du *Novum Organum* de Francis Bacon, 1645 (1620), p. 196.
- Fig. 4 John White, *The manner of their attire and painting themselves when they goe to their generall huntings, or at their Solemne feasts*, 1585-1586, p. 202.
- Fig. 5 Théodore de Bry, frontispice du *Brief and true report of the new found land of Virginia* de Thomas Hariot (1590), p. 203.
- Fig. 6 Théodore De Bry, « A Weroan or Great Lorde of Virginia », illustration du troisième chapitre du *Brief and true report of the new found land of Virginia* (1590), p. 204.
- Fig. 7 John Smith, *A Map of Virginia*, 1612, détail, p. 205.
- Fig. 8 John Smith, *Smith taketh the king Pamaunke prisoner*, 1608, p. 205.
- Fig. 9 Jean Cousin, dit le fils, *Le Jugement dernier*, c. 1575 - 1600, p. 206.
- Fig. 10 Beato Angelico, *Giudizio Universale*, 1430, p. 206.
- Fig. 11 L'arbre des sciences selon Hobbes, p. 237.
- Fig. 12 *Hell's Gates Locked*, Winchester Psalter, c. 1140, p. 409.

Table des abréviations

- EL Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, éd. F. Tönnies, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- DC Thomas Hobbes, *De Cive: The English Version Entitled, in the First Edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, éd. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Lev. Thomas Hobbes, *Leviathan*, éd. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Hist. Eccl. Thomas Hobbes, *Historia ecclesiastica: critical edition, including text, translation, introduction, commentary and notes*, éd. Patricia Springborg, Paris, Honore Champion, 2008.
- EW *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, éd. W. Molesworth, Londres, Bohn, 1839-1845, 11 vol.
- JR *The Jesuits Relations and Allied Documents*, éd. R. G. Thwaites, Cleveland, 1896-1901, 73 vol.

Résumé

Partant du contexte colonial canadien, la thèse souhaite déterminer la fonction de la figure du « sauvage américain » chez Thomas Hobbes. La thèse est ainsi divisée en deux parties. La première porte sur l'évolution du couple « sauvagerie et civilité » depuis l'Antiquité jusqu'à la modernité. On y fait un survol étymologique, discursif et mythologique en guise de contextualisation. Et on parcourt également le thème chez des auteurs allant de More et Machiavel à Bodin et Grotius, en passant par Vitoria, Las Casas, Sepúlveda, Botero, La Boétie et Montaigne. La seconde partie porte sur la figure proprement hobbesienne du « sauvage ». On y trouve le premier inventaire exhaustif de ses occurrences dans l'œuvre de Hobbes. L'étude tente ainsi de faire sens du caractère fondamentalement ambigu de cette figure, et ce, selon les axes épistémologique et politique. Sur le plan du savoir, la figure est confinée dans une agnotopie où elle est à la fois ignorante et ignorée. Sur le plan du pouvoir, elle est une figure à la fois purement apolitique et l'image du « petit gouvernement de famille » dont nous parle le *Léviathan*. Dans cette ambiguïté, qui est aussi celle de l'état de nature, on reconnaît chez Hobbes l'effacement des structures politiques autochtones que décrivent clairement les récits coloniaux. Et on découvre aussi l'effacement du pouvoir de la mère qui est tenu sous silence dans la théorie du contrat, ce qui suggère, peut-être, un désir de contourner le problème des structures matrilineaires. La conclusion synthétise ces ambiguïtés en faisant du « sauvage » hobbesien une figure liminaire jouant un rôle clé dans le récit de l'État souverain. On peut en effet reconnaître dans ce récit un rituel discursif de passage où le sujet doit revêtir le déguisement du « sauvage » afin de produire la « civilité » du sujet moderne européen. Ce serait là la part sauvage qui se cache dans la doctrine de l'État moderne.

Abstract

Starting from the Canadian colonial context, the thesis seeks to determine the function of the figure of the "American savage" in Thomas Hobbes. The thesis is thus divided into two parts. The first part deals with the evolution of the notions of "savagery" and "civility" from antiquity to modernity. It provides an etymological, discursive and mythological overview by way of contextualization. It also explores the theme in authors ranging from More and Machiavelli to Bodin and Grotius, including Vitoria, Las Casas, Sepúlveda, Botero, La Boétie and Montaigne. The second part deals with the Hobbesian figure of the "savage". It contains the first exhaustive inventory of its occurrences in Hobbes' work. The study attempts to make sense of the fundamentally ambiguous character of this figure, along epistemological and political lines. On the level of knowledge, the figure is confined to an agnotopia where it is both ignorant and ignored. And on the level of power, she is both a purely apolitical figure and the image of the "government of small families". In this ambiguity, which is also that of the state of nature, we recognize in Hobbes the erasure of indigenous political structures that colonial narratives clearly describe. And we also discover the erasure of the mother's power, which is kept silent in the theory of the contract, which suggests, perhaps, a desire to get around the problem of matrilineal structures. The conclusion synthesizes these ambiguities by seeing in Hobbes's "savage" a liminal figure that plays a key role in the narrative of the sovereign state. We can indeed recognize in this narrative a discursive ritual process where the subject must put on the disguise of the "savage" in order to produce the "civility" of the modern European subject. This would be the hidden savage part in the doctrine of the modern State.

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier le jury de cette thèse pour la générosité de son temps et de la richesse de ses commentaires: Dimitri Karmis, Robert Sparling, Darren O'Toole et Willibald Steinmetz. Je suis également reconnaissant du temps qu'a pu m'offrir Frank Lestringant dans la discussion de cette vaste littérature coloniale. Je dois remercier le Conseil de recherches en sciences humaines pour l'octroi de la bourse doctorale Joseph-Armand-Bombardier. Vient le temps de manifester ma reconnaissance et mon estime à tous mes proches qui m'ont accompagné durant ces longues années: à Monique, pour son hospitalité normande, à Guylaine et David, pour avoir cru en moi, à Vincent, pour ses relectures fugaces, à Kata, pour ses conspirations académiques, à Laurent, pour ses philosophèmes, à Philippe, pour ses tactiques de l'ombre, à Nadia, pour son orientation fluviale, à Maxime, pour ses patients encouragements, à Amélie-Anne, pour ses potions et conseils, à Jean, pour son poêle et sa bibliothèque vivante, à Édith, pour ses qualités de copilote, à François, pour la décadence, à Bianca, pour le cannibalisme, à Émile pour sa joyeuse curiosité. À Alice, pour sa présence dans les moments les plus difficiles. Et enfin, à Dalie, pour sa patience, son support et ses lumières, et sans qui rien de cela n'aurait été possible.

nous sommes
des bêtes sauvages
et la même lumière
apprenant par cœur pêle-mêle
l'inhibition de la douleur
Marie-Andrée Gill, *Frayeur*

Introduction

Lorsqu'il témoigne de son expérience en pensionnat, Harvey Desjarlais résume son épreuve en ces termes : « They used to call us little savages. "You little *sauvage*! Your ceremonies, that's paganism!" That's how they spoke to us. »¹ Dans ces écoles résidentielles aux objectifs assimilationnistes, « sauvage » était le nom qu'on donnait à ces enfants autochtones au terme d'un long et brutal rituel d'entrée. On commençait par leur couper les cheveux et les « épouiller ». On se débarrassait ensuite de leurs vêtements, qui en bien des cas constituaient pour l'occasion leur plus belle tenue traditionnelle, soit en les jetant aux immondices, soit en les brûlant. On raconte enfin qu'on les lavait en frottant terriblement fort, au point de la souffrance, dans une vaine tentative de blanchir leurs peaux. C'est ce que Campbell Papequash décrit lorsqu'il se remémore son entrée en 1946 au pensionnat en Saskatchewan : « Après mon arrivée, ils ont pris mes vêtements, et ils m'ont épouillé. Je ne savais pas ce qu'ils faisaient, mais j'ai appris plus tard qu'ils m'épouillaient, le "sale sauvage, bon à rien et pouilleux". »² Gilles Petiquay a connu le même sort au pensionnat de Pointe Bleue, Québec. Il ajoute qu'à la fin de ce rituel inhumain on leur donnait aussi un numéro.³ C'était pour l'époque les signes de l'admission dans le règne de la « civilisation ».

Pour ces jeunes de cinq ou six ans, cette intégration rédemptrice devait s'accomplir dans la terreur. « On apprenait à obéir. Une des règles qu'il ne fallait jamais enfreindre, c'était qu'il fallait obéir, et nous avions peur, très peur », témoigne William Herney. Quant à Shirley Waskewitch, elle éclaire la véritable nature de son éducation en pensionnat avec une lucidité désarçonnante : « j'ai appris la peur, comment avoir si peur à six ans. La peur m'a été inculquée. »⁴ Mille autres signes pointent vers la même conclusion: dans les pensionnats chrétiens sanctionnés par l'État canadien, on terrorisait des enfants en vue de

¹ Témoignage rendu dans le cadre du documentaire de Nilo Tabrizy, Ed Ou et Caroline Kim, « Searching for the Lost Graves of Indigenous Children In Canada », New York Times News, 20 octobre 2021, 2:30. Disponible sur: <https://www.nytimes.com/video/world/americas/100000007893602/indigenous-graves-children-canada.html>

² CVR, DAV, Campbell Papequash, Première Nation de Key (Saskatchewan), 20 janvier 2012, déclaration SP038, dans Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir: sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 44-45.

les sauver. La « salvation du sauvage » est la locution par laquelle de jeunes pensionnaires autochtones ne parlant ni anglais ni français entraient dans la langue coloniale.

Si Jeffrey Papatie n'a pas connu le pensionnat, il a néanmoins reçu son éducation catholique dans un sous-sol d'église de Lac-Simon. L'humiliation qu'il y a vécu s'accomplissait aussi par la même insulte :

« Ils nous pinçaient les bras. Ou bien ils nous faisaient nous agenouiller dans un coin sur deux roches pointues. Ils nous traitaient de “sauvages”. On s'est mis à sniffer de l'essence avant d'aller à l'école pour ne pas avoir de douleur. Ça nous donnait du courage pour les affronter. »⁵

Maurice J. Kistabish, lui-aussi anishinaabe de Lac-Simon, raconte ne pas avoir compris le terme « sauvage » la première fois qu'il l'a entendu à cinq ans: « J'ai répondu dans ma langue. Je ne comprenais rien... Et j'ai mangé la *strappe*... Fak le mot sauvage, tu essaies de savoir c'est quoi que ça veut dire, finalement... »⁶ Quant à Sabrina Godbout, wendat de Wendake, elle confie que sa grand-mère était à ce point épuisée de cette insulte qu'elle se poudrait le visage et le corps afin de se blanchir et passer ainsi inaperçue à l'école.⁷

Si l'on accélère jusqu'à l'époque de la fermeture de ces pensionnats, le vocable « sauvage » semble encore traverser le paysage politique colonial. Dans sa reconstitution de la crise d'Oka de 1990, le film *Beans* de Tracey Deer (2020) dévoile à cet égard une scène troublante où des blancs refusent à des femmes Kanien'kehá:ka le droit de faire leur épicerie. En arrière-fond de la scène, on peut entendre les cris racistes : « Déchrist ! décâlissez estie ! On n'accepte pas les terroristes ! Tabarnak de christ de sauvage ! » Il n'est pas difficile de croire que les événements de cette crise majeure se sont réellement passés ainsi. On peut s'imaginer que l'insulte « sauvage » accompagnait les émeutes de Chateauguay pendant lesquelles des résidents blancs brûlaient des effigies « d'Indiens » pour contester le blocus du pont Mercier. Et dans le documentaire qu'a consacré Alanis Obomsawin à cette crise, l'invective se fait clairement sentir. Lorsqu'on visionne les images d'une masse de blancs lançant une avalanche de pierres sur les voitures des Kanien'kehá:ka, on peut entendre : « Away mes osties de sales de câlisse. Away gang d'osties de

⁵ Témoignage rendu dans Nicolas Bérubé, « "Il faut fouiller ici" », La Presse, 21 Juin 2021.

⁶ Témoignage rendu dans Marie-Andrée Gill, « Sauvage », *Laissez-nous raconter l'histoire crochie*, Balado Radio-Canada, épisode 4, 19 juin 2020, 2:54.

⁷ Témoignage rendu dans Marie-Andrée Gill, « Sauvage », *ibid.*, 9:30.

sauvages. »⁸ Dans cette transe lapidaire, des fenêtres ont été fracassées, des visages ensanglantés, des enfants blessés. C'est le poids que porte ici ce mot.

Dans une variété de registres et de discours, « sauvage » est donc le signe régulier de la violence coloniale. Il agit comme une pierre discursive, un projectile lancé et relancé qui à chaque fois, et sans jamais qu'on ne s'y habitue réellement, blesse par sa banalité. Il est une assignation dégradante dont on peine à faire sens et qui pourtant habite les strates profondes de nos institutions et de notre histoire. On en trouve par exemple la marque chez les Pères de la Confédération, au point où l'on ne peut plus regarder leur tableau iconique sans aussitôt voir, assis sur le tabouret vide et central, la figure autochtone qu'y a ajouté Kent Monkman.⁹ Les propos les plus connus sur la question sont certainement ceux de John A. Macdonald qui explique en toute clarté l'objectif assimilationniste des pensionnats:

« When the school is on the reserve the child lives with its parents, who are *savages*; he is surrounded by *savages*, and though he may learn to read and write his habits, and training and mode of thought are Indian. *He is simply a savage who can read and write*. It has been strongly pressed on myself, as the head of the Department, that the Indian children should be withdrawn as much as possible from the parental influence, and the only way to do that would be to put them in central training industrial schools where they will acquire the habits and modes of thought of white men. »¹⁰

Dans le même débat à la Chambre des communes, Casgrain se montrait réticent à cette possibilité effective. Expliquant dans une ignorance sans nom qu'on ne trouvait chez « ces Indiens » aucune forme d'agriculture, il concluait : « I give this an instance of the inaptitude of the Indians to enter into civilized life. »¹¹

Avant la confédération, l'*Acte concernant la civilisation et l'émancipation des sauvages* (1857) multipliait sans gêne les occurrences du terme dans le domaine du droit. Cette loi qui avait pour objectif d'abolir progressivement les distinctions légales entre autochtones et sujets britanniques s'appliquait strictement « aux *sauvages* ou personnes de

⁸ Alanis Obomsawin, *Pluie de pierre à Whiskey Trench*, 2000, 34:38. Accessible sur : https://www.onf.ca/film/pluie_de_pierres_a_whiskey_trench/

⁹ Kent Monkman a revisité le tableau *Les Pères de la Confédération* de Robert Harris et Rex Woods, sous le titre *The daddies* (2016). On y voit une figure autochtone nue, en talon haut, assis sur une couverture de la Compagnie de la baie d'Hudson. Les pères de la confédération la matre avec des yeux injectés de sang.

¹⁰ Le premier ministre Sir John A. Macdonald, *Official report of the debates of the House of Commons of the Dominion of Canada, First Session, Fifth Parliament*, Vol. XIV, 9 May 1883, Ottawa, Maclean, Roger & Co., pp. 1107–1108, je souligne.

¹¹ *Ibid.*, p. 1105.

sang sauvage, ou mariées avec des *sauvages*, qui seront reconnues comme membres de *tribus sauvages* ». ¹² Et la loi fédérale de 1869 qui la revisitera à la suite de la confédération remobilise d'une façon très concrète le couple civilisation et sauvagerie sur le thème de la propriété foncière. *L'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages* stipule ainsi que :

« le gouverneur-général en conseil pourra, sur le rapport du surintendant-général des affaires des *Sauvages*, ordonner l'émission de lettres-patentes concédant à tout *Sauvage* qui, à raison du degré de civilisation qu'il aura atteint et de la réputation d'intégrité et de sobriété dont il jouit, semblera mériter de devenir propriétaire de terre ». ¹³

Dans cette vision coloniale de l'autochtonie, du rapport au territoire et de la souveraineté, « entrer dans la civilisation » s'opère par un acte bien précis, soit celui de « l'émancipation ». L'émancipation est le nom que donne cette loi à l'acte de cession des droits territoriaux autochtones en échange du « privilège » de devenir sujet de la couronne britannique. C'est aussi l'acte par lequel le « sauvage » se dote d'un nouveau nom qui sera inscrit sur la lettre patente qui « l'émancipe » et signe, en un sens, son acte de naissance civile. À partir de ce point, le nouveau sujet a éteint tous ses droits ancestraux et toutes les distinctions légales qui pouvaient l'affecter, lui, sa femme et ses enfants (art. 16). Si on l'interprète à l'aune de la pensée politique, cette « émancipation » du « sauvage » reprend presque mot pour mot la théorie du contrat de Thomas Hobbes. On traite les droits territoriaux comme un droit naturel de l'état de nature qu'il s'agit de céder totalement afin d'intégrer le contrat étatique. Ce contrat produit un nouveau titre, un nouveau sujet politique qui renonce à sa liberté naturelle pour se soumettre entièrement à une seule et même puissance souveraine. Ce serait là le prix de la paix, de la sécurité, et surtout de la civilité.

Aujourd'hui, cette vision parasite encore et toujours le droit canadien. Par exemple, dans l'affaire Delgamuukw qui mobilise à partir de 1991 les réclamations territoriales des Gitksan et Wet'suwet'en, on peut retrouver le vieux concept d'état de nature si cher à la

¹² *Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette province, et pour amender les Lois relatives aux Sauvages*, dans *Statuts de la Province du Canada passés dans la vingtième année du règne de sa Majesté la Reine Victoria*, Toronto, Stewart Derbishire & George Desbarats, 1857, cap. XXVI, art. 1, p. 87, je souligne.

¹³ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages et à l'extension des dispositions de l'acte trente-et-un Victoria*, chapitre quarante-deux, L.C. 1869, c. 6, art. 13, je souligne.

théorie de Hobbes. Dans son jugement qui refuse de donner gain de cause aux demandants, le juge en chef de la Cour suprême de Colombie Britannique, Allan McEachern, cite en effet une formule vieille de trois siècles et demi : « The plaintiffs' ancestors had no written language, no horses or wheeled vehicles, slavery and starvation was not uncommon, wars with neighboring peoples were common, and there is no doubt, to quote Hobbs, that aboriginal life in the territory was, at best, "nasty, brutish and short" ». ¹⁴

La citation du juge McEachern n'emploie pas comme tel le terme « sauvage », mais si on poursuit dans ce fameux passage du *Léviathan* (1651) auquel il se réfère, c'est bien la figure du « sauvage » qu'on retrouve. Car cette condition originaire que Hobbes décrit comme étant frappée par « la peur perpétuelle, et le danger de mort violente », cette vie qu'il dépeint comme « solitary, poor, nasty, brutish, and short » (Lev., XIII, 9), il l'associe au mode de vie de ces « peuples sauvages » d'Amérique : « For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner, as I said before. » (Lev., XIII, 11) Encore ici, nous nous retrouvons nez à nez avec le terme embêtant de « sauvage », vocable abrutissant par sa bêtise et qui nous pose en silence ses questions contrariantes. Quelle est cette figure du « sauvage » à laquelle se réfère Hobbes et qui semble encore habiter nos institutions et notre culture politique ? Quelle fonction exerce-t-elle dans la pensée du « fondateur » de notre tradition politique moderne qui à la fois se pense comme science et perpétue les violences les plus gratuites ? C'est cette question en apparence simple qui occupera l'entièreté de la présente étude.



Encore Hobbes ? Oui, encore et toujours Hobbes. A-t-on jamais fini de relire les classiques ? Les a-t-on même lus, vraiment lus, c'est-à-dire avec toute la profondeur et la patience qu'ils requièrent ? Est-il même possible de réellement lire les fondateurs aujourd'hui ? Leurs fondations séculaires sont-elles effectivement transparentes à la contemporanéité de notre regard, à la structuration de notre épistémè ? Et surtout, lire et relire un auteur *en tant que* fondateur, n'est-ce pas contribuer à l'arrogance du discours qui en a fait un monument érigé sur le désert prétendument vide de la pensée ?

¹⁴ *Reasons for Judgement*, Delgamuukw v. Her Majesty the Queen, March 8, 1991, p. 13, cit. in Daniel Francis, *The Imaginary Indian*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992, p. 6.

Derrière tout discours de fondation se cache la violence d'un effacement, d'une table rase, d'un défrichage. C'est la complicité tacite, le copinage secret entre la pensée moderne occidentale et le colonialisme. En effet, lorsque Hobbes s'autoproclame « fondateur » de la « science » politique, il ne fait pas autre chose qu'effacer toutes les fondations qui ont été posées avant lui par deux millénaires de philosophie politique. Au fond, dans cette mise en scène qu'il nous propose, Hobbes s'attribue le rôle du colon qui débarque sur les terres sauvages d'un nouveau continent et doit débroussailler, défricher et aplanir le territoire afin d'y construire son édifice conceptuel. Peut-être y trouvera-t-il quelques vestiges de pensée, quelques cabanes délabrées et mal construites qu'auront abandonnées les penseurs improvisés de jadis et les théoriciens sauvages du présent. Mais l'absence de fondations solides, de méthode et d'outils scientifiques derrière ces cabanes d'idées justifie à ses yeux qu'on les rase entièrement afin d'y ériger un bâtiment plus solide. C'est là le geste pionnier de Hobbes face auquel la pensée politique moderne fantasme depuis bientôt quatre siècles.

Tout penseur *digne de ce nom*, c'est-à-dire qui aspire à *inscrire son nom* dans l'histoire, espère pouvoir accomplir un tel geste pionnier. C'est le désir secret dont peine à se défaire la pensée occidentale, à savoir le besoin avide de graver ses fondements à même les vastes espaces du monde qu'elle conçoit comme sauvages. Civiliser le monde, le rendre civil et rationnel, c'est lui arracher toute sauvagerie, déraciner ses territorialités et y imprimer le quadrillage de ces villes-lumières que l'on appelle *civilisation*. Aujourd'hui, nous portons bien sûr la marque de cette ambition. La déforestation persistante du globe n'a pas pour seule fonction de fournir la pâte à papier et le bois de charpente à ce château de carte de la pensée occidentale. Elle a aussi pour tâche de commuer l'aspérité du monde en la plate blancheur d'une feuille de papier. Le monde doit se faire table rase avant d'accueillir l'écriture fondatrice de la civilisation. Son devenir-papier le transforme ainsi en un gigantesque registre de compte, de valeurs, de contrats, de dettes et de crédits.

Depuis que la modernité, avec Descartes et Hobbes, a lié son être à cette idée de table rase, celle-ci constitue le problème politique et épistémologique central de la pensée occidentale. Cette pensée est en effet condamnée à mesurer les prouesses de ses fondateurs à une tare qui présuppose l'effacement de ce qui précède, et donc, à la présence d'un vide initial antérieur à tout geste et à toute pensée. Découvrir un nouveau domaine, un nouveau continent, une nouvelle méthode, c'est toujours découvrir un espace vide qui n'attend qu'à

recevoir les premières fondations. De là notre difficulté à composer avec le monde. De là notre incapacité à reconnaître la richesse des rapports entre les êtres et les territoires. De là enfin notre malaise face à la complexité de l'ordre naturel qui nous précède et que l'on affuble avec arrogance du nom de *sauvagerie*.

C'est ici le premier obstacle auquel fait face une relecture de Hobbes qui se voudrait décoloniale, à savoir cette complicité entre la pensée moderne, la figure du fondateur et le colonialisme. Comment en effet justifier une énième étude sur Hobbes après les dizaines de milliers de livres et d'articles qu'on lui a consacrés ? Écrire des centaines de pages sur un auteur déjà sur-traité, n'est-ce pas tomber à nouveau dans le culte du fondateur, l'idolâtrie de la « civilisation » et le dogme d'une pensée politique se présentant comme « science » ? Pour ne pas sombrer dans cette perdition, je tenterai de répondre ici à deux questions qui sauront, je l'espère, racheter ma faute. D'abord, pourquoi étudier Hobbes *aujourd'hui*, et ensuite, pourquoi investiguer *sa* sauvagerie, c'est-à-dire à la fois ce qu'il nomme *sauvagerie* et la sauvagerie dont il fait lui-même preuve par la violence de sa théorie ?

Pourquoi étudier Hobbes ?

À cette première question j'entrevois deux raisons. Premièrement, contrairement à d'autres auteurs canoniques, le thème du colonialisme est traité de façon tout à fait insuffisante dans les études sur Hobbes. Cette lacune de la littérature frappe d'autant plus que nous savons que Hobbes était impliqué dans les premières tentatives coloniales anglaises en Amérique.¹⁵ Si on la compare à la gigantesque littérature qui aborde les milles et une facettes de ce penseur, on ne peut s'empêcher de penser qu'une telle défaillance de traitement sonne comme un chuchotement timide face au colonialisme latent, mais profond de Hobbes.

Deuxièmement, comme on l'a vu, Hobbes est considéré par plusieurs comme le fondateur théorique de l'État moderne. Investiguer la compromission entre souveraineté, racisme et colonialisme, sonder les mythes fondateurs de cet État moderne ne peut donc faire l'économie de la pensée de Hobbes. Il ne s'agit pas ici d'un devoir qui nous prescrirait de l'encenser comme fondateur effectif de la pensée politique moderne. Il s'agit plutôt d'enquêter sur Hobbes en tant qu'il est lui-même une figure discursive jouant un rôle majeur

¹⁵ Hobbes était actionnaire de la Compagnie de Virginie et de la *Somers Isle Company*, notamment pour le compte de William Cavendish. Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, vol. 24, n° 2, Cambridge University Press, 1981.

dans notre imaginaire politique. Et puisqu'il s'agira ici de dégager la figure du « sauvage » telle que la dessine cette figure fondatrice qu'incarne Hobbes, nous assisterons en un sens à une double mise en scène, un récit dans un récit, une figure narrée par une autre figure. Colonialisme latent et fondations de l'État moderne. Ce sont ces deux raisons qui justifient à mes yeux cette étude sur Hobbes qui se veut une contribution à la longue marche de la décolonisation de nos rapports politiques et de nos institutions. Observons un instant ces deux motifs avant d'aborder plus avant ce que l'on entend exactement par « sauvagerie ».

Le colonialisme latent de Hobbes

Face au foisonnement de monographies, biographies, ouvrages collectifs, articles, actes de colloques, commentaires, résumé, guides, manuels, dictionnaires et vocabulaires critiques consacrés à Hobbes, la question coloniale ne fait encore l'objet d'aucun ouvrage à part entière. On compte tout au plus une douzaine d'articles et de chapitres traitant explicitement de son colonialisme, de son rapport à l'Amérique et/ou du thème de la sauvagerie dans son œuvre.¹⁶ Cette relative parcimonie de la littérature secondaire ne s'explique pas par le fait présumé que l'on aurait déjà tout dit sur la question. Bon nombre de points restent encore

¹⁶ R. Ashcraft, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, p. 1076-1117 ; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972 ; N. Malcolm, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, vol. 24, n° 2, Cambridge University Press, 1981 ; C. W. Mills, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997 ; S. J. Hoekstra, *The Savage, the Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*, PhD Thesis, University of Oxford, 1998 ; Tommy Lott, « Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy » in Julie K. Ward & Tommy L. Lott, *Philosophers on Race: Critical Essays*, Oxford, Blackwell, 2002 ; B. Hall, « Race in Hobbes », dans A. Valls (éd.), *Race and racism in modern philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 43-56 ; Charles W. Mills, « The Domination Contract » & « Reply to Critics » in Carole Pateman & Charles W. Mills, *Contract and domination*, Cambridge, Polity, 2007 ; Srinivas Aravamudan, « Hobbes and America », dans D. Carey et L. Festa (éd.), *Postcolonial Enlightenment : Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; P. Moloney, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, vol. 105, n° 1, février 2011, p. 189-204 ; A. Dicus, « "Some Man" and the Savage: The protagonist and social experience in social contract theory », *Prose Studies*, vol. 37, n° 2, 4 mai 2015, p. 97-111. Sur le thème plus général du colonialisme de Hobbes : C. N. Warren, « Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations », *The Seventeenth Century*, vol. 24, n° 2, septembre 2009, p. 260-286 ; David James, « HOBBS'S ARGUMENT FOR THE 'NATURALNESS' AND 'NECESSITY' OF COLONIZATION », *History of Political Thought*, vol. 38, no. 3, automne 2017, p. 439-461 ; Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought*, vol. 36, n° 1, 2015. Joëlle Alice Michaud-Ouellet, *On the Relationship between Vulnerability and Sovereignty in Québécois Settler Self-Determination and the Shift to a Relational Conception of the Self as Treaty Partner*, Thèse de doctorat, Université de Victoria, 2019. Paul Downes, *Hobbes, Sovereignty, and Early American Literature*, New York, Cambridge University Press, 2015. Ce dernier ouvrage ne porte pas à proprement parler du colonialisme de Hobbes ou de la présence du thème colonial dans sa pensée, mais plutôt sur la réception de Hobbes en Amérique. Pour une revue plus détaillée de cette littérature, principalement sur les diverses interprétations du concept d'état de nature, voir le ch. 7.q

obscur et nous sommes loin d'avoir exploité l'ensemble de la matière textuelle que nous offre Hobbes. Par exemple, nous savons qu'il a participé à la rédaction de certaines lettres offrant des directives aux colons anglais pour le compte de la Compagnie de Virginie. Mais on ignore lesquelles sont de sa plume, ainsi que le détail de son engagement dans ces affaires.¹⁷ Et enfin, contrairement à ce qu'affirme Noel Malcolm dans son article fondateur mais qui porte à confusion, les allusions à l'Amérique dans le corpus hobbesien sont plus nombreuses qu'on le croit et demeurent, pour une large part, non investies (ch. 5).

C'est là une conjoncture tout à fait curieuse, car si on compare cette littérature timide à celle qui s'occupe de la question coloniale chez Locke, cette parcimonie est pour le moins embêtante, pour ne pas dire déplorable. En bon père du libéralisme et successeur logique de Hobbes, John Locke peut s'enorgueillir de quatre ouvrages entièrement dédiés à la question coloniale.¹⁸ Et une courte recherche bibliographique permet vite de comprendre qu'une bonne cinquantaine d'articles et de chapitres de livre traitent de son rapport à la colonie, à l'Amérique, à l'esclavage et/ou à l'impérialisme.¹⁹ La différence de traitement entre ces deux auteurs s'explique peut-être par deux raisons. D'abord, Hobbes est moins loquace que Locke sur son implication coloniale. Et surtout, il se trouve beaucoup moins à la ligne de front que ce dernier, bien que ni l'un ni l'autre n'ait mis les pieds en Amérique. Dans les deux cas, leur contact avec le « Nouveau Monde » est purement littéraire, il passe

¹⁷ Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, *op. cit.*, p. 299..

¹⁸ Barbara ARNEIL, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, Clarendon Press, 1996; Nagamitsu MIURA, *John Locke and the Native Americans: early English liberalism and its colonial reality*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2013; Matthieu RENAULT, *L'Amérique de John Locke: l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014; Scott ROBINSON, *John Locke and the uncivilized society: individualism and resistance in America today*, Lanham, Lexington Books, coll. « Political theory for today », 2021.. Je n'inclue pas l'ouvrage de Huyler, qui porte davantage sur la réception de Locke en Amérique, Jerome HUYLER, *Locke in America: the moral philosophy of the founding era*, Lawrence, University Press of Kansas, coll. « American political thought », 1995.. Il en va de même pour le livre de Brunella Casalini, *Nei limiti del compasso: Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Milano, Mimesis, 2002.

¹⁹ Pour n'en citer que quelques-uns: Francisco CASTILLA URBINO, « El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke », 46, 421-51 », *Revista de Indias*, vol. 46, 1986.; Herman LEBOVICS, « The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government », *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n° 4, octobre 1986, p. 567; Thomas FLANAGAN, « The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, n° 3, septembre 1989, p. 589-602; James TULLY, « Rediscovering America », in *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge [England]; New York, NY, USA, Cambridge University Press, 1993, pp. 137-178; Kathy SQUADRITO, « Locke and the Dispossession of the American Indian », *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 20, n° 4, 1^{er} janvier 1996, p. 145-181; David ARMITAGE, « John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government », *Political Theory*, vol. 32, n° 5, 2004..

tout entier par les récits de voyage rapportés par les colons, explorateurs, missionnaires et géographes qui, depuis Colomb, rédigent une masse importante d'écrits sur l'Amérique. À cela s'ajoute, bien sûr, les récits oraux de l'époque circulant de la colonie aux ports, puis des villes aux campagnes européennes. Tout philosophe curieux pouvait donc s'informer en remontant le fil enchevêtré de cette « littérature orale ». Et précisément, Hobbes s'informe sur la chose. Nous savons qu'il a à sa disposition les œuvres monumentales de Richard Hakluyt et Samuel Purchas, les deux grands compilateurs anglais qui ont consacré leur vie à la traduction et l'édition des récits de voyage européens.²⁰ Et nous savons aussi que Hobbes a siégé à la même table que Purchas à la Compagnie de Virginie, ce qui suggère qu'il devait être informé quant aux mœurs des Premiers Peuples d'Amérique. Or, malgré ces faits, si on le compare à Locke, Hobbes demeure moins vorace de littérature de voyage et surtout, moins explicite sur la question.

Une autre raison pouvant expliquer cet écart de traitement se situe dans le fait que les gestes conceptuels de Hobbes sont parfois plus tacites que ceux de Locke. Hobbes a pour objectif d'harmoniser de la façon la plus cohérente possible des concepts et des théories jusque-là séparés. L'ambition de son système requiert un travail d'orfèvre dans l'énonciation des définitions, ce qui le pousse bien souvent à opérer au niveau des bas-fonds du discours, pour reprendre une expression de Foucault. C'est pourquoi le colonialisme de Hobbes peut parfois nous sembler plus latent que celui de Locke. Non pas qu'il se cache dans la honte ou le secret, mais plutôt qu'il fuse à partir d'axiomes, de corrélats et de déductions que Hobbes emploie pour fonder la souveraineté étatique. C'est le système de ses concepts politiques qui aboutit logiquement à la nécessité du colonialisme.

On a proposé récemment que le colonialisme de Hobbes serait limité, que son pacifisme empêcherait l'État de sombrer dans la logique impérialiste et la quête illimitée du pouvoir.²¹ En réalité, les conséquences logiques qui forment le colonialisme latent de Hobbes sont telles qu'elles dépassent les visées pacifistes motivant sa théorie politique.

²⁰ Voir les entrées « 818. Richard Hakluyt, *The Principall Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation*. fol. London 1589 », « 1006. Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrimage*. fol. London 1613 » et « 1007. Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*. 4 vols. fol. London 1625 », dans le catalogue de A. TALASKA, *The Hardwick Library and Hobbes's early intellectual development*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, 2013, pp. 88, 101.

²¹ Patricia SPRINGBORG, « Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace », *Politička misao*, *op. cit.*; P. SPRINGBORG, « Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra Nullius and 'The Bulimia OF Dominionium' », *op. cit.*

C'est là l'une des grandes contradictions de son système. Si l'on scrute les conséquences de la structure de l'État hobbesien au niveau des rapports internationaux, la probabilité d'une compétition impériale entre les États est beaucoup plus forte que l'établissement de rapports harmonieux et pacifiques. Et inversement, si l'on observe le récit interne de la fondation de l'État, le contrat apparaît clairement comme un dispositif cherchant à répudier ou à domestiquer la part sauvage qui se cache à l'intérieur des citoyens. Puisque Hobbes illustre cette « sauvagerie » par les mœurs des Peuples Premiers, ces derniers sont par le fait même conceptuellement et matériellement sujets à la conquête coloniale de l'État. Que ce soit en amont ou en aval du modèle de l'État souverain, la systématisme de sa théorie, qui requiert d'aller jusqu'au bout de ses conséquences, va main dans la main avec le colonialisme.

Si donc la littérature sur Hobbes se préoccupe peu du thème colonial, et si la mince littérature qui le fait hésite encore à nommer son colonialisme, cela montre bien où nous en sommes dans la critique de l'impérialisme de la pensée politique moderne. Nous nous trouvons, pour ainsi dire, sur une route trouée dont le tracé sinueux peine encore à remonter jusqu'à certains édifices que notre culture honore et considère comme pionniers. Notre incapacité de reconnaître dans le récit « fondateur » de l'État moderne la présence d'un colonialisme latent et implicite pointe en ce sens vers une incapacité beaucoup plus inquiétante, à savoir notre inaptitude à reconnaître la violence là où elle se trouve.

Hobbes, théoricien « fondateur » de l'État moderne

Si la critique décoloniale de la pensée moderne peut bénéficier d'une énième étude sur l'auteur du *Léviathan*, c'est aussi, comme on le sait, parce que Hobbes est considéré comme le fondateur à la fois de l'État moderne et de la « science politique ». C'est d'ailleurs lui-même qui s'attribue ce titre dans son *De Cive*, ce qui en dit long sur le rôle de l'arrogance dans nos récits mythiques des fondations. Encore aujourd'hui, il est commun de retrouver dans les manuels d'histoire de la pensée une section charnière qui fait de Hobbes le moment inaugural de la science politique moderne. Cette assignation est à ce point devenue coutume qu'elle en vient presque à faire de Hobbes une sorte de mascotte de l'État moderne.

À sa manière, dans le jeu infini de cette récitation mythologique, ce discours de la fondation vient reprendre l'une des grandes opérations symboliques de Hobbes. Car si la force de sa théorie était bien d'illustrer l'État par une créature biblique appelée *Léviathan*, aujourd'hui, nous faisons de Hobbes notre propre monstre mythologique de la science

politique. Relire son œuvre, c'est aussitôt plonger dans une masse monstrueuse d'écrits enchevêtrés, et c'est d'un même geste retourner à ce moment abyssal de « fondation » dans le discours politique moderne. Autrement dit, c'est scruter un moment incontournable non seulement pour comprendre l'intrication entre État, colonialisme et racisme, mais aussi pour revoir notre propre façon d'aborder l'histoire de la pensée politique. C'est au demeurant nous donner les moyens de « déboulonner nos mythes fondateurs ».²²

En quel sens exactement et sous quel mode les interprètes de Hobbes le considèrent comme le « fondateur » moderne de l'État souverain ? Dans son introduction au *Léviathan*, Richard Tuck fait de cette œuvre-phare ni plus ni moins la mesure même de la modernité politique. À ses yeux, tous les auteurs politiques postérieurs auraient tenté d'une façon ou d'une autre de se mesurer à cette œuvre.²³ Dans sa propre introduction, John C. A. Gaskin ajoute à la surenchère en en faisant « the only work in English on political philosophy that ranks with Plato, Aristotle, Hegel, and Marx. »²⁴ Il est d'ailleurs commun de dire que le *Léviathan* est le plus grand ouvrage de philosophie politique en langue anglaise, pour ne pas dire le seul. Alessandro Passerin D'Entrèves va dans le même sens lorsqu'il affirme que Hobbes est l'auteur vers lequel nous nous tournons spontanément lorsqu'il s'agit de penser « les implications les plus abouties de la souveraineté ». Ce serait là le résultat de la puissance même du mythe de l'État qu'aurait fondé avec tant de force Hobbes, mythe qui signerait la naissance de l'État moderne.²⁵ Car si Machiavel traite plus d'un siècle avant lui de l'État, et si Bodin énonce un demi-siècle avant lui le concept de souveraineté, c'est à Hobbes que reviendrait l'honneur de la première théorie moderne de l'État.²⁶

À cette question de la fondation on peut trouver une réponse plus détaillée du côté de Quentin Skinner. Pour lui, la spécificité de Hobbes est d'avoir formé le premier sens

²² Je reprends ici l'expression heureuse de Frédéric Barriault, « Déboulonner les mythes fondateurs », *Relations*, (791), juillet-août 2017, 17-18.

²³ « a work which more than any other defined the character of modern politics; from the late seventeenth century to the early twentieth century, all great writers on political theory have measured themselves against it. » Richard Tuck, « Introduction », in Thomas HOBBS, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. ix.

²⁴ J. C. A. Gaskin, « Introduction », in Thomas HOBBS, *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2008, p. xi.

²⁵ « The myth he created was so forceful and challenging that it still haunts our minds and our hearts. If anything marks, once and for ever, the birth of the modern State, it is the myth of the Leviathan. » Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 102-103.

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

proprement moderne du mot État.²⁷ Autrement dit, le *concept* moderne d'État que nous employons encore aujourd'hui serait le cru de Hobbes. Dans une étude ambitieuse consacrée à la notion, Skinner a parcouru les différents sens des termes *état*, *estat*, *status*, *stato*, *state* et *statt* dans un corpus qui va du 12^e au 17^e siècles. Il y repère ainsi quatre sens spécifiques qui constituent des stades d'évolution du concept. Observons un moment ces différentes mutations du sens pour mieux comprendre l'apport spécifique de Hobbes.

Le premier sens *d'état* renvoie à l'idée de condition ou de statut. De la même façon qu'on dira d'une personne qu'elle est dans un *état de choc*, un *état de transe* ou de *bien-être*, on dira que la personne à la tête du royaume se trouve dans un *état royal*. C'est le sens que porte le terme *status* durant les 12^e, 13^e et 14^e siècles, c'est-à-dire la condition affectant le dirigeant, avec la connotation particulière d'un *statut juridique*.²⁸ On s'affaire de *l'estat du roi* comme d'une question proprement publique, puis par extension, de *l'estat du royaume*. Le statut du roi s'étend ainsi à l'ensemble du territoire qu'il gouverne, et améliorer une république devient par la force des choses améliorer son *état*. Penser la meilleure république a maintenant pour objectif l'amélioration ou l'avancement de son *état*. On peut rapprocher ce premier sens à celui qu'attribue Passerin d'Entrèves au concept médiéval de *summa potesta*, soit cette somme du pouvoir ou de l'autorité qui n'a pas encore le plein sens de *souveraineté*. Passerin d'Entrèves en fait précisément un mode d'être de la communauté politique par opposition à une entité distincte qui incarnerait le pouvoir de façon séparée.²⁹ C'est là très exactement le premier sens *d'état* qui perdura bien au-delà du 14^e siècle puisque, comme l'a souligné Skinner, on le retrouve encore dans un traité qui ouvre la modernité, à savoir *l'Utopie* de Thomas More (1516). Dans son titre latin original, on peut lire en effet *de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, c'est-à-dire *du meilleur*

²⁷ Quentin Skinner, « The state », dans BALL, J. FARR et R. L. HANSON (éd.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1989, p. 90-131.

²⁸ *Ibid.*, p. 91. Ce point est confirmé par l'histoire des institutions en France. Aux 13^e-15^e siècles, « le terme *status* désigne soit le statut juridique d'un groupe social soit, employé avec un déterminatif, l'office royal (*status regis*) ou l'"état du royaume" (*status/regni*). À la place [du mot *État* au sens moderne], le Moyen Âge utilise le plus souvent "royaume" (*regnum*), "Couronne" (*corona*). » Harouel, Jean-Louis, Jean Barbey, Éric Bournazel et Jacqueline Thibaut-Payen, *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, PUF, 2018 (1987), p. 273.

²⁹ « It was still a 'condition', a 'way of being' of the community, not an abstract entity, distinct and personified. » Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, *op. cit.*, p. 94.

état de la république et de l'île d'Utopie.³⁰ Ici encore, il en va de l'état comme d'une condition de la république, d'un mode d'être de la communauté politique.

Dans son deuxième sens, *état* commence à glisser du mode vers l'entité elle-même. C'est que, du 14^e au 16^e siècle, le terme évolue pour renvoyer progressivement au type de régime politique. On commence donc à renvoyer à l'être et non plus au mode, mais on le fait par le biais d'un magma sémantique qui inclut à la fois le type, la sorte, le modèle, *et* le régime, l'entité, la chose. Pour illustrer ce glissement du deuxième sens, Skinner renvoie à l'ouverture du *Prince* de Machiavel: « Tous les États, tous les régimes qui ont eu et ont pouvoir sur les hommes, ont été et sont ou des républiques ou des principautés. »³¹ Cette ouverture est caractéristique, car elle montre bien l'hésitation du sens qui oscille entre l'appareil d'État comme tel et le régime politique, c'est-à-dire la forme de l'État. L'idée de l'appareil s'y trouve bien, mais elle n'y est pas encore complètement séparée du mode et de la forme. Autrement dit, on n'y trouve pas encore l'idée que l'État est un appareil indépendant des personnes qui en tiennent les rênes. À cette époque, on continue aussi à parler en certaines occasions de *l'état* pour référer à la manière d'être, voire au mode de vie d'une cité.³² C'est ce qui pousse Skinner à conclure, dans un langage qui rappelle Hegel, qu'il ne s'agit pas encore d'un concept d'État « conscient de lui-même ».³³

Dans son troisième sens, *état* devient synonyme de *république*. Selon Skinner, ce changement s'opère vers la fin du 16^e et le début du 17^e siècle, avec un tournant particulier chez Bodin qui non seulement emploie *estat* pour parler de la communauté politique, mais parle aussi de *l'estat en soi*. Mais même si Bodin utilise ce terme pour référer à une forme d'autorité indépendante des types de régime, il continue encore à mobiliser le premier sens,

³⁰ Quentin Skinner, *op. cit.*, p. 91.

³¹ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Paris, Les Belles Lettres, p. 98. Le passage que cite Skinner est en italien original: « Tutti li stati, tutti e'dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini sono stati e sono o republiche o principati. » Skinner, *op. cit.*, p. 99.

³² « It is usually clear - except in the small number of deeply ambiguous cases I have cited - that even when *status* and *stato* are employed by these writers to denote an apparatus of government, the power structure in question is not in fact viewed as independent of those who have charge of it. [...] the ruler or chief magistrate, so far from being distinguishable from the institutions of the state, is said to possess and even embody those institutions himself. » *Ibid.*, pp. 102-103. Même s'il reconnaît qu'en certains endroits les *Discours* de Machiavel emploient *stato* au sens d'« appareil de l'autorité politique », Skinner inclut néanmoins Machiavel dans ce second sens. Il s'appuie d'ailleurs sur Mansfeld qui soutient qu'on ne trouve jamais chez Machiavel l'idée d'un État moderne impersonnel. H. Mansfeld, « On the Impersonality of the Modern State: A comment on Machiavelli's Use of *Stato*. », *The American Political Science Review*, 77, 1983, p. 853.

³³ *Ibid.*, p. 104.

c'est-à-dire à parler de l'état des dirigeants et de leur condition.³⁴ Notons que ce troisième sens émerge aussi en Angleterre, avec les exemples singuliers de deux auteurs anglais notables, à savoir Francis Bacon et Walter Raleigh. Dans ses *Essais* (1597, 1612, 1625), Bacon parle du devoir des dirigeants de servir « the wealth and advancement of the state which they serve. » Et dans ses *Maximes d'État*, Walter Raleigh, l'explorateur et écrivain qui finança et organisa la première colonie anglaise en Amérique, définit l'État comme « the frame or set order of a commonwealth. »³⁵

Mais ce troisième sens n'est pas tout à fait le quatrième et dernier sens que Skinner cherche et prétend avoir trouvé chez Hobbes, à savoir « l'idée moderne d'un appareil d'État séparé ».³⁶ C'est dans la préface du *De Cive* que se situerait ce tournant de l'histoire de la pensée politique, en particulier lorsque Hobbes pose son projet en ces termes: « a more curious search into the *rights of states* and duties of subjects. »³⁷ Pour Skinner, la force de cette préface - et non de l'ouvrage qui continue à employer les vieux sens *d'état* - est d'offrir un sens inédit au moment précis où Hobbes pose un regard rétrospectif sur son traité. La particularité de ce nouveau sens est qu'il établit une liaison insécable, un rapport de réciprocité inextricable entre État et citoyens. Et il le fait à une époque où, précisément, le sujet par excellence de la pensée politique est inverse, à savoir *l'opposition* entre l'État et les individus. L'idée nouvelle et contentieuse de Hobbes est donc de souligner que les devoirs des citoyens sont désormais dus à l'État et non au souverain comme tel. C'est ce point précis qui pousse Skinner à voir en Hobbes le fondateur du concept moderne d'État et par-là, l'initiateur d'une nouvelle ère. *État* a dorénavant pour sens celui d'une structure d'autorité souveraine et civile, et surtout, séparée du souverain.³⁸

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

³⁵ Francis Bacon, *Essays*, London, Dent, 1972, p. 89; Walter Raleigh, « Maxims of the state », in *Remains of Sir Walter Raleigh*. London, W. Sheares, 1661, p. 2, cit. in Skinner, *ibid.*, p. 120.

³⁶ « the modern idea of the state as a separate apparatus of government », idée fondamentale d'un État moderne qui ne se trouve, selon lui, dans aucune théorie politique ou juridique de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance. C'est d'ailleurs sa critique des approches de Kantorowicz, Post, Strayer et Wahl. *Ibid.*, p. 96.

³⁷ T. HOBBS, *De cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall rudiments concerning government and society*, H. Warrender (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 32, cit. in Skinner, *ibid.*, p. 90, je souligne.

³⁸ « Hobbes's declaration can thus be viewed as marking the end of one distinct phase in the history of political theory as well as the beginning of another and more familiar one. It announces the end of an era in which the concept of public power had been treated in far more personal and charismatic terms. » *Ibid.*, p. 90.

Si le *De Cive* annonce ce changement, le *Léviathan* le consolidera avec une « assurance complète », nous dit Skinner. Dès l'introduction, en effet, Hobbes y parle de ce « great Leviathan, called a Commonwealth or State », posant clairement et distinctement les termes de ce que l'on pourrait appeler sa trinité du pouvoir: les citoyens, le souverain *et* l'État. Autrement dit, Hobbes distingue clairement la matière, l'âme et le corps politique. C'est là une nouvelle image « triptyque » du pouvoir qui résiste encore aujourd'hui à de nombreuses interprétations dualistes. Et c'est précisément l'originalité fondatrice de cette nouvelle image que Skinner célèbre chez Hobbes:

« for the most self-conscious rejection of the older images of power, as well as the most *unambiguous* view of the state as a purely impersonal authority, we need to turn once more to Hobbes. [...] Here, as throughout, it is Hobbes who first speaks, *systematically* and *unapologetically*, in the abstract and unmodulated tones of the modern theorist of the state. »³⁹

Une originalité sans vergogne, donc, systématique, certes, mais - il faut contredire ici Skinner - non pas sans ambiguïté. Car si le concept d'État se donne ici des airs de cohérence logique et de scientificité, l'autre concept de base sur lequel Hobbes construit sa théorie de la souveraineté est quant à lui traversé de part en part d'ambiguïtés. Ce concept est bien entendu *l'état de nature*, expression que Hobbes systématise, mais dont l'idée remonte jusqu'à l'Antiquité.⁴⁰ Ce sera l'une des thèses de cette étude que d'affirmer que la cohérence logique et systématique de la théorie de l'État chez Hobbes s'est soldée par un refoulement des contradictions et des ambiguïtés dans le concept d'état de nature. En d'autres termes, pour rationaliser, fonder, ordonner l'État, il a fallu constituer l'état de nature -qui est aussi la condition de la colonie- comme un espace ambigu, désordonné, illogique et imprévisible.

Affirmer que Hobbes est l'auteur du concept moderne d'État ce n'est pas suggérer qu'il est le fondateur de l'institution comme telle. L'une des idées les plus centrales de l'État que l'on associe à Hobbes -la sécularisation du pouvoir- est un processus qui le précède de plusieurs siècles. Le détachement de l'autorité hors de la sphère divine et son déplacement vers la volonté humaine n'est pas le fait original de Hobbes. Il s'agit d'une mutation déjà en

³⁹ *Ibid.*, p. 126, je souligne.

⁴⁰ Par exemple, dans *De l'invention oratoire*, Cicéron décrit un état de nature en vue de montrer en quoi et pourquoi la naissance de l'éloquence a mis fin à cet état originare d'errance animale (*De l'invention oratoire*, I, II). Et on pourrait aussi avancer que la caverne de Platon renvoie, dans une certaine mesure, à cette idée de vie primitive, de condition première et naturelle, à tout le moins sur le plan épistémologique.

cours au Bas Moyen Âge, en Italie d'abord, puis en France et en Angleterre.⁴¹ De même, si l'on s'en tient à ses manifestations institutionnelles, ce que nous appelons *État* semble précéder de près de quatre siècles ce que l'on considère être son concept abouti. En effet, plusieurs historiens font remonter la genèse de l'État moderne à la deuxième moitié du 13^e siècle, avec l'avènement d'une bureaucratie en Angleterre, d'une fiscalité et d'un système judiciaire inédits.⁴² Cette longue genèse, qui selon Jean-Philippe Genet s'étend de 1250 à 1350, va de pair avec une autre mutation culturelle qui à la fois la double et la constitue, à savoir l'emploi progressif du vernaculaire dans la production des textes politiques.

Si l'on se tourne vers la France, d'autres analyses font naître l'État aux 14^e et 15^e siècles.⁴³ À cette époque, un pouvoir souverain effectif est revendiqué par les légistes au profit du roi. C'est la *plenitudo potestatis*, la plénitude du pouvoir que le Moyen Âge associait au titre d'empereur. Le propre de ce genre d'analyse historique est de reconnaître la naissance du phénomène avant la formation de son nom ou de son concept:

« Ainsi dès les XIV^e et XV^e siècles existe-t-il en France un pouvoir unique donnant sa cohésion à la communauté du royaume. Il manquait seulement un nom - celui d'"État" - pour désigner cette réalité: il est forgé au XVI^e siècle en même temps qu'est énoncé, avec Jean Bodin, le concept même de souveraineté exprimant cette conjonction de l'indépendance nationale avec le pouvoir suprême. »⁴⁴

Décréter la naissance de l'État dépend bien sûr de la définition qu'on lui donne. Ici, le critère semble se trouver dans l'idée d'un pouvoir souverain absolu et indivisible garantissant l'intégrité de la communauté politique. On comprend que le choix d'un tel critère retire le titre de fondateur attribué à Hobbes pour le remettre sans doute à Bodin. Et pourtant, le terme *d'État* et son intuition fondamentale est déjà employé dans l'écriture du pouvoir du 16^e siècle, et ce, bien avant l'auteur des *Six livres de la République*.⁴⁵

⁴¹ C'est le déplacement de l'autorité (*translatio auctoritatis*) que Alastair J. Minnis a aperçu entre la sphère divine et la sphère humaine et qui constitue l'un des événements les plus importants de la littérature vernaculaire du Moyen Âge tardif. A. J. MINNIS, *Medieval theory of authorship: scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London, Scolar Press, 1984 ; A. J. MINNIS, *Translations of authority in medieval English literature: valuing the vernacular*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁴² L'historien le plus notable défendant cette thèse est Jean-Philippe GENET, *La genèse de l'État moderne: culture et société politique en Angleterre*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

⁴³ Harouel, Jean-Louis, Jean Barbey, Éric Bournazel et Jacqueline Thibaut-Payen, *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, PUF, 2018 (1987).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁵ « Il est utilisé par les juristes et passe enfin dans le langage officiel de la royauté: il est présent dans l'ordonnance de Moulins de 1566, dans diverses déclarations royales et définitivement consacré par Henri IV qui l'utilise fréquemment, notamment dans le préambule de l'édit de Nantes. » *Ibid.*

On peut trouver un autre exemple de ce jeu entre la définition et la genèse de l'État chez Jean-Philippe Genet. La définition synthétique qu'il propose est importante, car elle a guidé pendant près de dix ans deux programmes de recherche ayant rassemblé des dizaines de chercheurs sur la question de la naissance de l'État moderne, à savoir les programmes du CNRS et de la Fondation européenne de la science.⁴⁶ Cette définition va comme suit: « structure socio-politique originale et distincte [...], État dont la base matérielle repose sur une fiscalité publique acceptée par la société politique (et ce dans une dimension territoriale supérieure à celle de la cité), et dont tous les sujets sont concernés. »⁴⁷ L'État moderne, c'est un État *plus* quelque chose d'autre. On comprend ici que l'enjeu définitionnel se situe sur le fait déterminant que les citoyens soient *concernés* par l'État, c'est-à-dire, pour reprendre la lecture de Skinner, qu'on y trouve une liaison constitutive entre sujets et État. Que l'on recherche le moment où les sujets acceptent la force coercitive et la fiscalité de l'État, ou que l'on traque la liaison conceptuelle entre l'obligation des sujets et l'appareil du pouvoir souverain, et l'on multipliera les dates de naissance de l'État moderne.

Dans la présente étude, il n'y aura pas lieu de compliquer les anniversaires de l'État. Nulle célébration, d'ailleurs, n'aura lieu dans ces pages. Je ne trancherai pas la question à savoir si le concept a précédé l'institution, ou si le mot est venu s'ajouter à la chose. L'objectif ici est beaucoup plus simple. Il s'agit de considérer Hobbes comme un mythe fondateur incontournable pour comprendre notre culture politique, ou plus précisément le discours politique moderne qui traverse encore nos institutions. Car le geste de Hobbes n'est ni purement conceptuel ni à proprement parler institutionnel. Il se situe bien plutôt au niveau du discours, là où il a laissé une marque qui teinte encore notre imaginaire politique.

On l'a entrevu dans l'argument de Skinner, Hobbes ne fait pas qu'offrir un concept isolé et singulier de l'État moderne. Il le lie également à une théorie riche et complexe de l'obligation, de la souveraineté et du contrat. Lorsque Skinner reconnaît dans l'idée d'une co-constitution entre État et citoyens le caractère déterminant du concept d'État moderne, cela annonce déjà que derrière ce concept se cache toute une théorie bien ficelée. On peut

⁴⁶ Ces projets ont eu cours de 1984 à 1993. Pour le bilan du projet de recherche du CNRS voir Jean-Philippe Genet (éd.), *L'État moderne: genèse. Bilans et perspectives*, Paris, CNRS, 1990. Voir également *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École française de Rome, 1993.

⁴⁷ J.-P. GENET, « La genèse de l'État moderne: Les enjeux d'un programme de recherche », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 118, n° 1, 1997, p. 3.

donc affirmer que la marque de Hobbes n'est pas purement celle d'un concept ou d'une définition de l'État, mais bien d'une théorie qui fait système.

C'est précisément ce point crucial qu'ont relevé Pierre Dardot et Christian Laval. Critiques de l'idée simplificatrice selon laquelle la doctrine du droit naturel aurait fait entrer la philosophie politique dans la modernité, ils posent la spécificité de Hobbes en ces termes:

« en surestimant l'homogénéité des courants regroupés sous la dénomination artificielle d'«École du droit naturel», [cette interprétation] manque la véritable rupture, celle qui se produit avec Hobbes, qui est le premier à relier systématiquement ce qui reste encore non lié dans les notions de droit naturel, d'état de nature, de contrat social et de souveraineté telles qu'elles ont cours avant lui ».⁴⁸

Hobbes n'est certes pas le premier à mettre dans un même texte ces concepts, mais il est le premier à les relier dans un *système* détaillé et cohérent.⁴⁹ Si on entend par système un ensemble théorique de propositions et de concepts cohérent, où la totalité des parties sont dans un rapport d'étroite solidarité les unes avec les autres, alors on peut comprendre que Hobbes soit l'instigateur de la théorie moderne de l'État. En effet, Hobbes procède par addition de définitions et aspire constamment à une rigueur mathématique. Son geste est pour une large part celui d'un ménage conceptuel de la modernité qui dépoussière les incohérences et désencrasse la pensée politique de ses contradictions. D'ailleurs, c'est ce ménage conceptuel qui lui vaudrait d'avoir fondé la doctrine du droit naturel.⁵⁰ Et en un sens, encore, c'est cette systématisation radicale qui permet au concept de souveraineté de Bodin d'atteindre, avec Hobbes, son « véritable développement absolutiste ».⁵¹

Hobbes serait donc triplement fondateur. Il aurait énoncé de la façon la plus aboutie le concept d'État moderne. Il en aurait également donné la théorie systématique en le liant de façon cohérente à d'autres concepts politiques essentiels. Et ces deux réalisations lui auraient valu enfin l'institution de la doctrine du droit naturel. Par ces trois prouesses, Hobbes ferait entrer la pensée politique dans la science moderne. Toutefois, si nous prenons

⁴⁸ Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *Dominer: enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 359..

⁴⁹ Dardot et Laval donnent l'exemple du *Vindiciae contra tyrannos* (1579) où « les deux idées de droit naturel et de souveraineté du peuple apparaissent bien, mais sans jamais être liées entre elles de façon systématique. » *Ibid.*, p. 365.

⁵⁰ « Il n'y a donc pas une École moderne du droit naturel, mais bien une doctrine moderne du droit naturel dont Hobbes est l'inventeur. » *Ibid.*, p. 359-360.

⁵¹ Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (éds.), « Staat und Souveränität », dans *Geschichtliche Grundbegriff*, band 6, St-Vert, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 110.

le temps de passer en revue les éléments que Hobbes rallie dans son système, si on se penche sur le contenu et les rapports entre souveraineté, État, contrat, loi naturelle et état de nature, on est forcé d'admettre qu'au moins un de ses éléments échappe aux lois de la logique. L'état de nature, comme on l'a vu, est frappé d'équivoque au point d'en être une énigme. Il y a en effet une fascination quasi-hypnotique autour du concept d'état de nature qui empêche de voir son ambiguïté essentielle. En témoigne l'énorme et interminable débat interprétatif sur son statut, débat qui est loin d'être fini et dont la faute incombe, au fond, à Hobbes. Car dans les diverses occasions où il décrit la notion, il l'affuble d'une chose et son contraire. L'état de nature est tantôt une situation imaginaire, tantôt bien réelle, tantôt une origine immémoriale, tantôt une condition actuelle. Il est pour ainsi dire une expérience de pensée, c'est-à-dire une vue de l'esprit, un dispositif théorique, mais qui comporte néanmoins des exemples historiques bien concrets et parfois mêmes actuels. Passé, présent, réel, imaginaire, hypothèse, fait empirique, ce sont là les différents traits que Hobbes donne à son concept afin de nous faire accepter ce qu'il peine à démontrer. D'où la structure étrange de l'argument: *faisons comme si, et je vous démontrerai cela...*

Le point de départ à partir duquel Hobbes édifie sa théorie de l'État souverain est donc flou, ambigu, et surtout, mal défini. L'ambiguïté de ce socle est telle qu'elle donne parfois à l'État hobbesien des allures d'absurdité, voire de caricature.⁵² On s'imagine en effet fonder la plus grande puissance humaine qui soit sur la base d'une logique contractuelle qui prend lieu dans une situation dont on ignore exactement le statut, voire la réalité. Circonstance paradoxale, la cohérence logique semble prendre racine dans un terreau d'ambivalence. C'est pourquoi je voudrais suggérer dans cette étude que la caractéristique fondamentale de la théorie politique de Hobbes n'est ni sa cohérence logique ni sa systématisme définitionnelle. Sa cohésion tient ailleurs, dans une dimension davantage narrative et symbolique, et dont nous sommes aujourd'hui tributaires. Plutôt que d'accuser tout simplement l'œuvre d'incohérence logique -ce qui limiterait passablement l'analyse- je voudrais tenter de dégager la cohérence discursive, voire rituelle qui est à l'œuvre dans sa théorie politique. Ce sera l'effort de cette étude que de comprendre comment Hobbes met

⁵²« Indeed, Hobbes's State is the modern State; but it is also, and at the same time, its *reductio ad absurdum*, almost its caricature. » Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, op. cit., p. 112.

en récit des espaces, raconte des altérités et peint des personnages dans un récit cohérent - et non une logique ou une théorie cohérente- qui colonise encore notre imaginaire politique.

On peut déjà discerner la fonction qu'exerce cette équivoque de l'état de nature dans le concept d'État moderne. On notera qu'en employant l'expression d'*état de nature*, Hobbes renoue ici avec le premier sens politique du terme *état*. Dans cette reprise, tout se passe comme s'il s'agissait de reléguer la signification du mode ou de la condition à une origine « primitive » pour mieux marquer l'être séparé et « civilisé » de l'État. Car au moment où le mot *État* se distingue de ses premiers sens pour annoncer son sens moderne, le *Commonwealth* de Hobbes se pose comme une rupture radicale avec l'état de nature. En d'autres termes, il aura fallu qu'une condition naturelle originaire -l'état de nature- soit nommée comme concept absolument opposé à la chose publique pour que le concept d'État puisse devenir cette structure séparée et indépendante. Par cette distanciation, l'État affirme au fond son caractère ontologiquement différent, c'est-à-dire sa substance de structure, d'appareil ou, pour prendre un terme plus juste, de *corps*. L'État bascule ainsi de la *manière d'être* à *l'être*, il cesse d'être une disposition du corps pour devenir le corps lui-même.⁵³ Et il ne s'agit pas d'un corps qui se limiterait à une image abstraite dépourvue de détails. L'État de Hobbes se dote également de membres, d'organes, de sang, et surtout, d'une âme. Cette âme qui maintient ensemble tout le corps de l'État, c'est la souveraineté.

Il y a donc un même mouvement discursif à l'œuvre dans l'évolution du concept d'État et sa genèse théorique chez Hobbes. De la même façon que l'état de nature est le lieu d'émergence de l'État et son antithèse, le premier concept d'« état » pris comme manière d'être a donné son nom à l'État moderne pour aussitôt être rejeté de sa définition. C'est là le mouvement paradoxal d'attraction et de répulsion qui se cache au cœur du concept d'État. Or, ce double jeu de désir et d'aversion ne concerne pas seulement l'état de nature: il affecte également son personnage principal, à savoir la figure du « sauvage ». On peut en effet dire qu'en souhaitant distinguer de l'état de nature son concept d'État, Hobbes le distingue en réalité de l'idée de sauvagerie, et en particulier de celle qu'il imagine advenir en Amérique. C'est cette idée sur laquelle l'Europe compulse depuis au moins l'Antiquité qui devient avec

⁵³ Pour ne pas susciter une confusion inutile, j'écarte ici le vocabulaire heideggerien. Le lecteur chevronné aura compris que référer à l'étant de l'être aurait induit plus d'un en erreur. L'usage vernaculaire fait du terme *étant* un mot beaucoup plus proche de la condition, de la manière ou du mode que de l'entité elle-même. De plus, le terme *étant* est terriblement proche du mot *État*, ce qui porte à confusion.

Hobbes la marque indélébile de l'Amérique. C'est elle qui constitue l'essence de l'état de nature hobbesien, et c'est elle encore qui explique pourquoi Hobbes perd toute sa cohérence, sa rigueur et sa méticulosité lorsqu'il aborde le statut des Premiers Peuples. Car dès lors que l'on tente de faire sens de ce qu'il écrit en la matière, on se rend bien compte que la figure du « sauvage » qui parsème son œuvre renvoie constamment à une chose et son contraire. Peu importe de la façon par laquelle on rassemble ses occurrences, on ne peut la synthétiser sous aucun concept cohérent, aucune détermination claire et définie. C'est aussi pourquoi elle est une figure et non un concept: sa vocation n'est pas de s'inscrire dans le monde de la logique, mais bien dans la trame d'un récit.

Si Hobbes consolide un concept proprement moderne, cohérent et conséquent de l'État, ce n'est qu'au prix de la constitution d'un espace de fond, d'un lieu d'émergence qui est, comme on le verra tout au long de cette étude, absolument incohérent et ambigu. Cet espace, c'est l'Amérique, vaste territoire affublé par Hobbes de la marque de l'état de nature et de la sauvagerie. Par cette assignation symbolique, elle deviendra l'antithèse de l'État moderne européen, et donc, par la force des choses, son terrain de jeu colonial.

Pourquoi étudier la sauvagerie ?

Invoquer le thème de la sauvagerie, n'est-ce pas faire remonter à la surface un mot que l'on tente depuis quelques temps de mettre à l'index ? N'est-ce pas faire ressurgir avec arrogance un vocable frappé d'opprobre, en particulier lorsqu'on tente de dégager la figure du « sauvage » chez un auteur obscur quoique « fondateur » ? On pourrait peut-être croire qu'il est plus favorable à la décolonisation de nos rapports de cesser d'employer certains termes et certains langages. Et je crois bien qu'en général il en est ainsi. L'éthique et la solidarité demandent en effet de mettre un terme à la récitation inutile des mots qui ont blessé des peuples entiers et continuent de le faire. Mais précisément, ces termes continuent encore aujourd'hui de blesser. Leur violence continue de heurter la conscience dans les discours armés de notre contemporain. Or, la licence avec laquelle se propagent ces discours haineux est à ce point sans vergogne qu'on ne peut pas ne pas s'interroger radicalement sur la généalogie de ces termes. Derrière le vocable « sauvage », ce n'est pas seulement la violence discursive qu'il s'agira ici de dégager, mais aussi le mode de son énonciation et sa stratégie. Autrement dit, pour comprendre dans le détail la violence symbolique et conceptuelle qui traverse ce terme, il faut forcément investir sa variété

d'usages, la multiplicité de sens et sa résultante discursive. C'est l'omniprésence de la sauvagerie, véritable dénominateur commun de la pensée politique occidentale, qui nous force à investir cette notion. Comme l'affirmait Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, « il est des tares qu'il n'est au pouvoir de personne de réparer et que l'on n'a jamais fini d'expier. »⁵⁴ C'est une part de ce travail d'expiation qu'il s'agit ici d'entreprendre.

Dans cette étude, je soutiens que poser la question de la sauvagerie de Hobbes comporte des gains notables. Une telle question permet d'abord de remonter au cœur de la violence de nos institutions en considérant quel type de rapport à l'altérité a promu la théorie fondatrice de l'État moderne. Cette interrogation permet également de percevoir que ces fondements conceptuels sont empreints d'une dichotomie millénaire, soit celle qui érige une glorieuse civilité contre une sauvagerie bestiale. Interroger la sauvagerie chez Hobbes, c'est donc tenter de rendre visible la forme moderne qu'a prise cette fausse dichotomie entre civilité et sauvagerie. Car Hobbes n'a pas seulement donné à l'État moderne son concept et son système, il lui a aussi attribué un personnage inédit. Avec lui, en effet, la fameuse figure du « sauvage » décroche un rôle de taille dans le théâtre de la pensée politique, rôle qui sera là pour rester. Dans le récit du contrat, c'est cette figure qui est présentée comme étant *ce qu'il ne faut absolument pas être, ce dont il faut se débarrasser* pour intégrer la communauté politique de l'État. C'est une figure de risque, de danger, de mort, mais aussi d'origine éloignée, et donc, de naissance.

C'est le premier sens de la sauvagerie de Hobbes, sens qui nous invite à dégager dans son œuvre la mise en discours de l'altérité. Ici, la sauvagerie constitue l'idée de fond par laquelle il aborde les Premiers Peuples d'Amérique. Hobbes n'emploie jamais les noms des peuples et des nations en question, et il n'utilise que très rarement les toponymes américains, ce qui rend ardue, voire impossible l'identification exacte des peuples auxquels il se réfère. Cela complique les choses d'autant plus que Hobbes se sert parfois de l'idée de sauvagerie pour référer à d'autres contextes que l'Amérique. Il l'utilise par exemple pour parler de certaines scènes de l'Ancien Testament ou encore pour décrire l'histoire de l'Europe. Mais on peut dire que le référent majeur demeure ces peuples d'Amérique que les auteurs européens des 16^e et 17^e siècles dépeignent comme « sauvages ».

⁵⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence africaine, 1955, p. 12.

C'est ce flou, ce manque de rigueur, cette violence paresseuse qui nous amène au deuxième sens de la sauvagerie de Hobbes, à savoir le fait qu'en attribuant ce vocable à des peuples entiers, il fait lui-même preuve d'une sauvagerie sans nom. Ce renversement saute aux yeux dès lors que l'on considère le manque absolu de diplomatie et de finesse dans l'interprétation que fait Hobbes de l'Amérique. Pourquoi en effet le philosophe rigoureux qui a accusé l'ensemble de la philosophie de mal définir ses termes se permet de décrire une multitude de peuples comme étant une masse informe de « sauvages » ? Pourquoi sur cette question spécifique la rigueur et la cohérence font défaut ?

Certains rétorqueront qu'en cela Hobbes est de son temps. C'est là une interprétation à mes yeux trop facile et qui ne fait que repousser le problème plus loin. Car dans ce genre de déclaration, on se permet de décider ce sur quoi Hobbes est en avance sur son temps, et ce sur quoi il est conforme avec les discours de son époque. Autrement dit, nous projetons sur le philosophe notre besoin de séparer de la façon la plus commode ce qui est contingent de ce qui est innovateur sans voir que l'un ne va pas sans l'autre. Mais surtout, le problème n'est pas seulement de comprendre pourquoi le philosophe fondateur de l'État moderne décrit brutalement ces peuples. Il s'agit également de saisir pourquoi ce fondateur a lui-même besoin de mettre en acte une forme de violence sauvage au moment même où il définit l'État moderne. C'est dans ce deuxième sens précis qu'il faut saisir la sauvagerie de Hobbes, à savoir cette violence instituante qu'il met en acte dans l'écriture de sa théorie.

On pourra aussi demander si la critique de la figure hobbesienne du « sauvage » ne se limite pas à accuser Hobbes de n'avoir pas connu l'ethnographie. Accuser Hobbes de simplicité et de violence conceptuelle à l'endroit des Premiers Peuples, n'est-ce pas là une critique anachronique qui lui reprocherait d'ignorer l'anthropologie ? N'est-ce pas déplier la naissance de cette discipline que l'on situe généralement au 19^e siècle sur un penseur du 17^e ? En réalité, la question n'est pas de savoir si Hobbes est coupable de ne pas avoir connu avant l'heure les règles de l'anthropologie contemporaine. Il s'agit plutôt de comprendre pourquoi un philosophe aussi critique que Hobbes, qui a sans cesse fait montre de scepticisme et de doute radical à l'endroit des dogmes reçus, n'a pas appliqué le même doute sceptique à l'endroit des récits de voyage sur les Premiers Peuples.

Et si l'on creuse davantage, la question subit même un léger déplacement. Car il s'agit en réalité de comprendre pourquoi Hobbes a délibérément choisi la pire version de

cette figure, soit celle perfide, bestiale et barbare que narrent les récits les plus négatifs, au détriment de celle plus noble, sociable et policée que décrivent les récits plus positifs. En d'autres termes, la véritable question n'est pas de savoir pourquoi Hobbes n'est pas suffisamment ethnographe ou encore pourquoi sa pensée ne respecte pas suffisamment les faits sur « l'Amérique ». La vraie question est de comprendre pourquoi Hobbes a fait silence sur les récits dépeignant l'organisation socio-politique des Premiers Peuples pour mieux sélectionner les récits qui ont performé cette figure de « l'ignoble sauvage ». Car il y a bel et bien un effacement et un « silence actif » qui traversent ce que dit Hobbes de l'Amérique, un silence délibéré qui ne peut être le fait de l'ignorance.⁵⁵

D'entrée de jeu, la réponse à cette question semble sauter aux yeux. Si Hobbes a fait ce choix, s'il a décidé d'omettre les récits décrivant le caractère policé des Premiers Peuples, c'est parce qu'il avait besoin de produire une image inquiétante face à laquelle la fondation de l'État se justifiait d'elle-même. Il fallait dépeindre l'Amérique, vaste continent que les missionnaires associaient déjà au repère de Satan, comme le lieu infâme du désordre, de la guerre, de la violence, du cannibalisme, et surtout, de l'absence radicale de structures politiques. Il fallait produire, comme avec Léviathan, une image terrifiante de la sauvagerie afin de donner un ressort de plus à la pensée pour lui faire comprendre la nécessité de se soumettre entièrement à un seul et même souverain. La peur de l'autre, et plus spécifiquement la peur du territoire colonial, aurait justifié l'institution de l'État moderne.

À vrai dire, cette hypothèse n'est qu'un volet de la réponse. Car si l'on observe le récit du contrat, si l'on prend note de la mise en discours du « sauvage » qu'opère Hobbes dans sa théorie, on se rend compte qu'il ne fait pas qu'exclure cette altérité hors de la cité. Il sous-entend en même temps que tous les citoyens européens, tous les « civilisés » contiennent en eux-mêmes une part de sauvagerie. En d'autres termes, par l'exemple de l'Amérique, Hobbes nous demande de conjurer une part de nous-mêmes en commettant le contrat étatique, part qui tient à l'histoire de notre propre passé sauvage. Et c'est là une autre thèse que défendra la présente étude, à savoir que la mise en discours du « sauvage » chez Hobbes prend la forme d'un véritable rituel discursif. Ce rituel consiste à prendre l'altérité américaine, la glisser à l'intérieur du sujet, pour ensuite inviter le sujet à conjurer cette

⁵⁵ Je reprends ici l'expression de Walter Mignolo dans *The Darker side of the Renaissance*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2010 (2003), p. 441

sauvagerie pour qu'il devienne civil, c'est-à-dire sujet de l'État souverain. En utilisant l'Amérique, Hobbes nous invite donc à nous imaginer qu'elle vie terrible et dangereuse constitue la sauvagerie. Il nous demande de nous mettre dans la peau de cette altérité américaine pour comprendre la nécessité, d'abord, de ne pas vivre comme elle, ensuite de fonder l'État, et finalement d'aller conquérir cette même altérité par la colonisation.

Cette idée de rituel discursif a l'avantage d'expliquer l'ambiguïté fondamentale de la figure hobbesienne du « sauvage ». Elle permet de dévoiler que cette figure est en réalité une figure liminaire, c'est-à-dire qui constitue le masque et le déguisement que doit revêtir le sujet occidental afin de commettre le passage vers l'État. Quand on la pense à l'aune des théories anthropologiques des rites d'initiation, la figure du « sauvage » prend en effet tous les traits correspondant à la phase liminaire du rituel de passage, soit la phase intermédiaire qui se situe entre le préliminaire et le postliminaire (ch. 9). Sous cet angle, la théorie pseudo-scientifique de l'État moderne prend l'aspect d'un rituel qui n'a rien de rationnel, mais qui est tout au plus une forme culturelle par laquelle Hobbes souhaite répondre au chaos et à l'incertitude du monde. C'est là un autre sens que prend la « sauvagerie » de Hobbes, à savoir qu'il se dote d'un rituel pour faire sens du monde, et surtout, surpasser sa peur à l'endroit du réel. Hobbes est humain. Il a ses propres rituels, comme nous, et comme ces peuples auxquels il dénie une part d'humanité en les taxant de « sauvages ».

Une telle analyse basée sur l'idée d'un rituel de passage comporte aussi deux autres avantages. Elle permet d'abord d'expliquer la formidable transmission du récit contractualiste de Hobbes, et ce, en dépit du caractère ambigu de son point de départ. En effet, les codes des rituels se reproduisent beaucoup plus facilement que les arguments logiques des théories. Dans ce cas-ci, il s'agit vraisemblablement d'une théorie-rituel de passage dont le facteur de propagation est d'abord et avant tout narratif. Enfin, cette analyse nous offre également un guide de taille dans l'entreprise de décolonisation de nos rapports. Elle nous invite en effet à être attentifs à la reproduction de la domination dans nos désirs d'inclusion de l'altérité. Car en fondant l'État moderne, Hobbes nous a transmis une théorie dont le pendant colonial n'est pas simplement d'exclure les Peuples Premiers hors du règne de la civilité. Sa théorie a également absorbé ces Peuples dans une fonction rituelle bien précise où le sujet « civilisé » doit s'imaginer « vivre en sauvage » pour comprendre la nécessité de l'État souverain. C'est là moins une exclusion et un rejet, qu'une absorption,

ou une assimilation de la « sauvagerie » à des fins de fondation de la « civilisation ». C'est la forme de cette mise en discours qu'il s'agit ici de déconstruire si l'on veut mettre un terme à l'assimilation qui a lieu aujourd'hui sous couvert d'inclusion.⁵⁶

Le « sauvage » entre guillemets

On comprendra la nécessité d'employer le vocabulaire de ce rituel si l'on souhaite le déconstruire. Et pourtant, cette nécessité lexicale ne devrait pas dépasser le besoin de soigner aujourd'hui les rapports que des dominations séculaires ont meurtris. Sans doute est-il possible de concilier cette contrainte de l'analyse à cette exigence du soin. Aussi faut-il comprendre que dans cette étude le terme « sauvage » renvoie toujours à une figure, c'est-à-dire à un personnage, une image, une invention que des discours européens ont produite. Les guillemets qui encadreront constamment ce terme ont pour fonction de rappeler ce fait. C'est là un mot qui en dit plus long sur ceux qui l'ont employé que sur le référent présumé qu'il souhaitait décrire. Ou plutôt, c'est un mot qui montre l'incapacité grossière des Européens du temps à décrire avec justesse et authenticité ce référent. En bref, c'est un nom qui montre l'erreur arriérée des Européens eux-mêmes, et non pas leur civilité.

C'est aussi un mot avec une pluralité d'usage qui dépasse la seule question des violences coloniales. Encore aujourd'hui, on parle des animaux sauvages, de la forêt ou du bois sauvage comme pour marquer une gradation sylvicole. Le « bois sauvage », c'est le vrai bois, la forêt profonde et authentique, par opposition à la forêt trop peuplée, trop utilisée et où circulent trop d'humains. Ici, au Canada, c'est la forêt qui croit sur ce que nous appelons paradoxalement « les terres de la couronne ». De même, lorsque qu'on dit aller à la chasse aux petits oiseaux, on dit aller à *la sauvagine*. D'autres usages pointent vers le fait que ce terme n'est pas exclusivement une assignation coloniale. Par exemple, l'anglais connaît l'expression « That is savage ! That is so wild ! » comme une marque de célébration d'un événement ou d'une action incroyable, courageuse, trépidante. Et il suffit de jeter un œil sur la panoplie de publicités, de films et de chanson qui emploient *sauvage*, *savage* ou *wild* pour se rendre compte que nous assistons aujourd'hui à un renouveau idéalisé du terme. Par ailleurs, *Savage* est aussi un nom de famille assez répandu en Amérique.

⁵⁶ Sur cette question, voir Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2014.; Aileen MORETON-ROBINSON, *The white possessive: property, power, and indigenous sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2015..

De même, comment ne pas prendre acte des diverses réappropriations décoloniales du terme ? Dans l'ouvrage phare *Eujuan nin matshi-manitu innushkueu, Je suis une maudite sauvagesse*, An Antane Kapesh dédie une postface étincelante à cette réappropriation :

« Je suis une maudite Sauvagesse. Je suis très fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de Sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me redit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans la forêt. Or, toute chose qui vit dans la forêt correspond à la vie la meilleure. Puisse le Blanc toujours me traiter de Sauvagesse. »⁵⁷

À la lumière de ces divers usages, il semble qu'on ne puisse tout simplement pas s'interdire d'utiliser ce terme sous prétexte de son histoire violente. La question est plutôt de savoir comment l'employer et surtout à quelles fins.

Dans cette étude, j'essaierai d'utiliser plus souvent qu'autrement le terme de *sauvagerie*. Il y a à cela plusieurs raisons. D'abord, parce que l'idée de sauvagerie permet d'aller plus loin que le seul thème de l'attribution violente du terme « sauvage » aux Premiers Peuples. Elle permet en effet de situer l'enjeu autour de la dichotomie qui lie dans la séparation *sauvagerie* et *civilité*. Ensuite, l'idée de sauvagerie permet de nous remémorer que cette dichotomie ne naît pas avec le discours sur la figure du « sauvage » qu'ouvre l'invasion européenne de l'Amérique. Cette dichotomie est bien plutôt millénaire. L'Antiquité avait sa propre « sauvagerie » et le Moyen Âge fantasmat sur son « homme sauvage », véritable créature mythologique hantant bois et montagnes (ch. 1). Lorsque les explorateurs et colons européens ont commencé à affubler les Premiers Peuples de ce terme, ils ont par le fait même déplié une part importante de ce bagage sémantique sur l'Amérique. C'est pourquoi je préfère employer le concept de sauvagerie qui est plus large que son homologue « sauvage », car il exhibe mieux le malaise qu'éprouve la modernité face à tout ce qu'elle appréhende comme étant d'une nature hostile échappant à son emprise.

Il y a aujourd'hui une esthétisation du concept de « sauvagerie » très à la mode dans littérature académique, sorte de fascination coupable qu'ont les intellectuels à qualifier de « sauvages » les phénomènes qu'ils étudient. Il s'agit peut-être là d'un désir de dissidence que recouvre le fait d'invoquer un terme dans l'académie qui constitue, dans l'inconscient collectif, son extrême opposé. Les lettrés aiment bien s'imaginer sortir de leur bibliothèque

⁵⁷ An Antane Kapesh, *Eujuan nin matshi-manitu innushkueu, Je suis une maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019 (1975), p. 203.

pour arpenter des contrées sauvages éloignées. Ils éprouvent une sorte d'exaltation intellectuelle à penser le *topos* d'une nature sauvage et errante, sans aucune écriture, dans la profondeur des forêts. Ici, plutôt que de sombrer dans ce vice, j'ai voulu investir les textes de Hobbes comme étant eux-mêmes l'expression d'une sauvagerie discursive, une jungle conceptuelle, un labyrinthe intriqué de définitions. Derrière la froide raison hobbesienne, j'ai voulu trouver un rituel, ou pour employer un terme intraduisible, un *pattern*.

À bien des égards, ce genre d'approche prendra les airs d'une ethnographie de Hobbes, au sens où elle décrira son comportement discursif, ses *patterns* et ses rites. C'est pourquoi ce qu'il s'agit de problématiser derrière la figure du « sauvage » est avant tout le regard posé sur elle, c'est-à-dire le regard de Hobbes, et par la force des choses, le *regard du blanc* sur la « sauvagerie ». Il est primordial de se rappeler que l'objectif de recherche n'est pas d'aborder en soi et pour soi la figure du « sauvage » au risque de la folkloriser. Il faut toujours se souvenir que derrière ce mot il y a un regard, une perception, un discours qui la décrit et la forme. Et c'est à force de la décrire d'une certaine façon et de lui attribuer certains traits que ce discours en vient à donner à cette figure sa forme. En somme, c'est par l'insistance de ce discours qui ne cesse de la citer que cette fiction du « sauvage » en est devenue « réelle ». Il s'agit certes d'une figure fictive, mais qui, en vertu même de sa fiction, tire des effets sur le réel. Autrement dit, « sauvage » est tout simplement le nom d'une croyance occidentale péjorative relativement diffuse à l'endroit de certains modes de vie et de certaines cultures. Suivons Hobbes et soyons nominalistes.

Le « problème de la sauvagerie » comme « problème du blanc »

Si l'on prend acte de ce fait caractéristique, parler du discours sur le « sauvage » apparaît comme l'une des manières par laquelle il faut parler du problème de cette autre figure qui est celle du « blanc ». Il faut en ce sens renverser le « problème colonial » qui a longtemps été pensé comme le « problème du sauvage », c'est-à-dire comment le conquérir et le civiliser, et faire plutôt de la question coloniale le fardeau du « blanc ». C'est ce qu'avait proposé James Baldwin à ses compatriotes américains lorsqu'il les invitait à ne plus parler du « problème noir », mais bien du « problème blanc ».⁵⁸ Ici, dans une intention analogue,

⁵⁸ « Sometimes you are writing a page or a sentence and you have to change a word in a sentence. When you change that word, you move that word out or another word in, you change the entire page. [...] Now, one could consider, that what we, as Americans, are going through to the approach of the end of the 20th century, it might be useful to change a single word. We talk about the black problem. It might be interesting to see

parler du « sauvage » doit être conçue comme une tentative de parler du « blanc » en tant qu'il constitue un terme stratégique de son vocabulaire. Au fond, par la sauvagerie de Hobbes, il s'agit de se questionner sur la violence de la nomenclature blanche.

On prendra note que le terme « sauvage » est un « précurseur du concept de race ». Selon Charles Mills, en effet, le terme constitue une « proto-racialisation », voire en certains cas, une « racialisation effective ».⁵⁹ Si la « race » est un concept qui prendra sa pleine expression au 19e siècle dans un discours « scientifique » biologisant, la sauvagerie opère donc déjà une forme de racialisation avant l'heure. Ce n'est pas qu'elle fait référence de façon exclusive aux Premiers Peuples d'Amérique, mais plutôt qu'elle module une multitude de nations étrangères et extérieures à l'Europe comme étant absolument *autres*. Les Irlandais, par exemple, ont été décrits comme « sauvages » dans le discours colonial anglais à la même époque que la colonisation de l'Amérique. Le terme « sauvage » semble d'ailleurs se populariser dans la conscience anglaise de masse à la suite des conflits avec l'Irlande durant les 16e et 17e siècles. Les Anglais comparent ainsi leur description des Irlandais à ce que les Espagnols découvrent chez les nations du Nouveau Monde.⁶⁰

Les récits de voyage de l'époque emploient également le terme pour décrire d'autres peuples que ceux en Amérique. On parle de « sauvages » en Afrique ou en Asie, et même parfois de « sauvages moscovites ». Ces occurrences se mélangent dans des récits et des compilations qui touchent souvent à plusieurs continents et territoires. Par exemple, lorsqu'ils traversent l'Atlantique vers les Caraïbes, les explorateurs insèrent souvent des témoignages sur les nations qu'ils visitent le long de la côte africaine. En d'autres termes, dans la conscience moderne occidentale, la sauvagerie n'est pas le propre de peuples particuliers. Elle est le signe pour ainsi dire universel du racisme et du jugement

what would happen to the page if one decided to discuss the white problem. » James Baldwin, « Conversation with John Callaway on *The Evidence of Things Not Seen* », Chicago, WTTW Archive, 1985.

⁵⁹ « I would claim that when used about people in the *modern* period, 'savage' is indeed either incipiently racialized, or at least (perhaps the same thing) a very close conceptual precursor to race. » Charles Mills, « Reply to critics » in Carole PATEMAN, Charles W. MILLS, *Contract and domination*, Cambridge, Polity, 2007, p. 249. Plus loin, Mills suggère que « sauvage » opère une « proto-racialization here, if not actual racialization », *ibid.*, p. 250.

⁶⁰ Audrey Smedley, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 60. Face à ce phénomène, certains avancent même la thèse polémique selon laquelle les Irlandais seraient le premier peuple à avoir été systématiquement racialisé dans la modernité. Voir Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, vol. 1: Racial Oppression and Social Control, New York, Vero, 1994. Ces deux références sont tirées de Charles Mills, *ibid.* Sur la question, voir également: N. P. CANNY, *Kingdom and colony: la colonisation de l'Irlande par l'Angleterre, 1560-1800*, Bécherel, Les Perséides, 2011.

infériorisant, signe qu'elle continuera à incarner bien loin dans l'histoire. Encore du temps de James Baldwin, la sauvagerie semble avoir été attribuée autant aux Premiers Peuples américains qu'à l'Afrique elle-même. Dans son célèbre discours à l'Université de Cambridge, Baldwin dénonce le colonialisme de l'éducation américaine en ces termes:

« When I was growing up, I was taught in American history books, that Africa had no history, and neither did I. That I was a *savage* about whom the less said, the better, who had been saved by Europe and brought to America. And, of course, I believed it. I didn't have much choice. Those were the only books there were. Everyone else seemed to agree. »⁶¹

La sauvagerie est un trope de premier choix dans l'histoire de la « civilisation ». C'est cette même sauvagerie que Fanon aperçoit lorsqu'il condamne la vision coloniale de l'Afrique: « Pour le colonialisme, ce vaste continent était un repaire de sauvages, un pays infesté de superstitions et de fanatisme, voué au mépris, lourd de la malédiction de Dieu ». ⁶² Et lorsqu'il critique la théorie psychiatrique de « l'Algérien criminel-né », il en va encore du problème de la sauvagerie. ⁶³ En un sens, la sauvagerie est le change de la domination coloniale puisque le colonisé est non seulement dépeint comme « sauvage », mais absorbe aussi bien la violence sauvage du colon qui est au fondement de son pouvoir.

C'est là un processus particulier, à savoir que le pouvoir colonial doit mettre en œuvre une violence instituante dont la démesure et la déraison la rendent tout à fait sauvage. Quoi de plus efficace que d'accuser le colonisé de sauvagerie pour dissimuler la violence sauvage du colon ? C'est précisément en dévoilant ce processus que Césaire dénonçait la décadence de la civilisation européenne. Parce qu'elle est une forme d'hypocrisie collective faisant fi de ses propres principes, la colonisation européenne « décivilise » autant le colonisé que le colonisateur. Elle en vient à produire un ensauvagement progressif de l'Europe qui vient finalement la surprendre sous la forme insoupçonnée du fascisme. ⁶⁴ Car qu'est-ce que le fascisme sinon une un laisser libre

⁶¹ James Baldwin, *Débat sur les droits civiques avec William F. Buckley*, Cambridge University's Union Hall, 18 février 1965. Le discours est accessible sur le site de la Folger Shakespeare Library: <https://www.folger.edu/sites/default/files/NJADO-Baldwin.pdf>

⁶² Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2010 (1961), p. 202.

⁶³ Selon cette théorie raciste défendue par Carothers et Porot, l'Algérien tue « fréquemment », « sauvagement » et « sans raison » du fait de la disposition de ses « structures cérébrales ». « La sauvagerie de l'Algérien se manifeste surtout par la multiplicité des blessures, l'inutilité de certaines d'entre elles portées après la mort. » *Ibid.*, p. 286. Ici, cette « sauvagerie primitive » est biologisée en tant que « vie essentiellement végétative et instinctive [...] surtout réglée par son diencéphale. » *Ibid.*, p. 289.

⁶⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence africaine, 1955, pp. 7-9.

cours à toute cette violence meurtrière et sauvage que la « civilisation » avait voulu restreindre et domestiquer ? Le fascisme n'est-il pas en effet l'abandon de cette retenue supposée du « civilisé » qui souhaite maintenant déverser sa rage meurtrière tout en conservant les bénéfices de sa technique et de son État ? Sous cet angle, le paradoxe du fascisme est patent: son désir est de retourner à la « liberté sauvage » de l'origine tout en conservant les techniques de la « civilité ». Le fascisme est cet enfant gâté qui souhaite jouer dans la liberté naturelle de jadis avec les jouets d'aujourd'hui.

De là la critique de Césaire: l'hypocrisie la plus grave de la « civilisation » est qu'elle contient en germe le fascisme. Le fruit de sa science, de sa technique, de ses lumières, et surtout le fruit de sa violence en colonie est ni plus ni moins la destruction de masse en métropole. Si elle s'est bien pensée comme un long processus de civilisation des mœurs à l'intérieure de la société,⁶⁵ la civilité a presque inévitablement perpétué une violence sauvage sur ce qu'elle considérait comme extérieur, différent ou non civilisé. La chose a d'ailleurs été maintes fois démontrée, les techniques de destruction des populations qu'ont mis en œuvre les fascismes contemporains sont ni plus ni moins qu'un effet de retour de dispositifs déjà bien éprouvés en territoires coloniaux.

Investiguer la sauvagerie, c'est donc s'enquérir de cette zone imaginaire contre laquelle la « civilité » a pensé sa propre institution. C'est enquêter sur cette image qui à la fois la dégoûte et l'habite. Dès lors, on aura compris l'importance de Hobbes qui, dans son rituel discursif du contrat, pose la figure du « sauvage » comme étant à la fois extérieure et intérieure au sujet civil. Il s'agit au fond de dominer le « sauvage extérieur » afin de conjurer le « sauvage intérieur ». L'histoire de la civilité aura peut-être été l'éternel recommencement de ce processus: de continuelles agressions externes en vue d'assurer une cohésion interne. Le paradoxe de ce processus, c'est que cette sauvagerie que l'on imagine enfouie et muselée ressurgit toujours sous la forme des pires atrocités.

Méthode, écriture et cannibalisme

Tout au long de cette étude, j'emploierai une méthode mixte qui paraîtra profane aux yeux de plusieurs, pour ne pas dire hérétique. Trois courants guideront ma démarche: l'analyse du discours de Michel Foucault, l'approche contextualiste de Quentin Skinner et l'histoire des concepts de Reinhart Koselleck. Ce sont là trois méthodes développées grosso modo

⁶⁵ Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

durant la même période, pour répondre à des enjeux similaires de l'histoire des idées et sans forcément se connaître l'une l'autre. Je ne discuterai pas des reproches que peuvent se faire ces méthodes ou des enjeux épistémologiques que rencontre toute tentative voulant les employer ensemble, ce qui porterait l'analyse trop loin. Je me contenterai simplement de montrer ce qu'elles peuvent apporter à une analyse de la sauvagerie de Hobbes.⁶⁶

L'analyse du discours de Foucault est l'approche qui guide le plus ma méthode. Cela semble paradoxal puisque qu'elle présuppose toujours le traitement de plusieurs auteurs et que la présente étude ne se penche en profondeur que sur un seul. Là n'était pas mon objectif initial. La réalité est que j'ai voulu faire une analyse du discours sur la sauvagerie allant du 16e au 18e siècles, entreprise que j'ai entamé par le milieu avec Hobbes. Or, j'ai trouvé chez Hobbes un auteur qui résistait au traitement classique de l'analyse du discours et j'ai vite compris que la méthode de Foucault n'était pas totalement adaptée à l'étude détaillée de la pensée de Hobbes. Foucault en effet ne traite jamais en profondeur d'un seul et même auteur canonique. Son regard est toujours transversal et il aime sauter d'un auteur mineur à un majeur sans se préoccuper des questions de rapports ou d'influences. C'est là à la fois l'avantage et l'inconvénient de sa notion de discours. On observe *ce qui se dit* à une époque donnée sans forcément vérifier si tel auteur a lu tel autre, ou s'il a reçu l'influence de telle ou telle école. Bien sûr, si Foucault prétend ne pas se préoccuper de ces enjeux, en réalité, il le fait en amont sans nous le démontrer. Dans sa connaissance encyclopédique de la littérature qu'il traite, on peut reconnaître chez Foucault des choix et des stratégies d'analyse qui pointent vers une relative homogénéité des textes qu'il rassemble sous un même discours. C'est aussi pourquoi nous le respectons. Foucault sait trop de choses, et il n'explique jamais assez.

Ce genre d'approche a pourtant ses limites lorsqu'on l'applique à Hobbes: son œuvre est trop chargée, trop systématique et surtout, trop complexe pour qu'on puisse l'insérer dans un discours transversal. C'est peut-être pourquoi Foucault n'a jamais traité Hobbes en profondeur dans ses ouvrages publiés. Dans ses cours au Collège de France, il n'y consacre

⁶⁶ Ce choix d'une méthode mixte est le résultat d'un fructueux séminaire tenu par Willibald Steinmetz à l'Université de Bielefeld au printemps 2020 et intitulé *Historical Semantics and Discours Analysis*. Je tiens à remercier M. Steinmetz pour m'avoir encouragé à penser une méthode faisant fi de l'orthodoxie.

qu'une seule séance.⁶⁷ Cela est bien maigre si on le compare à Skinner qui dédie trois ouvrages entiers à Hobbes ainsi que plusieurs articles. La philosophie politique de Hobbes est si subtile que l'on pourrait rassembler quelques bribes sous un discours plus large pour aussitôt trouver un autre aspect de sa pensée qui contredirait ce même discours. C'est là, tout simplement, le problème de l'auteur systématique qui résiste à l'unité du discours. C'est pourquoi, plutôt que de traquer un discours chez Hobbes, j'ai investigué plutôt un *rituel discursif*.

Dans ce geste, on pourra néanmoins reconnaître quelques intuitions foucaaldiennes, en particulier les idées de *mises en discours*, de *fonction discursive*, ainsi que les quatre critères d'individuation du discours. Dans sa méthode que je conçois comme une théorie post-structuraliste de la performativité,⁶⁸ on trouve en effet l'idée qu'un discours est caractérisé par 1. une modalité énonciative, 2. la formation d'objets, 3. la formation de concepts, et 4. la formation d'une stratégie. Lorsqu'on se penche sur la fonction qu'exerce la figure du « sauvage » chez Hobbes, on fait face immanquablement à ces quatre aspects. Hobbes a un certain style d'énonciation lorsqu'il renvoie à l'Amérique, il construit d'une certaine manière cet objet du discours qu'est la figure du « sauvage », il l'insère dans une série de concepts qui font système, et il le fait, en vue d'une stratégie bien précise: fonder la souveraineté étatique et légitimer son droit colonial. Or, derrière ces quatre opérations, c'est moins un discours qu'un rituel qu'il transmet à la postérité. Le propre de ce rituel est d'instituer un certain rapport à soi chez le sujet politique, rapport qui émerge dans le contrat que performe le sujet tant avec autrui qu'avec soi-même. Ce nouveau sujet politique que dessine Hobbes ne doit pas simplement se plier à un nouvel ordre souverain. Il doit aussi, en vue d'instaurer cet ordre, se penser comme « sauvage » et au même moment, rompre avec sa sauvagerie. Dans ce geste fondamental, on peut reconnaître une performativité qui combine à la fois un processus de subjectivation, une mise en discours et un rapport à soi.

Il y a également un autre aspect qui pose ici problème à la méthode foucauldienne. On l'a vu brièvement, la présente thèse soutient qu'il y a chez Hobbes une tentative d'effacer

⁶⁷ C'est le cours du 4 février 1976, dans Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France*, Paris, Gallimard/Seuil, 1976.

⁶⁸ Pour plus de détails, voir Guillaume G. Poirier, *Le rôle de la performativité dans la méthode de Michel Foucault*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2016. Disponible sur : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/20231>

les traits connus des Premiers Peuples afin de produire une figure du « sauvage » non conforme à la réalité. C'est là une présomption qui au premier abord cadre difficilement avec l'analyse du discours, et ce, pour deux raisons. D'abord, parce qu'on présume ici d'une intention en quelque sorte personnelle de l'auteur. Ensuite, parce qu'on pressent déjà une tentative analytique de relever des influences et tisser des rapports entre des témoignages sur l'Amérique et une théorie politique. En réalité, l'enjeu central est celui du rapport entre deux discours superposés ou parallèles. On s'intéresse ici aux relations qu'entretiennent le discours politique (entendu ici comme théories modernes de l'État) et le discours colonial (compris ici comme récits de voyage et traités coloniaux de première main ou fondés sur des faits rapportés). D'un côté, nous avons des théories politiques qui empruntent aux récits coloniaux pour illustrer certaines notions (comme par exemple l'état de nature). De l'autre, nous faisons face à des récits de voyage qui, parce qu'ils s'inscrivent dans certaines stratégies politiques et fondent leur projet dans certaines théories, nous relatent des « faits » dans un style qui mélange bien souvent l'ethnographie à la fiction et au pamphlet.

Pour répondre à cet enjeu, il m'a fallu faire l'état des lieux sur la littérature coloniale en dégageant les différentes figures du « sauvage » qui s'y dessinaient et surtout l'état des connaissances coloniales à l'égard des mœurs des Premiers Peuples. Ce parcours m'a vite fait comprendre que l'image du « sauvage » apolitique et ignorant était loin d'être la norme univoque dans le discours colonial anglais. Au contraire, les récits coloniaux de l'époque prennent bien souvent le temps de décrire les structures politiques autochtones afin notamment de les circonscrire ou de les conquérir. L'analyse aurait pu en rester là en se limitant à montrer le décalage entre l'image de l'Amérique chez Hobbes et les récits coloniaux de première main sur les Premiers Peuples. Mais il m'a semblé essentiel d'illustrer la proximité contextuelle entre ces récits coloniaux et les écrits de Hobbes afin de souligner chez lui la formation d'une stratégie d'effacement bien précise en rapport au thème colonial.

C'est ici que l'étude prête le flanc à la critique de l'analyse du discours, car on pourrait deviner que l'on sombre dans la recherche des influences d'auteurs. Or, l'enjeu à mon sens n'est pas de relever l'influence singulière de certains auteurs, mais plutôt de contrecarrer l'argument d'une présomption d'ignorance que l'on pourrait toujours soulever pour défendre Hobbes. Même si on a à l'époque un discours colonial qui décrit les

structures politiques autochtones, ne peut-on pas présumer que Hobbes ignorait tout de ces récits et qu'il était légitime d'adhérer au préjugé de la figure du « sauvage »? Et conformément à cette présomption d'ignorance, ne faut-il pas voir que le problème de la sauvagerie est au fond secondaire et périphérique puisqu'il s'appuie sur un stéréotype dégradant qui, au final, n'a pas de référent effectif? Pour répondre à ce potentiel contre-argument, il m'a semblé expédiant de souligner non seulement la présence d'un discours colonial qui, à cette époque, prend le soin de décrire les traits positifs des Premiers Peuples, mais aussi la proximité radicale de ces récits avec la pensée de Hobbes. À mon sens, il ne s'agit pas ici de relever une influence (ou même une influence par la négative, puisqu'il s'agit d'un effacement), mais plutôt de dégager les transformations du thème de la sauvagerie dans le discours colonial, les enjeux, les stratégies et les débats, et ce, afin de comprendre la sélection, les modifications, voire le remodelage qu'opère la pensée de Hobbes. Hobbes ne cite pas d'auteurs sur la question, mais il reprend un thème et surtout, il saisit la puissance rhétorique de la figure du « sauvage » qu'il codifie à sa manière dans sa théorie de la souveraineté. C'est cette recodification, ce remodelage, et non pas cette influence, que j'ai relevé sous la forme d'un rituel discursif de passage. Et c'est l'emprunt de cette notion de rituel qui me permet du même coup de contourner le problème méthodologique de la notion de discours.

J'ajoute toutefois à ce rituel discursif la question de l'écriture, question qui demeure impensée par Foucault puisqu'il traite du discours comme étant indifféremment écrit ou oral. En réalité, Foucault n'a jamais analysé que de l'écrit. Cela pose problème lorsque l'on souhaite appliquer sa méthode à des enjeux coloniaux. C'est pourquoi j'ai tenté de penser non seulement le rituel discursif de Hobbes, mais aussi son *substrat discursif*. On peut comprendre ce substrat comme un jeu de valorisation que le discours performe à l'endroit de sa propre matérialité, à savoir l'écriture.⁶⁹ Le discours politique colonial, en effet, n'a de cesse de dépeindre les Premiers Peuples comme étant dans un déficit d'écriture, défaut qu'il compare sans cesse à la « gloire » de l'écriture alphabétique européenne. C'est à cette question que j'ai porté une attention particulière afin de comprendre comment le thème de l'écriture et de l'oralité constitue chez Hobbes l'occasion de penser la « supériorité

⁶⁹ J'ai problématisé cette question dans Guillaume G. Poirier, « Du substrat du discours, excavations théoriques sur le discours colonial de l'État », *Post-Scriptum*, no31, février 2022.

civilisatrice » de l'Europe. C'est aussi une distinction qui semble au cœur de la différence politique telle que la pense Hobbes. L'écriture en effet est une condition *sine qua non* de l'État, de ses lois, de sa monnaie, de ses contrats, de ses titres de propriété, de son histoire et de ses sciences. C'est le substrat par lequel la souveraineté circule et colonise, le point de réflexivité du discours colonial qui pense sa supériorité sur la base de son médium.

À leur façon, Skinner et Koselleck s'intéressent aussi à des questions de performativité qui m'ont été utiles. Si Skinner nous invite à prendre au sérieux le contexte, il souhaite en même temps considérer les écrits politiques comme des actes ou des jeux de langage, à la manière de J. L. Austin ou de Ludwig Wittgenstein. Au-delà du seul sens du texte, Skinner souhaite donc dégager ce que font les mots, ainsi que leurs rapports d'intrications contextuels. Puisque son souci est avant tout de respecter l'intégrité du penseur, Skinner considère que Foucault noie l'auteur dans un océan de discours et manque par-là l'intention de l'auteur.⁷⁰ C'est pourquoi son approche est incontournable lorsque l'on traite d'un auteur aussi dense que Hobbes: elle permet de rallier certains aspects du système du philosophe avec d'autres auteurs et d'autres problématiques. En un sens, c'est une manière d'investir la densité du système tout en l'insérant dans les points infinitésimaux du discours. Si Foucault nous offre l'intégral, l'aire sous la courbe du discours, Skinner nous en donne le calcul différentiel. Dans la présente étude, j'ai tenté d'investir la littérature coloniale sur l'Amérique pour chaque aspect étudié chez Hobbes. On y comprend très vite que ses formules et ses expressions les plus archétypiques s'appuient sur des tropes déjà bien admis dans la littérature coloniale anglaise.

Reste enfin Koselleck, étudiant de Carl Schmitt et figure de proue de l'histoire des concepts en Allemagne à qui l'on doit, avec Otto Brunner et Werner Conze, la direction des *Geschichtliche Grundbegriffe*, les *Concepts historiques fondamentaux*.⁷¹ Il s'agit d'un projet de recherche monumental qui a investi pendant plus de vingt-cinq ans (1972-1997) l'ensemble des concepts centraux de la modernité. L'histoire conceptuelle qu'il propose est une méthode d'investigation des enregistrements linguistiques des événements et qui porte

⁷⁰ « an alternative reply would be to acknowledge that texts do, after all, have authors, and that authors have intentions in writing them. » Q. SKINNER, *Visions of politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 119.

⁷¹ Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997.

une attention particulière à l'acte d'organisation de ces enregistrements, c'est-à-dire leur conceptualisation. Koselleck conçoit donc les concepts à la manière de *speech acts* distincts des événements de l'histoire. Ou plutôt, le factuel auquel il s'intéresse est le *speech act* du concept, c'est-à-dire « le langage en action ».⁷² Il s'agit en un sens de faire l'histoire des événements par le biais de leur conceptualisation *dans l'histoire*. On comprend facilement la proximité de cette attention à la performativité avec les approches de Foucault et Skinner.

J'ai tenté de joindre cette approche aux deux autres en particulier pour suivre les différentes manières de conceptualiser ou mieux, de caractériser, l'idée de sauvagerie durant la modernité. Mais là se situe toute la difficulté. Car on peut difficilement parler d'un concept clair de la sauvagerie à l'époque de Hobbes. Sa conceptualisation n'est pas encore arrêtée, car elle est encore prise dans la bataille des théories et interprétations. De même, le « sauvage » qu'on étudiera plus spécifiquement est moins un concept qu'une figure. Il constitue davantage l'objet du discours que son concept ou son outil. Au-delà de ces difficultés, j'ai quand même voulu considérer l'histoire des différents « enregistrements linguistiques » de ce que l'époque rassemble sous les termes de « sauvagerie » et de « sauvage ». Et je l'ai fait afin de dégager le contexte de l'épopée coloniale dans lequel s'inscrit d'une façon ou d'une autre la théorisation hobbesienne de l'État souverain. C'est de cette façon que j'ai joint ces différentes approches. On verra très vite que chacun des chapitres combinent à leur manière ces méthodes en vue de traiter d'enjeux spécifiques.

La première partie de l'étude se penche sur l'histoire des notions de sauvagerie et de civilité. Il s'agit en somme de contextualiser ces notions afin de mieux saisir la spécificité de l'apport de Hobbes. Ainsi, le premier chapitre parcourt à grands pas l'histoire de ces concepts depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge. À cette approche « conceptuelle », j'ai tenté d'ajouter les différentes figures qui ont incarné la sauvagerie, tels qu'on les trouve dans les mythes gréco-romains, la tradition judéo-chrétienne, ainsi que les mythes populaires et carnavales médiévaux. De même, j'ai cherché à contraster l'évolution de cette sauvagerie en montrant les variantes de son opposé, à savoir la *civitas*, la cité, la civilité,

⁷² « The written rules of organization or their spoken modes of performance are not identical with an organization's acts. There is always a difference between a history as it takes place and its linguistic facilitation. No speech act is itself the action that it helps prepare, trigger, and enact. » Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, (tr. T. S. Presner et al.), Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 25

voir la civilisation. Le second chapitre poursuit ce parcours à la renaissance et au tournant de la modernité. On y suit le moment de transfert de cette notion de sauvagerie vers l'Amérique, avec ces effets de retours et de reprises d'auteurs antiques. Déjà avec Boccace et Pétrarque se dessine quelque chose comme une figure duelle du « sauvage », entendue à la fois comme noble et ignoble. Cette même dualité semble se réactiver chez Colomb et Vespucci, notamment avec les figures du « bon sauvage » et du « cannibale ». On conçoit même que la naissance de l'imprimerie qui anticipe de quelques décennies la « découverte » de l'Amérique, est l'un des signes de l'autoglorification de la « civilité européenne » contre cette « sauvagerie américaine ».

Avec le troisième chapitre, l'analyse se recentre sur la notion de sauvagerie chez des auteurs politiques modernes afin de mieux circonscrire le champ discursif dans lequel s'inscrit Hobbes. J'y parcours de façon assez transversale des écrits politiques majeurs qui ont traité de près ou de loin la question de la sauvagerie et/ou de l'Amérique. On suit donc la problématisation de la sauvagerie à l'ouverture de la modernité, avec More et Machiavel, et même Érasme qui porte la notion de civilité. Puis vient le grand débat sur la légitimité coloniale et qui occupera l'Espagne avec Vitoria, Sepúlveda et Las Casas. On y découvre de façon unilatérale une forme de pédagogie coloniale et qui ira jusqu'à envahir la raison d'État chez Botéro. Le quatrième chapitre poursuit en se tournant vers la France, avec notamment La Boétie et Montaigne où l'on devine un renversement manqué de la figure du « sauvage ». Le chapitre se clôt avec Bodin et Grotius, et le rôle de la sauvagerie dans les notions de souveraineté et d'état de simplicité.

On entame ensuite la deuxième partie de l'étude qui se concentre sur la figure du « sauvage » chez Hobbes. Le cinquième chapitre problématise cette question en traitant des occurrences de la sauvagerie, de la colonie ou de l'Amérique dans l'entièreté de l'œuvre de Hobbes. J'y tente une interprétation du frontispice du *De Cive*, première « citation visuelle » du « sauvage » chez Hobbes. Je propose que par cette « stratégie visuelle », pour emprunter l'expression de Bredekamp, Hobbes reprend la tradition iconographique des tableaux de conversions. Il s'agirait là d'un effet de retour d'un dispositif de conversion que Hobbes emploierait afin de convaincre son lectorat de la nécessité de l'État souverain.

Les chapitres suivants traitent les diverses apparitions de la figure du « sauvage » telles que les a cataloguées le cinquième chapitre. Ils se divisent la tâche selon deux grands

axes - épistémologiques et politiques - que je conceptualise comme des *seuils*. Dans chacun de ces seuils, en effet, le statut de la figure du « sauvage » n'y est jamais parfaitement clair et déterminable, d'où le fait qu'elle est une figure ambiguë, c'est-à-dire une *figure de seuil*. Ainsi le seuil épistémologique tente de faire sens de cette figure sur le plan du savoir en la situant dans l'arbre des sciences que dessine Hobbes (ch. 6). On y découvre que la figure du « sauvage » est une figure d'agnotopie, c'est-à-dire à la fois ignorante et ignorée.

Le seuil politique aborde à son tour la question gouvernementale chez cette figure. Il se divise, pour ce faire, en deux chapitres. D'une part, Hobbes traite la figure du « sauvage » comme étant sans aucune structure politique, c'est-à-dire en tant qu'elle correspond à un état de nature abstrait, hypothétique et anhistorique (ch. 7). Lorsqu'on l'interprète à la lumière des récits coloniaux, cette caractérisation apolitique apparaît, chez Hobbes, comme le fruit d'un effacement délibéré des structures politiques autochtones qui sont explicitement décrites dans la littérature. Or, Hobbes reconnaît aussi l'exception de « quelques gouvernements de famille » en Amérique, au sens où elle incarne un état de nature cette fois intermédiaire, réel et historique (ch. 8). L'investigation de la structure de ce « gouvernement familial » permet de saisir que l'ambiguïté de l'état de nature recoupe l'ambiguïté du passage de la famille à l'État. Et elle permet aussi de comprendre que le contrat de la mère, qui est chez Hobbes à la fois fondateur et invalide, subit le même genre d'effacement que celui des structures politiques autochtones. Cela m'a poussé à émettre l'hypothèse (invérifiable) d'un désir chez Hobbes de faire silence sur les structures matrilineaires de certains peuples autochtones que le discours colonial commence à décrire.

Le dernier chapitre conclut en défendant l'idée d'une figure liminaire du « sauvage » (ch. 9). C'est la thèse centrale de cette étude où je démontre la présence d'un rituel de passage dans la théorie hobbesienne du contrat. Dans ce rituel discursif, la figure du « sauvage » correspond à la phase liminaire, soit ce moment où le néophyte se déguise, perd son statut, devient une chose et son contraire, et fait ainsi l'expérience du chaos indifférencié. Vient ensuite le moment post-liminaire, soit le point où le néophyte retourne en société, retire son masque et obtient le nouveau titre que lui confère le rite. Le contrat, ce dispositif qui donne au sujet son statut de citoyen et met fin à la sauvagerie, épouse donc la structure d'un rituel de passage qui absorbe l'altérité dans l'intériorité. La conclusion s'ouvre sur le thème cannibale qui habite l'image monstrueuse et eschatologique du

Léviathan, et qui recoupe tant la figure du « sauvage » que la question de l'eucharistie au cœur des guerres de religion. Puisque le Léviathan est dans la tradition anglo-saxonne, l'une des représentations des bouches de l'Enfer, sa fonction terrifiante est analogue à celle du « sauvage » américain qui, il faut bien le rappeler, est aussi conçu comme figure infernale. En un sens, la stratégie visuelle de Hobbes est bien d'inciter à l'obéissance civile en faisant craindre la terrifiante damnation éternelle. Tout se passe comme si Hobbes nous mettait devant un dilemme. Ou bien vivre librement et mourir dévorés par les cannibales de l'état de nature. Ou bien se faire avaler par le Léviathan qui saura, par le fait même de cette manducation, nous défendre. Ce thème cannibale m'amène enfin à considérer une issue face au rituel de Hobbes. Je tente en effet de renverser le contrat hobbesien en suggérant que nous contenons tous en nous-mêmes non pas un inquiétant « sauvage », mais bien *un petit Hobbes* qui craint viscéralement le réel. Le danger de ce petit Hobbes intérieur se situe dans le fait qu'il est prêt, dans sa terreur, à se soumettre totalement à une puissance absolue capable d'anéantir le monde. C'est ce risque totalitaire qu'il s'agirait de conjurer en assumant la présence de ce petit Hobbes intérieur. Au lieu de se laisser dévorer par le Léviathan de Hobbes, il s'agirait de le cannibaliser à notre tour en le repositionnant en nous-mêmes sous la forme d'un risque toujours latent.

Dans son ensemble, on peut donc dégager quatre contributions essentielles de cette thèse. La première est d'opérer un désenclavement de l'idée de sauvagerie hors du contexte purement américain en soulignant qu'elle est affectée par une histoire européenne très chargée et qui remonte à bien avant la colonisation américaine. Le fait de désenclaver cette notion permet notamment de développer une conception plus fine du problème chez Hobbes, de même que dans la pensée politique en générale. Cela permet aussi d'éviter d'interpréter la notion comme une simple assignation dégradante que les Européens auraient réservée aux Premiers Peuples d'Amérique. Au contraire, on peut reconnaître dans cette longue genèse que tente d'esquisser trop brièvement la première partie la préparation de significations singulières, le développement de thèmes, la reprise, la modification, le croisement, le remodelage de concepts et de problèmes qui vont former une constellation de sens au sein de laquelle va s'élaborer cette fameuse figure du « sauvage ».

La seconde contribution de cette thèse est tout simplement d'offrir un catalogue à prétention exhaustive des occurrences de la sauvagerie ou de la figure du « sauvage » dans

l'œuvre de Hobbes. Ce catalogue ne se limite pas qu'aux seules occurrences qui semblent référer implicitement ou explicitement aux Premiers Peuples d'Amérique, mais aussi au thème plus large de la sauvagerie qui recoupe et circonscrit la figure du « sauvage ».

La troisième contribution est de souligner qu'il y a un effacement à l'œuvre chez Hobbes qui semble délibéré, à savoir l'effacement des connaissances que les Européens disposent à l'époque sur les cultures des Premiers Peuples. Il est bien sûr difficile de prouver hors de tout doute que Hobbes décide d'omettre les caractéristiques politiques et épistémologiques que relèvent les récits de voyage sur les Premiers Peuples, et ce, afin de produire une figure ignorante et apolitique du « sauvage ». Toutefois, l'ensemble des éléments contextuels et discursifs que fournit cette thèse semble bel et bien pointer vers un choix conscient et informé chez Hobbes d'effacer ces traits aux profits d'une figure peu conforme avec la réalité. Un auteur informé comme Hobbes, disposant d'une bibliothèque fournie en récits coloniaux, impliqué comme il l'était avec la Compagnie de Virginie, et surtout, entouré comme il le fut d'acteurs coloniaux clés, devait forcément être au fait des descriptions les plus récentes et précises des Premiers Peuples.

La quatrième et dernière contribution de cette thèse est enfin de relever le rituel discursif qui se cache dans la théorie hobbesienne du contrat. À mon sens, une telle interprétation fondée sur l'idée d'un rituel de passage plutôt que sur les développements logiques de cette théorie possède plusieurs avantages. Elle permet d'abord d'expliquer la part d'ambiguïté qui se cache dans les arguments de Hobbes en offrant une synthèse fonctionnelle de ses différentes étapes. Dans cette perspective, ce qui explique la fonctionnalité du contrat hobbesien, c'est moins la cohérence de ses déductions, que l'ordonnancement des différentes étapes de ce rituel contractuel au terme duquel le sujet obtient un statut nouveau. Cette interprétation permet donc aussi d'expliquer pourquoi, en dépit de ses ambiguïtés majeures, cette théorie a connu une telle postérité dans la pensée politique moderne. Si la force de la théorie du contrat est sa forme ritualisée, alors on peut mieux comprendre l'effet d'obsession ou d'hypnose qu'elle a pu produire sur la pensée politique. Enfin, une telle lecture qui « anthropologise » Hobbes ne fait pas que briser la pâle blancheur de sa prétendue universalité théorique en soulignant que la notion de contrat est ni plus ni moins qu'un rituel de passage fondée sur un préjugé à l'endroit de la figure du « sauvage ». Cette interprétation discursive montre aussi que cette théorie ritualisée est

fondée d'abord et avant tout sur la peur de l'autre et non sur la pure volonté de penser le politique de façon rationnelle et scientifique. C'est ce risque et cette faute que met en lumière cette interprétation du contrat comme rituel discursif de passage: avec Hobbes, la volonté d'un savoir scientifique sur le politique semble en effet avoir pris appui sur la peur de l'autre. Pour fonder la science politique, il a ainsi fallu faire table rase sur cette altérité que l'on craignait pouvoir trouver non pas seulement à l'étranger, mais aussi en nous-mêmes. Au fond, c'est pour cette question essentielle qu'il importe autant d'investir la notion de sauvagerie. Car au cœur de l'idée de civilité semble toujours se dessiner la présence dérangeante d'une figure « sauvage ».

Partie I - Sauvagerie et civilité

Ch. 1 Étymologie, Antiquité et Moyen Âge

Les notions abstraites cachent toujours une figure sensible.

Derrida, *La mythologie blanche*

Avant de plonger dans la pensée politique de Hobbes, il importe de faire un large panorama du sens qu'a adopté, avant son époque, l'idée de sauvagerie. Un bref survol de son étymologie, de ses usages dans la tradition gréco-romaine et de ses figures dans l'Antiquité et le Moyen Âge permettra de saisir la variété de ses champs sémantiques et de ses manifestations symboliques. On verra que dans ses tendances les plus notables, la sauvagerie est constamment opposée à ce que j'appelle, pour les besoins de la cause, la « civilité ». Ici, la civilité renvoie de façon large à la vie en société telle que la conçoit l'Occident depuis près de trois millénaires. Elle incarne tout à la fois la *polis* grecque, la *civitas* romaine et la cité médiévale, ainsi que les bonnes mœurs qu'on leur associe.

À mon sens, il faut préférer ce terme à celui de *civilisation* qui n'émerge qu'au 18^e siècle, avec les physiocrates principalement. C'est qu'à l'aube de la Révolution, ceux-ci ont fait du concept un processus de développement cyclique et interne aux nations « policées » qui deviendra peu à peu le principe de légitimation majeur des impérialismes du 19^e siècle. On peut certes parler de « civilisation » grecque ou romaine, mais seulement en se rappelant que ce terme ne figure pas dans le vocabulaire de ces cultures. L'utiliser, c'est donc toujours risquer de projeter un sens qui n'est propre qu'aux 18^e et 19^e siècles.

Le principe est légèrement différent avec le concept de *civilité*. Il est vrai que le sens que l'on attribue à ce terme est lui aussi tardif. Il n'émerge qu'au 16^e siècle dans un traité d'Érasme souhaitant codifier les mœurs, ce qui en fait une notion tout à fait centrale dans « l'autodéfinition de la société européenne ». ⁷³ Mais le fait est que ce néologisme est une reprise et un déplacement du terme latin *civilitas*, qui signifie à la fois art de gouverner, politesse, sociabilité, et plus tardivement, qualité de citoyen. Pris sous cette acception, il apparaît donc légitime de voir dans la notion de *civilité* l'opposé du concept de sauvagerie tout au long de l'Antiquité et du Moyen Âge. Or, nous le verrons, la grande bataille qui a opposé ces concepts ne s'est pas simplement jouée par le biais de la conjuration ou de la

⁷³ Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 79. Cf. Érasme, *Traité de la civilité puérile*, 1530.

capture. Elle a aussi adopté la forme d'un jeu de déguisement où la civilité s'est plu à revêtir le masque de la sauvagerie et où la sauvagerie s'est amusée à livrer ses secrets à la civilité.

Plus qu'un simple antagonisme binaire, le rapport de ces concepts a donc aussi été celui du costume, de l'incarnation, de la reprise, de la mise à mort et de la renaissance dans une mascarade symbolique dont il importe ici d'esquisser le motif. Cela est manifeste non seulement dans les rites païens de l'Antiquité, mais aussi dans les diverses figures sauvages du Moyen Âge. Il est vrai, comme on le verra, que l'homme sauvage est un personnage à l'intersection d'autres figures marginales, tels le monstre, le fou et la sorcière, ce qui le place en tête de liste de la conjuration ecclésiastique. Mais il est aussi un prétexte, tout au long du Haut Moyen Âge et durant une bonne partie de la modernité, pour réaliser nombre de rites et de festivités. Bien avant son transport et son assignation en Amérique, le « sauvage » a donc été une figure de passage au cœur de la culture européenne et dont la noblesse et la royauté se plaisaient à revêtir le costume lors des grandes célébrations. C'est que, en tant que point de contact entre l'animalité et l'humanité, il est aussi un point de passage de la puissance qui n'est pas encore antinomique à celle du souverain. En témoigne, comme on le verra, les exemples du roi sauvage et du sauvage-roi.

Étymologie

Si le mot « sauvage » employé aujourd'hui est d'origine latine, le latin utilisait deux termes pour renvoyer à la sauvagerie, soit *saevus* signifiant furieux, cruel, tyrannique, et *ferus* dénotant aussi une forme de férocité sauvage. À la racine même du concept de sauvagerie, on peut donc apercevoir un cercle sémantique qui rassemble les idées de nature, de guerre, d'orgueil et de terreur. L'étymologie même de « sauvage » semble déjà contenir l'essence du concept d'état de nature que Hobbes qualifiera par ce mot. Penchons-nous sur ces termes avant de passer aux figures qu'ils incarnaient dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Le mot latin *ferus* a pour sens originaire « sauvage (par opposition à *mansuetus*), farouche, [...] bête sauvage » et, comme nous l'indiquent Ernout et Meillet, « s'emploie aussi au sens de "intraitable, orgueilleux" et "orgueilleux de, fier de" ». ⁷⁴ Le terme à l'origine du français *féroce* n'est donc pas seulement lié à l'expression *bête féroce* ou *bête sauvage*, comme le sont les termes anglais *feral* et *fierce*. Il renvoie aussi à l'idée d'un caractère fier, farouche,

⁷⁴ Voir « *ferus*, -a, -um » dans Alfred ERNOUT, Antoine MEILLET, Jacques ANDRÉ, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, 4e éd, Paris, Klincksieck, 2001, p. 430.

impétueux, arrogant, voire cruel et barbare. Autrement dit, il réfère autant à la sauvagerie bestiale qu'à la tyrannie humaine. L'essentiel de ce qu'il vise est pour ainsi dire un manque de contrôle, une irruption d'agressivité ou d'orgueil que l'on peine à contenir.

Si l'on cherche son équivalent grec, *ferus* découlerait du mot *ther* (θηρ) signifiant « bête sauvage », « bête vivant sur terre », « bête en général », voire « bête monstrueuse ou fabuleuse », ce qui jouera très certainement un rôle dans le destin de « sauvage ». En langue grecque, on l'applique par exemple au Cerbère, au Sphinx, aux centaures ou encore aux satyres,⁷⁵ et on lui associe de même tout le champ lexical de la chasse (*théra*) et du combat contre les animaux. Par exemple, le *Première épître aux Corinthiens* utilise dans un sens figuré l'expression *thiriomakhéo* (θηριομάχέω) qui signifie *combattre les bêtes féroces* en vue de référer à l'acte de propager la bonne nouvelle à ceux qui ignorent le Dieu chrétien (*1 Cor.*, 15, 32).⁷⁶ Hobbes lui-même reprendra cette expression grecque dans la dédicace de son *De Homine* pour expliquer le retard qu'il a pris à trop combattre ses critiques.⁷⁷

On le voit, le terme *ferus* et son correspondant *ther* renvoient tant à la bestialité, qu'à la prédation, au danger et à la peur. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle ces termes sont voisins du mot *terreur* dont l'équivalent latin, *terror*, découle de la racine indo-européenne **tre-* signifiant *trembler*. Sous cet angle, *ther* et *ferus* constituent les signes de la violence imprévisible et terrifiante, mais ils le sont, non sans pointer vers une possible victoire de la raison et de la loi. En grec, par exemple, on nomme l'homme qui a vaincu cette bestialité *thero-nomos*, c'est-à-dire, celui « qui nourrit les bêtes sauvages, [...] qui fait paître des bêtes sauvages », ou encore « qui fait marcher les animaux ».⁷⁸ *Ther* apparaît ici comme l'envers du pouvoir pastoral, le point d'appui sur lequel ce dernier peut s'exercer. On comprendra le rôle qu'occupe la figure à la fois humaine et animale de la bête féroce dans la généalogie du pouvoir souverain.⁷⁹ Il s'agit, au fond, d'une figure sauvage qu'il importe de constituer comme telle afin de justifier le combat éternel contre la bestialité.

⁷⁵ Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1935, p. 935. Le passage de *ther* à *fer* s'expliquerait par la forme éolienne *pher* (φήρ). Ernout et Meillet, *op. cit.* Sur la question spécifique du centaure, voir Georges Dumézil, *Le problème des Centaures, Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 936.

⁷⁷ Sur ce point, voir ch. 5, « Le « sauvage » comme seuil », n. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 936.

⁷⁹ Jacques DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008.

On notera également que *ther* et *ferus* dérivent tous deux de la racine indo-européenne **ǵhwer* signifiant elle-aussi *sauvage* ou *animal sauvage*. Ce fait nous invite à relever deux autres charges sémantiques qu'il faut ajouter ici à notre constellation du sens. D'abord, l'une des variantes de cette même racine aurait donné le mot *lupo* (w|k w o),⁸⁰ ce qui suggère la parenté originaire entre l'idée de sauvagerie et son symbole par excellence: le loup. Ensuite, il est probable que le mot français *guerre* et l'anglais *war* dérivent eux-aussi de la racine **ǵhwer*, bien que cela ne soit pas attesté faute de traces écrites claires. *Guerre* découle en effet de l'ancien bas francique *werra* signifiant « troubles, désordres; querelle », terme dont la racine remonte probablement à **ǵhwer* et qui, au 9^e siècle, intégrera le latin médiéval pour venir remplacer peu à peu son homologue *bellum*.⁸¹

En investiguant ce premier terme *ferus*, on peut déjà pressentir que la guerre de tous contre tous que Hobbes associe à l'état de nature est une idée qui se trouve ancrée à même le langage, et ce, depuis fort longtemps. Par l'accumulation millénaire de strates de sens, le mot « sauvage » en est devenu en quelque sorte l'expression la plus vive, voire le signe par excellence. Car *ferus* renvoie non seulement à la bestialité, la férocité, la fierté et l'orgueil, mais aussi à la prédation, au conflit et à la guerre, sans oublier la crainte et la terreur. C'est un terme qui dénote pour ainsi dire cette peur animale qui, parce qu'elle craint, montre les crocs, et par-là terrifie l'humanité. Elle est la peur qui appelle la peur et déjoue la raison.⁸²

À cette nébuleuse de sens, *saevus* à la fois confirme et ajoute. En effet, ce deuxième terme renvoie autant à l'état de fureur ou de rage animale qu'au caractère « sauvage, cruel, inhumain, [et] barbare » des humains eux-mêmes.⁸³ Par exemple, lorsqu'on l'utilise comme synonyme de cruauté, on l'emploie fréquemment pour qualifier la violence du tyran.⁸⁴ Mais *saevus* ne se limite pas qu'aux animaux et aux humains, il peut renvoyer également à la

⁸⁰ *The American Heritage dictionary of the English language*, 5th ed, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2011, p. 2029.

⁸¹ Voir la section « étymologie » de « Guerre » dans le Littré, accessible sur: <https://www.littre.org/definition/guerre>; ainsi que dans le dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, accessible sur <https://www.cnrtl.fr/etymologie/guerre>.

⁸² Sans doute est-ce ce sens primitif qui poussera Linné à faire de son « *Homo ferus* » une variété d'*Homo sapiens*. À partir de l'autre racine du mot « sauvage », il construira également « *l'homo sylvestris* » pour en faire une autre espèce du genre *homo*. Sur la question voir Franck TINLAND, *L'homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, l'Harmattan, 2003, (1968), p. II.

⁸³ Voir « saevus, a, um » dans le Dictionnaire Gaffiot, 1934, disponible sur : <https://gaffiot.fr/#saevus>.

⁸⁴ Le Gaffiot donne à cet égard un exemple tiré de Tite Live : « tyrannus saevissimus et violentissimus in suos » (Liv. 34, 32, 3), c'est-à-dire « le tyran le plus cruel et le plus violent contre les siens ». Mais on pourrait également traduire par « le tyran le plus sauvage et le plus violent », *ibid.*

fureur des éléments, pour qualifier un vent tumultueux ou encore une mer impétueuse. C'est là le caractère indomptable, et donc, *sauvage* des éléments qui se déchainent.⁸⁵

Comme c'était le cas pour *ferus*, ces trois significations de *saevus* que sont la férocité (animale), la tyrannie (humaine) et la fureur (naturelle) pointent elles-aussi vers la peur et le chaos. À cet égard, l'hypothèse de Ernout et Meillet selon laquelle « le sens premier était peut-être "à l'aspect (au visage) effroyable" » est fort instructive,⁸⁶ car elle permet de voir en *saevus* une sorte de masque de la terreur et de la cruauté. On peut trouver un exemple de cet usage dans un passage des *Histoires* de Tacite, au début du 2^e siècle, où il emploie le terme pour référer au bris de l'ordre et à la déchéance de la vertu:

« J'aborde une époque féconde en catastrophes, ensanglantée de combats, déchirée par les séditions, cruelle même durant la paix: [...] des cruautés [saevitum] plus atroces dans Rome : noblesse, opulence, honneurs refusés ou reçus, comptés pour autant de crimes, et la vertu devenue le plus irrémissible de tous [...]; la haine ou la terreur armant les esclaves contre leurs maîtres, les affranchis contre leurs patrons ; enfin ceux à qui manquait un ennemi, accablés par leurs amis. »⁸⁷

Par l'usage de ce terme, Tacite rassemble donc les images de la destruction de l'ordre, de la subversion de la hiérarchie et du chaos sous l'idée plus large d'une sauvagerie cruelle et terrifiante. Et il le fait pour qualifier *de l'intérieur* la dépravation de l'Empire le plus puissant du monde. Autrement dit, la « cruauté » que décrit Tacite est « sauvage » précisément parce qu'elle est l'antinomie de l'ordre et de l'autorité qu'incarne ici Rome. Elle est une irruption séditeuse, un retour à l'état de nature dans le cœur même de l'Empire.

Voici donc le sens des deux mots, *Saevus* et *ferus*, que la langue latine employait pour référer à ce que nous dénotons aujourd'hui par « sauvage », deux termes que l'on retrouve dans l'œuvre latine de Hobbes là où précisément il a en tête la sauvagerie. Or, lorsque l'on investit leur étymologie respective, un fait saute aux yeux. C'est que le sens que portent *saevus* et *ferus* est déjà en lui-même celui du concept hobbesien d'état de nature. Autrement dit, lorsque Hobbes rapproche son concept du mot « sauvage » par l'exemple de l'Amérique, il ne fait pas autre chose que de ramener l'état de nature là où il se trouvait déjà

⁸⁵ Gaffiot, *ibid.* Dans la continuité de cette sauvagerie des éléments, voir aussi la question des espaces sauvages dans Marie-Claude Charpentier (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004.

⁸⁶ Voir « saevus, a, um » dans Alfred ERNOUT, *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, *op. cit.*, p. 588.

⁸⁷ Tacite, *Histoires*, tr. fr. J. L. Burnouf (1859), I, 2. Version numérique de la *Bibliotheca Classica Selecta*, disponible sur : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/TAC/HistI.html#2>

enregistré en profondeur dans la langue. En effet, bien avant l'invasion européenne de l'Amérique, le concept européen de sauvagerie renvoie déjà à ce que Hobbes appelle *état de nature*. Ce fait pointe donc un certain renversement. Ce n'est pas l'exemple des « peuples sauvages d'Amérique » qui sert ici à illustrer le concept d'état de nature que Hobbes aurait construit *ex nihilo*. C'est au contraire le concept de sauvagerie que Hobbes caractérise sous un mode donné par l'expression *d'état de nature*. C'est bien ce que montre l'étymologie latine: *sauvagerie* et *état de nature* sont, dans l'imaginaire occidental, des synonymes.

À ce fond latin, il faut ajouter une autre mutation qui aboutira au Moyen Âge à notre mot français *sauvage*. Cette mutation émerge avec le mot *silva* - forêt, bois - qui donnera à *sauvage* sa véritable substance forestière. De *silva* se serait formé *silvaticus* dont le sens est « qui sert pour le bois », « qui pousse ou vit dans les bois, sauvage »,⁸⁸ ou encore tout simplement « sauvage, en parlant d'une plante ».⁸⁹ Ce mot aurait été altéré vers le 4e siècle pour devenir *salvaticus*,⁹⁰ son « doublet tardif et vulgaire », véritable « terme de la langue rurale ».⁹¹ L'hypothèse la plus répandue veut que *sauvage* découle du latin *salvaticus* par l'entremise de l'italien *selvaggio* ou du provençale *salvatge*.⁹² On trouve ainsi des occurrences de *salvage* dans la langue française dès le 12e siècle, terme qui deviendra peu à peu *sauvage*. Cette explication, quoique séduisante, n'explique pourtant pas la présence en italien du doublet *selvaggio* par rapport à *selvatico* dont la forme est beaucoup plus proche du latin *silvaticus*. En effet, l'italien connaît deux termes pour renvoyer à la même idée de sauvagerie. Si *selvatico* est plus neutre et est utilisé davantage pour référer à la faune et à la flore, *selvaggio* a une connotation plus négative et suggère un caractère violent. Dans les deux cas, toutefois, il reste que l'on réfère au même cœur d'idée. Il s'agit, pour reprendre le mot de Centini, de « tout ce qui échappe au contrôle de l'homme », et en

⁸⁸ Alfred ERNOUT, *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, *op. cit.*, p. 626.. « la graphie *sylva* est due au rapprochement de ὕλη [hylé]: arbres sur pied; forêt, bois (sauvage ou cultivé); synonyme du grec ὕλη, dont il a pris en partie les sens, notamment celui de "matériaux de construction", et plus généralement de "matière" (d'un ouvrage, d'un poème, etc., mais non celui de "matière" en philosophie, où le latin rend ὕλη par *materia* », *ibid.* Si la *sylva* est voisine de *l'hylé*, alors on peut facilement faire le parallèle du « sauvage » comme *matériau de construction* du sujet politique chez Hobbes.

⁸⁹ Étymologie de « sauvage » du CRNTL, accessible sur: <https://www.cnrtl.fr/etymologie/sauvage>.

⁹⁰ Voir la section « étymologie » de « sauvage » du CRNTL, accessible sur : [cnrtl.fr/etymologie/sauvage](https://www.cnrtl.fr/etymologie/sauvage).

⁹¹ Alfred ERNOUT, *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, *op. cit.*, p. 626.

⁹² Voir l'article « *selvaggio* » dans le *Dizionario italiano Treccani*, accessible sur: https://www.treccani.it/vocabolario/selvaggio_%28Sinonimi-e-Contrari%29/; le *Dizionario etimologico online*, accessible sur: <https://www.etimo.it/?term=selvaggio>; et la courte étymologie du Littré, accessible sur: <https://www.littre.org/definition/sauvage>.

particulier, de la « civilité ».⁹³ Comme antinomie de « l'homme civil », on peut en effet parler tout autant de *l'uomo selvatico* que de *l'uomo selvaggio*. Il est donc étrange de faire découler *sauvage* de *selvaggio*, et à son tour *selvaggio* du latin *salvaticus* lorsque *selvatico* est morphologiquement beaucoup plus proche de ce dernier.

Une autre hypothèse permet justement de palier cette difficulté en faisant de *selvaggio* non plus le descendant directe de *salvaticus*, mais bien l'annexion d'un second terme à la racine *silva*. *Selvaggio* découlerait en ce sens de la fusion entre *selva* (forêt) et *viaggio* (voyage).⁹⁴ On a ici le noyau même du mot *sauvage* qui traversera toute la modernité, à savoir l'idée d'une errance dans les bois, d'un nomadisme en forêt. Le *salvage*, c'est celui qui voyage dans la *selva*, qu'il soit bon ou mauvais. Ce serait donc à partir de cette annexion en italien que le terme aurait migré vers le français (*sauvage*), l'espagnol (*selvaje*), le portugais (*selvagem*), et, par l'intermédiaire de la France, vers l'anglais (*savage*). Vers le milieu du 13^e siècle, en effet, le mot *savage* intègre le moyen anglais, prenant ainsi le sens de « ferocious, [...] wild, undomesticated, untamed », et parfois même, pour qualifier les terres et les lieux, le sens de « uncultivated ».⁹⁵ Déjà vers la fin du 12^e siècle, le mot y sert de nom de famille,⁹⁶ ce qui pointe peut-être vers la conquête normande de l'Angleterre, moment à partir duquel le français y devient la langue du pouvoir.

Si l'on se penche sur ses significations, l'ancien français *salvage* renvoie, au 12^e siècle, à un animal « qui vit dans la nature; qui n'est pas domestiqué » ou encore à un humain ou groupe d'humain « rude, grossier » et vivant « à l'écart de certaines formes de civilisation ». Par exemple, le *Couronnement de Louis* parle de *la gent sauvage* pour référer

⁹³ C'est la synthèse qu'il propose de la gigantesque définition de *selvaggio* du *Grande Dizionario della Lingua Italiana*. Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, Milano, Kiwi Magenes, 2020, p. 41., ma traduction.

⁹⁴ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 8. Landucci note dans la littérature l'expression *vagi silvestresque*, ainsi que parfois la déformation *solivagi*, soit les solitaires et nomades. Bernheimer offre aussi une troisième hypothèse faisant découler le mot du lombard *salvan* ou *salvang*, au nord de l'Italie, termes qui serait à ses yeux un dérivé de *silvanus*, le dieu romain de la forêt et de la fertilité. Cette hypothèse est riche de sens et n'est pas réellement en contradiction avec celle du nomadisme forestier. Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, New York, Octagon Books, 1970, p. 42.. Sur cette hypothèse, voir aussi F. Neri, « La maschera del Selvaggio, » in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, LIX (1912), p. 53, et W. Mannhard, *Wald und Feldkulte, Berlin, 1875*, I, p. 113. Voir également Bernheimer pour l'étymologie de *wild*. Le terme serait devenu populaire au 13^e siècle et découlerait de l'anglo-saxon *wudewasa*, *wudewasan*, puis *wodewose*, *woodehouse* au Moyen Âge tardif. Bernheimer, *ibid.*, p. 42. Cf. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 87.

⁹⁵ « Savage », in *Online Etymology Dictionary*, accessible sur: <https://www.etymonline.com/word/savage>

⁹⁶ *Ibid.*

aux Sarrazins, c'est-à-dire non pas à un peuple dont on pense qu'ils ignorent toute organisation socio-politique, mais plutôt dont on sait que l'organisation diffère de celle chrétienne.⁹⁷ À pareille époque, le terme *salvage* s'applique aussi aux plantes et aux territoires. Un « *päis molt salvage* » est un territoire inculte et inhabité, alors que les « pumes sauvages » sont les fruits d'arbres qui poussent « naturellement, sans culture ».⁹⁸

Lorsque le terme s'applique à la condition humaine, *sauvage* s'érige évidemment comme une frontière de la cité politique. Il prend ainsi le sens *d'asocial*, de *craintif*, *d'étranger*, *d'inconstitué* ou encore de *caractère difficile*. Dans ce cas, le « sauvage » est cet « hom de male escole », c'est-à-dire qui ignore les règles de la société et dont les manières rappellent « la rudesse de la nature vierge ».⁹⁹ C'est ce sens qu'il adopte dans le langage politique, soit celui d'une forme de vie rude aux antipodes de la vie civile. Lorsqu'en 1371 Nicolas Oresme traduit la *Politique* d'Aristote, il rend « *incivilis propter naturam* » (Pol. I, 2; 1253a) par « incivil pour la *sauveté* de sa nature ».¹⁰⁰ À ses yeux, *sauveté* est donc synonyme de *sans cité*, *d'incivil* ou encore *d'apolitique*.

De là une panoplie d'expressions qui parsèmera la modernité. Par exemple, le *Thresor de la langue françoise* (1606) inscrit sous « sauvage » une courte liste d'idées qui s'y rapportent: « demi sauvage » (*semiferus*), « gent sauvage » (*devia et sylvestris gens*), « devenir sauvage » (*degenerare in feritatem*), « faire et rendre tout sauvage » (*efferrare*) et « cruauté sauvage » (*inhumana crudelitas*).¹⁰¹ De même, en plus des expressions « devenir » ou « rendre sauvage », l'*Invantaire des deus langues françoise et latine* (1636) ajoute au terme les sens de « non apprivoisé », « non cultivé », « farouche » et « mal accostable ». On y trouve même l'expression d'« Humeur Sauvage d'homme » (*hominis*

⁹⁷ Pour toute ces définitions, voir encore l'étymologie de « sauvage » du CRNTL, op. cit. Y est également tiré l'exemple du *Couronnement de Louis*, éd. Y. G. Lepage, A-B, 384.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.* Les exemples du CRNTL sont tirés respectivement de Brunet Latin, *Trésor*, éd. Fr. J. Carmody, II, 25, p. 196, et Froissart, *Chronique*, éd. S. Luce, t. I, p. 10.

¹⁰⁰ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780, op. cit.*, p. 54.. La traduction d'Oresme contient aussi en d'autres endroits *salveté*. Sergio Landucci fait de Nicolas Oresme l'un des premiers à introduire le mot, mais il est déjà attesté dans la langue française au 12e siècle. Jules Tricot traduit le passage de la sorte : « l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité [apolis], naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. » Aristote, *La Politique*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, p. 28.

¹⁰¹ Jean Nicot, *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne* (1606), accessible sur: <https://www.lexilogos.com/nicot.htm>

ingenium illiberale).¹⁰² Le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690) viendra encenser une fois pour toutes ces connotations en y ajoutant l'exemple de l'Amérique:

« SAUVAGE, [...] qui ne s'apprivoise pas facilement [...] se dit aussi des hommes errans, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loix, & sans Police. Presque toute l'Amérique s'est trouvée peuplée de *Sauvages*. La plus-part des *Sauvages* sont Antropophages. Les *Sauvages* vont nus, & sont velus, couverts de poil. [...] se dit de ceux qui ont l'esprit ou les moeurs fantasques, bourruës, qui ne se peuvent pas aisément adoucir, civiliser, gagner par la raison »¹⁰³

Le sens restera le même du côté anglais, avec une emphase mise sur l'idée de brute. Dans son *Abecedarium Anglico-latinum* (1552), Conrad Gesner traduit *savage* par *ferus* et *indomitus*, et inversement, *indomitus* par « Bruyt Savage, or wylde ».¹⁰⁴ Et le premier dictionnaire anglais, le *Table Alphabeticall* de Cawdrey (1604), définit *savage* par « wild, cruell, or rude ».¹⁰⁵ Côte à côte avec *brute*, ces termes constituent précisément le vocabulaire que la littérature coloniale anglaise assignera à la même époque aux Premiers Peuples. Ils sont, en somme, le bagage conceptuel de la sauvagerie qui sera transféré en Amérique.

On peut maintenant l'apercevoir en toute clarté: par sa définition de l'état de nature comme forme de vie « solitary, poor, nasty, brutish, and short » (Lev., XIII, 9), Hobbes ne fait pas autre chose que de reprendre les différentes définitions du mot « sauvage ». L'idée même de prédation propre à la guerre de tous contre tous semble en découler, ne serait-ce que par l'intermédiaire du cannibalisme qu'on lui attribue tardivement. À l'époque du *De Cive*, en effet, l'*English Expositor* de John Bullokar (1641) définit le cannibalisme par un amalgame d'acceptions à la fois antiques, médiévales et modernes de la sauvagerie: « Canniball. A barbarous **savage** person: one that eateth mans flesh. »¹⁰⁶ Or, si on la prend

¹⁰² Philibert Monet, *Invantaire des deus langues, françoise et latine* (1636), accessible sur : https://www.lexilogos.com/francais_renaissance.htm

¹⁰³ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, accessible sur: https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm. Le *Dictionnaire de l'Académie françoise* (1694) ajoute à l'exemple américain celui de l'Afrique: « se dit aussi de certains peuples qui vivent ordinairement dans les bois, sans religion, sans loix, sans habitation fixe, & plustost en bestes qu'en hommes. *Les peuples sauvages de l'Amérique, de l'Afrique, etc.* »

¹⁰⁴ Conrad Gesner, *Abecedarium Anglico-latinum* (1552), accessible sur: <https://leme.library.utoronto.ca/lexicons/75/details#fulltext>

¹⁰⁵ Robert Cawdrey, *A Table Alphabeticall* (1604), accessible sur: https://www.lexilogos.com/english/english_modern_early.htm

¹⁰⁶ John Bullokar, *An English Expositor* (1641), accessible sur: <https://leme.library.utoronto.ca/lexicons/1286/details#fulltext>

au sens littéral, il n'y a pas de conséquence plus ultime de la prédation que l'anthropophagie. Car dans cette idée qui semble avoir informé le concept d'état de nature, la dévoration est bien toujours la visée finale de la chasse, fut-elle entre humains ou animaux. Du reste, c'est précisément cette définition de la sauvagerie que le frontispice du *De Cive* met en scène lorsqu'il expose en arrière-plan de la *libertas* sauvage une scène cannibale américaine. Cette image, à la fois modeste par sa taille et vive par son sens, constitue avec l'ensemble de la moitié droite du frontispice, le rassemblement visuel des diverses significations de la sauvagerie que nous venons de parcourir.¹⁰⁷ L'équivalence est telle chez Hobbes que l'on pourrait pratiquement remplacer l'expression « état de nature » par « sauvagerie » dans l'ensemble de son œuvre sans qu'elle ne perde un iota de sa force ou de son sens. La « sauvagerie » n'est donc pas une qualification qui viendrait s'ajouter à l'idée hobbesienne d'état de nature comme une couche supplémentaire de sens. Elle en constitue bien plutôt son fond conceptuel primordial. L'état de nature est en réalité un état de sauvagerie.

Mais si cela semble avéré sur le plan conceptuel, il reste que sur le plan figural la « sauvagerie » a adopté des visages qui ont néanmoins subi plusieurs mutations au fil de l'histoire. Ce sont ces différentes figures qu'il importe maintenant d'observer au travers d'un parcours général de leurs fonctions dans l'Antiquité et le Moyen Âge. On sera ainsi à même de constater ce qu'a hérité la modernité sur ce plan, ainsi que la manière par laquelle elle a transféré ces figures « sauvages » vers le continent américain. Car en attribuant ce terme aux Peuples Premiers, l'Europe ne faisant pas seulement qu'inférioriser l'ensemble de ces cultures. Elle poursuivait en même temps une lutte acharnée contre ses propres fantômes.

Figures sauvages du monde gréco-romain

Si les formes figurales de la sauvagerie dont hérite l'Europe sont surtout celles de l'antiquité gréco-romaine, il importe néanmoins de souligner qu'on retrouve d'autres figures de sauvagerie dans des époques plus reculées et d'autres régions du monde. Par exemple, l'une de ses occurrences littéraires les plus précoces se trouve dans l'*Épopée de Gilgamesh*.¹⁰⁸ Le personnage d'Enkidu, en effet, est un « homme-bête », poilu, mangeur d'herbes et vivant dans les collines, forme qui reviendra dans les représentations européennes de la

¹⁰⁷ Pour une analyse détaillée de ce frontispice, voir le chapitre 5 « Le "Sauvage" comme seuil ».

¹⁰⁸ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages, op. cit.*, p. 3.

sauvagerie.¹⁰⁹ Outre cet exemple babylonien du 8e ou 7e siècles av. J.-C., on en trouve également des occurrences ailleurs en Mésopotamie, par exemple à Uruk, ainsi que dans certains récits hébreux.¹¹⁰ Si ces exemples débordent largement le cadre de l'étude entreprise ici, ils nous permettent néanmoins de nous rappeler que la figure du « sauvage » n'est pas simplement une invention de l'Occident, mais qu'elle constitue une forme culturelle, voire un archétype largement diffus.¹¹¹ Bien entendu, il reste qu'au niveau de la culture occidentale qui nous intéresse ici, c'est surtout le monde grec qui, comme dans bien d'autres choses, semble avoir donné à la figure du « sauvage » ses premières formes.

La « sauvagerie » des peuples « barbares »

Conformément à l'opposition entre monde civil de la *polis* et zones éloignées de la barbarie, il est fréquent de retrouver les caractéristiques de la sauvagerie dans les récits que nous offrent les Grecs des régions limitrophes. Plus le pays était reculé et plus les descriptions de ses habitants relevaient des traits inusités, sauvages, voire fantastiques. Mais même si on peut reconnaître une forme de « sauvagerie » dans ces portraits, il reste que les Grecs n'utilisaient pas le terme « sauvage » (*agrioi*) pour référer aux peuples étrangers. Ils ne se servaient pas non plus d'un « concept d'homme sauvage » pour caractériser les différentes formes de vie opposées aux leurs.¹¹² Leur usage était plutôt d'employer le mot *barbare* (*barbaroi*) pour référer à tout non-grec, c'est-à-dire à tout étranger ne parlant pas la langue grecque. C'est là le premier sens linguistique du terme qui au départ semble bien éloigné du concept de sauvagerie. Mais au fur et à mesure qu'il adoptera un sens péjoratif, le mot *barbare* se rapprochera des diverses connotations de *sauvage*. Après tout, sa fonction première est bien d'opérer une exclusion analogue à celle que réalisera le mot *sauvage* dans la modernité. Il a sans cesse soutenu et réactivé l'hellénocentrisme d'une façon similaire à son homologue qui nourrira plus tard l'occidentalocentrisme européen.

¹⁰⁹ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore*, op. cit., p. 22.

¹¹⁰ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 87.

¹¹¹ Bernheimer offre aussi un autre exemple intéressant tiré du monde arabe et datant du 12e siècle. Dans le *Chahâr maqâla* de Nizâmî al-'Arûdî (c. 1150-1160, non traduit au Moyen Âge), le Nasnâs rappelle en effet l'homme sauvage européen : « The highest animal is the Nasnâs, a creature inhabiting the plains of Turkestan, of erect carriage and vertical stature, with wide, flat nails [...] This, after mankind, is the highest of animals, in as much as in several respects it resembles man », Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 190, n. 10, citant la version du *Gibb Memorial Series*, vol. XI, part 2, 1921.

¹¹² Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », in Edward J. DUDLEY, Maximilian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, p. 24.

La naissance même du mot *barbare* semble découler d'une animalisation des langues étrangères, ce qui rappelle la dévaluation moderne des « baragouinages sauvages », voire de « l'incapacité » des « sauvages » de parler une langue claire et rationnelle. *Barbare*, en effet, aurait d'abord eu pour sens « ceux qui émettent les sons *bar bar* », soit l'équivalent en français des onomatopées *bla bla*. Autrement dit, les barbares sont ceux dont on ne peut faire sens de leur langue, voire qui ignorent les langues et ne savent émettre que des « sons animaux incompréhensibles ».¹¹³ Cette origine linguistique explique également pourquoi le terme « convient davantage au contexte de la colonisation », c'est-à-dire là où les colons grecs rencontrent des peuples étrangers ne parlant pas leur langue.¹¹⁴ Par exemple, lorsqu'ils établissent une colonie au nord de la mer noire, les Grecs décrivent les Scythes comme des barbares dont les mœurs nomades et prétendument anthropophages rappellent en bien des cas les traits de la « sauvagerie ». La difficulté naît ici du fait que cette acception péjorative n'est pas toujours dominante. En effet, certains auteurs grecs verront dans les Scythes une forme avant l'heure du « noble sauvage »,¹¹⁵ rappelant ainsi le débat moderne qui accompagnera sans cesse le mot.

En dépit de ces variantes ethnographiques, il reste qu'à mesure que la culture hellénique s'est développée, l'acception péjorative du mot *barbare* a vite pris le dessus pour rendre plus rares les visions positives. Peu à peu, donc, *barbare* a pris le sens de « sauvagerie, brutalité, manque de civilisation », avec parfois le sens de « comportement animal ».¹¹⁶ Après la guerre contre les Perses, le terme prend aussi les connotations de « brutal » et « rude », au sens d'impoli et grossier.¹¹⁷ *Barbaros* renvoyait donc « aux vices et à la nature sauvage que les Grecs attribuaient à leurs ennemis »,¹¹⁸ au point de devenir

¹¹³ « The comparison with incomprehensible animal sounds emphasizes the fact that the reference was initially linguistic ». Volker Losemann, « *Barbarians* » 2006, (H. Cancik & H. Schneider, Eds.; C. F. Salazar, eng. trans.), Brill Reference Online. L'une des premières occurrences se trouve dans *l'Illiade* où Homère emploie l'expression *barbaróphōnoi* - qui parlent barbare - pour référer aux Cariens (Il. 2,86), *ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Edith HALL, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 114, n. 46. Sur ce « primitivisme », voir A. O. LOVEJOY et G. BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity*, New York, Octagon Books, 1980. Sur la construction grecque du « Scythe », voir toute la première partie de François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980. On y apprend que « scythe » était équivalent de « nomade » et vice-versa, *ibid.*, p. 193.

¹¹⁶ Volker Losemann, « *Barbarians* », *op. cit.*

¹¹⁷ H. G. Liddle & R. Scott, « *barbaros* », *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

¹¹⁸ Britannica, "barbarian", *Encyclopedia Britannica*, 13 Nov. 2017, accessible sur: <https://www.britannica.com/topic/barbarian>.

« le synonyme de "non-civilisé" ». ¹¹⁹ Plus tard encore, on l'associera à « la pratique sauvage du cannibalisme ». ¹²⁰ On le voit, *barbare* a peu à peu pris le sens de *sauvage*.

Il est également notable que l'évolution du terme ait suivi la politique grecque, et en particulier de celle d'Athènes. ¹²¹ Cela suggère que le sens péjoratif et « sauvage » de *barbare* s'est installé à mesure que la culture grecque s'est conçue comme civilité. On retrouve donc ici la même antinomie qui opposera « sauvagerie » et « civilité ». Toutefois, le terme *barbare* comporte la spécificité d'avoir été associé à un type de régime défini, à savoir la tyrannie. On a en effet fréquemment opposé la liberté des *polis* grecques aux régimes despotiques des barbares. On sait par exemple que, pour Aristote, les barbares sont esclaves par nature du fait qu'ils ne vivent pas en *polis* libres. Autrement dit, ils sont esclaves du simple fait de vivre sous le régime d'un despote. Cette association à la tyrannie n'a pas été aussi claire et univoque dans le cas moderne du « sauvage », bien que son sens ait néanmoins maintenu quelques liens avec l'idée de tyrannie. En effet, comme on l'a vu dans l'étymologie de la « sauvagerie », la tyrannie est bien le signe d'un manque de mesure et de retenue, c'est-à-dire, non pas seulement de la part du tyran, mais bien de tout humain qui s'abandonne à la sauvagerie des passions. Sauvage est la démesure du despote comme sont sauvages les passions qui gouvernent la faiblesse humaine. Pour les Grecs, ce manque de tempérance et de contrôle de soi n'est pas seulement perçu comme étant le propre des « barbares », il est aussi associé explicitement à une forme de sauvagerie. ¹²²

Si le terme *barbare* est expressément employé pour dénigrer des peuples entiers, il reste qu'il cesse d'être utilisé comme tel lorsqu'on estime que la culture en question a atteint un certain stade de civilité. Par exemple, les Grecs cessent de l'utiliser à l'endroit des Romains lorsqu'ils considèrent leur rayonnement important, et les Romains en font de même à l'endroit des Perses. ¹²³ À ses débuts, également, le terme n'a pas toujours été le signe d'une dépréciation notable. Lorsqu'il avait un sens purement linguistique, il fut utilisé pour décrire la culture égyptienne alors grandement respectée par les Grecs. Hérodote, par

¹¹⁹ Denis Sinor, « Les Barbares », *Diogène*, avril 1957, (18), p. 53.

¹²⁰ E. HALL, *Inventing the barbarian*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 27.

¹²¹ Yvon Thébert, « Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger : évolution et fonction de l'image du barbare à Athènes à l'époque classique », *Diogène*, Octobre 1980, vol. 0, n. 112, p. 97.

¹²² « the lack of *sophrosune* in the barbarian personality is expressed in its savagery and wildness, *agriotes* ». Edith HALL, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, *op. cit.*, p. 126.

¹²³ Denis Sinor, « Les Barbares », *op. cit.*, p. 53. Pour Sinor, le critère n'est pas l'infériorité de la culture en question, mais bien l'agressivité, voire le danger que le barbare incarne, *ibid.*, p. 54.

exemple, avait soutenu que les Hellènes devaient l'ensemble de leur panthéon aux Égyptiens. Et on avait également conscience que la pratique d'appeler « barbares » ceux parlant une autre langue était déjà une coutume propre au peuple du Nil. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, cela ne les empêcha pas de reconduire l'usage. Le mot a connu le même destin chez les Romains. Alors qu'ils étaient eux-mêmes appelés « barbares » par les Grecs, ils employèrent à leur tour le terme pour désigner tout peuple extérieur pouvant mettre en danger l'empire. Avec les Romains, conséquemment, les « hordes barbares » prirent rapidement le sens de « sauvages cruels, sournois et pillleurs. »¹²⁴ Avec cet usage du terme, on peut dire que *barbare* et *sauvage* croisent définitivement leur chemin.¹²⁵

On peut apercevoir ce croisement chez plusieurs auteurs de l'époque romaine. Dans la *Guerre des Gaules*, par exemple, Jules César dresse un portrait peu favorable des Germains qu'il dépeint comme étant encore plus sauvages que les Gaulois, eux-mêmes déjà considérés barbares. Et, dans ses *Mœurs des Germains*, Tacite relève plus d'un trait sauvage chez ces peuples. Ici, la sauvagerie de ces nations est exposée avec la même ambivalence qui caractérisait le cas des Scythes chez les Grecs. On se demande si leurs mœurs correspondent au temps reculé d'un âge d'or, ou s'il s'agit d'un mode de vie plus proches des bêtes que des humains. Le débat du noble ou de l'ignoble sauvage articule déjà ici ses premiers arguments.¹²⁶ Strabon a lui aussi ajouté à cette ambiguïté, notamment par son scepticisme quant aux traits sauvages des peuples de Bretagne. Dans sa *Géographie*, il décrit les habitants de « l'île de Ierné » comme des « sauvages » anthropophages qui dévorent jusqu'aux cadavres de leurs propres parents. Et s'il ajoute que ces « sauvages » couchent avec les femmes de leurs voisins, de même que leurs propres mères et sœurs, il souligne que ce sont là des témoignages peu sûrs. Il se permet même de rappeler que l'anthropophagie était pratiquée par les Scythes, voire les Celtes et les Ibères, en particulier

¹²⁴ Volker Losemann, « Barbarians », *op. cit.* Le vocabulaire latin gravitant autour de *barbare* entretient une proximité sémantique avec la sauvagerie: « The B. image is encapsulated in the terms *feritas, immanitas, inhumanitas, impietas, ferocia, superbia, impotentia, furor, discordia, vanitas, perfidia* and *imprudentia* [...]. Savage B. tribes had to be -- metaphorically speaking -- domesticated like animals », *ibid.*

¹²⁵ Sur la question du barbare, voir Yves Albert Dauge, *Le barbare: recherche sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981. Sur la division romaine entre citoyen et barbare dont hérite le concept de sauvage, voir le premier chapitre de Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, c.1500–c.1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.

¹²⁶ Dickason suggère que Tacite et Jules César traitent les Germains comme des nobles sauvages, mais on peut interpréter les textes dans le sens opposé, en particulier pour la *Guerre des Gaules*. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage, op. cit.*, p. 327, n. 111.

en situation de siège.¹²⁷ Quant à Pline, son *Histoire naturelle* raconte que le général Hanon rapporta à Carthage des peaux de guenons en prétendant qu'il s'agissait de peaux de « femmes sauvages ». Le geste avait pour fonction de faire croire au peuple que les îles desquelles il les ramenait étaient peuplées de barbares sauvages.¹²⁸

Qu'il soit bête ou homme, anthropophage éloigné ou menace guerrière éminente, le barbare a été pour Rome une figure qui résistait au *domus*. Il croise en cela le destin du « sauvage » qui constitue le signe exactement inverse de la domestication, l'antonyme affligeant de *l'homo domesticus*. Non pas seulement parce que son caractère est trop bestial, mais aussi et surtout parce que son habitat échappe tout simplement au *nomos* de la cité. Comme l'a soutenu James C. Scott: « les traductions littérales de très nombreux ethnonymes [de peuples « barbares »] étaient en fait des qualificatifs géographiques assignés par l'État : "peuple des montagnes", "habitants des marais", "peuple des forêts", "peuple des steppes". »¹²⁹ Autrement dit, les cités sédentaires dites « étatiques » appelaient les peuples « barbares » circonvoisins par le nom de l'environnement où ils vivaient et qui, en vertu même de ce milieu, échappaient à leur emprise. La montagne, la forêt, la steppe sont non seulement divers *topoi* qui résistent à la puissance instituante de la cité, mais ce sont aussi des espaces explicitement associés à la sauvagerie. Cela est particulièrement vrai pour l'un des ethnonymes « barbares » que relève ici Scott, à savoir le « peuple des forêts » qui constitue en lui-même l'un des sens primitifs du mot *sauvage*. Tous ces éléments nous permettent d'affirmer que l'assignation du mot *barbare* à des nations étrangères revenait dans la majorité des cas à associer leurs mœurs au domaine de la sauvagerie.

Créatures mythologiques antiques à la racine de la sauvagerie

Ce n'est pas seulement au sein des descriptions des peuples circonvoisins au monde gréco-romain que l'on peut retrouver ces traces de « sauvagerie » avant l'heure. On peut également

¹²⁷ Strabon, *Géographie*, tr. fr. A. Tardieu, Paris, Hachette, 1867, IV, 5, 4, accessible sur: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/strabon/livre45.htm>

¹²⁸ Pline, *Histoire naturelle*, II, 67. C'est avec cette histoire que Lafitau ouvre son chapitre intitulé « Idée ou caractère des sauvages en général » dans *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Maspero, 1983, p. 66. Voir aussi Franck TINLAND, *L'homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, l'Harmattan, *op. cit.*, p. 35, n. 2.

¹²⁹ James C. Scott, *Homo domesticus, Une histoire profonde des premiers États*, tr. fr. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2018, p. 377. Scott poursuit avec la question de la menace: « Si les pasteurs nomades des steppes, les montagnards et les peuples de la mer occupaient une place aussi importante dans le discours de l'État sur les barbares, c'était pour une seule et unique raison : non seulement ils échappaient au contrôle de l'État, mais ils étaient aussi les plus susceptibles de constituer une menace militaire. » *Ibid.*, p. 377-378.

se tourner vers le domaine de la mythologie pour découvrir aussitôt une multitude de figures « sauvages ». Que l'on pense simplement à tous ces satyres, faunes, silènes, sylvains et éqipans qui parsèment la mythologie gréco-romaine. Ce sont là tout autant de figures qui, parce qu'elles sont mi-homme, mi-animal, arborent bel et bien les signes d'une sauvagerie particulière. Leur demeure est presque inmanquablement la nature qu'ils personnifient, en particulier la forêt, où on les reconnaît surtout à leur absence de retenue et leur lubricité. Les satyres font souvent preuve d'un amour brutal à l'endroit tant des nymphes et des humains que des animaux. Ils sont même conçus comme le fruit d'une sexualité interdite entre humains et bêtes, tabou que leur apparence composite est censée à la fois punir et prévenir. Le bas de leur corps est en effet celui d'une chèvre ou d'un bouc, alors que leur torse est celui d'un homme, surmonté, à la tête, de cornes. Ils constituent en somme cette figure que le christianisme se plaira à diaboliser. *Satyres* est aussi un nom attribué à des peuples insulaires éloignés. Pausanias, par exemple, raconte la découverte sur la mer extérieure d'une île peuplée d'« hommes sauvages » qu'il nomme *satyres*.¹³⁰ Et on peut penser à d'autres créatures, comme les centaures ou le Minotaure, qui se trouvent à la frontière entre l'humanité et l'animalité. L'habitat même du Minotaure, le labyrinthe, constituerait la représentation archétypique d'une ville sauvage.¹³¹ Dans le désordre de la forêt, l'homme perd tout sens d'orientation et se laisse séduire par la sauvagerie de la nature.

De même, on ne saurait faire fi de la forme divinisée du satyre ou du faune, à savoir le dieu Pan qui incarne, dans le panthéon grec, une figure majeure de sauvagerie.¹³² Ce dieu protecteur des bergers, des pasteurs et des chasseurs, est lui-aussi un anthropomorphe au corps d'homme avec pieds, cornes, oreilles et queue de bouc. Sa laideur est telle que sa mère l'aurait abandonné à sa naissance, forçant ainsi son père Hermès à le secourir. Or, sa laideur dérangera à ce point les dieux de l'Olympe que Pan sera bientôt forcé de s'exiler dans le monde des hommes. Symbolisant la nature, il a donc pour mandat la gestion des campagnes et des forêts, ainsi que la domestication des animaux et des pâturages. Son nom aurait la même racine que le mot *païen*, soit le grec *páein* signifiant « faire paître ».

¹³⁰ Pausanias, *Description de la Grèce*, I, XXIII, cit. in Franck TINLAND, *L'homme sauvage*, op. cit., p. 32. Tinland donne d'autres exemples d'attribution de satyres ou de pans à des régions éloignées.

¹³¹ Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », op. cit., p. 24.

¹³² Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 23.

C'est en somme un dieu d'une importance notable dont les pouvoirs sexuels en font un symbole de fécondité, et les talents de chasseur, un traqueur redoutable des bêtes sauvages. Pan est également connu pour son humeur irascible et son pouvoir surnaturel de générer la peur par l'entremise de sa flute, poussant ainsi des groupes entiers de personnes à fuir dans une panique quasi-animale. C'est son nom qui serait à l'origine du mot *panique* (*panikos*).¹³³ Si l'on peut reconnaître chez lui une forme de sauvagerie, c'est parce que l'ensemble de ses traits synthétisent le fait brut qu'« il ignore tout des développements moraux et sociaux supérieurs ». ¹³⁴ Même si elle est d'origine arcadienne, sa forme pourrait remonter aussi loin que le paléolithique, si on la compare par exemple à ces peintures rupestres qui dessinent une forme humaine dansante vêtue de peau animale et de cornes.¹³⁵

Pan côtoie aussi Dyonisos, suivant peut-être par-là les satyres qui participent du cortège du dieu de l'ivresse, car comme lui, Pan et les satyres aiment la musique et la sexualité débridée. Ces traits se maintiennent également dans la mythologie romaine. Les faunes qui côtoient Bacchus constituent l'équivalent des satyres et Pan hérite même du nom romain de *Faunus*. À ces figures et divinités, toutefois, le panthéon romain ajoute un autre dieu symbolisant une énième forme de sauvagerie, soit Sylvanus, le gardien des forêts et campagnes. Bien qu'il soit difficile de le distinguer de Faunus, l'origine de Sylvanus remontrait non pas à la mythologie grecque, mais au dieu étrusque Selvans. Il est dépeint comme possédant un corps d'homme, sans traits animaux, arborant la serpe et une couronne de lierre ou de pin. Comme Pan, il est un symbole de la sexualité sans frein et il jouit de la particularité de n'avoir jamais eu de culte d'État ou de temple à son effigie.¹³⁶

Lorsqu'on rassemble la variété de ces figures de sauvagerie dans le monde gréco-romain, force est d'admettre que le « sauvage » n'est pas qu'un phénomène ethnographique ambivalent. Il incarne aussi une « créature mythologique » qui remonte au moins au monde païen antique. On peut donc suivre l'hypothèse de Bernheimer selon laquelle l'« homme sauvage » qui hantera le Moyen Âge et obsèdera la modernité constitue à l'origine un dieu

¹³³ R. HARD et H. J. ROSE, *The Routledge handbook of Greek mythology*, London, Routledge, 2004, p. 214.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁵ « la comparaison s'impose avec le petit dieu dansant du paléolithique », Margaret Murray, *Le dieu des sorcières*, Paris, Denoël, 1957, p. 29, cit. in Franck TINLAND, *L'homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, l'Harmattan, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁶ Britannica, « Silvanus », *Encyclopedia Britannica*, 12 Juillet 2013, accessible sur: <https://www.britannica.com/topic/Silvanus-Roman-god>

païen qui subira un certains nombres de mutations. Il fut tantôt toléré, tantôt démonisé par l'Église, et il a même prêté son costume aux foires et célébrations dans une joie festive. Là où son culte a survécu, son respect semble s'être dissous peu à peu dans les allégories et carnivals, perdant ainsi la révérence craintive qui lui était due.¹³⁷

L'homme sauvage du Moyen Âge

Vers le milieu du Moyen Âge, ces dieux et créatures mythologiques qui constituaient différentes figures de sauvagerie laisseront place à un personnage légèrement plus uniforme quoique non moins polyvalent. C'est la figure de « l'homme sauvage » qui parsème les légendes de l'Europe et qui, aux frontières de l'animalité, jouit d'une certaine ambiguïté dans l'ordre médiéval du monde. Face à la hiérarchie rigide de ses catégories, en effet, son être demeure difficilement pensable: certains auteurs le classent parmi les humains, d'autres chez les bêtes, et les plus inquiets, chez les monstres et démons.¹³⁸ À la scolastique médiévale, donc, il pose un problème de catégorie et de théologie. Où doit-on insérer « l'homme sauvage » dans la chaîne ininterrompue des êtres ? Et surtout, comment articuler sa présence dans la création, en particulier dans le récit adamique et la genèse ?

Bien que cela eut été plus simple, la solution scolastique la plus populaire n'a pas été d'en faire la création explicite de Dieu, mais bien un être de dégénérescence dont la faute lui incombe à lui seul. L'homme sauvage du Moyen Âge est cet être qui a perdu la raison et sombré par lui-même dans le mode de vie des bêtes. Mais même si cette condition est aux antipodes de ce que Dieu a voulu pour l'humanité, la sauvagerie dans laquelle l'homme sauvage s'enlise ne constitue pas pour autant un état immuable. S'il y est entré, il peut en sortir. C'est là l'un des effets du Nouveau Testament sur la sauvagerie, puisqu'il enseigne bien que tout être humain peut être sauvé par la grâce, et ce, peu importe son état.¹³⁹ L'altérité sauvage n'est donc pas perçue comme une source de corruption indépassable, mais comme l'occasion d'une conversion potentielle, à condition que l'on puisse y trouver une volonté sincère de rédemption. On le voit, c'est par cet argument de la dégénérescence que le christianisme a inséré la sauvagerie dans son économie des âmes.

¹³⁷ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 5..

¹³⁹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 8; Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », *op. cit.*, p. 13; Timothy HUSBAND, Gloria GILMORE-HOUSE, *The wild man: medieval myth and symbolism*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1980, p. 15.

On comprendra en quoi cette mutation est lourde de conséquences pour le concept moderne de sauvagerie, et surtout pour la colonisation et l'évangélisation des Amériques. Car en réalité, la plupart des thèmes que l'on associe à la figure américaine du « sauvage » sont déjà en jeu au Moyen Âge.¹⁴⁰ Au fond, l'idée d'un homme sauvage est ni plus ni moins que l'une des manifestations que prendra la vieille bataille que livre le christianisme aux forces de la nature, combat qui se poursuivra par la suite dans le « Nouveau Monde ».

L'homme sauvage médiéval est donc une figure que l'on retrouve dans nombre de récits littéraires et oraux, de peintures comme de gravures, de mobiliers et d'objets de toute sorte, voire même dans l'architecture. Sa forme la plus homogène émerge vers le milieu du Moyen Âge et s'étend jusqu'à la première modernité, laissant çà et là des traces qui persisteront encore jusqu'à nos jours dans les cultures populaires d'Europe. Dans sa forme la plus archétypique, il est un homme de grande taille, bien souvent géant, armé d'un bâton, d'une grosse branche ou d'un tronc d'arbre. Fuyant, craintif et en même temps terrifiant, il vit seul dans les forêts et montagnes isolées. Il s'agit, en somme, d'une créature mythologique « qui vit presque toujours aux limites de la civilité ».¹⁴¹

Dans la majorité de ses occurrences, c'est un être qui ignore Dieu, la raison ou le langage. Mais ces deux derniers points ne sont pas sans ambiguïté. Car si l'homme sauvage vit dans un âge de pierre, ignorant par-là le métal et même « les plus simples traditions agricoles », d'autres versions en font au contraire le dépositaire de certaines techniques agro-pastorales qu'il aurait transmises aux humains.¹⁴² Cette ambiguïté tient au fait, comme on le verra, que l'homme sauvage est à la fois l'héritier des antiques mythes païens et la mutation ou l'annexion d'autres fonctions mythologiques proprement médiévales. La manifestation la plus claire de cette tension est qu'il fait l'objet d'un engouement festif et carnavalesque largement diffus en Europe, et ce, même si sa croyance est simultanément la cible de nombreuses réprobations par l'Église. On comprendra dès lors que l'homme sauvage ait dans les récits médiévaux un statut largement ambivalent selon qu'il est valorisé par la survivance du paganisme ou encore démonisé par la tradition chrétienne.

¹⁴⁰ C'est ce que montre à plus d'un titre l'étude pionnière de Bernheimer sur la fonction de l'homme sauvage dans la « civilisation médiévale », principalement du 12^e au 14^e siècles en Europe centrale, avec quelques incursions en France et en Angleterre. Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*

¹⁴¹ Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴² Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 9.

Dans certaines représentations, il est vêtu d'une peau animale ou de branches de lierre, mais règle générale, on le trouve poilu de la tête au pied.¹⁴³ Ici, la demi-toison du dieu païen aux jambes de bouc a laissé place à une pilosité intégrale. L'homme sauvage est toujours mi-homme mi-bête, mais son animalité s'étend désormais sur la totalité de son corps, à l'exception de son visage. Ce portrait velu est une image qui naît probablement au 13^e siècle si on se fie à la peinture médiévale, et peut-être avant, si l'on présume que les légendes aient influencé l'art pictural.¹⁴⁴ Comme le soutient Centini, cette pilosité serait le signe d'un désordre mental et d'une propension à la furie meurtrière. La pilosité abondante est un trait à ce point persistant dans les représentations médiévales que les récits modernes l'attribueront aux Premiers Peuples d'Amérique. Cela est d'autant plus étrange que plusieurs récits de première main stipulent clairement que les premiers habitants du « Nouveau Monde » n'arborent en réalité aucune pilosité. C'est un problème qui occupe par exemple André Thevet qui, dans ses récits sur le Brésil, consacre plusieurs pages à la destruction de ce mythe. Or, malgré l'insistance de nombreux récits de premières mains qui démentent ce trait, la force de cette association médiévale entre pilosité intense et sauvagerie est telle qu'on la retrouve encore dans certains récits du 18^e siècle sur l'Amérique.¹⁴⁵

Il en va de même pour les créatures qui accompagnent l'homme sauvage médiéval. S'il est une figure solitaire, il côtoie néanmoins d'autres créatures fantastiques qui, comme lui, terrifient les humains, tels les dragons et autres bêtes dangereuses.¹⁴⁶ Or, cette même association se reproduira encore dans les récits et représentations picturales de l'Amérique. On découvre ainsi dans ses forêts sauvages nombres de licornes, dragons, monstres marins et autres créatures fantastiques et démoniaques.¹⁴⁷ De même, on attribue également des caractéristiques monstrueuses aux Premiers Peuples, comme on le faisait avec l'homme sauvage médiéval. Les anencéphales, cynocéphales et monopèdes sont des monstres humains que l'on retrouve dans les récits coloniaux précisément parce qu'ils participent de la sauvagerie. La monstruosité accompagne donc forcément le concept lors de son transfert

¹⁴³ Sur les variations de cette pilosité et leurs sens, voir Florent Pouvreau, *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècle)*, Paris, CTHS, 2014.

¹⁴⁴ Voir M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit. p. 57, qui renvoie à R. Togni, *L'Uomo Selvatico nelle immagini artistiche e letterarie*, in *Annali di San Michele*, N.1, 1987, p. 101.

¹⁴⁵ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 94-97.

¹⁴⁶ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 1-11.

¹⁴⁷ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., pp. 34-40, 102, 328, n. 128.

en Amérique. Colomb parle d'hommes à un seul œil, ainsi que de cannibales à tête de chien.¹⁴⁸ John Smith décrit les Susquehannocks comme des géants,¹⁴⁹ trait par excellence de l'homme sauvage médiéval. Et Champlain dépeint les « Armouchiquois » comme des « hommes sauvages du tout monstrueux pour la forme qu'ils ont ». Il précise que « quand ils sont assis sur leurs talons, les genoux leur passent plus d'un demi-pied par-dessus la tête, qui est chose étrange, et semblent être hors de nature. »¹⁵⁰ Poursuivant dans cette tératologie, il décrit même « un monstre épouvantable que les Sauvages appellent Gougou », sorte de créature géante vivant sur une île au sud de la baie des Chaleurs et qui dévore les humains.¹⁵¹ Mais comme l'a souligné Karen Kupperman pour le cas de la littérature coloniale anglaise, en règle générale, cette monstruosité n'apparaît que dans les récits de seconde main, et non dans les témoignages oculaires des explorateurs qui y sont réellement allés.¹⁵²

Cela s'explique par le fait qu'au Moyen Âge l'homme sauvage est lui-même conçu comme un monstre. On le retrouve, à ce titre, dans plus d'un bestiaire, et il occupe une place importante dans les traités de tératologie.¹⁵³ Il est ainsi fréquemment conçu comme un démon, voire un ogre, et occupe en cela le rôle pédagogique d'une fiction terrifiante.¹⁵⁴ C'est que *monstrum* en latin est l'équivalent du grec *teros*, ce qui nous ramène ici à la terreur féroce qu'évoquait l'étymologie de *sauvage* (*ferus*, *ther*).¹⁵⁵ *Monstrum* a également la

¹⁴⁸ « Dimanche 4 novembre 1492 », in Christophe Colomb, *La Découverte de l'Amérique, I. Journal de bord, 1492-1493*, éd. S. Estorach et M. Lequenne, Paris, La découverte, 2015, p. 155.

¹⁴⁹ Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, London, J.M. Dent, 1980., p. 43.

¹⁵⁰ Samuel de CHAMPLAIN, *Des sauvages*, éd. A. Beaulieu et R. Ouellet, Montréal, TYPO, 1993 (1603). Les éditeurs précisent que Champlain emploie le terme « Armouchiquois » pour désigner « tous les Amérindiens qui vivaient sur les côtes de la Nouvelle-Angleterre, de Saco jusqu'à Cape Cod, regroupant ainsi [...] les Pawtuckets (ou Penacooks), les Massachusetts et les Pokanokets (ou Wampanoags). » *Ibid.*, p. 180, n. 1.

¹⁵¹ *Ibid.*, chapitre XIII, pp. 183-184.

¹⁵² Il y a quelques exceptions: « The monstrous does not appear when eyewitnesses discuss the Indians they knew 'experimentally'. [...] The monstrous savage survives in eyewitness writings in just one type of case. Occasionally the Indians who live beyond the circle of English settlement are described as monstrous. These Indians are said to be not only more savage in their behavior, but they are also physically different from the natives the English writers know. » Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵³ Par exemple, la liste de Thomas de Cantimpré, *De naturis rerum*, L. III (Liber monstrorum), contient en position 23 « Hommes sauvages, amphibies » et en position 32, à nouveau « homme sauvage », cité dans Brunoy Roy, « En marges du monde connu: les races de monstres » in G.-H. ALLARD (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, L'Aurore, 1975, p. 74.

¹⁵⁴ « So far the wild man is a kind of ogre, a creature designed to spread terror among the credulous. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵⁵ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, *op. cit.*, p. 71.

connotation d'un *faire voir*, c'est-à-dire de rendre manifeste et visible ce qui terrifie, ce que rappelle d'ailleurs le vieux verbe français *monstrer*. Or, on verra que cette charge sémantique du « sauvage » aura un rôle notable à jouer chez Hobbes pour qui le monstrueux a bien la fonction pédagogique de frapper la conscience en excitant la peur. Il est en cela très proche de la fonction symbolique du Léviathan. Au Moyen Âge, d'ailleurs, cette tendance à penser l'homme sauvage comme un ogre le rapproche d'Orcus, « le dieu italique de la mort et des enfers ».¹⁵⁶ Ce résidu gallo-romain de l'homme sauvage rappelle non seulement l'association anglo-saxonne entre le Léviathan et les bouches de l'Enfer, mais aussi la propension européenne à associer la « sauvagerie » américaine au règne de Satan.

C'est que sauvagerie et monstruosité sont tous deux les signes de la déchéance. Depuis Augustin, on pense que les monstres correspondent à la descendance de Cham, le fils ayant subi la malédiction de Noé.¹⁵⁷ Dans *La Cité de Dieu*, en effet, Augustin tranche la question avec prudence: « ou ces relations de certaines espèces monstrueuses sont absolument fausses, et ces espèces n'appartiennent pas à l'espèce humaine ; ou si elles dépendent de l'humanité, elles viennent d'Adam. »¹⁵⁸ Autrement dit, dans les cas véridiques et constatables de déformations humaines monstrueuses, on doit présumer qu'elles participent bien de l'humanité, mais d'une humanité ayant été frappée d'une malédiction analogue à celle de Cham. Plus tard, certains attribueront la même généalogie aux Premiers Peuples d'Amérique en y voyant une descendance maudite et éloignée d'Adam.

Cette propension à faire de peuples étrangers des races monstrueuses remontent au moins aux Grecs, comme on l'a vu. Or, la coutume persiste encore au Moyen Âge, où l'homme sauvage est non seulement le meneur de longues processions de créatures démoniaques, mais joue aussi parfois le rôle de capitaine des Sarazins.¹⁵⁹ Cela rappelle notamment que les problèmes de la sauvagerie et de la monstruosité constituent d'abord une question géographique. Les monstres au Moyen Âge ont en effet une connotation d'érème. Ce sont des êtres difformes qui vivent aux marges du monde. Conséquemment, la progression des découvertes géographiques a sans cesse repoussé les monstres aux

¹⁵⁶ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages, op. cit.*, p. 42.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁸ Augustin, *La Cité de Dieu*, tr. fr. Louis Moreau (1846), Paris, Seuil, 1994, L. XVI, ch. XVIII, p. 279.

¹⁵⁹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages, op. cit.*, p. 46.

frontières du monde connu. À mesure que l'on se familiarisait avec les peuples éloignés, les monstres reculaient suivant un itinéraire semblable à celui de la sauvagerie: « Ils sont passés successivement de l'Inde mystérieuse à l'Éthiopie, puis en Scandinavie et enfin en Amérique. »¹⁶⁰ En cela, le monstre apparaît comme le visage que donne la peur à l'inconnu. Il est, comme le « sauvage », le fruit d'une « démonisation de l'altérité ».¹⁶¹

C'est précisément pour cela qu'à l'aube de la modernité la figure du « sauvage » prendra la place qui était, dans la pensée médiévale, réservée au monstre.¹⁶² Plus tard, cette question de catégorie ne posera plus problème. Sebastian Münster, par exemple, insère pêle-mêle barbares, sauvages et monstres dans une seule et même catégorie de sa *Cosmographie universelle* (1556).¹⁶³ De même, les géographes de la Renaissance n'hésitent pas à parsemer leurs cartes de figures monstrueuses censées permettre au lecteur de comparer rapidement les différentes races humaines récemment « découvertes ». On déplie ainsi le monstrueux sur les « nouvelles » humanités que décrivent les récits, et l'on annexe créatures hideuses, peuples étranges et territoires sauvages dans un amalgame exotique et inquiétant. Dans le jeu de ces juxtapositions, les rapports étroits entre humains et monstres semblent avoir constamment travaillé le problème de la conquête coloniale.¹⁶⁴

On peut également dégager un autre parallèle entre le Vieux et le Nouveau monde. C'est que l'homme sauvage est sauvage d'abord et avant tout par la rudesse de son habitat. Les forêts où on le retrouve sont en effet difficile d'accès, et la montagne où il siège est le lieu âpre et austère de la rusticité sauvage. Le fait que l'homme sauvage soit fréquemment associé à la montagne au Moyen Âge est un trait important, puisqu'il explique aussi la forte survivance du mythe dans les cultures des Alpes. Encore au milieu du 20^e siècle, Bernheimer relève des mythes, rituels et fêtes qui célèbrent l'homme sauvage en Europe

¹⁶⁰ Bruno Roy, « En marge du monde connu: les races de monstres », dans G.-H. ALLARD (éd.), *op. cit.*, p. 71.

¹⁶¹ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶² « By this process of condemnation, New World man or the naked and threatening savage took that place in thought which, during the Middle Ages, had been reserved for human monsters. » M. T. HODGEN, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, p. 363.

¹⁶³ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 320, n. 4.

¹⁶⁴ Surekha DAVIES, *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2016. Voir en particulier les chapitres 5 et 6: « Monstrous ontology and environmental thinking » et « The epistemology of wonder ». Voir aussi Vanita Seth, « Of monster and man, the peculiar history of race », in *Europe's Indians: producing racial difference, 1500-1900*, Durham, Duke University Press, 2010, pp. 173-226.

centrale et ce, dans des formes qui rappellent certains rites médiévaux.¹⁶⁵ Et Centini en trouve encore les traces au 21^e siècle dans les Alpes italiennes et montagnes de Sardaigne.¹⁶⁶

Si les récits médiévaux et modernes associent fréquemment le « sauvage » à la montagne, inversement, ils rallient aussi bien les montagnards à la sauvagerie. Cette réversibilité se manifeste également en territoire américain où, encore au 17^e siècle, l'association est vive. Lorsqu'il réfléchit sur l'origine des arts, Mersenne commet un tel parallèle en parlant des « Toupinambous, Montagnards, et autres sauvages, qui vivent sans l'usage de ces Arts », soit ici la métallurgie, la monnaie et la tapisserie.¹⁶⁷ On le voit ici clairement, le montagnard constitue bel et bien un type de sauvagerie. On pourrait ainsi croire qu'un tel rapprochement était à l'époque non seulement valide pour les peuples du Brésil ici en question, mais aussi pour tout autre peuple autochtone rencontré plus au nord par les Français. Par exemple, l'attribution du nom *Montagnais* au peuple innu pourrait en effet découler de cette mutualité entre « montagnards » et « sauvages » qui date au moins du Moyen Âge, et non seulement du caractère « montagnoux » du Nitassinan.

Mais l'homme sauvage n'a pas pour seul habitat la montagne ou la forêt. Parfois, les récits le situent en bord de mer, dans des grottes isolées, ou encore sur les rives de lacs éloignés. On raconte avoir capturé un « homme sauvage aquatique » sur la côte anglaise, près de Orford, en 1161, ce qui témoigne de la présence du mythe en Angleterre.¹⁶⁸ On reconnaît même parfois chez l'homme sauvage et son homologue - la femme sauvage - les traits dangereux des sirènes, elles-mêmes conçues comme une sorte de créatures sauvages des mers. Au début du 12^e siècle, par exemple, le bestiaire de Philippe de Thaon mélange les caractéristiques de l'homme sauvage et de la sirène dans un alliage curieux qui se maintiendra jusqu'au 17^e siècle.¹⁶⁹ La caractéristique par excellence que partagent ces deux créatures est la réjouissance qu'ils éprouvent lors des tempêtes violentes, ce qui rejoint ici la connotation « élémentaire » du concept de sauvagerie. Lorsque les éléments se

¹⁶⁵ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*

¹⁶⁶ Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, *op. cit.*, pp. 111-184.

¹⁶⁷ Marin Mersenne, *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, Paris, Henry Guenon, 1634, p. 5. Texte numérisé accessible en ligne sur ProQuest.

¹⁶⁸ R. BERNHEIMER, *op. cit.*, p. 40. Cf. Christina Hole, *English Folklore*, London, Batsford, 1945, p. 113.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

déchaînent, l'homme sauvage exulte. On soupçonne même qu'il est, par ses cris terrifiants, à la source du tonnerre et qu'il secoue lui-même les arbres dans une transe jubilatoire. En cela il devient un véritable « démon de destruction » qui participe au chaos de la tempête.¹⁷⁰

De là les pouvoirs qu'on lui attribue: force énorme, capacité à déchaîner sa furie, et surtout, maîtrise quasi surnaturelle des animaux. Dans sa forêt ou sa montagne, l'homme sauvage est le maître des êtres animés: il lui suffit de faire l'exploit de sa force démesurée pour que tous lui obéissent dans la crainte. Ce trait récurrent semble être un résidu des dieux Pan et Sylvanus. On en trouve des traces partout en Europe, jusqu'en Angleterre où le thème abonde dans les gravures ecclésiastiques. Par exemple, sur une miséricorde de la cathédrale de Norwich datant du 15^e siècle, on peut observer un homme sauvage qui tient en laisse deux lions.¹⁷¹ On retrouve le même thème du sauvage dominant le lion dans la cathédrale de Canterbury, ainsi qu'à l'église de Halesworth.¹⁷² Et on l'aperçoit encore juché sur le dos d'un dragon à la cathédrale de Carlisle, l'agrippant par les oreilles en vue de le maîtriser.¹⁷³ Dans ces multiples variantes, l'homme sauvage est donc le signe de la domination de la nature par la nature. Il jouit de cette surpuissance naturelle qui échappe à la compréhension humaine et qui est conséquemment conçue comme magique. Cette magie, comme on va le voir, est le signe par lequel est aussi pensé son savoir mystérieux sur la nature, à un point tel qu'on le pense bientôt comme une figure savante. Or, son savoir sera associé tantôt à une forme de folie dangereuse, tantôt à une sorcellerie inquiétante.

Le savant, le fou et la sorcière

Si l'on scrute l'ensemble de ses occurrences dans les récits, peintures et gravures, l'homme sauvage n'est pas seulement cette brute qui domine les bêtes par sa force surnaturelle. Il incarne aussi un important transmetteur de savoir. Dans les cas où il prend des allures de savant, il perd ainsi son caractère effroyable, de même que sa taille gigantesque qui est

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 24. Bernheimer fait remonter ce mythe en Provence, vers le milieu du 13^e siècle. Au milieu du 20^e siècle encore, une légende veut que l'homme sauvage se lamente lorsqu'il fait beau et se réjouit lors des tempêtes. *Ibid.*, p. 31. Plus loin, Bernheimer souligne la valeur apocalyptique de cette tempête, « the weather most suitable for the return of the dead. » *Ibid.*, p. 44.

¹⁷¹ R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 22, 26, 46. Sur le géant sauvage de Norwich, Bernheimer renvoie à G. C. Druce, « Some Abnormal and Composite Human Forms in English Church Architecture, » *Archeological Journal*, LXX, 1915.

¹⁷² Voir respectivement la figure 8, p. 163 et la planche VII, no. 2, dans G. C. Druce, « Some Abnormal and Composite Human Forms in English Church Architecture, » *Archeological Journal*, LXX, 1915.

¹⁷³ *Ibid.*, planche VI, no. 1 et no. 2.

habituellement perçue comme un signe de stupidité.¹⁷⁴ Sous cette forme docte, on prétend ainsi qu'il aurait enseigné aux humains certains secrets de l'agriculture, notamment ses connaissances quant à la météorologie, les bonnes périodes de semences et de récoltes, les herbes médicinales, voire l'art laitier et l'apiculture. Dans d'autres versions, on lui attribue même les techniques minières, en particulier lorsqu'il vit dans les montagnes.¹⁷⁵

À bien des égards, ces savoirs constituent un autre héritage des dieux païens qui « assurent l'abondance aux hommes »,¹⁷⁶ bien que l'homme sauvage ne soit pas conçu comme un dieu. Il représente plutôt une sorte de « génie des bois » qui aurait développé son savoir en « syntonie avec l'environnement », et dont on trouve des exemples dans les fables des frères Grimm, tel *L'homme sauvage (De wilde Mann)* ou encore *Jean de fer (Der Eisenhans)*.¹⁷⁷ Dans plusieurs récits, l'homme sauvage aurait développé ces savoirs par lui-même, en expérimentant des pratiques étranges. Provoquant la risée des hommes, ce sont ces expérimentations qui l'auraient poussé à fuir vers la forêt et ainsi s'ensauvager. Sous cette variante, il est donc moins une créature maligne qu'une sorte de *trickster* représentant notre « part la plus archaïque »,¹⁷⁸ voire l'origine de nos savoirs agro-pastoraux.

En général, l'homme sauvage ne transmet pas volontairement ses savoirs aux humains. Ceux-ci, au contraire, l'auraient forcé à le faire, notamment en l'enivrant avec du vin ou du brandy dissimulés dans les ruisseaux des bois. En le trouvant ivre et somnolent, ils l'auraient ainsi ligoté à un arbre et forcé à livrer ses secrets pour racheter sa liberté. Ce mythe que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les Grisons suisses trouverait son origine dans la tradition gréco-romaine, où ce sont les bergers qui capturent silènes et faunes afin d'obtenir leurs savoirs.¹⁷⁹ L'emploi de l'alcool pour manipuler la sauvagerie n'est donc pas une tactique dont la colonisation des Amériques aurait l'originalité. On la trouve déjà dans le mythe médiéval de l'homme sauvage savant. On pourrait croire que dans la version américaine c'est surtout le territoire des Premiers Peuples que l'on cherche à s'approprier,

¹⁷⁴ Timothy HUSBAND, Gloria GILMORE-HOUSE, *The wild man: medieval myth and symbolism*, op. cit., p. 1-2. Pour concilier les différentes versions de l'homme sauvage qui en font tantôt un géant, tantôt un être de taille humaine, tantôt encore un lilliputien, on lui attribue le pouvoir de changer de taille. Bernheimer le décrit comme un « size shifter ». Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 45.

¹⁷⁵ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore*, op. cit., p. 14.

¹⁷⁶ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 25.

¹⁷⁷ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 26.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 14, 18.

¹⁷⁹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 25. Bernheimer en trouve des exemples chez Xénophon, Pausanias et Ovide.

alors que dans la version médiévale, c'est le savoir de l'homme sauvage que l'on souhaite conquérir. Mais en réalité, dans les deux cas, c'est toujours une forme de savoir sur le territoire que l'on souhaite extraire, que ce soit pour connaître son étendue, ses voies de circulations, ou encore les manières d'y vivre et d'y puiser de la valeur.

L'homme sauvage est donc une figure d'intelligence, mais non pas au point de savoir déjouer les ruses des humains qui le prennent en chasse. Son savoir demeure au fond le fruit d'une expérimentation étrange, voire d'une folie de connaissance qui rompt avec les convenances de la société. Il incarne une forme de connaissance que les humains à la fois répugnent et convoitent. Or, ce rôle épistémologique de l'homme sauvage n'a pas adopté la seule mise en scène du rapt et de l'extirpation. Dans certaines variantes, au contraire, il transmet volontairement ses savoirs, notamment afin de remercier les humains de l'avoir hébergé lors des plus froides nuits d'hiver.¹⁸⁰ Ici, la rencontre temporaire entre la domesticité et la sauvagerie prend la forme d'une collaboration dont le fruit est un savoir nouveau sur la nature. L'homme sauvage retourne par la suite à ses forêts sans que les humains ressentent le besoin de le traquer. On verra que cette capacité médiévale à relâcher le sauvage à son habitat se manifeste également dans les récits chevaleresques de chasse à l'homme sauvage que l'on libère sans gêne à la suite de maintes interrogations au château. La courtoisie médiévale n'a pas encore le goût moderne de la saturation et du quadrillage, elle n'éprouve aucune difficulté à relâcher les figures qui lui sont antinomiques.

Il est étonnant de constater que cette figure de l'homme sauvage en syntonie avec la nature et gardien des animaux est un mythe qui traverse tout le Moyen Âge, et qui de surcroît fleurit à partir de plusieurs foyers. Il connaît ainsi un destin heureux dans les Alpes avec la thématisation gréco-romaine que l'on sait. Mais il jouit également d'une longue histoire chez les Celtes et la tradition druidique du Nord de l'Europe, jusqu'en Bretagne, en Angleterre et au Pays de Galle.¹⁸¹ On en trouve une image déguisée, par exemple, dans les récits arthuriens où le personnage de Merlin constitue à la fois un conseiller savant à la disposition du roi et un ermite sauvage. Il est en effet une sorte de maître de la nature qui

¹⁸⁰ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 17. Sur le cas des Alpes italiennes, voir: Massimo Centini, *Il sapiente del bosco. Il mito dell'uomo selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989; Massimo Centini, *L'uomo selvaggio. Anthropologia di un mito della montagna*, Scarmagno, Priuli & Verlucca, 2000.

¹⁸¹ « It is certain, at any rate, that in the Celtic regions of western England the stories about the man of the woods have survived almost as vigorously as in the Alps. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 31.

réside dans les bois, prenant tantôt la forme d'un cerf, tantôt celle d'un homme. Sa naissance même est due à l'union de sa mère avec un homme sauvage dans la forêt de Brocéliande.¹⁸² Sa science est principalement celle des plantes et des animaux, mais il connaît aussi bien celle des hommes, puisque sa fonction est de conseiller, c'est-à-dire de partager son savoir politique avec le roi dont il a, dans certaines versions, fait l'éducation. Dans tous les cas, la vie dans les bois de Merlin est une période intermittente et jamais une fin en soi. La sauvagerie qu'il incarne est ici toujours soumise aux exigences de la vie en société.¹⁸³

Lorsqu'elle sera transférée en Amérique, la figure du « sauvage » perdra cette valeur épistémologique pour devenir un signe d'ignorance. Ou plutôt, dans le combat moderne autour du concept de sauvagerie, c'est cette connotation qui l'emportera. Or, il importe de reconnaître qu'au Moyen Âge cette question n'a pas encore été tranchée. Dans bien des occurrences, l'homme sauvage est un être doté de connaissances, parfois surnaturelles, qui hérite sa forme des mythes gréco-romains. Sa science ne diminue pas la violence de son caractère, ni la fougue de sa sauvagerie. Elle constitue plutôt une sorte de sagesse intermittente qui le fait osciller entre son être pulsionnel et son être épistémologique. C'est aussi pourquoi son savoir tend vers la folie. Même s'il dispose de connaissances que convoitent les humains, son savoir est perçu comme mystérieux, magique et enchanteur. À leurs yeux, l'homme sauvage est donc à la fois docte et fou, dans un état mélangeant transe et lucidité. Le personnage de Merlin en est un exemple singulier chez Geoffroy de Monmouth qui, au 12^e siècle, décrit son errance sauvage comme une vie au carrefour de la folie et de la sagesse.¹⁸⁴ Il en va de même pour le prophète Lailoken qui, dans la forêt calédonienne, exhibe des connaissances oraculaires qui frôlent la folie.¹⁸⁵ Dans tous les cas, il s'agit d'un savoir qui ne fait l'économie ni de la transe ni du mysticisme.

Ce n'est donc pas une science des causalités que connaît l'homme sauvage et ses variantes figurales, mais plutôt un savoir dont le principe est indéchiffrable. Les humains ne sauraient l'atteindre sans que l'homme sauvage ne leur divulgue. Son secret est enfermé dans les mystères de la nature, au point que ses connaissances prennent des aires

¹⁸² M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 196.

¹⁸³ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 29.

¹⁸⁴ Geoffroy de Monmouth, *Vita Merlini* (1149). Bernheimer commente: « the madness that drives people into the woods is an intermittent phenomenon, punctuated by periods of lucidity, during which Merlin allows himself to be brought back to his native haunts. » *Id.*, p. 13.

¹⁸⁵ *Ibid.*

d'enchantement. C'est pourquoi celui qui arrive à s'approprier un tel savoir sauvage est forcément un être de folie, de transe ou d'envoutement. On le voit, cette version de l'homme sauvage savant débouche forcément vers deux autres figures, elles-aussi marginales, qui lui sont tantôt cousines, tantôt associées, à savoir celles du fou et de la sorcière.

L'errance sauvage des fous

Il est probable que les forêts du Moyen Âge fourmillaient de marginaux et laissés pour compte dont la forme de vie alternative aurait, chez nombre d'auteurs, inspiré la figure de l'homme sauvage. C'est là l'hypothèse de Bernheimer qui suggère que ces marginaux des bois auraient en quelque sorte constitué un matériau brute tout à fait essentiel à l'écriture de plusieurs auteurs médiévaux qui en auraient forcé, voire déformé les traits. Or, au sein de ces communautés marginales, on comptait aussi bien les figures du fou ou de l'insensé qui vivaient, avec leurs pairs, dans une liberté sauvage.¹⁸⁶ C'est aussi pourquoi Bernheimer peut affirmer sans ambages que « sauvagerie et folie étaient au Moyen Âge des termes presque interchangeables ».¹⁸⁷ Autrement dit, l'homme sauvage était forcément plongé dans une démence animale, et le fou fuyait la société pour vivre une vie sauvage dans les bois. Le fait que les forêts de l'Europe médiévale étaient ainsi parsemées de parias et autres marginaux constitués en grande partie d'« insensés » n'explique pas à lui seul la puissante fascination qu'a éprouvé le Moyen Âge à l'endroit de l'homme sauvage.¹⁸⁸ Mais il explique néanmoins une certaine fonction discursive à l'œuvre dans les récits sur les figures marginales qui tend, par association, à produire un amalgame interchangeable auquel participe la sauvagerie, la folie, la sorcellerie, et par la force des choses, la criminalité, le démoniaque et le monstrueux. La peur de l'autre semble ici répugner l'art du portrait, elle aime plutôt multiplier les visages et fusionner les formes.

D'autres ont également vu ce recoupement entre fou et « sauvage ». Centini y voit une analogie à la fois définitionnelle et figurale.¹⁸⁹ Tinland fait un parallèle entre la

¹⁸⁶ « It was a habit in the Middle Ages to let many lunatics go free unless they were believed to be obsessed and subject to the exorcism appropriate to their case. Such insane persons were thus at liberty to follow their irrational urges and desires. If we are to believe the romances, they commonly chose to retire into the woods, thus laying a barrier of distance between themselves and their fellow men. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁷ « To the present day, in certain country districts of Bavaria, a mentally deranged person is actually called a wild man. » *Ibid.*, p. 12, n. 26. Il ajoute que *wood* est proche de *wode*, terme anglo-saxon signifiant *fou*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 21

¹⁸⁹ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, *op. cit.*, pp. 61-64.

sauvagerie et « l'existence facilement errante » du fou que décrit Foucault dans *Histoire de la folie*.¹⁹⁰ Dudley et Novak remarquent la même résonance, avec toutefois une précision. Si la folie apparaît comme une disposition étrangère à séparer du corps, la sauvagerie est quant à elle un phénomène à conjurer, mais en ceci qu'elle se cache à l'intérieur de tout humain.¹⁹¹ Il est vrai que le thème des fous laissés à eux-mêmes et circulant librement au Moyen Âge occupe tout le premier chapitre de *Histoire de la folie*. Mais ce parallèle entre folie et sauvagerie n'hante pas seulement l'objet du « *Stultifera navis* » et sa très belle image de la *Nef des fous*. Il occupe aussi en filigrane tout le reste du livre à un point tel qu'il aurait pu faire l'objet d'une étude à part entière. C'est que pour Foucault, « la folie à l'âge classique relève [...] des menaces de la bestialité - une bestialité toute dominée par la prédation et l'instinct du meurtre. »¹⁹² Elle est, dans ce discours qu'il excave, l'« expression sauvage des désirs humains les plus primitifs. » En un mot, c'est le thème de « l'animalité de la folie »¹⁹³ qui rejoint ici l'animalité de la sauvagerie.

On retrouve ce thème, par exemple, dans le discours de pénalisation des « fous errants » de l'Angleterre que l'on souhaite interner dans les maisons de correction. Une commission de 1630 établie par le roi stipule ainsi que « ces gens vivent comme des sauvages sans être mariés, ni enterrés, ni baptisés ; et c'est cette liberté licencieuse qui fait que tant de gens prennent plaisir à être vagabonds ». ¹⁹⁴ Au milieu du siècle encore, le Lord Maire qualifie ces fous de « vermine s'attroupant dans la ville, troublant l'ordre public, assiégeant les voitures, demandant à grands cris l'aumône aux portes des églises et des maisons particulières ». ¹⁹⁵ Ce trait n'est pas sans rappeler le curieux phénomènes des « hordes sauvages » qui assaillent, lors de certaines fêtes médiévales, les villes d'Europe.

Ce thème d'une folie sauvage est encore présent vers la fin du 18e siècle. On le trouve sous la Révolution, lorsqu'on libère les fous pour les restituer à l'autorité parentale,

¹⁹⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 19, cité dans Franck TINLAND, *L'homme sauvage*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹¹ Ils précisent avec une métaphore intéressante: « not so much a mirror for western civilization as a fluoroscope, revealing the organs and bones below the clothing and flesh. » Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within*, *op. cit.*, p. X.

¹⁹² Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 356.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 356, 170.

¹⁹⁴ F. Eden, *State of the Poor*, Londres, 1797, I, p. 160, cit. in Foucault, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁵ E. M. Leonard, *The Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, p. 270, cit. in Foucault, *op. cit.*, p. 78.

et on le devine encore à l'époque de la naissance de l'asile.¹⁹⁶ On l'aperçoit jusque dans les théories de guérison de la folie où l'internement est pensée comme un espace où la folie peut « se dépouiller de sa sauvage liberté, et [...] accueillir les exigences de la nature qui sont pour elle à la fois vérité et loi. » « En tant qu'elle est loi », précise Foucault, « la nature contraint la violence du désir; en tant qu'elle est vérité, elle réduit la contre-nature et tous les fantasmes de l'imaginaire. »¹⁹⁷ C'est ici le problème particulier de l'internement qui tente de combattre la nature (comme sauvagerie) par la nature (comme loi naturelle et rationnelle). Il s'agit ici du paradoxe récurrent dans la pensée médicale d'une nature affrontant la nature, paradoxe qui trouve sans doute son origine dans le rapport occidental à l'animalité. L'animal, en effet, y incarne moins les lois de la nature qu'une contre-nature associée au chaos et à la furie d'une façon qui rappelle précisément l'homme sauvage.¹⁹⁸ C'est pourquoi, l'objectif ici est bien de « libérer » la folie de sa liberté sauvage.¹⁹⁹ Encore au 19e siècle, la folie est toujours perçue comme une forme de sauvagerie: elle « porte avec elle d'impossibles désirs et la sauvagerie d'un vouloir, le moins libre de la nature. »²⁰⁰

Si la folie est sauvage, c'est bien parce qu'elle fait l'expérience d'une liberté primitive qui est aux antipodes de ce que prescrit la nature et la civilité humaine. Au fond, la folie joue le même rôle dans la psychiatrie que celui du « sauvage » dans le contractualisme de Hobbes: il s'agit par le contrat de surpasser cette liberté naturelle pour fonder la société politique. Et on peut dire qu'à la fin du Moyen Âge, l'exclusion que subit la folie vient non pas remplacer celle qu'éprouve la sauvagerie, mais bien la rejoindre pour former une sorte de communauté aux marges de la civilité. Dans cette congrégation de figures marginales, les masques semblent pouvoir se suppléer les uns aux autres dans un continuum de réversibilité. Lorsque cette vague d'exclusion laissera place à la capture et à

¹⁹⁶ Foucault, *ibid.*, p. 443, 497.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 358.

¹⁹⁸ « Il a été sans doute essentiel à la culture occidentale de lier comme elle l'a fait sa perception de la folie aux formes imaginaires du rapport de l'homme à l'animal. D'entrée de jeu, elle n'a pas posé pour évident que l'animal participait à la plénitude de la nature, à sa sagesse et à son ordre : cette idée a été tardive et demeurera longtemps à la surface de la culture; peut-être n'a-t-elle pas encore pénétré bien profondément dans les espaces souterrains de l'imagination. En fait pour qui veut bien ouvrir les yeux sur eux, *il devient vite assez clair que l'animal appartient plutôt à la contre-nature*, à une négativité qui menace l'ordre et met en péril, par sa fureur, la sagesse positive de la nature. » *Ibid.*, p. 169, je souligne.

¹⁹⁹ « De ce système il faut libérer la folie pour que, dans l'espace de l'internement, maintenant chargé d'efficacité positive, elle soit libre de se dépouiller de sa sauvage liberté ». *Ibid.*, p. 358.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 534

l'internement sous la forme des maisons de correction et de l'asile, une mutation semblable se produira du côté de la sauvagerie. L'homme sauvage, qu'on laissait somme toute en paix dans ses forêts, s'estompera vers l'arrière-scène pour laisser place aux « sauvages » américains. C'est cette nouvelle figure que l'on tentera, comme avec les fous, de conquérir et d'assigner à un lieu défini, avec cette volonté supplémentaire d'extraire la valeur de leurs territoires et de leurs savoirs.²⁰¹

Ce n'est donc pas un hasard si la persistance de ce lien entre folie et sauvagerie traverse toute la colonisation américaine. Elle montre ni plus ni moins que le rapport de la civilité à la sauvagerie et à la folie répond d'une seule et même matrice de l'exclusion et de la capture. Pour s'en convaincre, on peut retourner aux *Dialogues avec un sauvage* (1704) où Lahontan joue bien le rôle de l'Européen étonné par la folie de la sauvagerie:

« Je ne vois point de métamorphose plus extravagante à un Français que celle de Huron. [...] Pourrais-je me colorer le visage de vingt sortes de couleurs *comme un fou* ? Aller tout nu durant l'été, me servir de vaisselle de bois ? M'accommoderais-je de vos repas continuels où trois ou quatre cents personnes se trouvent pour y danser deux heures devant et après ? Vivrais-je avec des gens *sans civilité* qui, pour un compliment, ne savent qu'un je t'honore ? Non, mon cher Adario, il est impossible qu'un Français puisse être Huron, au lieu que le Huron se peut aisément faire Français. »²⁰²

Pour un Français, nous dit Lahontan, vivre comme un Wendat, c'est vivre comme un fou, équivalence que rappelle les visages bariolés, ainsi que les festins et les danses sans fin. Au 18^e siècle, en plus de ses significations habituelles, « sauvage » signifie aussi « étranger » et « dément ».²⁰³ Il est donc l'un des termes par lequel l'Occident performe « l'irrationalité » des cultures étrangères. Or, cette équivalence n'est pas toujours allée de soi. Comme le montre Foucault, la médecine du 19^e siècle s'étonne de la quasi-absence de « maladies mentales » en Amérique. Foucault prend pour témoin « l'Américain Rush, qui n'a "pu trouver parmi les Indiens un seul exemple de démence, et n'a rencontré parmi eux que peu de maniaques et de mélancoliques" », ou encore « Humboldt qui n'a jamais entendu parler

²⁰¹ Il faudrait étudier sous quelle modalité et selon quelle chronologie la mise en réserve des Premiers Peuples a recoupé le discours sur l'internement des fous et le quadrillage et la surveillance des criminels.

²⁰² Lahontan, *Dialogues avec un sauvage*, Montréal, Leméac, 1973, p. 132, je souligne.

²⁰³ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 78.

"d'un seul aliéné parmi les Indiens sauvages de l'Amérique méridionale." »²⁰⁴ Et Foucault de conclure: « La folie a été rendue possible par tout ce que le milieu a pu réprimer chez l'homme d'existence animale. [...] Elle devient alors l'autre côté du progrès ». ²⁰⁵ En d'autres mots, la folie aurait émergé comme revers de la « civilisation des mœurs ». ²⁰⁶

Comme la folie, donc, la sauvagerie représente un concept clé pour la compréhension de la civilité dont elle définit négativement les contours. Si la pensée occidentale ignore ce qu'est exactement une raison saine d'esprit, elle sait néanmoins identifier la folie. Et de la même façon qu'elle ignore exactement ce qu'est la civilité, elle sait reconnaître ce qu'elle n'est absolument pas, soit la sauvagerie. ²⁰⁷ On pourrait étendre cette dynamique de la définition négative à d'autres figures qui ont occupé les recherches de Foucault. Curieusement, le « sauvage » gardera longtemps un rapport de proximité avec le brigand qui cohabite avec lui dans les forêts, ou encore plus tardivement la figure du criminel. Dans son *Homme criminel (L'uomo delinquente, 1876)*, par exemple, Cesare Lombroso souligne à grands traits l'équivalence entre criminel et sauvage. ²⁰⁸ Il ne faut pas s'en étonner, ce sont ici deux figures qui bafouent les lois et le principe même de la civilité. Et c'est précisément dans la structure de cette antinomie civile que se retrouvent et s'unissent le sauvage-criminel, le sauvage-fou, de même que le sauvage-monstre. À ce convoi d'exclus et de marginaux, il faut maintenant ajouter la sauvage-sorcière.

La femme sauvage et la sorcière

En tant que variante figurale, la femme sauvage médiévale comporte presque les mêmes traits que son homologue, avec la particularité toutefois d'avoir des penchants érotiques plus manifestes. Si l'homme sauvage était lui-aussi incapable de contrôler ses passions, cette incapacité est davantage mise de l'avant chez la femme des bois qui utilise sortilèges et ruses pour arriver à ses fins. Elle est en cela l'équivalent d'une sorcière dont la capacité

²⁰⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 394, citant Rush, *Medical Inquiries*, I, p. 19 et Spurzheim, *Observations sur la folie*, p. 183. Il y a un parallèle à faire entre ces « folies » de la civilité et le thème de l'écriture. Voir le passage sur Tissot, *Traité sur les maladies des gens de lettres*, *ibid.*, p. 356.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 394.

²⁰⁶ À la fin de sa vie, Foucault projetait de collaborer avec Norbert Elias à l'Université de Bielefeld, projet que sa mort précoce avorta. Sur les rapports entre ces penseurs, voir Jean-François Bert et Jérôme Lamy, « Foucault et/avec Elias », dans *Michel Foucault: un héritage critique*, Paris, CNRS, 2014, pp. 289-306.

²⁰⁷ « they appealed to the concept of wildness to designate an area of subhumanity that was characterized by everything they hoped they were not. » Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », in Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, op. cit., p. 5.

²⁰⁸ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore*, op. cit., p. 150.

à séduire ses potentiels amants par divers subterfuges est à la source de son caractère démoniaque. Il est commun, en effet, qu'elle se métamorphose en jolie jouvencelle afin de séduire les hommes et se marier avec eux, révélant seulement plus tard la véritable laideur de son visage. Dans les cas extrêmes, ce dévoilement se réalise au beau milieu des ébats, ce qui terrifie au plus haut point l'amant déjoué. Ce passage abrupt de la volupté à la monstruosité témoigne de l'oscillation entre éros et violence chez la femme sauvage, trait que l'on retrouve dans la plupart des variantes européennes.²⁰⁹ En Suède, elle prend le nom de « demoiselle des bois » et se présente comme une jeune fille égarée aux bûcherons du nord. En Franche Comté, encore, on la retrouve sous le nom de « dame verte ». Au Tyrol, elle prend le titre de « demoiselle bénie » et est conçue comme une revenante.²¹⁰ Dans bien des versions encore, on la dépeint comme une voleuse et mangeuse d'enfants,²¹¹ thèmes adoptif et cannibale que l'on retrouvera dans les récits sur l'Amérique.

Mais la femme sauvage n'est pas seulement la prédatrice solitaire des hommes. On la retrouve parfois aux côtés de l'homme sauvage avec qui elle a quelques enfants « laids, poilus et de petites tailles ».²¹² Les difformités de sa progéniture seraient d'ailleurs dus à la nature « consanguine » de l'accouplement avec son compagnon dont la sauvagerie est trop familière. Dans d'autres légendes, par contre, la femme sauvage n'obtient sa sauvagerie qu'après avoir été enlevée par l'homme sauvage qui la force à cette condition.²¹³ De même, la femme sauvage n'a pas pour seule fonction de tromper ou terroriser.²¹⁴ Elle a, comme son alter ego, des savoirs spécifiques qu'elle transmet aux femmes dans le domaine de l'herboristerie, de la médecine et du filage. On retrouve ainsi dans le Nord de l'Italie divers cultes païens associés, par exemple, aux *Vivene* ou aux *Aguane*, et qui remontent au moins jusqu'au 13^e siècle.²¹⁵ Les *Aguane* sont une figure au croisement de la fée des bois et de la femme sauvage, et qui aiment s'arroger un pouvoir de contrôle sur les femmes travaillant le fil. Le partage de leurs savoirs n'est donc jamais purement désintéressé, puisque ce sont

²⁰⁹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 34.

²¹⁰ Pour toutes ces variantes, *ibid.*, p. 33-35.

²¹¹ *Ibid.*, p. 33.

²¹² Centini renvoie à une gravure du 15^e siècle intitulée *La famiglia dei selvaggi* (1490), M. Centini, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore*, op. cit., p. 195, 199.

²¹³ *Ibid.*, p. 196-197.

²¹⁴ Pour un panorama riche et détaillé de ses rôles au Moyen Âge et dans la modernité, voir B. BOERNER et C. FERLAMPIN-ACHER (DIR.), *Femmes sauvages et ensauvagées dans les arts et les lettres: Moyen âge-XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2021.

²¹⁵ Centini donne l'exemple du *De Jerusalem Celesti* de Giacomino da Verona. *Ibid.*, p. 205.

elles qui décident quand et comment il est permis de travailler, et surtout, ce qui leur est dû en retour. On dit qu'en guise de punition, elles dévorent celles qui ont enfreint leurs règles et vont jusqu'à enrouler le reste de leurs entrailles sur le fuseau. Cette croyance sanglante va toutefois de pair avec la conviction d'une résurrection prochaine, puisque « les restes des victimes, après avoir été récoltés, étaient utilisés par les *Aguane* dans un rite de renaissance trouvant une correspondance dans les sources sur la sorcellerie. »²¹⁶ Il en va de même avec l'herboristerie et la médecine que connaît la femme sauvage, savoirs mystérieux et dangereux qui ont été conçus bien souvent comme une forme de sorcellerie.

On le voit, dans l'ensemble de ces caractéristiques, la femme sauvage arbore plusieurs traits rappelant la figure de la sorcière.²¹⁷ En réalité, si l'on se fie aux glossaires des 10e, 11e et 12e siècles comme l'a fait Bernheimer, le rapport est ici davantage celui de l'identité que de la ressemblance.²¹⁸ Dans une panoplie de légendes médiévales, en effet, la femme sauvage est décrite comme une démons, compagne et amante du diable, capables de séduire les hommes et de prendre contrôle du corps des femmes, en particulier les plus âgées. Cette vision de la femme sauvage comme sorcière-démon sera encore vive aux 15e et 16e siècles. C'est qu'elle prend racine dans l'équivalence médiévale entre *strige* (sorcière) et *lamia*.²¹⁹ Un peu comme le satyre qui a inspiré l'homme sauvage, la femme sauvage serait une mutation de la *lamia*, créature au corps de femme dont la moitié basse est semblable à un serpent. C'est d'elle que la femme sauvage aurait hérité son plaisir à sucer le sang des enfants. On trouve par ailleurs nombre de versions de la femme sauvage qui reprennent les traits de déesses et figures païennes associées au culte des serpents.²²⁰

Si la croyance populaire en la femme sauvage fait face, à ses débuts, à une forte répression par l'Église, elle finit peu à peu par s'établir comme un fait réel, et ce, même chez les clercs. Au 11e siècle, par exemple, le décret de Burchard de Worms parle de ces « femmes des champs appelées *sauvages* » comme d'une fausse croyance qu'il importe de bannir. Au 12e siècle, cette croyance est punie par dix jours de jeûne. Au 14e siècle,

²¹⁶ *Ibid.*, p. 202. Ma traduction.

²¹⁷ Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 193, note 1. Bernheimer renvoie à J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901.

²¹⁸ « In the demonological vocabulary of the Middle Ages this identity is assumed from the very beginning. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 35.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 36-38.

²²⁰ Centini nomme par exemple les divinités Adgana, Angititia, Anacta, Anguitia, ainsi que la figure légendaire de Mélusine. M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, *op. cit.*, p. 203.

toutefois, ce n'est plus la croyance en la femme sauvage que l'on punit, mais bien le fait d'avoir couché avec elle. Encore au 17^e siècle, un Suédois est châtié pour avoir eu des rapports sexuels avec une *Skogra*, soit une femme sauvage, sorte d'ogresse des bois.²²¹

Dans cette lutte contre la femme sauvage, la pensée médiévale semble avoir multiplié les équivalences figurales et symboliques, en particulier en ce qui a trait aux personnifications païennes de la terre et de la nature. C'est que dès le 9^e siècle, on retrouve dans l'art médiéval cette femme au serpent que l'on associe tant à la *luxuria* qu'à la *lamia*, et qui sont, au final, des figures inspirées de la divinité romaine Terra (Tellus). Or, c'est précisément cette image que l'Église reprendra afin de figurer le désir, la tentation et, au fond, la sauvagerie féminine à châtier.²²² De même, cette version diabolisée de la femme sauvage est aussi tributaire de Maia, autre déesse romaine de la terre et de la fertilité.²²³ Par exemple, dans l'un des premiers documents sur la question, on trouve une association entre Maia et Orcus. Il s'agit d'un écrit espagnol du 9^e ou 10^e siècles condamnant les chrétiens qui s'adonnent à des danses païennes personnifiant ces deux figures mythologiques. Le document prescrit un an de pénitence à tous ceux et celles qui « portent des costumes féminins dans leurs danses et suggèrent la fiction monstrueuse d'être Maia ou Orcus ou Pela ». ²²⁴ Dans ce jeu carnavalesque, Orcus renvoie ici au dieu-démon des enfers qui est à l'origine de l'homme sauvage-ogre. Il est, comme Maia, une figure de sauvagerie.

Si l'on se fie à ces figures païennes que l'homme et la femme sauvages reprennent et modifient, on devine bien dans ce mythe médiéval la synthèse, comme l'a suggéré Bernheimer, de deux visions opposées. Bienfaiteurs, ils héritent leurs fonctions de Silvanus et Terra, voire de Maia. Malfaiteurs, ils empruntent leurs traits aux démons Orcus et Lamia. Sous cet angle, l'homme et la femme sauvages semblent se situer à la fois du côté de la vie (règne sur les animaux, connaissance des plantes, médecine, etc.) et de la mort (meurtre, cannibalisme, laideur, tromperie, furie, bestialité, etc.) Or, il semble que sur le temps long,

²²¹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 36. La formule de Burchard de Worms est « *agrestes feminae quas silvaticas vocant* » que Bernheimer rend par « *women of the field called wild* ».

²²² *Ibid.*, p. 39.

²²³ *Ibid.*, p. 42 et n. 49 pour ses variations.

²²⁴ « *Qui in saltatione femineum habitum gestiunt et monstrose se fingunt et maiam et orcum et pelam et hic similius exercent, unum annum penitentiae* - "for those who wear feminine garb in their dances and carry on the monstrous fiction of being Maia and Orcus and Pela [an unidentified figure] or for those who engage in similar practices, one year of penitence.» Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 43, citant W. H. Waschersleben, *Bussordnungen der Abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 53.

c'est l'aspect destructeur qui prendra le dessus. Cela est particulièrement vrai pour la femme sauvage, elle qui a perdu une quantité significativement supérieure de rites qu'on lui associait comparativement à ceux voués à l'homme sauvage. Cela serait dû au fait que l'Église était moins prête à tolérer la présence de rites d'offrandes à une figure féminine.²²⁵

On connaît l'importance de ce combat contre les femmes pour l'emprise du pouvoir patriarcal sur le travail reproducteur.²²⁶ Ce combat s'étendra bien au-delà du Moyen Âge et trouvera son apogée dans les grandes chasses aux sorcières qui adviendront, curieusement, en même temps que la conquête coloniale de la « sauvagerie » en Amérique. Federici voit ici un parallèle très clair entre le traitement des Peuples Premiers en colonie et le traitement des femmes dans ces chasses aux sorcières: « Il n'est pas exagéré de dire que les femmes étaient traitées avec la même hostilité et la même aversion manifestée envers les "sauvages indiens" dans la littérature qui s'écrivit à ce propos après la conquête. »²²⁷ À ses yeux, la « persécution des femmes comme sorcières », de pair avec la « création de sauvages [...], tant en Europe qu'au Nouveau Monde » constituent deux des trois mutations majeures du passage du Moyen Âge à la modernité.²²⁸ La liaison entre sorcellerie et sauvagerie ne peut être ici plus claire. Alors que la femme sauvage est pensée comme un double figural de la sorcière tout au long du Moyen Âge, dans la modernité, la chasse aux sorcières traitera les femmes comme de véritables « sauvages de l'Europe ».²²⁹

On l'aperçoit tout au long du Moyen Âge par l'intermédiaire des variantes symboliques de la femme et de l'homme sauvages, la sauvagerie se trouve à l'intersection de la folie, de la sorcellerie, du brigandage, du monstrueux et du démoniaque. C'est que derrière cette figure sauvage, c'est le thème de la nature, et en particulier de l'animalité que l'on retrouve. Si au Moyen Âge, comme l'affirme Foucault, le « rapport de l'être humain à l'animalité fut celui, imaginaire, de l'homme aux puissances souterraines du mal »; et si encore, à l'époque classique, ce rapport à l'animalité a muté pour ne plus être éprouvé que « dans le péril absolu d'une folie qui abolit la nature de l'homme dans une indifférenciation

²²⁵ Bernheimer, *op. cit.*, p. 44.

²²⁶ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière*, Paris/Genève, Entremonde, 2018.

²²⁷ *Ibid.*, p. 182.

²²⁸ La troisième mutation étant « la constitution du corps prolétarien en machine-outil », *Ibid.*, p. 207.

²²⁹ C'est la formule de la sous-section « les femmes, sauvages de l'Europe », *ibid.*, pp. 179-183. Ce thème émerge encore dans son transfert contemporain chez les « sorcières » d'Afrique. *Ibid.*, p. 333, 368.

naturelle »²³⁰; on peut affirmer sans trop de difficulté qu'au croisement de cette « folie indifférencié », de cette « puissance souterraine du mal », et de cette « animalité contre-nature », c'est ni plus ni moins le concept diffus de sauvagerie que l'on retrouve. Car c'est bien cette sauvagerie qui entrecroise et rassemble les figures cousines du monstre, du fou, de la sorcière et de la bête. C'est elle, en effet, qui semble la plus apte à chapeauter ce symposium effroyable de figures à conjurer. Or, cette sauvagerie n'a pas seulement incarné, avec l'homme et la femme sauvages, les mystérieux pouvoirs d'une nature isolée et laissée à elle-même. Elle a également pris la forme d'une puissance que les humains étaient capables, pour un instant fugace, de canaliser en eux-mêmes.

Une figure de passage de la puissance

C'est un phénomène tout à fait inusité que connaît la sauvagerie médiévale. Alors que d'un côté on répudie sans cesse ses manifestations pour les maintenir au dehors de la forteresse de la civilité, de l'autre côté de l'enceinte, on se plaît à multiplier ses apparitions et ses déguisements. Car, c'est ce qu'on va voir, le Moyen Âge n'hésite pas à faire côtoyer ses figures les plus nobles et ses événements les plus festifs avec la vie de l'homme sauvage. De fait, on y voit s'alterner tout à la fois une sauvagerie chevaleresque, des figures sauvages dans l'architecture des bâtiments, les spectacles de chasses au sauvage dans les foires, le rite de la horde sauvage lors des carnivals, la procession d'hommes sauvages soulignant la venue des rois, et enfin le goût qu'a la noblesse et la royauté de se déguiser, elles-aussi, en sauvage. La panoplie de ces déguisements pointent vers la présence d'un résidu que ne saurait expliquer la simple lecture d'un pouvoir civilisé souhaitant uniquement conjurer la sauvagerie. Il y a un reste qui persiste ici et qui habite le pouvoir, à savoir la puissance qu'incarne la sauvagerie et que convoite, dans le jeu d'une attirance répugnée, la civilité.

Si dans son acception chrétienne, la sauvagerie est un état de dégénérescence dont la faute incombe à l'homme déchu, elle constitue néanmoins, comme on l'a vu, l'occasion d'une salvation potentielle. Or, cette idée n'a pas été employée que dans les réflexions théologiques sur les frontières entre animalité et humanité. On la trouve aussi dans une toute autre littérature, à savoir les récits chevaleresques. Le Moyen Âge est en effet parsemé de la figure - pour nous contre-intuitive - du chevalier sauvage qui sombre dans la bestialité tant pour canaliser la furie du combat que pour soulager les passions de son cœur. Il s'agit

²³⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 168-169.

là d'un trait largement accepté par la société médiévale: le chevalier peut s'abandonner à la sauvagerie sans que cela ne compromette sa hardiesse.²³¹ Le cas de Sir Dodinel le Sauvage siégeant à la table ronde en est l'exemple le plus notable, mais on pourrait aussi inclure Palmerin d'Angleterre, les récits de Chrétien de Troyes (12e s.), le *Wigalois* de Wirnt von Gravenberg (13e s.), voire encore *Perceval et Sir Gauvin et le chevalier vert* (14e s.)²³²

À la guerre, cette sauvagerie prend la forme d'une furie de bataille (*berserk*) qui suspend les règles de la guerre et donne au chevalier une nouvelle puissance.²³³ Si elle semble en général étrangère aux codes de la chevalerie, il reste que la force et le courage de la sauvagerie constituent des qualités recherchées par le chevalier. C'est aussi pourquoi le fait d'avoir été élevé par des bêtes ou des créatures légendaires est pour lui un signe favorable.²³⁴ Et il faut rappeler qu'Achille lui-même était perçu comme un guerrier capable de canaliser une furie à ce point bestiale qu'elle pouvait vaincre tout ennemi. Par ses qualités guerrières, l'homme sauvage médiéval n'est donc pas une figure d'infériorité, mais bien de supériorité, pour autant qu'on le juge pour ses faits d'armes.

Si on se tourne vers le domaine de l'amour courtois, la sauvagerie se manifeste sous la forme d'une réaction dramatique qu'éprouve le chevalier face à l'objet inaccessible de son désir. C'est un thème fréquent au Moyen Âge que celui de l'errance du chevalier amoureux fou qui, parce qu'il a le cœur brisé, se réfugie dans les bois. Yvain, Lancelot et Tristan sont tous des figures désorientées par les sentiments qui les assaillent et qui désespèrent face à l'impossibilité d'aimer.²³⁵ Ils sombrent ainsi, parfois des années durant, dans une forme de nomadisme romantique et sauvage. Au fond, il s'agit pour le chevalier affligé de se dépouiller momentanément des liens qui le contraignent à la retenue.²³⁶

²³¹ « No stigma was attached to such appellations. » Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 8.

²³² *Ibid.*, pp. 8-10.

²³³ Bernheimer utilise une formule qui rappelle l'état de nature hobbesien: « when several wild men meet, the result is usually a battle of all against all, fought fiercely, without regard for those rules which medieval custom imposed upon the knight. » *Ibid.*, p. 11. L'une des étymologies de *berserk* suggère une fusion entre *ber* et *serkr*, soit littéralement un guerrier vêtu d'une peau d'ours qui lui conférerait une force surhumaine. Au Moyen Âge, les déguisements d'ours et de sauvage sont d'ailleurs interchangeables.

²³⁴ « [It] was regarded as a special favor of fate which entitled the hero endowed with it to high accomplishments. » *Ibid.*, p. 19.

²³⁵ *Ibid.*, p. 191, n. 33.

²³⁶ « slighted in love, these warriors have a way of breaking all bonds, sometimes stripping themselves naked, and invariably repairing to the woods, expressing their sadness and degradation by leading the life of the wild man », *ibid.*, p. 14.

C'est cette sauvagerie de la bataille et du cœur que les récits chevaleresques dépeignent avec fascination, condition certes inquiétante, mais qui n'interdit pas au chevalier de revenir vers la société. Ce point précis suggère que les « frontières » entre chevalerie et sauvagerie sont fluides, pour ne pas dire poreuses. Car, comme l'a souligné Bernheimer, « pour devenir un gentil homme, l'homme sauvage n'avait pas trop à se dépouiller de sa sauvagerie. » Si la dynamique de cette cohabitation nous apparaît aujourd'hui étrange, elle se maintiendra néanmoins tout au long des 15^e et 16^e siècles.²³⁷

La fluidité de ces rapports entre sauvagerie et chevalerie exprime peut-être un tiraillement intérieur au sujet médiéval. Car même si l'homme sauvage a quelques qualités que le chevalier jalouse, il reste que son « opposition aux normes sociales » est toujours prédominante. C'est aussi pourquoi il est le signe d'une « attitude ambivalente », « on en a peur, à cause de la menace qu'il représente pour la société, mais on envie aussi son anomie, son exubérance, sa sexualité. »²³⁸ Cette ambivalence médiévale face à l'homme sauvage préfigure à bien des égards l'ambiguïté de la figure du « sauvage américain » moderne dont Hobbes offrira, beaucoup plus tard, le rituel philosophico-politique. On admire l'homme sauvage, et en même on le plaint et le répugne. Parfois, il n'est que monstrueux et bestial. Parfois encore, il incarne une forme de puissance qu'on convoite. Dans certains cas, il peut même remplir une fonction protectrice, comme cela est manifeste dans l'architecture.

L'homme sauvage est en effet une figure populaire dans les gravures et reliefs de plusieurs édifices.²³⁹ Sa popularité architecturale se maintiendra d'ailleurs durant la première modernité et se propagera jusqu'en Amérique, notamment dans les bâtiments coloniaux du Mexique.²⁴⁰ Le cas européen le plus notable est certainement l'église de San

²³⁷ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 18. Ma traduction.

²³⁸ François Gagnon, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les représentations des Indiens d'Amérique », dans Guy-H. ALLARD (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 85.

²³⁹ En Italie, on le retrouve sur la *porta Poschiavina* à Tirano; sur des statuts à Bressanone; sur les fresques du château de Rodengo (Valle Isarco). À l'entrée de la maison d'Arlequin à Oneta, il figure encore avec cet oracle « chi non è di cortesia non entri in casa mia »; « qui n'est pas courtois n'entre pas dans ma maison ». M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, *op. cit.*, p. 29, 75-92, 99-101. On trouve une formule semblable à la *Camera Picta* de Sacco (Valgerola): « Ego sonto un homo savadego per natura, chi me ofende ge fo paura. »; « Je suis un homme sauvage par nature, à ceux qui m'offensent, je leur fais peur. » *Ibid.*, p. 80. Cf. Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*

²⁴⁰ « À Rouen, durant le XVI^e siècle, son personnage, fréquemment placé au-dessus des portes des maisons, a pour rôle de garder le foyer contre le monde des enfers. Il se trouve sur le portail nord de la cathédrale de Rouen, et il garde l'entrée principale de San Gregorio, à Valladolid en Espagne, ainsi que celle de la Casa de Montejo, au Yucatan, construite en 1549. Sous son apparence de démon, il apparaît sur des tombeaux. » Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 91.

Gregorio à Valladolid, construite entre 1488 et 1496, sous le règne de Ferdinand et Isabelle. Là, au pied de la voule d'entrée, une statue s'érige à l'effigie de l'homme sauvage dans une position traditionnellement attribuée aux saints et aux prophètes.²⁴¹ Il offrira ainsi un décor inusité à la Controverse de Valladolid qui portera précisément, un demi-siècle plus tard, sur le statut de la sauvagerie. Cette fonction liminaire de l'homme sauvage est donc, sur le plan architectural, déjà bien en vogue lorsque Hobbes la reprend dans son *De Cive* pour lui donner des traits américains (ch. 5). Enfin, il faut rappeler qu'on retrouve l'homme sauvage dans plus de deux cents armoiries d'Europe associées tant aux blasons de familles nobles qu'aux étendards de villes où il incarne une forme de puissance protectrice originaire.²⁴² Lorsqu'on le considère dans la pluralité de ses manifestations, il apparaît donc à la fois comme un être bestiale dépravé *et* une figure de puissance que respecte la noblesse.

On retrouve cette même fluidité des frontières dans la structure de nombreux récits médiévaux relatant la capture d'hommes sauvages. La trame des événements est ici la même: on trouve un homme sauvage dans les bois, on le capture et le ramène au château pour mieux l'interroger. On tente ensuite de l'instruire afin de restituer son humanité (bien souvent sous l'effet de la torture), puis on le relâche et le laisse retourner à sa condition sauvage.²⁴³ Notons que dans cet abandon, on ne tue pas l'homme sauvage. On préfère plutôt le relâcher vivant dans une sorte de jeu d'une chasse et de remise (*catch and release*). On le laisse ainsi quitter le corps social sans que cela ne mette en cause la raison d'être de la société humaine. Autrement dit, l'homme sauvage a encore assez de puissance pour résister à son emprise, et de fait, on admire pour cela sa force. Il n'est donc pas simplement l'un des points d'application du pouvoir à l'occasion duquel la civilité se concevrait comme puissance de dressage et de domestication salvatrice. Il constitue encore l'une des instances de puissance qui rivalise et en même participe de l'équilibre médiéval du pouvoir.

C'est peut-être pourquoi on aime tant porter son costume au Moyen Âge. Du 13^e au 17^e siècles, en effet, il est commun de se déguiser en sauvage lors des fêtes et carnivals. Cette mascarade épouse une pluralité de formes ritualisées qui vont de la chasse à l'homme sauvage à la procession de hordes sauvages, en passant par le mariage du sauvage avec la

²⁴¹ « It usurped the place which should have been given to the saints, standing full size on the jambs of its main portal. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 2. Cf. p. 181.

²⁴² Sur cette question, voir le ch. 6 « His heraldic role », in Bernheimer, *ibid.*, pp. 176-185.

²⁴³ *Ibid.*, p. 17. Pour des exemples littéraires, voir p. 193, n. 44.

fée des bois ou encore le « jeu de l'ours ». Il s'agit là d'une série de rites festifs que l'on retrouve à Reims, Rome, Padoue, en Hollande, dans le sud de l'Allemagne ou encore à Venise, et ce, en dépit du fait que l'Église les désapprouve.²⁴⁴ Car, on l'aura compris, ces rites font l'objet d'une certaine « convergence mythologique » païenne.²⁴⁵

Parmi ces rites et ces fêtes, la chasse à l'homme sauvage occupe une place de premier plan. Pierre Brueghel l'Ancien en a d'ailleurs dépeint par deux fois la mise en scène, dans *Le combat de Carnaval et Carême* (1559) et dans *La Mascarade d'Ourson et de Valentin* (1566).²⁴⁶ Dans les deux cas, on assiste à une curieuse procession. Une femme tente d'attirer un homme sauvage à l'aide d'un anneau, alors qu'il est lui-même traqué par un Empereur muni d'une couronne et d'une épée, et d'un bourreau armé d'une arbalète. Il s'agit là manifestement d'une mise en scène d'acteurs accomplie pour le bon plaisir d'un public, puisqu'en arrière-scène on aperçoit d'autres artistes qui collectent de l'argent auprès des curieux. On peut donc supposer que ce genre de spectacle fut présenté dans de nombreuses fêtes médiévales et modernes. Les folkloristes en ont retrouvé les traces tant en France, en Suisse, en Italie, qu'en Autriche, Allemagne et Tchécoslovaquie.²⁴⁷ Cette chasse offre ici un indice significatif quant à la fonction politique de notre homme sauvage. Elle indique, dans cette version particulière de Brueghel, que le souverain tient son pouvoir dans sa capacité à traquer et à maintenir en respect la sauvagerie.

Dans d'autres versions, cette mise en scène verse davantage dans la prédation et la capture. On chasse et enchaîne l'homme sauvage pour mieux le faire déambuler dans le village. Parfois on joue sa mort en perçant un petit sac de sang qui pendouille à son corps, à la suite de quoi on transporte sa dépouille dans la ville ou encore on jette son effigie dans un puits. On aime aussi le juger devant une « cour » avant de lui appliquer sa sentence, ce qui est tout à fait conforme avec la coutume médiévale des procès d'animaux. Dans bien des cas, lorsque l'homme sauvage est tué en public, il renait transformé et symbolise par là le pouvoir printanier de la renaissance ou encore le passage de la sauvagerie à la civilité.

Notons que la forme de cette chasse se mélange avec celle de « l'ours sauvage »

²⁴⁴ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 51-55.

²⁴⁵ « the figure of the hairy or befringed man in the Carnival and Twelfth-night rituals, medieval and later, traces its origin back at least as far as the pagan pageants of early Christian times. » *Ibid.*, p. 76.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 52, fig. 14, 16.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 52-53.

dans une ambiguïté symbolique caractéristique.²⁴⁸ À Arles-sur-Tech, par exemple, l'ours sauvage est capturé alors qu'il saute sur une jeune femme, Rosetta, afin de s'accoupler avec elle. On l'enchaîne donc pour l'amener au cœur du village et le mettre dans sa cave, sorte de structure de plâtre construite pour l'occasion. Après avoir appris quelques bases de civilité, on lui permet d'inviter Rosetta dans sa cave où il lui offre du vin et des gâteaux de la façon la plus courtoise. Ce « mariage » symbolique entre l'ours sauvage et Rosetta est par la suite célébré par tout le village, à la fin de quoi, l'ours est mis à mort et aussitôt ressuscité par un médecin.²⁴⁹ On a là, manifestement, un rituel de passage de la sauvagerie à la civilité qui implique la mort et la renaissance sous une forme nouvelle de domesticité.

Que ce soit dans ses formes les plus douces et matrimoniales ou dans ses versions plus violentes où l'on bat littéralement l'homme ou l'ours sauvage sur la place publique, on peut se demander quelle était la motivation de l'acteur à subir ce rude traitement. Pour répondre à cette question, Bernheimer a émis l'hypothèse selon laquelle ces chasses à l'homme sauvage seraient en réalité des rites d'initiation propre à certaines sociétés ésotériques.²⁵⁰ Pour intégrer le secret de ces communautés, il aurait donc fallu jouer au sauvage et subir ce cérémonial violent lors des carnivals. Autrement dit, le déguisement sauvage n'aurait pas pour seule fonction la figuration de la fertilité saisonnière ou la conjuration de la sauvagerie par la civilité, mais aussi la réalisation d'un rite de passage.

Il y a enfin une autre forme de déguisement sauvage que l'on peut supposer être associée à ce genre de sociétés secrètes. Il s'agit de ces processions de « hordes sauvages » qui suscitaient de nombreux « débordements violents ».²⁵¹ Lors de la nuit de l'Épiphanie (*twelfth night*) ou durant le carnaval de février, il était commun au Moyen Âge de rencontrer une cohorte d'hommes déguisés en horde sauvage et qui, déferlant sur le village, allait de porte en porte pour semer le chaos. Cette coutume festive était, fort probablement, l'occasion pour certains de ces groupes ésotériques de se rencontrer et de s'adonner à des

²⁴⁸ « In the rituals with which we are concerned, the distinction between man and beast is not always rigorously maintained », *ibid.*, p. 53-54

²⁴⁹ Je reprends ici les grandes lignes de la description qu'en fait Bernheimer, *ibid.*, p. 54.

²⁵⁰ « But the ritual itself is suggestive: the masking and subsequent submergence of personality, the effort demanded in terms of running and dancing, the rough treatment against which no complaint could be made, finally the slaying and death, and the injunction to play dead while lying on a bier: all this is familiar from initiation rituals, as they have been practices over a large part of the world. » *Ibid.*, p. 57.

²⁵¹ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 91.

activités manifestant une « frénésie irraisonnée extrême et un rejet de toute inhibition ». ²⁵² Carlo Ginzburg a fait le pont entre cette horde sauvage et le charivari en spécifiant le caractère juvénile de ces rites d'initiation. ²⁵³ Ces jeunes qui « se rassemblaient sous la forme d'une violence rituelle » commençaient d'abord leur processions par « une période d'isolement dans les lieux sauvages aux marges de la ville », puis « sortaient des bois pour dévaler sur les villages et les piller [...] avec le visage masqué, le corps vêtu de peaux de moutons, et la ceinture ornée de cloches de vache ». On leur conférait même le droit tacite de commettre de « petits larcins » dans les maisons qu'ils envahissaient. ²⁵⁴

Si cette pratique chaotique était à l'origine festive, elle a peu à peu dégénéré, à l'aube de la modernité, en un désordre tel que les autorités ont bientôt voulu la réprimer. Un arrêt de la police de Nuremberg datant du 15^e siècle fait ainsi mention de plusieurs plaintes à l'endroit de ces « hommes sauvages » qui poursuivent les gens dans les rues en hurlant et surtout « se bagarrent avec eux, les lancent, les battent, les griffent, ou encore les blessent et les offensent en toute sorte de façon ». ²⁵⁵ Au 17^e et 18^e siècle, encore, on ne faisait pas qu'apeurer les locaux. On utilisait des massues de bois pour forcer les portes et s'emparer de la nourriture, coutume qu'ont conservé encore à ce jour certains carnivals. ²⁵⁶

Cette pratique du déguisement sauvage persistera encore au 18^e siècle en Allemagne et en Autriche où elle fera l'objet de plusieurs interdictions publiques. La répression de ce genre de rituel chaotique parsème, par ailleurs, tout le Haut Moyen Âge et la modernité. ²⁵⁷ Or, on n'interdit pas seulement la mise en scène festive de la chasse à l'homme sauvage ou encore la ruée excessive de la horde sauvage. On cherche aussi à proscrire la présence de nombreux vendeurs itinérants qui ont pris l'habitude de porter un déguisement sauvage afin d'attirer les villageois. L'emprunt de ce costume découle probablement d'un désir commun à ces vendeurs de plantes et de médecines populaires de se rapprocher des savoirs païens que l'homme sauvage est censé symboliser. En ce sens, la condamnation de

²⁵² « extreme of unreasoning frenzy, a throwing off of all inhibitions, » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 58.

²⁵³ Carlo GINZBURG, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1998, p. 171. Il renvoie également à « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », in Jacques Le Goff et al., *Le Charivari, actes de la table ronde organisé à Paris (25 - 27 avril 1977) par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et le Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris/La Haye, Mouton, 1981, pp. 131-40.

²⁵⁴ Ginzburg, *Storia notturna*, *ibid.* Ma traduction.

²⁵⁵ Bernheimer, op. cit. p. 61. Ma traduction.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 58

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 51.

ces herboristes ambulants s'attaquait peut-être moins au risque de « charlatanerie » qu'à l'aura mythologique païen. La répression du déguisement sauvage ne s'est donc pas attaquée qu'aux « débordements violents » de ces mises en scène. Elle s'en est prise aussi aux savoirs païens qu'il incarnait et aux symboles et mythes qu'il mobilisait. Rappelons, par ailleurs, que cette symbolique de la médecine est aussi présente, sous une forme ésotérique, dans la chasse à l'homme sauvage qui, après avoir été tué, est ramené des morts par un médecin qui lui administre un remède mystérieux capable de rendre la vie.

Ce n'est donc pas que sous la forme du chevalier sauvage, de la chasse ou de la horde sauvage que la sauvagerie figure une puissance passagère. Même lorsqu'on la pense sous la forme de l'herboristerie ou de la médecine populaire, son déguisement est en mesure d'appeler le plus puissant pouvoir qui soit. Il sait en effet abolir la frontière hermétique entre la mort et la vie. Cela suggère que la sauvagerie n'est pas qu'une puissance passagère dont les humains se plaisent à revêtir les atours. Elle semble aussi incarner, dans les cas les plus extrêmes, le passage même de la puissance. Ce pouvoir liminaire que l'on rencontre dans le chevalier en furie, dans les chasses à l'homme sauvage ou dans la débâcle de la horde, on le retrouve enfin autour d'une dernière figure, soit celle du roi-sauvage.

Le sauvage-roi

Bien que condamné par l'Église, le déguisement sauvage a fait le plaisir de plus d'un roi durant le Haut Moyen Âge et la première modernité. Le *Bal des Ardents* en est un exemple notable. Lors d'une dance d'hommes sauvages tenue en 1392 à la cour de Charles VI, quatre danseurs vêtus de fourrure périrent sous les flammes après avoir dansé trop près des chandeliers. Le roi lui-même qui portait un tel déguisement faillit y perdre la vie, danger qui ne l'a pourtant pas empêché de récidiver en 1389 où il se prête à nouveau à ce jeu lors d'un mariage. On rapporte que son déguisement était si bien réussi et ses manigances si convaincantes, qu'il fut attaqué par les officiers de la reine qu'il importunait.²⁵⁸

Cette coutume du déguisement sauvage est un jeu auquel s'adonne également la noblesse élargie. Au 15^e siècle, on peut admirer une tapisserie bourguignonne montrant des nobles qui participent à ce genre de mascarade.²⁵⁹ Lors de ces folles célébrations, on

²⁵⁸ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 59-67.

²⁵⁹ *Ibid.* Voir la fig. 19, p. 67.

aimait porter, en plus du dangereux déguisement de fourrure, des masques sauvages.²⁶⁰ Certains se promenaient nus, à quatre pattes, en imitant le comportement des singes, des ours ou des fous.²⁶¹ Ce type de célébrations durent au moins jusqu'au 17^e siècle en Europe, puisqu'on y trouve encore des concours de déguisement sauvage,²⁶² ainsi que le fameux dimanche des sauvages à Quercy.²⁶³ Le fait même que l'Église bannit à maintes reprises ce genre de processions festives tout au long du 17^e siècle prouve qu'elles y ont encore cours.²⁶⁴ En Amérique, certains missionnaires et explorateurs feront d'ailleurs le parallèle entre ces carnivals sauvages d'Europe et les fêtes qu'ils aperçoivent chez les Premiers Peuples. Paul Le Jeune commente en ces termes le pow-wow dont il est témoin chez les Innus de Tadoussac : « Je voyois ces masques qui courent en France à Caresme. »²⁶⁵

Mais ce genre de mascarade sauvage n'est pas seulement un jeu auquel s'adonne la noblesse et la royauté. On voit aussi nombre de processions sauvages qui accompagnent les rois lors des festivités. Pour son couronnement en 1431, par exemple, les Parisiens accueillent Henry VI avec une mise en scène sauvage qui se déroule sur un échafaudage reproduisant une forêt et où s'affrontent des hommes et des femmes sauvages pour le plus grand plaisir du public. On produit un spectacle analogue lors de l'arrivée de Charles VII à Paris en 1437. Et Charles Quint assiste à un spectacle semblable à Bruges. La mise en scène devait représenter les premiers habitants de la région avant la fondation de la cité.²⁶⁶

La pratique européenne du défilé sauvage coexiste donc avec l'invasion européenne de l'Amérique. On en trouve des exemples à Tolède en 1545, avec ces *danza de salvajes*,²⁶⁷ et à Rouen, lors du spectacle de 1550 honorant la venue d'Henri II. On y réalise une procession de deux cent cinquante demoiselles et marins normands déguisées en « Brésiliens nus », eux-mêmes accompagnés par une cinquantaine de Tupinamba ramenés

²⁶⁰ Sur ces masques qui persistent encore dans les Alpes, voir Neri, F. « La maschera del Selvaggio », in *Letteratura e leggende*, Torino, 1951, cit. in M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit.

²⁶¹ Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 59.

²⁶² Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 58.

²⁶³ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., pp. 91-92, qui renvoie à Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, A. Picard, 1937-1958, vol. 1, p. 923.

²⁶⁴ O. P. Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, *ibid.*, p. 325, n. 77.

²⁶⁵ Dickason, p. 92, citant Paul Lejeune dans *Le Dix-huitième Tome du Mercure françois*, Paris, Jean Richer, 1633, p. 59.

²⁶⁶ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., pp. 69-70.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 70,

du Brésil.²⁶⁸ Il s'agissait dans ce déguisement de « mimer les scènes de la vie sauvage: chasse, pêche, promenade, devis amoureux dans un hamac, portage du bois de teinture, guerre et incendie d'un village ennemi. » Ce curieux spectacle se serait conclu avec la victoire d'un navire français contre une caravelle portugaise qui fut « canonnée, pillée et incendiée avec le concours des sauvages et à la plus grande joie des assistants. »²⁶⁹ C'est ici l'un des points de rencontre entre la performance ritualisée de la vieille sauvagerie médiévale et son transfert à une nouvelle forme que l'on assigne à des peuples étrangers.

En Angleterre, encore en 1515, la célébration de l'Épiphanie suit le modèle d'une procession de sauvages qui combattent des chevaliers et finissent par être chassés. En 1548, on réalise encore une danse sauvage pour Henry VIII au Great Hall de Greenwich.²⁷⁰ Et en 1575, un homme sauvage accueille la reine Élisabeth à Kenilworth dans une mise en scène rappelant sa figure antique. Il serait sorti des bois couverts de mousse et de lierre en demandant à la souveraine de convoquer « his familiarz and companionz, the fawnz, satyres, nymphs, dryades and hamadryades ». ²⁷¹ Encore lors de la procession de Saint George à Chester, en 1610, on trouve à la tête du convoi « deux hommes vêtus de lierre, avec des cheveux et des barbes noirs, très laids à regarder, avec des guirlandes sur leurs têtes et de grands gourdins dans leurs mains, et des feux d'artifices qu'ils dispersaient afin de maintenir le chemin ouvert jusqu'à la fin du spectacle. »²⁷² Ce genre de charivari était fort commun en Angleterre, avec la caractéristique particulière d'encourir une cacophonie satyrique délibérément agressive.²⁷³ On peut donc s'imaginer qu'au 17^e siècle, Hobbes et ses pairs pouvaient assister à ce genre de spectacle allégorique de la sauvagerie. La pratique du déguisement sauvage est attestée en Angleterre depuis au moins le 14^e siècle, ce qui en fait l'une des premières, après l'Italie, à accueillir cette coutume.²⁷⁴

²⁶⁸ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 39.

²⁶⁹ Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, Paris, Perrin, coll. « Collection Histoire et décadence », 1994., p. 85.

²⁷⁰ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 59, qui renvoie à Thomas Hall, *Chronicle*, London, 1548, reedited 1809, p. 580.

²⁷¹ Pour les deux exemples, *ibid.*, p. 71.

²⁷² *Ibid.*, p. 62. Bernheimer renvoie au Harleian Ms. 2155, fol. 356, cité dans R. Wittington, *English Pageants, a Historical Outline*, Cambridge, 1918, I, p. 73. Ma traduction.

²⁷³ Voir le ch. 8 « Rough music », dans E. P. Thompson, *Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1993.

²⁷⁴ « In England there is a reference to *capita de woodewose* in a masque of 1348, which suggests the existence there of a wild man's disguise earlier than anywhere else in Europe, with the one exception of Italy. It is possible that the introduction of the wild man's disguise into France at the end of the fourteenth

Pour s'expliquer cette étrange pratique, on pourrait s'en tenir à l'hypothèse d'une frivolité festive, soulignant par-là le besoin du temps « d'ouvrir les valves » à une forme de désinhibition.²⁷⁵ Mais il faut rappeler que cette coutume n'a pas qu'une seule fonction récréative. Elle semble tout aussi bien symboliser la puissance. On s'en convainc en ceci que l'homme sauvage a joué le rôle de « police des festivals », contenant ainsi la foule tant par sa force redoutée que sa laideur exécrationnelle. Lorsque les rois participent de la procession, leurs gardes contiennent des hommes déguisés en sauvage, comme ce fut le cas, par exemple, de Charles Quint.²⁷⁶ Il s'agit donc bien d'une figure de force qui accompagne la royauté et qui n'est pas encore pensée comme l'antithèse du pouvoir. Car si la souveraineté moderne s'est érigée, avec Hobbes, comme forme de conjuration de la sauvagerie tant extérieure qu'intérieure, il reste que du Haut Moyen Âge à la première modernité, plus d'un roi s'est diverti à se faire escorter par la sauvagerie, voire à en revêtir le costume.

Comment en effet expliquer la persistance de ce déguisement sauvage dans les célébrations européennes, en particulier chez les rois, leurs gardes et leurs processions d'accueil ? Faut-il croire que le pouvoir s'est à un certain moment assagi, qu'il a - après Hobbes peut-être - rejeté ces plaisirs sauvages afin de rationaliser tant ses fondements que son exercice ? Ou faut-il plutôt penser que le pouvoir a dû, pour devenir véritablement souverain, absorber les restes symboliques de puissance que contenait encore la sauvagerie ? Car, on l'a vu, l'homme sauvage médiéval possède plus d'un pouvoir que convoite tant la noblesse que la royauté. L'un de ces pouvoirs, le plus puissant sans doute, apparaît dans un autre personnage hautement théâtral, à savoir l'Arlequin, figure à la fois comique et maléfique auquel l'homme sauvage a donné plus d'un trait.

Populaire dès le XIV^e siècle, l'Arlequin est le descendant mythologique du démon franco-germanique *Hellekin*, un géant armé d'un gourdin dont la figure est interchangeable avec notre homme sauvage.²⁷⁷ Avant de colorer les théâtres avec ses habits bariolés, son

century, when it sometimes replaced Hellekin may have been due to the English influence that was strong ». Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 70.

²⁷⁵ « it seems to have been necessary at times to open the valves and to let the agonized fury of "natural man" take its unhampered course. » *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

²⁷⁷ « Herlekin », « Herlechin », ou encore « Harlekin », est un malfaiteur mythologique d'origine sauvage et repris dans la *commedia dell'arte*. *Ibid.*, p. 64.

rôle était donc d'occuper la tête de la horde sauvage dont il était « l'antique roi ».²⁷⁸ Ce qui était à l'origine un convoi de figures païennes, le christianisme semble l'avoir transformé en un défilé de démons condamnés et terrifiants.²⁷⁹ Son nom lui-même souligne sa parenté avec l'enfer. Or, avant sa démonisation chrétienne, la procession de Hellequin était une sorte de reprise du charivari antique dont la fonction était de « personnifier l'âme des morts ».²⁸⁰ Comme l'a précisé Carlo Ginzburg, il ne s'agit pas d'une simple personnification festive. Par ce rituel, l'Hellequin sauvage était aussi médiateur avec les morts. On a donc affaire à une figure qui exprime, « dans le langage du rite, les mites revécus par les hommes et les femmes qui visitaient périodiquement, en extase, le monde des morts. »²⁸¹ En ce sens, la procession sauvage de Hellequin incarne l'armée effroyables des morts et en même temps l'instance par laquelle les humains peuvent interagir avec les âmes défuntés. Il rappelle en cela le dieu Orcus, ainsi que la sauvagerie des éléments lors des tempêtes qui constituent, comme on l'a vu, le moment le plus propice au retour des morts.²⁸² La mobilisation d'une furie violente par cette horde de démons sauvages avait précisément pour fonction de les identifier aux « troupes des morts » dans une connotation apocalyptique.²⁸³

Si Hellequin est un personnage pouvant commettre le passage de la vie à la mort et de la mort à la vie,²⁸⁴ l'homme sauvage jouit tout aussi bien de ce pouvoir de passage. Comme sa variante, il prend lui-aussi la tête de convois effroyables, et comme elle encore, il connaît les passages mystérieux entre la vie et la mort. Il est une sorte de gardien menaçant capable de donner accès au monde des morts et d'emporter les curieux qu'il croise sur son chemin vers l'enfer de la sauvagerie. Une fois de plus, la personnification du sauvage émerge comme une figure liminaire. On a besoin de lui pour figurer le passage de la sauvagerie à la civilité auprès du public des foires. On se déguise en lui pour déferler en

²⁷⁸ M. CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 88. Dickason souligne que cette chasse sauvage d'« Hellequin » est appelée *chasse-galerie* en Saintonge. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 324, n. 72. Pour une bibliographie de la horde sauvage voir Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, A. Picard, 1937-1958, vol. 1, pp. 632-641, cité dans Dickason, *ibid.*

²⁷⁹ M. Centini, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 90, citant G. Sermoni, *Fiabe del sottosuolo*, Milano, 1991, p. 51.

²⁸⁰ M. Centini, *ibid.*, p. 91, citant Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torini, 1989, pp. 169-171.

²⁸¹ Carlo GINZBURG, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, op. cit., p. 167. Ma traduction.

²⁸² Cf. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, op. cit., p. 44.

²⁸³ C. GINZBURG, *Storia notturna*, op. cit.

²⁸⁴ M. Centini, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 91.

une horde sur les villages, exerçant par-là une puissance habituellement réprimée. On revêt sa toison et on subit des dressages violents en guise d'initiation pour intégrer des groupes ésotériques. On se tourne vers lui pour garder la tête des processions allégoriques contre les foules. Et enfin, la noblesse et la royauté s'amuse à porter son masque pour éprouver une puissance passagère. Même le chevalier se permet de sombrer dans son état, que ce soit pour transiter vers une puissante furie ou pour assouvir les douleurs de son cœur.

On le voit, dans la somme de ces situations transitoires, l'homme sauvage est tantôt un ennemi à capturer et domestiquer, tantôt une force de la nature que l'on souhaite, pour un instant, revêtir. Peut-être est-il, comme on l'a souligné plus d'une fois, une figure de « relâchement », ce qui expliquerait sa présence dans les carnivals et le plaisir qu'on a à porter son costume.²⁸⁵ Mais peut-être est-il aussi, au-delà de cette personnification festive, une occasion singulière de canaliser la puissance qu'il incarne. La force de son déguisement est peut-être d'offrir une opportunité non pas seulement à la suspension des inhibitions, mais aussi à la circulation d'une puissance qui transgresse les codes tant du réel que du politique. En effet, le déguisement du sauvage semble bien être l'événement spontané d'un afflux de pouvoir à la fois originaire et interdit, naturel et conjuré, commun et tabou. Il est le lieu mobile d'une puissance qui s'exprime non seulement en force physique, mais aussi en savoir hermétique quant à la vie et à la mort, aux remèdes et aux maladies, et enfin, au gouvernement même de la nature. C'est pour cela, peut-être, que les rois et les nobles n'ont pas répugné son costume. Car en plus d'autoriser un relâchement des codes et des interdits, il permettait aussi de faire l'expérience de cette puissance millénaire qu'il symbolise.

*

S'il fallait le penser dans un jeu de langage, on pourrait voir dans l'homme sauvage ce qu'on appelle en anglais une *wild card*, c'est-à-dire une « carte sauvage », un *joker*, une frime. Assurément, l'homme sauvage est non seulement une « carte atout » que le roi peut jouer dans des circonstances particulières, il figure aussi dans l'un des premiers jeux de carte européen, soit celui du Maître des cartes à jouer, un graveur du sud-ouest de l'Allemagne de la première moitié du 15^e siècle. Dans ce jeu figurant à grands traits la hiérarchie sociale, on compte non pas quatre sortes, telles que nous les connaissons aujourd'hui, mais bien

²⁸⁵ Cf. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.* ; Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*

cinq, soit les fleurs, les oiseaux, les cerfs, les animaux prédateurs, et enfin, les hommes sauvages. On retrouve donc dans ce jeu, la curieuse carte du roi-sauvage (*Wilden König*) qui représente notre homme poilu portant une couronne royale.



Fig. 1 Wilden-könig (roi sauvage), c.1435-1455, Maître des Cartes à jouer

Peut-être faut-il voir dans cette carte à jouer la synthèse paradoxale de cette réversibilité dans l'opposition qui travaille le rapport entre le pouvoir de la civilité et l'anomie de la sauvagerie. Cette image n'illustre pas encore la nécessaire domestication de la sauvagerie que la modernité invoquera tout au long de la colonisation de l'Amérique. Elle laisse bien plutôt ouverte la possibilité contre-intuitive d'un roi-sauvage qui trône au sein de la nature. Si le souverain peut se déguiser en sauvage dans son château et si l'homme sauvage peut porter la couronne dans sa forêt, ce n'est peut-être que parce qu'une seule et même puissance les rallie encore silencieusement. Ici, la grande frontière intérieure au sujet qui sépare le pouvoir instituant (de la civilité) et la force naturelle (de la sauvagerie) ne semble pas encore totalement érigée. La différence de nature entre sauvage et roi est encore loin d'être insurmontable, et on peut imaginer que les qualités qui ont poussé Dieu à choisir le roi sont les mêmes que manifeste l'homme sauvage dans la nature. Ces qualités sont, grosso modo, une force supérieure, la capacité à se faire obéir des êtres vivants sur le territoire

(que ce soit les animaux des bois ou les sujets du royaume), et enfin, un certain pouvoir de vie et de mort. Au-delà du pouvoir du glaive, les rois thaumaturges n'ont-ils pas, eux-aussi, cette mystérieuse faculté de guérison que connaît l'homme sauvage?²⁸⁶

On peut concevoir que, pour Hobbes, cette figure antinomique d'un roi-sauvage était une impossibilité théorique manifeste. Tout le propre du contrat qu'il nous a légué est bien d'instituer une frontière stricte et durable entre la sauvagerie et la civilité. Il est vrai que « l'expérience de pensée » de l'état de nature est, à sa manière, une sorte de déguisement sauvage qui rappelle les costumes médiévaux que l'on vient de parcourir. Mais la fonction de ce déguisement, cette requête qu'il nous fait de nous imaginer *vivre comme des « sauvages »* n'a toutefois rien de festif ou de canalisateur. Elle a pour but principal de signer la mort du sujet naturel et la naissance du sujet politique. Il n'y a aucune puissance à aller chercher dans ce costume, aucun jeu d'incarnation momentanée de pouvoirs ésotériques sur la vie et la mort, mais seulement une contradiction logique qui mène à un manque radical de pouvoir et dont il s'agit précisément de faire l'expérience hypothétique. On s'imagine certes la forme d'une liberté naturelle et la force limitée d'un corps sauvage individuel. Mais on le fait seulement en vue de reconnaître la nécessité de surpasser cette condition sauvage. En d'autres mots, on commet cette expérience sauvage afin de céder après coup cette force et cette liberté à un souverain qui sera capable d'agrèger ces quanta de puissance sous un même pouvoir total, unifié, terrifiant, bref, léviathanesque.

Or, au Moyen Âge et encore au début de la modernité, le déguisement sauvage n'est pas encore le signe d'un passage vers la vie civile ou le fondement de sa justification. Il est bien plutôt l'occasion de faire l'expérience spontanée d'une puissance naturelle et mystique que convoitent les humains et qui cohabite encore avec le pouvoir du souverain. Plutôt que de voir dans le passage à la modernité la simple disparition du mythe de l'homme sauvage dont la fonction aurait été la « préservation de l'ordre et des valeurs féodales »,²⁸⁷ il est peut-être plus judicieux de reconnaître ici un basculement des formes. Car la forme de ce

²⁸⁶ Marc Bloch ne commet malheureusement pas ce lien. Mais il évoque brièvement le parallèle à faire entre les rois thaumaturges de France et les croyances « sauvages » des peuples dits « primitifs ». Voir le ch. II « Les origines du pouvoir guérisseur des rois: la royauté sacrée aux premiers siècles du Moyen Age » in *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983 (1924).

²⁸⁷ « The myth of the medieval wild man was adopted to preserve the values and order of a declining feudal society. As this society began to dissolve so did the myth that was designed to reinforce it. » Timothy HUSBAND, Gloria GILMORE-HOUSE, *The wild man: medieval myth and symbolism*, op. cit., p. 17.

déguisement sauvage n'a pas tout à fait disparu, elle a plutôt subi une reconfiguration. Comme on le verra, tout le caractère ambigu de la caractérisation hobbesienne du « sauvage américain » n'est peut-être que le signe d'une reprise et d'une reconfiguration de ces rites médiévaux de passage. Par son rituel théorique, Hobbes aura certes réussi à fonder la nécessité de domestiquer la sauvagerie intérieure. Mais il n'aura pas surmonté l'essence fondamentalement ambiguë et contradictoire de cette sauvagerie. C'est ce déguisement paradoxal, ce lien contre-intuitif de continuité entre un souverain sauvage et un sauvage-roi, qui hantera, chez Hobbes et après lui encore, la cohérence de la souveraineté moderne.

Cette part de sauvagerie dans le pouvoir souverain, qui est à rapprocher de ce que Agamben a nommé *anarchie du pouvoir*,²⁸⁸ on la retrouve dans chacun des champs et des figures que l'on vient de parcourir. On la reconnaît déjà dans l'étymologie du mot « sauvage » que le concept de sauvagerie de Hobbes reprend silencieusement. L'état de nature qui fait office de fondement à l'édifice de la souveraineté est bel et bien, comme on l'a vu, un *état de sauvagerie*. La bestialité qu'on y devine est non seulement un point de contact crucial entre animalité et humanité, mais aussi un lieu d'échange et de circulation de la puissance qui va de l'un à l'autre, selon les nécessités de la civilité. Même la connotation de prédation pointe vers cette circulation de puissance, ne serait-ce que par les idées d'anthropophagie et d'incarnation qui auront une importance de taille dans le contrat et l'incorporation hobbesienne. La compromission de la chevalerie et de la royauté médiévale avec la sauvagerie rappelle d'ailleurs cette valence d'incarnation. On plonge dans un état où l'on revêt la peau d'une figure pour en absorber momentanément les pouvoirs et les droits. L'accusation de cannibalisme à l'endroit des Peuples Premiers d'Amérique aura d'ailleurs pour enjeu cette même incarnation, en particulier celle du pouvoir guerrier de la victime. Et toute la querelle de l'eucharistie des 16^e et 17^e siècles aura pour noyau précisément la question de la dévoration sauvage du corps divin et de la communion de sa substance au croyant. Alors qu'on colonisait les « cannibales d'Amérique », on accusait les catholiques de sauvagerie et on pourchassait en retour les protestants pour hérésie.²⁸⁹

²⁸⁸ Giorgio Agamben, *Création et anarchie*, Paris, Rivages, 2019 (2017).

²⁸⁹ Sur cette question, on se rapportera aux multiples travaux de Frank Lestringant, Frank LESTRINGANT, *Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Paris, Aux Amateurs de livres : Diffusion, Klincksieck, coll. « Littérature des voyages » 5, 1990 ; Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence, op. cit.* ; Frank LESTRINGANT, *Une sainte horreur, ou, Le voyage en eucharistie: XVIe-XVIIIe siècle*, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France, coll.

On retrouvait encore cette dangereuse puissance chez les Barbares de l'Antiquité qui, on l'a vu, étaient eux-aussi associés à la sauvagerie. De la même façon que *barbare* en est venu à signifier peu à peu *sauvage*, à l'aube de la modernité, *sauvage* a trouvé un double dans le néologisme *cannibale*. La synonymie de ces termes boucle ainsi la boucle pour revenir à nouveau à l'idée d'anthropophagie que l'on a associée plus d'une fois aux Barbares. On connaît le danger de cette puissance sauvage qu'ont incarné pour l'Europe les invasions barbares. Or, le danger a été tout aussi présent du côté des figures mythologiques païennes qui incarnaient divers savoirs et pouvoirs magico-religieux. La destruction de ce panthéon sauvage par l'Église a eu précisément pour fonction de prévenir le risque que comportaient les divers rituels associés à ces figures de sauvagerie et leurs effets de puissance.

L'homme sauvage médiéval, qui a hérité de la magie de ces pouvoirs et savoirs païens, a constitué à son tour une mystérieuse figure de puissance. Il fut pour cela associé tantôt à la folie, symbole d'une nature contre-nature, tantôt à la sorcellerie, pour ses pouvoirs démoniaques. Le fait qu'il ait été à l'intersection du crime, du monstrueux, de la folie et de la sorcellerie montre que la sauvagerie a été l'un des foyers centraux à une seule et même matrice d'exclusion. On a interné les fous, chassé les sorcières, traqué le crime et conquis la sauvagerie précisément pour consolider un pouvoir exclusif à la civilité et conjurer les restes de puissance sauvages que l'on pouvait retrouver aux marges de la cité.

Si donc à la fin du Moyen Âge le souverain danse encore avec le masque de la sauvagerie, c'est parce qu'il n'a pas encore répudié la nature hors de son pouvoir. Car derrière ces figures de sauvagerie, c'est bien le thème de la nature, et plus spécifiquement de l'animalité que l'on retrouve. Il semble encore permis au règne de la civilité de canaliser la force de l'animalité, non pas par l'intermédiaire d'un dépassement qui en changerait l'essence, mais bien par une reprise, voire une réitération qui en maintiendrait les codes. C'est pour cela peut-être que la sauvagerie est encore une figure de protection dans l'architecture, les armoiries ou encore les gardes royales. La puissance qu'elle incarne est encore estimée et on la cite de temps à autres comme pour rappeler l'origine lointaine du pouvoir ou encore citer un moment de transition. C'est en cela que les diverses figures de sauvagerie que nous avons explorées peuvent être conçues comme des figures liminaires.

« Histoires », 1996 ; Frank LESTRINGANT, *Jean de Léry ou L'invention du sauvage: essai sur l'"Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil"*, Paris, H. Champion, coll. « Unichamp » 84, 1999.

Leur rôle est moins d'illustrer le lieu d'un passage à la puissance que de dessiner la forme d'une puissance du passage qui travaille encore et toujours le pouvoir.

Or, cette danse intermittente entre le souverain et la sauvagerie disparaîtra durant la modernité. D'une part, la dépréciation de la sauvagerie prendra, avec l'invasion de l'Amérique, de plus en plus de terrain, et ce, en dépit du retour du mythe antique du bon sauvage. D'autre part, les théories politiques modernes concevront de plus en plus le pouvoir comme une interruption de la sauvagerie, ce qui constitue sans doute l'une des conséquences de la fondation du pouvoir en dehors du droit divin. Entre le rabaissement des cultures étrangères, l'autoglorification de l'Occident et la fondation du pouvoir souverain comme non-sauvagerie, nous avons bien sûr le processus de colonisation. Mais pour autant que la colonisation semble être l'un des effets de cette victoire de la civilité sur la sauvagerie, elle contient en même temps une limite secrète et inavouée. C'est qu'il suffit que le pouvoir de la civilité entre en contact avec le monde sauvage et y éprouve une résistance notable pour qu'il replonge aussitôt vers la sauvagerie. En effet, lorsque la sauvagerie prend le dessus sur la civilité, la civilité doit toujours, pour la contrer, agir plus sauvagement que la sauvagerie, se faire plus bestiale que la bête. C'est ce principe éprouvé maintes fois dans le laboratoire colonial qui habitera l'exercice du pouvoir, principe qui sera toujours pensé comme une exception sauvage au cœur de la civilité, ou mieux, un pouvoir sauvage d'exception. Il faut nous tourner maintenant vers cette autre époque et ces nouveaux territoires pour comprendre les rouages de cette anomalie sauvage de la civilité.

Ch. 2 de la Renaissance à la « découverte »

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.

Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura!

Dante, *Divina Commedia*

L'Âge des ténèbres tire donc à sa fin et avec lui une certaine configuration de la sauvagerie et de la civilité. Le Renaissance entamera ce réarrangement, puisqu'en plus de toutes ses rénovations, elle revisitera également les vieilles notions du barbare, du bestial et du sauvage. Sous cet angle, elle n'incarne pas seulement l'aube mettant fin à la longue nuit. Elle est aussi bien un acte d'émergence hors de la sombre sauvagerie. Or, on peut trouver la préfiguration d'un tel acte de dévoilement et de sortie dans un œuvre qui, à défaut de proprement l'ouvrir, inspirera toute la Renaissance italienne. Dans la *Divine Comédie* (1304-1321), en effet, le tout premier acte de Dante est un passage hors des bois sauvages, soit du topos même de la sauvagerie. C'est ce que narrent très clairement les premières lignes de l'ouvrage fondateur pour la langue italienne : « Au milieu du chemin de notre vie; je me retrouvai par une forêt obscure, car la voie droite était perdue. Ah dire ce qu'elle était est chose dure; *cette forêt féroce* et âpre et forte; *qui ranime la peur dans la pensée.* »²⁹⁰

Cette forêt féroce, on pourrait la traduire tout aussi bien par *forêt sauvage*, comme le fera Antoine de Rivarol (1785). Car Dante écrit bien *selva selvaggia* dans une expression qui double ici le degré de sauvagerie: la forêt (*selva*) est qualifiée par l'adjectif même qu'elle a enfanté (*selvaggia*). Dans cette essence doublement sauvage, donc, la forêt sur laquelle s'ouvre l'*Enfer* est le lieu damné, si difficile à définir, de la peur et de la mort. « Elle est si amère que mort l'est à peine plus » explique Dante, et ce, juste avant de rencontrer ces bêtes sauvages qui lui barrent la route.²⁹¹ Cela advient précisément au moment où il tente de gravir une colline afin de s'extirper hors de ces bois obscurs. En d'autres mots, Dante croise

²⁹⁰ Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, trad. Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1992, p. 25, je souligne.

²⁹¹ *Ibid.*

en hauteur une nouvelle sauvagerie au moment même où il entreprend de s'élever *au-dessus* de ce lieu sauvage situé en contre-bas. Et cet étau entre forêt et bêtes le force bientôt à suivre une autre voie que lui indique l'apparition miraculeuse de Virgile: « Il te convient d'aller par un autre chemin [...] si tu veux échapper à cet endroit sauvage ». ²⁹²

La *Divine Comédie* s'ouvre donc sur le dilemme de ces deux sauvageries avec, entre elles, le besoin de tracer une voie nouvelle. La forêt d'où émerge Dante incarne ici une première forme de sauvagerie, soit celle topologique où la droite raison se perd dans les chemins sinueux d'un long et épouvantable sommeil. Par l'épaisseur de ses ténèbres, cette forêt sauvage est l'exacte envers de la lumière du soleil « qui mène chacun droit par tous sentiers ». Elle est la déraison de laquelle s'arrache la raison droite, le lieu dangereux que l'on quitte et observe derrière soi « comme celui qui hors d'haleine, sorti de la mer au rivage, se retourne vers l'eau périlleuse et regarde [...] le pas qui ne laissa jamais personne en vie. » ²⁹³ Le topos forestier se confond ici avec celui de la mer, soit cette zone incertaine et capricieuse, dans une association sauvage qui connaîtra de lourdes conséquences pour la pensée politique moderne. ²⁹⁴ Exactement comme le topos de la mer, la forêt sauvage est cet espace dangereux soumis aux caprices des éléments et qui menace toujours de la mort.

Dante sort donc de ces bois comme on sort des périls de la mer. Et pourtant, dans son ascension hors des dangers sauvages, il rencontre aussitôt une seconde sauvagerie. Celle-ci lui apparaît sous la forme de trois bêtes carnassières, soit une panthère qui l'effraie, un lion à « la tête haute, plein de faim enragée » (« on aurait cru autour de lui voir l'air trembler »), et une louve « qui paraissait dans sa maigreur chargée de toutes les envies, et qui fit vivre bien des gens dans la misère. » ²⁹⁵ Ces trois bêtes terrifient Dante au point de le faire redescendre aux lisières de la forêt et de perdre ainsi « l'espoir de la hauteur ». ²⁹⁶

²⁹² *Ibid.*, p. 29, je souligne.

²⁹³ *Ibid.*, p. 25.

²⁹⁴ Revisitant les catégories schmittiennes de *terre* et *mer*, Raffaele Laudani a réinterprété les « fondations spatiales » de la souveraineté moderne comme une tentative de gouverner la fluidité des rapports de pouvoir et donc leur logique spatiale « maritime ». Ce serait là un effet de retour du pouvoir colonial sur la pensée européenne. Raffaele Laudani. « Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna », in *Filosofia politica*, Il Molino, 3, 2015. Si cela a été démontré chez Hobbes, Locke et Paine, le thème est encore présent chez Tocqueville. Dans son journal, il souligne ainsi cette « singulière analogie qui existe entre la vue de l'Océan et l'aspect d'une forêt sauvage. Dans l'un comme dans l'autre spectacle, l'idée de l'immensité vous assiège. » Tocqueville. *Quinze jours dans le désert américain*. Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 56. La maison du colon y est « l'arche de la civilisation perdue au milieu d'un océan de feuillage. » *Ibid.*, p. 29.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 27.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

Avec ce bref aller-retour qui initie le long parcours de la *Divine Comédie*, on peut ainsi reconnaître une certaine aporie de la sauvagerie et de la civilité. Tout se passe comme si ce désir de sortie hors du topos de la sauvagerie, cet effort d'élévation vers la civilité, se heurtait inévitablement à la rencontre d'une autre sauvagerie qu'incarnent ici ces trois carnassiers. Bloquant la voie vers la civilité, ou plutôt, occupant le sommet même de l'élévation civile, ces bêtes symbolisent certes la luxure, l'orgueil et l'avidité. Mais elles sont aussi et surtout le signe de la prédation perverse et infinie, comme nous l'indique d'ailleurs Virgile: « cette bête, pour qui tu cries, ne laisse nul homme passer pas son chemin, [...] elle l'assaille, et à la fin le tue; elle a nature si mauvaise et perverse que jamais son envie ne s'apaise et *quand elle est repue elle a plus faim qu'avant.* »²⁹⁷ Peut-être alors peut-on voir dans cette sortie hors de la forêt sauvage et cette rencontre inopportune de bêtes prédatrices un effort précurseur chez Dante de rendre visible le curieux pouvoir de la sauvagerie. Le piège où il se trouve coincé, le dilemme qui l'assaille entre ces deux sauvageries semble bien illustrer le secret sauvage du pouvoir que l'on a reconnu au Moyen Âge. La civilité a beau penser sa naissance comme une sortie hors de la sauvagerie, elle rencontre néanmoins, dans les hauteurs, d'autres bêtes sauvages qui lui font obstacle.

De même, lorsque Dante écrit que cette forêt sauvage « ranime [rinova] la peur dans la pensée », il expose aussi sa capacité à *renouveler* [rinnovare] la peur non seulement dans l'esprit d'une personne singulière, mais dans la pensée elle-même. En rendant ainsi visible la mécanique de ce renouvellement de la crainte, il expose et mine en même temps le mystérieux pouvoir de la sauvagerie. Tout le passage sur ces deux sauvageries a d'ailleurs pour résultante une sorte d'apaisement et de quiétude, avec en finale, la promesse glorieuse de pénétrer dans la cité de « cet empereur qui est là-haut ».²⁹⁸ Sous cet angle, le premier soubresaut de la Renaissance que l'on devine chez Dante commence bien avec l'explicitation d'un renouveau particulier, à savoir ce « renouveau de la peur » qu'opère la sauvagerie. Avec lui, la Renaissance apparaît - outre toutes les rénovations qu'elle annonce - un réveil prudent hors de la forêt onirique et son pouvoir sauvage de terrifier. De là sans doute le retour des figures classiques de sauvagerie au 14^e siècle, et de là, peut-être, l'émergence d'une première figure du « noble sauvage ». Car avec la Renaissance, la

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 29, je souligne.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 31.

sauvagerie fait moins peur et on la considère avec un regard qui est en quelque sorte libéré de la terreur et de la condamnation. Du moins, il en sera ainsi jusqu'à la rencontre de ces peuples « nouveaux » qui, dès les récits de Colomb, prendront des allures monstrueuses.

C'est vers cette époque qu'il faut maintenant nous tourner afin de saisir à la fois la transformation et le transfert de la notion de sauvagerie en Amérique. Après un bref interlude par les îles Canaries et l'apparition précoce d'un premier cousin - le « sauvage noble » - il faudra se pencher sur Colomb et Vespucci qui ont informé deux grandes tendances dans les récits sur le « Nouveau Monde ». À cette époque, le « sauvage » connaît en effet un second cousin aux antipodes du premier, à savoir le « cannibale ». On verra que, dans sa mise en récit, cette figure a elle-même été absorbée par une forme de cannibalisme discursif. Enfin, il faudra s'attarder au fait que ce mouvement paradoxal du discours colonial a été coextensif à un autre développement majeur de l'Europe, à savoir l'imprimerie. C'est que le discours colonial n'a pas simplement décrit une « sauvagerie » nouvelle qu'il « découvrait » à l'autre bout du monde. Il l'a aussi inscrite dans une économie scripturaire qui en a fait un objet privilégié de publication. Succès énorme de l'édition moderne, les récits sur l'Amérique ont en effet gravé une image de la « sauvagerie » à même un substrat alors en plein développement. Ce substrat, c'est le livre imprimé qui incarne à la même époque la grande réalisation de la « civilité ». Alors qu'on écrivait les traits du « sauvage », et en particulier son « manque » fondamental d'écriture, on imprimait ce portrait sur un substrat dont l'économie allait révolutionner la circulation du discours.

La sauvagerie met les voiles vers l'Atlantique

Avec le retour des satyres, faunes, silènes et autres figures antiques de sauvagerie, la Renaissance italienne voit également émerger, au 14^e siècle, une première version du « noble sauvage ».²⁹⁹ Manifestant un intérêt pour l'âge d'or, cette figure incarne un premier retour à ce fantasme de l'Antiquité. La Renaissance française lui donnera un autre souffle au 16^e siècle,³⁰⁰ avec pour point culminant l'*Histoire de la Nouvelle France* de Marc

²⁹⁹ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 3, 118-120; Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », in E. J. DUDLEY et M. E. NOVAK, *The wild man within*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, p. 27.

³⁰⁰ Sur la persistance de ce thème de l'âge d'or au 16^e siècle, voir Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Genève, Slatkine Reprints, 1969 (1935), pp. 346-358.

Lescarbot (1609) qui consacre l'appellation « noble sauvage ».³⁰¹ Et il faudra patienter un autre long siècle avant que le mythe reprenne un nouvel élan avec Lahontan et Rousseau, principalement. Il faut néanmoins être prudent face à ce « mythe du noble sauvage » qui, dans la littérature, a ceci de particulier de détenir le titre de mythe bien avant la figure du « sauvage ignoble ».³⁰² Cela a pour effet non seulement de consolider le mythe du noble sauvage comme un phénomène naissant au 18^e siècle, effaçant par-là plus de trois siècles d'histoire,³⁰³ mais aussi de naturaliser le « sauvage » sous son acception perfide et bestiale.

Si toutefois l'on met en suspens la question de la naissance du mythe du noble sauvage, on peut néanmoins reconnaître une version précoce dans la Renaissance italienne. Ici le « sauvage noble » - à défaut de parler du « noble sauvage » - est tout simplement cette figure qui ne fait jamais consciemment le mal et qui vit par-là dans l'âge d'or. Sa nature bonne et son état originaire sont pensés dans le cadre d'une amoralité insouciant qui vient rompre avec les vices moraux associés traditionnellement à la sauvagerie. Peut-être est-ce là le signe, aux 14^e et 15^e siècles, du dénouement des liens médiévaux traditionnels. En tout cas, avec ses nouveaux titres de noblesse, la figure du sauvage passe d'un objet de peur à un objet d'envie et d'admiration, bien qu'en réalité l'homme sauvage médiéval ne manquait pas de produire lui-aussi un certain émerveillement. Ce qui change avec le « sauvage noble », c'est qu'il incarne désormais un « modèle d'humanité libre »,³⁰⁴ symbole d'une nature originaire encore non corrompue par la société. Il ne s'agit pas ici d'un remplacement, mais bien plutôt d'un dédoublement. La figure de l'« ignoble sauvage » persiste toujours et symbolise encore le danger de la vie hors société. Seulement, elle connaît désormais un cousin éloigné, le « sauvage noble » qui vient déstabiliser le vieux rapport entre civilité et sauvagerie. Et cet anoblissement du sauvage ne constitue pas une réinterprétation des variantes païennes de l'homme sauvage médiéval. Les qualités nobles de celui-ci ne sont pas les pouvoirs de celui-là. Le noble sauvage représente simplement

³⁰¹ Terry J. ELLINGSON, *The myth of the noble savage*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. xiv.

³⁰² C'est d'ailleurs l'objectif du livre de Dickason que de combler ce manque. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*

³⁰³ Pour Terry Ellingson, cette erreur de datation participe elle-même du mythe. L'attribution du mythe à Rousseau serait le fait de John Crawford (1859). ELLINGSON, *The myth of the noble savage*, *op. cit.*, p. xv.

³⁰⁴ Sur cette question: Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », *op. cit.*, p. 22.

une figure qui s'ajoute à cet étrange panthéon de la sauvagerie. Et il prend timidement une place aux marges, puisqu'au fond, entre son état et celui de civilisé, le seuil reste mince.³⁰⁵

On peut trouver une manifestation singulière de cette cohabitation entre « mauvais » et « noble » sauvage dans la représentation des habitants des îles Canaries que les Européens « redécouvrent » au début du 14^e siècle. Dans son *De Canaria* (1342), par exemple, Boccace offre une description idyllique des Igwanciyen (Guanches) sur la base des lettres qu'il a reçu des marins qui s'y sont aventurés. Comparant leur mode de vie à celui d'un âge d'or, il soutient ainsi qu'ils vivent une vie simple et heureuse conformément à la loi de nature.³⁰⁶ Ils ignorent nombre des techniques européennes, vivent à moitié nus et ne semblent pas non plus connaître la propriété du fait qu'ils partagent tout ce qu'ils ont. Boccace se réjouit ainsi de leur mode de vie pastoral qu'il souligne à grands traits, sans doute dans une tentative de concilier ces récits avec les textes classiques, comme par exemple l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien qui faisait mention de l'archipel (*Insulae Fortunatae*). Boccace déforme donc quelque peu le contenu des lettres sur lesquelles il base son récit afin de les rendre conformes aux récits de l'Antiquité qui étaient, par ailleurs, eux-aussi de seconde main.³⁰⁷ Et dans cette réécriture, renaît ainsi l'idée selon laquelle c'est la culture de la terre qui vient rompre l'idylle pastorale, notamment en établissant « l'usage du tien et du mien, véritable ennemi de la quiétude publique et privée ».³⁰⁸ À l'acompte positif de ces peuples, Pétrarque oppose pourtant une lecture péjorative. Bien qu'il soit un grand défenseur des vertus de la solitude, il refuse en effet de reconnaître l'idylle pastorale des « Canariens ». À ses yeux, ces peuples qui ignorent jusqu'aux nations des îles voisines ne savent pas jouir des véritables biens faits de la solitude. C'est qu'il leur manque un minimum de culture ou de civilisation : « [ce peuple] est à ce point vulgaire dans ses coutumes et à ce point semblable aux bêtes qu'il se laisse davantage guider par l'instinct naturel que son propre arbitre. »³⁰⁹ Au début de la Renaissance, on a donc déjà, avec Boccace et Pétrarque, deux versions de cette figure précoce du « sauvage ».

³⁰⁵ Pour un exemple plus tardif de cette tension, au 18^e siècle avec Lahontan, voir Georges E. Sioui, « Lahontan, découvreur de l'américité » dans *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1999 (1989), pp. 83-109.

³⁰⁶ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 7-8.

³⁰⁷ D. ABULAFIA, *The discovery of mankind*, New Haven, Yale University Press, 2008, pp. 36-48.

³⁰⁸ Cité dans Landucci, *I filosofi e i selvaggi, op. cit.*, p. 8.

³⁰⁹ Francesco Petrarca, *La Vita solitaria*, II, XI, in *Prose*, Milano/Napoli, Riccardo Ricciardi, 1955, p. 525.

Cette première rencontre dans l'espace atlantique donnera le ton à celles qui adviendront, un siècle et demi plus tard, dans les Caraïbes. La principale route que prendront les premiers explorateurs longera d'ailleurs la côte africaine jusqu'aux îles Canaries pour mieux ensuite traverser l'Atlantique.³¹⁰ En ce sens, les fameux récits décrivant les peuples non-européens comme des « sauvages » ne sont pas, à strictement parler, le propre exclusif d'un nouveau regard qui ouvrirait la modernité vers la fin du 15^e siècle. Ces récits ont déjà cours vers le milieu du 14^e siècle dans cette zone de transition de l'Atlantique. En un sens, c'est cette zone qui sera le premier théâtre de cet affrontement discursif entre la sauvagerie noble, sorte de terreau originaire de la civilité, et la sauvagerie bestiale, envers complet des mœurs polies et civiles. Et c'est dans ces méandres des Canaries que Colomb et Vespucci feront escales avant de se propulser vers le Nouveau Monde. Ils feront ainsi de l'archipel un point stratégique pour renflouer leurs cales de victuailles, d'eau, de bois, et aussi, par la force des choses, de bribes de discours.

Colomb et le stratagème des deux figures

On ne peut manquer de noter comment cette double figuration du sauvage se déploie dès les premiers récits de Colomb qui font état, d'une part, d'un peuple simple mais amical, et, d'autre part, d'un peuple guerrier et anthropophage. C'est de cette tension, d'ailleurs, que naîtra le nom *cannibale*, terme que Colomb dérive du mot arawak *cariba* que les Taïnos - premier peuple aux « mœurs plus douces » - utilisent pour désigner le second peuple - probablement les Kali'nas - « cruel » et « anthropophage ». Dès les premiers contacts, donc, Colomb tisse une trame narrative où prennent position les figures du « noble » et de « l'ignoble » sauvage. Les premiers ont une forte propension à l'amitié. Il suffit de leur donner des bonnets et des perles de verre pour qu'ils deviennent « si nôtres que c'était merveille ». Ils semblent ignorer la propriété et donnent allégrement tout ce qu'ils ont, ce pourquoi ils sont, aux yeux de Colomb, « gens à se rendre et convertir bien mieux à notre Sainte Foi par amour que par force ».³¹¹ Il s'agit d'une « population assez docile »³¹² dont la conversion sera somme toute aisée: « ils doivent être bons serviteurs et industriels parce

³¹⁰ C'est que la « découverte » de l'archipel canarien, de Madère et des Açores, « marque la grande date de naissance de la navigation hauturière, enfin libre des côtes ». Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, PUF, 1969, p. 122.

³¹¹ Christophe Colomb, « 12 octobre 1492 », dans *La découverte de l'Amérique, Écrits complets (1492-1505)*, tr. Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La découverte, 2015, p. 117-118.

³¹² 13 octobre 1492, *Ibid.*, p. 119.

que je vois que très vite ils répètent tout ce que je leur ai dit, et je crois qu'aisément ils se feraient chrétiens, car il m'a paru qu'ils n'étaient d'aucune secte. » Et même s'ils semblent « répéter » tous les propos de l'amiral, aux yeux de Colomb, ils ne semblent pas parler un véritable langage: « S'il plaît à Notre Seigneur » écrit-il « au moment de mon départ, j'en emmènerai d'ici six à Vos Altesses pour qu'ils apprennent à parler. »³¹³

Comme les premiers humains de l'âge d'or, ils arborent aussi de grandes qualités physiques. D'une couleur de peau « comme les Canariens », ils vont nus, sont de « belles statures », « biens faits », « très beaux », aux « jambes très droites et [au] ventre plat », avec de jolis yeux et des cheveux « lisses et gros comme les crins du cheval ».³¹⁴ Or, Colomb remarque que certains ont des blessures étranges et lorsqu'il les questionne sur ce point, ils répondent qu'un autre peuple leur fait guerre « pour les prendre en esclavage » et parfois même *les manger*.³¹⁵ Plus tard, il comprend que « plus au-delà, il y avait des hommes avec un seul œil et d'autres avec des museaux de chien, qu'ils mangeaient les êtres humains et, lorsqu'ils en prenaient un, l'égorgeaient, buvaient son sang et lui coupaient les parties naturelles. »³¹⁶ Et il prévoit que ces gens féroces et barbares qui « mangent de la chair humaine » poseront problème à l'exploration du territoire.³¹⁷ Car il s'agit d'un peuple que tous les autres craignent, du fait, comme il relate, « qu'avec leurs innombrables canoas ils sillonnaient toutes ces mers et mangeaient les hommes dont ils pouvaient s'emparer. »³¹⁸

La prise de connaissance de ce peuple par l'intermédiaire des Taïnos est, chez Colomb, l'acte de naissance de cette variante monstrueuse du sauvage qu'incarne le *cannibale*. C'est que, dans la confusion des langues, Colomb a altéré le mot *cariba* en *caniba* suivant une double analogie phonétique.³¹⁹ D'une part, il croit entendre les mots *can* ou *canni*, c'est-à-dire *chiens*, ce qui confirme à ses yeux le mythe antique du cynocéphale, soit cet homme à tête de chien qui est, comme on l'a vu, une figure de sauvagerie. D'autre part, en entendant *caniba*, Colomb pense avoir reconnu le nom du peuple du Grand Khan,

³¹³ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 117-119.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁶ « 4 novembre 1492 », *ibid.*, p. 141.

³¹⁷ « 15 janvier 1493 », *ibid.*, p. 216.

³¹⁸ « 16 janvier 1493 », *ibid.*, p. 217.

³¹⁹ Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 43.

sorte de projection de son rêve de rejoindre l'Asie. La première association sera retenue au détriment de la seconde, ce qui témoigne par-là de la « remarquable prégnance des mythes légués par l'Antiquité ». À l'époque, en effet, on pense que le cynocéphale est « l'ancêtre légendaire du Cannibale récemment découvert, mythe moderne répondant à l'ancien. »³²⁰ Le cannibale n'est pas la seule figure mythologique que Colomb devine en Amérique, puisqu'il fait aussi mention d'Amazones, « d'hommes à queue » semblables aux satyres, voire de sirènes.³²¹ Mais l'anthropophage est de loin la figure qui frappe le plus l'imaginaire des Européens du fait, entre autres, de sa terrible monstruosité. Car même si dans sa *Lettre à Santangel* Colomb rassure son lecteur en affirmant ne pas avoir trouvé de monstres aux confins de la terre, mais seulement des hommes « sauvages » et « féroces »,³²² il reste qu'il leur attribue néanmoins les traits d'une créature terrifiante. Cette association monstrueuse du cannibale sera là pour rester. Elle est l'effet résiduel sans doute d'une vieille habitude de la cosmographie face à cette nouvelle figure car, comme c'était le cas au Moyen Âge, « son éloignement géographique justifiait qu'on l'imaginât comme monstre. »³²³

On ne peut ignorer l'effet de monstruosité que suscitait les récits d'anthropophagie. Dans la relation de son deuxième voyage, Colomb en offre un exemple troublant par le truchement de femmes qu'il a capturées en vue de les envoyer en Espagne:

« [celles-ci] me disaient qu'on les avait amenées d'autres îles, et à mon avis ils les tenaient en esclavage et pour [con]cubines ; elles me disaient également avec des paroles et par signes qu'ils avaient mangé leurs maris, et à d'autres leurs fils et leurs frères et qu'ils les obligeaient à les manger elles-mêmes. [...] Je trouvai aussi quelques jeunes hommes qui avaient été pris de même et à qui ils avaient coupé le membre ; je croyais que c'était par jalousie au sujet des femmes, mais ils ont coutume de faire cela pour qu'ils engraisserent comme on le fait en Castille aux chapons qu'on mange lors des fêtes. [...] Je trouvai dans leurs maisons des paniers et des grands coffres remplis d'os humains et des têtes accrochées dans chaque maison. »³²⁴

³²⁰ *Ibid.*, p. 51, 54.

³²¹ Juan GIL, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989, p. 30-45.

³²² « Ainsi, je n'ai pas trouvé de monstres et n'en ai pas eu connaissance, si ce n'est d'une île Quaris, la seconde à l'entrée des Indes, peuplée de gens que l'on tient dans toutes les îles pour très féroces et qui mangent de la chair humaine. [...] Mais ils ne sont pas plus difformes que les autres. [...] Ils sont féroces entre tous ces peuples couards à l'extrême degré. » Christophe Colomb, « Lettre à Santangel » dans *La découverte de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 245.

³²³ François Gagnon, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les représentations des Indiens d'Amérique », dans G.-H. ALLARD (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, 1975, p. 87.

³²⁴ Christophe Colomb, « Relation du deuxième voyage » dans *La découverte de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 294.

Dans ce récit macabre, l'horreur qui enveloppe la figure ignoble du cannibale diffuse peu à peu vers son environnement au point de l'imprégner tout entier de sa sauvagerie. Car l'épopée en territoire cannibale prend bientôt l'allure irréel d'un périple aux portes de l'enfer, lieu par excellence de la damnation et de la dévoration. Tous les peuples que Colomb rencontre craignent ces cannibales, et c'est précisément dans cet effroi que naît cette figure. Aux descriptions qui esquissent les qualités somme toute nobles des premiers habitants répond ainsi, et comme en réaction, l'épouvantable portrait du cannibale. Et cette opposition ne sera pas que morale, elle transparaîtra jusque dans l'allure physique de ces figures. Car à la beauté du corps des premiers s'oppose la laideur des seconds, conséquence directe de leur alimentation abjecte: « J'ai rencontré ces hommes qui mangent la chair humaine » affirme Colomb, « la hideur de leur apparence le montre bien. »³²⁵

« Cannibale ignoble » et « sauvage noble » sont donc les deux spectres dans lesquels se diffracte la sauvagerie européenne lors de son transfert précoce vers l'Amérique. Or, avec ce dédoublement figural émerge également des distinctions coloniales qui informeront l'ensemble des débats européens sur le statut des Premiers Peuples. C'est que dans l'horreur de sa découverte, Colomb propose à la couronne de christianiser les peuples « innocents » qu'il a rencontrés et de soumettre en esclavage les cannibales qui leurs sont hostiles. Dès le départ, ces deux figures s'articulent donc très clairement au sein d'une stratégie coloniale qui s'appuie sur leur opposition. Colomb l'expose en ces termes lorsqu'il exprime son projet de redresser en Castille quelques cannibales capturés:

« car il faut leur faire une bonne fois abandonner cette inhumaine coutume qu'ils ont de manger des hommes ; et là-bas, en Castille, en entendant la langue espagnole bien plus vite, ils recevront le baptême et assureront le salut de leur âme. En outre, parmi les peuples qui n'ont pas ces coutumes, nous gagnerons grand crédit quand ils verront que nous avons pris et mené en captivité ceux dont ils reçoivent tant de dommage et dont ils ont une telle peur que de la vue d'un seul ils s'épouvantent. »³²⁶

La capture et le dressage des uns garantira l'amitié et la conversion des autres. On voit ici que le projet colonial ne s'organise pas seulement autour de la nécessité « civilisatrice » d'une élévation théologique, technique ou scientifique du « sauvage ». Il se lie également à la promesse d'une libération d'une première forme de sauvagerie contre les vices et les

³²⁵ « Quatrième et dernier voyage », *ibid.*, p. 590.

³²⁶ « Mémoire pour Antonio de Torres », 30 janvier 1494, *ibid.*, p. 318.

dangers d'une seconde. Dans ces premières lignes coloniales, la présence même des colons est conçue comme nécessaire à la défense et la préservation de certains « sauvages » contre la prédation des cannibales. Dans sa compilation reprenant les écrits de l'amiral, Pierre Martyr D'Anghiera en fait même l'objet d'une conversation entre Colomb et l'un des chefs des nations insulaires. Sur son chemin de retour, Colomb lui aurait ainsi affirmé qu'« il avait été lui-même envoyé par le roi et la reine d'Espagne pour pacifier les rives de ce monde inconnues jusque-là, pour faire la guerre aux Cannibales et à des indigènes aussi criminels, et pour les frapper des supplices qu'ils avaient mérités. »³²⁷ Lors de son transfert vers l'Amérique, la sauvagerie est donc non seulement scindée en deux, mais elle commence aussi à s'écarteler le long d'un axe qui hiérarchise les statuts que prévoit l'action coloniale. À mi-hauteur de cet axe, on trouve cette sauvagerie douce et insouciant dont l'évangélisation sera facile et expédiente. Et en son point le plus bas on reconnaît le cannibale dont la monstruosité deviendra une pièce justificatrice de taille à l'invasion coloniale. Car le monstrueux, en effet, ne peut jamais être qu'ennemi.

Ce thème cannibale que Colomb lègue au discours colonial frappera l'imaginaire de tout le 16^e siècle. Dans la première décennie du *De orbe novo*, Pierre Martyr D'Anghiera donnera ainsi un premier élan aux grandes amplifications des lettres de Colomb. Il fera des incursions guerrières des cannibales une véritable « chasse au bétail humain » et il ira jusqu'à soutenir qu'ils reproduisent et engraisent ces humains en vue de les consommer.³²⁸ Le même thème habite également toute la controverse entre Las Casas et Sepúlveda (1550-1551), de même que le débat entre André Thevet et Jean de Léry (1557-1578) qui décrivent tous deux des rituels cannibales au Brésil. Hans Staden en fera autant dans son récit de captivité chez les Tupinambas (1557).³²⁹ Au 16^e siècle, l'image du cannibale devient rapidement la représentation par excellence des Premiers Peuples sur les cartes du Brésil et des Caraïbes.³³⁰ Et avec Montaigne le thème deviendra un chapitre incontournable de la

³²⁷ Pierre Martyr D'Anghiera, « Préface au livre trois de la Décade Océane », in *Le Nouveau Monde*, Paris, les Belles lettres, 1992, p. 59-60.

³²⁸ Pierre Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo. Les huit Décades*, tr. fr., notes et commentaires Paul Gaffarel, Paris, E. Leroux, 1907 (1492-1526), cité dans Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 57, 62.

³²⁹ Hans Staden, *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden*, Marbourg, 1557. Cf. Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié, 2005.

³³⁰ Surekha DAVIES, « Spit-roasts, barbecues and the invention of the Brazilian cannibal », in *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2016, p. 65.

philosophie. Il envahira aussi bien l'Angleterre, et ce, dès les récits de Virginie. Le cannibalisme est l'un des premiers traits qu'invoque David Ingram (1582) pour catégoriser les « Indiens ». Il distingue clairement ceux avec qui il est possible d'établir des rapports et ceux qui, au contraire, sont anthropophages et « ont des dents de chiens ».³³¹ Le trait sert encore de justification à George Peckham qui prétend vouloir consolider la colonie afin d'« aider les Sauvages contre les Cannibales ».³³² Et lors de sa captivité sous les Powhatans, John Smith exprime en ces termes sa crainte face au risque anthropophage: « So fat they fed mee, that I much doubted they intended to have sacrificed mee to the Quiyoughquosike, which is a superiour power they worship: a more uglier thing cannot be described. »³³³ On le voit, le stratagème qu'inaugure Colomb connaîtra une longue postérité.

Vespucci et le goût pour l'amalgame

Tout aussi importante que celle de Colomb est la plume de Vespucci dans la reconduction du mythe cannibale.³³⁴ « Jay congneu ung homme auquel jay parlé lequel se dilvuguoit avoir mengé plus de troys cens corps humains, » écrit-il dans ce style si particulier qui brouille les frontières entre fiction et réel.³³⁵ Après Vespucci, on pourra ainsi contempler ces scènes cannibales qui décoreront les cartes que Waldseemüller publiera avec ses écrits. Elles formeront le paysage anthropophage sur lequel l'éditeur-imprimeur-cartographe apposera de façon définitive le toponyme *America* à tout ce continent. Avec ses *Quatuor Navigationes*, pourtant, Vespucci ne fait pas que reconduire le mythe cannibale tel que l'a légué Colomb. Il renforce également le mythe de l'âge d'or tout en y mélangeant le trait anthropophage dans une confusion des genres transcendant toute catégorie. Si aux premiers

³³¹ Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640, op. cit.*, p. 42.

³³² George Peckham, *A True Reporte of the Newfoundland Landes*, (1583), in Gilbert Voyages. Ed. D.B. Quinn. II, p. 452, cit. in Kupperman, *ibid.*

³³³ John Smith, *A true relation of such occurrences and accidents of noates as hath hapned in Virginia since the first planting of that Collony, etc. (Newes from Virginia)*, London, 1608, in John Smith, *Travels and Works*, eds. Ed. Arber, Edinburgh, John Grant, 1910, p. 22. Peu avant cet événement, le chef Powhatan aurait décrit à Smith les moeurs d'une nation anthropophage éloignée: « a mighty Nation called Pocoughtronack, a fierce Nation that did eate men, and warred with the people of Moyaoncer and Pataromake » p. 20.

³³⁴ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780, op. cit.*, p. 158. Sur le caractère improbable du premier voyage de Vespucci (1497-98) dont on a conscience à l'époque, voir l'introduction de Amerigo Vespucci, *The Letters of Amerigo Vespucci and Other Documents Illustrative of His Career*, (Clements R. Markham, ed.), Farnham, Ashgate, 2010.

³³⁵ Pseudo-Vespucci, *Sensuyt le Nouveau Monde et navigations: faictes par Emeric de Vespuce Florentin, des pays et isles nouvellement trouvez, au paravant a nous incongneuz*, f. 74 r., trad. Marthurin du Redouer, cité dans Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence, op. cit.*, p. 66.

abords, les peuples qu'il rencontre sont craintifs, ils sont néanmoins d'intentions pacifiques et amicales, témoignent d'une grande force physique et semblent ignorer la véritable valeur des choses. « Ils ne pratiquent ni troc ni commerce, ni vente ni achat » explique Vespucci « et leur suffit ce que la nature spontanément, leur offre. Ils sont si généreux dans leurs cadeaux que jamais ils ne refusent ce qu'on leur demande. »³³⁶ De même, ils n'ont aucun sens de la hiérarchie, signe flagrant de leur incivilité: « Ils n'ont ni chefs de guerre ni commandants; qui plus est, comme chacun est son propre maître, ils marchent sans ordre aucun. [...] Ces gens, vivant en liberté, sans obéir à qui que ce soit, n'ont ni roi ni maître. »³³⁷ Ils ne se battent ni pour le pouvoir ni pour l'expansion de leur territoire, nous dit Vespucci, mais seulement par haine ancienne et désir de vengeance. « Ils n'observent ni droit ni justice », poursuit-il, et n'administrent ni éducation aux enfants, ni punition aux malfaiteurs.³³⁸ Encore dans leurs mariages, « ils n'observent ni loi ni contrat [...]. Les femmes jouissent d'autant de liberté que les hommes. »³³⁹ Et Vespucci synthétisera l'ensemble de ces signes d'incivilité dans une formule qui reviendra périodiquement dans la modernité: « ils n'ont ni loi, ni foi aucune, et vivent selon la nature. »³⁴⁰

En un sens, cette incivilité découle du goût, associé à l'âge d'or, pour les plaisirs simples et sobres, car pour Vespucci, « leur vie absolument vouée au plaisir est épicurienne. »³⁴¹ Sous un autre, cette incivilité semble aussi être le fruit inquiétant d'une sauvagerie plus profonde et ignoble. C'est que dans l'alimentation, cette simplicité louable connaît une exception qui vient rogner l'aura doré de cette noblesse d'antan:

« Ils consomment très rarement de la viande, *si l'on excepte celle de l'homme*. À dévorer ainsi de la chair humaine, ils se montrent plus inhumains et plus cruels que les bêtes elles-mêmes : tous les ennemis qu'ils tuent ou qu'ils capturent, hommes ou femmes sans distinction, ils les engloutissent avec une telle sauvagerie qu'il ne peut y avoir tableau ou spectacle plus sauvage ou plus brutal, et il m'est arrivé souvent,

³³⁶ Vespucci, « Les quatre voyages », dans *Le Nouveau Monde, op. cit.*, Paris, les Belles lettres, 1992, p. 93.

³³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³³⁸ *Ibid.*, p. 91.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Lestringant, *Le cannibale, op. cit.*, p. 65, citant la lettre de Bartolozzi. On peut déjà trouver en germe cette idée chez Colomb, mais non sous cette formulation. Dans son journal, Colomb mentionne que ces peuples sont « sans armes et sans lois. » Christophe Colomb, « Dimanche 4 novembre 1492 », dans *La découverte de l'Amérique, op. cit.*, p. 142. Encore dans le *Serment de Cuba*, (juin 1494), il décrit ces « gens nus [...] qui n'ont d'autre loi ni foi hors le naître et le mourir, et ne forment aucune société par où ils puissent connaître le monde. » *Ibid.*, p. 381. Et dans la *Lettre de l'Amiral à la nourrice du prince don Juan de Castille* (1500), on peut lire qu'« aux Indes il n'y a ni villes ni lois. » *Ibid.*, p. 503.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

en maint lieu, de constater la cruauté, la monstruosité de ces gens étonnés de voir que nous-mêmes ne mangions pas nos ennemis. »³⁴²

Au mythe de l'âge d'or, Vespucci ajoute donc le trait cannibale qui en mine, *de façon exceptionnelle*, la noblesse. L'anthropophagie est ici la marque d'une violence barbare cachée au cœur du noble sauvage, un reliquat de prédation que même la nature la plus idyllique ne saurait prévenir. Dans l'amalgame confus qu'opèrent ainsi les écrits de Vespucci, l'axiologie de la stratégie coloniale se brouille. Il n'y a plus d'un côté le « noble sauvage » et de l'autre, l'atroce « cannibale », mais seulement le tout complexe et inextricable d'une sauvagerie qui arbore les traits les plus réversibles. Ce mélange du noble et de l'ignoble, de « l'Indien » avenant et du cannibale bestial, contribuera très certainement à l'ambiguïté de la sauvagerie tout au long des 16^e et 17^e siècle. C'est que Vespucci attribue peu d'importance à la justesse des faits ou, en tout cas, le principe qui organise l'ensemble de ses écrits, qu'ils soient authentiques ou apocryphes, semble être davantage celui de la prouesse littéraire. C'est ce point qui explique d'ailleurs le succès de ses écrits comparés à ceux de Colomb, puisqu'au-delà de ses « explorations », c'est son « ethnographie du fantastique » qui attirera le lecteur et motivera les nombreuses réécritures de ses lettres avec toutes leurs déformations et amplifications.³⁴³ Après Vespucci, on mêle ainsi de nombreux peuples distincts et éloignés au sein d'un seul et même amalgame anthropophage. Très tôt, « cannibale » signifie tout simplement « Brésiliens », et après le second voyage de Verrazano (1526), le terme renverra à toute l'Amérique du sud.³⁴⁴

Mais si ce goût exotique pour le mélange des caractères semble bien s'enraciner dans le discours colonial, l'idée d'une salvation des uns par la prédation des autres demeure toujours présente dans les stratégies de légitimation. Avec Colomb et Vespucci, ce discours en pleine formation suit donc une double tendance. D'une part, on se plait à multiplier les curiosités exotiques pour l'avidité du lecteur. De l'autre, on poursuit avec la typologie des « sauvages » conformément à cette rhétorique de la salvation si essentielle au projet colonial. De là les incohérences du discours colonial et ses innombrables acrobaties conceptuelles. Car du côté des amalgames désordonnés, on se permettra toujours de

³⁴² *Ibid.*, p. 95, je souligne.

³⁴³ A. GRAFTON, A. SHELFORD et N. G. SIRAISSI, *New worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1992, p. 83.

³⁴⁴ Lestringant, *ibid.*, p. 69, 84.

« choisir » quel trait est plus profitable au récit. Et du côté des catégorisations stratégiques, on suspectera toujours une violence secrète pouvant émerger hors du « sauvage noble ».

Le cannibalisme du discours colonial

La complexité de cet assemblage découle évidemment de la reprise de figures antiques et médiévales par un discours décrivant des formes de vie jusque-là étrangères à l'Europe. « Une mythologie nouvelle naît du mélange du folklore européen avec les récits du Nouveau Monde », explique Dickason,³⁴⁵ et avec elle, une nouvelle ambiguïté. La tension entre le vieil édifice conceptuel et la rencontre d'une « humanité nouvelle » apportera en effet son lot d'incohérences.³⁴⁶ Elle contribuera même à redéfinir le rapport entre Anciens et Modernes qui se dessine à l'aube de la modernité par l'ajout d'un troisième terme déstabilisateur, à savoir le « sauvage ».³⁴⁷ Mais même si on produit à cette époque cette image d'un « sauvage américain », l'homme sauvage ne disparaît pas pour autant d'Europe. Au 16^e siècle, on continue à l'apercevoir dans les montagnes et les forêts, et il constitue encore un objet de curiosité prisé par les autorités.³⁴⁸ En ce sens, avec la colonisation de l'Amérique, l'Europe ne « découvre » pas une nouvelle « sauvagerie » jusque-là inédite. Elle ajoute simplement de nouveaux personnages à son panthéon de sauvagerie qu'elle met en scène depuis déjà deux millénaires. Ces personnages prendront bien sûr, au fil des siècles, de plus de place dans ce panthéon. Mais ils ne le feront qu'après avoir été comparés, symbolisés, jugés à l'aune des figures de l'homme sauvage médiéval, du cynocéphale, du faune, du Scythe, voire du premier homme de l'âge d'or.³⁴⁹ Ce sont toutes ces figures anciennes de sauvagerie qui ont, comme le rappelle Michel De Certeau, « devancé (et sans doute modelé) la découverte occidentale des "sauvages" du Nouveau Monde au XVI^e siècle. Une fois de plus, en ce cas, un discours a précédé et organisé une expérience. »³⁵⁰

³⁴⁵ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 98.

³⁴⁶ François Gagnon, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les représentations des Indiens d'Amérique », dans Guy-H. ALLARD (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 84.

³⁴⁷ François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade, 2005, p. 34.

³⁴⁸ À titre d'exemple, le vendredi saint 1591, on raconte avoir trouvé « deux hommes sauvages » dans les Alpes que l'on aurait capturés en vue de les présenter au Pape. Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, *op. cit.*, pp. 29-30.

³⁴⁹ Il y a des exceptions, comme André Thevet qui rejette la comparaison entre Premiers Peuples et hommes des bois européens. F. TINLAND, *L'homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, Harmattan, 2003, p. 42, n.1. Thevet dénoncera aussi la fausseté des récits faisant des peuples américains des êtres velus. Cf. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, pp. 95-97.

³⁵⁰ Michel de CERTEAU, *La fable mystique. I: XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Collection tel » 115, 2013. (1987), p. 279.

Dans ce transfert vers l'Amérique, la sauvagerie se dédouble donc dans une oscillation qui va du noble à l'ignoble sauvage, du cannibalisme à l'âge d'or.³⁵¹ Chaque récit incarnera un point particulier dans le tracé de cette onde qui ne se stabilisera jamais réellement, mais qui, au mieux, réduira l'amplitude de ses cycles. On connaît la liste des facteurs expliquant cette « double image » contradictoire: durée et lieu du séjour; peuples rencontrés; classe sociale, formation et personnalité de l'auteur; motivations et visées stratégiques des écrits, financement du voyage, etc.³⁵² Mais il faut prendre aussi en compte un autre facteur, soit l'ambiguïté qui travaille depuis déjà plusieurs siècles le concept de sauvagerie. Avec le passage à la modernité, ce concept recevra évidemment une nouvelle configuration que les prochains siècles tenteront de rationaliser. Mais il connaît, avec l'invasion américaine, un nouvel élan d'incohérence et de fantastique que ni la rationalité moderne ni la civilité des mœurs ne seront en mesure de surpasser. Au fond, c'est sur cet équivoque de la sauvagerie que prendra appui la « civilité » européenne alors en pleine quête d'identité. Car avec ce renouveau américain, la sauvagerie ne fait pas qu'ajouter de nouveaux personnages à son panthéon. Elle vient aussi troubler la catégorie même de « l'homme » en redéfinissant les frontières entre homme et bête, humain et monstrueux.³⁵³

Ce sont là les grandes lignes qui guideront cette absorption de l'altérité autochtone dans le discours colonial de la modernité. Dans ses versions les plus nuancées, ce discours commettra des distinctions claires entre noble et ignoble « sauvage ». Et dans ses acomptes les plus souples, il se plaira au contraire à mélanger les genres au point d'affirmer une chose et son contraire. Au fond, lorsqu'on observe la variation de forme de ces mises en récit de l'altérité, la figure du « sauvage américain » apparaît bien comme un aliment difficile à digérer pour ce discours qui souhaite en assimiler les éléments. Car dans ces premiers récits européens sur l'Amérique, c'est bien de dévoration et de digestion discursive dont il s'agit. Jack D. Forbes a déjà exposé le cannibalisme manifeste de Colomb dans cette épopée discursive, en particulier cette cannibalisation qui traverse l'attribution même du mot

³⁵¹ Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au 16e siècle*, Genève, Slatkine Reprint, 1970 (1911).

³⁵² Donald B. SMITH, *Le « sauvage »: pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663), d'après les historiens canadiens-français des 19e et 20e siècles*, La Salle, Hurtubise, 1979, p. 11.

³⁵³ Surekha DAVIES, *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*, *op. cit.*, pp. 149-182.

cannibale.³⁵⁴ Or, ce mouvement paradoxal semble bien s'appliquer à tout le discours colonial de l'époque, puisqu'en faisant de l'autre un cannibale, il le cannibalise d'un même geste pour mieux l'absorber dans le corps de son langage. Ce corps, ou pour dire mieux, ce substrat, c'est bien sûr l'écriture qui supporte l'ensemble de cette transaction symbolique.

On peut ainsi reconnaître deux manifestations de ce cannibalisme discursif qu'inaugure Colomb. La première est politique et se situe d'abord dans cette « rage nominatrice » dont il fait preuve.³⁵⁵ Colomb baptise chaque lieu, chaque île, chaque montagne dans un acte souverain liant nomination et prise de terre. À ses yeux, cette prise de possession advient dès le premier débarquement où, accompagné de deux capitaines et d'un *notaire royal*, il dresse un acte faisant de l'île le territoire de la couronne. Le rituel prend même lieu devant les locaux qui viennent à leur rencontre.³⁵⁶ On ne peut manquer de noter que cette prise de terre advient simultanément avec le baptême du territoire, c'est-à-dire avec l'attribution d'un nom nouveau, prononcé par Colomb et enregistré par l'acte scripturaire qu'authentifie le notaire. La prise de terre coloniale est ici mise en acte par l'attribution d'un nom et son inscription sur un texte, voire une carte délimitant une étendue d'espace encore floue et non délimitée.³⁵⁷ Et alors qu'on inscrit des noms chrétiens sur ces cartes censées établir le domaine de juridicité coloniale, on efface du même coup les toponymes autochtones dans un geste annihilateur dont on a parfaitement conscience.

En un sens, par cette assignation d'un nom et cette absorption au sein du texte du droit, le territoire américain subit une forme de cannibalisation par l'économie scripturaire coloniale. Le traité de Tordesillas énoncé par le pape Alexandre VI, avec ses contestations et ses ajustements, viendra encenser cette dévoration scripturaire du « Nouveau Monde ».

³⁵⁴ Jack D. Forbes, *Columbus and Other Cannibals: The Wetiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism*, New York, Seven Stories Press, 2008 (1978). Pour un autre renversement du discours colonial voir aussi J. D. FORBES, *The American discovery of Europe*, Urbana, University of Illinois press, 2011; Germán ARCINIEGAS, *America in Europe: a history of the New World in reverse*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1986; Marguerite Vincent Tehariolina, *La Nation huronne*. Québec, Éditions du Pélican, 1984.

³⁵⁵ Tvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 34

³⁵⁶ « L'Amiral appela les deux capitaines et tous ceux qui sautèrent à terre, et Rodrigo de Escovedo, notaire de toute l'armada, et Rodrigo Sánchez de Segovia, et il leur demanda de lui rendre foi et témoignage de ce que, lui, par-devant tous, prenait possession de ladite île — comme de fait il en prit possession — au nom du Roi et de la Reine, ses Seigneurs, faisant les protestations requises comme plus au long il se voit dans les actes qui furent dressés là par écrit ». Christophe Colomb, « 11 octobre 1492 », dans *La découverte du Nouveau Monde*, op. cit., p. 117. Cf. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, *ibid.*

³⁵⁷ L. C. Green, « Claims to Territory in Colonial America », dans L. C. GREEN et O. P. DICKASON, *The law of nations and the New World*, Edmonton, University of Alberta Press, 1993, pp. 1-128.

Car il mettra au jour la toute-puissance de l'écriture coloniale par l'établissement des *rayas* qui départageront le continent entre les puissances espagnoles et portugaises. Autrement dit, on trace sur l'étendue du globe des lignes arbitraires gigantesques qui ont force de loi, et ce, selon le présupposé qu'aucune écriture fondatrice, qu'aucun *nomos* n'ait déjà établi un ordre juridique sur ces territoires « nouveaux ». ³⁵⁸ On voit ainsi comment l'écriture du droit colonial ne fait pas que graver son pouvoir à même le territoire, mais qu'il commet aussi, par le fait même de cette incision, l'effacement de toute trace préalable de droit. Il s'agit, pour ainsi dire, de la conséquence scripturaire du concept de *terra nullius*.

La seconde manifestation de ce cannibalisme discursif est théologique. C'est qu'ici le discours colonial, sous prétexte de civiliser le « sauvage », l'invite à une autre forme de cannibalisme jugée plus digne. Comme on l'a vu, lorsque Colomb souligne le besoin de mettre un terme à cette « inhumaine coutume qu'ils ont de manger des hommes », la solution qu'il aperçoit est bien de les forcer au baptême en Castille. ³⁵⁹ Or, au terme de ce processus de christianisation, on trouve un autre sacrement - l'eucharistie - qui a pour les catholiques une valeur non pas symbolique, mais bien réelle. En ce sens, le projet même de christianisation qu'énonce ici Colomb suggère de redresser le cannibale en lui faisant goûter le vrai corps de Dieu. Il propose, par cette communion si essentielle à l'Église, de suppléer à la dévoration de la chair humaine par la consommation du corps du Christ. On a donc ici le jeu d'une dévoration discursive, ou en tout cas, d'un discours invitant à participer à une autre forme de cannibalisme jugée plus civile. Car entrer dans la communauté chrétienne, c'est bien s'engager à participer au festin hebdomadaire et perpétuel de la dépouille du corps de Dieu. Et on notera par ailleurs que cette invitation théo-cannibale n'advient pas, elle non plus, sans une forme d'absorption du sujet dans l'économie scripturaire coloniale. Car par l'évangélisation, on ne fait pas qu'initier le néophyte à la lecture si essentielle de l'Écriture, on l'inscrit également dans les registres de la chrétienté afin, entre autres, d'éviter le péril du double baptême. On le voit donc à

³⁵⁸ Sur cette question: Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2012 (1950). Je ne prétends pas ici que tout *nomos* soit forcément un acte scripturaire, mais simplement que le mode colonial occidental d'établissement d'un *nomos* à cette époque implique toujours *de facto* le pouvoir de l'écriture, et donc le système de renvoi et de crédit qui lui donne son autorité. Une enquête plus détaillée devrait se pencher sur les rapports originaires entre écriture et *nomos*, si tant est qu'il s'agit à la fois de l'attribution d'un nom, d'une loi, d'un ordre, et surtout d'une *mesure*.

³⁵⁹ Christophe Colomb, *La découverte du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 318.

nouveau, la figure du « sauvage » christianisée est ici absorbée tout entière dans l'économie scripturaire d'un discours théologique qui l'invite à la consommation du corps de Dieu.

Cette digestion scripturaire du « sauvage » ne s'arrêtera pas là. Elle prendra une tout autre ampleur par la diffusion des récits de voyage qui constitueront l'un des grands succès de l'édition du 16^e siècle. Le goût du lectorat européen pour ces curiosités américaines représente en effet un moment majeur dans cette longue dévoration du « sauvage ». Car c'est bien dans la chair du papier que celle-ci est d'abord et avant tout cuisinée, c'est-à-dire par l'entremise d'un discours qui non seulement la décrit, mais l'inscrit dans la fixité d'un texte et le réseau d'une écriture alors en plein développement. C'est en effet l'imprimerie - que l'on perfectionne en Europe peu avant la « découverte » - qui permettra à cette figure de se diffuser si rapidement dans le Vieux continent et d'y laisser ainsi son empreinte.

Pour bien comprendre les rapports entre la figure du « sauvage » et l'économie scripturaire, il faut donc se pencher sur les implications de cet art de l'imprimerie. Car parmi toutes les innovations techniques de la modernité, c'est elle qui occupe sans doute le rôle le plus important dans l'autoglorification de l'Europe. Tout au long des 16^e, 17^e et 18^e siècles, en effet, le discours colonial se vantera de sa civilité en la fondant sur le miracle de son écriture et de son imprimerie. Et alors qu'il célébrera sa propre économie scripturaire, il n'aura de cesse, inversement, de pointer le « manque d'écriture » de la « sauvagerie américaine ». Il y a donc un engrenage caractéristique entre ces deux événements qui ouvrent la modernité et dont il faut penser les conséquences pour la civilité et la sauvagerie. D'une part, le raffinement technique de l'imprimerie propulsera l'emprise de l'écriture dans toute l'Europe. D'autre part, un discours colonial « découvre » le « Nouveau monde » et diffuse son portrait de la « sauvagerie » par le biais de cette imprimerie. Et alors que les presses appliqueront sans répit leurs caractères sur la blancheur du papier, la civilité imprènera la sauvagerie d'une forme dans un seul et même jeu de force. Le grincement de l'étau et du moule chantera ainsi à l'unisson avec les louages de la civilité.

L'imprimerie, gloire de la civilité

Événement majeur en Europe, le développement de l'imprimerie vient accélérer, vers 1430-1450, la circulation des idées dans un monde jusque-là largement cloisonné. La presse typographique ne constitue pas réellement une invention européenne comme telle, mais plutôt la synthèse de différentes innovations techniques qui ont cours à l'époque et qui

viennent raffiner des procédés venus d'Extrême-Orient. Entre les 11e et 14e siècles, en effet, on pratique déjà la typographie, quoiqu'avec des caractères de bois et d'argile, notamment en Chine, en Corée, au Japon, voire en Asie centrale.³⁶⁰ Et à peu près à la même époque que « l'invention » de Gutenberg, voire au début du 15e siècle, on a déjà expérimenté en Corée et au Japon avec des caractères de métal.³⁶¹ L'idée selon laquelle l'imprimerie est une invention européenne est donc un mythe qui travaille, dès le 15e siècle, l'idée même de civilisation occidentale. Comme bon nombre d'inventeurs, Gutenberg rassemble et raffine des techniques déjà existantes dans un bricolage synthétique que l'histoire a jugé suffisamment perfectionnée pour lui attribuer une date et un lieu de naissance. On le sait, Hobbes en fera de même deux siècles plus tard, avec les théories et les concepts au fondement de l'État moderne. Or, le grand paradoxe en matière d'imprimerie est que cette même Europe qui reprend et perfectionne cette technique venue d'Extrême-Orient non seulement se l'approprie, mais l'utilise afin de chanter sa gloire contre la « sauvagerie » présumée qu'elle découvre en Extrême-Occident. Dans ce parcours inusité, l'Europe coloniale sera donc une plaque tournante du pouvoir de l'écriture.

Même le papier, ce support technique si essentiel à la diffusion du livre, provient de Chine. Il est transmis à l'Europe par les Arabes entre le 9e et 11e siècle, et s'y développe vers la fin du 13e siècle, principalement à Ancone, avec des innovations quant à la forme, le filigrane, le collage, mais aussi les techniques de trituration de la chiffe.³⁶² Pour produire ce papier qui recevra du texte, on récupère en effet la fibre de vieux textiles en la broyant à l'aide de moulins dont le perfectionnement permettra d'améliorer la finesse de la mouture, ainsi que l'efficacité du procédé. Avant cette innovation, l'édition européenne était condamnée aux coûts faramineux du papier vélin, et on estime qu'il fallait un troupeau entier d'animaux à la réalisation d'un seul livre *in-folio*.³⁶³ L'innovation du papier n'est donc

³⁶⁰ Henri-Jean MARTIN, Bruno DELMAS, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, A. Michel, coll. « Bibliothèque de L'évolution de l'humanité » 19, 1996., p. 200, 203-204, 215-216; T. F. Carter, *The invention of printings. China and its spread westward*, New York, Ronald Press, 1955 (1925); Lee Hee-Jae, *La typographie coréenne au XV^e siècle*, Paris, CRNS, 1987. À cette liste, James Moran ajoute les Ouïgours qui auraient adopté la technique vers 1300, James MORAN, *Printing presses: history and development from the fifteenth century to modern times*, London, Faber, 1973., p. 18.

³⁶¹ Michel LAGUËS, Denis BEAUDOUIN et Georges CHAPOUTHIER, *L'invention de la mémoire: écrire, enregistrer, numériser*, Paris, CNRS, 2017, p. 79.

³⁶² H.-J. MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, op. cit., p. 200-201. Sur la question voir aussi Lucien Febvre et Henry-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 59-60.

³⁶³ H.-J. MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, op. cit., p. 202.

pas seulement qualitative, car en permettant la récupération de matières textiles devenues déchets, elle a aussi permis d'abaisser le coût de production du livre. Plus tard, au 16^e siècle, on utilisera les voiles usées de ces nombreux navires parcourant l'Atlantique, et on le fera afin de produire le papier sur lequel on imprimera les récits mêmes que ces navires rapporteront d'Amérique. Papier et imprimerie, substrat et récit, forment ainsi l'image de ce cycle intriqué du discours colonial qui commence à circuler sur la surface du globe.

Le mérite de l'Europe en matière d'imprimerie ne relève donc pas de l'invention, mais plutôt du perfectionnement technique, en particulier de la gravure et de la métallurgie dont le sud de l'Allemagne est l'un des grands centres. À Nuremberg, par exemple, on découvre de nouveaux procédés permettant la séparation du plomb, de l'étain et de l'antimoine. C'est là une trouvaille importante, car elle permettra de produire des caractères typographiques avec un métal à la fois suffisamment malléable et durable, mettant ainsi fin à la nécessité de remplacer à court ou moyen terme les caractères usés, comme c'était le cas avec le bois. Gutenberg lui-même est membre de la Guilde des orfèvres, et dans les années 1435-1450, il perfectionne ses caractères typographiques à Strasbourg, joint l'innovation à la presse à vis, travaille au perfectionnement des encres, et obtient ainsi le titre d'inventeur de la presse typographique. C'est un homme apparemment très secret de son « invention » qu'il ne veut pas montrer au public. Il demande même à ses associés que l'on cache les pièces clés de la machine afin d'éviter que l'on découvre les mystères du procédé. Un procès éclate d'ailleurs entre lui et ses associés, et une véritable lutte d'entrepreneurs proto-capitalistes se déploie autour de cette innovation qui révolutionnera l'histoire de l'Europe. On voit ainsi émerger un « cartel » de l'imprimerie qui demande d'important capitaux, mais qui promet aussi des profits faramineux.³⁶⁴

D'autres figures ont revendiqué le prestigieux titre d'inventeur de l'imprimerie.³⁶⁵ L'essentiel est surtout de retenir qu'elle se diffuse rapidement et que cet « art d'écrire artificiellement (*ars scribendi artificialiter*) » s'enseigne et se perfectionne dans toute l'Europe.³⁶⁶ On imprime ainsi la fameuse bible à 42 lignes, et c'est ensuite au tour des incunables de foisonner jusqu'au tournant du 16^e siècle. Or, l'imprimerie ne propulse pas

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 210-212.

³⁶⁵ Guy Bechtel, *Gutenberg et l'invention de l'imprimerie. Une enquête*, Paris, Fayard, 1992.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 213.

seulement la diffusion du livre, elle est aussi un artifice qui servira grandement à l'écriture du pouvoir. Un bref survol des premières impressions à Mayence permet par exemple de saisir cette intrication précoce entre écrit et pouvoir. Dès les premières années de la presse, on y imprime des registres, des calendriers, des « impressions administratives », voire des « lettres d'indulgence ». On voit ainsi l'avantage que représente l'imprimerie pour l'administration: « il s'agit de collecter le plus d'argent possible en réalisant à moindres frais les certificats afférents. » La finalité de l'imprimerie n'est donc pas seulement l'édition de livres à moindres frais, mais aussi la production en série de « textes courts et usuels à l'intention d'un public local ».³⁶⁷ Autrement dit, *l'artifice de l'imprimerie* sert également à cette autre invention en pleine formation et que Hobbes appellera, deux siècles plus tard, *l'artifice de l'État*. Elle est le support ou le véhicule qui propulsera cette bureaucratie d'État qui naît au 13^e siècle et se diffusera rapidement dans les siècles qui suivront.³⁶⁸ Après Gutenberg, et en trente ans seulement, le Vieux continent est ainsi recouvert d'ateliers typographiques.³⁶⁹ Toute capitale, tout lieu du pouvoir dispose dorénavant de ses presses.

On a souvent soutenu, dans ce discours de la civilité qui afflue jusqu'à notre contemporain, que l'imprimerie a encouru une forme de libération générale de la pensée par l'accélération et la facilitation de la diffusion des idées. Cela est vrai en partie. Rien qu'entre 1450 et 1501, on publie environ 27 000 éditions de livre, soit dix millions de volumes, une véritable explosion de l'écriture si on la compare au système des copistes.³⁷⁰ Au tout début du 15^e siècle, par exemple, les bibliothèques de la Sorbonne, d'Oxford et de Cambridge ne comptait chacune qu'une centaine de livres.³⁷¹ On assiste donc bien à un développement exponentiel du livre qui accentue l'accès et la circulation de la pensée, car, comme l'a soutenu Henri-Jean Martin, « nulle invention n'a autant frappé les imaginations que celle-là, et n'a autant été glorifiée par ses contemporains - précisément parce qu'elle touchait aux choses de l'esprit. »³⁷² Et tout l'élan de la modernité, toute cette République

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 213.

³⁶⁸ J.-P. GENET, *La genèse de l'État moderne: culture et société politique en Angleterre*, Paris, PUF, 2003; Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 103-104; Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*, Paris, PUF, 1971, p. 201-204.

³⁶⁹ Phénomène qui advient « sous l'impulsion d'une poignée de bourgeois capitalistes affamés de bénéfiques », spécifie Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoir de l'écrit*, *op. cit.*, p. 216.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 218. A.-G. HAMMAN, *L'épopée du livre: la transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie*, Paris, Perrin, 1985.

³⁷¹ Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoir de l'écrit*, *op. cit.*, p. 183, 218.

³⁷² *Ibid.*, p. 218.

des lettres, n'aurait pas eu la même ampleur sans l'impression typographique. L'humanisme lui-même est impensable sans ses rapports intimes avec le monde de l'imprimerie.³⁷³

Cependant, comme toute innovation technique, cette révolution de l'écriture n'a pas suivi la droite ligne du progrès. Elle a aussi connu ses reculs, ses luttes et ses contraintes. D'abord, la disparition progressive des copistes a aussi porté sa part d'appauvrissement culturel: perte d'une certaine mémoire manuelle des textes chez les copistes, perte également de la diversité des caractères et de la richesse des mises en page, et surtout, érosion de cet art intriqué de la lecture, de la retranscription et du commentaire qui était si essentielle à la compréhension des textes. Car l'impression tend désormais à imposer sa logique à « cette marchandise » nouvelle que constitue le livre.³⁷⁴ On condense les textes, réduit les formats, épure la mise en page à des fins économiques, créant par-là un nouveau « marché du livre » qui était jusque-là inexistant ou à tout le moins, relativement mineur.³⁷⁵

Ensuite, l'imprimerie a aussi servi à la consolidation du pouvoir de l'État. L'ascension de la bourgeoisie en est peut-être l'une des conséquences tardives.³⁷⁶ Ce qui est clair, en tout cas, c'est que dès la fin du 15^e siècle, les autorités ont compris le danger que comportait cette diffusion massive de l'écrit et qu'elles ont conséquemment établi un système de censure. Ce resserrement du contrôle de l'État et de l'Église sur l'imprimerie a certes été, sur le plan économique, une tentative de mettre un terme aux myriades de contrefaçons produites par les « presses grises ».³⁷⁷ Mais il a aussi été un effort de contenir la profusion de textes qui lui échappaient et critiquaient bien souvent l'autorité. On a vite compris, en effet, que les hérésies avaient tendance à naître aux côtés des presses.³⁷⁸

Dès 1478, une poursuite est intentée à Cologne contre un pamphlétaire, et l'affaire gonfle au point d'inciter le Pape à instaurer un système de censure dans toute la chrétienté. Toute publication devra dorénavant obtenir un permis préalable, tâche que le cinquième

³⁷³ Maurice AUDIN, *Histoire de l'imprimerie*, Paris, A. & J. Picard, 1972, p. 138-145.

³⁷⁴ Lucien Febvre et Henry-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1999; H.-J. MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, op. cit., p. 223. Sur la figure du copiste et ses contributions « d'auteur » au texte, voir aussi Luciano Canfora, *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2002.

³⁷⁵ L'époque des copistes ne connaissant pas de véritable « marché du livre neuf », mais plutôt un réseau de prêts et de copies fortement cloisonné. *Ibid.*, p. 182.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 220.

³⁷⁷ François MOUREAU (éd.), *Les Presses grises: la contrefaçon du livre, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1988.

³⁷⁸ H.-J. MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, op. cit., p. 252.

concile de Latran (1515) attribuera aux évêques et inquisiteurs régionaux.³⁷⁹ En Espagne, les rois catholiques avaient déjà établi, en 1502, l'obligation pour toute publication d'obtenir leur autorisation ou celle d'autorités désignés.³⁸⁰ Et il faut attendre 1521 pour les premières censures en France, notamment contre les pamphlets luthériens. Ici, le pouvoir décisionnel est attribué non pas à l'État ou à l'Église elle-même, mais à la faculté de théologie. Et on réitérera plusieurs fois le besoin de resserrer ce contrôle.³⁸¹

Du côté de l'Angleterre, il faudra, à partir de 1538, la permission explicite du Conseil privé pour imprimer toute publication. On instaure également un protectionnisme contre les ateliers d'imprimeries et librairies continentales, et on développe même un système de *copyright* qui assoie peu à peu la « notion moderne de la propriété littéraire ». ³⁸² À la même époque où le pouvoir resserre son contrôle sur le contenu des publications, l'Angleterre consolide sa bureaucratie, développe sa fiscalité, établit son secrétariat d'État, et raffine son conseil privé.³⁸³ Et elle le fait en prenant appui évidemment sur le dangereux pouvoir de l'imprimerie. Non seulement les gouvernements anglais emploient des auteurs professionnels pour défendre leurs intérêts dans ces guerres de pamphlets, mais ils commencent aussi à imprimer massivement leurs documents officiels. En 1483, on imprime pour le Parlement les traités de Picquigny et d'Arras, et en 1486, la « bulle de confirmation » du mariage d'Henri VII. En 1504, ce dernier sera « le premier souverain à publier ses proclamations ». Et plus tard, vers 1536-1538, on imprimera les premières « lettres circulaires », ainsi que les premiers *recepisse*, soit ces formulaires de la dîme.³⁸⁴

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 253.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 255.

³⁸¹ En 1532, 1538, et encore en 1551. *Ibid.*, p. 236.

³⁸² L'apex de ce processus sera le *Copyright Act* de 1709, *ibid.*, p. 261. Sur le développement de l'imprimerie en Angleterre voir aussi D. R. Carlson, *English Humanist Books. Writers and Patrons, Manuscript and Print, 1475-1525*, Toronto, University of Toronto Press, 1993; H. S. Bennett, *English Books and Readers 1457-1557*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.12/21/23 10:44:00 PM

³⁸³ Surtout vers 1530-1540: Geoffrey ELTON, *The Tudor revolution in government: administrative changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.; M. J. BRADDICK, *State formation in early modern England, c. 1550-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 20-21. Dans la même décennie, l'édition anglaise connaît une véritable explosion: Jean-Philippe GENET, *La genèse de l'État moderne: culture et société politique en Angleterre*, Presses universitaires de France, *op. cit.*, p. 214.

³⁸⁴ Sur tout ces points, voir Jean-Philippe GENET, *La genèse de l'État moderne, op. cit.*, p. 215, qui s'appuie sur W. A. Jackson, F. S. Ferguson & K. F. Pantzer (eds), *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland, and Ireland and of English Books Printed Abroad, 1475-1640*, London, The Bibliographical Society, 1986 (1926).

À la lumière de ces contrôles et de ces usages nouveaux du pouvoir de l'écriture, on peut donc affirmer sans trop de risque que la forme changeante de l'État, ce corps qui est en train de muter en profondeur durant le 16^e siècle, ne se fixera que par l'entremise de cette matière scripturaire que la presse produira à une échelle encore jamais connue.

Or, c'est au beau milieu de ces transformations majeures que se propagent les premiers récits sur l'Amérique. Peu avant de se laisser emporter par les histoires fantastiques d'un continent inconnu, le discours changeait ses modes de production et réinventait jusqu'à la substance de son substrat. Avec l'émergence du « premier moyen de communication de masse moderne », le Vieux continent entrait ainsi dans la « galaxie Gutenberg ».³⁸⁵ Et un peu comme s'il s'agissait de tester ses pleines potentialités, il branchait cette machinerie naissante à un nouvel objet de fascination du discours. Il ne faudra que quelques années pour que les lettres de Vespucci soient publiées dans une dizaine de villes d'Europe, devenant ainsi l'un des premiers succès de l'édition moderne.³⁸⁶ La « sauvagerie » ainsi disséquée et scarifiée par les incisions de l'écriture, puis consommée et recomposée par l'économie scripturaire, allait enfin offrir un nouvel aliment à la pensée politique.

³⁸⁵ Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoir de l'écrit*, op. cit., p. 241; Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

³⁸⁶ Hendrick Willem Van Loon, *A Short History of Discovery*, New York, Cosimo, 2007, p. 94-97.

Ch. 3 Modernité politique

Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage,
les extrémités de la terre pour possession.
Tu les briseras avec une verge de fer,
Tu les briseras comme le vase d'un potier.
Psaumes, 2, 8-9.

Le sang de quelque animal sauvage est bon pour soigner la brûlure d'une personne.
Chilam Balam de Ixil

Nous avons parcouru dans les chapitres précédents les mutations des notions de sauvagerie et de civilité dans un intervalle très large qui allait de l'Antiquité jusqu'au seuil de la modernité. Vu l'étendue couverte, il fallait étirer le pointillé que l'on traçait au risque de sauter des nuances et laisser des lacunes. Or, dans ce 16^e siècle qui annonce une prolifération significative du discours, il importe maintenant de resserrer l'analyse autour d'un champ spécifique, soit celui de la pensée politique dans laquelle s'inscrira Hobbes. Ici, l'étude de la sauvagerie et de la civilité chez les auteurs politiques clés permettra de saisir en quoi ce couple a travaillé ou encore constitué un thème d'élaboration pour la théorisation du pouvoir, de l'État et du droit international. En un sens, il s'agit dans ce chapitre et le suivant de mettre de côté cette histoire conceptuelle générale des notions de sauvagerie et de civilité que nous venons de suivre pour mieux tracer une analyse du discours politique moderne. Cette analyse se limitera aux 16^e et début du 17^e siècles, elle se concentrera sur les auteurs ayant traité des questions de l'État, de son noyau et de ses mécanismes, ainsi que de ses rapports extérieurs, à savoir du droit international et colonial. Sans aspirer à l'exhaustivité, ce parcours ira, dans le présent chapitre, de More et Machiavel jusqu'à Vitoria et la Controverse de Valladolid, et même brièvement, Botero. Et le chapitre suivant poursuivra avec La Boétie, Bodin et Grotius. Et puisqu'il s'agira encore une fois de scruter les notions de sauvagerie et de civilité dans ce discours, il faudra par moment déroger au corpus strictement politique pour y ajouter Érasme et Montaigne. Car chez l'un comme chez l'autre, on ne peut faire fi de leur contribution aux thèmes du pouvoir, de l'État et de la communauté civile. Sous cet angle, ils participent donc bel et bien de ce discours politique qui, en ce siècle colonial, a articulé ces nouvelles acceptions du sauvage et du civilisé. Dans cette danse incessante de ruptures et de retrouvailles, notre couple est donc encore loin d'avoir fini ses querelles de ménage.

L'ouverture de la modernité politique

Il est possible de reconnaître l'amorce de la modernité politique au sein de deux mouvements qui, bien qu'opposés en apparence, s'appuient l'un l'autre. Au début du 16^e siècle, Thomas More fait paraître son *Utopie* (1516) et à peu près au même moment, Machiavel rédige le *Prince* (1513-1516 c.) La modernité s'ouvre ainsi avec ces deux traités fondateurs qui, en un sens, complètent une pensée du possible par l'observation crue et réaliste de la chose politique.³⁸⁷ Un nouveau regard se déploie et instaure un rapport nouveau entre l'imagination *de ce qui peut être* et l'analyse effective *de ce qui est*. Or, cette redéfinition du politique, cette articulation nouvelle entre l'être et le possible, ne sera pas sans incidence pour le couple qui nous intéresse. Car d'un côté, More semble bien dévoiler le processus par lequel les nations dites « civiles » jugent injustement la « sauvagerie » des autres. Et de l'autre, Machiavel rend bien visible la part de sauvagerie nécessaire à l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire non seulement à la fondation, mais aussi au maintien de la cité.

Thomas More

On ne peut manquer le fait que, chez More, le thème américain est présent dans les deux livres de *l'Utopie*, ce qui en fait une question sous-jacente à toute l'articulation rhétorique de l'ouvrage.³⁸⁸ Ainsi, dès le premier livre, on apprend que Raphaël Hythlodée, le personnage fictif au cœur du dispositif de *l'Utopie*, est un pilote portugais ayant accompagné Vespucci dans ses trois derniers voyages en Amérique. Pour More, tout l'intérêt de s'entretenir avec lui réside dans la richesse de ses savoirs sur le Nouveau Monde qui ne semble surpassée par aucun autre explorateur.³⁸⁹ Hythlodée n'a pas seulement suivi Vespucci, il serait aussi demeuré en Nouvelle Castille avec d'autres marins afin d'y explorer les contrées inconnues.

Dans le récit de ce périple, on reconnaît les traits du « sauvage noble » qui habitait l'amalgame confus de Vespucci. Hythlodée réside chez un peuple américain, sans danger, dit-il, et surtout *en amitié*. Il obtient les faveurs du prince local qui lui fournit les biens nécessaires pour vivre ainsi que pour poursuivre son voyage. Et ses explorations le mènent

³⁸⁷ Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, Paris, L'éclat, 2000, p. 173.

³⁸⁸ Pour une étude plus approfondie de cette question, voir Guillaume G. Poirier, « La parole de *l'Utopie*: oralité d'une écriture chez Thomas More », *Politique et Sociétés*, Vol. 40, no. 1, 2021, pp. 59-86.

³⁸⁹ C'est la conclusion de Pierre Gilles: « No mortal alive today can tell you so much about unknown peoples and unexplored lands ». Thomas MORE, *Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 9.

vers d'autres nations qui ont, elles-aussi, des traits civils, c'est-à-dire « to towns, and cities, and to commonwealths, that were both happily governed and well peopled. »³⁹⁰ Ces trouvaillies ne sont que temporaires, car plus avant, dans ces régions désertiques au-delà de l'équateur, il rencontre des peuples aussi « sauvages » que leur habitat: « The whole region is desolate and squalid, grim and uncultivated, inhabited by wild beasts and serpents, and by men no less wild and dangerous than the beasts themselves ». ³⁹¹ Or, il ne s'agit ici que d'une zone isolée de sauvagerie, explique-t-il, car encore au-delà, à mesure que le territoire s'adoucit, des nations civiles émergent à nouveau. On apprend qu'elles font du commerce avec d'autres nations fort éloignées, ce qui témoigne d'une connaissance avancée de la navigation, critère important de la civilité.³⁹² C'est d'ailleurs à partir de ces dernières cités qu'Hythlodée aurait repris la mer vers l'Asie, même s'il est peu clair si ces derniers peuples civils correspondent toujours au continent américain ou à Ceylan et « Calicut ».

L'essentiel demeure que dans cette description présumée de l'Amérique, More commet, à travers son personnage Hythlodée, des distinctions claires entre nations civiles et peuples « sauvages » d'une manière qui rompt avec Vespucci. On est loin de la légende terrifiante qui se mélange au merveilleux dans ce style particulier qui à la fois éblouit et inquiète. Plutôt, on fait face à la nuance et son pouvoir de discrimination qui nous explique qu'en certaines régions d'Amérique, on trouve des nations civiles, et en d'autres, des peuples « semblables aux bêtes ». Cette attitude sceptique de More face aux récits abracadabrants de Vespucci est saisissable en plusieurs endroits. D'abord, le personnage d'Hythlodée n'accompagne Vespucci que lors de ses trois derniers voyages, ce qui met en suspens le premier récit qui est de loin le plus fantastique. Ensuite, au terme de ce récit préliminaire sur le Nouveau Monde, More offre un commentaire conclusif sur la prétendue présence de monstres en Amérique. C'est là sans doute le premier indice d'une réflexion critique, voire d'une mise à distance qu'opère *l'Utopie* face à la forme des récits fantastiques et exotisant:

« we made no inquiries, however, about monsters, for nothing is less new or strange than they are. There is no place where you will not find Scyllas, ravenous

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 11.

³⁹¹ *Ibid.* La version latine emploie le terme *feris*. Thomas MORE, *Utopia: Latin text and an English translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 46.

³⁹² « But as you go on, everything gradually grows milder. The sun is less fierce, the earth greener, the creatures less savage. At last you reach people, cities and towns which not only trade among themselves and with their neighbours but even carry on commerce by sea and land with remote countries. » Thomas MORE, *Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 11.

Celaenous, people-eating Laestrygonians and that sort of monstrosity, but well and wisely trained citizens you will hardly find anywhere. While he told us of many ill-considered usages in these new-found nations, he also described quite a few other customs from which our own cities, nations, races and kingdoms might take lessons in order to correct their errors. »³⁹³

Ce qu'il y a de plus rare et de plus exotiques, ce ne sont pas les monstres présumés d'Amérique, mais bien les citoyens sages et bien formés qui, apprend-on, peuvent enseigner à l'Europe quelques rudiments de civilité. Là est le renversement qu'opère More dans cette exposition critique du procédé de mise en récit, renversement qui ouvre la voie à une interprétation oblique de *l'Utopie*.³⁹⁴ More non seulement admet une certaine réversibilité entre sauvagerie et civilité, mais il expose par-là même le jeu de miroir qui s'instaure entre l'altérité et le discours qui la met en récit. Dès lors, on comprend déjà, par cette introduction américaine, le geste que souhaite accomplir More par la description de l'île d'Utopie.

Dans le périple d'Hythlodée chez les Utopiens qui occupe tout le second livre, on peut ainsi reconnaître une série de traits sauvages qui ont fasciné les Européens: absence de propriété, de loi, de classe, de monnaie, d'avocat et d'institution juridique séparée. Les Utopiens témoignent d'un désintéret manifeste pour l'or, consacrent un temps démesuré aux loisirs, disposent de grandes constructions communales et font preuve d'une hospitalité hors du commun. En un sens, ce système de valeur radicalement différent de l'Europe rappelle l'âge d'or que citent les récits sur l'Amérique. Les Utopiens sont même comparés aux épicuriens, exactement ce que Vespucci en dit des Caraïbes.³⁹⁵ Et pourtant, même si les Utopiens affichent plusieurs caractéristiques du « sauvage noble », ils incarnent aussi la civilité devant domestiquer la sauvagerie. Cela apparaît dans le chapitre sur l'esclavage où l'on apprend qu'ils traitent les esclaves rebelles comme des bêtes sauvages: « If the slaves rebel against their condition, then, since neither bars nor chains can tame them, they are finally put to death like wild beasts. »³⁹⁶ Les Zapolets sont aussi dépeints comme une

³⁹³ *Ibid.*, p. 12. On retrouve ces monstres dans *l'Odyssée* et *l'Énéide*.

³⁹⁴ Sur cette voie oblique, voir Miguel Abensour, « More, Thomas, 1478-1535. *L'Utopie, 1516* » dans F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986. Dans ces prémices, on reconnaît également l'importance qu'attribue More à la *philia*. Représentée par le jardin où a lieu l'entretien, la *philia* qui préside au récit utopique se déploie comme une forme de civilité élémentaire caractéristique des étrangers qui se rencontrent: « After we had greeted each other and exchanged the usual civilities of strangers upon their first meeting, we all went off to my house ». More, *Utopia, op. cit.*, p. 11.

³⁹⁵ Pour tous ces traits, voir Guillaume G. Poirier, « La parole de *l'Utopie* », *op. cit.*, pp. 77-80.

³⁹⁶ More, *Utopie, op. cit.*, p. 81.

nation rude et sauvage que les Utopiens engagent comme mercenaires moyennant un bon encadrement.³⁹⁷ Et enfin toute la question du droit colonial des Utopiens sur les territoires insuffisamment cultivés pointe aussi vers cette prérogative de la civilité sur la sauvagerie.³⁹⁸

Si on prend en compte l'articulation entre les deux livres de *l'Utopie*, et surtout la mise en doute qui clôt l'ouvrage, on peut reconnaître dans ce traité sur la *république sans lieu* une prise de position quant au couple qui nous occupe. C'est que l'ouvrage rend visible la réversibilité et la relativité de ce que nous appelons sauvagerie et civilité, et dévoile en même temps la rareté et la difficulté d'une civilité véritable. Car dans ce récit sur cette république tout autre et improbable, le fantasme de la civilité et de la cité idéale apparaît comme une fiction qui menace toujours de sombrer dans la décadence. C'est que la volonté de civilité peine à saisir ce qu'il y a de juste dans les mœurs d'autrui et d'injustes dans les siennes. Au fond, ce que nous expose More dans son dispositif utopiste, c'est qu'il y a une barbarie qui se cache dans les récits que dresse l'Europe sur ces peuples lointains, une sauvagerie profonde qui ternit sa civilité et l'empêche de concevoir la possibilité d'un monde autre. Le jugement « civil » du bon, du juste et de ce qui est élevé semble avoir forclos la capacité de percevoir la valeur des formes politiques d'autrui et menace par-là l'aptitude à la *philia*. C'est ce handicap qui rend la tâche du politique des plus ardues, car il érode la possibilité même de la justice. Parce qu'elle fantasme sur sa propre hauteur, la civilité accuse de sauvagerie toute différence et sombre par le fait même dans la barbarie. Or, à la même époque où More exposait à sa manière cette sauvagerie de la civilité, Machiavel rationalisait les détails de son usage pour penser l'équilibre délicat du pouvoir.

Nicolas Machiavel

En un sens, Machiavel arrive à la même conclusion que More quoique dans une visée tout autre. Car ce qui choque dans le *Prince* comme dans les *Discours*, c'est bien cette trouvaille selon laquelle tout pouvoir, toute cité, a en son fondement une violence sauvage. Si on ne trouve pas à proprement parler d'allusions à l'Amérique chez Machiavel, on peut néanmoins s'attarder sur le sens que prend dans sa pensée la figuration du pouvoir par ces

³⁹⁷ Ils sont décrits comme étant « rough, rude and fierce », *ibid.*, p. 88.

³⁹⁸ Cela ne signifie pas que More fasse l'apologie du colonialisme. La voie oblique nous enjoint de mettre à distance la validité des mœurs des Utopiens et on peut interpréter cette question coloniale comme une critique des *enclosures* en Angleterre. Cf. Guillaume G. Poirier, *op. cit.*, p. 78-79.

bêtes sauvages qu'il mobilise. Et de même, s'il n'emploie jamais le terme *selvaggio* dans son œuvre, il utilise néanmoins les mots *silvestre* (sauvage, de la forêt) et *feroce* (féroce, rude, rapace). Cela est dû entre autres au fait qu'il emprunte ce vocabulaire aux auteurs classiques, surtout Tite-Live, chez qui le terme *selvaggio* n'est évidemment pas présent.

Dans une formule célèbre, le *Prince* établit ainsi la nécessité du pouvoir d'être à la fois féroce comme le lion et rusé comme le renard (« *ferocissimo liono et una astutissima golpe* »), et ce, en vue de repousser le loup et maintenir son empire sur les hommes.³⁹⁹ Or, dans cette figuration, Machiavel ne souligne pas seulement le besoin qu'a le pouvoir de mimer une animalité jugée plus noble en vue d'en repousser une autre davantage sauvage et lupiforme.⁴⁰⁰ Il énonce aussi le devoir qu'a le prince d'épouser une forme de sauvagerie afin de maintenir le pouvoir tout court. Certes, Machiavel opère une distinction implicite entre une sauvagerie utile au pouvoir et une autre qui le ruine. Mais l'essentiel est dans le geste qui invite le pouvoir non plus à contourner cette bestialité, mais bien à l'embrasser. Si l'on compare ces figurations animales à celles que mettent en place la *Divine Comédie* (Inf. I, 31-51; XXVII, 74-75), ouvrage auquel Machiavel réfère dans son *Discours sur notre langue*,⁴⁰¹ on ne peut manquer le changement d'attitude face à ces symboles sauvages. Il ne s'agit plus de contourner les bêtes comme le prescrivait Dante, mais bien de les incarner, de mobiliser leur qualité et d'en rationaliser une pratique. Car Machiavel invite bien le prince à trouver un équilibre dans cet usage de la sauvagerie au cœur du pouvoir.

On peut le pressentir dans son commentaire sur l'éducation d'Achille par Chiron où il souligne le besoin d'éduquer le prince par un précepteur « mi-bête mi-homme ». À ses yeux, cette allégorie pointe vers l'art d'user de la nature humaine comme de la nature bestiale, puisqu'en matière de pouvoir, « l'une sans l'autre n'est pas durable ».⁴⁰² Question de dosage, donc, que cet emploi de la sauvagerie par le prince. S'il sait trouver le bon équilibre, ces qualités que l'on prend pour des vices pourront servir à sa « sécurité » et son

³⁹⁹ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1961, p. 73.

⁴⁰⁰ C'est la lecture qu'en fait Derrida lorsqu'il parle de ces « fables animalières attribuant la ruse au renard, la force au lion, la sauvagerie vorace et violente et cruelle au loup. » Jacques DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éd.), Paris, Galilée, 2008, p. 121.

⁴⁰¹ Niccolò Machiavelli, *Clizia, Andria, Dialogo intorno alla nostra lingua*, a cura di Giorgio Inglese, Milano, Rizzoli, 1997. L'attribution du texte à Machiavel est encore aujourd'hui sujet à débat.

⁴⁰² « Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile. » Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 64.

« bien-être ». Au nombre de celles-ci, on compte le fait d'être rapace (*rapace*), cruel (*crudele*) et féroce (*feroce et animoso*), en somme, des qualités attribuées à la sauvagerie.⁴⁰³ Inversement, les qualités que l'on appelle *vertus* et que l'on prend pour des signes de civilité comportent le risque de ruiner le pouvoir. Le prince doit donc apprendre à ne pas toujours être bon, mais à saisir la part sauvage que requiert tout gouvernement. Ce principe n'est pas une affirmation cynique minant toute idée de justice. Il guide au contraire la conception qu'a Machiavel de la vertu. Car en matière de pouvoir, découvre-t-on avec lui, la bonté et la douceur peuvent encourir les pires atrocités, et la cruauté, sauver la liberté même.⁴⁰⁴

Sans doute peut-on voir dans la fondation de Rome un exemple de cet équilibre sauvage du pouvoir qu'esquisse Machiavel. Dans la succession des trois premiers rois de Rome, en effet, Machiavel loue l'alternance des modes d'exercice du pouvoir. À « l'extrême férocité » et au « caractère belliqueux » de Romulus (*ferocissimo e bellicoso*) a succédé la « quiétude religieuse » de Numa pour que revienne enfin en force la férocité de Tullus qui « aimait davantage la guerre que la paix. »⁴⁰⁵ Heureuse fortune que cette alternance initiatrice où le mouvement de la violence fondatrice est intercédé par un relâchement calme et consolidateur. Et si dans ce jeu de tension et de détente se cache une sauvagerie minimale nécessaire au pouvoir, on trouve tout aussi bien une limite de férocité impérieuse que le prince ne doit jamais franchir. C'est ce que montre l'exemple de Commode qui, par son « âme cruelle et bestiale » et sa « rapacité à l'endroit des peuples », a signé la décadence de l'Empire.⁴⁰⁶ C'est ce que suggèrent encore les *Discours* lorsqu'ils établissent que la jeune noblesse est « trop féroce » pour pouvoir bien gouverner.⁴⁰⁷ Et c'est ce que propose enfin l'exemple du dictateur Appius Claudius dont le commandement fut trop cruel et brutal (*crudele e rozzo*) pour que les siens lui obéissent.⁴⁰⁸ Dans l'équilibre de cette rudesse du pouvoir, il en va du savant dosage entre la force et la loi, entre la bête et l'humain.⁴⁰⁹

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018 (1960), pp. 27-28.

⁴⁰⁵ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, vol. I, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1968, I, XIX, p. 146.

⁴⁰⁶ « sendo d'animo crudele e bestiale, per potere usare la sua rapacità ne' populi ». *Il Principe*, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰⁷ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, I, XLVI, p. 191.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, III, XIX, p. 381. La formule de Tite-Live de laquelle s'inspire Machiavel serait « *ferocem animum ad vexandum saevo imperium exercitum* », Tite-Live, *Histoire romaine*, II, 58.

⁴⁰⁹ Derrida, *La bête et le souverain*, *op. cit.*, p. 123; Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », *op. cit.*, p. 21.

On notera que, contrairement à la férocité dosée du prince, la sauvagerie du peuple n'est jamais de bon augure pour Machiavel. Lorsqu'il établit qu'un peuple habitué à vivre sous un prince peine à conserver sa liberté après s'être émancipé, il le compare à un « animal brute » (*animale bruto*) de nature « féroce et sauvage » (*feroce e silvestre*).⁴¹⁰ Parce qu'il a trop longtemps subi la tyrannie du maître, le peuple s'est abruti. La sauvagerie à laquelle fait ici référence Machiavel n'est toutefois pas celle du prédateur, mais bien du ruminant. Le peuple libéré se retrouve ainsi abandonné à lui-même, ne sachant ni où « paître » ni où « s'abriter ». Il est prisonnier en quelque sorte d'une sauvagerie pastorale qui le désoriente et l'abêtit au point de s'exposer à la prédation du premier venu. Un peuple peut donc s'ensauvager sous l'effet de la tyrannie de son prince, tout comme il peut le faire en perdant son maître. Le simple fait de vivre loin de sa patrie et de ses institutions peut aussi produire un tel ensauvagement. C'est ce qu'explique *l'Histoire de Florence* lorsqu'elle décrit comment les Anglais installés en Bretagne loin de leur patrie sont devenus, *par nécessité*, féroces et bestiaux.⁴¹¹ Ce genre de chute dans la sauvagerie occupe en plus d'une occasion les écrits de Machiavel, notamment sur la question du redressement du peuple. L'instrument de prédilection à la domestication de cette sauvagerie populaire est, bien sûr, la religion, dont Rome donne encore une fois l'exemple archétypique. Dans sa succession à Romulus, Numa qui se trouvait devant la lourde tâche de gouverner la férocité exacerbée du peuple romain, employa la religion afin de « maintenir une civilité » dans Rome.⁴¹²

Si le peuple ne peut jamais faire preuve de sauvagerie et si à l'inverse le prince doit savoir imiter la bête, alors on voit ce que signifie la civilité pour Machiavel. Elle se situe précisément dans cet équilibre délicat où le pouvoir, fut-il républicain ou monarchique, doit circonscrire le devenir sauvage du peuple par un lot de mécanismes d'appriivoisement et de domestication. Et elle doit, pour le faire, manifester la souveraineté d'une sauvagerie encore plus sauvage. Le pouvoir doit, par la force de sa violence, être en mesure de terrifier la sauvagerie qui menace la cité, mais il doit aussi contrôler et contenir sa propre sauvagerie afin d'éviter tout débordement. C'est cette rationalisation, ce calcul minutieux de la violence

⁴¹⁰ *Discorsi, op. cit.*, I, XVI, p. 137.

⁴¹¹ *Istorie fiorentine*, in *Opere*, III, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1968, I, II, p. 51.

⁴¹² « Il quale trovando un popolo *ferocissimo*, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere *mantenere una civiltà*, e la costituì in modo che per più secoli non fu mai tanto » Machiavelli, *Discorsi, op. cit.*, I, XI, p. 126, je souligne.

sauvage qui est le gage de la fondation et de la préservation de la civilité. Faut-il croire que cet équilibre sauvage du pouvoir contient en lui-même la nécessité de la colonisation ? La question reste ouverte. Il est vrai que les thèses de Machiavel ont servi aux justifications coloniales, ouvrant ainsi la voix à une forme de prédation sans gêne faisant fi des problèmes de légitimité juridique.⁴¹³ Et il est aussi vrai que les républiques de Machiavel sont rapaces, promptes à la guerre et entreprennent des expéditions extérieures afin de maintenir la paix interne.⁴¹⁴ Mais toute la pensée de Machiavel peut elle-même être conçue comme un effort de rationalisation du pouvoir afin de dépendre l'Italie hors de l'emprise coloniale des grandes puissances européennes. Le *Prince* se clôt d'ailleurs par une exhortation à libérer l'Italie « hors des mains des barbares », de « cette cruauté et de cette insolence barbares ».⁴¹⁵

Dans cette ouverture de la modernité, on trouve donc un double mouvement qui repositionne la civilité et la sauvagerie. Un nouveau mode d'intervention politique se dessine à l'horizon, une voie oblique qui caractérise tant More que Machiavel.⁴¹⁶ À sa manière, cette voie oblique offre une solution nouvelle au dilemme que posait la *Divine Comédie*. Une diagonale semble se tracer entre la sauvagerie dont on sort, qui nous est propre et qu'il importe de reconnaître, et celle que l'on rencontre sur notre chemin, que l'on attribue à autrui et que l'on dépeint comme une ignoble bestialité. La pensée politique trace ainsi un nouveau chemin, plus subtil et perspicace, à la civilité. Elle dévoile, avec More, la bassesse d'esprit dont fait preuve la civilité lorsqu'elle accuse l'étranger de sauvagerie. Et elle reconnaît, avec Machiavel, la part de sauvagerie nécessaire à la vertu politique. Le bien et la justice requièrent désormais une nouvelle attitude quant à la sauvagerie et la civilité.

Érasme et les traités de civilité

À la même époque où s'articule cette réflexion nouvelle quant à la sauvagerie et la civilité, Érasme, ami proche de Thomas More, rédige son fameux *Traité de civilité puérile* (1530). Selon Norbert Élias, c'est à lui que l'on doit le néologisme *civilité* (*civilitate*) formé à partir

⁴¹³ Andrew FITZMAURICE, *Humanism and America: an intellectual history of English colonisation, 1500-1625*, Cambridge : UK ; New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 167-186. Voir aussi J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 333-360.

⁴¹⁴ « The pursuit of dominion abroad is thus held to be a precondition of liberty at home ». Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 73.

⁴¹⁵ Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 96. Plus loin, il conclut que cette domination barbare répugne à chacun.

⁴¹⁶ Miguel Abensour, *op. cit.*

du latin *civilitas*, et qui prend ici le sens de politesse ou de savoir-vivre.⁴¹⁷ Le terme serait donc apparu dans un traité de conduite et d'étiquette. Et pourtant, comme on vient de le voir, Machiavel l'utilise déjà dans ses *Discours* qui, bien qu'ils aient été publiés eux-aussi en 1530, ont été rédigés entre 1512 et 1520. Sans prétendre régler ici ce problème de paternité, on peut néanmoins noter qu'un certain besoin du terme se fait sentir à l'époque. Dans les *Discours*, en effet, l'exemple historique de Numa qui souhaitait employer la religion afin de « maintenir une civilité » dans Rome (*mantenere una civilità*)⁴¹⁸ montre bien que le mot est déjà dans l'air du temps et qu'il y prend une pluralité de sens.⁴¹⁹ Et c'est précisément l'un de ces sens, celui de politesse, qu'Érasme lèguera à la postérité.

Le *Traité de civilité puérile* tente donc de codifier les mœurs par l'usage d'une notion nouvelle qui supplantera au 16^e siècle la vieille idée médiévale de courtoisie. Cruciale dans « l'autodéfinition de la société européenne », la notion de civilité diffusera ainsi dans tout le Vieux Continent,⁴²⁰ établissant par-là de nouvelles manières de cour et un nouveau savoir-vivre qui s'appliquera tant à l'espace public qu'à l'intimité du foyer. Érasme codifie avec moult détails les convenances extérieures du corps, les manières et les gestes, allant de la simple façon de se moucher jusqu'au moindre regard, la moindre expression, la moindre attitude à adopter selon les circonstances. Et il le fait afin d'établir un nouveau standard de bienséance et, surtout, de clarifier la stratification des mœurs. Cela permettra aux uns de marquer la supériorité de leur rang, et aux autres, d'en reconnaître le signe.⁴²¹

Une nouvelle hiérarchie des manières, avec ses nuances et ses limites, s'instaure ainsi dans le comportement et incite à une nouvelle perception des gestes.⁴²² Et l'un des grands objectifs de cette civilité sera de neutraliser les périls de l'outrage et du conflit: « Si un de tes camarades commet sans le savoir une transgression » écrit Érasme, « dis-le lui en tête à tête et aimablement. La civilité, c'est cela ! »⁴²³ En plus de la clarification des nuances de la hiérarchie, le principe de la civilité est donc tout aussi bien d'établir une police des

⁴¹⁷ Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 78.

⁴¹⁸ Machiavelli, *Discorsi*, *op. cit.*, I, XI, p. 111.

⁴¹⁹ Landucci en dégage au moins trois. Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, *op. cit.*, p. 30-41.

⁴²⁰ Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 79.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 83.

⁴²² « L'observation minutieuse des différences hiérarchiques sera, dorénavant - au moins en France - le critère même de la politesse, la condition *sine qua non* de la "civilité". » *Ibid.*, p. 107. « Pour pratiquer la "civilité", [...] il faut avoir le don de l'observation », *ibid.*, p. 113.

⁴²³ Cité par Norbert Elias, *ibid.*, p. 116.

mœurs capable de pacifier les rapports des sujets. Il s'agit, en somme, d'un processus de domestication du comportement qui advient précisément à la même époque où émerge le concept d'État qui rationalise cette vieille notion cousine, à savoir la cité. Et au même moment où se manifeste ce désir d'élever la « civilité » de ces nations européennes, on produit également un discours qui s'affaire à décrire « la sauvagerie » en Amérique. L'affirmation et la rationalisation à l'interne de la « civilité » semble ainsi avoir accompagné, à l'externe, le désir de colonisation et de pacification de la « sauvagerie ».

Or, cette civilité n'est pas particulière, mais englobe plusieurs nations. Elias y reconnaît déjà un processus de civilisation par un changement du comportement et de l'expérience de la répugnance et du dégoût,⁴²⁴ ce qui intéresse particulièrement le discours sur la sauvagerie. Car cette recodification des gestes qui annonce une gêne et une pudeur inédites, ce nouveau « mur invisible de réactions affectives se dressant entre les corps »,⁴²⁵ viendra évidemment travailler les rapports entre Européens et Premiers Peuples. Comment ne pas voir dans ce « malaise que nous inspire la barbarie »,⁴²⁶ le signe avant-coureur de cette civilité qui repoussera, par crainte et répugnance, ce qu'elle considère comme « sauvage » ? Si on la pense à l'aune des récits coloniaux péjoratifs sur la « sauvagerie américaine », la civilité qui se forme en ce 16^e siècle semble bien être, en partie, l'effet de ces deux passions vives que sont la peur et le dégoût. Et c'est peut-être pourquoi le trait cannibale fera l'objet d'une telle compulsion discursive, puisqu'il en incarne le point focal.

De même, ce n'est peut-être pas un hasard si les récits sur l'Amérique sont accompagnés, à la même époque, de cet autre grand succès de l'édition moderne que sont les traités de civilité. Le traité d'Érasme jouit d'une telle renommée qu'il va jusqu'à inspirer la création d'un nouveau caractère d'imprimerie que l'on appellera le *caractère de civilité*.⁴²⁷ L'époque connaît un véritable mouvement de réécriture des mœurs dont l'objectif est l'établissement d'une marque d'élévation et d'une supériorité civile. Peu avant Érasme, Baldassare Castiglione avait déjà redéfini les qualités idéales de l'homme de court dans son

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 100

⁴²⁶ « Le malaise plus ou moins marqué qui s'empare de nous quand nous sommes en présence d'êtres humains qui évoquent et qualifient ouvertement leurs actes physiques, qui songent bien moins que nous à les dissimuler ou à les réprimer, entre pour une large part dans l'ensemble des sensations qui nous font juger ces êtres de "barbares" ou de "peu civilisés". » *Ibid.*, p. 85-86. Cf. *Ibid.*, pp. 100-101.

⁴²⁷ Toutes les rééditions du traité seront imprimées en ce caractère. *Ibid.*, p. 78. Sur l'histoire des polices et des *types*, voir aussi Henry CARTER, *A View of Early Typography*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Cortigiano (1528). En 1558, Giovanni Della Casa publiera son *Galateo*, et plus tard encore, on pourra s'ajourner en lisant *La Civil Conversazione* (1574) de Stefano Guazzo. Tous ces traités ont été des succès de l'édition, ils ont tous été propulsés par l'imprimerie, et ont tous connu, comme les relations sur l'Amérique, de nombreuses traductions. Ce genre littéraire fera ainsi partie des productions privilégiés des imprimeurs qui commenceront à diffuser depuis les capitales vers les centres régionaux et locaux. En plus des documents nécessaires à l'administration, ceux-ci y imprimeront des « abécédaires, catéchismes et livres de civilité pour les écoles paroissiales, ou encore, [des] feuilles de classe pour les collèges. »⁴²⁸ L'époque n'est donc pas seulement à l'écriture de la sauvagerie, elle est aussi à l'impression de la civilité. Et à la rédaction de l'une semble bien répondre la mise en récit de l'autre.

Vitoria et la refondation du colonialisme

De cette civilité naissante, on peut maintenant passer à un auteur qui non seulement tenait en grande estime le travail d'Érasme, mais qui accomplira un tournant essentiel dans le parcours de la sauvagerie. Cet auteur, c'est bien entendu Francisco de Vitoria à qui on a donné le titre de « père du droit international moderne » sur la base de ses écrits coloniaux, soit le *De Indis* (1532) et le *De Iure belli* (1532).⁴²⁹ Vitoria est ainsi connu pour avoir contesté l'autorité du Pape dans l'attribution de l'Amérique à la couronne espagnole, de même que pour avoir souligné la responsabilité de l'Empereur quant à la christianisation et au respect des droits des Premiers Peuples.⁴³⁰ Mais sa contribution principale est surtout d'avoir fourni une nouvelle théorie du droit colonial non plus fondée sur la logique de la force, mais bien sur le droit naturel qui est la volonté même de Dieu.

Ce droit naturel est d'abord celui de la propriété effective que disposent les nations sur les territoires qu'elles occupent. Vitoria est ainsi l'un des premiers à avoir théorisé le droit de propriété des Premiers Peuples, et ce, à l'encontre des conquêtes espagnoles.⁴³¹ À ses yeux, la loi naturelle prescrit que toute nation doit entretenir des contacts pacifiques

⁴²⁸ Henri Jean Martin, *Histoire et pouvoir de l'écrit*, op. cit., p. 246.

⁴²⁹ C'est James Brown Scott qui aurait accompli cette consécration. L. Pereña y J. M. Perez Prendes, « Presentación », in Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967, p. iii; Francisco de VITORIA, *Political writings*, (eds. A. PAGDEN et J. LAWRENCE) Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. xvi.

⁴³⁰ Vitoria reprend ainsi les conclusions des légistes du 13^e siècle autour du conflit médiéval entre Papes et Empereurs, et les refonde sous la forme d'un principe théologique. Slim Laghmani, *Histoire du droit des gens, du jus gentium impérial au jus publicum europaeum*, Paris, Éditions A. Pedone, 2003, pp. 63-64.

⁴³¹ Luciano Pereña, « La escuela de Salamanca y la duda indiana », dans D. RAMOS PÉREZ (éd.), *La Ética en la conquista de America*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 291-343.

avec les autres. Une nation dispose donc du droit de communication, de circulation et de commerce avec les autres nations, pour autant qu'elle respecte un certain nombre de principes et surtout, qu'elle demeure pacifique. Cela vaut pour la nation qui visite comme pour celle qui est visitée. Et c'est ici que la théorie de Vitoria prend une forme coloniale pernicieuse. Car la propriété autochtone de la terre ne tient que sous la condition que les Premiers Peuples ne bafouent en aucun cas ces lois naturelles qui régissent les rapports entre nations, à savoir ce que les Romains appelaient le *droit des gens* (*ius gentium*). En ce sens, même si celui que l'on a appelé « le Socrate espagnol »⁴³² défend les droits des Premiers Peuples, sa théorie tente bien de concevoir en quoi certaines de leurs réactions peuvent être considérées illégitimes et par-là autoriser un droit de représailles. Cette théorie coloniale aura des répercussions profondes. Elle posera non seulement les termes du débat entre Las Casas et Sepúlveda, mais elle aura aussi un succès énorme dans les légitimations anglaises de la colonisation qui se fonderont le droit au libre commerce.⁴³³

Pour Vitoria, le droit des gens oblige ainsi à l'amitié et à l'accueil, et donne aussi le droit à l'étranger de jouir de ce qui est commun. Dans le contexte américain, cela signifie conséquemment que les Premiers Peuples sont forcés par la loi naturelle de se montrer hospitalier à l'égard des Espagnols - s'ils se montrent pacifiques - et qu'ils ont l'obligation de partager avec eux les ressources dont ils jouissent en commun. On voit déjà comment cette lecture du droit des gens peut justifier une invasion coloniale rampante. Car elle ne fait pas qu'autoriser les contacts entre les nations. Elle les oblige, et ce, peu importe la volonté des nations autochtones. Vitoria pousse ainsi à l'extrême le droit des gens, puisqu'en brisant ces lois naturelles, la nation qui reçoit s'expose du même coup à l'exercice légitime du droit de défense de la nation qui visite.⁴³⁴ Autrement dit, la violence coloniale peut être légitime si elle s'accomplit comme un droit de défense face à l'irrespect autochtone du droit naturel. Si la colonisation ne peut être fondée *a priori* sur la base de la

⁴³² Venancio D. Carro: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, p. 414, cité dans Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Paris, Éd. universitaires, 1992, p. 197.

⁴³³ Vitoria fait du commerce international l'un des signes du bon usage du territoire, et donc de son droit d'occupation. Cette idée, qu'on retrouvera chez Locke, sera mobilisée par la stratégie coloniale élisabéthaine. B. BUCHAN, *The empire of political thought*, London, Pickering & Chatto, 2008, p. 21; Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, (tr. A. Estève et P. Gabellone), Lecques, Théétète, 2000, p. 329.

⁴³⁴ Silvio Zavala, *La filosofía política en la Conquista de América*, México, Fondo de cultura económica, 1972 (1947), pp. 34-35.

« sauvagerie » des mœurs des colonisés, elle peut l'être *a posteriori* sur la « sauvagerie » de leur réaction face à la venue « pacifique » des colons. Avec cette lecture du droit des gens qu'inaugure Vitoria, la « civilité » dispose maintenant d'un droit de conquête sur la « sauvagerie » compris comme « auto-défense légitime ». Car défendre son droit contre ceux qui nous le nie, c'est restituer, dans la loi naturelle, une forme de paix et de sécurité.

Il ne s'agit donc plus de juger et condamner les Premiers Peuples à l'aide du pouvoir papal instauré directement par Dieu, mais seulement à l'aide du droit naturel qui informe le droit des gens, c'est-à-dire, pour être clair, de l'ensemble des normes de conduite rationnelles inscrites dans les « corpus légaux, politiques et théologiques » de l'Europe.⁴³⁵ Le droit naturel se substitue ainsi au droit divin dans sa justification coloniale, et il le fait, bien avant de produire une théorie cohérente de l'État souverain. Le moindre acte irrationnel, la moindre déviance hors du droit naturel justifie désormais la conquête. Et pendant que ce transfert s'accomplit, on ne peut manquer le fait qu'en ce contexte espagnol, ce que l'on entend par « sauvagerie » tend de moins en moins à être nommé comme tel. On préférera plutôt les appellations « *indios* » ou « *barbaros* » pour référer de façon générale à tous les Premiers Peuples vivant sur le territoire conquis de la « Nouvelle-Espagne ». Or, il reste que dans les traits qu'on leur attribue, c'est encore cette même idée séculaire de « sauvagerie » qui persiste et que l'on devine d'autant plus par l'apparition sporadique du vocable « *selvaje* ». Un changement d'accent s'accomplit au profit du vocabulaire d'une barbarie qui, au fond, demeure analogue à cette sauvagerie floue et générale. Et avec Vitoria, celle-ci ne sera plus exposée à la conquête frontale de la civilité. Elle sera désormais prise sous la tutelle d'une pédagogie souhaitant l'élever jusqu'à l'âge de raison.

La sauvagerie comme enfance de la raison

On voit donc comment se dessine les grandes lignes du droit colonial chez Vitoria, reste maintenant à saisir sur quelle conception de la « sauvagerie » celui-ci se fonde. Or, pour bien la dégager, il importe de se défaire d'un mythe qui affecte notre regard contemporain sur cette polémique espagnole. Ce mythe, c'est celui d'un Vitoria grand défenseurs des « droits humains » des Premiers Peuples. Comme on le devine, cette défense n'est que

⁴³⁵ « The Indian was to be judged not by a divinely installed papal mediacy, but by the humanized, rationally conceived norms of conduct contained with the eclectic but wholly privileged Western corpus of legal, political, and theological idea that constituted the Christian natural-law tradition. » R. A. WILLIAMS, *The American Indian in western legal thought*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 103.

partielle. D'abord parce que l'humanité que Vitoria leur reconnaît n'a pas le même statut que celle de l'Europe. Ensuite, parce que les critiques qu'il adresse aux pouvoirs papal et impérial n'ont pas d'autre fonction que de fonder plus solidement le droit colonial européen.

Il est vrai que Vitoria s'inscrit dans le mouvement dominicain des années 1530 s'opposant au camp qui nie l'humanité des Premiers Peuples et souligne sans cesse leur bestialité. Les adeptes de Saint-Jérôme, par exemple, avaient bien refusé d'administrer les saints sacrements aux autochtones sur cette base, et on sait que certains conquistadors s'en servaient pour justifier leur soumission en esclavage.⁴³⁶ Mais l'argument ne coule pas de source pour l'époque, et particulièrement chez les catholiques. Giuliano Gliozzi a bien montré comment plusieurs conquistadors se sont indignés face à cette doctrine de la bestialité. Ramirez de Fuenleal, président de l'*Audiencia* de Mexico, aurait par exemple rapporté au roi d'Espagne le scandale de la position d'un Betanzos qui aurait « gravement offensé Dieu et [Sa] Majesté » en soutenant que les autochtones sont inaptes à la foi par leur bestialité, leur peu de moral, et leur manque d'intelligence.⁴³⁷ Et l'Évêque de Tlaxcala, Julian Garcés, aurait lui aussi dénoncé ces propos au Pape en soulignant qu'« ils soutiennent opiniâtement que des créatures faites à l'image de Dieu sont des bêtes et des juments ». ⁴³⁸

Vitoria n'est donc pas le premier à revendiquer l'humanité des Premiers Peuples. Pour les catholiques de l'époque, refuser cette humanité était déjà un signe d'impiété. Et comme l'a montré encore Gliozzi, la thèse de la bestialité ne s'est pas réellement manifestée comme une affirmation positive chez les conquistadors. Elle a plutôt pris la forme d'une accusation émise par le camp de l'humanité qui reprochait aux conquistadors de traiter ces nations comme des bêtes. Or, aucun des deux camps ne semble avoir présupposé dans un sens ontologiquement fort que ces nations ne participaient pas de l'espèce humaine.⁴³⁹ D'abord, parce qu'on peut bien soumettre une frange de l'humanité qui a exposé son infériorité. Ensuite, parce que nier cette humanité, c'est s'opposer au monogénisme

⁴³⁶ Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 245-247. Cf. Giuliano Gliozzi, *La scoperta del selvaggio? Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milan, Principato, 1971.

⁴³⁷ Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 245. Cf. *Missive au roi* (15 mai 1533) tirée de Lewis Hanke, *The First Social Experiments in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, p. 79.

⁴³⁸ Gliozzi, *ibid.*, p. 245-246. Tiré de Augustin Davila Padilla, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, Bruxelles, 1625 (1596), pp. 132-138.

⁴³⁹ « Ce qui est certain, c'est qu'aucun des témoignages directs (ni, en définitive, indirectes) ne permet de présenter l'opinion de la bestialité de l'*indio* comme une théorie sur leur appartenance à une espèce zoologique différente. Non seulement la bestialité n'exclut pas leur descendance d'Adam, mais au contraire elle l'implique. » Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 246.

biblique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle toute humanité découlerait d'Adam, soit d'une seule et même création divine, et non pas, comme l'affirmera le polygénisme, de plusieurs foyers de création.⁴⁴⁰ Et c'est là précisément l'ambiguïté de la bestialité, et avec elle, de la sauvagerie. Car, pour l'époque, on peut bien être sauvage et homme, humain et bête.

La « découverte » de cette humanité neuve est ainsi prisonnière de ce paradoxe qui occupera pendant plusieurs siècles les philosophes et théologiens. Elle signe non seulement les premières prouesses argumentatives cherchant à concilier cette « trouvaille » moderne avec l'héritage antique et médiéval.⁴⁴¹ Mais elle remet aussi à l'ordre du jour l'épineux problème de l'ambiguïté de la sauvagerie. Car si l'époque commence à décrire les Premiers Peuples comme sauvages et humains, barbares et policés, c'est que la sauvagerie est encore assignée à cette case floue dont l'incohérence travaille toujours les fondements du pouvoir.

Vitoria représente bien ce glissement paradoxal, puisque tout le cœur de son argumentation gravite autour de l'idée d'une barbarie à moitié civile. Certes, il affirme que les « Indiens barbares » sont semblables à des bêtes brutes en ceci qu'ils sont incapables de gouverner et qu'en conséquence, il vaut mieux qu'ils le soient par d'autres plus aptes à le faire.⁴⁴² Mais il ne le fait qu'afin d'exposer la position aristotélicienne du débat. Car si tôt après il soutient la position adverse selon laquelle les « barbares » ont bel et bien une propriété publique et privée des choses et qu'ils ne peuvent être dépossédés sans raison.⁴⁴³ Lorsqu'il élabore sur ces deux angles du débat, Vitoria suggère enfin que les « *Indios* » peuvent à la fois avoir un comportement de bêtes brutes et détenir la propriété légitime du territoire. Toute la suite du traité cherche à concilier cette aporie d'une « barbarie » ayant titre de propriété, d'une « sauvagerie » ayant des droits analogues à ceux de la « civilité ».

⁴⁴⁰ Gliozzi donne l'exemple d'Oviedo qui soutient la thèse de la bestialité et en même de la généalogie adamique. L'Amérique aurait ainsi été peuplée à la suite de l'arche de Noé. *Ibid.*, p. 246.

⁴⁴¹ « The authority of ancient texts - of books themselves - was clearly shaken. [...] Cracks and contradictions within the canon - above all religious ones - brought on the most radical challenges to the authority of books. » Anthony GRAFTON, *et al.*, *New worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, *op. cit.*, p. 157. Voir le chapitre III « All Coherence Gone » qui se concentre sur la deuxième moitié du 16^e siècle.

⁴⁴² « Verdaderamente que si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros [isti barbari], que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son del todo incapaces por el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. » Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967, p. 13.

⁴⁴³ « [Hay razones en contra:] Que ellos estaban, pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas; luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias. » *Ibid.*, p. 14. Un point trop souvent manqué par la littérature.

Clairement, Vitoria expose qu'on ne peut retirer aux « barbares » leur propriété sous prétexte qu'ils commettent le péché mortel, qu'ils soient hérétiques, ou encore qu'ils refusent l'autorité du pape. Et c'est lorsque qu'il scrute l'argument aristotélicien de la rationalité au fondement de la propriété qu'il dessine plus clairement le type d'humanité caractérisant les « *Indios barbaros* ». Car même s'il suit Aristote sur le fait que les créatures irrationnelles ne peuvent avoir de *dominium* sur les choses, il surpasse le problème par le statut juridique de l'enfance. C'est qu'à ses yeux, l'enfant peut être propriétaire, et ce, avant même l'usage de la raison, comme c'est le cas par exemple dans l'héritage. Dans ce cas particulier, l'enfant tombe bien dans le domaine du droit qui lui donne accès à la propriété. Et il en va de même, ajoute Vitoria, pour les déments et les fous.⁴⁴⁴ On voit bien sous quelle tare les Premiers Peuples détiennent ici un droit légitime à la propriété. Pour Vitoria, ce droit ne découle pas d'une raison ou d'une humanité semblable à celle des chrétiens. Il découle plutôt du fait que leur raison se trouve dans un état analogue à l'enfance ou la folie. Avec Vitoria, le droit « sauvage » à la propriété ne passe qu'à un fil: il est situé tout entier dans ce mince continuum d'humanité qui sépare l'adulte de l'enfant, le raisonnable du fou.

Cela apparait clairement lorsque Vitoria se prononce à nouveau sur le type de raison dont font preuve les Premiers Peuples. Les « *indios* », nous dit-il, ne sont pas idiots. Ils ont un certain usage de la raison, un certain ordre dans leurs affaires, et ils ont même des cités, des magistrats, des mariages, des lois, de l'industrie, du commerce et une forme de religion.⁴⁴⁵ En réalité, ce qui fait qu'ils semblent « insensés et obtus », conclut Vitoria, c'est l'« éducation barbare » qu'ils ont reçue, et ce, de la même façon que certains hommes peu éduqués en Europe paraissent des « bêtes brutes ».⁴⁴⁶ Sous cet angle encore, les « *barbaros* » sont confinés à un état d'enfance et de bêtise, puisque leur raison n'a pas encore atteint l'âge adulte. Ce défaut d'éducation semble aussi bien constituer un défaut d'écriture, de cette écriture si essentielle à la lecture du Livre contenant le verbe divin

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 28-29.

⁴⁴⁵ « Se prueba, porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas [*civitates quae ordine constant*], matrimonios bien definidos, magistrados, señores [*dominos*], leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen, también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de usa de razón. » *Ibid.*, p. 29-30.

⁴⁴⁶ Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos [*insensati et hebetes*] proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales. [*brutis animantibus*] » *Ibid.*, p. 30.

comme de tous les autres livres au sein desquels le Vieux Monde a enregistré sa pensée. Et cette pensée, précisément, commence à peine à s'imprimer avec une frénésie inédite.

À la même époque où l'on imprime en Europe ces traités de civilité souhaitant réformer les mœurs, Vitoria soutient que « les barbares des Indes » sont moins sauvages que l'on croit, bien que leur éducation reste à faire. Alors qu'on s'affaire à élever plus haut la civilité européenne, on reconnaît en même temps une « nouvelle » humanité qui se situe encore au stade de « l'enfance ». Certes, Vitoria a été le grand défenseur de l'humanité des Premiers Peuples, inspirant par-là Las Casas. Mais il ne l'a fait qu'en pensant cette « humanité sauvage » dans le cadre d'une zone intermédiaire qui est celle de l'enfant et du fou. En cela, Vitoria ne faisait pas autre chose que de suivre le mouvement qu'avait entamé Érasme par la codification de la civilité, du rang et du comportement de chacun.

Si donc au fondement de ce système révolutionnaire qu'ébauche Vitoria, on trouve bien l'humain et sa primauté sur toute autre formes sociales, économiques ou politiques,⁴⁴⁷ il faut reconnaître que cette humanité n'est fondatrice qu'au prix d'un déplacement subreptice de la sauvagerie. Car dans le trope de cette éducation et de cette enfance, la sauvagerie ne disparaît pas, mais trouve tout au plus un nouveau point d'équilibre avec la civilité. Avec ce nouvel agencement, le pouvoir colonial n'aura de cesse de penser son exercice comme un acte d'élévation du « sauvage » et de son humanité.⁴⁴⁸ Au fond, ce pouvoir ne fera que répéter humblement le geste de Dieu qui, par son amour et sa charité, a guidé l'humanité vers un ordre supérieur de moralité. Comme Dieu s'est abaissé vers l'homme afin de l'« élever jusqu'à Lui »,⁴⁴⁹ la civilité se penche à son tour vers la sauvagerie pour mieux l'intégrer dans l'ordre de sa cité. Et elle le fait, bien sûr, dans l'intérêt de cette sauvagerie. Puisqu'avec Vitoria, l'État doit suivre l'exemple de Dieu en toute chose, cela a pour conséquence de limiter le pouvoir à la seule réalisation du bien tout en autorisant son expansion illimitée. Avec cette refondation du pouvoir colonial sur la loi naturelle qui est aussi la loi divine, la civilité pourra absorber toute forme de gouvernement sauvage à l'intérieur de son empire, pour autant qu'elle se borne au bien. Pour l'entrevoir, il faut

⁴⁴⁷ L. Pereña y J. M. Perez Prendes, « Presentación », in Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967, p. iii.

⁴⁴⁸ C'est là une conséquence de ce que Nestor Capdevila a très justement appelé, chez Vitoria, « la justification non impériale de l'impérialisme », Nestor CAPDEVILA, « Impérialisme, Empire et destruction », dans Bartolomé de las CASAS, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 60.

⁴⁴⁹ Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, op. cit., p. 200.

maintenant se tourner vers Juan Ginés Sepúlveda et Bartolomé de Las Casas qui ont incarnés deux visions frontalement opposées de cette méthode d'absorption impériale.

La controverse de Valladolid

Après Vitoria, une série d'évènement vient complexifier l'enjeu. Par la bulle *Sublimis Deus* (1537), le Pape proclame l'humanité des Premiers Peuples et abolit l'esclavage. Et Charles Quint édicte, en 1542, les *lois nouvelles* qui tenteront de protéger les Autochtones contre les abus espagnols. La scène est maintenant à l'Église catholique qui ouvre ses portes aux infidèles pour qu'ils intègrent volontairement la foi. C'est Las Casas d'ailleurs qui rédigera ces lois après avoir informé l'Empereur des atrocités commises par les Espagnols. Et Charles Quint aurait cédé aux pressions de Las Casas non seulement afin d'agir selon les préceptes chrétiens, mais aussi afin de minimiser le désastre. Car le génocide de la conquête n'a pas été qu'un outrage à la foi. Il a aussi représenté une perte faramineuse d'âmes qui auraient pu intégrer l'Empire moyennant une stratégie tout autre. Il importe de le rappeler: l'adoption des lois nouvelles ne constitue pas un acte de pure charité chrétienne, mais s'inscrit plutôt dans une logique d'une économie impériale des âmes.

Or, ces lois ne seront pas maintenues. À peine deux ans plus tard, les colons espagnols se soulèvent et réinstaurent le système de *l'encomienda*, et Charles Quint est obligé d'accepter ce rétablissement afin d'apaiser la révolte. C'est dans ce contexte que prend lieu la controverse de Valladolid (1550-1551) qui aura pour conséquence la polarisation extrême du débat.⁴⁵⁰ Convoqué à la demande de l'Empereur, le débat qui réunit de nombreux théologiens et juristes porte sur une question double. Il cherche d'abord à établir par quelle méthode, « selon quelle forme et quelles lois [la] sainte foi catholique peut être prêchée et promulguée de la manière la plus adéquate à son saint service [l'Empereur] dans *ce monde nouveau que Dieu nous a découvert* ». ⁴⁵¹ Il tente ensuite d'« examiner comment ces gens peuvent être assujettis à la Majesté de l'Empereur notre seigneur, *sans léser sa conscience royale* ». ⁴⁵² Valladolid pose donc deux questions qui

⁴⁵⁰ Vidal Abril, « *Bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias* », dans Demetrio RAMOS PÉREZ (éd.), *La Ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, op. cit. p. 229-288.

⁴⁵¹ « Prologue du maître Soto » dans *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, op. cit., p. 208, je souligne.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 208.

s'entrecroisent, l'une théologique, l'autre politique, et où il s'agit d'établir comment l'Église et l'Empire peuvent et doivent intégrer ces nouveaux sujets, et surtout, dans quel ordre.

Du côté de la conquête, Sepúlveda a soutenu qu'il était permis de faire la guerre aux « *Indios* » avant même de les exposer aux fondements de la foi. À ses yeux, il était plus expédient de les soumettre d'abord pour ensuite les instruire de la doctrine chrétienne. Du côté de la mission, Las Casas a affirmé qu'il fallait d'abord leur porter pacifiquement l'Évangile, et ensuite seulement, les intégrer dans l'Empire. L'un a souhaité les conquérir avec la force de l'Empire pour mieux leur faire connaître l'Église. L'autre a voulu les inviter librement vers l'Église pour ensuite les intégrer dans l'État. Au fond, tout le débat porte sur le mode de persuasion et d'incorporation: faut-il contraindre ou inviter, forcer par l'épée ou guider par l'Évangile ? Or, aussi opposées peuvent-elles paraître, ces deux positions demeurent similaires quant à leurs points de départ et d'arrivée. Car tous deux s'appuient sur Vitoria, et tous deux manifestent une volonté de « civiliser la sauvagerie » par le biais de l'écriture. Sous cet angle, l'enjeu de Valladolid porte essentiellement sur des questions de méthode et de pédagogie. D'une part, nous avons un Sepúlveda qui prône une éducation dure, rude et forcée, de l'autre, un Las Casas qui défend un enseignement doux, libre et volontaire. Mais dans tous les cas, on rêve toujours d'absorber ces peuples dans le corps de la chrétienté, ou plus précisément, de son économie scripturaire. Pour le voir, il faut se pencher sur les formes de pédagogie qu'a pris, chez ces auteurs, cette volonté de civiliser.

Juan Ginés Sepúlveda

Si Sepúlveda a soutenu les conquistadors, il n'a pas justifié l'exercice aveugle et sans limite de la violence. Les nuances de sa position sont importantes et informent grandement la méthode d'évangélisation qu'il préconise. Elles permettent de saisir que même derrière la violence coloniale la plus débridée se cache encore un désir pédagogique de civiliser. Car la méthode de Sepúlveda ne stipule pas exactement qu'il faille convertir par l'épée. Plutôt, elle présuppose deux moments au terme desquels la conversion reste toujours incertaine, soit *conquérir* et *pacifier*, et seulement ensuite *évangéliser*. C'est dans cette limite de la conquête et de l'instauration de la loi que la violence est confinée. Et si dans l'étape de l'évangélisation Sepúlveda reconnaît la nécessité d'« exercer [la] contrainte corporelle pour prêcher les infidèles et les débarrasser de l'idolâtrie même contre leur volonté », il pose aussi une limite au châtement qui ne peut jamais réaliser la conversion. Car, pour ce faire,

il faut « user de toute la douceur possible et les persuader avec amour pour qu'ils le fassent volontairement, ce qui exclut totalement la force. »⁴⁵³ Le supplice peut peut-être conjurer l'idolâtrie qui se cache dans le sujet, mais il ne peut suppléer à l'acte commettant la foi. Sa fonction est d'effacer, de rendre vierge, afin que le sujet puisse inscrire sur cette table rase, par lui-même et volontairement, son acte chrétien de naissance. On ne peut donc jamais forcer au baptême par l'épée, mais seulement soumettre en vue de supprimer « les obstacles à la prédication »⁴⁵⁴ et produire ainsi les conditions favorables à l'adoption de la foi.

C'est ici qu'émerge la forme de la sauvagerie que mobilise Sepúlveda. Car si les Premiers Peuples venait à résister cette « correction » et ce « salut »,⁴⁵⁵ s'ils venaient à s'opposer frontalement à cette salvation, ils agiraient, nous explique-t-il, comme le frénétique face au médecin, comme le jeune étudiant face au maître savant. Dans cette tentative d'assimilation se dessine ainsi clairement une pédagogie par la peur :

« C'est ce que dit saint Augustin dans la lettre 48: "Si on se contentait d'effrayer les infidèles sans les instruire, ce serait là une tyrannie cruelle. D'autre part, si on se bornait à les instruire, sans leur inspirer quelque crainte, endurcis dans leurs habitudes invétérées, ils arriveraient bien difficilement à prendre la voie qui mène au salut." »⁴⁵⁶

Crainte et instruction vont donc main dans la main dans cette refonte de l'âme que vise la prédication. On voit ici comment Sepúlveda rejoint Vitoria dans sa conception de la rationalité des Premiers Peuples: il s'agit d'enfants qui éprouvent un besoin pédagogique de direction, voire de frénétiques qui nécessitent le traitement ferme mais bienveillant du médecin. Et puisque « le frénétique éprouve aussi de la haine pour le médecin qui le soigne, tout comme le jeune homme mal élevé pour le maître qui le punit »,⁴⁵⁷ il faut bien employer la peur pour que le traitement pédagogique obtienne les effets escomptés. Sepúlveda s'était d'ailleurs appuyé sur les psaumes afin d'établir l'étendue de cette pédagogie de la crainte : « Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage, les extrémités de la terre pour possession » (Psaumes, 2:8).⁴⁵⁸ Et il avait maintenu le silence sur la dureté prévue par le verset suivant : « Tu les briseras avec une verge de fer, Tu les briseras comme le vase d'un

⁴⁵³ « Objections du Docteur Sepúlveda » dans *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda, op. cit.*, p. 230.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 234.

potier. » (Psaumes, 2: 9) Comme le bon pédagogue doit bien souvent effacer les faussetés dans l'âme de l'étudiant avant d'y inscrire la vérité, le missionnaire doit lui-aussi briser les mœurs de l'infidèle avant de pouvoir donner à cette matière une forme nouvelle. On le voit, même chez l'apôtre de la violence coloniale qu'incarne ici Sepúlveda, l'enjeu est essentiellement pédagogique. C'est ce qu'avait exposé d'ailleurs le maître Soto dans le résumé de sa position.⁴⁵⁹ Il s'agit toujours de redresser le comportement des « *Indios* » par cette pédagogie de la peur que Sepúlveda léguera à la postérité, notamment chez José de Acosta qui en fera l'apologie dans son *De Precuranda Indorum salute* (1588).⁴⁶⁰

Cette question émerge encore dans la conception qu'a Sepúlveda de la « barbarie » :

« Je dis que "barbare" s'applique, comme le dit saint Thomas, I, *Politicorum, lectione prima*, à ceux qui ne vivent pas conformément à la raison naturelle et qui ont de mauvaises coutumes qu'ils approuvent publiquement, soit par manque de religion, ce qui fait que les hommes sont *élevés de manière brutale*, soit à cause de mauvaises coutumes et d'un manque de bonne doctrine et de châtement. »⁴⁶¹

Sepúlveda ne soutient donc pas que les « *barbaros* » sont sans coutume et sans institution aucune. Il ne peut d'ailleurs le faire, eut égard aux récits qui circulent sur l'Amérique. Plutôt, ce qu'il leur manque, c'est une bonne éducation qui saura les imprégner des principes de la raison et de la foi. Cette posture délicate découle du désir qu'a Sepúlveda de concilier la doctrine aristotélicienne avec le projet d'évangélisation. De la même façon que la raison est là pour commander et le corps pour obéir, les colons sont là pour diriger les colonisés.⁴⁶² Pour Sepúlveda, cette différence de raison entre Espagnols et « *Indios* » mène donc à une différence de nature, car ces derniers sont des « homuncules [*humunculi*] » écrit-il, « en qui on peut retrouver difficilement quelque trace d'humanité ». Or, cette différence se traduit aussitôt en termes d'éducation, ou plus particulièrement, de lettres, car ils sont, poursuit-il, « non seulement tout à fait dépourvus de culture, mais ne connaissent même pas l'usage des lettres et ne conservent aucun document de leur histoire [...], [ils] n'ont pas

⁴⁵⁹ « Est-il *licite* à Sa Majesté de faire la guerre à ces Indiens avant de leur prêcher la foi pour les soumettre à son Empire, pour qu'ils puissent ensuite être plus facilement et plus commodément *instruits et éclairés*, par la doctrine évangélique, de la connaissance de leurs erreurs et de la vérité chrétienne? » *Ibid.*, p. 208.

⁴⁶⁰ Felipe CASTAÑEDA, « La pedagogía del miedo y de la violencia en José de Acosta », dans *El indio, entre el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes/Alfaomega, 2002, pp. 109-134.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 236, je souligne.

⁴⁶² Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates Secundus de justis belli causis*, éd. critique de Angel Losada, Madrid, 1951, pp. 21-22, cité dans Gliozzi, *op. cit.*, p. 248.

de lois écrites, mais seulement des institutions et des coutumes barbares ». ⁴⁶³ Le demi-civilisé qu'incarne ici le « barbare » est encore une fois prisonnier d'un défaut d'écriture.

Parmi la liste de critères déterminant le passage de cette nature inférieure au niveau de la civilité, l'apprentissage de l'écriture arrive en première position. Pour Sepúlveda, les lettres constituent un élément essentiel dans l'élévation des « *Indios* », au point où elles semblent même informer l'apprentissage des autres marques de civilité:

« À présent, après avoir reçu, grâce à notre domination, *nos lettres, nos lois et notre morale, et s'être imprégnés de la religion chrétienne*, ceux - et ils sont nombreux - qui se sont montrés dociles envers leurs maîtres et les prêtres que nous leur avons procurés, sont aujourd'hui aussi éloignés de leur condition primitive que le sont les gens civilisés des barbares, les voyants des aveugles, les hommes doux des agressifs, les pieux des impies, et, pour le dire d'un mot, presque autant que le sont les hommes des bêtes. » ⁴⁶⁴

Bien qu'il ne soit ici qu'implicite, l'ordre de priorité des étapes du dressage de la sauvagerie semble couler de source. Comment en effet apprendre la langue, la loi, la morale et la religion du maître sans comprendre préalablement le fonctionnement de ses lettres ? Bien sûr, Sepúlveda ne soutient pas explicitement qu'il faille, pour coloniser et évangéliser les « *barbaros* », leur enseigner à tous sans exception l'écriture alphabétique. Et il faut souligner que la colonisation espagnole n'a jamais entretenu le projet d'une alphabétisation massive des Premiers Peuples, et surtout, que l'évangélisation n'a pu enseigner l'écriture latine qu'à une minorité d'érudits autochtones. De même, il faut bien rappeler que l'analphabétisme était la réalité diffuse de tout le Vieux continent et donc de la majorité des colons eux-mêmes. Mais il reste que dans l'articulation de la stratégie coloniale qu'établit Sepúlveda, l'écriture émerge non seulement comme un trait de supériorité de la civilité, mais aussi comme l'une des marques de la domestication de la sauvagerie. C'est par elle que la loi du Christ et de l'Empereur saura imprégner les plus instruits des colonisés, et à partir d'eux, diffuser dans tous le corps social. Et c'est par elle encore que le colonisé peut arriver à surpasser l'ambiguïté de son humanité sauvage. Car si Sepúlveda semblait bien soutenir une différence de nature entre « civilisés » d'Europe et « sauvages » d'Amérique, cette différence n'a jamais réellement obtenu la valeur épistémologique d'une « nouvelle espèce zoologique ». Au contraire, son argument est d'affirmer que cette « nature

⁴⁶³ Sepúlveda, *Democrates Secundus*, *ibid.*, p. 33-36, cité dans Gliozzi, *op. cit.*, p. 248.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 38, cité dans Gliozzi, *op. cit.*, p. 249, je souligne.

dépravée » n'est pas immuable, mais corrigible.⁴⁶⁵ Le rapport colonial qu'établit Sepúlveda est certes naturel, mais il cherche à transformer cette nature par la régénération d'une humanité enfouie. Dans l'effort d'élévation de cette nature bestiale jusqu'au plein statut d'humanité, l'écriture détient un rôle pédagogique primordial. Au fond, c'est elle qui saura guider le « sauvage » vers la sagesse du Livre afin de réécrire ses mœurs. C'est elle qui, après la table rase de la conquête, saura contraindre les âmes par sa douce intransigeance.

Le silence des écritures précolombiennes

Au premier abord, cette stratégie coloniale étonne par ses omissions et ses silences, notamment en ce qui a trait aux systèmes d'écriture des nations que l'on a appelées, plus de trois siècles plus tard, les *civilisations précolombiennes*. En effet, tout se passe comme si Sepúlveda présupposait de l'absence totale d'écriture chez les nations conquises et donc que la domination espagnole avait amené avec elle le cadeau miraculeux de l'écriture. Or, à l'époque où Sepúlveda rédige ses traités, cette hypothèse ne peut sérieusement tenir. Car dès les premières relations espagnoles, on a bien conscience de la présence de systèmes d'écriture ainsi que de documents historiques qui sont antérieurs à la venue de Colomb. Dès 1524, par exemple, le Saint siège avait envoyé une délégation de douze franciscains afin d'exposer les principes de la foi aux Mexicas et en retour comprendre leurs coutumes. Un texte est resté de cette rencontre, connu aujourd'hui sous le titre de *Colloque des Douze* et compilé quelques années plus tard par le frère Bernardino de Sahagún. Or, même si ce texte a fait l'objet d'une censure et qu'il a été oublié après le 17^e siècle,⁴⁶⁶ on peut néanmoins estimer que la délégation des douze envoyée par le Pape a pu faire état de ses découvertes sur la culture des Mexicas à la suite de leur voyage. Et surtout, il faut supposer que les informations recueillies par ces franciscains, de même que tous les autres missionnaires de l'époque, circulaient dans les cercles les plus savants d'Espagne, et en particulier de ceux

⁴⁶⁵ Sur ce point, voir Gliozzi, *ibid.*, p. 249-250. L'affirmation de la nature inférieure et fondamentalement autre du « sauvage » courrait également le risque de fonder le pouvoir de l'*encomendero* sur cette seule base, et ce, indépendamment de la couronne. C'est aussi pourquoi elle fut rejetée. *Ibid.*, p. 250-251.

⁴⁶⁶ En 1566, le Conseil des Indes avait imposé d'importantes restrictions sur la diffusion des informations relatives aux « Indios ». Les autorités coloniales « ne devaient pas consentir que soient imprimés ni vendus de livres ayant trait aux Indiens sans autorisation expresse de sa Majesté. » La cédula du 22 avril 1577 énoncera même la nécessité de confisquer l'ensemble des écrits de Sahagún. Christian Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne. Avec le texte des Colloques des douze de Bernardino de Sahagun (1564)*. Paris, Seuil, 1987, p. 6.

qui assisteront à la controverse de Valladolid. Tournons-nous un instant vers ce texte pour apprécier l'étendue des connaissances que l'on pouvait avoir à l'époque sur les Mexicas.

Le livre du *Colloque des Douze* (*Coloquio de los Doce*) est un dialogue entre des missionnaires franciscains et un groupe de dignitaires nahuas (*tlatimine*) prenant lieu après la conquête de Tenochtitlan. Après un premier exposé des missionnaires portant sur la nature de la foi et la révélation de l'Écriture, l'un des dignitaires aztèques aurait ainsi pris la parole « avec courtoisie et civilité » afin de souligner le besoin de s'entretenir avec leurs prêtres et astrologues.⁴⁶⁷ Autrement dit, il les invitait à poser leurs questions aux experts et savants, soit « ceux qui regardaient les antiques livres de peintures », afin d'obtenir plus de détails. « Ce sont ceux » aurait-il précisé, « qui nous guident et nous gouvernent [...] quant à la façon de vénérer les dieux », ce sont eux « les savants de discours » (*sabedores de discursos*) « qui regardent et qui racontent, qui retournent bruyamment les pages des codex » et « qui nous indiquent le chemin. » « Ce sont eux qui ordonnent comment tombe l'année, comment suivent leurs cours [...] les jours et les mois. C'est de cela qu'ils s'occupent et c'est à eux que vous devez parler des dieux. »⁴⁶⁸ Pour parler d'écriture et de révélation, il était préférable de s'adresser aux prêtres qui faisaient « parler les codex ».

On compte de nombreuses traces de ces textes précolombiens que la conquête espagnole découvre et détruit. Les codex Azcatitlan, Mexicanus, Aubin et Ramírez sont quelques vestiges que nous conservons aujourd'hui de ces écrits nahuas, de même que la relation anonyme de Tlatelolco (1528) qui décrit la nuit sombre de la *Conquista*.⁴⁶⁹ À peu près à la même époque que le *Colloque des douze*, un groupe de savants mexicas rédige aussi des poèmes et des chants anonymes en langue nahuatl, mais avec l'alphabet latin (1523-1528).⁴⁷⁰ Cela témoigne d'une appropriation rapide de l'écriture alphabétique qui se

⁴⁶⁷ Le texte précise « con cortesía y urbanidad ». Extrait de *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los Doze Frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua Mexicana y Española*, dans Miguel León Portilla, *El reverso de la Conquista, Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1992 (1964), p. 23. Voir la version facsimilée dans *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, apéndice al tomo I.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 23-24. Ma traduction. Le passage correspond au sixième chapitre. On trouve une traduction française dans Christian Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, *op. cit.*, p. 43-125.

⁴⁶⁹ Miguel León Portilla, *El reverso de la Conquista*, *op. cit.*, p. 43-62.

⁴⁷⁰ Une version facsimilée de ces chants et poèmes est conservée à la Bibliothèque nationale de México: *Colección de Cantares Mexicanos*, edición de Antonio Peñafiel, México, 1904. L'un des plus fameux de ces récits est le manuscrit 22 conservé à la Bibliothèque nationale de Paris et intitulé *Unos anales históricos de la Nación Mexicana*. Miguel León Portilla, *El reverso de la Conquista*, *op. cit.*, p. 16.

produit avant même la fondation du Collège de Santa Cruz de Tlatelolco (1536) où Sahagún enseignera pendant des années la lecture et l'écriture à ses étudiants autochtones. Tous ces points mettent en suspens le récit d'une transmission pure et simple de l'écriture aux Mexicas par les missionnaires à des fins d'évangélisation. Non seulement les Mexicas disposaient déjà d'une écriture et d'une littérature, mais ils s'approprièrent aussi bien l'écriture alphabétique afin d'enregistrer par eux-mêmes la triste histoire de la conquête.

La situation est tout à fait semblable du côté maya. Les Espagnols prendront aussi connaissance de leurs codex qu'ils tenteront explicitement de détruire. Et d'une façon analogue, encore, les Maya s'approprièrent l'écriture alphabétique non pas afin d'entrer unilatéralement dans le christianisme, mais bien afin d'écrire dans leurs langues les fameux *chilam balam* des 16^e et 17^e siècles. Ces livres prophétiques ne feront pas qu'enregistrer la mythologie maya. Ils retranscriront et commenteront également des extraits de la littérature européenne.⁴⁷¹ Au début du 17^e siècle, lorsque l'historien officiel de Philippe II relatera les « découvertes » des Espagnols, il expliquera que les nations « du Yucatan et du Honduras » possédaient des « livres de feuilles reliés et dans lesquels les *Indios* conservaient la distribution de leurs temps, la connaissance des plantes, des animaux et autres choses naturelles. » Herrera se basait ici sur les témoignages du début du 16^e siècle grâce auxquels il savait que les natifs de « la province de Mexico » avaient leur propre « bibliothèque, histoires et calendrier » et qu'ils y « peignaient les figures avec leur images propres, et avec d'autres caractères si elles n'avaient pas d'images correspondantes ». ⁴⁷² Herrera s'autorisera même une comparaison avec l'écriture alphabétique: « Et puisque leurs figures n'étaient pas suffisantes comme l'est notre écriture, ils ne pouvaient s'entendre rapidement sur les mots, sinon qu'en substance sur les concepts. » Ce passage est manifeste d'une attitude coloniale qui s'est enracinée tout au long du 16^e siècle. C'est qu'en dépit de la description détaillée d'un système d'écriture précolombien, il se permet de conclure que « lorsque les Espagnols entrèrent en ces terres, ils enseignèrent aux Indiens l'Art d'Écrire ». ⁴⁷³

⁴⁷¹ Cela inclut des passages de la bible ainsi qu'un commentaire sur l'astrologie zodiacale. Voir l'introduction de Laura CASO BARRERA, *Chilam Balam de Ixil: facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, México, Artes de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, 2011, p. 11-76.

⁴⁷² Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme de el Mar Océano* (1601-1615), década iv, lib. x, t. iv, Buenos Aires, Editorial Guaranía, p. 130-131, cité dans M. LEÓN PORTILLA et Á. M. GARIBAY KINTANA (éd.), *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, D.F, Univ. Nacional Autónoma de México, 2000, p. XI.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. XIII.

C'est cette attitude paradoxale que l'on retrouve en silence chez Sepúlveda et son époque. Même si on avait conscience de l'existence de ces systèmes d'écriture chez les Mexicas et Mayas, on considérerait néanmoins qu'on leur avait fait découvrir « l'art d'écrire » par l'entremise des lettres.⁴⁷⁴ Peut-être peut-on expliquer ce paradoxe de l'inauguration coloniale de l'écriture dans des territoires disposant déjà de l'écriture par la question plus générale de la transmission de la civilité. Car au fond, le dilemme ici ne porte pas sur un enjeu épistémologique. On ne pose pas en effet de question détaillée sur la véritable nature des figures et caractères des Mexicas et Mayas, ou encore de leur statut vis-à-vis de l'écriture occidentale.⁴⁷⁵ Et il faut rappeler le statut fondateur que les historiens européens de l'époque attribuent aux Égyptiens et à leurs hiéroglyphes pour concevoir que le système pictographique est bel et bien conçu comme écriture au sens plein du terme. On ne cherche donc jamais à démontrer formellement que les systèmes d'écriture mexicas et mayas ne sont pas réellement des écritures. Tout ce que l'on se contente de faire, c'est d'affirmer, dans une ambiguïté silencieuse, qu'on y a apporté l'écriture par la conquête et la colonisation. Autrement dit, la question que l'on s'est posée a toujours été celle de la transmission des lettres, et jamais celle de la traduction des systèmes d'écritures. Au fond, il le fallait pour qu'on puisse croire qu'on y apportait la civilité. La « découverte » des écritures précolombiennes n'a donc pas su ébranler le discours de la civilité. Son inertie était trop grande pour qu'il puisse remettre en cause la sauvagerie qu'il devinait chez ces nations étrangères. C'est ce qui émerge, en tout cas, chez Sepúlveda et son projet d'évangélisation, comme on vient de le voir. Reste maintenant à saisir que ce processus ira dans la même direction du côté de Las Casas, et ce, en dépit de ses positions antinomiques.

Bartolomé de Las Casas

Si Las Casas reconnaît l'existence de caractères et de figures en Amérique, cela ne l'empêche pas pour autant de centrer l'évangélisation autour de l'apprentissage de l'écriture alphabétique. Lorsque dans *l'Histoire apologétique* il décrit les peuples du Guatemala, il fait par exemple mention de l'existence de « chroniqueurs et d'historiens » chez les Mayas.

⁴⁷⁴ Sur cette question énorme que l'on ne peut ici qu'effleurer, voir Elizabeth H. BOONE et Walter MIGNOLO (éd.), *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, 1994; Walter MIGNOLO, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

⁴⁷⁵ Il faudra attendre Acosta et son *Histoire naturelle et morale des Indes* (1590).

Ce sont eux qui « conservaient les informations quant aux origines de toutes choses, que ce soit sur la religion, les dieux et leurs cultes, les fondations des villages et des cités, le début des rois, des seigneurs, et de leurs seigneuries, leurs modes d'élection et de succession ». ⁴⁷⁶ En prenant connaissance de cette fonction scripturaire, on apprenait le détail de leur civilité politique et religieuse. Or, à cette marque de civilité, Las Casas commettait toutefois une restriction: « Ces chroniqueurs tenaient les registres des jours, mois et années, et bien qu'ils ne disposaient pas d'une écriture comme la nôtre, ils avaient toutefois leurs propres figures et caractères pour toutes les choses qu'ils souhaitaient signifier. » ⁴⁷⁷

Ce trait d'écriture informe largement la conception qu'a Las Casas de la nature de ces peuples, et en particulier de leur barbarie. Car pour lui, cette barbarie n'est pas celle, au sens fort, qui fondait chez Aristote la servitude naturelle et informait toute la scolastique médiévale. Il s'agit plutôt d'une barbarie que l'on pourrait qualifier de mineure du fait, entre autres, qu'elle dispose d'une forme d'écriture. Dans sa typologie, Las Casas attribue en effet quatre sens à l'idée de *barbarie*. Le premier sens renvoie aux hommes inhumains, c'est-à-dire à ceux qui, par la violence de leurs actions, transgressent leur propre humanité. Dans la controverse, Las Casas aura l'audace de citer les conquistadors et leurs massacres sanglants comme un exemple de ce type de barbarie, et tout le propre de la *Très brève relation de la destruction des Indes* (1552) sera bien de dénoncer cette bestialité espagnole. La seconde catégorie est celle du barbare entendu tout simplement comme individu ignorant l'écriture, alors que la troisième renvoie à l'idée du nomade vivant sans loi. Pour Las Casas, aucune de ces acceptions ne s'applique réellement au cas des « *Indios* » qui tombent selon lui dans la quatrième et dernière catégorie, à savoir celle plus générale des païens. Ici *barbare* est à prendre au sens d'infidèle, mais aussi plus simplement d'étranger, et c'est dans ce sens restreint que Las Casas souhaite que l'on entende le vocable dans les récits sur le Nouveau Monde. On voit comment cette typologie de la barbarie peut poser problème, notamment en termes de recoupement et de hiérarchie. Mais l'essentiel demeure qu'aux yeux de Las Casas, ces nations ne sont pas barbares au sens fort: elles sont munies

⁴⁷⁶ Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957-1958, T. 106 (II), p. 346, cité dans Felipe CASTAÑEDA, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano*, op. cit., p. 15.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 16.

d'organisations politiques, elles sont gouvernées par l'autorité de rois, et elles emploient une forme d'écriture afin d'enregistrer leur histoire. La barbarie qui les affecte est celle de l'ignorance de la foi, et dans une mesure plus large, des langues chrétiennes. Autrement dit, elle est un signe d'incapacité de communiquer avec les adeptes du Christ.⁴⁷⁸

Mais là se trouve précisément le paradoxe. Car si d'un côté l'ignorance de la foi est le principe qui fonde leur barbarie, de l'autre, leur civilité semble égaler et parfois même surpasser celles des nations chrétiennes. C'est sur cette question que s'ouvre de façon provocatrice l'*Histoire apologétique*. Après avoir critiqué les calamités énoncées au sujet des nations du Nouveau Monde, Las Casas se prononce ainsi sur leur civilité:

« et en matière de politique, je dis non seulement qu'ils font preuve d'une grande prudence et de compréhension vive et perspicace, puisqu'ils ont leurs propres républiques (pour autant que l'on peut en avoir sans foi et connaissance de Dieu) qui sont prudemment régies, bien fournies et équitablement prospères. [Mais je dis aussi] qu'ils égalent de nombreuses nations que le monde a connu ou connaît aujourd'hui, de celles qui sont très prisées et élevées en matière de gouvernement, de politique et de coutumes. [Et enfin je dirai même] que lorsqu'on les compare aux nations les plus prudentes de ce monde, comme l'ont été les Grecs et les Romains, et qui ont suivi les lois naturelles de la raison, ils les surpassent. »⁴⁷⁹

On voit ici sur quels points d'inflexion cette civilité barbare hésite et oscille. À la grandeur de leur sagesse politique et la prudence de leurs républiques qui est ici le gage de leur civilité, Las Casas commet aussitôt une restriction. Ces cités, en effet, ne sont civiles que dans la mesure où elles sont des cités d'infidèles qui ignorent la vérité de la foi et par-là, s'exposent au risque de la perte. Mais cette restriction n'empêche pas Las Casas de poursuivre en expliquant que leurs institutions politiques n'ont rien à envier aux nations les plus civiles du monde, qu'elles sont aussi vertueuses que celles des Anciens, et qu'enfin, l'Europe devrait s'en instruire. Cette civilité barbare qui était au départ bien campée dans les limites strictes du péché devient, au terme de plusieurs amplifications, le flambeau même de la raison que devrait suivre la chrétienté. Et l'on débouche ainsi sur un paradoxe: si les « *Indios* » prêchent par l'exemple, les colons ont néanmoins la responsabilité de leur transmettre l'évangile, et ce, dans la forme d'un échange dont les détails restent à définir.

⁴⁷⁸ Felipe CASTAÑEDA, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano, op. cit.*, p. 18.

⁴⁷⁹ Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, dans *Historiadores de Indias*, tomo I, Madrid, Bailly Baillié é Dijos, 1909, p. 2. Ma traduction.

Les répliques de Las Casas durant la Controverse de Valladolid expriment elle-aussi cette tension entre la hauteur de leur civilité et l'élévation que leur apporte la religion chrétienne :

« Les Indiens ont d'aussi bons entendements, des esprits aussi perspicaces, aussi capables et dociles pour n'importe quelle science morale et doctrine spéculative; pour la majeure partie, ils sont aussi ordonnés, aussi pourvus et raisonnables dans leur police - car ils ont beaucoup de lois très justes - et ils ont tiré et tirent tous les jours autant de profit des choses de la foi et de la religion chrétienne, relativement aux bonnes coutumes et à la correction des vices ». ⁴⁸⁰

Parmi les progrès que procure l'évangélisation, Las Casas cite, en première place, l'écriture: « Et je ne parle pas de leurs admirables progrès dans les arts mécaniques et les arts libéraux comme la lecture et l'écriture, la musique vocale, la pratique de tous les instruments de musique, la grammaire, la logique, et dans tout le reste de ce qui leur a été enseigné et qu'ils ont écouté. » ⁴⁸¹ Exactement comme Sepúlveda faisait silence sur la question, Las Casas ne prend pas la peine de qualifier le type d'écriture qu'on leur enseigne, ni de spécifier que les lettrés de ces nations maîtrisent déjà un système d'écriture. Même si Las Casas fait mention de ce système, il affirme qu'on leur enseigne l'écriture dans un sens qui frôle l'universel.

Encore une fois, le regard de la civilité se brouille. Celle-ci semble en effet incapable de concevoir son action en dehors d'un transfert unilatéral de vérité et de technique. Cela découle peut-être du fait que, dans ses fondements les plus secrets, la civilité s'appuie toujours sur le pouvoir de l'écriture. Car en étant très exactement au point de croisement entre cette technique, ce discours vrai, cette politesse et cette éducation, l'écriture occidentale apparaît bien comme le véhicule de la salvation. C'est elle qui a permis à la raison d'atteindre un niveau supérieur d'abstraction. C'est elle qui a su domestiquer la pensée et dicter au corps ses codes. C'est elle, enfin, qui a enregistré la parole du Christ, gloire que ne saurait miner les guerres d'interprétation. Au fond, pour que ce pouvoir de salvation tienne, il faut que l'écriture alphabétique puisse afficher quelques qualités que les écritures précolombiennes ne possèdent pas. Cette qualité, pour les missionnaires de l'époque, n'est pas à trouver dans son caractère phonétique, mais bien dans son destin apostolique. Sa force est d'être la dépositaire des paroles du Christ.

⁴⁸⁰ « Répliques de l'Évêque de Chiapa », *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, op. cit., p. 258-259.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 259

C'est cette qualité qui permet de répondre au paradoxe de la civilité barbare des nations de « Nouvelle-Espagne ». Si elles font preuve de tant d'adresse dans leurs arts et leur politique, comment en effet expliquer qu'elles ignorent le dieu véritable ainsi que le chemin vers la salvation ? Le portrait que dresse Las Casas suggère bien que, par l'ensemble de leurs vertus, ces nations auraient bien pu être des plus heureuses du monde. Il ne leur manquait pour cela, soutient-il, que la connaissance de Dieu. Cette condition est essentielle à tout l'argumentaire lacasien puisqu'elle permet d'établir que ces nations doivent être prédiquées et élevées *même si* elles ne sont pas tout à fait inférieures aux Européens. Elle permet enfin de clarifier que Las Casas n'est pas le père du « mythe édulcoré du "bon sauvage". » Car comme on a pu le montrer: « Ce n'est pas la simplicité "naturelle" et primitive de l'Indien qu'il montre [...], mais ce degré de développement, de civilisation, qui aurait dû le sauver. »⁴⁸² Le paradoxe de la civilité barbare au Nouveau Monde, c'est qu'en dépit de ses vertus, elle n'a ni reçu la bonne nouvelle ni déduit les voies de la salvation. Et de la même façon que ces nations disposent de leur propre écriture et doivent néanmoins *apprendre l'écriture*, elles sont, suivant la même ambiguïté, dans l'état d'une civilité égale à l'Europe, mais qui doit néanmoins s'élever jusqu'à la vérité christique.

Une humanité réversible

Cette ambivalence quant au statut de l'écriture et de la civilité de ces nations est la même qui affecte la nature de leur humanité. Car si Las Casas consacre de nombreuses pages à démontrer l'humanité des « *Indios* », sa théorie d'évangélisation implique néanmoins que « pour être pleinement humain, tout homme doit devenir chrétien. »⁴⁸³ En d'autres termes, le paganisme mine l'humanité même de l'humain et c'est la fonction de la typologie lacasienne de la barbarie que de classer différents degrés de cette contre-nature. Tout le projet de la mission sera de perfectionner cette humanité vacillante par la transmission de la grâce. Or, chez Las Casas, cette tâche ne s'affaire pas seulement d'hommes, mais aussi du démon qui les affecte. À ses yeux, l'idolâtrie des « *Indios* » ne constitue pas une faute qui leur serait propre, hors de toute force extérieure. Elle est le signe, au contraire, de l'influence du diable qui a imprégné de sa doctrine l'ensemble des institutions autochtones.

⁴⁸² Michèle Escamilla-Colin, « *De l'Apologia à l'Apologética: les Indiens vus par Bartolomé de Las Casas* », in J.-L. CHEVALIER, M. COLIN et A. THOMSON (éd.), *Barbares & sauvages: images et reflets dans la culture occidentale*, Caen, France, Presses universitaires de Caen, 1994, p. 51.

⁴⁸³ Nestor Capdevila, « Impérialisme, empire et destruction », *op. cit.*, p. 180.

Aussi banale puisse-t-elle paraître, cette explication permet de résoudre l'une des tensions majeures qui affectent la civilité barbare des « *Indios* ». Elle clarifie, en effet, comment et pourquoi peuvent cohabiter ensemble les vertus politiques et morales que nous a décrit Las Casas avec la pratique, si difficile à penser, du sacrifice humain. Chez Sepúlveda, cette pratique justifiait la conquête par les armes du fait qu'elle était le signe d'une adhésion publique au péché. Puisque que les sacrifices humains participaient d'une institution publique, ils engageaient l'ensemble de la cité barbare et appelaient en cela une conquête militaire avant toute possibilité d'évangélisation. Chez Las Casas, en revanche, la barbarie du sacrifice ne relève pas de la responsabilité immédiate de ces nations, mais bien de Satan. Elle incarne même, dans les limites restreintes de l'ignorance de la foi, le don le plus haut que ces nations puissent offrir à Dieu. Le sacrifice humain qui mine l'humanité des « *Indios* » est donc à la fois un mal exogène qu'il incombe à l'Église de combattre et le signe d'une grande piété païenne incarnant un fort potentiel de dévotion.⁴⁸⁴

Cette tension d'une humanité commettant des actes inhumains explique aussi les références à cette bestialité réversible qu'aime à mobiliser Las Casas. Car en dépit de sa défense de la civilité des Premiers Peuples, l'humanité qu'il dessine demeure encore en contact étroit avec le registre de l'animalité. C'est que loin d'abandonner la rhétorique de la bestialité, Las Casas passe plutôt d'un « discours de l'infra-humanité à celui de l'humanité dévoyée ».⁴⁸⁵ Cela émerge notamment dans sa méthode d'évangélisation qui mise essentiellement sur la patience, la persévérance et la tolérance. Contre Sepúlveda, Las Casas préconise en effet la voix pacifique par l'établissement de missions en marges des cités à convertir, sans aucune intervention militaire, afin d'y prêcher patiemment l'Évangile et d'y enseigner l'écriture, la lecture, ainsi que les autres arts utiles à l'élévation de ces nations. Cette instruction constante, libre et charitable mise donc sur la capacité de cette humanité d'entendre la bonne nouvelle et de choisir par elle-même, sans contrition, les lumières de la foi. Elle commet le pari que la part de raison qui se trouve dans cette

⁴⁸⁴ F. CASTAÑEDA, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano*, op. cit., p. 80.

⁴⁸⁵ Il suit en cela la tendance des récits de voyages de l'époque qui « s'efforcent de dire l'altérité d'une manière qui l'amarre dans le connu et la maintienne à distance cependant de l'humanité telle qu'on la conçoit et qu'on la vit. De tout temps, le recours au lexique de l'animalité a été considéré comme un moyen de répondre à cet objectif. L'animal, en effet, exprime par excellence, face à l'homme, le paradoxe du proche et du différent. » Anne-Marie Pelletier, « La référence animale dans la *Brève relation de la destruction des Indes* de Las Casas », dans Jean-Louis CHEVALIER et al. (éds.), *Barbares & sauvages: images et reflets dans la culture occidentale: actes du colloque de Caen, 26-27 février 1993*, op. cit., p. 53.

humanité saura reconnaître la vérité lorsqu'elle l'entendra et, par-là, chasser le démon. Or, cette confiance inébranlable implique aussi que ces nations disposent du droit de ne pas écouter la prédication, et donc qu'il faille redoubler l'effort des missionnaires. Si cette stratégie semble défendre l'intérêt des « *Indios* », elle est aussi traversée par un vif désir de suivre l'exemple des premiers chrétiens qui ont ouvert la voie à la prédication. C'est ici que la métaphore animale émerge, dans cette méthode d'évangélisation exigeant que l'on procède :

« par des cajoleries et une conversion douce, calme, tendre, pacifique, amoureuse et chrétienne, *en allant vers eux comme des brebis au milieu des loups, non comme des loups et des larrons qui volent au milieu de brebis très douces et très simples, [...] comme le firent les Apôtres et selon la coutume de toute l'Église universelle depuis toujours.* »⁴⁸⁶

On voit sous quelle modalité se renverse « l'humanité animale » non seulement des « *Indios* », mais aussi des conquistadors. Du côté des nations à convertir, cette humanité change de forme selon la méthode d'évangélisation que l'on emploie. Lorsque l'on se comporte comme les loups-conquistadors, ces « nations barbares » deviennent des brebis « douces et simples ». Et lorsque l'on adopte la voix apostolique, on s'expose à ces nations comme des brebis face aux loups. Dans ce théâtre de la conversion, le loup et la brebis échangent volontiers leurs rôles. Car l'énonciation de cet état de fait n'a pas pour unique fonction d'enjoindre le missionnaire à la vulnérabilité, seule garante de la véritable charité chrétienne. Elle souligne aussi la possible fluctuation de l'humanité et de la bestialité des nations à convertir. Si aux yeux de Las Casas la méthode pacifique est préférable, c'est donc d'une part parce que les « *Indios* » sont, par leur humanité, comme des agneaux qu'il s'agit de sauver. Mais c'est aussi, d'autre part, parce qu'ils ont encore en eux une forme de bestialité - celle du loup - face à laquelle le missionnaire doit s'exposer afin de vivre cette forme de vie qui incarnait, chez les premiers chrétiens, les fondements même de la foi.

Cette réversibilité entre humanité et animalité est aussi présente du côté espagnol. Dans sa dénonciation de la violence sauvage des Espagnols, la *Relation de la destruction des Indes* multiplie ainsi les métaphores bestiales. Ce sont des chiens enragés, des loups gourmands qui ont anéanti des nations entières. Dans les pires cas, cette cupidité a même encouragé le cannibalisme qu'elle dénonçait, comme le montre ce capitaine qui

⁴⁸⁶ « Répliques de l'Évêque de Chiapa », dans *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda, op. cit.*, p. 260.

« avait l'habitude d'emmener avec lui autant d'Indiens déjà soumis qu'il pouvait pour qu'ils fassent la guerre aux autres. Et, comme il ne donnait pas à manger aux dix ou vingt mille hommes qu'il emmenait, il leur permettait de manger les Indiens qu'ils prenaient. Il y avait ainsi dans son camp une impressionnante boucherie de chair humaine ; en sa présence on tuait des enfants et on les rôtissait. »⁴⁸⁷

Par la bestialité de ces massacres, nous-dit Las Casas, les conquistadors ont encouru « une grande infamie pour la foi, le déshonneur de l'homme chrétien, » ainsi que « la perte spirituelle et temporelle de la majeure partie du lignage humain ». ⁴⁸⁸ En ce sens, leurs actes ont non seulement entaché leur propre humanité, mais aussi l'humanité elle-même. Le problème colonial pour Las Casas n'est donc pas qu'un problème d'évangélisation, il concerne aussi la salvation générale de *toute l'humanité*, y compris celle des chrétiens. Dans cette économie des âmes, la propagation de la foi guide la salvation du païen comme celle du croyant. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la réversibilité de cette humanité et de cette animalité, de cette barbarie et de cette civilité dans lesquelles peuvent vaciller le chrétien comme le païen. Dans cette inversion des perspectives, Las Casas préfigure à bien des égards Montaigne: « Et ainsi, de la même façon que nous les prenons pour barbares, ces nations des dites Indes, parce qu'elles ne nous comprennent pas, nous tiennent aussi comme tel, c'est-à-dire comme étrange. De là a procédé une grande erreur chez nombre d'entre nous, laïcs, ecclésiastes et religieux ». ⁴⁸⁹ Trente ans plus tard, Montaigne pourra énoncer sa formule célèbre: « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». ⁴⁹⁰

Malgré toute la controverse, l'instruction de l'écriture demeure, dans tous les cas, la clé de voute de l'évangélisation. Au fond, l'opposition tient ici à une différence de méthode et à son point de départ, c'est-à-dire la nature de l'humanité que l'on tente de civiliser. Si avec Sepúlveda on fait face à des bêtes qui peuvent, au moyen d'efforts notables, redevenir humains, avec Las Casas la relation va d'humains à humains, quoique selon des modalités mobiles. Du côté des colons, on a une humanité pleine et chrétienne qui cependant est en voie de se corrompre par sa destruction bestiale des Indes. Du côté des « *Indios* », on a une humanité vertueuse dont la civilité barbare a été corrompue par le malin. Mais que ce soit

⁴⁸⁷ Bartolomé de Las Casas, *Très Brève Relation de la destruction des Indes*, Paris, Maspéro/Découverte, 1979, p. 92, cité dans Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁸⁸ « Répliques de l'Évêque de Chiapa », dans *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁸⁹ Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia*, en Biblioteca de Autores Españoles, T. 106 (II), Madrid, 1958, p. 435, cité dans F. CASTAÑEDA, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano*, *op. cit.*, p. 17. Ma traduction.

⁴⁹⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, (éd. Pierre Michel), Paris, Gallimard, 1965, t. I, ch. XXXI, p. 305.

chez Sepúlveda ou Las Casas, le devenir chrétien du sujet ne peut advenir que par la consolidation de son humanité. Comme le dira plus tard Acosta: « il est nécessaire de leur apprendre d'abord à être des hommes, et ensuite à être des chrétiens ».⁴⁹¹ Cet apprentissage essentiel passera, comme on l'a vu, par la transmission de l'alphabet, c'est-à-dire par une pédagogie coloniale qui souhaite, par effet de ruissellement de l'écriture, revitaliser l'humanité des « *Indios* ». C'est cette nécessité qui explique le rapport du discours colonial aux écritures précolombiennes, véritable tache aveugle dans le regard de la civilité.

Raison d'État et pédagogie coloniale chez Botero

Ainsi se clôt cette controverse qui définira les stratégies coloniales espagnoles. Or, ce projet d'une pédagogie coloniale transversal aux deux camps ne s'est pas limité aux seuls enjeux missionnaires. Il a aussi inspiré l'art de gouverner et sa rationalisation. On peut l'apercevoir chez Giovanni Botero qui, dans *De la raison d'État* (1589-1598), dédie un court chapitre à la manière de traiter les sujets acquis et où se dessine une stratégie coloniale qui mélange le réalisme machiavélien à l'expertise évangélisatrice. Si l'on souhaite « gagner la confiance de ces sujets et faire en sorte qu'ils aient avantage à nous être soumis et à combattre pour notre seigneurie »,⁴⁹² explique Botero, alors il importe de se dédier à leur éducation:

« Il sera particulièrement profitable, à cette fin, de maintenir parmi eux la justice, la paix et l'abondance, de favoriser la religion, les lettres et la vertu, parce que les religieux, les lettrés et les hommes vertueux sont comme des chefs pour le reste des gens. [...] Auprès des peuples, les religieux tiennent en leurs mains les consciences, les lettrés tiennent les esprits, et les jugements des uns et des autres ont une très grande autorité sur tous, les uns par leur sainteté, les autres par leur savoir, les uns par la révérence qu'ils inspirent, les autres par la réputation qu'ils ont acquise. »⁴⁹³

Pour bien gouverner les sujets nouvellement acquis, Botero souhaite mobiliser l'autorité de l'écriture. Car cette confiance ou ce crédit si essentiel à l'exercice du pouvoir, ce *kred* ou cette « puissance magique » comme l'appelait Benveniste,⁴⁹⁴ semble bien ici liée à la majesté de l'écriture. Or, ce pouvoir scripturaire n'est pas superficiel, il n'est pas qu'un écran de fumée permettant au vrai pouvoir de s'exercer. Il a au contraire la force de produire un changement de nature chez le sujet, puisque l'éducation, nous dit Botero, « est comme une deuxième nature et que, par son intermédiaire, les sujets acquis deviennent comme des

⁴⁹¹ José Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, l. VII, ch. II, p. 209, cit. in Gliozzi, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁹² Giovanni Botero, *De la raison d'État*, tr. P. Benedittini et R. Descendre, Paris, Gallimard, 2014, p. 204.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, p. 121.

sujets naturels. »⁴⁹⁵ L'avantage de la pédagogie coloniale n'est donc pas seulement d'apaiser les sujets en prenant en charge l'éducation de leurs enfants, il se situe aussi dans sa capacité à rendre ces enfants semblables à la nation. En témoigne l'exemple du « Turque »,⁴⁹⁶ mais aussi celui de la colonisation des Indes occidentales où, en appliquant cette méthode:

« on gagne et les parents, et les enfants: les parents, par l'éducation et l'instruction que l'on donne à leurs enfants [...], les enfants, parce qu'à cette occasion, dans les écoles, ils s'imprègnent aisément de la foi et des vertus chrétiennes. À cette fin, les rois de Portugal (Jean III, surtout) ont fondé dans les Indes des collèges et des séminaires dans lesquels ils ont élevé un très grand nombre d'enfants de toutes nations, sous la férule des pères de la Compagnie de Jésus, lesquels ont aussi obtenu par ce moyen des résultats merveilleux en Allemagne et au Nouveau Monde. Car en Allemagne, les villes où ils sont installés se sont maintenues dans la foi catholique et aident les villes déjà contaminées par l'hérésie; et au Brésil, on ne peut dénombrer la multitude de peuples qui se sont convertis, ni estimer les fruits obtenus chez les peuples déjà convertis de la Nouvelle-Espagne et du Pérou ».⁴⁹⁷

L'avantage de l'instruction coloniale que recommande Botero ne se limite donc pas qu'aux colonies extérieures à l'Europe, car la raison d'État prescrit tout aussi bien son emploi chez les nations hérétiques les plus voisines. Est-ce un effet de retour précoce du pouvoir colonial sur le Vieux continent ? La question demanderait enquête. L'essentiel est de voir que cette pédagogie coloniale souhaite insuffler la foi aux sujets acquis en prenant appui sur l'autorité de l'écriture, et ce, afin de, consolider le crédit ou la *fides* confié au souverain.

Mais si l'idée d'une domestication de la sauvagerie par l'instruction éclairée de la civilité a bien laissé sa marque dans la rationalisation du pouvoir en Europe, la sauvagerie semble en retour avoir pourvu quelques enseignements à la civilité. Pour le voir, il faut maintenant se tourner vers ce moment clé de la pensée politique française où, avec La Boétie et Montaigne, la sauvagerie prétendue de l'Amérique a ouvert une nouvelle réflexion sur la cité et la liberté. C'est qu'en cette seconde moitié du 16^e siècle, la sauvagerie connaît une forme d'émancipation dans le discours, libération relative, bien sûr, mais qui affectera néanmoins des penseurs comme Bodin ou Grotius. En effet, en articulant leurs concepts de souveraineté et d'état de simplicité originaire, ces deux auteurs donneront au couple de la sauvagerie et de la civilité la forme nouvelle d'un paradoxe qu'ils lègueront à Hobbes.

⁴⁹⁵ Giovanni Botero, *De la raison d'État*, op. cit, p. 206.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 209-210.

Ch. 4 La sauvagerie émancipée et l'origine de l'État

« À l'époque de la découverte, l'Indien réel ne parle pas puisqu'il n'écrit pas, [...] ce discours sur lui le concerne moins que ceux pour qui il est en fait tenu, des rois, des princes, des ministres, des membres du clergé, des intellectuels et d'autres aussi qui peuvent lire et qui tirent de cette lecture un pouvoir accru sur la "découverte" qui est faite en leur nom, au nom de leur pays, au nom de leur société, au nom de leur religion. L'Indien n'a rien à dire. Il se laisse nommer et décrire sans protestation, comme l'oiseau-mouche du bon frère Sagard. »
Gilles Thérien, *Figures de l'Indien*

Face à ces stratégies coloniales du redressement de la sauvagerie que nous venons de retracer, on trouve à la même époque une réflexion tout autre sur les peuples du Nouveau Monde. Cette réflexion qui se dessine surtout en France ne met plus l'emphase sur la forme de pédagogie à mobiliser, elle pointe aussi vers l'enseignement que l'Europe doit tirer de ces formes politiques que l'on rencontre en Amérique. Dans cette pensée polémique, la sauvagerie présumée de l'altérité a désormais pour fonction de refléter les vices et l'hypocrisie de la civilité européenne. Cette réflexion émerge notamment chez deux auteurs liés d'une amitié célèbre, à savoir La Boétie et Montaigne. Or, nous le verrons, ce déplacement subreptice du rapport de la sauvagerie à la civilité ne sera pas sans conséquence pour la pensée politique de la fin du siècle. À leur manière, les théories de Bodin et de Grotius quant à la souveraineté et le droit des gens tenteront de neutraliser ou, à tout le moins, de dévier cet « enseignement » de la sauvagerie à l'endroit de la civilité. En effet, un peu comme s'il s'agissait de contrecarrer le refus, incarné par La Boétie et Montaigne, de la thèse de l'absence de formes politiques en Amérique, Bodin et Grotius appuieront leurs théories sur l'idée de républiques embryonnaires et l'image d'un état de simplicité originaire donnant tous deux les clés de la fondation de l'État.

Étienne de La Boétie

Chez La Boétie, on ne peut manquer de noter que le thème de la sauvagerie et de la civilité est sous-jacent à toute la question de la servitude volontaire. Par sa critique frontale du pouvoir monarchique, le *Discours de la servitude volontaire* (1548-49, 1574), établit bien que tout pouvoir cédé à un seul est forcément tyrannique et, par-là, indigne de la civilité. La vie sous le pouvoir, c'est-à-dire celle sous le tyran, n'est pas une vie vertueuse, mais

rend esclave tout sujet du royaume. Cela est vrai des conseillés les plus proches de la couronne qui, bien qu'ils soient dans les échelons supérieurs, sont assujettis aux moindres caprices du roi. Et cela est vrai des sujets au bas de l'échelle qui, forcément, payent de leurs besoins les avantages des échelons supérieurs. Dans tous les cas, cette soumission à un seul abêtit les sujets et leur fait oublier leur propre pouvoir: « Vous vous affaiblissez, afin qu'il soit plus fort, plus dur et qu'il vous tienne la bride plus courte : et de tant d'indignités, que les bêtes elles-mêmes ne sentiraient point ou n'endureraient pas ». ⁴⁹⁸ Dans les vases communiquant du pouvoir, plus les sujets acceptent cette soumission, plus ils cèdent leur pouvoir au tyran qui les domine d'une façon indigne des bêtes. Puisque cette servitude est volontaire et sans fondement, elle rabaisse les sujets à un niveau inférieur à la bestialité.

La solution de La Boétie brille par sa simplicité et sa performativité: « vous pourriez vous en délivrer, sans même tenter de le faire, mais seulement en essayant de le vouloir. Soyez donc résolu à ne plus servir et vous serez libres. » ⁴⁹⁹ Puisque le souverain n'a de puissance que celle qu'on lui donne, il suffit de cesser de lui obéir pour lui retirer tout pouvoir. Désobéir, et surtout cesser de croire au pouvoir, c'est faire s'effondrer la structure pyramidale de la tyrannie et par-là, renouer avec l'humanité. Car si la tyrannie, qui inclut la monarchie, n'est pas une vraie cité du fait qu'elle prend tout au sujet et ne lui donne rien en retour, la vraie communauté politique ne peut advenir que par la « mutuelle estime », c'est-à-dire par l'amitié et la reconnaissance de l'autre, en un mot, la *philia*. En un sens, pour vivre la véritable civilité, il faut cesser de traiter bestialement à la fois *autrui* (en évitant de les dominer sauvagement) *et soi-même* (en refusant de se plier au pouvoir du tyran). Problème de civilité et de bestialité, donc, que la question de la servitude volontaire.

Or, ce questionnement semble informé par l'avènement d'un fait inusité pour l'époque, à savoir la nouvelle d'outre-Atlantique de ces « gens tout-à-fait neufs »:

« A ce propos, je demanderai : Si le hasard voulait qu'il naquît aujourd'hui quelques gens tout-à-fait neufs, n'étant ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté, ignorant jusqu'aux noms de l'une et de l'autre, et qu'on leur offrit l'option d'être sujets ou de vivre libre ; quel serait leur choix ? Nul doute qu'ils n'aimassent beaucoup mieux obéir à leur seule raison que de servir un homme [...]. Car pour que les hommes, tant qu'il reste en eux vestige d'homme, se laissent assujettir, il faut de deux choses l'une : ou qu'ils soient contraints, ou qu'ils soient abusés. » ⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016, p. 204.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016, p. 208.

On peut estimer que ces « gens tout-à-fait neufs » correspondent, selon l'hypothèse de Pierre Clastres, aux Premiers Peuples d'Amérique.⁵⁰¹ Ces peuples que l'on croit n'avoir ni foi ni loi ni roi, ni tien ni mien, ne sont-ils pas le meilleur exemple pour penser l'envers de la servitude ? Même si elle est implicite, la référence à un peuple *tout autre et neuf* ne peut que renvoyer, en ce milieu du 16^e siècle, au Nouveau monde, plus particulièrement mais à ces nations que les Français rencontrent, de la Floride à Terre-Neuve, ou encore, plus au sud, au Brésil. Ce sont ces peuples, pour la plupart nomades, que les Français aiment à décrire comme sans loi, sans sujétion et vivant selon la loi de nature. Car comme le soutient La Boétie, ces gens préfèrent se plier « à leur seule raison » plutôt qu'au tyran.

Clastres l'a soutenu dans son commentaire: La Boétie a probablement suivi les récits de marins qui, depuis Bordeaux, affluaient dans tout le sud-ouest de la France. Ces récits décrivant ces « Sauvages d'avant la civilisation, peuples d'avant l'écriture, sociétés d'avant l'Histoire » auraient, par la description de mœurs politiques neuves, travaillé l'écriture du *Discours*.⁵⁰² Or, peut-être faut-il suspendre cette idée de peuples « d'avant la civilisation » dans l'interprétation laboétienne de l'Amérique. Car tout le propos du discours est bien de pointer vers l'absence de civilité de l'Europe en y opposant les véritables fondements de la société politique, à savoir l'authentique estime mutuelle. Les régimes monarchiques, la tyrannie du pouvoir, le goût pour la domination, tout cela fait que l'Europe ne vit pas sous un régime civil au sens strict, mais est soumise aux caprices de quelques-uns. Et lorsque cette critique mobilise ces « gens tout-à-fait neufs », on ne peut que penser aux récits des formes politiques américaines, et en particulier de l'absence de pouvoir souverain dans les chefferies. C'est ce qu'a lui-même montré Clastres, à savoir que bien que le chef soit chef, il n'a jamais autorité souveraine. Le pouvoir de la chefferie n'est jamais séparé de la société et sa fonction épouse plutôt la forme d'un sacrifice constant qui œuvre à la cohésion du groupe par le don de soi.⁵⁰³ Peut-on trouver expression plus concrète de cette estime mutuelle dont rêve La Boétie ? Faut-il croire que ce respect américain des chefs et cette

⁵⁰¹ Pierre Clastres, « *Liberté, Malencontre, Innommable* » (1978), dans La Boétie, *ibid.*

⁵⁰² Pierre Clastres, « *Liberté, Malencontre, Innommable* » (1978), dans La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016, p. 252. Ils s'appuient sur Charles-André Julien, *Les Voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1947. Cf. Guillaume G. Poirier, « La parole de l'Utopie », *op. cit.*, p. 77.

⁵⁰³ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

absence d'autorité souveraine chez les caciques ont donné à La Boétie l'inspiration du *Discours* ? C'est à l'oralité de l'époque qu'il faudrait poser la question.

Michel de Montaigne

Il faut maintenant se tourner vers Montaigne qui, comme La Boétie, mobilise le thème américain pour mieux énoncer ses critiques à l'Europe. Si cette question est trop large pour être traitée ici avec la minutie qu'elle mérite, il est toutefois essentiel d'aborder brièvement la conception qu'a Montaigne de la sauvagerie et la civilité.⁵⁰⁴ Car les *Essais* (1580-88) ouvrent un cycle qui expose avant l'heure le problème de l'ethnocentrisme et par-là met à distance les idées de barbarie et de sauvagerie. Tout au long des deux siècles qui suivront, la célèbre formule de Montaigne selon laquelle « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » réapparaîtra régulièrement dans la littérature européenne.⁵⁰⁵ Avec ce rationalisme qui supprime la Contre-Réforme, Montaigne signe donc un nouvel emploi, davantage sceptique, de la figure du « sauvage ».⁵⁰⁶ Sa curiosité inépuisable accorde un intérêt particulier aux Premiers Peuples sur lesquels ils s'informent grâce à Gomara, Oviedo, Léry, Thevet et sans doute Las Casas. Il est aussi probable qu'il tienne ses informations des ports de Bordeaux et de Rouen, bien que sa rencontre dans *Des Cannibales* soit une invention. Montaigne possède mêmes quelques objets topinambous, soit « un hamac, un casse-tête, un protège-poignet ainsi qu'un tube à estampiller. »⁵⁰⁷ Si Montaigne n'est pas à proprement parler un « auteur politique », son intervention dans le débat américain a eu des conséquences majeures sur les notions de sauvagerie et de civilité. Comme l'a montré Frank Lestringant: « La question du Cannibale d'Amérique [...] ouvre à celle du politique. L'auteur des *Essais* transporte au Nouveau Monde le paradoxe de la Servitude volontaire cher à son ami La Boétie. »⁵⁰⁸ En ce sens, Montaigne ne se contente

⁵⁰⁴ Parmi l'énorme littérature sur la question, voir: Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, New York, Burt Franklin, 1968 (1908); Geoffroy ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la renaissance française*, Genève, Slatkine Reprint, 1969 (1935); Bernard Mouralis, *Montaigne et le mythe du Bon sauvage*, Paris, Pierre Bordas, 1989; Frank Lestringant, « Le Brésil de Montaigne », dans *Le Huguenot et le Sauvage*, Paris, Klincksieck, 1990; Frank Lestringant, « Un Cannibale qui crache », dans *Le Cannibale*, op. cit., pp. 163-189; Claude Blum (dir.), *Montaigne et le nouveau monde*, Paris, Éditions InterUniversitaires, 1994; Dominique de COURCELLES, *Montaigne au risque du Nouveau Monde*, Paris, Brepols, 1996.

⁵⁰⁵ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, op. cit., pp. 64-66, 161.

⁵⁰⁶ Daniel B. SMITH, *Le « sauvage »: pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663)*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1979, p. 15.

⁵⁰⁷ Olive P. DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 35.

⁵⁰⁸ Frank LESTRINGANT, *Le Cannibale*, op. cit., p. 33.

pas de mettre en doute la « barbarie » des Premiers Peuples. Il poursuit aussi la thèse de La Boétie en sous-entendant que « tout régime tyrannique est anthropophage. »⁵⁰⁹

Dans *Des Cannibales*, l'accusation est ainsi renversée par le biais d'une distinction entre deux types d'anthropophagie. Si celle du Nouveau Monde porte des traits de noblesse du fait qu'elle est pure expression de vengeance, celle que l'on trouve sporadiquement en Europe est doublement barbare du fait de sa fonction strictement alimentaire. Montaigne s'inspire ici de Thevet et de Léry qui ont tous deux décrit au Brésil des scènes cannibales hautement ritualisées. Et pour le cannibalisme européen, Montaigne renvoie aux sièges d'Alésia et de Sancerre où l'on a, dans l'Antiquité, comme au 16^e siècle, mangé de la chair humaine dans le simple but de survivre.⁵¹⁰ Alors que l'anthropophagie américaine est une affaire de vengeance hautement spirituelle, et parfois même, un acte d'honneur au défunt,⁵¹¹ le cannibalisme d'Europe est, par son pragmatisme tragique, une pratique immonde. Et pour fortifier son argument, Montaigne établit que le goût pour le supplice qui traverse toute l'Europe n'est rien d'autre que cruauté et dévoration vivante, et demande que l'on se juge enfin soi-même: « Je ne suis pas marri que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps encore plein de sentiment ».⁵¹²

Cette position radicale s'explique par les contraintes du temps. D'une part, Montaigne doit contrer les exagérations qui pullulent, comme celle de Sébastien Münster qui, dans sa *Cosmographie universelle* (1544), extrapole le rituel cannibale au point d'en

⁵⁰⁹ Lestringant rappelle que le terme grec *demoboroi* - dévoreurs de peuple - renvoie au caractère cannibale du tyran. Voir la citation de Philon d'Alexandrie qui emploie le terme pour décrire Caligula. *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 135. Cf. F. LESTRINGANT, *Une sainte horreur, ou, Le voyage en eucharistie*, Paris, PUF, 1996.

⁵¹¹ « Il n'est rien de si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques, les vivifiant aucunement et régénérant par la transmutation en leur chair vive au moyen de la digestion et du nourrissage. Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers. » Montaigne, « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, (éd. Pierre Michel), Paris, Gallimard, 1965, II, XII, p. 322.

⁵¹² Montaigne, « Des Cannibales », *Essais*, I, XXXI, p. 310.

faire une boucherie.⁵¹³ D'autres part, Montaigne souhaite rallier le thème au conflit qui, depuis la Réforme, déchire l'Europe et porte justement sur la consommation de la chair. Ce problème, c'est celui de l'eucharistie et du sens à accorder au propos du Christ: « Prenez, ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Pour les catholiques, cette formule est à prendre au mot et la limiter à un sens symbolique est une hérésie qui s'attaque à la doctrine de la transsubstantiation. Pour les protestants, le pain et le vin ne sont que les signes, non la chose elle-même, et croire que l'on consomme réellement le Christ est une fausse croyance. Par cette idée, on commettrait même un acte de sauvagerie analogue à celui des Cannibales.

De là l'imagerie sauvage que les protestants utilisent au 16^e siècle pour critiquer la monstruosité des catholiques. On en trouve un exemple notable dans une gravure de 1545 qui dépeint le Pape en homme sauvage, muni d'un bâton plutôt que de sa crosse épiscopale et portant une longue queue rappelant celle du démon. Sa bouche crache des reptiles qui symbolisent ses paroles de vipères, et on trouve en marge, un court texte de Luther.⁵¹⁴ Par cette comparaison, il s'agissait de critiquer, entre autres, la théophagie catholique comme une atrocité infiniment pire que la sauvagerie anthropophage d'Amérique.⁵¹⁵ Et il faut enfin rappeler qu'à cette époque, le protestantisme français voit un parallèle entre les exterminations des Premiers Peuples et les massacres commis contre les huguenots, pointant par-là la nécessité de s'opposer à la voracité barbare du catholicisme.⁵¹⁶ On peut en effet sentir la résonance de ces deux conflits qui traversent les *Essais*. Lorsqu'il commente la tragédie de la destruction des Indes et la barbarie des conquistadores, Montaigne bien souvent relativise le trait cannibale des « sauvages »:

« Certaines nations des nouvelles Indes (on n'a que faire d'en remarquer les noms, ils ne sont plus; car jusqu'à l'entière abolition des noms et ancienne connaissance des lieux s'est étendue la désolation de cette conquête, d'un merveilleux exemple et

⁵¹³ « Et après qu'ilz les ont fenduz par le milieu, ilz prennent leurs trippes qui sont encore fresches, et les mangent: ilz font autant des parties extremes: mais ilz mettent par pieces les autres membres, et les salent et gardent comme nous faisons icy saucisses et jambons ». Sébastien Münster, *Cosmographie universelle*, Bâle, Henric Petri, 1565, (éd. latine 1544), p. 1259, cité dans Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, op. cit., p. 59, n. 6.

⁵¹⁴ Voir la fig. 14, « The pope as wild man », Melchior Lorsch, c. 1545. dans Timothy HUSBAND, Gloria GILMORE-HOUSE, *The wild man: medieval myth and symbolism*, op. cit., p. 15.

⁵¹⁵ Sur cette instrumentalisation du « sauvage », voir Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, op. cit., 3^e partie.

⁵¹⁶ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière: femmes, corps et accumulation primitive*, Paris/Genève, Entremonde, 2018, p. 360, n. 57, citant Luciano Parinetto, *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne*. Milan, Istituto Propaganda Libreria, 1983.

inouï) offraient à leurs dieux du sang humain, mais non autre que tiré de leur langue et oreilles, pour expiation du péché du mensonge, tant ouï que prononcé. »⁵¹⁷

La thèse sur les Cannibales allait d'ailleurs dans le même sens: « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie ». ⁵¹⁸ Et l'entretien avec « ceux-là » du Nouveau Monde qui clôt *Des Cannibales* renverse aussi ce préjugé de la sauvagerie. Relatant la perspective de ces hommes sur la France, Montaigne décrit d'abord leur étonnement face à la mendicité, ne comprenant pas que tant d'hommes soient abandonnés à une telle pauvreté. Il souligne ensuite leur indignation quant au fait que tant d'hommes armés soient gouvernés par un enfant. À la date où Montaigne situe sa rencontre fictive, Charles IX n'avait que douze ans. Enfin, Montaigne explique curieusement ne pas se rappeler du troisième point du discours de ces hommes dont la rencontre est inestimable à ses yeux. Ce point suggère que *Des Cannibales* se clôt sur une petite utopie qui, par ses oublis et son reflet de l'altérité, rappelle un More décrivant la civilité d'un peuple lointain sans pouvoir se rappeler de points cruciaux, tel l'emplacement de l'Utopie. Et Montaigne de conclure avec ironie : « Tout cela ne va pas trop mal: mais quoi, ils ne portent point de hauts-de-chausses ! »⁵¹⁹ Or, plus on avancera dans les *Essais* et moins ce renversement tiendra. Il basculera même à plusieurs reprises, tel un pendule qui hésite entre les traits sauvages et les mœurs civiles de l'altérité.

Un renversement manqué

C'est dans *Des coches* que Montaigne esquisse plus en profondeur le rapport entre civilité et sauvagerie. Dans une analyse du pouvoir qui suit de très près Machiavel,⁵²⁰ l'auteur des *Essais* s'en prend au mythe de la technique: « Nous nous écrivons du miracle de l'invention de notre artillerie, de notre impression, d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouissaient mille ans auparavant. »⁵²¹ Cette imprimerie dans laquelle les récits coloniaux ont vu la supériorité de l'Occident, voilà que nous apprenons qu'elle ne vient pas

⁵¹⁷ « Du démentir », *Essais*, II, XVIII, p. 428-429.

⁵¹⁸ « Des Cannibales », *Essais*, I, XXXI, p. 311.

⁵¹⁹ « Des Cannibales », *Essais*, I, XXXI, p. 317.

⁵²⁰ *Des coches* est rédigé sous la forme de conseils au Prince et accorde beaucoup d'attention à la question de la popularité et du renom du souverain. Sur la question, voir: Michel Carle, « À propos des "Coches" », *Renaissance et Réforme*, Vol. 10, No. 4, 1986; Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 58, 244 et sq.; Pierre J. Goumarre, « La Morale et la politique: Montaigne, Cicéron et Machiavel. » *Italica*, vol. 50, no. 2, 1973, pp. 285-98; Pierre Goumarre, « La Hierarchie du mérite selon Machiavel et Montaigne. » *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 55, no. 3, 1977, pp. 785-90.

⁵²¹ « Des coches », *Essais*, III, VI, p. 168.

d'Europe. Le mouvement est analogue en ce qui a trait aux lois. Dans sa critique de leur autoréférentialité, Montaigne fait ainsi voler en éclat cet autre pilier qui érigeait l'Europe au-dessus des peuples sans foi, ni loi: « les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont point d'autre. »⁵²² Or, ces lois qui n'ont d'autres fondement qu'elles-mêmes, Montaigne en exprime la limite par une expérience de pensée qu'il articule à l'Amérique:

« Je suis si [passionné pour] la liberté, que qui me défendrait l'accès de quelque coin des Indes, j'en vivrais aucunement plus mal à mon aise. [...] Si [ces lois] que je sers me menaçaient seulement du bout du doigt, je m'en irais incontinent en trouver d'autres, où que ce fût. Toute ma petite prudence, en ces guerres civiles où nous sommes, s'emploie à ce qu'elles n'interrompent ma liberté d'aller et venir. »⁵²³

C'est dans ces termes que Montaigne dessine les contours de cette vie sans loi qui est moins une vie hors la loi qu'une vie qui obéit dans l'indifférence.⁵²⁴ La liberté est ici le principe qui à la fois fonde les lois et pose une limite à leur obéissance. Et de cette mention à ce « coin des Indes » jusqu'à l'allusion aux guerres de religion, Montaigne nous laisse deviner qu'il n'hésiterait pas à se plier aux lois des cités du Nouveau monde si elles lui offraient une plus grande tranquillité d'âme. Par-là, il nous fait percevoir l'équivalence entre la civilité de l'Amérique et de l'Europe, comme il le fait encore dans *l'Apologie de Raymond Sebond*:

« Épicure [dit] qu'en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles, et en même façon, en plusieurs autres mondes. Ce qu'il eût dit plus assurément, s'il eût vu les similitudes et convenances de ce nouveau monde des Indes occidentales avec le nôtre, présent et passé, en si étranges exemples. »⁵²⁵

Et on trouve la même idée dans *Des coches* qui chante « l'épouvantable magnificence » de Cusco et Mexico: « la beauté de leurs ouvrages en pierrerie, en plume, en coton, en la peinture, montrent qu'ils ne nous cédaient non plus en industrie. » On comprend ainsi que les Espagnols sont parvenus à subjuguier ces cités non par supériorité, mais bien par manque profond de civilité: « quant à la dévotion, observance des lois, bonté, libéralité, loyauté, franchise, il nous a bien servi de n'en avoir pas tant qu'eux; ils se sont perdus par cet

⁵²² « De l'expérience », *Essais*, III, XIII, p. 362.

⁵²³ « De l'expérience », *Essais*, III, XIII, p. 362.

⁵²⁴ Pierre MANENT, *Montaigne: la vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, p. 277.

⁵²⁵ « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, II, XII, p. 312.

avantage, et vendus et trahis eux-mêmes. »⁵²⁶ Ce point revient sans cesse dans les *Essais*: c'est la ruse, la violence et le déshonneur qui ont assis la domination espagnole.

Mais si les civilités américaines et européennes sont équivalentes, et si encore celles-ci ont conquis celles-là par manque de civilité, une restriction toutefois s'impose. C'est que, bien que les Premiers Peuples ne soient pas plus sauvages que les Européens, ils se trouvent néanmoins dans l'enfance de la raison: « Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de leçons de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle ». ⁵²⁷ Si les commentaires de Montaigne semblent se fonder sur les différences entre ces nations, cette question oriente peu son analyse. Qu'on les prenne ensemble ou séparément, et peu importe leur degré de raffinement, ces nations ont toutes une part de civilité et de sauvagerie qu'il incombe au Vieux continent de mener à la raison.

On le voit dans la critique des conquistadores qui sont accusés d'avoir accompli « une boucherie, comme sur des bêtes sauvages ». ⁵²⁸ Pour Montaigne, la conquête des Indes est une erreur de l'histoire que le hasard aurait mieux fait de confier aux vertus d'Alexandre, voire des Grecs et des Romains. Car si les Anciens avaient eu l'occasion de conquérir ce continent, ils « eussent doucement poli et défriché ce qu'il y avait de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avait produites, mêlant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent été nécessaires, mais aussi mêlant les vertus grecques et romaines aux originelles du pays ! » Dans ce mélange du passé et du présent, Montaigne soutient que la conquête de l'Amérique par les Anciens aurait fait office de réparation, car elle aurait produit « entre eux [les Premiers Peuples] et nous une fraternelle société et intelligence ! Combien il eût été aisé de faire son profit d'âmes si neuves, si affamées d'apprentissage, ayant pour la plupart de si beaux commencements naturels ! » ⁵²⁹ Ce passage éclaire le colonialisme de Montaigne qui, bien qu'il critique la sauvagerie espagnole, rêve d'une colonisation vertueuse capable de combiner les qualités de chacun. Il esquisse même une « politique coloniale alternative » *qui suit, comme l'a montré Gliozzi, le programme* de Bodin. ⁵³⁰

⁵²⁶ « Des Coches », *Essais*, III, VI, p. 169-170.

⁵²⁷ « Des Cannibales », *Essais*, I, XXXI, p. 306.

⁵²⁸ « Des coches », *Essais*, III, VI, p. 174.

⁵²⁹ « Des coches », *Essais*, III, VI, p. 171.

⁵³⁰ Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Lecques, Théétète, 2000, p. 178. Ce programme, qui s'inspire de Vitoria, vise aussi une « domination politique, régie directement par la couronne, organisée avec

On s'en doute, pour un lettré comme Montaigne, le redressement de l'Amérique implique le pouvoir de l'écriture, comme le suggère dès ses premières lignes *Des coches* :

« Notre monde vient d'en trouver un autre [...] non moins grand, plein et membru que lui, toutefois si nouveau et si enfant qu'on lui apprend encore son a, b, c; il n'y a pas cinquante ans qu'il ne savait ni lettres, ni poids, ni mesure, ni vêtements, ni blés, ni vignes. Il était encore tout nu au giron, et ne vivait que des moyens de sa mère nourrice. »⁵³¹

On sent déjà, face à cette raison en giron, que Montaigne anticipe un transfert nécessaire de lumière: « Si nous concluons bien de notre fin, [...] cet autre monde ne fera qu'entrer en lumière quand le nôtre en sortira. L'univers tombera en paralysie; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur. »⁵³² Parce qu'il suit Vitoria et Bodin ou encore Las Casas, Montaigne semble bien embrasser cette pédagogie coloniale que l'Espagne a théorisée il y a un demi-siècle. Or, avec Montaigne, l'appel pédagogique n'implique pas la déraison absolue de l'Amérique. Car même s'il établit qu'elle est encore enfant, il souligne aussi son équivalence de raison: « La plupart de leurs réponses et des négociations faites avec eux témoignent qu'ils ne nous devaient rien en clarté d'esprit naturelle et en pertinence. »⁵³³ Ici, le pendule oscille encore une fois. Lorsqu'il désapprouve le joug colonial, Montaigne soutient qu'on doit leur enseigner à penser. Mais sitôt qu'il s'agit de le faire, il affirme que leur esprit n'a rien à envier à l'Europe. Faut-il conclure que l'Amérique se trouve dans une adolescence qui, par la fougue de son esprit, peut rivaliser avec l'âge de raison ? Dans tous les cas, que l'Amérique soit enfant ou adolescente, le rôle cardinal de l'Occident demeure toujours celui de l'instruction. C'est ce que pointe l'amertume qu'éprouve Montaigne face aux abus des Espagnols qui rappellent l'inconduite du maître profitant de la naïveté de l'élève: « nous nous sommes servis de leur ignorance et inexpérience à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice et vers toute sorte d'inhumanité ».⁵³⁴

La pédagogie coloniale dont rêve Montaigne mine donc gravement le renversement de la sauvagerie des *Essais*. Presque systématiquement, les allusions aux Premiers Peuples font osciller comme un pendule le jugement de leur sauvagerie et civilité. Et puisque ce

des investitures de type féodal, basée économiquement sur l'activité agricole des colons et tendant à assimiler les indigènes au moyen de rapports pacifiques (c'est-à-dire commerciaux) ». *Ibid*, p. 268.

⁵³¹ « Des coches », *Essais*, III, VI, p. 169.

⁵³² *Ibid*.

⁵³³ *Ibid*.

⁵³⁴ « Des coches », *Essais*, III, VI, p. 171.

pendule ne cesse de basculer, la question constitue moins un dilemme épistémologique sur le statut de l'Autre, qu'un outil soumis à un désir d'introspection. Il faut suivre Dickason et reconnaître que « Montaigne s'intéresse plus à l'utilisation des Amérindiens pour évaluer le monde européen qu'à la défense de leurs droits. »⁵³⁵ Au fond, parce qu'il emploie l'altérité américaine comme un miroir, le renversement de la sauvagerie ne peut déboucher sur autre chose que le narcissisme de la civilité européenne. L'ustensilité de la sauvagerie que Montaigne manie comme un marteau n'est jamais rencontre ou considération de l'Autre.⁵³⁶ Avec cet instrument, la civilité ne se laisse pas affecter par la différence de l'objet qu'elle tient à bout de bras, mais seulement par l'inquiétude de son propre reflet qu'elle y devine.

Même dans ses renversements les plus profonds, le discours n'arrive donc pas à rompre le couple de la sauvagerie et de la civilité. On croit que ces notions volent en éclat et aussitôt elles reviennent former leur union honteuse. Leur présence affecte même les traités les plus séditieux et polémiques du 16^e siècle, ce qui trahit leur inséparable liaison avec le pouvoir. L'exemple du *Franco Gallia* (1573) le montre bien, traité qui, malgré sa révolte, fait encore de la sauvagerie et de la civilité la frontière entre l'ordre et le chaos. François Hotman ouvre en effet son traité en s'opposant à l'adage selon lequel « le pays est partout où l'on se trouve bien », signe à ses yeux d'une paresse politique et d'un mépris de la patrie. Or, lorsqu'il dénonce ce gout pour l'ataraxie et le délaissement, il appelle à un engagement vers la vie politique, et ce, contre la bestialité du cynisme et de l'épicurisme:

« Vray est qu'un homme qui ne se soucie d'autre chose que de vivre à son aise mesurera toujours l'amour et l'affection qu'il doit à son pays selon ses propres comoditez. Mais de mettre ainsi à non-chaloir & laisser escouler hors de sa pensée toute souvenance de son pays, cela ne me semble point digne d'homme vertueux, ny bien séant à *une nature civile & composée: mais plustost tenir de la bestialité & d'une stupidité cynique & convenable à un homme penchant & se laissant aller en la discipline d'Epicurus*. Et de telles personnes comme cela, est procédée cette damnable & furieuse parole: *Quand je seray mort, que la terre et le feu se meslent ensemble, & que tout se renverse sans dessus dessous*. »⁵³⁷

⁵³⁵ Olive P. Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 73. On trouve une interprétation semblable chez David Quint, « A Reconsideration of Montaigne's *Des cannibales* », dans Karren O. KUPPERMAN (ed.), *America in European consciousness*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995, p. 168.

⁵³⁶ « Il est plus significatif du rôle des Indiens qu'ils soient constamment intégrés dans l'appareil de critique et de démolition des idées reçues que dresse Montaigne, brisant les certitudes dogmatiques. » Yves Benot, « Les Indiens sauvages ont éclairé l'Europe policée », in *Barbares & sauvages*, op. cit., p. 32.

⁵³⁷ François Hotman, *La Gaule française*, première traduction française, Cologne, Jérôme Bertulphé, 1574, p. 2. Édition facsimilée accessible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108661p/f1.item>

Dans la révolte patriotique de Hotman, la vie nonchalante de l'épicurien qui ne cherche que l'absence de trouble est une bestialité qui menace la « nature civile et composée » du bon sujet. Par son oubli de la patrie, elle court le danger de renverser l'ordre du monde, au risque que « la terre soit la proie des flammes ». Avec ce mot d'Euripide s'affiche ainsi toute l'anxiété apocalyptique qu'éprouve la civilité à l'endroit de la sauvagerie. Il faudra attendre Bodin et le concept de souveraineté pour que cette anomie sauvage soit conjurée.

Jean Bodin et les républiques embryonnaires

Chez Bodin, le statut politique de l'Amérique est traversé d'un paradoxe. Si d'un côté elle semble contenir quelques formes de république et donc de civilité, de l'autre, sa position sur le globe en fait le topos par excellence de la sauvagerie. En contrepoint de la théorie de la souveraineté qu'élabore *Les Six livres de la République* (1576), en effet, on trouve une classification de la sauvagerie des peuples selon leurs zones géographiques. Celle-ci s'organise en deux axes: du nord au sud, avec au centre, les peuples modérés des zones tempérées, et d'ouest en est, avec pour milieu l'Europe. Ce dernier axe est moins développé par Bodin, mais il stipule clairement que d'ouest en est, on progresse, comme par degré, de la sauvagerie vers la civilité: « Les Espagnols ont remarqué que les peuples de la Chine, les plus Orientaux qui soient, sont bien les plus ingénieux hommes, et les plus courtois du monde; et ceux du Brésil, les plus Occidentaux, sont les plus barbares et cruels. »⁵³⁸ Et si au Brésil on trouve une affreuse barbarie, le nord du continent connaît une sauvagerie encore plus primitive. Au-delà des soixante-quinze degrés au nord de l'équateur, en effet, les quelques humains qu'on y trouve « vivent comme des bêtes sauvages [des] cavernes ». ⁵³⁹ Cette théorie des climats, que la *Méthode de l'histoire* (1566) développe davantage, ne stipule pas un déterminisme strict. Elle produit tout au plus un classement des peuples qui éclaire leur histoire,⁵⁴⁰ et par-là, la tâche du politique.

Lorsque Bodin établit que les peuples du Septentrion sont « ordinairement plus sauvages, ou moins courtois que les peuples de Midi », il expose aussi une théorie de l'adoucissement des mœurs par la musique où l'on apprend que la France fut jadis sauvage:

⁵³⁸ Jean Bodin, *Les six livres de la République, un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris, Le livre de poche, 1993, V, I, p. 426.

⁵³⁹ Bodin souligne qu'il s'appuie sur les récits des marchands qui s'y sont aventurés. *Ibid.*, V, I, p. 412.

⁵⁴⁰ Frank Lestringant, « Jean Bodin, cosmographe », dans *Écrire le monde à la Renaissance: quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993, p. 136.

« Et tout ainsi que les hommes désarment les bêtes sauvages pour en venir à bout, aussi, l'harmonie Lydienne et Ionique, désarme les plus farouches et barbares nations du naturel sauvage et cruel, et les rend doux et ployables, comme il est advenu aux François qui, peut-être, n'eussent pas été si domptables et si obéissants aux lois et ordonnances de cette Monarchie, si ce naturel, que l'Empereur Julien dit avoir été si haut et si peu souffrant la servitude, n'eût été amolli par la Musique. »⁵⁴¹

Dans cet exemple, on découvre que c'est l'effort romain qui a jadis civilisé la Gaule. Or, cette typologie ne fait pas du nord le seul topos de la sauvagerie, elle trouve aussi dans le sud autre sorte de sauvagerie: « Nous pouvons donc remarquer la cruauté différente des peuples de Septentrion & de Midy, en ce que ceux-là y vont d'une impétuosité brutale, & comme bestes sans raison, & ceux-ci comme renards employent tout leur esprit à saouler leur vengeance ».⁵⁴² Alors que la cruauté du nord est une rage bestiale régie par les passions du corps, celle du sud est fourbe, vengeresse et guidée par les passions de l'esprit. Cette dynamique passionnelle traverse aussi un autre critère de distinction, à savoir la pudeur et la lubricité que Bodin illustre par une série d'exemples où se glisse le Pérou d'Atahualpa:

« [le peuple Septentrional] est plus chaste et pudique, et le Méridional fort lubrique: ce qui leur advient à cause de la mesme melancholie spumeuse et abradante, qui fait que les monstres viennent ordinairement d'Afrique que Ptolémée dit estre sous le Scorpion et Venus ajoutant que toute l'Afrique adoroit Venus. [...] Aussi lisons-nous que les Rois d'Afrique et de Perse avoyent toujours des haraz de femmes : ce qui ne peut estre imputé aux coutumes depravées, veu qu'es iselle nouvelles, le roy Alcazares avoit quatre cens femmes, et le pere d'Atabalippa dernier Roy du Peru, qui fut desfait par les Pizarres, avoit deux cens femmes. »⁵⁴³

Dans cette comparaison de l'Afrique, du Pérou, de la Perse, et plus loin, de l'Allemagne, de la Scythie et de l'Angleterre, on doit comprendre que la lubricité est plus forte au sud, et la pudeur, au nord. Le sud étant plus fébrile, sa soif de vengeance le pousse à inventer les rituels les plus horribles, comme le montre encore l'Amérique: « Considérons plutôt les Américains du Sud qui plongent leurs enfants dans le sang de l'ennemi abattu, sucent ce sang et se nourrissent des membres découpés de leurs victimes. [...] La cruauté des Méridionaux est très différente de celle des Scythes. »⁵⁴⁴ En référant au cannibalisme

⁵⁴¹ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, op. cit., IV, II, p. 350.

⁵⁴² *Les six livres de la République de Jean Bodin Angevin*, Genève, Estienne Gamonet, 1629, V, I, pp. 680, accessible sur: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6546272j/f7.item>.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 680-681.

⁵⁴⁴ Jean Bodin, *La Méthode de l'Histoire*, (tr. Pierre Mesnard), Paris, Les Belles Lettres, 1941, ch. V, p. 85, cité dans Lestringant, *Le Cannibale*, op. cit., p. 157.

brésilien, Bodin voit dans la sauvagerie du sud une cruauté plus rusée, et surtout, plus insatiable.⁵⁴⁵ Par ces comparaisons, il semble même niveler la différence de nature qui sépare l'Europe de l'Amérique. Car même si entre les deux il y a un monde à franchir, il reste que les rapports du nord et du sud y suivent la même dynamique. À la vengeance sanguinaire des cannibales semble même répondre les trahisons avides d'Italie.

Il faut noter qu'en quelques occasions, Bodin qualifie de sauvages certaines figures des zones tempérées d'Europe. C'est le cas par exemple des condamnés qui sont comparés à des bêtes sauvages dont on doit donner la chair aux chiens les mieux dressés de la République, c'est-à-dire aux « délateurs et accusateurs » qui les ont traqués.⁵⁴⁶ Et c'est le cas aussi du tyran, et du peuple épris de passion. Lorsque Bodin décrit la bonne manière d'apprivoiser ce dernier, on y reconnaît en effet l'intuition du droit gouvernement: « Et tout ainsi que les bêtes sauvages ne s'apprivoisent jamais à coups de bâton, [mais bien] en les amadouant, aussi le peuple ému, qui est comme une bête à plusieurs têtes, et des plus sauvages qui soit, ne se gagnera jamais par force, [mais] par doux traitement. »⁵⁴⁷

Si donc Bodin considère que la sauvagerie peut affecter l'Europe, à l'inverse, ses réflexions sur l'origine des États suggèrent que l'on trouve en Amérique des républiques. Lorsqu'il souligne par exemple que la majorité des peuples ont vécu sous des rois, cela inclut les « Brésiliens, Péruviens, Canadiens et infinis autres vivants ».⁵⁴⁸ Et lorsqu'il explique que les premiers États se fondaient sur l'esclavage, il emploie encore un exemple américain: « les premières Républiques, et longtemps auparavant Abraham, se trouvent pleines d'esclaves. Comme aussi les Îles Occidentales furent trouvées remplies d'esclaves, chose qui ne se pouvait faire que par violence extrême, forçant les lois de nature. »⁵⁴⁹ Dans sa critique d'Aristote, Bodin poussera l'argument au point d'invalider la notion même de barbarie. Si Aristote appelle *barbare* les nations qui n'ont leurs rois que par succession et non par élection, alors il faut inclure dans cette catégorie un mélange éclectique de nations que la tradition a jugées civiles et sauvages: « Il faut donc appeler Barbares les Assyriens,

⁵⁴⁵ Cf. Lestringant, « Jean Bodin et la tristesse du Cannibale », dans *Le Cannibale, op. cit.*, p. 157.

⁵⁴⁶ *Les six livres de la République, un abrégé du texte, op. cit.*, V, III, p. 444.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, IV, VII, p. 394. Sur la sauvagerie des tyrans, voir *ibid.*, VI, IV, p. 552.

⁵⁴⁸ Jean Bodin, *Les Six livres de la Républiques*, Lyon, Jean de Tournes, 1579, Bib. Nat. [E. 163.], p. 8-9, cité dans Geoffroy ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la renaissance française, op. cit.*, p. 364. Je n'ai trouvé ce passage dans aucune des versions que j'ai pu consulter.

⁵⁴⁹ *Les six livres de la République, un abrégé du texte, op. cit.*, I, VI, p. 93.

Mèdes, Persans, Égyptiens, Asiatiques, Parthes, Indiens, Africains, Turcs, Tartares, Arabes, Moscovites, Celtes, Anglais, Écossais, Français, Espagnols, Péruviens, Numides, Éthiopiens, et d'infinis autres peuples qui n'ont Rois que par droit successif. »⁵⁵⁰ Et, ajoutet-il, il faudrait même inclure à cette liste les Grecs qui ont connu le droit de succession.

Dans cette juxtaposition des peuples, la hiérarchie classique de la civilité et de la sauvagerie est brouillée. Les Péruviens sont comparés aux Français et aux Anglais dans l'équivalence, au moins formelle, de leurs régimes. Et la sauvagerie des cannibales est mise en parallèle avec la cruauté vengeresse des européens méridionaux. Cette remise en cause de la barbarie ne s'arrêtera pas là. Elle ira jusqu'à conclure que la monarchie par droit de succession est, en un sens, plus civile que l'élective, puisque cette dernière court le risque de sombrer dans la sauvagerie: « c'est qu'après la mort du Roi, l'état demeure en pure Anarchie, sans Roi, sans seigneur, sans gouvernement, et au hasard de sa ruine, comme le navire sans patron, qui doit son naufrage au premier vent. »⁵⁵¹ Or, il faut bien le reconnaître, si Bodin parle ici de républiques américaines, ce n'est qu'en un sens embryonnaire. À ses yeux, ces nations offrent tout au plus l'exemple des premiers développements de l'État, et non de républiques ayant atteint sa véritable essence. Pour le comprendre, il faut se tourner vers la définition bodinienne de la république et son concept de souveraineté.

La souveraineté de l'écriture

La définition bodinienne de l'État qui ouvre dans une clarté abrupte les *Six livres* trace quatre traits principaux: « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. »⁵⁵² L'État est d'abord un *droit gouvernement*, ce qui exclut les regroupements de voleurs, brigands et pirates, comme l'explique Bodin en faisant allusion à un thème cher à la littérature coloniale. Pour qu'il y ait État, il faut donc un ordre juste, dépouillé de la prédation et du vol, et qui poursuit un souverain bien. Pour Bodin, ce bien est le même que celui de l'humain en général, à savoir l'exercice des « vertus intellectuelles et contemplatives ». ⁵⁵³ Dans l'énonciation de cette fin, on trouve donc déjà une marque de civilité qui implique, par la science et la philosophie,

⁵⁵⁰ *Ibid.*, VI, V, p. 556.

⁵⁵¹ *Ibid.*, VI, V, p. 556.

⁵⁵² *Les six livres de la République, un abrégé du texte, op. cit.*, I, I, p. 57.

⁵⁵³ *Ibid.*, I, I, p. 61.

la technique de l'écriture. C'est ce que pointe l'élucidation des conditions nécessaires à cette fin et où Bodin emploie la métaphore de l'enfance et de l'instruction:

« Et tout ainsi qu'on ne pense guère à l'instruction d'un enfant qu'il ne soit élevé, nourri, et capable de raison, aussi les Républiques n'ont pas grand soin des vertus morales, ni des belles sciences, et moins encore de la contemplation des choses naturelles et divines, qu'elles ne soient garnies de ce qui leur fait besoin, et se contentent d'une prudence médiocre, pour assurer leur état contre les étrangers ». ⁵⁵⁴

Avant toute instruction, il faut s'assurer que les besoins matériels de l'enfant soient pourvus. C'est cette première tâche qui définit le droit gouvernement, à savoir l'établissement des biens nécessaires à la vie et qui permettent aux sujets de se vouer au souverain bien. Pour que l'esprit puisse exercer ses vertus, il faut que le corps soit en santé et sécurité.

Cette métaphore de l'enfance mène au deuxième trait de la république, à savoir qu'elle est composée de *plusieurs ménages*. La définition de la famille suit ici la même structure que celle de l'État: « Ménage est un droit gouvernement de plusieurs sujets, sous l'obéissance d'un chef de famille, et de ce qui lui est propre. » ⁵⁵⁵ Composée du père, de la mère, des enfants, des serviteurs et des esclaves, la famille est « la vraie source et origine de toute République », ⁵⁵⁶ et l'autorité du père, le premier élément de la puissance souveraine. ⁵⁵⁷ La distinction entre famille et république se situe dans le fait que l'État contient plusieurs ménages dans une même enclosure et qu'il gouverne non pas seulement ce qui lui est propre, mais bien ce qui est commun à tous, ce qui est le troisième trait de la république. ⁵⁵⁸ Or, lorsque Bodin précise cette distinction, on apprend que les Indes occidentales comme le Maroc sont peuplés de familles sans cité :

« Nous avons dit gouvernement de la famille, et de ses parties, et jeté les premiers fondements sur lesquels toute République est bâtie. Et tout ainsi que le fondement peut être sans forme de maison, aussi la famille peut être sans cité, ni République, et le chef de famille peut user du droit de souveraineté sur les siens, sans rien tenir après Dieu que de l'épée, comme il y en a plusieurs ès frontières du Royaume de Fès, et de Maroc, et aux Indes Occidentales. Mais la République ne peut être sans famille, non plus que la ville sans maison, ou la maison sans fondement. » ⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ *Ibid.*, I, I, p. 63-64.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, I, I, p. 65.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ « la puissance domestique semble à la puissance souveraine » et « le droit gouvernement de la maison, [est] le vrai modèle du gouvernement de la République. » *Ibid.*, I, II, p. 66.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, I, II, pp. 69, 71-72.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, I, VI, p. 91.

On comprend dès lors l'ambiguïté du statut de ces « républiques » d'Amérique qui n'ont de l'État que les fondements et jamais la structure complète. Ce sont des familles qui ont une forme relative de souveraineté, limitée au ménage et à la force de l'épée. L'Amérique de Bodin ignore la force du droit, elle n'a pas de corps constitué de lois en vertu duquel elle pourrait exercer la puissance souveraine. C'est bien ce critère qui semble manquer lorsqu'il explique qu'une cité « remplie de peuple, [...] n'est point cité, s'il n'y a lois et magistrats pour y établir un droit gouvernement, [...] c'est une pure anarchie. »⁵⁶⁰ Dans cette condition pré-étatique, le pouvoir qu'exerce le chef de famille est l'équivalent de celui du maître sur l'esclave. On le pressent lorsque Bodin soutient qu'à l'origine le « chef de famille était souverain en sa maison, ayant puissance de la vie et de la mort sur la femme, et sur les enfants ».⁵⁶¹ Et on le devine encore lorsqu'il pose que les républiques se sont formées au fil des guerres et de la soumission des vaincus. Pour Bodin, cette situation n'est pas honteuse et ne compromet pas la validité des États, elle montre plutôt la naturalité et l'utilité de l'esclavage que l'on a pratiqué dans les plus grandes républiques, ainsi que partout en Amérique:

« Et même, les peuples des Îles Occidentales, qui sont trois fois de plus grande étendue que toute l'Europe, qui n'avaient jamais ouï parler de lois divines, ni humaines, ont toujours été pleines d'esclaves ; et ne se trouve pas une seule République qui se soit exemptée d'esclaves, voire même les plus saints personnages qui furent en ont usé. »⁵⁶²

Cette allusion à l'Amérique pointe à nouveau vers une ambiguïté. Si les Premiers Peuples semblent bien connaître *quelque forme* de République, ils ignorent encore *les lois*. Sans loi divine ou humaine, ils ne peuvent constituer de république au sens strict. Or, derrière cette ignorance et cette incapacité à légiférer que Bodin assigne aux Premiers Peuples, on reconnaît cet autre trait que leur a attribué la majorité des auteurs que l'on a parcouru. Ce trait, c'est bien entendu le manque ou déficit d'écriture. Il faut ici être clair : hormis ce passage sur l'absence de lois en Amérique, Bodin ne fait pas d'autres mentions de ce déficit d'écriture. Toutefois, c'est bien ce point qui permet d'expliquer la position ambiguë de cette Amérique qui connaît les premiers fondements de l'État, mais non l'économie scripturaire

⁵⁶⁰ *Ibid.*, I, VI, p. 97.

⁵⁶¹ *Ibid.*, I, VI, p. 92.

⁵⁶² *Ibid.*, I, V, p. 85.

qui en établit les lois. C'est en tout cas ce qu'il faut déduire lorsque l'on scrute le concept de puissance souveraine, quatrième et dernier trait de la république.

On le sait, la spécificité du pouvoir de l'État est de s'exercer par et au nom d'un corps de règles, et non uniquement par la supériorité de la force.⁵⁶³ Ce point montre déjà toute l'extension du pouvoir scripturaire dans la puissance souveraine qui trouve sa justification dans un corps de lois et une juridicité. Si le pouvoir de l'État s'applique, contrairement à la famille, sur des francs sujets qui ne sont ni esclaves ni serfs, ce n'est pas seulement parce que ces sujets ont une autorité sur leurs ménages respectifs. C'est aussi parce que l'écriture de ce corps de lois lie ces sujets entre eux sur la base d'une autorité à laquelle ils se plient et dont la nature diffère de celle du ménage. Car c'est en vertu et à l'occasion de ce corps de loi que le sujet se dépouille de son « titre de maître, de chef, de seigneur, pour être compagnon, pair et associé avec les autres, laissant sa famille pour entrer en la cité, et les affaires domestiques pour traiter les publiques ». ⁵⁶⁴

Les autres points de la puissance souveraine permettent de saisir le mode par lequel, paradoxalement, elle s'appuie tout en se posant *au-dessus* de cette écriture qui lui est coextensive. Ainsi, la puissance souveraine est absolue, au sens où elle peut tout; elle est indivisible, même lorsqu'elle délègue; et enfin, elle est perpétuelle et toujours exceptée. Puisque le souverain n'a jamais à rendre la puissance et qu'il ne connaît aucun terme à son mandat, la souveraineté est en un sens traversée par une volonté d'éternité que l'écriture a pour fonction de soutenir en immortalisant les lois. Or, c'est ici qu'émerge le paradoxe. Car si la souveraineté dépend des lois et donc de l'écriture pour perdurer dans le temps, son caractère perpétuel et absolu la glisse dans une temporalité encore plus éternelle que celle de l'écriture. Même si c'est seulement en vertu d'un corps de loi que la souveraineté peut être fondée, « la personne du souverain » n'y est jamais soumise: elle « est toujours exceptée en termes de droit, quelque puissance et autorité qu'il donne à autrui. » ⁵⁶⁵

Ce paradoxe relève de la puissance de donner et casser la loi sous laquelle « sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté de sorte qu'à parler proprement

⁵⁶³ En cela, et en dépit de son admiration, Bodin souhaite réfuter Machiavel et son « immoralisme ». Alesandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 102.

⁵⁶⁴ « et, au lieu du seigneur, il s'appelle citoyen, qui n'est autre chose, en propres termes, que le franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui. » *Les six livres de la République, un abrégé du texte, op. cit.*, I, VI, p. 92.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, I, VIII, p. 112.

on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là ». ⁵⁶⁶ On le voit, la seule véritable marque de souveraineté qui contient toutes les autres est ce pouvoir scripturaire de faire et suspendre la loi. On pourrait même dire que cette souveraineté ne peut exister qu'à l'intérieur de cette écriture, que ce soit dans ses fondements comme dans ses actes. La longue liste d'opérations que cite Bodin après ce passage montre bien que le pouvoir souverain s'exerce constamment par des actes d'écritures. C'est d'ailleurs l'un des indices qui marquent, selon Skinner, l'autonomisation du pouvoir de l'État. Car Bodin appelle « rescrits d'état » ou « lettres d'état » les lettres que les princes emploient afin de dicter leurs volontés. ⁵⁶⁷ On pourrait même ajouter les « lettres de naturalité » qui ont le pouvoir de naturaliser le citoyen. ⁵⁶⁸ Ces opérations scripturaires suggèrent que la souveraineté est une écriture de la loi qui, par sa position autonome et impersonnelle d'auteur, est toujours en retrait de son champ d'application. La souveraineté est cet acte d'écriture qui, écrivant, se situe au-dessus de ce qui s'écrit.

En somme, si Bodin ne peut donner aux républiques d'Amérique un sens plein, cela semble découler du fait qu'il peine à y trouver une écriture capable d'exercer la souveraineté par un corps de loi. Et même si l'on extrapolait en imaginant que, dans son érudition sans limite, il était au fait des systèmes d'écriture précolombiens - ce qui est loin d'être clair -, il faut présupposer que ces écritures n'ont jamais eu, aux yeux des Européens, la capacité de former un corps de loi. C'est dans cette mesure que l'exemple des pseudo-républiques américaines est utile à Bodin, car étant embryonnaires et ignorant les lois, elles font lumière sur les origines des États. On voit comment, en cette fin du 16^e siècle, le pouvoir de l'écriture avance dans son autonomie et contribue à la formation d'un État conçu comme séparé des individus exerçant le pouvoir. Dans les dernières lignes de son étude magistrale, Skinner montre bien le jeu de succession qui s'établit dans ce moment charnière chez Bodin: « Avec cette analyse de l'État comme pouvoir tout-puissant mais impersonnel, nous pouvons dire que nous entrons dans le monde moderne: la théorie moderne de l'État reste

⁵⁶⁶ *Ibid.*, I, X, pp. 162-163.

⁵⁶⁷ Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 831.

⁵⁶⁸ « Si l'étranger qui a obtenu lettres de naturalité hors son pays n'y veut demeurer, il perd le droit qu'il y prétend, car la fiction double n'est pas reçue en droit. » *Les six livres de la République*, op. cit., I, VI, p. 100.

à construire, mais ses fondements sont maintenant achevés. »⁵⁶⁹ Cette théorie, c'est Hobbes qui la développera au siècle suivant. Il ne reste plus qu'un dernier point de transition pour que les éléments épars de cette théorie murissent et forment enfin leur union. Ce point, c'est l'idée d'un état de nature avant l'heure, que l'on trouve chez Grotius.

Hugo Grotius et l'état de simplicité

Si Bodin a légué la notion de souveraineté si essentielle pour la civilité, Grotius incarne un point de transition tout aussi important quant à l'idée de sauvagerie. C'est qu'à bien des égards, sa conception de l'origine sauvage de l'humanité commet le passage entre le vieux mythe de l'âge d'or et l'état de nature hobbesien. Pour le voir, ce n'est pas vers le *De Indis* (1604-1606) qu'il faut se tourner, traité qui, bien que rédigé au début du 17^e siècle, ne fut jamais publié de son vivant.⁵⁷⁰ C'est plutôt sur *Le droit de la guerre et de la paix* (1625) qu'il faut se pencher, dans ce passage où sa théorie de la propriété mobilise l'exemple de l'Amérique. Si l'on remonte à son origine, soutient Grotius, la propriété présuppose à la fois l'égalité des humains et une certaine hiérarchie des êtres. C'est que « Dieu conféra au genre humain un droit général sur les choses de cette nature inférieure ». Il leur donnait ainsi la propriété en commun, de façon indivise et selon le besoin de chacun, au point que « l'usage de ce droit universel tenait alors lieu de propriété. »⁵⁷¹ C'est lorsqu'il extrapole sur le passage de cet état d'origine à celui de communauté civile que l'exemple américain émerge:

« Cet état aurait pu durer, si les hommes étaient demeurés dans une grande simplicité des mœurs, ou s'ils avaient vécu entre eux dans la pratique d'une mutuelle et parfaite charité. On peut voir un exemple de l'une de ces deux conditions, la communauté de biens provenant d'une simplicité de mœurs extrême, dans certains peuples de l'Amérique, qui, pendant plusieurs siècles, ont persévéré sans inconvénients dans cette façon de vivre; [...]. La nudité des premiers hommes fournit un argument à l'appui de *l'état de simplicité* dans lequel ils ont été créés. Il y avait en eux plutôt l'ignorance des vices que la connaissance des vertus. »⁵⁷²

⁵⁶⁹ Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 830.

⁵⁷⁰ Il ne paraîtra qu'en 1868 sous le titre *De Iure Praede*. Sur cet ouvrage et la question américaine, voir: Martine J. VAN ITTERSUM, *Profit and principle*, Leiden, Boston, Brill, 2006; Eric Wilson, *The Savage Republic: De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System (c.1600-1619)*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008.

⁵⁷¹ Hugo GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, L. II, ch. II, §1, p. 179. Cette idée habitait déjà le *Mare liberum* : « Cette communauté ou communion, en effet, se rapportait exclusivement à l'usage [...]; car Dieu n'avait point donné toutes choses à celui-ci ou à celui-là, mais au genre humain; et en ce sens rien n'empêchait que plusieurs fussent à la fois, et pour ainsi dire en masse, les maîtres d'une même chose. » Hugo Grotius, *Mare Liberum, De la liberté des mers, 1609*, tr. Antoine de Courtin (1703), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique URA-CNRS-Université de Caen, 1990, ch. V, p. 677.

⁵⁷² Hugo GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, L. I, ch. II, II §1-2, p. 179-180, je souligne.

L'Amérique est ici l'exemple contemporain de cet état de simplicité qui constituait naguère l'origine de l'humanité. Et si cet état rappelle les vertus de l'âge d'or, ce n'est qu'en apparence, car en réalité il ignore, par son ingénuité, les vices comme les vertus. On voit comment cet état neutre de simplicité permet de réorienter le récit de l'âge d'or vers une autre origine. Ce nouveau point de départ n'incarne ni le bien ni le mal, mais seulement une simplicité indifférente que Grotius caractérise comme « incorruptible » et aux antipodes de « la ruse » et de « l'astuce ». On y trouve même, dans son ignorance rustique, une forme de dévotion cardinale, puisque « les premiers hommes n'avaient d'autre soin que celui de servir Dieu [...]. Ils vivaient facilement des fruits que la terre produisait elle-même sans culture. »⁵⁷³ Même sous son acception neutre, la sauvagerie des premiers humains est donc confinée, avec Grotius, à une nouvelle ambiguïté. Car si au commencement on ignorait les vices et les vertus, on avait néanmoins le souci de servir le bien suprême, à savoir Dieu.

Or, pour Grotius qui suit le récit adamique, c'est la science, la découverte du bien et du mal, et surtout l'ambition, qui auraient mis fin à cet état de simplicité:

« Mais les hommes ne persévérèrent point dans cette vie simple et innocente; ils appliquèrent leur esprit à des arts variés, dont le symbole était l'arbre de la science du bien et du mal, c'est-à-dire des choses dont on peut bien ou mal user. [...] Nous voyons par là quelle fut la cause pour laquelle on s'écarta de cette communauté des premiers âges [...]. C'est que les hommes ne se contentèrent plus de se nourrir de fruits sauvages, d'habiter des antres, de vivre nus, ou le corps couvert d'écorces d'arbres ou de peaux de bêtes farouches; ils firent choix d'un genre de vie plus commode, et il fallut recourir à *l'industrie*, que les uns employèrent pour une chose, les autres pour une autre. »⁵⁷⁴

Cette description de la simplicité originaires qui poursuit l'exemple américain pose ici, tel un point d'orgue, cette notion d'industrie dont l'Europe fera le gage de sa civilisation. Les listes des arts et techniques occidentales se multiplieront au fil des récits coloniaux dans la célébration de leur supériorité. Et le Vieux continent se plaira à scruter l'Amérique tel un miroir renvoyant non pas, comme avec Montaigne, sa propre barbarie, mais bien son origine et de ses balbutiements. Car avec Grotius, nous revenons à la structure de l'âge d'or sous un mode qui la dépouille de ses vertus. Certes, il n'établit pas encore, comme le fera Hobbes, que la nature humaine est celle du vice et de la prédation, mais il pose un premier

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, l. I, ch. II, II, §2-4, p. 180-182, je souligne.

geste qui retire les vertus classiques de l'origine. Ni bonne ni mauvaise, la nature humaine naît dans la simplicité morale et l'ignorance de l'industrie. Et surtout, c'est là le point crucial, elle est une condition qui a affecté indifféremment l'ensemble de l'humanité. Le dispositif de l'état de simplicité contient déjà toute l'intuition narrative de l'état de nature hobbesien.

On pourrait dire que, chez Grotius, cette condition n'est pas en soi sauvage, ou plutôt qu'elle incarne une sauvagerie sans honte et sans violence maligne. Les fondements même du droit naturel le suggèrent, puisque le droit de nature s'appuie sur l'idée de sens commun qui limite l'étendue de la sauvagerie originale. Celle-ci n'est donc ni bestiale ni farouche, mais comporte une forme de douceur constitutive, comme le montre Grotius en citant Plutarque: « Aucun homme n'est ou n'a été de sa nature un animal sauvage et insociable; mais il devient cruel dès qu'il a pris de mauvaises habitudes contre les règles de la nature. Par des habitudes contraires, par changement de vie et de lieu, il revient de nouveau à la douceur. »⁵⁷⁵ Pour qu'il y ait du droit naturel, il faut supposer que la raison soit assez diffuse de sorte que les humains puissent, d'une région à l'autre, reconnaître et appliquer ses lois. La condition primaire de l'humanité ne peut donc être le vice, mais seulement une douceur intuitive à laquelle elle revient sans effort. Or, dans cette neutralité affable, l'ambiguïté demeure, car la douceur qui guide vers les lois naturelles n'est pas la connaissance de la vertu, qui, comme l'explique plus loin Grotius, est absente de l'état de simplicité originale.

Cet état de fait ne signifie pas qu'il n'y ait pas de distinction à faire entre sauvagerie et civilité, entre état de simplicité et État policé. Au contraire, la définition même de la guerre et de la paix qui ouvre le traité semble en dépendre:

« Tous les différends des individus qui n'ont ensemble *aucune communauté de droit civil*, tels que ceux qui ne se sont pas encore groupés en corps de nation, et ceux qui sont entre eux de nations diverses, qu'ils soient simples particuliers, ou rois eux-mêmes [...], tous ces différends regardent le temps de la guerre et de la paix. »⁵⁷⁶

Au fond, ce qui distingue la communauté de droit civil des peuples sans république, c'est le principe même de la guerre et de la paix. On voit comment cette définition préfigure la théorie hobbesienne de l'État, puisque ce passage de la sauvagerie à la civilité incarne l'acte de naissance de la nation qui, en devenant corps, cesse d'être simple multitude. Entre cette multitude d'individus épars et la sauvagerie originale, le parallèle est donc facile à faire.

⁵⁷⁵ Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, L. I, ch. I, XII, §2, p. 42-43

⁵⁷⁶ *Ibid.*, L. I, ch. I, I, p. 33.

Un siècle plus tard, dans sa traduction du traité, Jean Barbeyrac soulignera l'analogie dans une lecture qui semble exacte. On y trouve en effet une note qui compare cette « multitude de gens ne faisant point communauté » avec l'Amérique que le traité mobilise plus loin:

« Tels étoient, comme chacun sait, les anciens Patriarches, qui vivoient sous des tentes, et qui alloient de côté et d'autre, sans former aucune communauté ni dépendre d'aucun gouvernement; quoi qu'il y eût déjà des sociétés civiles établies dans le monde. [...] On trouve encore aujourd'hui, parmi les Arabes, et en Afrique, aussi bien qu'en Amérique, des Nations sauvages et des multitudes vagabondes, qui n'ont ni lois, ni magistrats, ni aucune forme de gouvernement. »⁵⁷⁷

Cet état de simplicité est ici illustré par la sauvagerie des nations africaines et américaines. On peut présumer que c'est bien cette condition « sauvage » qu'a en tête Grotius lorsqu'il décrit l'origine de l'humanité, origine vide et neutre à partir de laquelle s'érige la civilité. Avec cet état de simplicité, les éléments de la théorie de l'État se libèrent et entament ainsi leurs branchements. On y voit jaillir le droit naturel et le droit de propriété, et dans une correspondance qui lie les rapports de la Cité aux rapports internationaux, on comprend qu'entre la guerre et la paix, entre la nation et la multitude, se cachent les traits de la civilité et de la sauvagerie. Il faudra attendre Hobbes pour que cette sauvagerie bénigne qu'illustre ici l'Amérique plonge à nouveau dans une agonistique de l'origine.

*

Nous arrivons ici au terme de ce long parcours. Avec les concepts de propriété et de souveraineté, les notions de sauvagerie et de civilité commencent ainsi à former cet « empire de la pensée politique ». ⁵⁷⁸ Ensemble, ils constituent un dispositif crucial dans l'incessante appropriation territoriale du globe par l'Europe. On connaît maintenant les grands moments de cette gestation. Avec More et Machiavel, la pensée politique prend acte de la sauvagerie qui travaille de l'intérieur la civilité et le pouvoir. Et alors qu'Érasme fonde la civilité comme polissage et redressement des mœurs, on développe en Espagne une pédagogie coloniale dont rêvent tant Vitoria que Sepúlveda et Las Casas. Cette pédagogie qui s'appuie sur la transmission de l'écriture ira même jusqu'à séduire la raison d'État de Botero. En France, avec La Boétie et Montaigne, la sauvagerie connaît une parenthèse

⁵⁷⁷ Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix, nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, tome premier*, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, L. I, ch. I, I, p. 38, n. 2. Accessible sur: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k865233/f2.item>. C'est de cette version que naîtra la traduction anglaise. Hugo GROTIUS, *The rights of war and peace*, (ed. R. TUCK), Indianapolis, Liberty Fund, 2005, p. 133.

⁵⁷⁸ Bruce BUCHAN, *The empire of political thought, op. cit.*, p. 18.

d'émancipation. Du côté de La Boétie, l'exemple de l'Amérique permet de penser le revers de la servitude volontaire et donc, de la fausse civilité. Et du côté de Montaigne, la « sauvagerie américaine » est utilisée comme un miroir permettant de renverser la civilité, quoique dans le seul objectif d'en inspecter les traits. Enfin, avec Bodin, le caractère embryonnaire des pseudo-républiques américaines permettent d'éclairer les fondations de l'État, donnant ainsi à la souveraineté son critère. Et avec Grotius, la sauvagerie adopte la forme neutre d'un état de simplicité qui, dans sa structure, pointe déjà vers l'état de nature hobbesien. Dans toutes ces occurrences, le rapport de la civilité à la sauvagerie a été traversé par cet autre rapport qui érige l'écriture au-dessus de l'oralité. Toujours, l'insuffisance politique de la sauvagerie, telle qu'on l'a illustrée par l'Amérique, a découlé d'un présumé déficit d'écriture, d'une incapacité à faire circuler le pouvoir dans une économie scripturaire. Il faut maintenant interrompre ce parcours de la civilité et de la sauvagerie qui, bien qu'il s'est voulu partiel et lacunaire, s'est laissé déborder par cette même écriture qu'il étudiait. C'est que par sa volonté intarissable d'écriture, la civilité a toujours fait couler son discours plus loin, inondant de ses mots les contrées les plus isolées du monde. Il n'y a pas de mot plus juste que celui de Montaigne pour signaler cette logorrhée scripturaire: « Qui ne voit que j'ai pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'irai autant qu'il y aura d'encre et de papier au monde ? »⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Montaigne, « *De la vanité* », *Essais*, III, IX, p. 211.

Partie II - La figure du « sauvage » chez Hobbes

Ch. 5 Occurrences, sens et iconographie

« Ainsi, dans un édifice, c'est le faite que l'on remarque ;
les fondations restent cachées. »
Quintilien, *Institution Oratoire*

« La crainte est l'avancouriere de la foy, dans ces esprits barbares. »
Paul Le Jeune, *Relation de 1637*

« Nulle époque, sans doute, n'a mieux su les ruses de l'image. »
Michel de Certeau, *La Fable mystique*

Nous entrons maintenant dans le cœur du sujet, à savoir la figure du « sauvage » chez Hobbes. Au premier regard, cette figure remplit une fonction très simple. Elle expose, conformément au schème occidentalocentrisme, « l'infériorité » des Premiers Peuples d'Amérique dans une diversité de champs que cette partie explorera. Il est possible de regrouper ces allusions selon deux axes thématiques, soit les champs épistémologique et politique. Dans ces deux axes, Hobbes présuppose toujours un certain retard de la part de cette figure du « sauvage », retard qui découle au fond implicitement d'un déficit d'écriture. Sous cet angle, Hobbes semble bien suivre le discours de la civilité sur la sauvagerie que l'on a parcouru dans la partie précédente. Cependant, les allusions hobbesiennes au « sauvage » ne se limitent pas simplement à une dissémination d'exemples dégradants. Elles remplissent aussi un rôle central dans la construction du système de l'État souverain. C'est que dans le silence de leur synthèse se cache une question essentielle, à savoir le problème du seuil qui sépare la vie « sauvage » de la vie « civile », l'état de nature de l'État policé, le droit naturel du droit positif, et enfin, la colonie de la métropole. Car partout où la figure du « sauvage » émerge, partout où Hobbes en évoque les traits en vue de justifier la fondation de l'État, c'est bien en tant que limite qu'elle apparaît. Pour le concevoir, il faudra survoler les grandes étapes analytiques qui guideront les chapitres de cette deuxième partie. Il conviendra également de se pencher sur le problème des occurrences textuelles de cette figure dans l'œuvre de Hobbes. Enfin, il faudra interpréter son iconographie politique, soit la citation visuelle qu'en fait Hobbes dans le frontispice du *De Cive*. On verra que la composition de ce frontispice est non seulement préfiguratrice du rôle liminaire de l'Amérique, mais qu'elle prend appui sur toute une imagerie coloniale et missionnaire.

L'ambiguïté du seuil

Dans l'ensemble de ses occurrences chez Hobbes, la figure du « sauvage » a toujours pour rôle d'incarner cette frontière ambivalente qui sépare l'état de nature de l'État politique. Dans ce rôle attiré, cette ambivalence s'exprime selon deux modes. D'abord, cette figure incarne un seuil épistémologique, conséquence regrettable de ses « défauts » de langage et de savoir (ch. 6). Ensuite, elle représente également un seuil politique et ce, de deux manières. D'une part, elle est isolée dans les limbes abstraits d'un *état de nature primaire* dénué de tout rapport politique ou social (ch. 7). D'autre part, elle est confinée dans l'ambiguïté d'un *état de nature intermédiaire* où elle vit sous la forme partielle d'un gouvernement patriarcal fondé sur la famille (ch. 8). Autrement dit, cette figure opère tantôt comme expérience de pensée hypothétique, tantôt comme exemple concret d'une origine historique. Si on les prend au sérieux, les usages de la figure du « sauvage » chez Hobbes dévoilent une mise en scène qui est traversée d'ambiguïtés épistémologiques et politiques, ainsi qu'une série d'indéterminations historiques qui traversent ces deux axes. Ce sont là, au fond, des seuils qui, bien que distincts dans leurs significations, s'entremêlent dans leurs allusions puisqu'ils renvoient tous, c'est ce qu'on verra, à l'idée d'un manque d'écriture. C'est pourquoi, dans les chapitres qui suivront, l'analyse de ces seuils s'opérera toujours en deux temps. L'un exposera l'intrication de cette condition limite avec l'idée d'une absence d'écriture. L'autre problématisera la forme spécifique que prend l'ambiguïté de ce seuil. Plus qu'une simple ardoise vierge qui n'attendrait que l'écriture fondatrice de l'État, la figure du « sauvage » représente le passage ambigu entre la sensation et la marque, la mémoire et le livre, l'ignorance et les sciences, l'isolement apolitique et la vie sous l'État, le chaos de la guerre et la stabilité de la paix, et, enfin, la préhistoire et l'histoire. C'est dans l'interstice de ces notions qu'émerge l'idée de seuil.

C'est que, paradoxalement, l'emploi de cette figure qui souhaite marquer la supériorité de l'Europe semble adopter, chez Hobbes, la forme ésotérique d'un rituel de passage (ch. 9). En effet, si l'on observe la trame du récit fondateur que nous propose Hobbes, cette mise en scène suit la structure des étapes préliminaires, liminaires et post-liminaires que l'anthropologie contemporaine a associé aux rites de passage. Bien sûr, ce récit est de nature purement théorique et se limite à la seule sphère du discours. Et pourtant il semble bien accomplir, dans la sphère intérieure de son énonciateur, presque toutes les

opérations des rites magico-religieux qu'ont décrits les ethnographes du début du 20^e siècle. C'est pourquoi il est permis de voir chez Hobbes la formation discursive d'un rituel de passage à l'État. Il s'agit d'un rite qui s'accomplit par la récitation d'un discours fondateur au sein duquel le sujet doit s'imaginer vivre comme un « sauvage » pour comprendre la nécessité de l'obéissance au souverain. Et c'est cette citation ritualisée du discours de l'État, cette récitation de l'argument hobbesien, qui commet et préserve le passage de la condition humaine à celle de citoyen. Mais avant de se lancer dans l'analyse de ce rituel, il importe de recenser les références à l'Amérique et aux Premiers Peuples dans le corpus hobbesien.

Les occurrences dans l'œuvre de Hobbes

L'étude de la question américaine chez Hobbes a longtemps été minée par les recensions incomplètes des occurrences de la figure du « sauvage » dans son œuvre. Bien que pionnière en la matière, la première étude qu'en a fait Noel Malcolm n'en trouve que quatre, avec deux allusions aux colonies anglaises.⁵⁸⁰ Critiquée pour son « minimalisme », cette recension a été depuis revue et augmentée.⁵⁸¹ D'autres études ont également abordé le problème, que ce soit pour l'effleurer ou en offrir une interprétation plus profonde.⁵⁸² L'évolution de la littérature sur le thème semble d'ailleurs avoir été constamment déterminée par la découverte de nouveaux passages jusque-là ignorés, élargissant à chaque fois l'étendue du problème colonial chez Hobbes. Mais dans tous les cas, on n'y trouve encore aucune recension complète des occurrences de la figure du « sauvage » ou de l'Amérique dans l'ensemble de son œuvre. Il est donc temps de risquer un compte exhaustif.

La première difficulté à laquelle se heurte une telle recension est celle de la variété des expressions de l'époque pour référer tant aux Premiers Peuples qu'à leurs territoires.

⁵⁸⁰ Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, *op. cit.*, p. 319..

⁵⁸¹ Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought*, *op. cit.*, p. 128..

⁵⁸² Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971 ; Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, *op. cit.* ; Charles W. MILLS, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.; Barbara HALL, « Race in Hobbes », dans Andrew VALLS (éd.), *Race and racism in modern philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2005 ; Srinivas ARAVAMUDAN, « Hobbes and America », dans Daniel CAREY et Lynn FESTA (éds.), *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, vol. 105, n° 1, 2011 ; Andrew DICUS, « "Some Man" and the Savage: The protagonist and social experience in social contract theory », *Prose Studies*, vol. 37, n° 2, 2015.. Sur le thème plus général du colonialisme de Hobbes : Christopher N. WARREN, « Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations », *The Seventeenth Century*, vol. 24, n° 2, 2009 ; David JAMES, « HOBBS'S ARGUMENT FOR THE 'NATURALNESS' AND 'NECESSITY' OF COLONIZATION », 2019.

Ces expressions vont des diverses orthographes du mot « sauvage », d'origine latine, à son homologue anglo-saxon *wild*, en passant par la panoplie de toponymes qui, par métonymie, renvoient souvent aux peuples qu'ils contiennent. Ainsi, il ne suffit pas d'être attentif aux seuls mots *savage* et *America*, encore faut-il surveiller les termes *salvage*, *wild*, *wilderness*, *Indies*, *West Indies*, *Indians*, *Virginia*, *Virginians*, *Sommer Isles*, *New World*, etc. Puisqu'elle traite en premier lieu d'une figure discursive, cette recension ne peut se limiter à scruter les occurrences de mots prédéfinis. Elle constitue au contraire un pistage des manifestations sémantiques que peut recouvrir cette figure dans les mailles du discours.

Si l'on s'en tient aux expressions qui renvoient sans ambiguïté aux Premiers Peuples d'Amérique, on compte une douzaine d'occurrences qui sont presque toutes péjoratives.⁵⁸³ Les toponymes américains se limitent, pour leurs parts, à neuf occurrences.⁵⁸⁴ Quant aux mots *wild* et *wilderness*, ils apparaissent à plusieurs reprises, mais jamais pour référer à l'Amérique. On les trouve surtout au sein de commentaires bibliques, soit pour parler de Moïse errant dans les contrées sauvages du mont Sinaï,⁵⁸⁵ soit pour référer au Christ qui voyage entre cités et régions sauvages (Lev., XLV, 6), soit enfin pour décrire le nomadisme du peuple d'Israël.⁵⁸⁶ Le terme *wild* qualifie également la condition dans laquelle plonge le peuple qui méprise le roi, la religion, ainsi que les lois civiles.⁵⁸⁷ Et on rencontre même le terme comme élément de critique contre, par exemple, les philosophes moraux dont les opinions sont considérées d'une part, justes et avenantes, de l'autre « brutall and wilde ». ⁵⁸⁸

⁵⁸³ « such savage people as are now the inhabitants of divers places in America », EL I, 13, 3 ; « the wildest of the Indians » *Ibid.* ; « savage nations that live at this day » EL I, 14, 12 ; « they of America » DC I, XIII ; « people of Asia, Africa and America » Lev., X, 50 ; « the savage people in many places of America » Lev., XIII, 11 ; « the savage people of America » Lev., XXX, 5 ; « the savages of America » Lev., XLVI, 6 ; « the idolaters of America » Lev., XLVI, 39 ; « the barbarity of the American savages » *Answer to Sir William Davenant's Preface before « Gondibert »*, dans EW, IV, p. 450 ; « The New World, also the unknown land, has many souls and they are not black, though their bodies may be black. » *Hist. Eccl.*, p. 465 ; « but the Americans, and they that live near the Poles, » *Of body*, I, 7 in EW, I, p. 8 ; « and men were obliged to obey them in America », *An answer to the Bishop Bramhall*, dans EW, IV, p. 369.

⁵⁸⁴ « Virginia, and Sommer-islands » Lev., XXII, 16 ; « to fly from one Indies to the other », *Answer to Sir William Davenant's Preface before « Gondibert »*, (1650), dans EW, IV, p. 449 ; « the Indies », « Mount Potosi » *Hist. Eccl.*, p. 579 ; « much the greatest part of Asia and America. » *Of Body*, XXVI, 8, in EW, I, p. 433. « the part of the earth which is called America », *Of Body*, XXVI, 10, in *ibid.*, p. 437 ; « the southern part of America » *ibid.*, p. 439. « But in Peru, when Atabaliba was king », *Behemoth*, in EW, VI, p. 177.

⁵⁸⁵ EL, II, 7, 2 ; DC, IV, XI ; XVI, VIII ; Lev., XLI, 2 ; XLI, 7 ; XLI, 8.

⁵⁸⁶ « The Children of Israel, were a Commonwealth in the Wilderness », Lev., XXIV, 6. Cf. *De Homine*, XIV, 6, in *Man and citizen*, (eng. tr. Charles T. Wood), Peter Smith, Gloucester, 1978, p. 74, 158.

⁵⁸⁷ « Contempt for kings developed alongside religion and the common people, freed from civil law, went wild. » HE, I, 1913-1914, p. 547.

⁵⁸⁸ DC, *preface to the reader*, p. 31.

Les références générales à la « sauvagerie » demandent à leur tour une analyse plus contextuelle. Parfois, ces références renvoient au simple concept sans passer par quelques lieux ou peuples spécifiques. Dans le *De Cive* et dans le *De Homine*, par exemple, les termes « salvage » et « savagery » apparaissent sans référence explicite à l'Amérique, c'est-à-dire comme simple caractéristique de l'état de nature.⁵⁸⁹ De même, dans son débat avec Bramhall, Hobbes emploie l'expression « savage ignorance » sans faire allusion à l'Amérique, soit comme simple condition pré-étatique de ceux qui vivent sans loi.⁵⁹⁰ Si ces occurrences évoquent bien des qualités qui participent toujours de la vision qu'a Hobbes des Premiers Peuples, il ne parle pas spécifiquement d'eux dans ces passages. Et surtout, il ne lie pas le mot aux concepts de nation ou de peuple. Y voir une référence claire serait ici forcer l'interprétation. Il en va de même lorsque le terme est utilisé comme insulte et où le contexte permet d'établir que Hobbes n'accuse pas un groupe ou une personne d'être *comme* des « sauvages américains », mais d'être simplement sauvage au sens général du terme.⁵⁹¹ C'est ainsi qu'il faut comprendre l'emploi du mot dans l'*Histoire Ecclésiastique*, dans ces passages qui précèdent la période de la colonisation américaine ou qui ne s'y réfèrent aucunement.⁵⁹²

⁵⁸⁹ « And by these three ways, all subjects are restor'd from their civil subjection to that liberty which all men have to all things; to wit, natural and salvage; for the natural state hath the same proportion to the civil (I mean, liberty to subjection), which passion hath to reason, or a beast to a man. » DC, VII, XVIII, p. 116; « but first savagery, then solitude, and for dwellings, caves. » *De Homine*, dans *Man and citizen, op. cit.*, p. 40. *Savagery* traduit ici le terme *feritas* de la version latine originale. Cf. Thomae Hobbes Malmesburiensis, *De Homine*, in *Opera philosophica omnia*, Amstelodami, Ioannem Blaeu, 1668, p. 60. Accessible sur: https://archive.org/details/bub_gb_GsuFlorILQkC/page/n3/mode/2up

⁵⁹⁰ *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, dans EW, V, p. 304.

⁵⁹¹ On en trouve un exemple dans l'*Histoire Ecclésiastique* où Hobbes accuse différents groupes religieux d'avoir assouvi la sauvagerie sanglante de Mars: « Have you seen how our Church recently has been split into factions, and how many sects of men there were ? Independents, Quakers, Presbyterians, Fifth Monarchy Men, Episcopalians, Anabaptists, How they sated savage Mars with much blood, those about to decide the words of God with war as their judge. » HE, l. 1559-1562, p. 499-501. Peu après, la sauvagerie des bûchers est critiquée : « They screamed, 'Burn him, Burn him', and shouted 'to the fire' or whatever terrible death is worse than death by fire. O holy men, you who alone wish to be considered holy, does God commend this savagery to you? » Hist. Eccl., l. 1611-1614, p. 505. La papauté est également accusée de férocité sauvage: « The pope stood on the emperor's neck, and by his arrogant statements cruelly wounded him with unusual ferocity [saeva animo]. Terrestrial power does not know how to increase further, and all ambitions, having been sated, perish. » HE, l. 2059-2062, p. 559.

⁵⁹² Le terme renvoie à l'idée de domestication et de dressage: « Once the savagery of the kings had been tamed, the Pope soon dared greater things. » HE, l. 1983, p. 551; Cf. « The Pope did not yet think Kings had been sufficiently tamed, but prepared a new camp and a new army. » Hist. Eccl., l. 2019-20, p. 553; « under Conrad [Hohenstaufen] [...] there was that long and savage rebellion in the West. » Hist. Eccl., l. 2049-50, p. 555.

Toutefois, en d'autres occasions, les occurrences en apparence générales du thème de la « sauvagerie » peuvent être interprétées comme des allusions spécifiques aux Premiers Peuples. Cela est dû non seulement au fait qu'elles réfèrent à des personnes ou des peuples, mais qu'elles adviennent aussi dans des passages qui sont précédés ou suivis par des références à l'Amérique. Ainsi, dans sa réponse à John Bramhall, Hobbes parle de la peur des pouvoirs invisibles qu'éprouvent ces « *savages* »⁵⁹³ et, peu avant ce passage, il se sert d'une expression voisine - « *rudest savages* » - pour insulter son interlocuteur.⁵⁹⁴ Ici, il faut prendre acte du fait que l'un des foyers centraux à la controverse entre Hobbes et Bramhall porte sur le concept même d'état de nature. Dans ses propres travaux, Bramhall critique ouvertement cette conception de l'origine, affirmant qu'on n'en trouve pas même la manifestation en Amérique,⁵⁹⁵ et on retrouve cette même objection au début du texte de Hobbes qui tente un contre-argument.⁵⁹⁶ Toujours dans *An answer to the Bishop Bramhall*, Hobbes démontre que les préceptes bibliques ne font loi qu'en tant qu'ils ont été établis comme tels par le souverain d'un État chrétien. Or, pour illustrer son propos, il renvoie aux Premiers Peuples d'Amérique chez qui ces lois chrétiennes sont loin d'être naturelles (EW, IV, p. 369). En prenant compte de la centralité du thème américain dans cette controverse, on peut donc estimer sans risque que ces allusions générales aux « *savages* » renvoient bel et bien aux Premiers Peuples d'Amérique.

En élargissant le corpus à l'étude, ainsi que l'étendue de l'interprétation, on arrive à un total qui oscille entre vingt-deux et vingt-quatre occurrences. On a donc quadruplé le nombre de références à l'Amérique et ses Peuples Premiers que nous proposait l'étude de Malcom citée plus haut. Bien sûr, cette question du nombre d'occurrence reste tout à fait secondaire, puisque c'est moins la persistance de cette figure dans les écrits de Hobbes qui

⁵⁹³ « What invisible power does the reason of a savage man suggest unto him, but those phantasms of his sleep, or his distemper, which we frequently call ghosts, and the savages thought gods », *An answer to the Bishop Bramhall*, dans EW, IV, p. 292.

⁵⁹⁴ « God promiseth to assist good men in their way, but not out of their way. It is therefore the less wonder that his Lordship was in this place deserted of the light, which God imprints in the hearts of rudest savages. » *Ibid.*, p. 288.

⁵⁹⁵ « A principal cause of his errors is a fancying to himself a general state of nature ; which is so far from being general that there is not an instance to be found of it in the nature of things [...]. He may search all the corners of America with a candle and lanthorn at noon day, and after his fruitless pains, return a '*non est inventus*.' » John Bramhall, *Works*, iv, Oxford, J. H. Parker, 1844, p. 593. Sur cette querelle, voir R. ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man », *op. cit.*, pp. 1091-1107.

⁵⁹⁶ « Hence it is, that there was never any nation so barbarous or savage throughout the whole world, which had not their God. » *An answer to the Bishop Bramhall*, dans EW, IV, p. 283.

fait sa force, que la position stratégique qu'elle occupe dans sa théorie de l'État. Cette position est, on le verra, d'une importance capitale. Et on pourrait même ajouter que c'est par la rareté de ses apparitions que cette figure du « sauvage » tire sa force. Allonger la liste de ses occurrences dans le corpus hobbesien n'a donc pas pour fonction de gonfler artificiellement sa force discursive. Il s'agit plutôt de relever chacun des passages qui en dessine les coordonnées et jette ainsi un peu plus de lumière sur le réseau de relation qu'entretient cette figure avec la totalité du système hobbesien. Ce sont ces passages que problématiseront les prochains chapitres en les regroupant selon les trois champs précédemment décrits, soit épistémologique, politique et historique.

À ces occurrences s'ajoute, cependant, l'épineux problème des références indirectes. Par le biais de caractéristiques qui concordent avec le discours ambiant de l'époque sur les Premiers Peuples, plusieurs passages pourraient aussi être interprétés comme des allusions à l'Amérique. Le *Léviathan* fourmille d'allusions aux « bêtes brutes » d'une façon qui rappellent fortement les descriptions dégradantes que comportent les récits sur l'Amérique.⁵⁹⁷ La propension des auteurs du temps à affubler de cette expression les peuples qu'ils considèrent comme inférieurs brouille ici le sens du terme.⁵⁹⁸ Et il faut se rappeler que depuis déjà deux millénaires, l'idée de sauvagerie revêt une multitude de termes et d'expressions qui la rendent plus complexes à pister, comme nous avons pu le constater au premier chapitre de cet ouvrage. En ce sens, faut-il comprendre qu'à chaque fois que Hobbes emploie l'expression *brute beast*, il réfère strictement à des animaux par opposition aux humains ?⁵⁹⁹ Ou faut-il plutôt y voir une référence à ces humains qui, par leur comportement « sauvage », se dégradent au point de perdre leur humanité et sombrer au niveau des bêtes ?⁶⁰⁰ La réponse se trouve probablement entre ces deux pôles, car rien

⁵⁹⁷ Lev., II, 10; III, 9, VI, 51; VI, 53; XII, 4; XII, 18; XIV, 22; XLVI, 2; XXVI, 12; XXXI, 2.

⁵⁹⁸ Pour n'en offrir que deux exemples : « These were clothed in beastes skinned, and ate rawe fleshe, and spake such speech that no man could understand them, and in their demeanour like to brute beastes, ... » Richard Hakluyt, *Divers Voyages Touching the Discovery of America and the Islands Adjacent*, 1582, ed. J. W. Jones, reprint published by Burt Franklin, New York. (Hakluyt Society, no. VII-MDCCCL), p. 24, je souligne. Et plus tard, Robert Gray écrit de l'Amérique qu'elle est « possessed & wrongfully usurped by wild beasts, and unreasonable creatures. » *A Good Speed to Virginia*, B1 verso, cité dans Perry MILLER, *Errand into the wilderness*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1956, p. 116.

⁵⁹⁹ Comme le laisse croire, par exemple, ce passage: « The imagination that is raised in man (or any other creature endued with the faculty of imagining) by words, or other voluntary signs, is that we generally call *understanding*: and is common to man and beast. » Lev., II, 10, p. 15 [8].

⁶⁰⁰ Comme on pourrait l'interpréter dans ce passage: « Over natural fools, children, or madmen there is no law, no more than over brute beasts », Lev., 26, 12, p. 179 [140].

n'empêche qu'un terme aussi connoté ne glisse d'un registre à l'autre selon le contexte où il émerge. Dans tous les cas, puisque ces occurrences de *beast* ou *brute beast* ne sont pas liées à un peuple ou un lieu précis, on ne peut y voir tout au plus qu'une résonance potentielle avec l'Amérique et jamais une référence spécifique. Après tout, ces caractéristiques et ces expressions ne sont pas uniquement le propre de la figure discursive du « Sauvage américain » telle que l'ont peinte les récits de voyage. Dans cette matrice discursive coloniale, d'autres peuples occupent eux-aussi cette position inférieure qui ignore la « vraie » religion et la science « véritable ».

Il faut noter que, chez Hobbes, le terme « sauvage » n'est pas utilisé uniquement pour décrire les Premiers Peuples. Il qualifie aussi les Saxons et autres peuples germaniques de l'Antiquité,⁶⁰¹ ou encore les membres de la chambre des lords durant la guerre civile anglaise.⁶⁰² De même, dans la dédicace du *De Homine*, Hobbes utilise une expression grecque afin d'expliquer que le retard de publication découle du fait qu'il a dû « combattre » ses critiques. L'expression *thiriomakhéo* signifie littéralement *combattre les bêtes sauvages*.⁶⁰³ Le terme peut donc autant renvoyer à des bêtes animales, comme celles que combattent les gladiateurs, qu'à des bêtes humaines, comme celles qui sont, dans les batailles, dans une furie guerrière.

On l'entrevoit avec cette connotation guerrière, le mot n'est pas toujours péjoratif. Hobbes l'emploie à plusieurs reprises pour traduire Thucydide et Homer, et au moins en

⁶⁰¹ « The Saxons, as also all the rest of Germany not conquered by the Roman Emperors nor compelled to use the imperial laws, were a savage and heathen people », *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, dans EW, vol. 6, pp. 152-153.

⁶⁰² « Indeed I believe that the Lords, most of them, *following the principles of warlike and savage natures, envied his greatness, but yet* were not of themselves willing to condemn him of treason. They were awed to it by the clamour of common people that came to Westminster, crying out, "Justice, Justice against the Earl of Strafford!" ». *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, London, Frank Cass & Co., 1969, p. 69, je souligne. Tout le passage souligné a été retiré des premières éditions du *Behemoth*, probablement par censure. On ne l'a retrouvé qu'avec l'édition de Ferdinand Tönnies qui publie, en 1889, le manuscrit original de l'ouvrage. Sur la question, voir Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, tr. angl. Elsa M. Sinclair, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1952, p. 121.

⁶⁰³ « Qu'as-tu fait entre-temps ? Je dirai: ἐθριομάχησα [j'ai combattu les bêtes sauvages]. [...] Alors qu'il me fallait bien répondre à leurs cris et à leurs invectives, une longue querelle a fait que l'édition fut longtemps retardée. » *De l'Homme, De Homine*, (dir. Jean Terrel), Paris, Vrin, 2015 (1658), p. 177. Il s'agit peut-être d'une référence à Saint Paul qui emploie l'expression dans sa première épître aux Corinthiens : « Si c'est avec des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Éphèse, quel avantage m'en revient-il ? [...] Revenez à vous-mêmes, sérieusement, et ne péchez point; car il y en a qui sont dans l'ignorance de Dieu, je le dis à votre honte. » 1 Ep. cor., 15, 31-34, je souligne. D'autres figures « sauvages » pourraient être ajoutées à ce vocabulaire hobbesien de l'insulte, comme le monstre *cnodula* ou encore le centaure. Cf. HE, l. 447-452, p. 353 et l.1237-1238, p. 457.

deux occasions, il le fait pour marquer la vaillance et la bravoure des protagonistes. Ainsi en est-il de la *Guerre du Péloponnèse* où quelques Athéniens faits prisonniers deviennent à chaque jour plus « sauvages », c'est-à-dire indomptables et prompts à se soulever, avec cette particularité d'avoir, aux yeux d'Homer, les bonnes raisons de le faire.⁶⁰⁴ Et le terme prend une nouvelle connotation lorsque, dans la traduction de *Illiade*, la furie terrifiante d'Achille tombe « fière et sauvage » sur les hommes.⁶⁰⁵ L'inhumanité d'Achille à laquelle le passage fait allusion renvoie non seulement au caractère déchainé et animal de sa violence, mais aussi à sa proximité avec la divinité. Le terme « sauvage » joue donc ici sur l'ambivalence de celui qui est, comme le disait Aristote, sans cité, c'est-à-dire qui est soit une bête sauvage, soit un dieu (Pol., I, 12, 1253a). La « sauvagerie » est donc un concept central dans la critique qu'adresse Hobbes à Aristote, puisque, pour lui, la *polis* n'est pas inscrite tout entière dans la nature humaine, mais bien le résultat d'un artifice. À son origine, la nature humaine est donc confinée dans l'isolement où elle erre « sauvagement », étant toujours à la merci de la « sauvagerie » d'autrui. Les autres occurrences dans les traductions d'Homer retournent à ce sens plus traditionnel. Elles renvoient à cette dangereuse « sauvagerie naturelle » qui menace l'ordre humain artificiel et face à laquelle Ulysse incarne le destin « civilisateur » de l'Occident.⁶⁰⁶

Cette tension entre sauvagerie et divinité aperçue chez Achille permet d'éclairer l'expression de *brute beast*. Dans une autre occurrence chez Hobbes, on retrouve encore la même opposition dans la proximité qui liait, chez Homer comme chez Aristote, l'idée de sauvagerie à celle de la divinité. On le voit notamment dans l'identité syntaxique, telle que l'a relevée Derrida, entre ces deux formules canoniques : « To make Covenant with brute beasts, is impossible », (Lev., XIV, 22, p. 92, [68]) et « To make Covenant with God, is

⁶⁰⁴ « And whilst they were passionate upon this surmise, many worthy men had already been cast in prison : and yet they were not likely so to give over, but grew daily more savage, and sought to apprehend more still. » *The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes*, dans EW, vol. IX, pp. 175-176.

⁶⁰⁵ « But to Achilles' fury you give way, Whose breast is void of all humanity. As lions on men's cattle love to prey; Savage and proud on men so falleth he, » *The Iliads and Odysseys of Homer, translated out of greek into english by Thomas Hobbes*, Iliad, lib. XXIV, v. 37-40, dans EW, vol. X, p. 286.

⁶⁰⁶ Iliad, lib. IX, v. 593, *ibid.*, p. 107; Iliad., lib. X, v. 164-165, *ibid.*, p. 112; « Within an island, where the savage men, By force detain him much against his will : But all in vain, he shall return again. » *Odyssey*, lib. I, v. 232-234, *ibid.*, p. 309. Sur Antiphos : « He died in the savage Cyclops' jaws, When with Ulysses he was in his den » *Odyssey*, lib. II, v. 787-788, *ibid.*, p. 315. Sur Ulysse représentant l'Occident qui déjoue la nature par sa ruse, voir « Ulysse, ou mythe et Raison », dans Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, (1944), pp. 77-126.

impossible » (Lev., XIV, 23, p. 92, [69]). Face à cette double exclusion de Dieu et de la bête hors du contrat, Derrida s'est en effet questionné quant au sens à attribuer ici au mot *brute*.⁶⁰⁷ Or, une réponse possible à ce questionnement serait ici d'y voir une référence tacite à la figure du « sauvage ». Si la *brute beast* renvoie bien en plusieurs occasions à cette figure, cela implique qu'entre animalité et humanité « pures » se cache tout un continuum ambigu où la « bestialité humaine » croise la « sauvagerie animale ».

Il reste enfin une autre référence textuelle au thème de la « sauvagerie » qui est incontournable. Il s'agit des toutes premières phrases du *De Cive* qui, dans l'épître dédicatoire, introduisent deux formules célèbres attribuées à tort à Hobbes. L'une, *homo homini deus* (l'homme est un dieu pour l'homme), est un proverbe grec assez répandu dans l'Antiquité. L'autre, *homo homini lupus* (l'homme est un loup pour l'homme), est une formule que l'on attribue traditionnellement à Plaute, mais qui pourrait remonter à plus loin.⁶⁰⁸ Or, avant de citer conjointement ces formules, Hobbes commence son traité en illustrant son propos par la grandeur guerrière de Rome. Dans ce passage, un peu comme s'il se trouvait face à la gloire sauvage d'Achille lui-même, Hobbes s'émerveille de la « sauvagerie » des Romains. L'épître s'ouvre en effet sur un dicton antique soulignant la rapacité des rois, dicton que Hobbes ne cite que pour aussitôt le renverser :

« It was the speech of the Roman people [...] that all Kings are to be reckon'd amongst *ravenous Beasts*. [...] But what a *Beast of prey* was the Roman people, whilst with its conquering Eagles it erected its proud Trophees so far and wide over the world, bringing the Africans, the Asiaticks, the Macedonians, and the Achaeans, with many other despoyled Nations, into a specious bondage, with the pretence of preferring them to be Denizens of Rome ? »⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Jacques DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, op. cit., p. 88..

⁶⁰⁸ Pour ces deux formules, je me réfère à l'excellente étude de François Tricaud, « *Homo Homini Deus* », « *Homo homini lupus* » : *Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes*, dans R. Koselleck & R. Schnur (dir.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Dunker & Humblot, 1969, pp. 61-70. Tricaud ne démontre pas seulement que ces formules se trouvent chez plusieurs auteurs de l'Antiquité, il soutient aussi qu'elles sont fréquentes en Europe au début de la modernité, au point d'être banales. Il propose trois auteurs qui les emploient et qui pourraient être une source d'inspiration pour Hobbes : Bacon, Érasme et Montaigne.

⁶⁰⁹ DC, *Epistle dedicatory*, p. 23, je souligne. Dans *Behemoth*, Hobbes fera à nouveau allusion à cette formule en soulignant qu'elle est anti-monarchique : « For who can be a good subject to monarchy, whose principles are taken from enemies of monarchy, such as were Cicero, Seneca, Cato, and other politicians of Rome, and Aristotle of Athens, who seldom speak of kings but as of wolves and other ravenous beasts ? » *Behemoth*, dialogue 4, op. cit., p. 158. Le commentaire sur Aristote, chez qui l'on trouve deux formes de monarchie, éclaire le sens qu'attribue Hobbes au mot *monarchy*. Il ne s'agit pas de la *royauté* qui constitue, pour Aristote, une monarchie guidée par un roi vertueux - ce qui en fait à ses yeux un régime très rare dans l'histoire -, il s'agit au contraire de la *tyrannie*, soit la version viciée et corrompue de la monarchie.

Dans cette association entre la voracité des bêtes et le colonialisme romain, le texte latin original emploie l'expression *bestiarum rapacium* là où les termes anglais *ravenous beast* et *beast of prey* se sont par la suite substitués.⁶¹⁰ L'expression latine renvoie ainsi aux bêtes de proie et aux rapaces qui s'emparent, ravissent, prennent de force et emportent avec eux l'objet de leur conquête. On y trouve donc, bien sûr, l'idée de pillage, de vol, de prédation, avec comme symboles la noblesse de l'aigle, voire la terreur du loup, comme l'emploi souvent la littérature latine.⁶¹¹ Mais on trouve aussi, dans cette expression, les idées plus simples de destruction et de force inéluctable, puisque les éléments eux-mêmes peuvent se voir attribuer l'adjectif *rapax*. En effet, les poètes latins qualifient sans gêne le vent, les cours d'eau, voire le feu comme étant rapaces, c'est-à-dire capables d'emporter violemment.⁶¹² En attribuant cette rapacité bestiale aux Romains, en somme cette prédation sauvage, Hobbes en fait du même coup une puissance qui dérobe et entraîne inéluctablement. Il suggère par-là que le succès de l'Empire se cache dans sa capacité à prendre la forme d'une bête sauvage et d'emporter ses conquêtes avec la force naturelle et impétueuse d'un fleuve.⁶¹³ Pour que l'Empire puisse « civiliser » la « sauvagerie » du monde, il lui faut adopter la force prédatrice et tumultueuse de la nature sauvage.

Lorsque Hobbes cite enfin la célèbre formule de Plaute, c'est encore par le biais du thème sauvage qu'il le fait, en relatant le discours que tint Ponce Telesinus aux portes de Rome devant ses troupes rebellées contre la Capitale:

« [Pontius Telesinus cried out] that Rome her selfe, as well as Sylla, was to be raz'd; for that there would alwayes be *Wolves* and *Depraedatours* of their Liberty, unlesse the *Forrest* that lodg'd them were grubb'd up by the roots. To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an *arrant Wolfe*. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities. » (DC, *Epistle dedicatory*, pp. 23-24, je souligne.)

⁶¹⁰ Je me réfère ici à l'édition latine du *De Cive*, publiée à Paris en 1642, accessible en ligne sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86070296/f5.item.r=De%20Cive>

⁶¹¹ Par exemple, dans les *Odes* d'Horace on trouve une réflexion rhétorique sur la rapacité : « Que faisons-nous, cerfs débiles, proie des loups ravisseurs, en allant chercher nous-mêmes ceux que notre triomphe serait d'éviter et de fuir ? » *Odes*, 4, 4, 50.

⁶¹² « *Rapax* », dans *Dictionnaire latin-français* F. Gaffiot, Paris, Hachette, 1934, p. 1311. Voir « *raptum* » dans Ernout & Meillet : « *rapidus* : qui emporte ou qui entraîne. Se dit spécialement du courant des fleuves (cf. *rapiditas*, qu'on ne trouve que dans cette acception) ; de là "impétueux, violent, rapide" », Albert Ernout & Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 564.

⁶¹³ À peine plus loin, Hobbes emploie l'image d'un torrent. *Ibid.*, p. 24.

Le texte latin emploie les mots *lupos* (loups) et *raptores* (ravisseurs, pilliers) tout juste avant de mentionner la forêt (*sylva*) qui les abritent. Cette *sylva* qu'il s'agit ici de défricher en vue de retirer aux loups leur milieu protecteur est la même *sylva* qui est à l'origine, comme on l'a vu, du mot *sauvage* (ch. 1). La suite du commentaire ne fait que confirmer la présence incontestable du thème sauvage dans l'ouverture du *De Cive*. Par cette maxime quant aux « deux filles de la guerre », Hobbes nous donne ici un avant-gout de l'état de nature : « Good men must defend themselves by taking to them for a Sanctuary the two daughters of War, Deceit and Violence: that is in plaine termes *a meer brutall Rapacity* » (*ibid.*, p. 24, je souligne). L'expression latine est *ferinam rapacitatem* : elle lie ensemble les sens de *ferus* (bêtes sauvages) et *rapax*. L'idée de cette « rapacité brutale » de la guerre perpétuelle est donc bien à prendre au sens d'une « violence sauvage ». ⁶¹⁴ De même, le simple fait que Hobbes traduise *ferinam* par *brutall* ne fait que confirmer que le mot « brute » est, à ses yeux, un terme qui renvoie au concept de sauvagerie.

Tous les jeux de renvoi entre ces termes pointent vers l'idée que le succès de Rome dans la conquête du monde se trouve dans sa capacité à mobiliser une violence sauvage. On pourrait même dire que le secret de sa victoire « civilisatrice » se cache dans son pouvoir d'être plus sauvage que les « Sauvages », d'incarner la plus rapace des bêtes sauvages. En adoptant cette bestialité vorace, Rome se serait donc hissée au sommet de la chaîne de prédation. C'est ce principe nécessaire et naturel que Hobbes tente de mettre en lumière lorsqu'il souligne que les hommes se reprochent les uns les autres leurs propres rapacités. Au fond, dans ce passage qui rappelle les miroirs aux princes, il soutient implicitement que les humains s'accusent de leurs sauvageries réciproques :

« which although men object to one another as a reproach, by an inbred custome which they have of beholding their own actions in the persons of other men, wherein, as in a Mirroir, all things on the left side appeare to be on the right, & all things on the right side to be as plainly on the left; yet the naturall right of preservation which we all receive from the uncontroulable Dictates of Necessity, will not admit it to be a Vice, though it confesse it to be an Unhappinesse. » (DC, *Epistle dedicatory*, p. 24)

⁶¹⁴ C'est ce que propose la traduction de Tricaud : « un brigandage digne des bêtes sauvages », François Tricaud, « *Homo Homini Deus* », « *Homo homini lupus* » : *Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes*, dans R. Koselleck & R. Schnur (dir.), *Hobbes-Forschungen, op. cit.*, p. 61.

Symbolisant l'idée de réciprocité dans la rapacité humaine, l'image du miroir ne prend son sens qu'à la lumière du frontispice qui codifie visuellement les thèses du *De Cive* (fig. 2) en posant à gauche une figure européenne et à droite, celle du « sauvage américain ». Si Hobbes affirme que les uns attribuent aux autres leur propre sauvagerie, peut-être faut-il voir dans ce jeu de miroir une clé de lecture du frontispice. Ne faut-il pas comprendre que l'Europe et « tout ce qui se trouve à gauche » - sa cité, son empire, sa rédemption - apparaît également en Amérique « sur le côté droit » du miroir ? Et inversement, si « tout ce qui se trouve à droite se retrouve clairement à gauche », ne faut-il pas comprendre qu'en-deçà de la civilité de l'Europe se cache la même « sauvagerie » qu'elle attribue à l'Amérique ?

Pour le voir, il faut interpréter cette iconographie politique qui constitue, après toutes ces occurrences textuelles, une citation visuelle de la figure du « sauvage » tout à fait centrale. Une telle analyse offre ici deux avantages dont on ne saurait faire l'économie. D'abord, la représentation hautement scénarisée de cette figure donne visuellement l'avant-goût de son rôle liminaire. Ensuite, l'emploi de la scène du Jugement dernier suggère la reprise et le remodelage d'un thème américain chez Hobbes. Elle évoque notamment les tableaux de missions, soit ces images terrifiantes au rôle primordial dans l'effort évangéliste de l'époque. En effet, on en retrouve l'usage non seulement chez les missionnaires en Nouvelle-France, mais aussi en France elle-même, dans les campagnes que les missions intérieures souhaitent rechristianiser. Il s'agirait là, sans doute, d'un autre thème colonial - cette fois français - présent dans la pensée de Hobbes qui, après tout, rédige et publie ses deux plus grands traités politiques lors de son exil en France (1640-1651).



Fig. 2. Frontispice du *De Cive*, 1642, Paris, réalisé par Jean Mattheus.

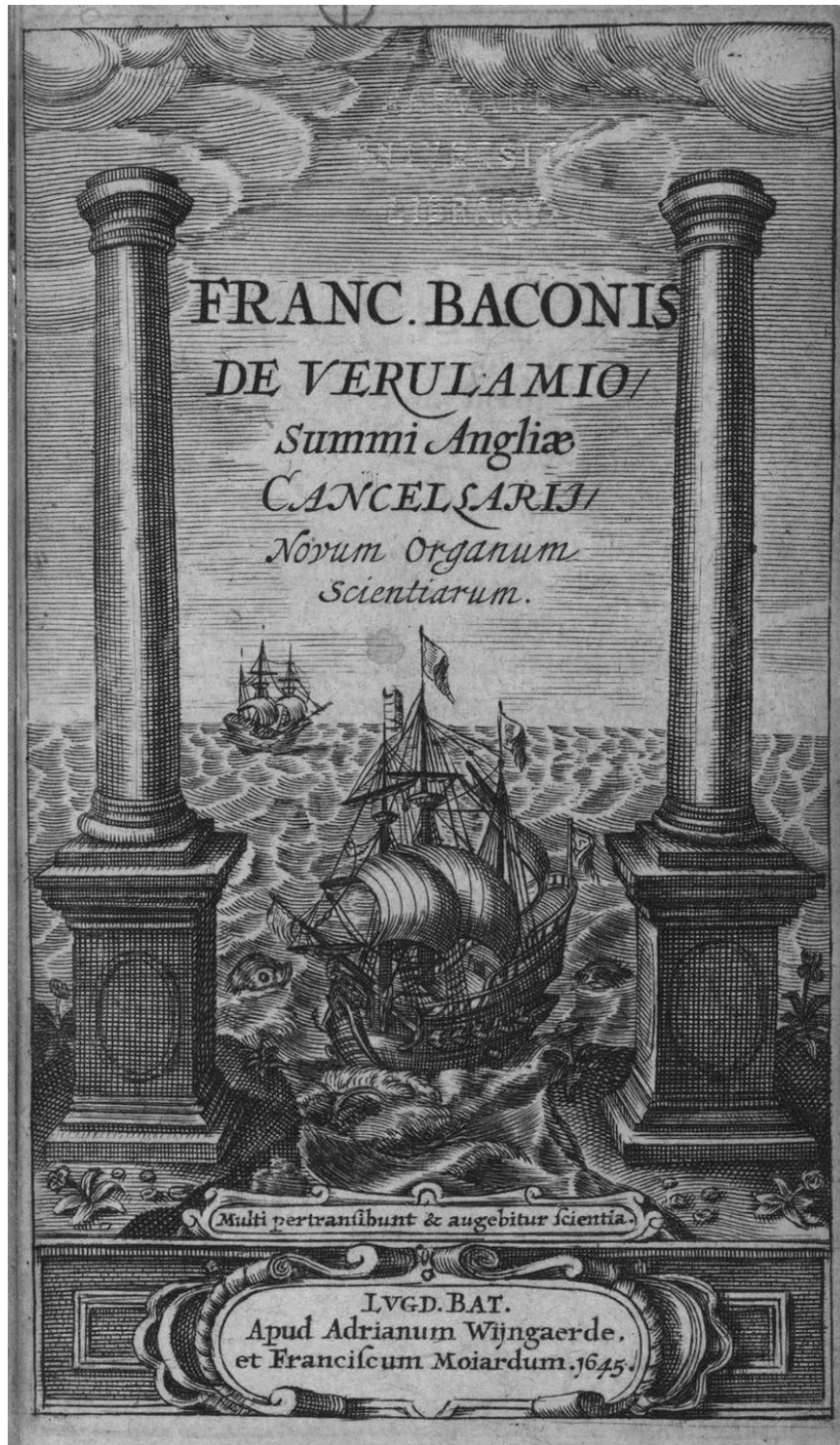


Fig. 3. Frontispice du *Novum Organum* de Francis Bacon, 1645 (1620).

La figure dans l'iconographie hobbesienne

Dans sa magistrale étude des stratégies visuelles de Hobbes, Horst Bredekamp a bien montré que le sens sur lequel s'est le plus penché l'auteur du *Léviathan* est celui de la vue.⁶¹⁵ En témoignent non seulement ses traités d'optiques, mais également la méticulosité avec laquelle Hobbes conceptualise les frontispices de ses œuvres politiques. Si pour lui solutionner un problème c'est avant tout le *dessiner*,⁶¹⁶ on comprend l'importance de représenter visuellement ses thèses. C'est que l'image permet au regard de saisir d'un seul coup d'œil ce que le texte mettra des centaines de pages à démontrer. L'image, si elle est bien composée, pousse donc à son paroxysme la puissance de la vue qui est après tout, « le plus noble des sens ».⁶¹⁷

On connaît le rôle prédominant de la vue dans le développement moderne des sciences. C'est par le regard que les astronomes lisent le grand texte du ciel, et c'est par lui encore que les explorateurs aperçoivent à l'horizon les premières lignes des territoires inconnus. Son rôle est également central dans la géométrie qui offre, à l'époque de Descartes, la forme paradigmatique des sciences. Sous cet angle, la force épistémologique de la vue semble être beaucoup plus estimée que celle de l'ouïe. Voir, c'est toujours embrasser du regard l'évidence, c'est *concevoir* dans la vitesse d'un coup d'œil la vérité de ce qui est. Écouter, en revanche, semble se limiter davantage aux nuances du comprendre et de l'interpréter, c'est-à-dire qu'il est l'acte par lequel on aborde le sens de ce que l'on ne peut apercevoir d'un seul regard. Les sciences pourraient être frappées de surdité, elles n'en avanceraient pas moins dans leur lecture du monde.

Il est donc tout naturel que Hobbes mette de l'avant la faculté de la vue en insérant un frontispice en couverture de son *De Cive*. Puisqu'il s'agit à ses yeux d'un traité fondateur qui pose les premières bases scientifiques du politique, il importe de faire voir dans une image homogène ce que la méthode a permis de découvrir avec la patience du texte. Au fond, dans cette lubie politico-scientifique, Hobbes se conçoit comme un explorateur qui

⁶¹⁵ Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: le Léviathan, archétype de l'État moderne ; illustrations des œuvres et portraits*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, trad. de Denise MODIGLIANI, p. 1..

⁶¹⁶ « For Hobbes, to solve a problem was to draw it. » H. Warrender, dans DC, *Epistle dedicatory*, p. 26, n. 4

⁶¹⁷ « the noblest of the senses, *vision* » Letter to the Marquis of Newcastle, in EW, VII, p. 468. Sur la question, voir J. W. N. WATKINS, *Hobbes's system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, London, Hutchinson, 1973, p. 17.

découvre les véritables bases de la souveraineté, de l'obligation et de la liberté. Et il le fait, d'entrée de jeu, avec une image contenant une personnification de l'Amérique. Si la fonction première d'un frontispice est après tout d'offrir une façade et une entrée à une construction architecturale, on peut dire qu'en investiguant ses figures nous scrutons d'un même geste les premiers traits de l'édifice conceptuel de Hobbes.⁶¹⁸

On se rappellera le célèbre frontispice du *Novum Organum* dépeignant un navire flanqué des deux colonnes d'Hercule et qui s'avance lentement sur l'Atlantique, au-delà de l'espace méditerranéen, afin de découvrir les secrets reculés de l'Amérique (fig. 3). Par cette image, la nouvelle méthode de Francis Bacon illustre l'entrain avec lequel elle enjambait le seuil de la logique aristotélicienne, pénétrant ainsi le territoire d'une science moderne nouvelle et véritable. On reconnaît ce genre de représentation figurale de la science nouvelle sur le frontispice d'un autre ouvrage que produira plus tard l'*amanuensis* et secrétaire temporaire de Bacon, à savoir Hobbes lui-même.⁶¹⁹ En effet, le frontispice du *De Cive* renvoie non seulement à l'Amérique et à l'idée d'une découverte, mais il le fait, lui-aussi, en illustrant la fonction liminaire du passage. Vingt ans après le *Nouvel Organon* (1620), l'édition parisienne du *De Cive* (1642) met en scène un tableau détaillé qui représente le soi-disant seuil qui sépare le désordre pré-politique de la vie civile. Parce qu'elle inscrit également cette opposition dans une scène religieuse, ce frontispice constitue la première tentative de représenter, dans sa totalité, le projet politique de Hobbes.⁶²⁰

C'est ici, sur cette page de couverture, qu'on trouve cette figure du « sauvage » qui hantera toute l'œuvre politique de Hobbes. Parce qu'elle est positionnée sur le seuil de cette nouvelle science politique, sa fonction est d'accompagner le lecteur dans ce voyage qui est censé nous mener à la vérité de l'État. Debout sur la colonne de droite du seuil, la figure du « sauvage » est présentée comme l'incarnation de la *libertas* en ceci qu'elle fait office de clôture à la *civitas* du *Commonwealth*. Elle devient en ce sens le symbole de la liberté

⁶¹⁸ On notera que les premiers usages littéraires de frontispices datent du milieu du 16^e siècle et coïncident donc avec les premiers développements coloniaux en Amérique.

⁶¹⁹ Il exerce cette fonction quelque part entre 1621 et 1626, date de la mort de Bacon. Sur la question voir: John Aubrey, *Brief Lives*, Woodbridge/Rochester, Boydell Press, 1982, p. 26; Quentin SKINNER, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 225. Pour Richard Tuck, c'était un fait connu à l'époque que Hobbes estimait grandement l'œuvre de Francis Bacon. Richard Tuck, « Introduction », in T. HOBBS, *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1996, p. xvi.

⁶²⁰ Il s'agirait « du premier exemple d'une politique iconographique instable, cherchant aussi bien à soutenir le texte qu'à le mettre à distance. » H. BREDEKAMP, *op. cit.*, pp. 143-144.

naturelle et excessive qu'il s'agit de conjurer par l'*imperium*, représenté ici sur la colonne de gauche par une figure européenne blanche. Debout, dans une posture opposée à la *libertas* sauvage, cette figure occidentale qui porte la couronne, l'épée et la balance incarne à la fois la justice, le pouvoir et la liberté politique. Par l'opposition de ces deux figures américaine et européenne, le frontispice met donc en scène la *libertas* et l'*imperium* en tant qu'ils sont les deux piliers politiques du domaine temporel. Ces deux piliers se trouvent sous le joug et supportent en même temps le domaine spirituel illustré dans le tiers supérieur de l'image, synthétisant par-là toute l'idée du contrat hobbesien en une seule représentation homogène. Dans cette superposition d'images, les enjeux politiques terrestres trouvent ainsi leur correspondance céleste par l'entremise d'une scène biblique : le Jugement dernier. Le haut du frontispice range à droite la damnation éternelle en représentant les âmes condamnées aux flammes de l'enfer, alors qu'elle situe à gauche la scène de la rédemption par le Christ. En contrebas, l'image associe la damnation éternelle à l'Amérique et sa « liberté sauvage », alors qu'elle attribue la scène de rédemption à l'Europe, son pouvoir souverain et sa justice.

Pour souligner cette association, l'épée de la figure européenne pointe vers le ciel, alors que la lance de la figure américaine pointe vers la terre. Derrière le personnage de l'*imperium*, on aperçoit également des paysans européens récoltant leur moisson avec, à l'horizon, le profil d'une cité. Et en arrière-plan du personnage de la *libertas*, on peut découvrir d'autres personnages « sauvages » qui, munis d'arcs à flèche et de grondins, se pourchassent et se livrent bataille. Un village palissé surplombe légèrement la scène, et encore plus au fond, on aperçoit un animal sauvage en train de courir dans un élan prédateur. Enfin, à droite de cette figure de la liberté naturelle, on peut deviner une scène de cannibalisme où l'on fait rôtir ou fumer des membres humains. On a là, disposé en arrière-scène des deux concepts, l'opposition symbolique entre, d'une part, la « civilité » européenne avec ses moissons et ses villes fortifiées, et d'autre part, la « sauvagerie » américaine représentée par la guerre, la prédation et le cannibalisme.

Le dessin du personnage américain incarnant la liberté naturelle est issu d'illustrations que l'on retrouve dans la seconde édition du *Briefe and True Report of the*

New Found Land of Virginia de Thomas Harriot (Francfort, 1590, fig. 5).⁶²¹ Harriot est une figure importante de l'histoire de la colonisation anglaise, puisqu'il participe à la fondation de la première colonie de Roanoke lors de l'expédition de Richard Grenville (1585-1586). Son récit donne de nombreux détails sur la colonie et les peuples locaux, notamment les Secotans qui, par leurs approvisionnements en nourriture, permettent aux colons mal préparés de survivre. L'illustration du *De Cive*, réalisée par Jean Mattheus, est issue en réalité d'une gravure de Theodore de Bry faite à partir des aquarelles de John White (fig. 4).⁶²² White a non seulement réalisé ses aquarelles lors de la même expédition que Harriot, mais il a lui-même été gouverneur de la seconde tentative coloniale de Roanoke, en 1587, qui s'est soldée par un échec. La disparition des colons en 1590 a laissé libre cours à une légende qui suppose qu'ils aient été assimilés, voire dévorés par les Premiers Peuples. Le choix d'une image issue de ce récit semble donc tout à fait conforme à la scène que souhaite représenter Hobbes. Elle constitue une référence contextuelle à l'idée selon laquelle une Europe à la souveraineté mal fondée pourrait se voir assimiler par la « sauvagerie » qui l'entoure.

Karen Kupperman a offert un commentaire éclairant quant aux modifications qu'a encouru le passage de l'aquarelle de John White à la gravure de Theodore De Bry. Elle y note des différences importantes entre les dessins méticuleux de White, qui soulignent son témoignage oculaire en Virginie, et la gravure de De Bry qui change drastiquement les visages, les postures et les corps.⁶²³ Ces changements suggèrent chez De Bry une volonté délibérée d'eupéaniser les portraits d'Algonquiens de John White. Cela répond peut-être d'un souci de promouvoir la colonisation par une image « moins répugnante » ou « moins

⁶²¹ Sur les détails des sources de cette image, je suis ici Q. SKINNER, *Hobbes and republican liberty*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 98-104.

⁶²² Srinivas ARAVAMUDAN, « Hobbes and America », dans Daniel CAREY et Lynn FESTA (éds.), *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, op. cit., p. 53.; Quentin SKINNER, *Hobbes and republican liberty*, op. cit., p. 101.. Skinner ajoute que c'est Richard Hakluyt, l'un des agents centraux de la Compagnie de Virginie qui aurait poussé Harriot à rééditer son ouvrage. Sur John White et la représentation des Premiers Peuples, voir Michael GAUDIO, *Engraving the savage: the New World and techniques of civilization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

⁶²³ « The faces were sweetened, softened, and Europeanized. With their new high foreheads, puckered mouths and ringleted hair they resemble the classical figures in the German engraving tradition. Crouching and ungainly postures were largely eliminated. The long thin feet and large hands of White's Indians became short and fat. » Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, op. cit., p. 34..

inquiétante » en la rendant plus familière au regard européen.⁶²⁴ Or, cette européanisation de la figure du « sauvage » semble conforme, encore une fois, au projet de Hobbes. Car le propre de l'iconographie du *De Cive* est bien que le lecteur européen se reconnaisse dans cette figure américaine, c'est-à-dire qu'il comprenne que, dans le passage de l'état de nature au contrat, il a déjà été comme elle et peu encore le redevenir.

On pourrait proposer d'autres rapprochements entre cette figure qu'arbore le *De Cive* et les illustrations des récits sur l'Amérique. Ses traits rappellent, par exemple, le dessin d'un Andaste, ou Susquehannock, que l'on trouve dans *A Map of Virginia* de John Smith (1612, fig. 7).⁶²⁵ Skinner y voit aussi un parallèle avec l'icône de l'Amérique que forge Cesare Ripa dans son *Iconologia* (1593).⁶²⁶ Et la composition du frontispice n'est pas non plus sans rappeler *l'Historia del Mondo Nuovo* de Girolamo Benzoni (1565) où l'on peut contempler des scènes de sauvagerie et d'adoration du diable, avec de chaque côté du titre, deux figures « sauvages américaines » et au milieu, un navire qui franchit un seuil à la façon du *Novum Organum*. Le *Grand voyage au pays des Hurons* de Gabriel Sagard (1632) suit aussi une composition semblable: on y trouve juchés sur deux colonnes, deux figures de missionnaires, et dans le tiers supérieur de l'image, diverses représentations des mœurs et des habits autochtones. Mais au-delà de toute ces similitudes, l'essentiel de ce choix illustratif chez Hobbes se trouve dans le fait que les Premiers Peuples constituent à ses yeux une « preuve anthropologique » de son argument d'un état de nature aux antipodes de la souveraineté.⁶²⁷

⁶²⁴ *Ibid.* Kupperman soutient que les récits de voyage anglais ne décrivent presque jamais les visages des Premiers Peuples, à l'exception de Strachey. Les récits préféreraient de loin la description des vêtements et des parures, signes incontestables, pour le regard européen de l'époque, de la valeur et du rang de l'individu.

⁶²⁵ Voir fig. 6, détail tiré de E. Arber (ed.), *Travels and Works of Captain John Smith*, Edinburgh, John Grant, 1910, p. 384. On trouve aussi une variation de ce dessin (fig. 7) dans la scène qui s'intitule : *C. Smith taketh the king Pamaunke prisoner, 1608, ibid.*, p. 342. Hobbes aurait pu avoir accès à ces images par l'entremise de la compilation de Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*, Londres, 1625. Cet ouvrage figure dans le catalogue de la Hardwick Library que Hobbes consultait. Richard A TALASKA, *The Hardwick Library and Hobbes's early intellectual development, op. cit.*, item no. 1007, p. 101.

⁶²⁶ Quentin SKINNER, *Hobbes and republican liberty, op. cit.*, p. 102-103. Ce point lui a été souligné par Kinch Hoekstra. L'icône montre une autochtone munie d'un arc et au visage sévère.

⁶²⁷ R. ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, p. 1077. Sur cette antinomie de l'État, Ashcraft ajoute : « the savage and the anarchist became synonymous labels to be applied to any enemy of the order », *ibid.*, p. 1077.

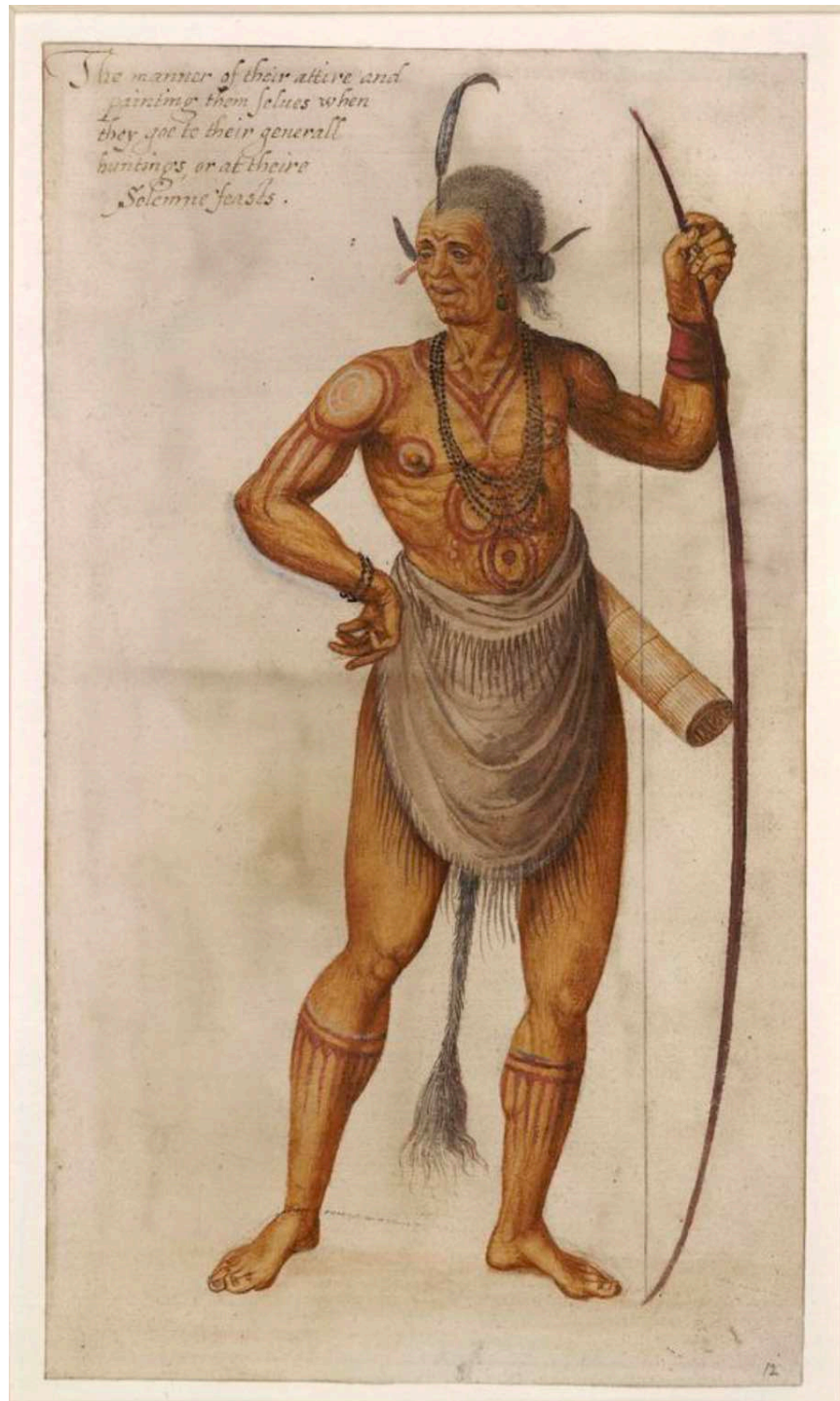


Fig. 4. John White, *The manner of their attire and painting themselves when they goe to their generall huntings, or at their Solemne feasts*, 1585-1586.

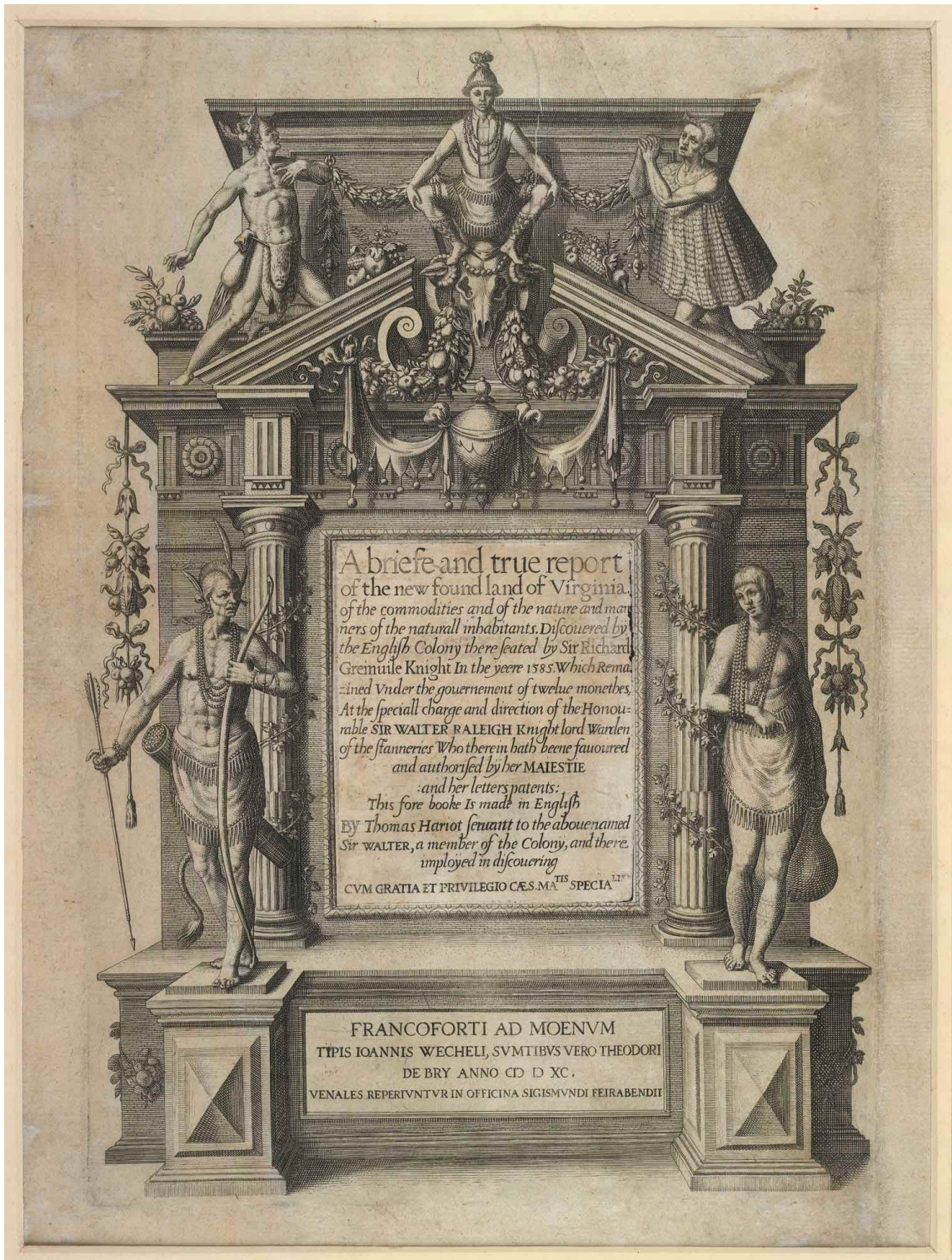


Fig. 5. Frontispice du *Brief and true report of the new found land of Virginia* de Thomas Hariot (1590), réalisé par Théodore de Bry.

A weroan or great Lorde of Virginia. III.



He Princes of Virginia are attyred in suche manner as is expressed in this figure. They wear the haire of their heades long and bynde opp the ende of the same in a knot vnder thier eares. Yet they cutt the topp of their heades from the forehead to the nape of the necke in manner of a cockscombe, strikinge a faier lóge pecher of some berd att the Begininge of the creste vppun their foreheads, and another short one on bothe seides about their eares. They hange at their eares ether thicke pearles, or somwhat els, as the clawe of some great birde, as cometh in to their fansye. Moreouer They ether powne, or paynt their forehead, cheeks, chynne, bodye, armes, and leggs, yet in another sorte then the inhabitantz of Florida. They wear a chaine about their necks of pearles or beades of copper, wich they muche esteeme, and ther of wear they also bratelets ohn their armes. Vnder their breasts about their bellies appeir certayne spotts, wher they vse to lett them selues bloode, when they are sicke. They hange before thé the skinne of some beaste verye feinely drest in suche sorte, that the tayle hangeth downe behynde. They carye a quiuer made of small rushes holding their bowe readie bent in on hand, and an arrowe in the other, radie to defend them selues. In this manner they goe to warr, or tho their solemne feasts and banquetts. They take muche pleasure in huntinge of deer wher of theris great store in the contrye, for yt is fruit full, pleasant, and full of Goodly woods. Yt hath also store of riuers full of diuers sorts of fishe. When they go to battel they paynt their bodyes in the most terrible manner that thei can deuise.

Fig. 6. « A Weroan or Great Lorde of Virginia », illustration du troisième chapitre du *Brief and true report of the new found land of Virginia* (1590), réalisée par Theodore De Bry.



Fig. 7. John Smith, *A Map of Virginia*, 1612, détail.



Fig. 8. John Smith, *Smith taketh the king Pamaunke prisoner*, 1608.



Fig. 9. Jean Cousin, dit le fils, *Le Jugement dernier*, c. 1575 - 1600, musée du Louvre.



Fig. 10. Beato Angelico, *Giudizio Universale*, 1430, musée de Saint Marc, Florence.

Le choix thématique du Jugement dernier suggère, lui-aussi, une réélaboration iconographique singulière. Ce n'est pas la première fois qu'une représentation artistique couple de la sorte le chaos infernal au désordre politique et la salvation divine à l'harmonie de la Cité. On pourrait en offrir de nombreux exemples depuis la Renaissance jusqu'au début du 17^e siècle. L'une de ses plus célèbres représentations est celle de Michel-Ange dans la chapelle Sixtine (1536-1541). Mais l'association entre la guerre et la damnation y est beaucoup moins marquée que dans d'autres représentations. Par exemple, le *Jugement dernier* de Jean Cousin, fils, (c. 1575-1600, fig. 9), établit avec plus de clarté cette liaison thématique. On y trouve la scène d'une immense guerre civile, surplombée par le royaume céleste, et où la démarcation entre la clarté du bien et la noirceur du mal est beaucoup plus suggestive. Dans le contingent gauche de la bataille, on aperçoit des anges qui parsèment les hommes comme pour leur rappeler que leur lutte est du côté de l'ordre et de la rédemption. Du côté droit, par contre, on découvre des démons, des satyres et des squelettes qui semblent tirer les hommes vers l'enfer et ses sombres profondeurs. Comme les aquarelles de John White, ce tableau de Jean Cousin a été recopié sous la forme de gravures qu'on a par la suite imprimé en de nombreux exemplaires en vue d'en favoriser la diffusion. François-Marc Gagnon a même avancé l'hypothèse selon laquelle ces impressions auraient servi en Nouvelle-France à des fins d'évangélisation.⁶²⁸

Mais il y a un autre tableau qui établit encore plus clairement le lien entre la guerre civile et l'enfer. Il s'agit du *Giudizio Universale* (1430) de Beato Angelico (fig. 10). Si on la compare au *De Cive*, la peinture distribue de la même façon ou presque - de gauche à droite et de bas en haut - des scènes de la rédemption céleste et de la damnation infernale en les jumelant à l'ordre et au désordre politique. On trouve donc, à gauche, une cité fortifiée qui, au sommet d'une colline, protège l'harmonie politique qu'illustrent les citoyens dansant dans le jardin. Plusieurs notables et clercs regardent vers les cieux, comme pour écouter les directives célestes qui assurent cette harmonie. Et l'on devine même, au sein de cette foule, la silhouette d'un ange qui mène le bal. À droite, cependant, on aperçoit une scène qui a tous les traits d'une guerre civile et où s'intercalent entre les citoyens et les clercs, quelques démons qui les fustigent. Ces démons aux corps de bêtes les entraînent

⁶²⁸ François Marc GAGNON, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975., pp. 121-122.

dans les caves de l'enfer où la représentation de la damnation s'offre ici une variété stylistique beaucoup plus libre. Certains corps y sont simplement emprisonnés ou attachés, d'autres, livrés à des tortures qui semblent atroces. On en découpe certains en morceaux que l'on jette dans les flammes et on en plonge d'autres dans une marmite énorme que l'on laisse bouillir. Enfin, tout en bas de ces scènes infernales, on trouve le diable lui-même qui tient dans ses poings et dévore des corps ensanglantés. Dans un souci du détail qui est clairement plus prononcé que dans l'illustration de l'harmonie politique, on a ici une représentation terrifiante qui doit convaincre les pécheurs de s'amender s'ils ne veulent pas finir dévorés par les bouches de l'enfer.

De la même façon que le *Giudizio Universale* associe la guerre civile à l'enfer et à la dévoration anthropophage, le frontispice du *De Cive* scénarise le drame de l'Enfer, de son errance et de son cannibalisme avec, en face, les joies de l'harmonie politique, de l'agriculture et de l'architecture. La différence stylistique de Hobbes se situe dans le fait qu'il met en acte ces scènes dans le théâtre américain. Il suit en cela le regard colonial sur les Premiers Peuples qui voit en eux d'ardents disciples de Satan. En Virginie, lorsqu'il critique le principe cicéronien selon lequel aucun peuple n'est à ce point « sauvage » qu'il ne reconnaisse un dieu, William Strachey résout sans ambiguïté cette tension chez les Powhatans: « their chief god they worship is no other indeed then the devill ». ⁶²⁹ Dans ce récit comme dans bien d'autres, *devill* devient une autre manière de dire *their god*. Cette croyance est également bien établie en Nouvelle-France où l'on en trouve l'une des manifestations les plus aberrantes chez le récollet Gabriel Sagard. Il déclare s'adonner au « passe-temps pieux » de graver sur les arbres « des croix et des noms de Jésus, pour signifier à Satan et à ses suppôts que nous prenions possessions de cette terre pour le royaume de Jésus-Christ ». ⁶³⁰ Il mêle en cela sa bataille salvatrice contre la damnation à un *nomos* conquérant qu'il inscrit à même le territoire.

Dans cette « sauvagerie diabolique » qu'hallucinent les récits coloniaux sur l'Amérique, l'anthropophagie constitue l'un des traits les plus importants. C'est que le

⁶²⁹ William Strachey, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, ed. Louis B. Wright and Virginia Freund for the Hakluyt society, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 (1612), p. 88.

⁶³⁰ Gabriel Sagard. *Le Grand voyage du pays des Hurons (1632). Texte établi par Réal Ouellet. Introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick*. Bibliothèque québécoise, Québec, 2007, pp. 107-108.

cannibalisme américain y est associé librement à la dévoration aux enfers.⁶³¹ Ce parallèle est d'autant plus fort chez les Anglo-saxons qui connaissent une longue tradition mythique et iconographique du *hellmouth*. Hobbes en est très certainement tributaire. Le frontispice du *Léviathan* en est lui-même l'une des manifestations, puisque le monstre biblique est perçu, depuis des siècles dans le Nord de l'Europe, comme un symbole des bouches de l'enfer. Hobbes récupère donc cette association de l'enfer à l'Amérique en insérant une scène de cannibalisme dans son frontispice en vue d'illustrer la nécessaire fondation de l'État souverain. La peur des cannibales américains trouve ici son écho dans la terreur millénaire de l'enfer.⁶³²

Face à cette reprise thématique, l'originalité de Hobbes n'est pas uniquement d'avoir commandé une personnification de ces scènes sous la forme de deux figures qui opposent l'Europe à l'Amérique. Son apport se trouve davantage dans le choix d'inscrire sur les colonnes qui supportent ces figures les concepts qui permettent de lire politiquement la scène du Jugement dernier. C'est par cette personnification doublée d'une identification conceptuelle que Hobbes est en mesure de faire d'une scène classique de la Renaissance l'expression d'une théorie de l'État souverain. L'effet triomphant d'une telle composition illustrative est bien, comme l'a proposé Bredekamp, d'introduire la lecture du *De Cive* « entre les parenthèses d'un conditionnement visuel ».⁶³³ Il faut toutefois noter que ce conditionnement est tributaire d'une axiologie imagée qui se développe quelques années avant la publication de cet ouvrage. Puisqu'il s'agit d'une culture iconographique qu'a portée le discours colonial évangéliste sur les Peuples Premiers, c'est vers ce discours qu'il faut maintenant se tourner.

L'hypothèse de la reprise d'un thème missionnaire

On peut se demander d'où émerge, chez Hobbes, ce désir d'employer une image dévote dans le frontispice d'un traité politique à prétention scientifique. Est-ce le fruit de sa seule

⁶³¹ Sur l'association générale du territoire américain à l'enfer, Perry Miller écrit : « To men of the Reformation, to Protestants, the Devil was no abstraction; he was an ever-present force for evil, and to their eyes it seemed obvious that his last stronghold was the wilderness of America, inhabited by his imps. » Perry MILLER, *Errand into the wilderness*, op. cit., p. 114..

⁶³² Pour une analyse de ce détail cannibale dans le frontispice du *De Cive*, voir Bianca Laliberté, *Deux scènes de cannibalisme dans la peinture de Francisco de Goya y Lucientes: essai pictural sur la nature humaine*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2016, pp. 77-78. Voir aussi M. M. Goldsmith, « HOBBS'S AMBIGUOUS POLITICS », *History of Political Thought*, vol. 11, no. 4, 1990, p. 641-643.

⁶³³ Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: le Léviathan, archétype de l'État moderne ; illustrations des oeuvres et portraits*, op. cit., p. 146..

originalité si Hobbes mobilise une scène biblique pour traduire ses thèses sur le complexe théologico-politique de la souveraineté ? Ou bien faut-il soupçonner, derrière cette iconographie politique, le remodelage d'un thème artistique bien précis ? Pour répondre à ces questions, il importe de se pencher sur le climat intellectuel autour de la question de l'iconographie en France et en Angleterre.

Au premier regard, on trouve peu ou pas d'usage de ce genre d'imagerie à vocation évangélisatrice en Angleterre. L'iconoclasme au cœur de la réforme anglaise voit en effet dans les images dévotes une distraction qui détourne du véritable message du Christ.⁶³⁴ On interdit donc les images, voire appelle à leur destruction pure et simple, comme le font les injonctions royales de 1536 et 1547. Si cet iconoclasme perd de sa radicalité sous le règne plus tolérant de Charles Ier, cette attitude conciliante ne durera pas au-delà. Le rejet des images religieuses reprendra dans les années 1640 sous l'autorité du Long Parlement, au point qu'en 1643 on brûle au palais de Saint James des images, des livres et des crucifix.⁶³⁵ Le fait que Hobbes ait fui l'Angleterre durant cette période ne signifie pas qu'il fut un iconophile. Au contraire, il s'oppose très clairement à la vénération des images qu'il considère comme une idolâtrie (Lev., 45 28). Et il va jusqu'à soutenir que les mots de Dieu interdisent l'adoration des icônes promus par l'Église de Rome, y compris celle des saints et des reliques (Lev., 45, 29). Il faut néanmoins être prudent. Hobbes ne condamne pas la publication d'illustrations de scènes bibliques. Ce qu'il remet en cause, c'est uniquement l'attribution d'une « sainteté » à ces images, et non leur usage illustratif. Hobbes s'oppose à l'adoration des images, mais il cherche à coup sûr à mobiliser l'effet de crainte ou de terreur qu'elles peuvent générer. Les frontispices du *De Cive* et du *Léviathan* en sont des preuves patentes.⁶³⁶

Du côté de la France catholique, toutefois, une iconographie dévote de la peur connaît un destin heureux. C'est qu'au début du 17^e siècle on voit émerger dans les

⁶³⁴ Pour un résumé nuancé de cette période, voir Julie SPRAGGON, *Puritan iconoclasm during the English Civil War*, Woodbridge, Suffolk, UK ; Rochester, NY, Boydell Press, coll. « Studies in modern British religious history », 2003, p. 1-31..

⁶³⁵ Pour une illustration de cette scène, *ibid.*, p. 74.

⁶³⁶ Marco BERTOZZI, « Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano (1983) Un'analisi della storia delle immagini del Leviathan », *Storicamente*, 2007., p. 8 ; Stefano QUIRICO, « Paura, terrore, ordine: note sul pensiero politico di Thomas Hobbes », *Il pensiero politico*, vol. 43, n° 2, 2010. Carlo GINZBURG, « Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui », *MethIS*, vol. 2, 2009.. Sur la nécessité que le citoyen apprenne à avoir peur de l'état de nature, voir G. M. VAUGHAN, *Behemoth teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, Lanham, Lexington Books, 2007, p. 54.

mouvements missionnaires français une politique évangélisatrice par l'image. Michel Le Nobletz en offre la première expression dans les missions intérieures qu'il accomplit dans les campagnes bretonnes. Ces missions itinérantes internes au territoire français partagent plusieurs traits avec les missions de Nouvelle-France, dont leur méthode iconographique.⁶³⁷ Elles ont d'abord pour objectif de rechristianiser l'arrière-pays où les rites païens cohabitent trop encore avec la vie spirituelle chrétienne.⁶³⁸ Elles se déroulent ensuite dans les langues locales et adaptent leurs méthodes à un public majoritairement analphabètes. Pour ce faire, Le Nobletz développe dans ses premières missions (1608-1613) une technique d'évangélisation basée sur la représentation visuelle de scènes bibliques clés. Ses fameux *taolennoù* constituent de petits tableaux de missions, la plupart peint sur peaux de moutons, qui illustrent les principes et vertus catholiques. À bien des égards, ces peintures anticipent les cahiers de catéchisme illustrés qui se répandront plus tard en France.⁶³⁹ Elles contribuent également à la propagation des images pieuses qui représentent, pour la première moitié du 17^e siècle, pas moins de 30% de la production de gravures à Paris.⁶⁴⁰ Quiconque s'affairant à l'édition et à la publication d'un ouvrage à l'époque devait pouvoir découvrir, dans les ateliers comme chez les éditeurs, les gravures de ces images.

Le thème central à ces tableaux de prédication est particulièrement proche de celui qu'exploite Hobbes dans son frontispice, car il s'agit d'y représenter les péchés et les conséquences désastreuses qui en découlent. Autrement dit, les tableaux de mission ont pour moteur principal la peur, voire la terreur qu'encourent la vision du démon, de l'enfer et de la damnation. Cette idée de la terreur visuelle est un thème iconographique qui traverse le renouveau catholique de l'image alors bien en vogue lors de l'exil de Hobbes en France, mais aussi présent lors de ses tournées européennes antérieures (1610, 1629-31, 1634-37).

⁶³⁷ Alain CROIX, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 95, n° 4, 1988..

⁶³⁸ À sa grande inquiétude, Le Nobletz découvre en Bretagne « que les fidèles se mettent à genoux devant la nouvelle lune et disent l'oraison dominicale en son honneur. Ils font aussi, au premier jour de l'an, un sacrifice aux fontaines publiques, offrant un morceau de pain couvert de beurre. » Lucien BÉLY, *La France au XVII^e siècle: puissance de l'état, contrôle de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 360..

⁶³⁹ F. M. GAGNON, *La conversion par l'image, op. cit.*, pp. 121-122

⁶⁴⁰ Hélène DUCCINI, « Traditions iconographiques et partage des modèles en Europe (première moitié du xvii^e siècle) », *Le Temps des médias*, vol. 11, n° 2, 2008, p. 20..

Si l'on se fie à l'intérêt que Hobbes manifeste pour l'Amérique, on peut présumer sans trop de risque qu'il ait eu vent des épopées missionnaires en Nouvelle-France où l'on faisait usage de cette imagerie dévote. Dès 1632, on commence à publier annuellement les *Relations des Jésuites*, ce qui fait événement en France. C'est au Père Pierron, parti en mission en 1667, que l'on attribue habituellement le rôle central dans la diffusion d'images missionnaires en Nouvelle-France. Il est sans doute le premier à peindre ses propres tableaux qu'il ajuste selon les succès et échecs auprès des Kanyen'kehà:ka et Innus qu'il tente d'évangéliser. Il suit en cela consciemment les traces de Michel Le Nobletz, dont il a lu *La Vie*.⁶⁴¹ Hobbes aurait été tout à fait d'accord avec le principe qui guide son art missionnaire, « pour convertir ces peuples » dit-il, « il faut commencer par toucher leurs cœurs, avant que de pouvoir convaincre leurs esprits. »⁶⁴²

Dans le premier quart du 17^e siècle, plusieurs récits missionnaires font déjà allusion à la force évangélisatrice des images. Ils soulignent non seulement le vif intérêt des Peuples Premiers pour les dessins religieux, mais décrivent également l'usage qu'en font les missionnaires et la méthode à préconiser. Pierre Biard l'emploie en Acadie auprès des Mi'gmaq (1610); Gabriel Sagard, en Huronie chez les Hurons-Wendats (1623-24), ainsi qu'auprès des Innus, au couvent de Notre-Dame-des-Anges à Québec (1626-27). Et Paul Le Jeune décrit à son tour, dans sa relation de 1633, les effets de ces images sur les Nipissings et les Hurons-Wendats.⁶⁴³ Il existe également un récit d'un jeune Huron, Louis Amantacha, baptisé à Rouen, qui aurait demandé au père Le Jeune de lui fournir « un livret d'images des mystères de notre Foy pour les faire voir à ceux de sa nation, afin de prendre de là occasion de les instruire. »⁶⁴⁴ Ces images sont si importantes dans l'effort évangélisateur que Paul Le Jeune n'hésite pas à y voir un outil de prédilection qui fait l'avantage des catholiques: « les heretiques [protestants] sont grandement blasmables, de condamner & de briser les images, qui ont de si bons effets. Ces saintes figures sont *la moitié de l'instruction qu'on peut donner aux Sauvages.* »⁶⁴⁵ Avec ce principe pédagogique

⁶⁴¹ François Marc GAGNON, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, op. cit., p. 70..

⁶⁴² *The Jesuits Relations and Allied Documents*, ed. R. G. Thwaites, Cleveland, 1896-1901, vol. 53, p. 202, (ci-après JR), cité dans *ibid.*

⁶⁴³ François Marc GAGNON, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, op. cit., pp. 15-22.

⁶⁴⁴ JR, vol. 5, p. 224, (1633), cité dans *ibid.*, p. 21.

⁶⁴⁵ *Relation de Paul Le Jeune* (1637), JR, vol. 11, pp. 86-88, cité dans *ibid.*, pp. 22-23, je souligne.

établi par Le Jeune, les images dévotes deviendront « les docteurs muets » des autochtones, comme l'affirmera plus tard le Père Chauchetière.⁶⁴⁶

Face à la récitation des textes bibliques, les tableaux de mission ont plusieurs avantages. Ils permettent d'abord de dépasser la barrière de la langue en ceci qu'ils offrent un support visuel essentiel. En général, on joint à ce support un discours explicatif que les missionnaires tentent de prononcer en langues vernaculaires. Plus qu'une parenthèse ou une introduction, ces images bibliques constituent pour plusieurs d'entre eux le corps même de « l'éducation ». Dans certains cas, en effet, l'explication de l'image constitue le cœur, voire la totalité du message doctrinal. De plus, l'impression sur papier fait qu'elles sont facilement reproductibles et transportables. Et enfin, elles permettent de propager la foi au-delà de la présence physique des missionnaires, puisque ces derniers laissent ces images aux Premiers Peuples afin qu'ils les fassent circuler dans leurs activités nomades. L'avantage matériel de cette imagerie est donc de pouvoir s'enfoncer dans la profondeur des forêts sauvages, faisant ainsi avancer la bonne nouvelle dans les territoires les plus reculés, et ce bien avant la venue des missionnaires.⁶⁴⁷

En France l'imagerie dévote avait pour fonction d'adapter la complexité de la doctrine à un destinataire jugé inculte ou illettré.⁶⁴⁸ De façon analogue, il apparaissait naturel aux missionnaires d'en faire usage chez ces Peuples Premiers qu'ils percevaient comme « sauvages » et « sans lettre ». Le Jeune compare d'ailleurs ces deux destinataires:

« Je compare volontiers nos Sauvages avec quelques villageois, parce que les uns et les autres sont ordinairement sans instruction ; encore nos paysans sont-ils précipités. Et néanmoins je n'ai vu personne jusqu'ici de ceux qui sont venus en ces contrées, qui ne confesse et qui n'avoue franchement que les Sauvages ont plus d'esprit que nos paysans ordinaires. »⁶⁴⁹

Même si cette comparaison souligne la supériorité d'esprit des Premiers Peuples à l'égard de certains paysans français, le « manque d'instruction » encourage dans les deux cas à employer des images qui excitent les passions. Que ce soit dans les missions intérieures ou extérieures, on tente de propager la foi par une iconographie qui s'adresse en premier lieu

⁶⁴⁶ JR, vol. 62, p. 166, cité dans *ibid.*, p. 88.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 45..

⁶⁴⁸ Alain CROIX, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 490..

⁶⁴⁹ Paul Le Jeune, Relation de 1634, *ibid.*, p. 100

à la passion humaine la moins rationnelle, à savoir la peur. C'est là un principe que l'on retrouve très clairement chez Hobbes, particulièrement sur la question de l'obéissance à l'État souverain. Hobbes est le philosophe de la peur, il prétend même en être le frère jumeau.⁶⁵⁰ Celle-ci est si importante à ses yeux qu'elle définit jusqu'à la religion elle-même.⁶⁵¹ Exactement comme les missionnaires s'adressent aux païens par des images effrayantes, l'iconographie de Hobbes souhaite interpeller, par la crainte du Jugement ou la terreur du Léviathan, le « sauvage » intérieur que toute personne abrite en elle-même.

Cette proximité ne se limite pas seulement à une prédilection générale pour la peur. On l'aperçoit également dans la préférence marquée du thème du Jugement dernier au sein des tableaux de missions, soit la même scène biblique que Hobbes mobilise dans son frontispice. Pour les missionnaires, l'avantage de cette scène est bien sûr d'établir en une seule vision la mécanique double de la damnation et de la salvation chrétienne. L'opposition superposée entre le péché et la foi, entre la dévoration aux enfers et la montée au ciel, active visuellement non seulement le moteur de la peur, mais aussi les motivations et les bénéfices de la vie chrétienne. À cet égard, le Père Le Jeune raconte que la seule vue de cette image convainc les récalcitrants à se faire baptiser.⁶⁵² Il mentionne aussi qu'on n'hésite pas à baptiser les enfants autochtones avec, en arrière-fond de l'autel, une image très graphique du Jugement dernier.⁶⁵³ La crainte de la fin du monde et de la descente aux enfers est ici consciemment mobilisée. Elle restera prédominante tout au long de cette épopée d'iconographie missionnaire en Nouvelle-France.⁶⁵⁴

Pour se convaincre de cette prévalence thématique, on peut se référer aux commandes de tableaux que certains missionnaires acheminent en France avec un souci du détail hors du commun. Vers 1645, le P. Garnier envoie au P. Henri de Saint-Joseph une

⁶⁵⁰ « And hereupon it was my Mother Dear, Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear. » *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, written by himself in a latine poem and now translated into english.* Londres, printed for A. C., 1680, *Early English Books Online Text Creation Partnership*, p. 2, Accessible sur: <http://name.umdl.umich.edu/A44004.0001.001>.

⁶⁵¹ « Fear of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed, [is called] religion; not allowed, superstition. And when the power imagined is truly such as we imagine, [it is called] true religion. » Lev., VI, 36, p. 37-38 [26].

⁶⁵² Relation de Paul Le Jeune, 1639, JR, vol. 17, p. 102, cité dans François Marc GAGNON, *La conversion par l'image, op. cit.*, p. 39.

⁶⁵³ JR, vol. 14, pp. 102, cité dans *Ibid.*, p. 37..

⁶⁵⁴ « Le programme iconographique est établi dès le départ : l'eschatologie y occupe une place importante. Il ne variera plus beaucoup par la suite. » *Ibid.*, p. 39..

liste de neuf commandes dont les deux plus précises sont sans aucun doute celle d'un *Jugement dernier* et d'une *Âme damnée*. Il lui faut, dit-il, « un Jugement ou Il y ait le moins de confusion que faire se pourra ; ou paroisse la Resurrection et ou lon voye les damnez dans le desespoir et La rage. »⁶⁵⁵ Lorsqu'il se plaint quant à la confusion qui règne dans les images de l'enfer et de l'âme damnée qu'il a reçues, le Père Le Jeune donne lui-aussi moult détails quant à la composition que devraient arborer ces dessins imprimés.⁶⁵⁶ À ses yeux, la principale qualité de ces images devrait être la clarté. C'est elle qui leur permettra de réaliser leur fonction principale, à savoir frapper l'esprit par la peur et établir la causalité entre les actions d'ici-bas et les conséquences dans l'autre monde. Il explique que « cela aurait un bon effet, notamment si tout estoit bien distingué, & que la rage, & la tristesse parussent bien en la face de cette ame desesperée », et il conclut enfin quant au principe directeur de cette image : « la crainte est l'avancouriere de la foy, dans ces esprits barbares. »⁶⁵⁷ Le Père Le Jeune pose ici très clairement le thème cardinal qu'adoptera l'imagerie missionnaire et qui établit un lien, avec lequel Hobbes sera d'accord, entre l'image, la peur, la pédagogie et la foi.⁶⁵⁸

Lorsque Hobbes pose une figure de « Sauvage américain » sous une scène du Jugement dernier, il ne fait pas que reprendre un thème bien établi dans l'iconographie missionnaire franco-catholique: il en inverse également la structure. Car, avec cette image, il ne s'adresse plus aux Premiers Peuples que les États coloniaux envahissent. Il ne s'adresse pas non plus aux paysans frustes, analphabètes et, au fond, toujours païens que l'on retrouve dans les campagnes reculées d'Europe. Il s'adresse au contraire au sujet « civil » des grandes métropoles qui sont au cœur de l'élan colonial européen. C'est au sujet européen

⁶⁵⁵ *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec, 1929-30*, p. 35-37, cité dans Gagnon, *ibid.*, p. 42. Et sur le détail de l'*Âme Damnée* qu'il voudrait voir imprimée en plusieurs exemplaires, il écrit : « je desiroie quelle parust grillée et noire dans les flammes qui luy montassent au dessus de la teste par derrière, et que tout le vuide de L'Image fut remply de flammes, et mesme quelques flammes par devant par cy par là qui ne la couvrissent trop, Les yeux étincelants quelle eust la bouche ouverte come une personne qui crie bien fort, qu'au fond de sa bouche parust quelques flammes ; [...] un Dragon effroyable entortillé a L'entour de son corps qui la morde vers l'Oreille, [...] deux demons puissants et effroyable a ses deux Costez qui la déchirent par Le corps avec deux harpains de fer, » *ibid.*, p. 44.

⁶⁵⁶ « J'avois désiré quelques portraits de l'enfer & de l'ame damnée on nous en a envoyé quelques uns en papier mais cela est trop confus. Les diables sont tellement meslez avec les hommes, qu'on n'y peut rien reconnoistre, qu'avec une particuliere attention, qui depeindroit trois ou quatre, ou cinq demons, troumentans une ame de divers supplices, l'un lui appliquans des feux, l'autre des serpens, l'autre la tenaillant, l'autre la tenant liée avec des chaisnes, » JR, vol. 11, (1637), pp. 86-88, cité dans *ibid.*, p. 22-23.

⁶⁵⁷ *Relation de Paul Le Jeune, 1637*, JR, vol. 11, pp. 86-88, cité dans Gagnon, *ibid.*

⁶⁵⁸ C'est à Paul Le Jeune que Gagnon attribue l'établissement de ces « bornes thématiques ». *Ibid.*, p. 101..

de la civilité qu'il tend le miroir du frontispice afin de lui montrer ce qu'il a été jadis et ce qu'il pourrait redevenir s'il ne se soumet pas totalement à son souverain. C'est là d'ailleurs un thème avec lequel la littérature coloniale française est bien familière. Que ce soit du côté de l'évangélisation comme de l'administration coloniale, les autorités se préoccupent grandement de la tendance des colons à « s'ensauvager » par leur vie dans les bois et, surtout, leurs contacts avec les Premiers Peuples.⁶⁵⁹ On craint en effet que le sujet civil européen adopte ces « mœurs barbares » et régresse à « l'état de sauvagerie », et on tente de conjurer ce risque par toute une série de mesures restrictives. Or, le même problème, la même inquiétude semble ressurgir sur le frontispice du *De Cive* qui opère ici à la fois comme miroir et point de passage. Parce qu'elle épouse cette fonction spéculaire, la figure du « sauvage » chez Hobbes émerge ici comme une figure de seuil. Elle l'est en ceci qu'elle pose debout sur une image qui fait office de devanture architecturale à tout l'édifice conceptuel de Hobbes. Elle l'est également en ceci qu'elle devient l'incarnation symbolique de cette frontière floue entre l'état de nature et la civilité. Et elle l'est finalement en tant qu'elle constitue la pièce clé d'une représentation visuelle qui, par la peur et comme un tableau de mission renversé, souhaite convertir l'Europe à la logique de la souveraineté. En tant que seuil, cette figure constitue donc non seulement le portique qui ouvre vers l'État, mais aussi, par le fait même, le véhicule qui porte vers lui. Il est temps maintenant d'investiguer les différents champs dans lesquels cette figure de seuil se diffracte dans la pensée politique de Hobbes.

⁶⁵⁹ Pour une réflexion sur le rôle de cette peur en Nouvelle-France, voir Denis DELÂGE, « La peur de "passer pour des Sauvages" », *Les Cahiers des dix*, n° 65, 3 février 2012, p. 1-45, et Jean MORISSET, *Sur la piste du Canada errant*, Montréal, Boréal, 2018.

Ch. 6 Seuil épistémologique

« Again (if you please), let anyone reflect how great is the difference between the life of men in any of the most civilised provinces of Europe and in the most savage and barbarous region of New India; and he will judge that they differ so much that deservedly it may be said that ‘man is a God to man’, not only for help and benefit, but also in the contrast between their conditions. And this is due not to soil, climate or bodily qualities, but to Arts. »

Bacon, *New Organon*, I, CXXIX

La toute première allusion à l'Amérique dans l'œuvre de Hobbes se trouve dans les *Elements of Law* qui, bien que publiés qu'en 1650, circulent dès 1640 sous forme manuscrite. S'il importe de commencer cette investigation par le seuil épistémologique qui traverse la figure hobbesienne du « sauvage », c'est donc parce que cette première allusion ouvre de façon frontale le thème d'une Amérique en « retard de savoir » vis à vis de l'Europe. Là, dans un chapitre dédié à l'influence du langage sur les humains, Hobbes loue en effet les savants de l'Europe comme ces « authors of all those excellencies by which we differ from such savage people as are now the inhabitants of divers places in America » (EL, I, XIII, 3, p. 50). Dans cette comparaison préfiguratrice, le passage met ainsi en scène le seuil épistémologique qui sépare l'Europe de l'Amérique.

On le verra, la structuration hobbesienne du savoir pose de façon implicite que la science est dépendante du procès de l'écriture, tant pour ses avancements que pour son maintien. C'est là un principe sur lequel Hobbes fonde non seulement son épistémologie, mais aussi sa propre pratique scientifique et sa forte implication dans les débats savants de l'époque. Or, ce lien intrinsèque entre science et écriture permet de mieux comprendre en quoi et pourquoi Hobbes exclut l'Amérique hors du domaine du savoir. C'est que la longue liste privative de sciences qui, selon Hobbes, ne se trouvent pas en Amérique se rangent toutes, comme on le verra, sous la branche de la philosophie naturelle. Ce qui fait défaut à l'Amérique, ce sont donc ces disciplines qui étudient les quantités et les mouvements déterminés, c'est-à-dire ces sciences qui s'appuient toutes sur l'écriture paradigmatique du calcul et de la démonstration géométrico-mathématique. Cela est vrai à une exception près, soit l'arithmétique que Hobbes concède partiellement aux Premiers Peuples. Or, comme on l'apercevra, cette concession n'est faite qu'afin de dénier une discipline beaucoup plus grande, à savoir celle de la philosophie qui est à comprendre ici comme la science elle-

même. Cette articulation rhétorique entre la concession partielle d'une « petite arithmétique » et le dénie plus large de la philosophie nous permettra d'éclairer le croisement qui s'opère ici entre les ambiguïtés épistémologique, politique et historique qui travaillent dès le départ la figure hobbesienne du « sauvage ». Dans ce rejet politique de la philosophie, qui a ici pour objectif de faire de l'Amérique l'image par excellence de l'état de nature, se cache ainsi un complexe épistémologico-politique au fondement de l'auto-conception qu'a l'Europe de sa « supériorité » coloniale. Or, ce complexe qui, chez Hobbes, structure les rapports entre pouvoir et savoir n'est pas sans poser des difficultés d'ordre historique, notamment sur la question de l'émergence de l'État, de la science et de l'écriture. Une brève investigation sur la lecture hobbesienne de ces développements scientifiques nous permettra de mieux situer l'Amérique dans la trame de l'histoire, bien qu'il soit impossible d'y résoudre toutes les ambiguïtés. C'est que la sauvagerie épistémologique à laquelle est astreinte l'Amérique n'est pas un vide absolu de savoir, mais plutôt une zone grise d'indétermination où il est possible de développer certains savoirs techniques, bien que toujours en vain. Cela est dû principalement à ce fameux défaut d'écriture qui brime toute possibilité d'accumulation et de circulation de savoir, comme le sous-entend à plusieurs reprises Hobbes, ainsi qu'une panoplie d'autres auteurs scientifiques et philosophiques de l'époque tels Galileo Galilée, Francis Bacon, Marin Mersenne ou encore René Descartes. Le thème est même présent dans la littérature coloniale, notamment dans ces récits qui narrent les rapports épistémologiques entre Premiers Peuples et colons européens. Comme on le verra, l'ensemble des sciences que Hobbes retire à l'Amérique sont d'ailleurs les mêmes qui servent au projet de colonisation. Cela suggère au final un lien intime entre l'épistémologie hobbesienne et un certain *nomos* colonial qui travaille, depuis cette figuration américaine de la sauvagerie, la théorie même de la souveraineté moderne.

Savoir et économie scripturaire

Le fait que *The Elements of Law* consacre ses treize premiers chapitres à une théorie du langage qui mène à la thèse de la loi naturelle et du contrat en dit long sur le rôle des mots dans la philosophie politique de Hobbes.⁶⁶⁰ À lui seul, le titre singulier du treizième

⁶⁶⁰ Si les trois premiers chapitres portent sur les facultés humaines, les sens et l'imagination, leur fonction est de poser les axiomes nécessaires à la compréhension des différents « discourses of the mind » (ch. 4) qui mènent inévitablement à la question du langage (ch. 5).

chapitre expose la mécanique de ce rapport politico-langagier : *How by Language Men Work Upon Each Other's Minds*. Ici, sous l'apparat du terme de « langage » se déguise en réalité la question polémique de la persuasion. Car il s'agit moins ici d'une théorie du langage que d'un traité de l'enseignement où enseigner prend le sens de persuader, tant par la communication de la vérité (fondée sur l'évidence) que par l'éloquence (fondée sur l'opinion). C'est que le langage est en lui-même une puissance persuasive qui « fait agir » les idées les unes sur les autres, c'est-à-dire qui les articule en vue de faire voir à l'un la conception de l'autre.⁶⁶¹ Comme la presse, le langage imprime donc la conception du locuteur sur l'imagination de l'auditeur. Il est en quelque sorte l'engrenage qui transmet entre les idées leurs mouvements réciproques. Qu'il communique du vrai ou du faux, qu'il enseigne ou qu'il persuade, le langage a donc pour fonctions premières de transmettre et de convaincre. Mais précisément, parce qu'il est caractérisé par les notions dichotomiques d'évidence et d'opinion, de raison et de passion, d'enseignement véridique et de persuasion opiniâtre, il constitue une faculté écartelée entre deux domaines distincts. Ces domaines, ce sont ceux que Hobbes annonce dès l'épître dédicatoire sous les noms de *mathématique* et de *dogmatique*.⁶⁶² Pour saisir le seuil épistémologique qu'instaurent les *Elements of law* dans leur première allusion à l'Amérique, il est nécessaire de se pencher sur cette structuration du savoir et l'économie scripturaire qui la traverse.

Si la mathématique évite toute controverse par la nature de son objet et de sa méthode, inversement, la dogmatique, parce qu'elle travaille la matière même de l'opinion, ne peut que mener à la dispute. Cela est dû au fait que les sciences mathématiques comparent des figures et des mouvements, alors que la dogmatique compare des attributs humains, notamment leurs droits et leurs profits. On peut déjà saisir ici le cœur du projet hobbesien d'une véritable science politique qui serait capable de fonder sans discorde les principes du pouvoir souverain. Toute la méthode hobbesienne, tout cet ordonnancement méticuleux de définitions a pour objectif premier de saper la rhétorique « dogmatique » qui domine la philosophie morale, engendre des disputes inutiles et compromet la stabilité de

⁶⁶¹ « The first use of language, is the expression of our conceptions, that is, the begetting in another the same conceptions that we have in ourselves ». EL, I, XIII, 2, p. 49.

⁶⁶² « From the two principal parts of our nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical. The former is free from controversies and dispute [...]. But in the later there is nothing not disputable ». EL, *epistle dedicatory*, p. xvii.

l'État. C'est là l'opposition frontale de Hobbes contre la rhétorique qui, bien qu'elle se modifie et s'apaise dans le *Léviathan*, constitue l'un des objectifs primaires de ses premiers traités politiques. Sans un usage réglé du langage, sans définition claire et surtout sans démonstration évidente procédant du vrai, aucune entente politique véritable ne saurait advenir puisque les termes mêmes du contrat ne sauraient faire l'objet d'un accord.

Voilà le projet ambitieux chez Hobbes d'une science politique fondée sur un usage défini du langage. Dans ces premières propositions sur l'enseignement du vrai, rien ne sous-entend encore le pouvoir fondateur de l'écriture. La différence entre l'apprentissage (du vrai) et la persuasion (de l'opinion) n'est conçue ici qu'à la mesure d'une dynamique qui lie celui qui parle (*speaker*) à celui qui écoute (*hearer*). Si celui qui parle arrive, tout au long de ses phrases, à lier constamment ses mots aux conceptions qu'il a d'une expérience réelle, alors « it begetteth the like evidence in the hearer that understandeth them, and maketh him know something, which he is therefore said to LEARN. » (EL, I, 13, 2, p. 49-50) Si au contraire celui qui parle ne peut maintenir ce lien direct entre ses conceptions, ses mots et son expérience du réel, alors on quitte l'enseignement du vrai pour sombrer dans le domaine de la persuasion qui « begetteth no more in the hearer, than what is in the speaker, bare opinion. » (*Ibid.*) Enseigner, persuader, faire controverse ou consentir, ce sont là des opérations qui demeurent encore à ce stade-ci de la réflexion dans le règne de l'oralité.

Ce n'est que lorsque Hobbes décrit plus en détail le processus de démonstration du vrai que la notion d'écriture émerge. Lorsqu'il explique qu'un enseignement exact se reconnaît à l'absence de controverse au sein de ceux qui l'ont enseigné, Hobbes précise: « And this appeareth most manifestly to them that have considered the divers subjects wherein men have *exercised their pens*, and the divers ways in which they have proceeded; together with the diversity of the success thereof. » (EL, I, 13, 3, p. 50, je souligne) L'évidence que produit les discours des savants, le fait qu'ils ne suscitent aucune dispute, la progression logique qu'ils empruntent et enfin la définition des principes qu'ils énoncent, tout cela se voit autorisé et renforcé par le pouvoir d'une écriture. C'est ce que suggère implicitement Hobbes lorsqu'il explique que la science progresse par cumul:

« The reason whereof is apparent to every man that looketh into their *writings*; for they proceed from most low and humble principles, evident even to the meanest capacity; going on slowly, and with most scrupulous ratiocination from the imposition of names they infer the truth of their first propositions; and from two of

the first, a third; and from any two of the three a fourth; and so on, according to the steps of science ». (EL, I, 13, 3, p. 50-51, je souligne)

Pour Hobbes, la science procède donc par quatre étapes principales qui forment les maillons d'une longue chaîne déductive. Nous formons d'abord des conceptions à partir des choses. Nous attribuons ensuite à ces conceptions des noms. À partir de ces noms nous produisons par suite des propositions que nous lions finalement ensemble pour établir des conclusions. (EL, I, 6, 4) L'avantage qu'apporte ici l'écriture est ce pouvoir qui permet de fixer, d'accélérer et d'accumuler le traitement logique de ce processus. Sur le plan interne, l'écriture fixe et normalise tant l'attribution des noms que la formation des conclusions. Sur le plan externe, elle transforme chaque conclusion démontrée par un auteur en un gain qui permettra à un autre d'en employer le nom comme d'un raccourci. Ce dernier s'évitera par-là d'en refaire la démonstration entière et pourra ainsi progresser plus avant dans le savoir (EL, I, 13, 3). Calquée sur le modèle de la géométrie, la science moderne est pour Hobbes une accumulation méticuleuse de principes et de conclusions auxquels on accole des noms en guise d'abrégé. Elle est, pour ainsi dire, l'algèbre de la pensée, un procès de l'écriture qui opère par décomposition et recomposition, mais aussi et surtout par le concours du nom et de la définition qui permettent d'additionner les résultats.⁶⁶³

Cette idée selon laquelle le raisonnement est une opération d'addition ou de soustraction qui ne s'applique pas qu'aux nombres, mais aussi aux mots et aux propositions est un axiome épistémologique qui traverse toute la pensée de Hobbes. Or, lorsque l'on considère concrètement au sein de la méthode qu'esquisse Hobbes, cet axiome se voit

⁶⁶³ Le rôle de la méthode « résolutive-compositive » que Zabarella et l'école de Padoue renouvellent aux 16e et 17e siècles fait débat chez les interprètes de Hobbes. Pour G. C. Robertson, ce tournant scientifique « en milieu de vie » chez Hobbes constituerait un pur ajout à sa philosophie civile déjà constituée. Autrement dit, cette méthode ne prendrait pas part à la formation de ses idées politiques. Pour Leo Strauss, ce tournant aurait été l'occasion pour Hobbes de refonder *a posteriori* ses positions humanistes et moralistes dans le cadre général d'une théorie mécaniste de la nature, et ce, non sans produire certaines ambiguïtés. Watkins a critiqué ces deux interprétations à partir d'une lecture étroite de la traduction de Thucydide par Hobbes -son tout premier ouvrage- où il aperçoit le rôle du mécanisme dès les toutes premières thèses politiques hobbesiennes : « Hobbes was a mechanical philosopher before the main lines of his political theorizing. » John W. N. WATKINS, *Hobbes's system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, London, Hutchinson, 1973, p. 14. Toutefois, l'association directe de la méthode de Hobbes à celle de Zabarella ou de Galilée est une lecture trop simpliste, comme l'a bien montré Helen HATTAB dans « Hobbes's and Zabarella's Methods: A Missing Link », *Journal of the History of Philosophy*, *op. cit.* Voir aussi Prins qui éloigne Hobbes de l'École de Padoue pour le rapprocher de Philippe Mélancton: Jan PRINS, « Hobbes and the School of Padua: two incompatible approaches of science », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 72, n° 1, 1990. Pour Robertson et Strauss: George C. Robertson, *Hobbes*, Edinburgh, Blackwood, 1901; Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

implicitement lié à cette faculté scripturaire de fixer les termes, de rendre visible le calcul à autrui et d'accumuler les résultats. Et c'est précisément ce pouvoir fondamental de l'écriture scientifique qui constitue chez Hobbes la source première de l'abîme épistémologique qui sépare l'Amérique de l'Europe. Car, comme on a pu l'entrevoir au début de ce chapitre, c'est justement par cette accumulation méthodique d'écriture que les hommes de sciences du vieux continent s'érigent comme « the authors of all those excellencies by which we differ from such savage people as now inhabit divers places in America, and as have been the inhabitants heretofore of those countries where at this day arts and sciences do most flourish. »⁶⁶⁴ Dès la première allusion aux Premiers Peuples chez Hobbes, la supériorité européenne se tient tout entière dans cette branche des sciences « mathématiques » qui sont, par leur méthode même, dépendantes de l'écriture. Au fond, si l'Amérique est ici comparée au passé de l'Europe, c'est parce qu'elle vit les premiers mouvements d'une pensée qui « ignore » encore l'écriture. C'est là une idée persistante dans la philosophie politique de Hobbes, depuis *The Elements of Law* qui en offre la première formulation jusqu'au *Léviathan* qui en raffine le principe.

En effet, l'idée d'une raison définie comme faculté d'additionner des mots est encore plus explicite dans le *Léviathan*. La raison n'y est plus autre chose qu'un large calcul (*reckoning*) des conséquences générales des noms que les humains se donnent pour circonscrire les phénomènes.⁶⁶⁵ À la rigueur, les sciences ne font pas autre chose que d'appliquer la forme de ce calcul aux différents objets qui les distinguent. L'arithmétique additionne des nombres, alors que la géométrie, des lignes, des figures, des angles et des proportions. La logique additionne des mots pour former des affirmations qu'elle combine sous la forme de syllogismes, et elle additionne ces mêmes syllogismes pour établir une conclusion finale. Les auteurs politiques font la même chose avec les accords et les pactes (*pactions*), alors que les juristes le font avec des droits et des faits (Lev., V, 1). Il ne faut pas croire que ces opérations d'addition et de soustraction ne sont, pour Hobbes, que les

⁶⁶⁴ EL, I, 13, 3, p. 50. Moloney interprète lui-aussi cette épistémologie hobbesienne comme une « methodical accumulation of knowledge », sans toutefois souligner l'aspect scripturaire. Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, *op. cit.*, p. 195.

⁶⁶⁵ « When man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; [...] which, if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole. » Lev., V, 1, p. 27 [18]; « For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names », Lev., V, 2, p. 28 [18].

fonctions privilégiées d'une raison qui serait capable d'autre chose. Au contraire, elles semblent bien constituer le domaine exclusif de la raison: « where these [addition and subtraction], have no place, there reason has nothing at all to do. » (Lev., V, 1, p. 27 [18])

Pour Hobbes, ce procès de la raison qui additionne des mots et des propositions jusqu'à l'obtention d'une conclusion est similaire à la tenue de compte, c'est-à-dire au calcul des recettes et des dépenses d'un ménage. Une telle comparaison de la raison à un calcul financier est tout à fait caractéristique de « l'individualisme possessif » par lequel Hobbes façonne sa conception de l'humain.⁶⁶⁶ De la même façon que le « maître de famille » vérifie les calculs des dépenses et des gains de son ménage, la raison doit, dans le domaine de la pensée scientifique, vérifier la juste définition des termes et la juste inférence des propositions.⁶⁶⁷ C'est cette même image de *l'account* que Hobbes mobilise lorsqu'il rappelle la facilité avec laquelle la raison peut se tromper. Comme dans la vérification d'un long compte, la raison omet parfois une ligne ou commet une addition erronée lorsqu'elle est soumise à un raisonnement long et difficile (Lev., V, 8-9).

La comparaison de la raison au livre de compte est ici cruciale, car elle dévoile le lien intime entre la pensée rationnelle et l'écriture. Le concept même de livre est conçu ici comme une somme progressive de noms et de définitions qui permet à la science d'enregistrer ses progrès. Bien sûr, aux yeux de Hobbes, cet avantage majeur comporte un risque. Si l'on se fie trop aveuglément à l'autorité des livres et que l'on ne vérifie pas les étapes de leurs « calculs », on s'expose en effet au danger de reproduire leurs erreurs (Lev., IV, 13). Toutefois, la critique des « livres » et des « auteurs » que l'on retrouve fréquemment chez Hobbes n'est jamais que partielle, car elle ne remet jamais véritablement en cause l'économie scripturaire du savoir qui les fonde. En effet, Hobbes s'oppose simplement au crédit aveugle que l'on porte à certains auteurs classiques dont on reproduit les erreurs en ne vérifiant ni leur raisonnement ni leurs définitions.⁶⁶⁸ C'est qu'à ses yeux

⁶⁶⁶ Crawford B. MACPHERSON, « Hobbes: L'obligation politique en régime de marché », dans *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004, p. 27-182.

⁶⁶⁷ « As when a master of a family, in taking an account, casteth up the sums of all the bills of expense into one sum; and not regarding how each bill is summed up, by those that give them in account, nor what it is he pays for, he advantages himself no more than if he allowed the account in gross, trusting to every of the accountant's skill and honesty », Lev., V, 4, p. 29 [19].

⁶⁶⁸ Éric MARQUER, « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Méthodos*, n° 16, 1^{er} janvier 2016, p. 1.

l'avantage de l'écriture n'est pas de faire l'économie du doute et de la vérification, mais bien de les faciliter en rendant visible les détails du raisonnement.

En ce sens, dans cette conception du scripturaire, les livres ne sont ni plus ni moins que les « registres de la science » où l'on inscrit les « démonstrations des conséquences » que la raison a additionnées. Comme dans le livre de compte, la lecture de ces étapes démonstratives permet à la fois de s'instruire et de vérifier la somme finale du calcul. Les livres sont ici dépouillés de tout crédit magico-religieux et de toute valeur symbolique dévotionnelle pour devenir de simples cahiers de calcul, de monotones registres d'addition et de soustraction. Ces registres s'appellent communément « livres de philosophie » s'ils cumulent les connaissances des conséquences (Lev., IX, 3), et ils se nomment « histoire » s'ils enregistrent « la connaissance des faits », c'est-à-dire les données relevant purement du domaine de la sensation et de la mémoire. Par exemple, l'histoire naturelle est le registre qui cumule les faits propres à l'histoire des métaux, des animaux, des plantes et des régions, alors que l'histoire civile enregistre les « actions humaines volontaires », c'est-à-dire les rapports humains dans et par leurs républiques. (Lev., IX, 2)

Pour ces disciplines entendues comme *registres*, l'un des avantages fondamentaux de l'écriture est la vérification. Que ce soit dans le traité de géométrie comme dans le calcul des comptes, celui qui est dans l'erreur peut non seulement se relire, mais se voir corriger par autrui.⁶⁶⁹ Autrement dit, c'est parce que la démonstration est couchée sur papier que le regard d'un tiers peut venir confirmer ou redresser le raisonnement, et ce, indépendamment de la présence de l'auteur. Le *Léviathan* illustre bien ce processus par un exemple géométrique où l'on comprend que l'avantage de la représentation graphique est bien de rendre visible les conséquences des propositions : « science [...] is conditional; as when we know that: if the figure shown be a circle, then any straight line through the center shall divide it into two equal parts. And this is the knowledge required in a philosopher; that is to say, of him that pretends to reasoning. » (Lev., IX, 1, p. 54 [40]) Comme le dessin géométrique, le savoir scientifique rend visible ses raisonnements par le concours de l'écriture. C'est elle qui fait voir clairement *ce qui est* et le rend du même coup accessible

⁶⁶⁹ Lev., V, 8-9. Après avoir énuméré les différents types d'erreurs de raisonnement, Hobbes renvoie au pouvoir inestimable de la vérification qui est le gage même du succès de la raison: « For who is so stupid as both to mistake in geometry, and also to persist in it, when another detects his error to him ? » Lev., V, 16, p. 31 [21].

au regard attentif d'autrui. Le concept même de démonstration est pour Hobbes intimement lié à cet acte de *faire voir*, puisque son étymologie remonte à la géométrie grecque.⁶⁷⁰

Ce principe de la vérification est l'une des particularité moderne du développement de la science. Hobbes y participe très certainement dans sa correspondance et surtout, dans les rapports qu'il entretient avec Marin Mersenne, véritable « secrétaire général de l'Europe savante ». ⁶⁷¹ Homme de science et religieux minime, Mersenne est l'incarnation physique d'un réseau de correspondances qu'il entretient avec près de deux cents intellectuels à travers l'Europe, et ce pour le seul profit du savoir.⁶⁷² Il n'hésite pas à partager auprès des intéressés cette correspondance dans le simple but de promouvoir les idées, les débats et la vérification, et ce, sans forcément avoir le consentement de leurs auteurs. Derrière « l'Académie de Mersenne » se cache ainsi une gigantesque littérature épistolaire qui débat des idées avant même qu'elles ne soient publiées. Elle est, pour ainsi dire, le premier lieu de l'écriture savante, ce que la calligraphie réserve à la critique des initiés et qui, une fois suffisamment travaillé, passera le seuil de l'impression.

Hobbes est un fervent usager de cette plaque tournante de l'écriture savante du 17e siècle. C'est d'ailleurs par Mersenne qu'il adresse ses critiques à Descartes sous ce mode caractéristique qui pousse la confrontation des idées au-delà de ce que prescrit l'étiquette intellectuelle. Le souci de Hobbes de scruter et de débattre dans le détail les propositions de Descartes est à ce point zélé que ce dernier voudra bientôt rompre toute correspondance, prétendant qu'il s'agit là d'un vain désir « d'acquérir de la réputation » à ses dépens.⁶⁷³ Hobbes n'est donc pas simplement témoin de ce phénomène scripturaire proprement

⁶⁷⁰ Dans le *De Corpore* on peut lire que la démonstration chez les Grecs était une forme de raisonnement « in which, by the describing of certain lines and figures, they placed the thing they were to prove, as it were before men's eyes, [...] to shew by the figure. » *De Corpore*, I, VI, 16, cité dans Helen HATTAB, « Hobbes's and Zabarella's Methods: A Missing Link », *Journal of the History of Philosophy*, *op. cit.*, p. 473.

⁶⁷¹ Robert LENOBLE, « Quelques aspects d'une révolution scientifique. A propos du troisième centenaire du P. Mersenne (1588-1648). », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, n° 1, 1948, p. 54. La formule serait de Jean-Barthélemy Hauréau.

⁶⁷² Pour une étude statistique de cette constellation d'auteurs voir David DE LA CROIX et Julie DUCHÊNE, « Scholars and Literati at the "Mersenne" Academy (1635–1648) », *Repertorium eruditorum totius Europae*, vol. 2, 2021. Hobbes figure parmi les huit membres ayant le plus grand « capital humain » de cet index.

⁶⁷³ « Je croy que le meilleur est que je n'aye point du tout de commerce avec luy, et pour cete fin, que je m'abstiene de luy respondre; [...] il vaut bien mieux que nous en demeurions, luy et moy, où nous en sommes. Je vous prie aussy de ne luy communiquer que le moins que vous pourrez de ce que vous sçavez de mes opinions et qui n'est point imprimé; car je me trompe fort, si ce n'est un homme qui cherche d'acquérir de la réputation à mes despens, et par de mauvaises pratiques. » Lettre n° 986, « René Descartes, à Leyde, à Mersenne, à Paris, 11 mars 1641 », dans *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, T. 8, 1638-1639, éd. C. De Waard, Paris, CNRS, 1963, p. 523-524, je souligne.

moderne. Il participe lui-même de son explosion qui facilite et diffuse l'échange, la vérification, le débat et le cumul nécessaire au développement des sciences. Son implication dans cette circulation scripturaire des idées en marge de l'impression fait preuve d'un tel engouement qu'elle est parfois considérée comme abusive.

Que ce soit dans la structuration théorique de son épistémologie ou encore dans son implication concrète à la circulation des idées et l'avancement du savoir, l'écriture constitue pour Hobbes la mécanique tacite de la science. Ce procès industriel de l'écriture représente ici un principe inavoué, sorte de tache aveugle de l'épistémologie hobbesienne, selon lequel il ne peut y avoir de méthode scientifique sans écriture. L'affirmer est un truisme, mais l'*a priori* de la science pour l'époque est bien l'écriture. Elle est le rouage de l'industrie humaine qui se branche à la raison scientifique et lui permet de rendre visible ses étapes, d'accélérer son cumul et d'enregistrer ses gains. On comprend mieux maintenant le lien intrinsèque entre science et écriture qui travaille, comme on le verra, la longue liste détaillée des savoirs qui font défaut aux Premiers Peuples. Car si Hobbes dépeint constamment l'Amérique comme un vide épistémologique, lieu sans science ni philosophie, c'est parce qu'implicitement elle se trouve dans un déficit d'écriture. Après tout, cela fait sens pour l'époque puisque, comme on l'a vu, l'écriture et en particulier l'imprimerie constituent bien, pour l'Europe, la gloire de la civilité (ch. 2).

La liste privative des sciences

Si chez Hobbes se dessine un continuum épistémologico-scripturaire, c'est au fond parce que l'écriture représente cette invention purement humaine et artificielle qui supporte cet autre artifice qu'est la raison. Autrement dit, raison et écriture se supportent l'un l'autre en ceci qu'ils sont tous deux les fruits de l'industrie.⁶⁷⁴ Ce n'est pas un hasard si le célèbre passage du *Léviathan* qui compare l'Amérique à l'état de nature commence son énumération négative par l'industrie, puisque précisément c'est elle qui doit marquer la fin de l'état de nature sur le plan épistémologique. C'est ce que suggère en tout cas cette longue liste de savoirs présumément absents de l'Amérique :

« In such condition there is no place for industry, [...] no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no

⁶⁷⁴ C'est ce qu'établit le *Léviathan* dans sa définition de la science : « reason is not, as sense and memory, born with us; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry: first in apt imposing of names; and secondly by getting a good and orderly method », *Lev.*, V, 17, p. 31 [21].

commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society ». ⁶⁷⁵

Si pour Hobbes, la fondation d'une communauté politique produit la stabilité politique nécessaire à l'industrie, l'inventivité humaine et le savoir, inversement, « l'état de nature américain » ignore l'industrie et la science du fait qu'il souffre d'une absence d'État. Mais ce vide épistémologique dans lequel Hobbes plonge les Premiers Peuples n'est pas le fait exclusif d'un manque d'État ou de science. Il est aussi, comme le suggère la fin de l'énumération, le symptôme d'un manque de lettres, dans le double sens d'un système d'écriture et d'une littérature. On a ici tous les rouages de la mécanique intriquée d'une raison qui se lance dans l'invention industrielle de ses sciences et de son écriture. Or, le grand paradoxe de cette liste privative qui s'appuie sur l'écriture occidentale pour marquer l'infériorité de l'Amérique est bien entendu le fait qu'elle écarte ces nombreux récits de voyage qui s'impriment et circulent en Europe depuis déjà un siècle et demi. Car, on le sait très bien à l'époque, la plupart des points ici énumérés sont en réalité bien présents en Amérique. Le trait le plus manifeste de ce manque de considération est ici le second item, à savoir l'absence présumée d'agriculture. ⁶⁷⁶ Non seulement tout lecteur informé au 17^e siècle pouvait connaître la variété et l'étendu de l'agriculture au « Nouveau Monde », mais le projet colonial même de Virginie se fondait sur la culture d'une plante inconnue de l'Europe avant la « découverte », à savoir le tabac. ⁶⁷⁷ En ce sens, le fait que Hobbes inscrive l'absence d'agriculture dans sa liste privative suggère non pas un oubli ou une ignorance, mais bien un retrait délibéré, voire une hypocrisie.

Ce n'est pas la première fois que Hobbes dresse cette liste négative paradigmatique. Si les *Elements of law* n'énoncent pas de façon aussi explicite que le *Léviathan* ce qui fait défaut à l'Amérique, l'ouvrage préfigure néanmoins, une décennie plus tôt, le genre stylistique de cette énumération épistémologique. En effet, lorsque Hobbes établit que c'est

⁶⁷⁵ Lev., XIII, 9, p. 84 [62]. Les conséquences politiques de ce passage seront traitées au chapitre suivant.

⁶⁷⁶ Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 117-129. Landucci adresse la même critique à Locke qui refuse de reconnaître la présence d'agriculture chez les autochtones. *Ibid.*, p. 152. Sur le refus anglais de prendre acte de l'agriculture des Premiers Peuples, voir aussi Wilcom E. Washburn, *The Moral and Legal justification for Dispossessing the Indians*, in James Morton Smith (dir.) *Seventeenth-Century America Essays in Colonial History*, New York, 1972, p. 22-23.

⁶⁷⁷ Sur ce thème de l'effacement et de l'appropriation des cultures, voir Samir BOUMEDIENE, *La colonisation du savoir*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016.

l'œuvre des scientifiques lettrés qui élève l'Europe au-dessus de l'Amérique, la liste des sciences qu'ils font avancer est la même qui sert, dans le *Léviathan*, à dépeindre négativement les Premiers Peuples:

« For from the studies of these men [of science] hath proceeded, whatsoever cometh to us for ornament by navigation; and whatsoever we have beneficial to human society by the division, distinction, and portraying of the face of the earth; whatsoever also we have by the account of times, and foresight of the course of heaven; whatsoever by measuring distances, planes, and solids of all sorts; and whatsoever either elegant or defensible in building: all which supposed away, what do we differ from the wildest of the Indians? » (EL, I, 13, 3, p. 50)

L'Europe se distingue donc de « l'Indien le plus sauvage » par les vertus de ces disciplines qui présupposent toutes l'écriture: la navigation, la géographie, l'histoire, l'astronomie, la géométrie et l'architecture. Bien que célèbre, cette liste n'est pas le propre de Hobbes. Elle constitue au contraire un topos avéré de l'époque, tant dans le discours moderne sur le développement des sciences que dans le regard européen sur l'Amérique. Un bref survol de la littérature du temps suffit à démontrer que ce genre de liste épistémologique se retrouve autant dans les récits coloniaux que dans les écrits scientifiques.⁶⁷⁸

Si l'on se penche sur les écrits coloniaux et politiques de l'époque que nous avons abordés dans la partie précédente, on ne peut que conclure que cette tendance péjorative qui se dessinait au 16e siècle s'est davantage consolidé au 17e siècle. C'est d'ailleurs à cette conclusion qu'arrive, sans doute un peu rapidement, Michel De Certeau lorsqu'il se prononce sur la figure du « sauvage »: « Au XVIIIe, il est opposé aux valeurs de travail, d'économie scripturaire et de classement territorial et social qui se mettent en place par

⁶⁷⁸ La question des descriptions négatives ou privatives des Premiers Peuples par les Européens est déjà été largement traitée. Cf. Margaret T. HODGEN, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1964, p. 196-201. Gary B. Nash, « The Image of the Indian in the Southern Colonial Mind », dans Edward J. DUDLEY & Maximillian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, pp. 55-86. Hayden White, "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea, " in Dudley and Novak, *ibid.*, p. 5; Richard Ashcraft, « Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men », dans Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, p. 146-147. Charles W. MILLS, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 55. Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 68-75. Pour Dickason, Hobbes incarne la suite logique des thèses de Sepúlveda et constitue le sommet des opinions négatives à l'endroit des Premiers Peuples dans la philosophie politique. L'incapacité de Hobbes, comme de Montesquieu d'ailleurs, de penser une société humaine sans État l'aurait mené vers une conséquence logique pour le moins ambiguë, à savoir « l'idée d'une société du Nouveau Monde qui serait essentiellement inhumaine. » *Ibid.*, p. 70.

l'exclusion de leurs contraires : il est sans productivité, ou sans lettres, ou sans lieu et sans "état". »⁶⁷⁹ C'est que si « l'industrie » est conçue ici comme la marque de supériorité de la civilité, l'écriture en forme en quelque sorte le sous-bassement puisqu'elle met en acte ce vaste dispositif qui permet d'enregistrer et de cumuler le sens, le savoir et la valeur.

On pouvait déjà pressentir cette prédilection pour l'industrie chez Vitoria qui, dans sa réinterprétation d'Aristote, ajoutait une couche épistémologique supplémentaire aux défauts de la sauvagerie: « leur font défaut les lettres et les arts, non seulement libéraux, mais aussi mécaniques, une agriculture organisée, des fabriques, et beaucoup d'autres choses utiles ou plutôt nécessaires aux besoins humains ». ⁶⁸⁰ Et comme l'a bien souligné Gliozzi, les auteurs anglais qui, vers la fin du 16^e siècle, reprendront et adapteront la structure argumentaire de Vitoria se distingueront notamment par « une accentuation prédominante, et presque exclusive, de ce second aspect ». ⁶⁸¹ Autrement dit, à l'époque où le capitalisme bourgeois est en voie de se tisser une théorie, à l'époque des *enclosures* et des expansions coloniales, se forme aussi un discours qui pense son rapport vis à vis de ces peuples nouvellement rencontrés sous la forme d'une supériorité réalisée par l'industrie.

Cette idée demeure encore bien présente chez Sepúlveda, et ce, en dépit du fait qu'il prenne acte de la présence de monuments architecturaux au Mexique. À ses yeux, en effet, ce n'est pas là « la preuve d'un savoir-faire plus humain, puisque nous voyons que de petits animaux, tels que les abeilles et les araignées, construisent des œuvres que nulle activité humaine ne saurait imiter. » Il en va de même pour les « cités édifiées rationnellement », l'élection de leurs rois, ainsi que leur commerce: « qu'ils aient des maisons, des modes rationnels de vie en commun et des commerces auxquels contraint la nécessité naturelle, prouve-t-il autre chose, sauf qu'il ne s'agit pas d'ours ou de singes tout à fait dépourvus de raison ? » ⁶⁸² On le voit, dans l'ambiguïté épistémologique qui caractérise ici les Premiers Peuples, les innovations techniques ne sont jamais le signe d'une pleine humanité. Au

⁶⁷⁹ Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 2013. p. 278.

⁶⁸⁰ Francisco de Vitoria, *De Indis recenter inventis relectio prior*, éd. E. Nys, Washington, 1917 (1557), III, § 18, p. 267, cité dans Giuliano GLIOZZI, *Adam et le nouveau monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale des généalogies bibliques aux théories raciales, 1500-1700*, Lecques, Théétète, 2000, p. 360, n. 138.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates Secundus de justis belli causis*, éd. critique bilingue de Angel Losada, Madrid, 1951, p. 36-37, cité dans GLIOZZI, *ibid.*, p. 248.

contraire, elles sont tantôt le signe d'une similitude avec les plus habiles des animaux, tantôt l'indice d'un léger surplus de raison qui n'est jamais totalement la pleine raison.

Le même principe est maintenu chez Botero chez qui la supériorité de l'Europe face à l'Amérique se situe tout entière dans la sphère des sciences et des techniques:

« dans les arts et dans les industries il n'y a pas de comparaison: en effet, ils ne se servaient pas du fer, matière de la plupart des choses nécessaires à la vie humaine, et n'utilisaient peu le feu, instrument universel de l'industrie; l'Artillerie, l'Imprimerie, les lettres et les études de la doctrine étaient des choses qu'ils ignoraient absolument; la navigation ne faisait pas partie de leur horizon, et je parle des peuples les plus industriels et les plus civilisés, comme les Mexicains et les Péruviens ». ⁶⁸³

Encore une fois, on emploie comme élément de comparaison les peuples que l'on juge les plus développés d'Amérique, et on le fait dans l'objectif d'illustrer le déficit d'industrie et d'écriture qui frappe ce continent. On retrouve le même genre de description négative en France, comme chez un Thevet, par exemple, pour qui le cannibalisme constitue le trait fondamental expliquant l'absence de civilité, de livre et de raison chez les Premiers Peuples.⁶⁸⁴ Et on la décèle enfin chez les Anglais, notamment chez ces auteurs qui reprennent et suivent les récits d'Acosta. Comme la démontré encore une fois Gliozzi, il est une croyance commune dans la littérature coloniale de l'époque que la barbarie des « sauvages » est due à leur ignorance des « "arts mécaniques et [...] arts politiques" (Purchas), parce qu'ils n'ont aucune connaissance "des arts, des sciences ou de la civilisation des européens" (Brerewood), parce qu'ils sont nomades et sauvages (Gage). »⁶⁸⁵ Une sorte de déplacement s'opère dans la littérature anglaise et où l'on tente de mettre en arrière-plan l'insuffisance politique de la sauvagerie afin de souligner davantage celle de la technique, de l'industrie et de la science.⁶⁸⁶ Il s'agit en somme d'un rejet ou à tout le moins d'une mise à distance du critère aristotélicien définissant la barbarie comme incapacité à se gouverner soi-même pour mieux repenser la sauvagerie dans un

⁶⁸³ Giovanni Botero, *Relationi Universali*, Venise, 1671 (1601), I, l. IV, « Onde siano passati al Mondo Nuovo i suoi Habitatori », pp. 155-156, cité dans Gliozzi, *ibid.*, p. 322.

⁶⁸⁴ Olive P. Dickason, « Europeans and a New World : Cosmography in the 1500s », dans Jennifer S. BROWN (éd.), *Reading beyond words: contexts for native history*, Repr, Peterborough, Ontario, Broadview Press, 2001, p. 15.

⁶⁸⁵ Giuliano Gliozzi, *Adam et le nouveau monde*, *op. cit.*, p. 335.

⁶⁸⁶ « Du plan politique, l'accent se déplace résolument, pour ne pas dire exclusivement, sur le plan de la production: et la barbarie devient essentiellement synonyme de retard technico-productif. » *Ibid.*, p. 336. Cf. Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, *op. cit.*, p. 126.

cadre épistémologique. Or, il importe de reconnaître que, dans sa volonté constante de se distinguer d'Aristote, Hobbes a très certainement suivi cette mise à distance anglaise, ne serait-ce que par la forme de cette énumération privative qu'il reprend et propulse en même temps vers le siècle suivant.⁶⁸⁷ C'est donc un lieu commun pour l'époque que de dresser la liste des sciences et des techniques qui font défaut à l'Amérique en vue d'en faire le signe d'un déficit épistémologique qui permettra évidemment de justifier la colonisation.

Cette idée d'un déficit épistémologique qui est aussi et surtout un défaut d'écriture trouve également un appui chez les auteurs scientifiques que côtoie ou admire Hobbes. On en trouve un exemple patent chez Galilée qui guidera bien sûr la démarche méthodologique de Hobbes,⁶⁸⁸ ainsi que son emploi du concept de mouvement.⁶⁸⁹ La première journée du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632) se termine en effet avec le même genre de célébration des inventions modernes, reflétant par-là la tonalité épistémologique de l'époque. Et surtout, au terme de cette célébration, on retrouve encore une fois cette liaison tacite entre science et économie scripturaire, puisque Galilée attribue la première des gloires à l'écriture. Le sous-titre en marge du texte qui résume le passage stipule ainsi que « l'invention de l'écriture est la plus stupéfiante de toutes les inventions », et le passage en question qui illumine cette grandeur le fait curieusement à l'aide du miroir négatif que constitue l'Amérique:

« Quand je vois tant de merveilleuses découvertes faites par les hommes, dans les arts comme dans les lettres, et que je réfléchis sur mon savoir, je ne puis promettre de trouver des choses nouvelles [...]. Que dire de l'architecture ? De l'art de la

⁶⁸⁷ En plus des interprétations péjoratives des traités classiques, on trouve ce genre de liste privative dans les traités faisant l'apologie des Premiers Peuples. Considérons par exemple les *Dialogues avec un Sauvage* du Baron de La Hontan où l'on peut lire, dans la section dédiée au bonheur, une critique de cette même liste. Adario décrie en effet l'inutilité de ces sciences pour le peuple huron-wendat et formule sa critique comme une réponse à l'injonction française d'apprendre l'écriture alphabétique: « Je crois qu'il vaudrait bien mieux pour les Français qu'ils ne sussent ni lire ni écrire; je vois tous les jours mille disputes ici entre les coureurs de bois pour les écrits, lesquels n'apportent que des chicanes et des procès. Il ne faut qu'un morceau de papier pour ruiner une famille [...]. On écrit tous les jours dans des livres des menteries et des impertinences horribles [...]. La communauté de bien [République] des Hurons n'a que faire d'écriture [...], nous faisons la paix et la guerre sans écrits, seulement par des ambassadeurs qui portent la parole de la nation. Nos limites sont réglées aussi sans écrits. À l'égard des sciences que vous connaissez, elles nous seraient inutiles. » La critique énumère la géographie, l'astronomie, la navigation, les « fortifications » et l'artillerie. La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, Paris/Montréal, éditions sociales/leméac, 1974, p. 139-140.

⁶⁸⁸ Sur le mécanisme galiléen, plus important sans doute que la méthode résolutive-compositive, voir Douglas M. JESSEPH, « Galileo, Hobbes, and the Book of Nature », *Perspectives on Science*, vol. 12, no. 9, juin 2004.

⁶⁸⁹ « If the *Republic* [of Plato] may be called the political expression of the Pythagorean theory of the tuned lyre, the *Leviathan* may be called the political expression of the Galilean theory of motion. » John W. N. WATKINS, « Philosophy and Politics in Hobbes », *The Philosophical Quarterly*, vol. 5, n° 19, 1955, p. 129.

navigation ? Mais, au-delà de toutes ces stupéfiantes inventions, de quelle supériorité d'esprit témoigna celui qui trouva le moyen de communiquer ses pensées les plus cachées à n'importe qui d'autre, fût-il très éloigné dans l'espace et dans le temps ! Parler à ceux qui se trouvent aux Indes, à ceux qui ne sont pas encore nés et ne le seront que dans mille ou dix mille ans ! et avec quelle facilité ! en assemblant diversement vingt petits caractères sur une feuille de papier ! C'est là le sceau de toutes les admirables inventions humaines, ce sera la conclusion de nos discussions d'aujourd'hui ! »⁶⁹⁰

Dans le seuil épistémologique qu'il trace en guise de conclusion, Galilée est on ne peut plus clair quant au rôle de l'écriture. Derrière les sciences et les arts qui distinguent l'Europe de l'Amérique, l'alphabet constitue de loin l'innovation la plus importante. Si ce rôle épistémologique de l'écriture n'est jamais aussi explicite dans le *Léviathan*, Hobbes prend néanmoins le soin d'ajouter « les lettres » à sa longue liste privative (Lev., XIII, 9). Et encore, dans l'ouverture de son chapitre dédié au langage (*of speech*), il souligne l'importance de l'invention des lettres qu'il range au-dessus de celle de l'impression: « The invention of printing, though ingenious, compared with the invention of letters is no great matter. » (Lev., IV, 1, p. 20 [12]) Or, cette affirmation qui souligne, comme Galilée, l'inventivité inestimable de l'écriture alphabétique prend également inspiration d'un autre auteur majeur dans le domaine des sciences, à savoir Francis Bacon.

Le *Nouvel Organon* (1620) avait en effet établi que l'impression est une invention somme toute évidente.⁶⁹¹ Pour Bacon, et Hobbes semble le suivre, l'impression découle d'un principe fort simple selon lequel il est plus efficace d'utiliser des caractères de bois pour imprimer des centaines de copie d'une même page qu'il ne l'est de les transcrire à la main. Autrement dit, même si elle incarne un gain important, l'impression est une invention simple qui montre paradoxalement que l'humanité peut ignorer pendant des siècles des principes aussi clairs et évidents. Et c'est précisément à l'écriture - « what we call written experience » - que Bacon attribue le rôle de surpasser ce problème d'inventivité. Car l'écrit non seulement nourrit le désir de découvrir les opérations encore inconnues, mais il facilite aussi « le transfert, la composition et l'application » de celles qui sont déjà connues.⁶⁹²

⁶⁹⁰ Galileo GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 130.

⁶⁹¹ « the technique of printing certainly contains nothing which is not open and almost obvious. And yet men went without this magnificent invention (which does so much for the spread of learning) for so many centuries » Francis BACON, *The New Organon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, CX, p. 87.

⁶⁹² *Ibid.*

Si donc Hobbes relativise comme Bacon la grandeur de l'impression, c'est parce qu'il la conçoit lui-aussi comme l'effet corrélatif d'une invention plus fondamentale, soit l'écriture phonétique. De la même façon que chez Bacon l'écriture facilite l'enregistrement, la circulation et la composition des vérités nouvelles, chez Hobbes, c'est elle encore qui permet l'avancement du savoir. En un sens, la fonction épistémologique de l'écriture est de mettre en acte une certaine synergie scripturaire du savoir où, comme le rêvait le *Nouvel organon*, les découvertes des différentes disciplines circulent et s'appliquent les unes aux autres. C'est pour ainsi dire le « caractère industriel » de la science, le principe accélérateur qui lie ensemble la géométrie, la géographie, l'astronomie, la navigation et l'architecture. Par le concours de l'écriture, ces sciences « transmettent » leurs apports les unes aux autres, « composent » avec leurs découvertes respectives et « appliquent » leurs trouvailles pour mieux former de nouveaux savoirs. L'économie scripturaire du savoir ne se limite donc pas à rendre les sciences plus efficaces et plus vastes, elle leur permet aussi bien d'engendrer de nouveaux savoirs. Autrement dit, pour les nouvelles sciences, sinon toutes, il n'y a pas de savoir scientifique moderne qui puisse advenir sans écriture.

Cette liaison de la science et de l'écriture n'est pas un fait contingent. Elle découle du fait que ces sciences qui font la grandeur de l'Europe, tant pour Galilée que Bacon et Hobbes, appartiennent toutes au même champ épistémologique. Lorsqu'on compare cette liste à l'arbre des sciences que dessine Hobbes dans le *Léviathan* (fig. 11), on se rend bien compte que l'ensemble de ces sciences participe de la même branche du savoir. Cet arbre qui structure la science en générale, aussi appelée philosophie, se divise en deux branches principales. L'une porte sur les corps naturels - c'est la philosophie naturelle -, l'autre, sur les corps politiques, soit la science politique ou philosophie civile que Hobbes prétend fonder. C'est sur cette première branche qu'il faut se pencher, là où la philosophie naturelle se fractionne elle-même en deux sous-branches: la première traite des quantités et du mouvement, la seconde, des qualités (physique). C'est à l'intérieur de cette première sous-branche traitant des quantités et du mouvement que l'on retrouve l'ensemble des sciences qui, pour Hobbes, font défaut à l'Amérique. Lorsque la philosophie naturelle traite des quantités et des mouvements *indéterminés*, elle entre dans le domaine de la philosophie des premiers principes. Hobbes parle très peu de cette discipline, quoiqu'il soit clair pour lui qu'on ne la retrouve pas en Amérique. Lorsque la philosophie naturelle étudie des quantités

et des mouvements *déterminés*, alors elle entre dans le domaine des mathématiques qui les traite tantôt par le biais des figures (géométrie), tantôt des nombres (arithmétique). Lorsqu'elle étudie enfin les quantités et les mouvements *déterminés propre à des corps matériels* (*of bodies special*), elle entre soit dans le domaine de la cosmographie (astronomie, géographie), soit dans celui de la mécanique (architecture, navigation, ingénierie ou *science of engineers*).

À elles seules, donc, les sciences que Hobbes refuse à l'Amérique constituent presque la totalité de cette branche qui porte sur les conséquences de mouvement et de quantité déterminés. Ensemble, elles forment ce champ du savoir que la pensée appréhende par la mathématisation et où l'image d'une raison comme calcul est la plus apte à tenir les registres comptables des choses. Elles sont, en un mot, l'expression de la *mathesis universalis*,⁶⁹³ c'est-à-dire de cette « science universelle de la mesure et de l'ordre ».⁶⁹⁴ Puisqu'elles incarnent le lieu par excellence du calcul qui additionne et soustrait les propriétés des choses, ces sciences incarnent au fond les différentes colonnes du grand livre des comptes que tient la raison depuis qu'elle s'est faite écriture.

Certes, la correspondance entre cette section de l'arbre des sciences et la liste négative de l'Amérique n'est pas parfaite. Dans cette dernière, en effet, les termes d'ingénierie et d'arithmétique ne figurent pas comme tels. Or, Hobbes semble bien ajouter l'ingénierie à sa liste privative lorsqu'il spécifie « no instruments of moving and removing such things as require much force ».⁶⁹⁵ Quant à l'arithmétique, il la concède partiellement

⁶⁹³ Martine PÉCHARMAN, « Les principes de la science selon Hobbes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 32, 2012. Pour une réinterprétation du rôle des mathématiques chez Hobbes à partir d'un modèle mixte (et non purement euclidien) voir Zvi BIENER, « Hobbes on the Order of Sciences: A Partial Defense of the Mathematization Thesis », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 3, septembre 2016, p. 312-332.

⁶⁹⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 70. L'écriture de la mesure et du calcul dans la sphère épistémologique n'est pas sans rappeler la marque scripturaire qui, dans le politique, travaille l'ordre, la mesure et la loi du *nomos*. Les précisions de Foucault nourrissent également cette hypothèse: « Car le fondamental, pour l'*épistémè* classique, ce n'est ni le succès ou l'échec du mécanisme, ni le droit ou l'impossibilité de mathématiser la nature, mais bien un rapport à la *mathesis* qui jusqu'à la fin du XVIIIe siècle demeure constant et inaltéré. » Le premier trait de ce rapport est « que les relations entre les êtres seront bien pensées sous la forme de l'ordre et de la mesure, mais avec ce déséquilibre fondamental qu'on peut toujours ramener les problèmes de la mesure à ceux de l'ordre. De sorte que le rapport de toute connaissance à la *mathesis* se donne comme la possibilité d'établir entre les choses, même non mesurables, une succession ordonnée. » *Ibid.*, p. 71.

⁶⁹⁵ Lev., XIII, 9, p. 84 [62]. Dans son arbre des sciences, la mécanique est décrite comme « doctrine of weight ». C'est la science des leviers et des poulies, bref de ces instruments de chantiers essentiels à l'architecture et à la navigation.

aux Premiers Peuples, mais seulement en vue de leur retirer du même coup l'accès à la philosophie: « The savages of America are not without some good moral sentences; also they have a little arithmetic, to add and divide in numbers not too great; but they are not therefore philosophers. » (Lev, XLVI, 6, p. 442 [367]) La philosophie que Hobbes dénie ici aux Premiers Peuples n'est rien de moins que ce savoir qui circule des effets aux causes, puis des causes aux effets, c'est-à-dire la science elle-même. (Lev., XLVI, 1) Or, cette concession partielle n'est pas sans créer une certaine ambiguïté et avec elle une série de problèmes. Pourquoi en effet refuser l'accès des Premiers Peuples à la totalité de la science tout en leur reconnaissant l'exercice partiel de l'une de ses disciplines, soit l'arithmétique ? Pourquoi faire de l'Amérique un lieu vide de toute science, de toute philosophie, de toute écriture, et en même temps y reconnaître un peu de calcul et un peu de morale ?

On peut tirer de cet étrange problème trois conséquences qui permettent de qualifier l'ambiguïté épistémologique dans laquelle se trouve l'Amérique. D'abord, cette idée d'une « petite arithmétique » rend ambigu le statut même du langage des Premiers Peuples. Les nombres, en effet, ne constituent pas seulement le signe par lequel Hobbes pense la mécanique de la raison, ils sont aussi l'exemple privilégié des causes de l'erreur. Pour que la raison soit juste, il lui faut scruter le sens qu'elle attribue aux mots et s'assurer de bien les définir, et ce, de la même façon qu'on s'assure de la valeur des nombres avant de les additionner. L'enjeu du raisonnement droit se situe donc dans la bonne définition des termes et dans la juste addition de leur sens. Conséquemment, si l'Amérique connaît un peu d'arithmétique alors qu'elle ignore les autres sciences, c'est parce que son langage est perdu quelque part entre les premiers mots de la raison et l'institution des définitions par l'écriture.

Ensuite, cette concession d'une arithmétique limitée renvoie aussi à un flou d'ordre politique. Comme on le verra, Hobbes fait précéder toute forme de savoir scientifique par l'institution de l'État et du savoir politique qui lui est propre. La science ne peut donc advenir qu'une fois la souveraineté instituée et, avec elle, une forme de stabilité. Or, en concédant cette « petite arithmétique » aux « Sauvages d'Amérique » Hobbes contrevient à ce principe, puisqu'il suggère qu'il est possible de s'adonner aux joies de l'arithmétique même dans l'état de nature, c'est-à-dire dans cette forme de vie à moitié bestiale et dont le principe central est la prédation. On l'aura compris, le flou qui remonte à la surface dans cette question épistémologique est celui qui travaille le fond même de cette « sauvagerie »

qui, dans ses qualités mi-humaines mi-bestiales, peut tantôt goûter aux plaisirs de l'esprit de l'humain, tantôt subir le joug de la prédation animale.

Enfin, cette concession de l'arithmétique renvoie également à un flou d'ordre historique. On vient de le voir, par cette admission et ce refus de la philosophie, Hobbes contredit sa propre théorie du développement des sciences et du même coup place l'Amérique dans une position historique ambiguë. Car comme on le verra lorsqu'il s'agira de circonscrire le moment d'émergence de l'État, de la science et de l'écriture, l'Amérique est difficilement situable sur la longue ligne du temps que dessine Hobbes. D'un côté, elle semble se trouver au point zéro de l'histoire humaine, donnant ainsi l'expression contemporaine d'un état de nature toujours antérieur à la fondation de l'État. De l'autre, le peu d'arithmétique qu'elle connaît la situe dans la zone grise où émergent les premières sciences, c'est-à-dire dans une période qui est chronologiquement postérieure à la fondation de l'État, l'exercice de la justice et les premières observations astronomiques. On le voit, dans cette nébuleuse ambiguë qui enveloppe le concept de sauvagerie chez Hobbes, l'incohérence épistémologique entrecroise les ambiguïtés politiques et historiques qui travaillent depuis un siècle et demi l'interprétation européenne de l'Amérique. Avant d'aborder plus avant cette question, il importe de saisir les implications du geste que commet Hobbes lorsqu'il rejette l'Amérique hors du règne de la philosophie.

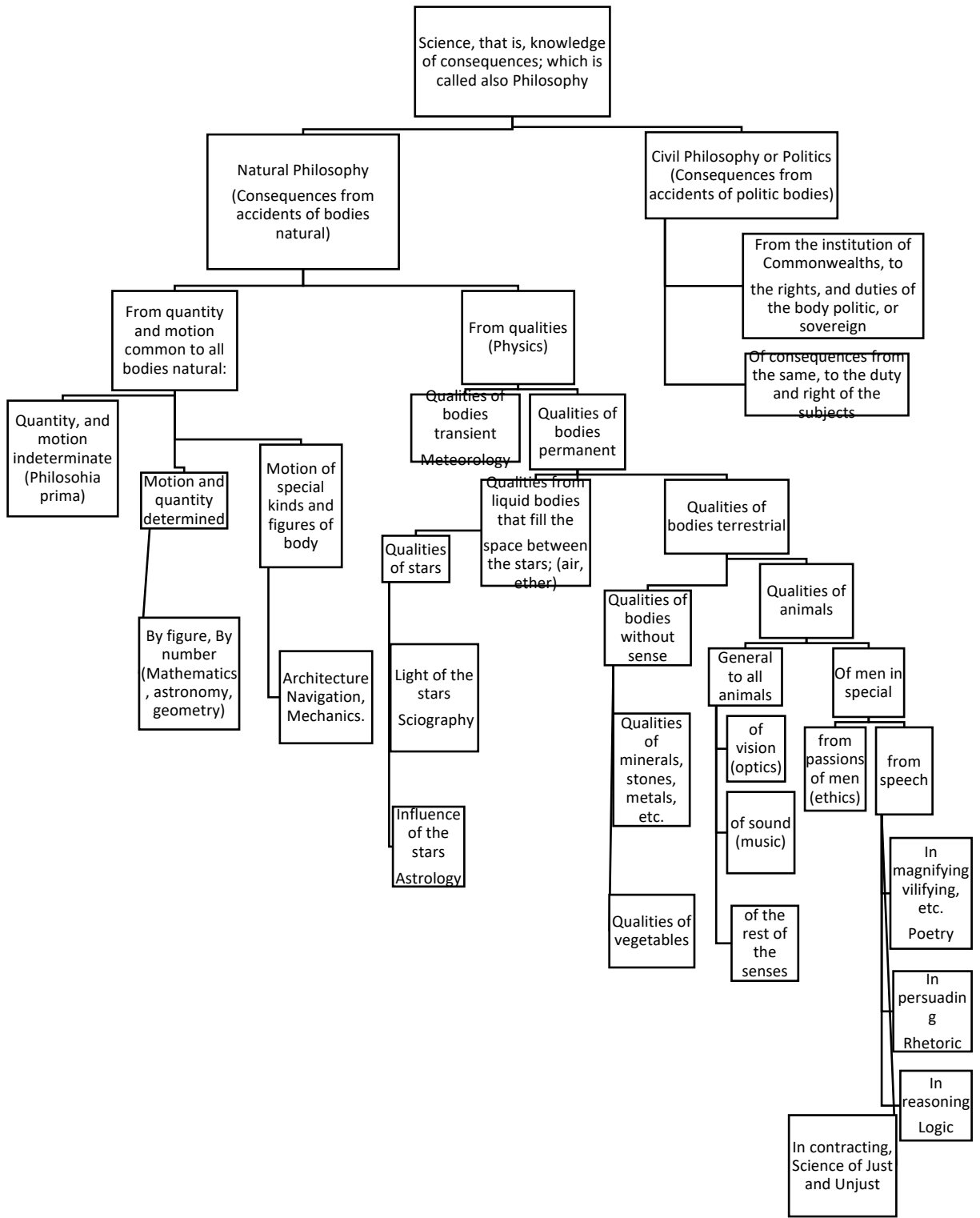


Fig. 11 L'arbre des sciences selon Hobbes (Lev., IX)

Le rejet de la philosophie

On l'a vu dans la brève esquisse de l'histoire de la sauvagerie et de la civilité qui occupait la première partie, la question de la sagesse des Premiers Peuples est loin de faire consensus chez les auteurs européens. D'un côté, les récits se sont entêtés à ne reconnaître que de la sauvagerie en Amérique, pensant ainsi le rapport à l'autre sous la forme d'une colonisation nécessaire et d'une élévation des mœurs barbares par une pédagogie de la civilité, comme c'était le cas par exemple de Vitoria ou Sepúlveda. De l'autre, on a pu découvrir des intercessions sporadiques qui ont tenté de renverser ce rapport en reconnaissant l'adresse et la sagesse des Premiers Peuples dans différents domaines, et ce, afin d'éclairer ou à tout le moins d'instruire l'Europe. C'était le cas, par exemple, de La Boétie, Montaigne et Las Casas, bien que, on l'a vu, ces deux derniers aient rêvé tout aussi bien d'une pédagogie coloniale. Or, c'est sur fond de ce débat qui dure depuis déjà un siècle et demi qu'il faut comprendre la caractérisation hobbesienne du « sauvage américain », à tout le moins sur la question de son statut épistémologique. Car si Hobbes souhaite détruire l'hypothèse de la présence d'une philosophie en Amérique, c'est bien sûr parce qu'elle compromet sa conception de l'état de nature et, avec elle, tout l'édifice conceptuel du contrat.

On peut percevoir le risque que représente ce statut épistémologique de l'Amérique chez un auteur proche de Hobbes. En effet, comme il a été commun de le faire en France, le physicien, mathématicien et philosophe Marin Mersenne a lui-aussi fait preuve d'une générosité épistémologique qui reconnaissait, sur la base d'une faculté intérieure, l'accès de tout peuple et de toute nation à la philosophie. Or, de la même façon que chez Montaigne, par exemple, une telle reconnaissance n'était jamais que partielle, lorsque Mersenne affirme cette possibilité d'un accès américain à la philosophie, le problème du statut des Premiers Peuples n'est en réalité que repoussé plus loin. Car, non sans ambiguïté, Mersenne restreint ici cet accès en soulignant la nécessité d'apprendre les fondements véritables de la science par *la lecture* ou la *conférence* d'experts. C'est ce qui émerge dans les *Questions inouyes, ou récréation des sçavans* (1634), notamment sous la Question XXX qui s'intitule: « Un homme peut-il apprendre la philosophie tout seul par sa seule ratiocination, sans la lecture des livres, ou la conférence des hommes sçavans » :

« Le bon jugement, & la force de raisonner que l'on rencontre parfois en des paisans qui n'ont point étudié, & les gentilles inventions que l'on a veuës parmy les Canadois, & les autres peuples qui ne sçavent lire ny escrire, ont persuadé à

quelques-uns que l'on peut apprendre la Philosophie sans l'ayde des autres hommes, et des livres : ce que l'on peut confirmer par la ressemblance, ou l'égalité qui est entr'eux, laquelle monstre qu'un homme ne peut rien faire que l'autre ne le puisse semblablement. Et puis chacun contient en soy tout ce qui est nécessaire pour philosopher, & pour raisonner de toutes les autres choses : de sorte que si l'on cognoist ce qui est dans nous, l'on sçaura quant & quant ce qui est dans les autres ; & celui qui ne sçait pas comme se font tous les mouvemēs de son esprit, & de son corps, travaille en vain pour cognoistre ceux qui se font dans le reste de la nature, dont les signatures, & les caracteres paroissent dans tous les individus. »⁶⁹⁶

Dans cette réflexion sur le problème de l'apprentissage des sciences par les nations étrangères, c'est donc encore la question de l'écriture qui émerge. On reconnaît ici un trope avéré dans la littérature coloniale française, qui tantôt reconnaît l'inventivité des Premiers Peuples dans les arts techniques qui leur sont nécessaires au quotidien et tantôt souligne leur ignorance des sciences qui, précisément, font la gloire de l'Europe. Certes, Mersenne se fonde ici sur l'efficacité de l'écriture alphabétique dans les développements de la philosophie et des sciences. Mais il pointe aussi en même temps vers une écriture plus universelle qui a déposé ses signes non seulement dans le monde naturel, mais aussi bien à l'intérieur même de l'humanité. C'est pourquoi, qu'ils viennent d'Amérique ou de la profondeur des campagnes françaises, les humains sont tous capables de philosophie, du fait que la nature a laissé en eux ses diverses signatures. Cette capacité est d'abord démontrée, pour Mersenne, par les « gentilles inventions des Canadois », mais elle est aussi, de façon plus générale, inhérente à cette faculté de se connaître soi-même, capacité qui ouvre la possibilité même de connaître autrui. Autrement dit, c'est parce que l'humanité arrive à se comprendre elle-même par la philosophie qu'elle peut traverser les frontières de ses différences contingentes. La formule, qui rappelle la maïeutique socratique, semble ici être le gage de l'intercompréhension des nations et avec elle, de la paix internationale.

On comprend dès lors l'enjeu politique qui se cache derrière le statut épistémologique de l'Amérique, enjeu qui travaille continuellement les écrits européens sur la question, y compris ceux de Mersenne dont la générosité épistémique est moins profonde

⁶⁹⁶ Marin Mersenne, *Questions inouyes, ou récréation des sçavans, qui contiennent beaucoup de choses concernant la théologie, la philosophie et les mathématiques*, Paris, Jacques Villery, 1634, p. 135-136, je souligne. Comme le suggère Sylvie Taussig, Mersenne aurait pu s'informer à l'aide des récits de Samuel de Champlain (*Des Sauvages*, 1603), de Marc Lescarbot (*Histoire de la Nouvelle-France*, 1609), de Paul Le Jeune (*Briève relation du voyage en Nouvelle France*, 1632) ou encore des *Relations annuelles des Jésuites* (1632-1672). Sylvie Taussig, « Marin Mersenne, moine mathématicien et philosophe », *Bibnum*, Sciences humaines et sociales, 1er février 2010, n. 15.

qu'elle ne parait. Car même si, à ses yeux, les humains ont en eux-mêmes tout le nécessaire pour philosopher, cela ne signifie pas pour autant qu'ils puissent tous, sans distinction, progresser dans la connaissance jusqu'aux principes actuels de la science. En effet, Mersenne spécifie :

« Il faut néanmoins avouër qu'il y a plusieurs choses dans la Physique, dont un seul homme n'est pas capable d'avoir la cognoissance parfaite que l'on en a maintenant, s'il n'est aydé de la lecture, ou de la conference ; Car comment peut-il observer la multitude, les distances, et les mouvemens de tous les Astres, avec la mesme diligence que Tycho, & Kepler, s'il n'a appris la manière d'observer ? Comment peut-il trouver tout seul toutes les propositiõs d'Euclide, d'Archimède, de Theodose & d'Apollonius, qui sont necessaires pour arriver à la science que l'on en a maintenant ? [...] & l'on reconnoist evidemment que la nature n'est pas si liberale aux hommes que chacun puisse sçavoir, et inventer tout ce que sçavent les autres. D'où il est arrivé que l'inclination que l'on a de cognoistre toutes choses a fait assembler les hommes, pour jouyr du bien de la conference, et de l'assistance mutuelle que les uns reçoivent des autres, & a fait trouver la navigation, qui a merveilleusement augmenté la cognoissance des hommes, comme l'on experimente par la lecture des voyages, & des relations de la Chine, du Perou, & des autres contrées de l'Inde Orientale et de l'Occidentale. »⁶⁹⁷

La propension naturelle à la philosophie pour Mersenne ne permet pas de sauter par-dessus des siècles de cumul méticuleux de raisonnements. Même si l'humanité est universellement capable de philosophie, le savoir ne saurait contourner par lui-même les registres de la science écrite. Il ne saurait pas même faire fi des découvertes qu'ont encouru les progrès de la navigation et que les récits de voyage ont diligemment enregistrées. On le voit, il y a chez Mersenne une tension entre l'émergence de la philosophie et la science elle-même, entre la possibilité intrinsèque à tout humain de produire spontanément du savoir et la nécessité insurmontable de s'instruire des progrès de la science écrite. Or, à bien des égards, c'est cette tension que Hobbes semble vouloir supplanter en refusant aux Premiers Peuples à la fois la philosophie et la longue liste de sciences que l'on a vu.

Autant Mersenne recoupe l'épistémologie hobbesienne, autant le principe d'un accès universel à la philosophie est tout à fait insuffisant pour Hobbes chez qui prime, avant toute forme de science, l'hostilité naturelle et donc la nécessité politique de l'État. L'ouverture même du *Léviathan* critique ouvertement cette idée d'une connaissance

⁶⁹⁷ Marin Mersenne, *ibid.*, p. 136-138. Comme le suggère encore Sylvie Taussig, il s'agit peut-être d'une allusion à *l'Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* (1590) de Joseph d'Acosta. Taussig, *ibid.*, n. 20.

philosophique orale, opposée à la lecture des livres, et qui se contenterait de la simple étude des humains.⁶⁹⁸ Dans cette critique, Hobbes souligne ainsi le besoin de s'informer des progrès de la science par la lecture des traités et des livres sans toutefois leur donner une confiance aveugle ou encore d'attribuer un crédit démesuré à leurs auteurs. Il ira même jusqu'à invoquer l'oracle de Delphes : « But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; and that is, *nosce te ipsum*, read thyself. »⁶⁹⁹ En reprenant cette formule qui précisément servait chez Mersenne un propos tout autre, Hobbes accuse les partisans d'une philosophie accessible universellement de ne pas lire suffisamment en eux-mêmes. Aveuglés par la pouvoir du savoir et le souci de « lire les autres », ils manquent conséquemment leur propre nature, à savoir la peur, l'hostilité naturelle, et donc la guerre perpétuelle qui se terre en eux-mêmes. Et précisément, au lieu de deviner en Amérique la possibilité concrète de la science, ils gagneraient au contraire y reconnaître l'état de nature et la précarité de la guerre de tous contre tous. Au fond, ces partisans de l'universalité de la philosophie présument faussement, selon Hobbes, que les Premiers Peuples sont capables d'outrepasser cette nature hostile et de contourner le lent cumul des connaissances qu'a réalisé l'Europe par son écriture et ses livres. On le voit, lorsqu'on déduit jusqu'au bout les conséquences logiques d'une philosophie américaine, c'est l'axiome de la guerre naturelle qui est compromis et avec lui, le mode par lequel l'État est fondé et, par suite, la science elle-même. Derrière la question de la présence ou de l'absence de science en Amérique, il en va au fond de la paix civile. Et c'est aussi pourquoi Hobbes se doit de retirer à l'Amérique le droit de cité au royaume de la philosophie. Car autrement, il serait forcé, ou de revoir son exemple américain d'un état nature sauvage, ou de reconnaître que la vie d'avant l'État est capable d'une paix et d'un temps libre relatifs où peut émerger quelque chose comme la science et la philosophie.

De la même façon qu'on débattait, au 16e siècle, de la meilleure pédagogie coloniale, ce rejet hobbesien de la philosophie revient à situer les Premiers Peuples dans une position épistémologique analogue à celle de l'enfant et où se dessine un rapport

⁶⁹⁸ « there is a saying much usurped of late, that wisdom is acquired, not by reading of books, but of men. Consequently whereunto, those persons, that for the most part can give no other proof of being wise, take great delight to show what they think they have read in men. » Lev., *Introduction*, p. 7-8 [2].

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 8 [2].

parental qui lie la métropole à la colonie, voire la civilité à la sauvagerie. Si l'enfant ne dispose pas encore d'une raison pleinement formée, il en porte néanmoins le germe que l'enseignement pourra faire croître (Lev., V, 18-19). Pour Hobbes, c'est là une condition commune à la majorité des humains qui vivent encore dans l'enfance de leur raison. Et de la même façon que ces « sauvages américains » qui savent « un peu d'arithmétique » n'en sont pas pour autant des philosophes, ces hommes du commun qui connaissent un peu de géométrie ne sont pas pour autant capables de science. Car en ce qui concerne l'apprentissage des sciences, il est nécessaire, comme le suggérait de façon ambiguë Mersenne, de suivre l'enseignement préalable des savants qui y ont déjà progressé. Sans cet enseignement, nous dit Hobbes, ces hommes du commun sont « in this point like children that, having no thought of generation, are made believe by the women that their brothers and sisters are not born, but found in the garden. »⁷⁰⁰

On peut donc reconnaître trois principaux points par lesquels Hobbes s'attaque à l'idée d'une présence de la philosophie en Amérique. Il fait d'abord de l'éducation un élément beaucoup plus central que chez Mersenne. À ses yeux, cette faculté de raisonner commune à tous demeure ineffective tant et aussi longtemps qu'elle ne s'est pas formée par la lecture et l'apprentissage des sciences. Il affirme ensuite que science et philosophie sont une seule et même chose, et donc qu'on ne peut attribuer l'une et refuser l'autre.⁷⁰¹ Enfin, il soutient que cette philosophie et cette science constituent l'apparat exclusif de la civilité. Sur ce point, Hobbes semble suivre Descartes chez qui la philosophie est on ne peut plus clairement opposée à la sauvagerie. C'est ce que le père du *cogito* affirme dans ses *Principes*, lorsqu'il démontre l'utilité politique de la philosophie :

« J'aurois en suite fait considerer l'utilité de cette Philosophie, & montré que puis qu'elle s'estend à tout ce que l'esprit humain peut sçavoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages & barbares, & que chaque nation est d'autant plus civilisée & polie que les hommes y philosophent mieux ; Et ainsi

⁷⁰⁰ Lev., V, 18, p. 32 [21]. On ne peut manquer de remarquer le paradoxe de l'accusation, puisqu'en un sens, c'est bien ce que Hobbes préconise par son concept d'état de nature. La méthode *more geometrico* nous invite en effet à concevoir les rapport politiques originaires des humains, comme s'ils « jaillissaient » hors du sol à la manière des « champignons ». (DC, 8, 1) Sur la question, voir Paul SAGAR, « Of mushrooms and method: History and the family in Hobbes's science of politics », *European Journal of Political Theory*, vol. 14, n° 1, 2015.

⁷⁰¹ On ne peut pas même concéder à l'Amérique la *philosophia prima*, car elle se situe elle-même sous la branche plus générale de la « philosophie » entendue comme science des conséquences.

que c'est le plus grand bien qui puisse estre dans un Estat, que d'avoir de vrais Philosophes. »⁷⁰²

Comme chez Descartes, la philosophie pour Hobbes est le propre de la civilité et contribue à la grandeur d'un État si tant est qu'elle se penche adéquatement sur les questions civiles. Chez Hobbes, toutefois, la philosophie demeure un critère de distinction beaucoup plus fondamental entre la civilité et la sauvagerie. Certes, la philosophie peut nourrir les développements de l'État, mais elle est aussi et surtout le signe avéré que la souveraineté a bel et bien été fondée et qu'elle a su pacifier les rapports humains. Car, comme on l'a entrevu, la philosophie implique toujours pour Hobbes la stabilité politique comme point de départ. Elle est donc, sur le plan historique, postérieure au fondement de la cité puisqu'elle dépend précisément du temps libre que dégage la fondation de l'État : « Leisure is the mother of philosophy; and Commonwealth, the mother of peace and leisure. Where first were great and flourishing cities, there was first the study of philosophy. »⁷⁰³ Le progrès de la raison n'est pas extérieur à celui de la communauté politique, il lui est, bien au contraire, intrinsèquement lié. Il n'y a pas, chez Hobbes, de rupture éthique entre savoir et politique, mais une seule et même injonction à la connaissance scientifique qui doit permettre de garantir tant la sécurité que leur bien-être. En ce sens, la philosophie est soumise à l'injonction du bénéfice humain et n'est jamais totalement désintéressée.⁷⁰⁴ La recherche en elle-même et pour elle-même de la vérité semble pour Hobbes vide de sens précisément parce qu'elle fait fi des conditions de sa propre naissance.

Dans son traité *Du corps*, Hobbes revient clairement sur cette question de l'État dégageant le temps libre nécessaire à la philosophie qui est la mère de toutes les sciences.

⁷⁰² René Descartes, *Les Principes de la philosophie, Ecrits en Latin, Et traduits en François par un de ses Amis, À Paris, de l'Imprimerie de Pierre Des-Hayes, Et se vendent Chez Henry Le Gras*, 1647, p. b iij. Accessible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z?rk=622320;4>.

⁷⁰³ Lev, XLVI, 6, p. 442 [368]. Patricia Springborg soutient avec raison que Hobbes suit ici l'épicurisme de Lucrèce. Dans le *De la nature des choses*, livre V, Lucrèce décrit en effet la transition de la barbarie à la civilisation. Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought, op. cit.*, p. 129.

⁷⁰⁴ C'est là un trait que Hobbes emprunte encore à Bacon et qui le range, comme le suggère Richard Tuck, dans une science « post-sceptique » « that is, a natural science and a moral philosophy which in some fashion answered the sceptics' objections without denying the reasonableness of the sceptical arguments. » Richard Tuck, « Introduction », dans Thomas HOBBS, *Leviathan*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1996, p. xxii. Pour une interprétation du problème du but de la philosophie chez Hobbes, voir aussi Kinch HOEKSTRA, « The End of Philosophy (The Case of Hobbes) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, 2006.

L'utilité de la philosophie, explique-t-il, est de nous donner ces « commodités » très spécifiques que sont les sciences, ou plus précisément, les arts techniques. Or, lorsqu'il illustre son propos, il le fait encore une fois avec la même liste privative que l'on sait et, surtout, le même exemple américain:

« But what the *utility* of philosophy is, especially of natural philosophy and geometry, will be best understood by reckoning up the chief commodities of which mankind is capable, and by comparing the manner of life of such as enjoy them, *with that of others which want the same*. Now, the greatest commodities of mankind are the arts ; namely, of measuring matter and motion ; of moving ponderous bodies ; of architecture ; of navigation ; of making instruments for all uses ; calculating the celestial motions, the aspects of the stars, and the parts of time ; of geography, &c. By which sciences, how great benefits men receive is more easily understood than expressed. These benefits are enjoyed by almost all the people of Europe, by most of those of Asia, and by some of Africa : but the Americans, and they that live near the Poles, do totally want them. But why ? Have they sharper wits than these ? Have not all men one kind of soul, and the same faculties of mind ? What, then, makes this difference, except philosophy ? Philosophy, therefore, is the cause of all these benefits. » *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body* [De Corpore], I, 7, dans EW, I, p. 7-8.

Ce retour sur le problème de la philosophie boucle la boucle en ceci qu'il revient non seulement sur la liste des sciences qui font défaut à l'Amérique, mais qu'il clarifie aussi en quoi cette philosophie est le critère distinctif par excellence de la civilité. Si toute l'Europe connaît la philosophie, que la plupart de l'Asie et quelques endroits d'Afrique en savent aussi quelque chose, l'Amérique quant à elle l'ignore complètement. C'est que, comme le sous-entend la suite du passage, elle n'a pas su bénéficier encore des avantages de la philosophie morale et civile:

« But the utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from not knowing them. Now, all such calamities as may be avoided by human industry, arise from war, but chiefly from civil war ; for from this proceed slaughter, solitude, and the want of all things. » *Ibid.*, p. 8.

Le bénéfice de cette philosophie civile que Hobbes souhaite fonder est donc moins de nous enseigner ses principes positifs que de nous protéger contre l'ignorance des autres sciences qui rendent facile et agréable la vie humaine. L'arbre des sciences que dessine le *Léviathan* montre bien que le tout premier embranchement des sciences assume cette préséance du savoir politique sur le reste du savoir. C'est seulement parce que la branche de la

philosophie civile - aussi simple et courte soit-elle - a été en mesure d'ouvrir un espace souverain sécuritaire que la branche de la philosophie naturelle a pu croître et se raffiner. Le développement de la connaissance des corps naturels présuppose donc le développement minimal d'un savoir portant sur les corps politiques artificiels, c'est-à-dire une compréhension des principes de bases qu'impliquent le contrat et le respect de la souveraineté. Autrement, chacun retombe dans l'état de nature et consacre la totalité de son temps à survivre et à se défendre. Et c'est aussi pourquoi la philosophie est l'un des premiers critères de distinction entre la barbarie et la civilité.⁷⁰⁵

Si Hobbes démontre cette priorité du pouvoir sur le savoir sur la base d'une antériorité historique et logique, sa structuration de l'arbre des sciences ne peut commettre cette séparation sans s'empêtrer d'une ambiguïté. Car comment en effet expliquer que la science qui porte sur les droits et les devoirs des sujets et du souverain appartient à une branche totalement distincte de celle qui porte sur le langage et les passions humaines ? Le *Léviathan* ne consacre-t-il pas l'ensemble de ses deux premières parties à démontrer que la forme de l'État découle directement des lois régissant les passions humaines, ainsi que des conditions langagières précises où s'ouvre leur capacité à contracter ? Si le langage et avec lui la raison, la poésie, la rhétorique et la justice sont bien les fruits d'une pratique humaine artificielle, pourquoi les ranger du côté des accidents des corps naturels et des corps artificiels que sont les institutions politiques ?⁷⁰⁶

On voit bien qu'en dépit des apparences, le primat hobbesien du politique sur l'épistémologique ne fait que repousser plus loin l'ambiguïté fondamentale qui caractérise l'origine de l'État. En un sens, il la refoule jusqu'à cette tension, inhérente à la nature humaine, d'un corps naturel capable d'artifice par le concours de ses facultés qui sont elles-mêmes à développer. Tout se joue ici dans le passage entre les facultés humaines et naturelles que sont le langage et la raison et les inventions qu'elles arrivent à créer. Cela apparaît notamment dans la question de l'institution du pouvoir souverain. D'un côté, en

⁷⁰⁵ Robert P. KRAYNAK, « Hobbes on Barbarism and Civilization », *The Journal of Politics*, vol. 45, n° 1, 1983.

⁷⁰⁶ Leo Strauss a tenté de répondre à cette difficulté en suggérant que la politique de Hobbes suit davantage une approche humaniste qu'un modèle scientifico-déductif. Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit.* Mais comme l'a souligné Richard Tuck, c'est deux approches ne sont pas mutuellement exclusives, puisque la science est, pour l'époque, intimement liée à une philosophie morale. Richard Tuck, « Introduction », *op. cit.*, p. xxi.

effet, la raison et le langage apparaissent comme les présupposés de la fondation de l'État, de l'autre, ils sont conçus comme des artifices proprement humains dont le développement ne peut s'entamer et se perfectionner adéquatement qu'une fois la souveraineté fondée. Et c'est précisément cette ambiguïté du passage entre la nature et l'artifice que tente de résoudre Hobbes par cette figure du « sauvage » qu'il exclut hors du savoir et de la philosophie. Au fond, le raisonnement est on ne peut plus simple: si la fonction première de la « sauvagerie américaine » est bien d'illustrer la condition d'avant l'État, alors il faut nécessairement lui retirer toute trace de philosophie ou de science.

Le complexe épistémologico-politique

Cette conception hobbesienne des rapports entre savoir et pouvoir forme ce que l'on pourrait appeler un complexe épistémologico-politique qui constitue le cœur du sentiment de supériorité de l'Europe vis-à-vis de l'Amérique. Or, ce complexe qui, chez Hobbes, trouve une version des plus systématisées et abouties a connu des formulations précoces tant dans la littérature coloniale que chez les philosophes et scientifiques qui l'ont précédé. L'une de ces formulations les plus notables est très certainement celle de Francis Bacon. Cette formulation est essentielle puisqu'elle nous permet de saisir non seulement comment s'articule les développements de la science dans l'édifice de la souveraineté, mais aussi sous quel mode cette liaison technico-politique s'inscrit dans l'auto-conception de la suprématie coloniale européenne. Cette formulation dessine un complexe épistémologico-politique sur lequel prendra appui Hobbes en trois manières. D'abord, par la question du lien qui rapproche le pouvoir au savoir dans la constitution d'un empire de l'humanité sur la nature. Ensuite, par la question de l'antériorité de l'État et du politique face à la philosophie. Enfin, par l'emploi de l'exemple de cette « ignorance américaine » illustrant la « supériorité » épistémologique de l'Europe qui la rapproche, au final, de la toute-puissance divine.

Sur le premier point, on connaît la formule célèbre de Bacon selon laquelle *la science est pouvoir*.⁷⁰⁷ Par cette formule, Bacon établissait non seulement que la fonction

⁷⁰⁷ C'est dans les *Meditationes Sacrae* (1597) que l'on trouve la formule latine originale « ipsa scientia potestas est », formule qui émerge dans un passage sur l'hérésie, thème cher à Hobbes. Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert L. Ellis and Douglas D. Heath, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1874, vol. XIV, p. 79. La traduction anglaise de la formule est: « for knowledge itself is power », *ibid.*, p. 95. Hobbes reprendra cette formule dans le *Léviathan* en l'amointrissant: « The sciences are small powers; because not eminent, and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few, and in them, but of a few things. For science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in a good measure have attained it ». *Lev.*, X, 14, p. 59 [42]. Et la

du savoir est d'émanciper l'humanité de la nécessité et des dangers de la nature, mais il soulignait aussi le pouvoir ou l'influence qu'encourt la possession du savoir. C'est ici *l'épistémocratie* de Bacon selon laquelle les fonctions politiques doivent être attribuées aux plus savants et expérimentés en la matière, et où l'inculcation même du savoir peut parfois fonctionner à la manière de techniques disciplinaires.⁷⁰⁸ Dans cette épistémologie politique, la science élargit l'empire de l'humanité non seulement sur la nature, mais aussi sur l'humanité elle-même en ceci qu'elle est une manière de contraindre l'esprit par le savoir et la vérité. La typologie des ambitions humaines que dessine le *Nouvel Organon* confirme bien cette idée d'un « empire de l'humanité » par les sciences. Après le désir de pouvoir d'une personne sur autrui (cet instinct « commun et bas ») et le désir de pouvoir d'un pays sur les autres nations (instinct plus digne, mais encore avide), Bacon pose la science comme la plus majestueuse des ambitions humaines. Car son but n'est rien d'autre que « to renew and extend the power and empire of the human race itself over the universe of things ».⁷⁰⁹ La science incarne donc ce pouvoir altruiste d'étendre l'empire de l'humanité sur l'univers des choses selon un rapport tout à fait singulier. C'est qu'elle doit d'abord se soumettre aux principes de la nature qu'elle découvre si elle veut pouvoir en retour la dominer.⁷¹⁰ On trouve le même principe chez Hobbes où le pouvoir souverain ne peut être fondé et consolidé que parce qu'il connaît la nature humaine sur laquelle et par laquelle il règne. Le pouvoir arrive à dominer les passions humaines précisément parce qu'il connaît et se plie à la violence crue de leur nature. On ne peut manquer ici le fait que, dans ce rapport du savoir au pouvoir, une sorte de contrat précoce et partiel lie le sujet au réel. Car la puissance que promet la science, cet empire qu'elle produira sur la nature et l'humanité, ne peut advenir

version latine du *Léviathan* (1668) lui donnera sa forme consacrée: « scientia potentia est », Thoma Hobbes, *Leviathan*, Amsterdam, Joan Blaeu, 1668, p. 44, accessible sur : <https://archive.org/details/leviathansivedem00hobb/mode/2up>

⁷⁰⁸ Sur les conséquences de cette formule, voir José María Rodríguez GARCÍA, « Scientia potestas est – Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault », *Anglia - Zeitschrift für englische Philologie*, vol. 119, n° 1, 2001, p. 1-6. Sur le concept d'*épistémocratie*, García renvoie à Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1982 (1966).

⁷⁰⁹ Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, cxxix, p. 100.

⁷¹⁰ « the empire of man over things lies solely in the arts and sciences. For one does not have empire over nature except by obeying her. » *Ibid.* Plus tôt dans l'ouvrage, Bacon avait également établi cette identité fonctionnelle entre le savoir et le pouvoir: « No strength exists that can interrupt or break the chain of causes; and nature is conquered only by obedience. Therefore those two goals of man, knowledge and power, a pair of twins, are really come to the same thing, and works are chiefly frustrated by ignorance of causes. » *Ibid.*, p. 24.

qu'après que le sujet se soit plié aux exigences du réel qu'il apprend et comprend. C'est donc dans une structure analogue au contrat politique que le savoir arrive à générer du pouvoir: le sujet doit apprendre à se soumettre à une autorité supérieure afin de produire cette puissance souveraine qui saura le défendre.

Le deuxième trait de ce complexe épistémologico-politique est celui de l'antériorité du politique sur le savoir. Dans *The Advancement of Learning* (1605), en effet, on trouve l'idée selon laquelle la science est le fruit du temps libre. Cela advient dans une réflexion sur la connaissance civile qui se clôt par une énumération des différents avantages de la science moderne. Il est manifeste que, dans cette énumération qui n'est pas sans rappeler la liste privative de Hobbes, Bacon nomme d'abord l'écriture, que ce soit sous la forme des récits que nous ont transmis les Anciens ou encore sous la forme de l'impression moderne qui a permis la diffusion massive des livres. À cette liste, Bacon ajoute également la navigation, incarnation même de l'innovation technique qui a su « ouvrir le monde », faisant ainsi circuler entre les continents les nouvelles connaissances modernes. Cette ouverture par la navigation a également enrichi la masse de faits naturels disponible au savoir en dressant la liste des plantes, animaux et peuples « nouveaux » qu'elle a su « découvrir ». À la fin de cette liste des avantages techniques qui accélèrent le développement des sciences, Bacon nomme enfin les loisirs et le temps libre (*leisure*) qui abondent, selon lui, à son époque.⁷¹¹ À la différence de Hobbes toutefois, Bacon ne commet pas de lien direct entre ce temps libre et la souveraineté qui le rend possible. Le rapport des loisirs au politique est ici tout autre. Il s'établit essentiellement dans le fait que, comme souhaite le montrer Bacon, les affaires civiles modernes demandent désormais moins de temps que ne le faisaient celles de la chose publique au temps des Grecs et les Romains. Écriture, navigation, temps libre, c'est donc l'ensemble de ces avantages qui ont permis et permettront encore de dépasser le savoir immense des Grecs et des Romains. Mais à cette

⁷¹¹ « the excellency and vivacity of the wits of this age; the noble helps and lights which we have by the travails of ancient writers; the art of printing, which communicateth books to men of all fortunes; the openness of the world by navigation, which hath disclosed multitudes of experiments, and a mass of natural history; the leisure wherewith these times abound, not employing men so generally in civil business, as the states of Grecia did, in respect of their popularity, and the state of Rome, in respect of the greatness of their monarchy ». Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. W. A. Wright, Oxford, Clarendon Press, 1869, XXIV, p. 251-252. Dans le *Nouvel Organon*, le prestige des inventions se restraint : « Again, it helps to notice the force, power and consequences of discoveries, which appear at their clearest in three things that were unknown to antiquity, and whose origins, though recent, are obscure and unsung: namely the art of printing, gunpowder and the nautical ». Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, CXXIX, p. 100.

somme de bénéfiques techniques, Bacon pose toutefois une condition essentielle à leur succès, à savoir que les hommes « know their own strength and their own weakness both ». ⁷¹² Autrement dit, la science chez Bacon ne saurait se développer que si l'humanité est consciente de ses propres facultés et limites, et donc de sa propre nature. C'est ce principe que Hobbes reprendra dans la fondation de sa « science civile », principe que Bacon tenait en haute estime, comme Machiavel d'ailleurs, et où la connaissance des mécanismes politiques présuppose toujours la connaissance des rouages intérieures de la nature humaine. On a donc déjà là l'idée d'une science du politique qui prend appui sur une compréhension mécanique des passions et qui sous-entend aussi que, pour que la science en général puisse donner ses fruits, elle doit d'abord et avant tout comprendre les forces et les faiblesses de l'humanité. On ne trouve pas encore chez Bacon cette idée de la pleine antériorité du politique qui, chez Hobbes, fait que la science émerge forcément après la fondation de l'État et le dégagement du temps libre. Mais on y devine néanmoins un déplacement ou un changement d'accent qui souligne que, pour que les sciences puissent fournir pleinement leurs fruits, un certain savoir politique doit être mis en place et avec lui, un certain équilibre des forces.

Finalement, le troisième trait de ce complexe épistémologico-politique nous mène directement sur l'arrière-scène d'un exemple colonial tout à fait singulier. Il faut bien le rappeler, chez Bacon, les honneurs reviennent en premier ordre à la science et ses inventions (honneurs dits « divins »), et non aux innovations politiques (honneurs de second ordre, dits « héroïques »). C'est pourquoi la pensée de Bacon semble relever davantage de ce qu'on pourrait appeler une *épistémologie politique*, et moins, comme on pourrait le deviner chez Hobbes, d'une *politique de l'épistémologie*. Au fond, la raison de ce déplacement sur le continuum du savoir-pouvoir se situe dans la durabilité des innovations. C'est que pour Bacon, les bénéfices des innovations politiques sont moins durables que ceux des inventions scientifiques qui, une fois découvertes, durent pour toujours. ⁷¹³ Pour fonder son propos, Bacon s'appuie sur Lucrèce et les origines d'Athènes : « Again, discoveries are like new creations, and imitations of divine works; as the poet well said: "Athens, of glorious name, was once the first to give fruitful crops to men in their

⁷¹² *Ibid.*, p. 172.

⁷¹³ *Ibid.*, I, CXXIX, p. 99.

misery, and RECREATED their life, and made them laws." »⁷¹⁴ Avant qu'Athènes ne se dote de loi, interprète Bacon, elle a d'abord connu le miracle de l'agriculture. C'est cette inventivité qui rapproche les humains de la divinité, car par elle ils créent *une seconde fois* la forme de leur vie que structurent maintenant leurs inventions. Or, c'est à la suite de cette idée selon laquelle les humains se rapprochent de Dieu en imitant son œuvre que Bacon débouche sur l'exemple de l'Amérique qui nous intéresse:

« Again (if you please), let anyone reflect how great is the difference between the life of men in any of the most civilised provinces of Europe and in the most savage and barbarous region of New India; and he will judge that they differ so much that deservedly it may be said that 'man is a God to man', not only for help and benefit, but also in the contrast between their conditions. And this is due not to soil, climate or bodily qualities, but to Arts. »⁷¹⁵

On a là l'essentiel du complexe épistémopolitique colonial qui caractérise la pensée de Bacon et, il faut bien le dire, l'essentiel des auteurs coloniaux anglais de l'époque. On peut certes débattre de l'antériorité de la science ou de l'État, il reste que, dans tous les cas, les arts techniques et la civilité politique vont main dans la main, ils se renforcent l'un l'autre, facilitent leurs développements réciproquement, voire justifient ensemble la colonisation elle-même. Car si on prend en compte ce complexe sur lequel Hobbes prendra appui, on doit bien reconnaître que l'Amérique chez Hobbes ne montre pas seulement que la philosophie ne peut naître chez un peuple qu'une fois l'État fondé. Elle illustre aussi, par la négative, que le sujet européen devient, par sa science, l'équivalent d'un dieu pour l'homme. On le sait, c'est là une idée que Hobbes radicalisera lorsqu'il concevra le Léviathan comme la production humaine et artificielle d'un dieu mortel. En un sens, c'est par cette radicalisation de l'épistémologie politique de Bacon que Hobbes forme sa science du politique, là où désormais l'État apparaît comme une machine composite toute-puissante qui s'érige, tel un dieu, au-dessus des humains. Et exactement comme la science chez Bacon avait pour vocation d'étendre son empire sur les choses et les humains, l'État chez Hobbes doit accroître son empire sur le monde s'il souhaite y voir rayonner le triomphe de la science. Chez l'un comme chez l'autre, cette glorification de la science, cette divinisation de l'artifice qui érige certains humains comme des dieux face aux autres s'articule, au final, avec

⁷¹⁴ *Ibid.*; Lucretius, *On the Nature of Things*, ed. Cyril Bailey, Oxford, 1922, VI, 1-3.

⁷¹⁵ Francis Bacon, *The New Organon, op. cit.*, I, CXXIX, p. 100.

l'exemple colonial de l'Amérique qui réduit ses Premiers Peuples au rang de la « sauvagerie ».

Or, il appert que cette formulation de la puissance des sciences est très récurrente dans la littérature coloniale qui, sans aucun doute, a nourri ici la réflexion de Bacon comme de Hobbes. Si les récits anglais de Virginie foisonnent d'exemples en la matière, on peut se contenter de l'une de ces occurrences les plus caractéristiques et précoces. Dès le *Brief and True Report of the New Found Land of Virginia* (1588), en effet, le mathématicien et cartographe Thomas Hariot voyait en cette « supériorité scientifique européenne » la cause générale de l'amitié et de la soumission des Powhatans à l'endroit des colons anglais :

« In respect of us they are a people poore, and for want of skill and judgement in the knowledge and use of our things [...]. And by how much they upon due consideration shall finde our manner of knowledge and craftes to exceede theirs in perfection, and speed for doing or execution, by so much the more is it probable that they shoulde desire our friendships & love, and have the greater respect for pleasing and obeying us. Whereby may bee hoped if meanes of good government bee used, that they may in short time be brought to civilitie, and the imbracing of true religion. »⁷¹⁶

Et Hariot de soutenir qu'aux yeux des Powhatans, l'avantage de la technique, des savoirs et de l'écriture des Européens est à ce point formidable qu'il semble être le fait des dieux eux-mêmes. La liste qu'il en fait, qui recoupe d'ailleurs en plusieurs points celle de Bacon, souligne ainsi la proximité de la science à la divinité:

« Most thinges they sawe with us, as Mathematicall instruments, sea compasses, [...] wildefire woorkes, gunnes, bookes, writing and reading, spring clocks that seeme to goe of themselves, and manie other thinges that wee had, were so straunge unto them, and so farre exceeded their capacities to comprehend the reason and meanes *how they were rather the works of gods then of men*, or at the leastwise they had bin given and taught us of the gods. »⁷¹⁷

La proximité thématique entre ce passage de Hariot et ceux de Bacon et Hobbes suggère qu'un complexe épistémologico-politique est déjà en cours de se tisser dans cette littérature coloniale anglaise de la fin du 16^e siècle. La proximité de ces deux derniers auteurs à la

⁷¹⁶ Thomas Hariot, *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia*, London, (1588). Édition facsimilée, New York/Amsterdam, De Capo Press & Theatrum Orbis Terrarum, 1971, (réimpression à partir de la copie de la Bodleian Library, Oxford (Arch. G. e. 30 (4), Library Congress Catalog Car Number 71-171761, S.T.C. No.12785, Collation: A-F4), E2.

⁷¹⁷ *Ibid.*, E4, je souligne.

Compagnie de Virginie, ainsi que l'accès qu'ils pouvaient avoir à ce texte, rend tout à fait plausible cette hypothèse. Or, l'essentiel demeure que le rejet de l'Amérique hors du royaume de la science croise ici l'expulsion hors de la civilité au sens étatique du terme. Et dans la réarticulation hobbesienne de ce complexe, dans cette systématisation des avantages des sciences, du pouvoir du savoir et de l'exemple colonial de « l'ignorance américaine », on comprend en quoi et pourquoi le seuil épistémologique de la figure du « sauvage » entrecroise le seuil politique où elle est confinée. Au fond, l'ambiguïté de l'un relève de l'ambiguïté de l'autre en ceci qu'ils sont l'expression d'un trouble dans la conception de l'origine de l'État. Et c'est pourquoi dans cette intersection politique et épistémologique on trouve, au fond, un seuil historique qui enveloppe cette figure. Pour tenter de comprendre la place que tient le vide épistémologique américain dans cette trame, il importe donc de se pencher brièvement sur la chronologie au sein de laquelle, dans la conception hobbesienne de l'histoire, émergent à la fois l'État, la science et l'écriture.

L'émergence historique de l'État, des sciences et de l'écriture

Dans son *Histoire Ecclésiastique*, qui retrace les premiers développements des « civilisations », Hobbes décrit brièvement l'avènement de la science. Il explique qu'à l'origine du monde, la sagesse (*wisdom*) n'avait qu'une seule manifestation dans toute l'humanité, soit « to know and love the law of one's country » (Hist. Ecc., p. 317). Cette première forme politique de la sagesse n'était alors dictée que par la nature, c'est-à-dire par la loi naturelle qui prescrit à chacun de suivre son propre avantage. Et c'est en suivant cet « enseignement de la nature » que certains humains en sont venus à fonder des États et corrélativement à dégager le temps libre nécessaire aux arts:

« Therefore, for the sake of their own safety, many small men united so there could be one great man, And so that he could rout the common enemy with all of their resources, conserve peace and maintain justice at home. From this source originated power for kings and leisure for the people; and leisure was the wellspring of the liberal arts. »⁷¹⁸

On peut déjà retenir deux éléments essentiels à cette chronologie. D'abord, la première véritable connaissance est l'apprentissage que fait l'humain de la loi naturelle et en vertu de laquelle il construit l'artifice de l'État. La première forme de connaissance humaine, qui n'est pas encore tout à fait science, est donc *politique*. Ensuite, avant même que ne se

⁷¹⁸ Hist. Eccl., p. 317. En marge, Hobbes précise « origine of the state » (*origo Civitatum*).

dégage le temps libre nécessaire au développement des arts et des sciences, l'État *chasse l'ennemi, conserve la paix et exerce la justice*. La pratique de la justice est donc antérieure au développement des sciences, car elle constitue l'une des vocations fondamentales de l'État. Cette antériorité de la justice face à la science a, comme on le verra, des conséquences quant à la naissance de l'écriture. C'est seulement après avoir énoncé ces étapes de la civilité que Hobbes décrit l'émergence de la première science:

« Then, from marveling at the stars and sky, the desire arose to ask what they are doing, and to what place they are hurrying; By what skill the sun makes the day for us, and the moon the month, and many days build up a year - And not only to inquire into the laws of the stars: they also examine their aspects to see if they bring good fortune or not. In the same way a deer watches a passing traveler because she does not know whether he is passing by chance or whether he is an enemy. From this, the practical art of the astronomers, the daughter of pure intellectual activity, was first born to us. » Hist. Eccl., p. 317.

L'astronomie est pour Hobbes la première science naturelle à voir le jour, car elle répond précisément à la même passion que l'État tente de conjurer avant elle, à savoir la peur. L'intuition astronomique est donc semblable à un animal inquiet des forêts sauvages, un cerf qui cherche à savoir si l'étranger qu'il aperçoit est ennemi. Elle est, dans son désir même de connaissance, une tentative de faire sens en vue de déterminer si derrière les phénomènes célestes se cache un danger. Avant toute volonté d'intellection pure, l'astronomie répond donc à l'angoisse qu'ont éprouvé les humains face à l'étendu et l'étrangeté des mouvements des astres. C'est ici la source même du continuum épistémologico-politique que tente de structurer Hobbes et où la connaissance et le désir de compréhension ont pour première fonction de rassurer les humains, c'est-à-dire *d'apaiser, de faire la paix* en leur esprit.⁷¹⁹ À sa manière, le *Léviathan* avait déjà établi ce principe de l'incertitude comme fondement de la science, puisqu'il posait que l'anxiété face au futur était le principe moteur de la volonté de comprendre les causes des phénomènes naturels. (Lev., XI, 24)

Jusqu'à présent la chronologie des innovations humaines pose tour à tour la communauté politique, l'institution de la justice et enfin l'astronomie comme des réactions

⁷¹⁹ La note critique de ce passage précise qu'il s'agit d'un trait d'épicurisme: « A man cannot dispel his fear about the most important matters if he does not know what is the nature of the universe, but suspects the truth of some mythical story. So that without natural science it is not possible to attain our pleasures unalloyed. » Bailey, *Epicurus, the extant remains*, XI, p. 97, cité dans Hist. Eccl., p. 317, n. 36.

du savoir à la peur originaire. Pour Hobbes, la force de cette peur et la puissance apaisante de la science expliquent également le détournement fallacieux de l'astronomie vers l'astrologie. C'est que cette dernière émerge à partir du moment où l'on se rend compte de la puissance de la peur et de la facilité avec laquelle les gens acceptent ce qu'on leur dicte si tant est que ce diktat se fonde sur les observations du ciel. C'est ici l'heure des prophètes et de la domination progressive du religieux sur les rois que Hobbes n'a de cesse de critiquer.⁷²⁰ Dans sa réponse à l'accusation d'athéisme de l'évêque Bramhall, Hobbes soutient que ce genre de dévotion naît de l'ignorance des causes secondes qui, dans l'incertitude, nourrit la crainte de ce que pourrait faire la cause première, à savoir Dieu. Il associe donc très clairement cette crainte superstitieuse à la naissance de la religion, et il le fait justement en exploitant l'exemple des « peuples sauvages » :

« Fear of invisible powers, what is it else in savage people, but the fear of somewhat they think a God ? What invisible power does the reason of a savage man suggest unto him, but those phantasms of his sleep, or his distemper, which we frequently call ghosts, and the savages thought gods ; so that the fear of a God, though not of the true one, to them was the beginning of religion, as the fear of the true God was the beginning of wisdom to the Jews and Christians ? »⁷²¹

De la même façon que l'État et l'astronomie émergent pour répondre à la peur, la religion naît afin d'apaiser la crainte des « pouvoirs invisibles ». Les pouvoirs politique, scientifique et religieux se forment donc comme instruments de domination de cette peur qui, dans ses diverses illustrations chez Hobbes, est associée à une crainte « sauvage » et originaire.

Jusqu'à maintenant, dans cette chronologie, rien encore ne suggère explicitement l'apparition de l'écriture. On pourrait s'imaginer qu'elle est présumée dans le contrat qui fonde l'État, ou encore dans le développement de l'astronomie, voire dans celui de

⁷²⁰ « So, for many years, priests and false prophets chose their own king and they directed », Hist. Eccl., p. 325. Hobbes rejette l'astrologie hors du domaine des sciences sans toutefois nier l'influence des astres sur le monde humain. Il refuse simplement la capacité des astrologues à prévoir le futur. Luc FOISNEAU, « Hobbes's First Philosophy and Galilean Science », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n° 4, 2011, p. 805. Voir aussi Kinch Hoekstra, « Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power », dans *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan*, edited by L. Foisneau and G. Wright, Milan, Franco Angeli, 2004, p. 109-124.

⁷²¹ Thomas Hobbes, *An answer to the Bishop Bramhall*, dans EW, IV, p. 292. Dans *l'Histoire Ecclésiastique*, Hobbes répond encore aux accusations d'athéisme avec une autre figure « sauvage ». C'est celle du centaure qui évoque souvent chez Hobbes la crédulité de l'imagination fonctionnant par composition erronée d'images : « Now too, whenever I hear the teachings of some noisy School, I seem to see Centaurs and Lapiths. I am astonished at the foul invective in the books of the theologians, and I am angry and read them with shame. For whoever dissents from theologians immediately hears from all sides, 'blasphemer', 'atheist' and 'heretic'. » Hist. Eccl., p. 353.

la religion. Comment en effet rassembler une multitude d'humains sous un même pacte et un même corps de lois sans un système scripturaire qui en noterait les détails ? Comment suivre le cours des astres sans en dessiner les trajectoires et en consigner la régularité dans un calendrier ? Comment enfin distinguer la « vraie religion » de la superstition aveugle sans un livre qui en enregistrerait les diktats divins et les discours prophétiques ? Pourtant, Hobbes ne laisse encore aucun détail spécifique qui suggérerait ici la présence d'une écriture. On ne la trouve pas même dans la naissance postérieure de la philosophie puisque cette dernière est dépeinte d'abord comme un savoir opposé aux livres:

« Philosophy began to be cultivated by the many men for whom the leisure and freedom of mind were available. *These men read the world not books*, and each undertook to investigate causes by means of his own natural intelligence. Obligated to swear by the words of no master. For Reason alone was the authority for these distinguished men. » Hist. Eccl., p. 347, je souligne.

Or, ce genre d'affirmation n'est pas sans ambiguïté. D'abord, parce que les philosophes qui disposent maintenant d'un temps libre pour le loisir du savoir ne sont pas tout à fait libre de tout maître. Au contraire, ils sont soumis à un seul et même pouvoir souverain, et ce, même s'ils se trouvent dans une république, comme le rappelle le destin de Socrate. Il y a ambiguïté, ensuite, parce que Hobbes sait pertinemment que la vaste majorité de ces premiers philosophes ont écrit et transmis leurs découvertes dans l'histoire. Même Socrate, cette figure critique de l'écriture, est dépeinte par Hobbes comme un philosophe qui enseigne à ses disciples l'écriture de préceptes politiques, voire des lois (Hist. Eccl., p. 345). Or, lorsqu'on investigate plus avant les détails historiques que nous donne Hobbes, cette critique de l'écriture semble s'adresser davantage aux philosophes de son époque qui privilégient la lecture des livres au détriment de l'usage de leur propre raison. Ce genre d'opposition entre la lecture du monde et celle des livres est en effet un trope courant à l'époque, et Hobbes l'emprunte ici peut-être à Galilée. Le célèbre passage du *Saggiatore* (1623) permet en effet d'éclairer cette question:

« La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il

est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vaine dans un labyrinthe obscur. »⁷²²

À la lumière de cette métaphore scripturaire, l'opposition de la philosophie à l'écriture semble constituer un argument davantage rhétorique qu'historique. Comme on l'a vu, il s'agit de s'attaquer, par cette dichotomie superficielle, à la lecture aveugle des « auteurs », à savoir, en un mot, ceux de la scolastique. Une dichotomie factice, en effet, puisque la vocation même de la raison moderne est bien d'apprendre cet « alphabet mathématique » qui rend possible la lecture du grand livre du monde. C'est cette écriture, cette *mathesis*, que la raison doit s'exercer à lire et non les auteurs obscurs dont on répète obstinément les erreurs.

Hobbes ne prétend donc pas que la philosophie est née comme geste de connaissance orale antérieure à l'écriture. À ses yeux, l'écriture est déjà présente, et depuis bien longtemps, lorsque la philosophie articule ses premières pensées. Car, comme on peut le voir dans le *Léviathan* qui reprend ce thème, la liste que dresse Hobbes des premières sectes philosophiques sont toutes intimement liées à la naissance de l'écriture, soit « the Gymnosophists of India, the Magi of Persia, and the Priests of Chaldaea and Egypt » (Lev., XXVI, 6, p. 443 [368]). Or, c'est précisément en narrant les accomplissements de ce dernier pays que *l'Histoire Ecclésiastique* commet la première allusion explicite à l'écriture, nous donnant ainsi l'indice de sa date de naissance. Cette allusion advient dans un passage clé sur le système juridique des Égyptiens, où on apprend que le magistrat signifiait son jugement en déposant un collier sacré sur la pile de documents associés au vainqueur:

« when the chief-justice applied the collar to any *documents*, he could see *as he read them* whether they were true or false. So, whoever brought an action to recover something which another held, and proceeded according to ancestral law to have it restored to him, Was required to tell these men what had happened, how and when, and at the same time what the witnesses say and what was determined by reason, And was required to bring all the evidence for his case *written in unambiguous language before them*. And these men *read* it for themselves, the plaintiff proceeding as he will, and no one failed to consider *every letter of the writing*. An abundance of *written evidence* was tendered. The defendant was ordered to respond

⁷²² Galileo Galilei, *L'essayeur*, tr. fr. C. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 141. Pour Douglas M. Jesseph, ce passage serait une source d'admiration pour Hobbes à l'endroit de Galilée. Ces conséquences théoriques semblent en effet conformes au système hobbesien: le monde dénudé de ses qualités secondes (qualités sensorielles: couleur, goût, chaleur, etc.) n'affiche plus que ses qualités géométriques primaires qui sont mathématisables, à savoir, « des formes, des nombres et des mouvements ». Douglas M. JESSEPH, « Galileo, Hobbes, and the Book of Nature », *Perspectives on Science, op. cit.*, p. 201.

and prove his own case. Then the plaintiff answered back *in writing*, and the defendant again in turn. Finally the same procedure was repeated. »⁷²³

Dans cette première référence explicite à l'écriture, Hobbes décrit un long processus juridique où l'ensemble des opérations (recueil des faits, soumission des preuves, énonciation du jugement) se réalisent dans un « langage écrit sans ambiguïté ». Et au moment où se conclut le processus, à cet instant précis où le jugement met fin à la dispute, Hobbes souligne l'admiration qu'il a pour ce pouvoir scripturaire : « Having taken off the sacred collar, [the chief-justice] places it on the documents of one party; and that is the definite end to the dispute. *I admire this silent justice*, with no storm of advocacy, unmoved by any outside force. » (Hist. Eccl., p. 331) Justice est ainsi rendue par l'écriture, non seulement parce qu'elle rend visible les faits dans une langue fixe et claire, mais aussi parce qu'elle le fait *en silence*, c'est-à-dire en taisant l'oralité trompeuse de la rhétorique. On a ici toute la complexité de la position hobbesienne face au pouvoir de l'écriture. D'une part, il s'oppose à la soumission aveugle aux « livres » et aux « auteurs » de la scolastique. D'autre part, il s'oppose à l'oralité véhémement de la rhétorique qui trouble le jugement et l'accès à la vérité. Entre les deux se dessine un usage réglé de l'écriture qui peut autant faire avancer la science que maintenir et développer le pouvoir de l'État.

Aussi utile soit-il, il ne faut pas voir dans ce passage sur la justice égyptienne le point d'émergence historique du pouvoir de l'écriture. Tout au plus faut-il reconnaître qu'à ce point de la narration, *l'Histoire ecclésiastique* ne peut rendre compte de la culture qu'elle décrit sans invoquer l'économie scripturaire. Dans la chronologie que trace Hobbes, l'écriture est donc présente dans cette forme de justice qui est antérieure à l'astronomie, l'astrologie et la religion, mais postérieure à la communauté politique. Pour tenter de situer plus précisément l'écriture, il reste maintenant à placer dans cette flèche du temps deux autres savoirs chers à Hobbes et dont l'absence se fait ici sentir, à savoir la géométrie et la

⁷²³ Hist. Eccl., p. 329-331, je souligne. La note critique soutient que ce passage suit Diodore de Sicile. Notons que le passage correspondant de sa *Bibliothèque historique* est tout à fait conforme à la posture de Hobbes face à la rhétorique: « [Les Égyptiens] étaient d'opinion que les avocats ne font qu'obscurcir les causes par leurs discours, et que l'art de l'orateur, la magie de l'action, les larmes des accusés souvent entraînent le juge à fermer les yeux sur la loi et la vérité. En effet, il n'est pas rare de voir les magistrats les plus exercés se laisser séduire par la puissance d'une parole trompeuse [...]. Aussi croyaient-ils pouvoir mieux juger une cause en la faisant mettre par écrit et en la dépouillant des charmes de la parole. » Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, tr. F. Hofer, tome 1, Paris, Charpentier, 1846, I, LXXVI, p. 86, disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54537384/>

navigation. La première est à placer avant l'astronomie et la philosophie. Car, si *l'Histoire Ecclésiastique* est peu précise à ce sujet, le *Léviathan* stipule clairement que la géométrie est « la mère de toute les sciences naturelles » (Lev., XLVI, 11). C'est elle qui offre un modèle d'intellection aux autres sciences, et c'est elle encore qui dicte à la philosophie ses mouvements. Elle est, pour faire court, la seule science offerte par Dieu aux humains (Lev., IV, 12). Quant à la navigation, elle participe implicitement de la circulation des savoirs durant l'Antiquité (Hist. Eccl., p. 323) et elle figure aussi tacitement, dans la modernité, lors d'une allusion à la colonisation des Amériques dans *l'Histoire Ecclésiastique*. Dans un saut temporel gigantesque qui passe de Justinien (6e siècle, ligne 1225) à la traversée de l'Atlantique et au Nouveau Monde (15e-16e s., ligne 1275), on débouche sur le thème des luttes papales pour le pouvoir temporel qui, selon Hobbes, pousse l'Église à étendre sa foi vers le Nouveau Continent:

« And [the Pope] *is bound to send to remote peoples*, to enquire who they may be, and the sort of bait that pleases them. For the Indian, the Scythian, and the Briton in his separate world, all have a soul, and the pope wants their salvation to be his business. The New World, also the unknown land, has many souls and they are not black, though their bodies may be black. » Hist. Eccl., p. 463-465, je souligne.

Implicitement, c'est par les progrès de la navigation que le pouvoir papal est capable d'accroître son pouvoir, c'est-à-dire en s'annexant, par ses délégations espagnols et portugaises, les âmes des Amériques. Hobbes a ici la perspicacité de souligner cet enjeu en référant aux Scythes et aux Bretons, deux nations considérées comme « sauvages » par les Grecs et Romains de l'Antiquité, et ce, bien avant la mutation « américaine » de la figure. Comme tel, le passage qui se conclut sur la couleur de peau et d'âme des Premiers Peuples ne nous donne pas de date précise quant à la naissance de la navigation. Mais il nous permet néanmoins de saisir en quoi les développements de l'art nautique constituent non seulement une marque de supériorité, mais aussi le signe de la vocation de la civilité à coloniser la sauvagerie. Et cette vocation coloniale, qui s'exprime ici par le biais d'exemples à la fois antique et moderne, suggère qu'à travers l'histoire, les peuples civils ont étendu la sphère de leur contrôle et de leur connaissance sur le monde par l'intermédiaire de la navigation, et ce, une fois que le développement des autres disciplines leur garantissait suffisamment de pouvoir. Dans cette chronologie des arts et des sciences, il faut donc estimer que la navigation est postérieure à toutes les autres disciplines que l'on vient d'aborder. Cela

s'explique notamment parce qu'elle requiert un savoir astronomique minimale, mais aussi parce que, comme l'écriture et de pair avec elle, elle fait circuler les savoirs, accélère leurs avancées et élargit l'étendu de faits et de données qui leurs sont disponibles.

On a donc maintenant l'essentiel des éléments nécessaires à la recomposition de ce qui constitue chez Hobbes la chronologie des sciences. Cette histoire débute avec la communauté politique ou *État*, qui n'est pas encore l'État au sens moderne du terme, mais bien au sens d'une première formation politique issue d'un geste souverain originaire et primitif. Apparaît ensuite, voir au même moment, la justice. Il est probable que Hobbes conçoit ici différents stades de développement, puisque la justice scripturaire égyptienne qu'il apprécie ne peut avoir vu le jour dans les tous premiers moments de l'État. Il y a sans doute toute une phase de développement entre la première communauté politique où le souverain patriarche incarne une justice orale et ce moment égyptien de la souveraineté qui fait justice dans le silence d'une écriture. Au final, cette phase floue du développement de l'écriture importe peu. Car si c'est bien cet État et cette justice qui permettent de pacifier les rapports et de dégager du temps libre, alors c'est seulement après leur émergence que la géométrie, cette mère des autres sciences, peut apparaître. L'astronomie suit immédiatement après, voir simultanément, puisque, comme on l'a vu, il y a une certaine tension entre ce que nous dit le *Léviathan* sur le caractère fondateur de la géométrie, et la description que fait *l'Histoire Ecclésiastique* de l'astronomie comme premier savoir issu de la peur. Dans tous les cas, il est assez clair que c'est seulement après l'émergence de ces deux disciplines qu'apparaissent l'astrologie et la religion, puis la philosophie des premiers principes, et enfin la navigation.

Pour Hobbes, donc, l'écriture semble poindre dans l'interstice qui s'ouvre entre la fondation de la communauté politique et l'avènement de la justice. C'est ce que suggère la première allusion explicite à l'écriture dans *l'Histoire Ecclésiastique*. Et c'est ce que suggère aussi implicitement sa propre théorie politique. On peut même solidifier cette hypothèse en retraçant cette histoire de l'écriture chez un historien antique que semble suivre ici Hobbes. Comme l'ont suggéré Springborg, Stäblein et Wilson dans leur magistrale édition critique, c'est bien sur les écrits de Diodore de Sicile que s'appuient ici

l'Histoire Ecclésiastique.⁷²⁴ Dans sa *Bibliothèque historique* (c. 30 av. J.-C.), en effet, Diodore rapporte qu'au moins trois nations s'attribuent l'invention de l'écriture, soit les Égyptiens, les Éthiopiens et les Pélasgiens. D'une façon qui n'est pas sans rappeler Hobbes, il décrit ainsi l'origine de l'humanité comme une vie sauvage qui a formé la communauté politique sous l'effet de la crainte et de la contrainte: « Les hommes primitifs devaient mener une vie sauvage [...]. Attaqués par les bêtes féroces, ils sentaient la nécessité de se secourir mutuellement, et, réunis par la crainte, ils ne tardaient pas à se familiariser entre eux. »⁷²⁵ Cette première communauté politique est ici encore primitive, puisqu'elle vit dans des caves et ignore toujours « les choses utiles à la vie », soit les savoirs. Pour Diodore, cette première phase qui va jusqu'à l'apparition des premiers rois, est encore dépourvue d'écriture, comme le suggère à ses yeux l'absence d'annales.⁷²⁶ C'est seulement en Égypte, là où la tradition situe la naissance des dieux, qu'il aperçoit la naissance de l'écriture, c'est-à-dire en tant qu'invention transmise aux humains par Hermès.⁷²⁷ C'est pourquoi l'Égypte prétend être le berceau de l'écriture et, corrélativement, des sciences : « Les Égyptiens s'attribuent l'invention des lettres et l'observation primitive des astres; ils s'attribuent aussi l'invention de la science géométrique et de la plupart des arts ; ils se vantent également d'avoir promulgué les meilleures lois. »⁷²⁸

Or, en dépit de cette chronologie que semble suivre Hobbes, la question de la naissance de l'écriture est encore incertaine puisque, comme nous l'explique Diodore, les Égyptiens ne sont pas les seuls à s'attribuer cette invention. Les Éthiopiens s'en réclament

⁷²⁴ Thomas HOBBS, *Historia ecclesiastica: critical edition, including text, translation, introduction, commentary and notes by Patricia Springborg, Patricia Stäblein et Paul Wilson, op. cit.*, p. 95, 327-331.

⁷²⁵ Diodore poursuit avec le langage comme étant postérieur à la communauté politique: « Leur voix était d'abord inarticulée et confuse; bientôt ils articulèrent des paroles, et, en se représentant les symboles des objets qui frappaient leurs regards, ils formèrent une langue intelligible et propre à exprimer toutes choses. » Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique, op. cit.*, I, VIII, p. 9.

⁷²⁶ « Nous n'avons rien à dire des premiers rois, et nous n'ajouterons point foi aux récits de ceux qui prétendent en savoir l'histoire. En effet, il est impossible que l'écriture soit une invention contemporaine des premiers rois. » *Ibid.*, I, IX, p. 9-10.

⁷²⁷ « la tradition place en Égypte la naissance des dieux, les premières observations astronomiques et les récits sur les grands hommes les plus dignes de mémoire » *Ibid.*, I, IX, p. 10; « Hermès établit le premier une langue commune, il donna des noms à beaucoup d'objets qui n'en avaient pas ; il inventa les lettres et institua les sacrifices et le culte des dieux. Il donna aux hommes les premiers principes de l'astronomie et de la musique; » I, XVI, p. 17. Tout cela arrive après la métallurgie et la construction des temples. Cet Hermès est ni plus ni moins que Thot, le dieu scribe : « C'est lui qui apprit aux Grecs l'interprétation des langues [...]. Il était le scribe sacré (*hierogrammate*) d'Osiris qui lui communiquait tous ses secrets ». *Ibid.*, I, XVI, p. 18.

⁷²⁸ *Ibid.*, I, LXIX, p. 79. Diodore affirme qu'ils en prennent pour preuve le fait d'avoir été gouvernés pendant 4700 ans par leurs propres rois et non ceux de nations étrangères.

également, eux qui prétendent avoir fondé l'Égypte par l'intermédiaire de l'une de leur ancienne colonie.⁷²⁹ Hobbes suit très clairement cette lecture de l'histoire lorsqu'il soutient que les Éthiopiens ont enseigné leurs arts aux Égyptiens, qui les ont eux-mêmes transmis aux Grecs, et ces derniers, aux Latins (Hist. Eccl., p. 323). Parmi ces arts, on doit présumer que se trouve la technique de l'écriture dont Diodore vient à peine de faire mention. Or, si cette écriture dont il retourne n'est encore ici que hiéroglyphique et non alphabétique, elle constitue néanmoins une première pierre.⁷³⁰ Quant aux lettres, elles n'apparaissent que lorsque Diodore fait mention du troisième peuple « inventeur » de l'écriture, à savoir les Pélasgiens qui prétendent faire usage des lettres phéniciennes bien avant les Phéniciens eux-mêmes. Autrement dit, l'origine de ces lettres qui furent transmises aux Grecs par Cadmus remontreraient à ce peuple préhellénique.⁷³¹ On le voit, le résumé historiographique que nous donne Diodore de Sicile ignore l'origine précise de l'écriture. Et lorsque Hobbes s'appuie sur cette historiographie, il hérite avec elle d'une certaine incertitude quant à la naissance de l'écriture.

Si l'on savait déjà où l'Amérique se situait dans la conception hobbesienne de l'histoire, on comprend mieux maintenant comment s'y articulent les différents progrès technico-scientifiques de l'humanité. Puisque ces percées ne sont advenues, selon Hobbes, qu'après la fondation de l'État, l'Amérique se trouve conséquemment en amont de toute cette chronologie de la science et de l'écriture. Cette condition d'ignorance originaire n'est pourtant pas à prendre en un sens absolu. Car, aussi contre-intuitif cela puisse paraître, Hobbes semble suggérer qu'une telle condition ne signifie pas qu'il n'y ait eu aucune tentative technique ou savante. Cela est clair notamment dans l'exemple de cette « petite arithmétique » que l'on sait. Mais cela est aussi patent dans un autre passage essentiel du *Léviathan* qui porte sur ces « peuples sauvages d'Amérique ». À l'époque où Hobbes écrit ces lignes, on est déjà bien au fait que l'Amérique est peuplée de villes et d'États, qu'elle connaît des formes d'écriture, qu'elle excelle dans l'astronomie et l'agriculture, qu'elle dispose de son propre papier, de ses livres, de ses calendriers, de ses annales, de ses

⁷²⁹ *Ibid.*, III, III, p. 181.

⁷³⁰ Cette écriture n'est « pas le résultat d'une réunion de syllabes; mais [elle] ressort de la signification métaphorique des objets tracés, signification que l'exercice grave dans la mémoire. » *Ibid.*, III, IV, p. 182.

⁷³¹ Ces lettres pélasgiennes furent utilisées, selon Diodore, par Linus, Orphé et Promapidès. *Ibid.*, III, LXVII, p. 250.

pyramides et de ses temples. Les écrits européens sur la méso-amérique ne cessent d'en faire mention, et ce, non sans une certaine fascination. Mais précisément, ces villes et ces arts ne sont pas *comme* les sciences et les cités d'Europe. C'est sur cette différence que Hobbes capitalise lorsqu'il tente d'amoindrir la valeur épistémologique de ces avancées. Ici, comme il le faisait avec l'arithmétique, sa tactique est de procéder par le double mouvement d'une concession et d'une exclusion. Car le rôle de cet exemple américain est de nous faire comprendre que l'ignorance des principes régissant la construction d'un édifice n'empêche pas qu'il y ait eu des tentatives préalables et grossières de le construire:

« as if the savage people of America should deny there were any grounds or principles of reason so to build a house as to last as long as the materials, because they never yet saw any so well built. [...] The art of well building is derived from principles of reason, observed by industrious men that had long studied the nature of materials, and the diverse effects of figure and proportion, long after mankind began, though poorly, to build ». (Lev., ch. XXX, 5, p. 223 [176])

Dans le délai historique qui sépare la construction d'une chose de la découverte des principes qui la régissent s'ouvre ainsi un espace épistémologique ambigu au sein duquel habite la figure du « sauvage ». Cet espace, c'est celui d'un retard de raison et, plus largement, des mille et une tentatives techniques qui ne sont, pour Hobbes, que quelques balbutiements d'une sauvagerie épistémologique.

Nomos colonial et agnotopie

Si cette insuffisance épistémologique est la conséquence d'un défaut politique plus large, on peut aussi soutenir, à l'inverse, qu'elle est le fruit d'une incapacité à dominer la nature, c'est-à-dire à exercer un pouvoir par et dans le savoir. La « sauvagerie américaine », pour Hobbes, est en ce sens le fruit d'une incapacité à se libérer de l'état de nature par l'artifice d'une science qui poserait la nature comme objet de connaissance séparé. Et le savoir relatif que l'on pourrait deviner en Amérique n'est au fond rien de plus qu'un terrain en friche sur le plan de la culture de la vérité. Car si elle a su cueillir quelques vérités contingentes dans le champ brute de l'expérience, elle ignore encore et toujours comment cultiver de façon méthodique le sol de ses connaissances. C'est là, en tout cas, ce que suggère la métaphore agricole de la méthode dans ces lignes du *Léviathan* qui portent sur l'origine du savoir :

« there have been diverse true, general, and profitable speculations from the beginning, as being the natural plants of human reason. But they were at first but few in number; men lived upon gross experience; there was no method; that is to

say, no sowing nor planting of knowledge by itself, apart from the weeds and common plants of error and conjecture. » Lev., XLVI, 6, p. 442 [367]

Cette ignorance quant à la culture de la vérité, explique Hobbes, découle d'un déficit d'accumulation qu'encourt la vie « sauvage » et son manque d'État. On le sait, dans l'état de nature, les humains sont prisonniers du rythme de la survie et doivent consacrer la totalité de leur temps à pourvoir à leurs besoins et défendre leurs vies et leurs biens. Sans l'établissement de la souveraineté, le savoir ne peut donc croître que par la conjoncture et le hasard. Dans ce seuil épistémologique de l'origine de l'humanité, la « sauvagerie américaine » se trouve donc dans une zone indéterminée où elle avance à tâtons dans la noirceur de l'état de nature. Elle sait peut-être compter un peu, dessiner quelques formes, canoter quelques rivières, comprendre le cycle de certains astres. Mais son savoir n'est pas suffisamment développé, il n'a pas connu assez de principe et de méthode pour aspirer au titre de science. Et si cette situation n'est pas éternelle, on ignore toutefois combien de temps il faudra à l'Amérique pour qu'elle puisse rejoindre par elle-même le niveau de l'Europe. Du reste, c'est là une question purement spéculative pour l'époque, puisque déjà les colons européens y font circuler les techniques et les savoirs du vieux continent.

C'est sur cet effet épistémologique de la colonisation qu'il faut maintenant se pencher. On ne peut le manquer, les sciences que Hobbes refuse à l'Amérique correspondent bien à ces savoirs qui sont nécessaires au projet colonial européen. Ce qui manque aux Premiers Peuples selon Hobbes c'est, comme on l'a vu, l'art de la navigation (en haute mer), cette condition technique à la « découverte »; la géographie, au sens de la division, de la mesure et surtout de l'inscription des terres sur une carte; « l'art permettant d'écrire le temps », tant dans son calcul prédictif (astronomie), que dans son enregistrement (histoire écrite, registres); la géométrie, mesure des distances, plans et solides si essentielle pour la géographie, l'architecture et les mathématiques; et enfin, l'art de construire en vue à la fois de l'élégance et de la défense (architecture). Dans cette énumération, le règne de l'évidence apparaît comme un langage scientifique capable de fonder et maintenir la souveraineté européenne dans l'exploration et la mesure de l'espace, ainsi que dans l'enregistrement et la prédiction du temps. Ensemble, ces sciences dessinent bien le cadre épistémologique d'un *nomos* conquérant capable de produire les vérités nécessaires à la capture du temps et de l'espace par les notions de propriété et de valeur. L'ordonnement

même de cette liste nous donne les grandes étapes de l'établissement d'une colonie. Coloniser, pour l'époque, c'est tour à tour naviguer, cartographier, enregistrer les événements dans des relations, prendre possession d'un territoire, le délimiter et y construire des fortifications pour se défendre. En un sens, derrière l'énonciation de ce seuil qui sépare l'Europe de l'Amérique, Hobbes sous-entend que la supériorité épistémologique du vieux continent se trouve dans sa capacité technico-scientifique à coloniser le nouveau. C'est ce fait simple et brutal, la violence de cette politique épistémologique, qui distingue et élève la « civilité occidentale » au-dessus de la « sauvagerie américaine ».

Il y a donc un certain *nomos* colonial qui travaille en silence la liste privative des sciences qui font « défaut » à l'Amérique. Ce rapport tacite est particulièrement repérable au sein de deux disciplines qui sont, pour Hobbes comme pour l'époque, les symboles de la suprématie épistémologique de l'Europe. Ce *nomos* apparaît en effet dans le rôle primordial que Hobbes attribue à cette science « mère de toutes les sciences », soit la géométrie. Cela émerge clairement dans l'épître dédicatoire du *De Cive* qui, après un éloge similaire des disciplines scientifiques, introduit le thème de la nécessaire inscription d'une mesure sur le territoire afin de fonder l'État. Si Hobbes reconnaît encore une fois le rôle essentiel de l'astronomie, de la géographie, de l'histoire et de la navigation, il célèbre spécifiquement la géométrie moderne pour avoir élevé l'Europe hors de la « simplicité de l'Antiquité ». ⁷³² C'est ce chemin honorable de la géométrie que doit suivre la science civile et morale si elle veut pouvoir fonder sur des bases solides la paix et la sécurité. Cette dernière discipline doit en effet arriver à mesurer la quantité d'avarice, de convoitise et d'ambition que renferme le cœur humain en vue de le dompter par une justice souveraine qui saura en régir l'équation. Or, c'est aussitôt après avoir établi les principes de cette méthode géométrico-morale que l'idée de l'inscription d'un *nomos* apparaît à nouveau. Car Hobbes décrit l'émergence de l'État comme l'instauration de clôtures ou d'enceintes (*inclosure*) sur les territoires et biens communs que la nature a laissés en partage :

« men did rather think it fitting, that every man should have his *Inclosure*; And I found the reason was, that from a Community of Goods, there must needs arise

⁷³² « And truly the Geometricians have very admirably perform'd their part. For whatsoever assistance doth accrew to the life of man, whether from the observation of the Heavens, or from the description of the Earth, from the notation of Times, or from the remotest Experiments of Navigation; Finally, whatsoever things they are in which this present Age doth differ from the rude simpleness of Antiquity, we must acknowledge to be a debt which we owe meerly to Geometry. » DC, *Epistle dedicatory*, p. 25.

Contention whose enjoyment should be greatest, and from that Contention all kind of Calamities must unavoidably ensue, which by the instinct of Nature, every man is taught to shun. » DC, *Epistle dedicatory*, p. 27.

On reconnaît ici le souverain rôle de la géométrie dans la pacification des rapports. Ce rôle ne tient pas qu'au fait que la méthode géométrique permet de guider le raisonnement vers l'évidence et par-là, vers la paix. Il tient aussi à sa capacité de mesurer clairement les biens de chacun, d'en déterminer les rapports et d'en enregistrer les valeurs. Par la mensuration de la terre qu'elle autorise,⁷³³ la géométrie rend possible l'établissement juste et mesuré de clôtures territoriales qui assurent tant la cohésion que la paix sociale. Elle permet, en un mot, de dépasser cette origine incertaine où tout appartenait en commun à tous, sans distinction ni mesure, comme le montre, aux yeux de Hobbes, l'exemple américain. Si le concept de *nomos* renvoie tant aux notions de loi, de norme et de mesure au fondement de la souveraineté, alors il est naturel que Hobbes fasse de la géométrie la science mère qui marque la supériorité de l'Europe face à l'Antiquité et l'Amérique.

C'est là, en tout cas, la valence « territoriale » ou « terrestre » de ce *nomos* colonial qui se cache dans l'épistémologie hobbesienne. Or, ce *nomos* contient également une autre valence, celle davantage maritime qu'incarne la navigation et qui est pour les sciences modernes tout aussi paradigmatique. Après tout, Hobbes écrit à une époque où l'Angleterre est en voie de s'inscrire comme puissance navale mondiale, et il emploie de surcroît l'image d'un monstre marin afin d'illustrer sa conception de l'État souverain. Faut-il croire ici que son intuition quant au Léviathan serait advenue par l'observation rêveuse des cartes coloniales où, dans d'innombrables recoins des mers d'Amérique, on pouvait voir l'image de monstres marins inquiétants et de deux à trois fois plus grands que les navires qui les frôlaient ? La question reste ouverte et demeurera sans doute à jamais sans réponse. Mais ce qui est indubitable, c'est qu'un déplacement topologique s'opère avec Hobbes et où l'idée de *nomos* semble subir l'intégration d'un trope marin tout à fait inédit.⁷³⁴

⁷³³ La géométrie incarne cette capacité déterminante de mesurer les propriétés des figures, « to the end to be able to measure land, and water ». Lev., XLVI, 1, p. 442, [367]. Cette mesure s'applique donc aussi à la mer.

⁷³⁴ Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2012. Raffaele Laudani, « Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna », in *Filosofia politica*, Il Molino, 3, 2015.

Il y a deux idées principales par lesquelles l'art de la navigation travaille en profondeur le complexe épistémologico-politique que nous venons de parcourir. La première est la notion d'orientation marine qui a inspiré le développement des sciences modernes, que ce soit par l'image de la boussole ou encore du gouvernail qui dirige et guide tout à la fois. La seconde est l'idée d'une navigation providentielle que l'on retrouve dans la pensée coloniale protestante de l'époque et où l'art nautique est conçu comme un don de Dieu par lequel Il aurait manifesté Sa volonté que les Européens colonisent l'Amérique.

En ce qui a trait à la thématique de l'orientation, Hobbes semble encore une fois suivre Bacon qui, dans *The Advancement of Learning*, était l'un des premiers à chanter les gloires de la boussole et surtout à y reconnaître un rôle épistémologique majeur.⁷³⁵ Ainsi, après avoir comparé le savoir à une monnaie capable d'acquérir des commodités, il soulignait clairement le rôle de cette petite aiguille utilisée par les marins dans la « découverte » des vastes territoires américains:

« For as money will fetch all other commodities, so this knowledge is that which should purchase all the rest. And like as the West Indies had never been discovered if the use of the mariner's needle had not been first discovered, though the one be vast regions, and the other a small motion; so it cannot be found strange if sciences be no further discovered, if the art itself of invention and discovery hath been passed over. »⁷³⁶

Dans ce passage qui préfigure la théorie lockéenne de la monnaie, Bacon articule une conception de l'accumulation du savoir et de la découverte technique sur fond d'un exemple américain. On y comprend que les promesses de la colonisation portent autant sur le cumul de richesses que sur celle des connaissances que le savoir capitalise sous le mode d'une marchandise. Or, on trouve le même genre de branchement thématique chez Hobbes entre la question épistémologique, l'Amérique et l'idée d'orientation. Ici, toutefois, ce n'est pas un navire qu'il s'agit de guider, mais bien l'imagination elle-même qui vogue de par le monde et qui, si elle est bien orientée, saura mener à bien le développement des sciences. Dans sa *Réponse à la préface de William Davenant au Gondibert* (1650), Hobbes explique ainsi que la supériorité de l'Europe face à l'Amérique se trouve dans l'usage de l'imagination (*fancy*) tel que guidée par l'usage adéquat de la philosophie:

⁷³⁵ Francis BACON, *The New Organon*, *op. cit.*, p. 10; CXXIX, p. 100.

⁷³⁶ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, *op. cit.*, XIII, p. 149.

« But so far forth as the fancy of man has traced the ways of true philosophy, so far it hath produced very marvellous effects to the benefit of mankind. All that is beautiful or defensible in building ; or marvellous in engines and instruments of motion ; whatsoever commodity men receive from the observations of the heavens, from the description of the earth, from the account of time, *from walking on the seas* ; and whatsoever distinguished the civility of Europe, from the barbarity of the American savages ; is the workmanship of fancy, but guided by the precepts of true philosophy. »⁷³⁷

On retrouve là encore une fois, les mêmes disciplines qui signent la suprématie occidentale, avec pour dernier élément, la navigation, cet art de « marcher sur les mers ». Or, la fin du passage reprend précisément le thème de l'orientation navale puisqu'elle suggère que la vraie philosophie doit prendre le gouvernail de ce navire qu'est l'imagination dans son exploration, comme on le verra, du monde entier. On notera que le passage qui précède cette énumération prend soin de décrire le rôle primordial des lettres dans l'établissement de la mémoire, cette « mère des muses » qui joue un rôle clé pour l'imagination. Si c'est la philosophie qui doit prescrire à l'imagination le bon ordonnancement des causes et des effets, c'est à l'écriture que revient la tâche d'enregistrer les matériaux qu'elle travaillera. En effet, lorsque que le jugement examine avec sévérité les phénomènes, il enregistre « par lettres » leurs propriétés sous la forme d'un texte. Et c'est cet enregistrement scripturaire qui constitue le monde de la pensée au sein duquel l'imagination se meut. La pensée en quête de savoir voyage donc à travers les écrits comme une vaste mappemonde, tant pour trier les phénomènes que pour inventer des artifices à partir des propriétés qu'elle découvre au sein des choses.⁷³⁸ C'est cette capacité à organiser des images enregistrées dans la mémoire de l'écriture qui constitue au final la « merveilleuse célérité » de l'imagination:

« So that when [the fancy] seemeth *to fly from one Indies to the other*, and from heaven to earth, and to penetrate into the hardest matter and obscurest places, into the future, and into herself, and all this in a point of time, the voyage is not very great, herself being all she seeks. And her wonderful celerity, consisteth not so much in motion, as in copious imagery discreetly ordered, and perfectly registered in the memory; which most men under the name of philosophy have a glimpse of ». ⁷³⁹

⁷³⁷ *Answer to Sir William Davenant's Preface before « Gondibert »* (1650), dans EW, IV, p. 449-450, je souligne.

⁷³⁸ « For memory is the world, though not really, yet so as in a looking-glass, in which the judgment, the severer sister, busieth herself in a grave and rigid examination of all the parts of nature, and in registering by letters their order, causes, uses, differences, and resemblances ; whereby the fancy, when any work of art is to be performed, finds her materials at hand and prepared for use », *ibid.*, p. 449.

⁷³⁹ *Ibid.*

Autrement dit, l'avantage de l'imagination n'est pas la vitesse par laquelle elle décompose et recompose les causes et les effets des phénomènes. Ce qui fait sa supériorité, c'est bien plutôt l'enregistrement de ces phénomènes dans un registre organisé sur la base de leurs propriétés. L'écriture donne ainsi à la pensée un accès direct à tout ce que la mémoire a retenu, mais surtout, elle les trie et nous oriente dans son classement. Et c'est l'étendu de cette mémoire écrite qui constitue l'espace au sein duquel l'imagination se meut dans sa quête de savoir. Elle constitue, en un sens, la gigantesque carte des lieux qu'a parcourus la pensée et par laquelle elle peut maintenant, dans un seul coup d'œil, voyager des Indes occidentales aux Indes orientales, et ce, même si elle n'y a jamais mis les pieds.

Enfin, s'il y a bien un élément « sauvage » dans les mouvements de cette imagination que le *Léviathan* décrit comme un « wild ranging of the mind » (Lev., III, 3, p. 16 [9]), c'est à la philosophie que revient la tâche de domestiquer cette pensée nomade par l'entremise d'une méthode et de règles logiques. En un mot, la philosophie est cette boussole ou ce pilote qui doit *gouverner*, dans le double sens de dominer et d'orienter, le navire fébrile de l'imagination qui parcourt sans relâche le monde des choses et des savoirs. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la « supériorité épistémologique » de la « civilité » chez Hobbes. Celle-ci s'élève au-dessus de la « sauvagerie » par sa capacité à gouverner l'imagination au sein de cette « richesse du monde iconique ». ⁷⁴⁰ La navigation, la boussole, la colonisation de l'Amérique n'ont pas seulement donné un exemple à cette pensée de la supériorité épistémologique. Elles lui ont aussi fourni un cadre métaphorique dans lequel elle a rêvé découvrir les connaissances les plus exotiques du monde.

Reste enfin la deuxième idée qui traverse, pour l'époque, l'art de la navigation, à savoir son caractère providentiel qui semble travailler le *nomos* colonial de l'épistémologie hobbesienne. C'est que dans la doctrine protestante du rachat, la navigation est en effet perçue comme un signe électif de Dieu quant au choix des nations qu'Il considère plus apte

⁷⁴⁰ Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, trad. de Denise MODIGLIANI, p. 66. Pour Bredekamp, cette image d'une pensée s'envolant aux deux Indes serait un emprunt à Francesco Patrizi : « Commande à ton âme de se rendre en Inde, et voilà que, plus rapide que ton ordre, elle y sera. Commande-lui de passer ensuite à l'océan, et voilà que, de nouveau, elle y sera aussitôt, non pour avoir voyagé d'un lieu à un autre, mais comme si elle s'y trouvait déjà. » Francesco Patrizi, *Magia philosophica*, 1593, Hambourg, p. 165, cité dans Bredekamp, *ibid.*, p. 65. Sur la conceptualisation hobbesienne du passage de la barbarie à la civilisation, voir Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990, p. 11.

à transmettre Son message. C'est là une idée relativement présente dans les écrits entourant la colonie de Virginie, dont la synthèse paradigmatique est sans aucun doute à trouver chez Samuel Purchas.⁷⁴¹ Pour Purchas, que côtoie Hobbes, par ailleurs, la colonisation est l'occasion d'un rachat face à la Chute adamique. C'est qu'elle permet de corriger les conséquences néfastes du péché originel qui a limité le développement de l'humanité sur terre ainsi que de son savoir. Condamnés aux vices d'une race déchue, les descendants d'Adam se seraient en ce sens dispersés et isolés les uns des autres, au point de rompre toute communication et de sombrer dans l'ignorance.⁷⁴² En vue de les châtier, Dieu aurait donc condamné les humains à errer seuls, avec pour seule boussole, les lois de la nature.

C'est dans cette interprétation protestante du châtement divin que l'on conçoit à l'époque le « triste sort » des peuples d'Amérique qui, encore plus « isolés » des autres peuples du monde, n'ont pas pu jouir de leurs développements scientifiques.⁷⁴³ Or, pour la littérature coloniale, la rédemption chrétienne requiert d'accomplir la réunion et l'ascension de ces peuples. Et le meilleur moyen de le faire est précisément par le commerce international que propulse la navigation et la colonisation.⁷⁴⁴ Autrement dit, la navigation est non seulement le signe électif que les Européens sont plus aptes à coloniser et diffuser la connaissance de Dieu, mais la salvation même des chrétiens requiert qu'ils accomplissent cette tâche. Cette croyance se trouve chez William Strachey qui semble avoir inspiré la vision hobbesienne du commerce internationale. Strachey explique que Dieu a, dans sa colère, rompu l'autarcie originelle afin de jeter les humains dans la « nécessité mutuelle », soit cette condition qui est « the Mother of mutuall Commerce. »⁷⁴⁵ Le commerce et la navigation qui la rend possible incarnent donc ici tour à tour la punition, la réparation et le privilège que Dieu a attribué à certains humains d'après la Chute. Si elles constituent

⁷⁴¹ C'est ce que soutient Perry Miller qui s'appuie sur les *Pilgrimes* (1625). Perry MILLER, *Errand into the wilderness*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1956, p. 118. Cf. Samuel Purchas, *Purchas, His Pilgrimes*, Glasgow, James MacLehose and sons, 1905-1906, I, p. 1-45; XIX, p. 218-67.

⁷⁴² Miller, *ibid.*, p. 115. Cette ignorance se manifeste aussi par la confusion des langues: « by confusion of tongues, [God] kept them from confusion of states; scattering those clouen people, into as many colonies ouer the face of the earth, as there are diuersities of languages in the earth. » *A True Declaration of the Council of Virginia* (1610), cité dans Miller, *ibid.*, p. 116.

⁷⁴³ Pour Purchas, Dieu leur a néanmoins autorisé une connaissance partielle de l'agriculture et de la charpenterie, et ce, dans le simple but de survivre : « that men may not utterly starve in a now hostile world, God gives to all people, even the most barbaric, some knowledge of the arts of agriculture and carpentry, so that they may eat and build, though of course He gives them enough only for the barest subsistence. » *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 117. Cf. Giuliano GLIOZZI, *Adam et le nouveau monde*, *op. cit.*, p. 277-282.

⁷⁴⁵ William Strachey, *Historie of travel in Virginia*, p. 138, cité dans Perry MILLER, *op. cit.*, p. 117.

ensemble, comme on l'a vu, l'idée centrale dans la justification anglaise de la colonisation, elles sont aussi en même le signe que l'Europe fait pénitence par le développement de ses techniques et de ses sciences, et que par-là elle marche vers la rédemption.

On le voit, la navigation incarne, pour la pensée coloniale anglaise, l'un des signes les plus notables de l'avancée de l'Occident vis à vis de l'Amérique. Bien sûr, cette idée n'est pas conciliable en tout point avec la pensée de Hobbes, chez qui les sciences sont des artifices humains et non des dons divins.⁷⁴⁶ Mais il faut se rappeler que Hobbes conçoit la première des sciences, la géométrie, comme étant la seule science que Dieu a bien voulu offrir aux humains. C'est précisément à la suite de ce présent divin que l'humanité aurait commencé le long développement du savoir, c'est-à-dire en écrivant ses toutes premières définitions. Or, on ne peut manquer que, dans la langue anglaise, cette fondation du sens est rendue par un terme qui participe du champ sémantique colonial, à savoir celui de *settling of signification*: « And therefore in geometry, (which is the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call definitions; and place them in the beginning of their reckoning. » (Lev., IV, 12, p. 23 [15]). Par cet établissement des définitions, par ce *settling of signification*, le trope géométrique semble rejoindre le paradigme colonial vers lequel nous menait l'art de la navigation. La première science qui donne aux autres leur modèle est à la fois le signe d'une providence divine et le langage d'un savoir qui pense sa fondation sous la forme d'une colonisation du sens.

En ce sens, peut-être faut-il voir dans la géométrie de Hobbes un équivalent épistémologique à cette providence que les colons protestants apercevaient dans la navigation. À bien des égards, Hobbes donne un caractère providentiel à la science des figures de l'espace, puisque c'est par elle que les sciences ont pu s'extirper de la grande noirceur. Si la géométrie oriente toutes les autres sciences, elle est aussi bien, comme l'était la navigation pour le destin colonial, un signe providentiel de la « supériorité » occidentale. Géométrie et navigation sont ici les points de départ et d'achèvement d'un long parcours

⁷⁴⁶ Sur le problème de la salvation protestante chez Hobbes, voir Paul Johnson, « The Anglican Theory of Salvation in Hobbes », dans Ralph ROSS, Herbert WALLACE, Theodore WALDMAN, *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.

épistémologiques dont la résultante est, d'une façon ou d'une autre, coloniale. Elles tracent ensemble le long sillon qui sépare, de part en part sur l'Atlantique, l'Europe de l'Amérique.

Sans doute faut-il voir dans ce seuil épistémologique le croisement, comme l'a suggéré Charles Mills, entre une spatialisation et une racialisation du savoir. Si dans ces espaces américains produits comme « sauvages », il n'y a pas de vrai savoir possible, c'est notamment parce que l'Europe se présente elle-même comme le « lieu global de la rationalité ». ⁷⁴⁷ C'est là une conséquence épistémologique de taille dans la pensée européenne, qui s'est manifestée notamment par une moralisation de l'espace chez les cartographes chrétiens, ainsi qu'une racialisation générale du savoir chez les penseurs occidentaux. ⁷⁴⁸ Dans cette superposition du savoir, de la morale et des « races » sur la grande carte du monde, l'Europe s'imagine ainsi avoir « découvert » l'Amérique, et ce, non sans un certain paradoxe. Car ce vaste continent qu'elle ignorait, voilà qu'elle le considère maintenant comme terre d'ignorance. En ce sens, par cette « découverte » présumée, l'Europe n'a pas seulement produit l'Amérique comme une *terra incognita* que les mythes coloniaux n'ont cessé de reconduire. Elle en a aussi fait une sorte d'*agnotopie*, c'est-à-dire un lieu qui se voudrait *ágnôstos*, à la fois inconnu, ignoré et ignorant. ⁷⁴⁹ Dans cette lecture européenne de l'Amérique, de cette science civile sur l'ignorance sauvage, se trace donc une ignorance double qui se reflète à l'infini dans le rapport à l'altérité que contient, en son cœur, l'occidentalocentrisme. ⁷⁵⁰ À l'époque où l'Europe inscrivait l'Amérique dans la cartographie de son savoir, son *nomos* colonial lui donnait en même temps la forme d'une agnotopie. Le grand paradoxe autour de cette « sauvagerie » ignorante, c'est bien sûr que, tout au long du Moyen Âge, l'homme « sauvage » a toujours été conçu comme une figure savante dépositaire des savoirs essentiels à la vie humaine (ch.1). Or, il est temps maintenant de quitter les rives de ce topos de l'ignorance pour plonger vers l'ambiguïté politique qui habite la figure hobbesienne du « sauvage ».

⁷⁴⁷ Charles W. MILLS, *The racial contract*, op. cit., p. 115.

⁷⁴⁸ Sur ces cartographes qui donnèrent au vice et à la vertu un valeur spatiale, voir *ibid.*, p. 46.

⁷⁴⁹ Je forme ce terme à partir de l'étymologie greco-latine qui rapproche *ignotus* (inconnu, ignorant) de *agnostos*. A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRÉ, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4e éd, Paris, Klincksieck, 2001, p. 445. Le verbe connaître (*nosco*, anciennement *gnosco*) semble aussi découler de cette étymologie et renvoie à l'idée de naissance : « La racine signifiant "connaître" était, en indo-européen, homonyme de celle signifiant "naître, engendrer". » *Ibid.*, p. 446. Sous cet angle, l'agnotopie de l'Amérique serait ce lieu où peine à naître la science et avec elle, la forme même de l'humanité.

⁷⁵⁰ Sur ce thème, voir Shannon Sullivan et Nancy Tuana, (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, Suny Press, 2007.

Ch. 7 Seuil politique I : états de nature primaire et intermédiaire

Il y a une conspiration du silence autour de la vérité coloniale, quelle qu'elle puisse être.
Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture*

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.
Descartes, *Troisième méditation métaphysique*

Comme on l'a vu au chapitre précédent, le seuil épistémologique du « sauvage » chez Hobbes prend racine dans un vide politique plus large, soit celui d'une absence totale d'État et de communauté politique. Or, en réalité, cette condition incarne moins un vide absolu qu'une situation ambiguë. Car ici encore, lorsque Hobbes aborde la condition politique des Premiers Peuples, il plonge dans le langage de la concession et de l'exception. Cela est manifeste d'abord dans le passage le plus fameux sur la question et où on comprend qu'en dépit de l'état de nature généralisé, l'Amérique connaît néanmoins quelques *gouvernements de famille*. Et cela émerge aussi dans la question du passage de la guerre de l'état de nature à l'état pacifié du *Commonwealth*. C'est que dans l'établissement d'une puissance commune, les humains habitent le seuil ambigu d'une transition où se forment la raison et le langage qui donneront au contrat la justesse d'une terminologie. Ainsi, de la même façon que l'état de nature pouvait connaître quelques tentatives techniques qui n'étaient jamais tout à fait sciences, l'état de nature connaît quelques formes de gouvernement qui n'atteignent jamais réellement l'État. Au fond, dans ce continuum flou, il en va des allers-retours de la raison dans la formation du contrat et du point de basculement vers la souveraineté. Si ce seuil est à ce point déterminant dans le récit hobbesien de l'État, c'est parce qu'il émerge dans le passage le plus célèbre sur l'état de nature :

« It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, *except the government of small families*, the concord whereof dependeth on natural lust, *have no government at all*, and live at this day in that brutish manner, as I said before. » Lev., XIII, 11, p. 85 [163], je souligne.

C'est là sans doute l'allusion à l'Amérique la plus connue chez Hobbes, certainement la plus commentée et, il faut l'admettre, la plus péjorative. C'est elle d'ailleurs qui suit la longue liste des sciences absentes de l'état de nature qui nous a occupée au dernier chapitre. Cette allusion est si essentielle pour la question coloniale chez Hobbes qu'il faudra la garder en tête tout au long de cette investigation du seuil politique du « sauvage ». Car dans cet emploi ambigu de l'Amérique qui cherche à illustrer la vie brutale de l'origine, Hobbes énonce une double exception. La première est d'ordre historique et concerne l'hypothèse selon laquelle cette condition de l'état de nature *n'est jamais réellement advenue dans le monde, bien qu'elle le soit à ce jour en Amérique*. La seconde porte sur le contenu spécifique de la figure du « sauvage » qui incarne ici *l'absence absolue de toute forme de gouvernement*, bien qu'elle connaisse la forme exceptionnelle du *gouvernement de famille*. Dès la première description politique de l'Amérique chez Hobbes, les Premiers Peuples sont donc encore une fois frappés d'ambiguïté. Ils constituent tantôt l'image tribale de gouvernements familiaux, tantôt le reflet d'un état de nature sans gouvernement aucun.

C'est pourquoi on peut voir dans la figure du « sauvage » l'image scindée de deux états de nature qui se séparent dans une chronologie floue. Dans son sens premier, l'Amérique de Hobbes est le lieu d'un état de nature primaire où errent des individus de façon isolée. Il s'agit du sens le plus élémentaire du concept d'état de nature, le plus abstrait et hypothétique, et où ne semblent pas intervenir encore l'idée de groupe. Cette condition est si contre-intuitive que certains l'ont interprétée comme étant en dehors du temps. Mais on peut aussi reconnaître dans l'Amérique de Hobbes un état de nature intermédiaire caractérisé par le développement de groupes appelés *familles*. C'est cette condition que Hobbes illustre par des exemples concrets de l'histoire. Entre le premier état de nature abstrait et l'État souverain se déploie donc tout une période de transition que l'on peut interpréter comme un état de passage ambigu. Dans cette zone de transition, les familles luttent les unes contre les autres pour croître et décroître au gré des victoires et défaites. Et elles le font, comme on le verra au chapitre suivant, sous un mode qui complique la théorie hobbesienne du contrat en rendant incertain le moment exact de la fondation de la souveraineté. Ce sont ces deux acceptions de l'état de nature qui occuperont cette enquête sur le seuil politique du « sauvage ». Après une courte problématisation, on pourra parcourir les diverses interprétations de l'état de nature hobbesien qui en ont fait tantôt une

hypothèse abstraite, tantôt une situation historique concrète. On verra qu'il est possible d'offrir une lecture qui reconnaît la présence simultanée de ces deux sens, notamment en faisant de l'état de nature le dispositif d'un mythe colonial au fondement de l'État. C'est que l'ambiguïté de ce double sens ne travaille pas que l'acception américaine de l'état de nature, elle est aussi présente dans la notion de guerre civile qui menace métropole. On verra que si cette ambiguïté est indépassable chez Hobbes, c'est parce que le passage concret à l'État est un moment tout à fait indéterminable sur le plan de sa taille. On constatera ensuite que, comme dans le seuil épistémologique, cette condition originaire de l'état de nature est marquée par une absence fondamentale de lettres. De la même façon que l'absence d'écriture en Amérique pose problème au discours colonial qui est forcé, par moment, d'en reconnaître certaines formes, l'absence de structure politique qu'énonce Hobbes n'est pas un trait faisant consensus. En effet, contre les récits de voyage qui ont décrit à maintes reprises les structures politiques d'Amérique, Hobbes semble en avoir effacé délibérément les traits. Cela est clair pour la littérature coloniale anglaise portant sur la Virginie, tout comme ce l'est pour la littérature espagnole décrivant les empires autochtones plus au sud. Puisque ces deux littératures circulent en Angleterre, la thèse d'une ignorance des structures politiques autochtones chez Hobbes semble peu probante. Au contraire, tout porte à croire que dans son geste d'effacement, Hobbes en a assimilé plusieurs principes, à tout le moins tels que les ont décrits les récits coloniaux. En un sens, cet effacement assimilateur semble constituer chez Hobbes l'expression coloniale d'un principe de méthode cher à Descartes, soit la table rase. Au fondement de l'État hobbesien se cacherait donc, avec l'état de nature américain, une sorte de table rase qui, faisant fi des structures politiques des Premiers Peuples, en prendrait néanmoins acte en silence. Sous cet angle, le récit hobbesien de l'État constituerait un moment inaugural dans la pensée politique occidentale qui signerait la tendance coloniale à effacer tout en s'informant.

Les deux états de nature

Il est possible de reconnaître dans le concept ambigu d'état de nature deux acceptions qui se côtoient dans les écrits de Hobbes. L'une est celle d'un état de nature primaire, conçu comme situation abstraite, individuelle et hypothétique. L'autre est celle d'un état de nature intermédiaire entendu comme situation historique, sociale et transitionnelle. Chacune de ces acceptions contient sa propre interprétation de la guerre de tous contre tous, et chacune,

également, semble affecter, aux yeux de Hobbes, les territoires américains. Dans son sens premier, l'état de nature qu'invoque le *Léviathan* est donc une condition originaire où les humains se trouvent en posture de guerre les uns contre les autres, c'est-à-dire *pris individuellement*, en dehors de tout groupe social. C'est cette condition qui est à prendre comme un état de nature primaire et qui est presque aussitôt associée à l'Amérique. Or, ce n'est pas la seule occasion où Hobbes commet un tel rapprochement. On trouve en effet un parallèle similaire dans le *De Cive*, où les nations américaines sont dépeintes comme reflétant le passé lointain des nations européennes :

« They of America are examples hereof, even in this present age : other nations have been in former ages ; which now indeed are become civil and flourishing, but were then few, fierce, short-lived, poor, nasty, and deprived of all that pleasure and beauty of life, which peace and society are wont to bring with them. » (DC, I, 13, p. 49)

On conçoit ici les conséquences théoriques de ce passage qui résonne avec le *Léviathan*. À l'origine, l'humanité est seule: elle ignore les bienfaits de la société tout comme elle ignore la socialisation elle-même. Elle n'a pour seul langage que la violence sauvage des bêtes que nourrit la convoitise. Si cette condition de guerre est perpétuelle, c'est moins parce qu'elle dure en acte sous la forme de combats quotidiens que parce que le vainqueur du dernier affrontement est toujours sujet à de potentiels renversements. Le vainqueur ne peut jamais réellement cesser la guerre sur l'infime territoire de sa conquête précisément parce qu'il ne dispose pas d'une structure assez puissante pour pacifier ses rapports avec autrui. En ce sens, dès les premières explications que nous donne Hobbes, l'état de nature ne renvoie pas nécessairement à une absence totale de structure politique, mais bien à un manque de puissance capable de maintenir en respect la violence. Autrement dit, dès les premiers développements de l'état de nature primaire, on devine un point de basculement vers l'état de nature intermédiaire où l'isolement de chacun est interrompu par les combats et les conquêtes. Au-delà de ce point, certains rapports de pouvoir peuvent donc s'inscrire dans l'état de nature sous la forme d'une domination, bien qu'ils n'arrivent jamais à franchir le seuil permettant de les stabiliser. Ce seuil, c'est bien entendu celui de la fondation de l'État qui met fin à la guerre de tous contre tous. Au fond, tout le dilemme se situe dans le sens que Hobbes attribue au terme *politique*, car s'il peut bien y avoir dans l'état de nature intermédiaire des structures de pouvoir où les humains se rassemblent autour d'un même

patriarche conquérant, la véritable communauté politique ne peut advenir qu'à l'issue du contrat.

C'est là l'une des raisons qui expliquent pourquoi la figure hobbesienne du « sauvage » oscille entre l'absence absolue de forme politique (état de nature primaire) et le gouvernement précaire de la famille (état de nature intermédiaire). C'est que, dès le premier combat de la guerre perpétuelle, une ambiguïté émerge. Les humains s'entre-tuent dans une asocialité pure jusqu'à ce qu'un vainqueur décide d'épargner un vaincu. Et c'est alors qu'apparaît une première forme de rapport « politique ». Ce premier lien, qui n'est pas étatique, ouvre néanmoins un état intermédiaire entre l'apolitisme des premiers temps et la stabilité relative du gouvernement familial. En effet, c'est sous la forme du gouvernement de famille que Hobbes imagine ce moment diffus où les humains commencent à se rassembler autour de l'autorité de quelques vainqueurs. Par le jeu des victoires et des défaites, des maîtres patriarques forment ainsi des familles et établissent une structure de lignage. Si cette structure constitue, aux yeux de Hobbes, les premiers développements politiques humains, elle correspond également à ce temps où les humains vivaient « without a common power to keep them all in awe » (Lev., XIII, 8, p. 84 [62]). Puisqu'il ne s'est pas encore fait État, le gouvernement de famille est encore pris dans la guerre perpétuelle conçue comme potentialité effective. Comme le premier humain, le patriarche est ainsi exposé aux intrusions d'autrui du fait que sa puissance est encore trop relative pour maintenir une frontière durable avec la sauvagerie de l'état de nature primaire. C'est pourquoi on peut parler de sauvagerie politique pour référer à cet état intermédiaire ambigu : elle dénote cette zone perméable entre la première autorité patriarcale et le fond sauvage de l'état de nature.

C'est dans ce point de passage que se situe la différence essentielle entre les deux états de nature. Au départ, les premiers humains errent seuls dans l'état de nature primaire jusqu'à ce que le hasard de leur chemin les force à s'affronter. Si à l'issue de ce combat une conquête a lieu, c'est-à-dire si l'un arrive à soumettre l'autre en esclavage, alors cet état de nature primaire bascule vers l'intermédiaire. Car non seulement l'esclave ou le serviteur fait partie intégrante de la famille gouvernée par le patriarche, mais le rapport d'union entre la mère et le père est lui-même conçu comme le résultat d'une conquête. Comme on le verra au chapitre suivant, le rapport de reproduction dans l'état de nature est une forme de

domination par laquelle l'homme s'approprié les droits et les contrats de la femme, et en particulier ceux qui la lie à l'enfant. L'essentiel ici est de retenir que ce premier point de passage est le moment de fondation d'un groupe qui donne à son chef les moyens d'accumuler du pouvoir. Cet état découle de la conception même que se fait Hobbes du pouvoir individuel qui est toujours en opposition mutuelle à celui d'autrui.⁷⁵¹ Puisque la convoitise désire jouir de l'objet de conquête dans une période qui s'étend dans le temps, puisque le pouvoir a pour fonction de garantir la réalisation de ce désir dans le futur (Lev., XI, 1), le meilleur moyen de se prévaloir de cette tâche est d'accumuler toujours davantage de pouvoir. C'est là le noyau colonial du pouvoir hobbesien qui est, par nature, voué à l'expansion.

La guerre perpétuelle qui forme le point de contact entre ces deux états de nature prend donc, dans chacune de ces conditions, une forme bien spécifique. Dans son origine abstraite, elle est la guerre de tous contre tous pris individuellement. Dans son stade intermédiaire, elle incarne un champ de bataille où s'affrontent les unités du clan ou de la famille. Lorsque Hobbes illustre cette condition par l'Amérique, on comprend pourquoi la figure du « sauvage » adopte des traits ambigus. C'est qu'elle devient à la fois l'emblème d'une origine en général, la réminiscence d'une période éloignée de l'histoire et l'image coloniale d'un problème actuel. Car l'Amérique n'est pas qu'en guerre avec l'envahisseur européen, elle l'est aussi avec elle-même, comme le suggèrent les récits coloniaux. Dans la variété de temporalité de l'état de nature, la figure du « sauvage » est donc toujours soumise à l'emprise de la guerre perpétuelle.

Or, ce concept de guerre perpétuelle n'est pas une idée que Hobbes aurait appliqué *a posteriori* à l'Amérique. Au contraire, un survol de la littérature coloniale suggère que c'est probablement dans ces récits sur l'Amérique qu'il en aurait trouvé l'intuition. La récurrence avec laquelle l'expression de « guerre perpétuelle » y apparaît atteste assez clairement de la proximité du thème avec la figure du « sauvage ». On la trouve ainsi dans la réponse de la Compagnie de Virginie aux colons suite au massacre de Jamestown, et où

⁷⁵¹ Comme l'explique Macpherson: « le pouvoir de l'homme n'a rien d'absolu: c'est une quantité relative qui s'établit par comparaison. [...] Le pouvoir de l'homme est, en fait, égal à l'excédent de ses capacités sur celle d'autrui, » Crawford B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004, p. 68-69. Plus loin, « l'opposition mutuelle et réciproque du pouvoir de tous les hommes ». *Ibid.*, p. 76.

on recommande aux survivants de riposter contre les Powhatans dans une guerre sans trêve, « as they haue merited let them haue a perpetuall warre wth out peace or truce ». ⁷⁵² On la trouve aussi dans *The Western Planting* de George Peckham: « the Savages generally for the most part, are at continuall warres with their next adjoyning neighbours ». ⁷⁵³ Et lorsque Richard Hakluyt établit que la supériorité des armes assurera toujours aux colons leur capacité de se défendre contre les attaques des « sauvages », il les décrit comme étant « naked, and at continuall warres one with another. » ⁷⁵⁴ L'expression est aussi chez Samuel Purchas et, ce tant pour les récits anglais que français qu'il compile. Dans un passage qui en frôle la formule, Purchas reprend la description de Champlain de ces « sauvages » « in whom the desire of revenge dieth not, and who delight in nothing more then in warre ». ⁷⁵⁵ On pourrait multiplier les exemples. L'essentiel est que la formule habite déjà le théâtre colonial. Ce n'est donc pas anodin si Hobbes illustre son état de nature par la figure du « sauvage américain » puisque c'est cette elle qui semble avoir informé l'idée moderne de guerre perpétuelle. Hobbes n'est pas le premier à employer cette expression. Déjà Bacon pouvait écrire que l'humanité « is in a condition of public war of every man against every man ». ⁷⁵⁶ Hobbes, qui en fut *l'amanuensis*, a donc hérité du concept, tout comme il en a reçu la formule de cette littérature coloniale avec laquelle Bacon était familier. On trouve en effet la notion d'état de nature chez Las Casas et Domingo de Soto, et même chez des auteurs comme Montaigne, Suárez et Grotius qui interpréteront à leur manière le « problème américain ». ⁷⁵⁷ Et il faut bien le souligner, l'état de nature renvoie aussi à l'idée de chute adamique dont Hobbes semble avoir suivi la version calviniste bien que, encore

⁷⁵² Letter to Governor and Council in Virginia, Aug 1st, 1622, in Kingsbury (ed.), *Records of the Virginia Company*, iii, 672. Le passage est relevé dans Aravamudan, Srinivas, « Hobbes and America », in D. Carey & L. Festa (eds.) *Postcolonial Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 50.

⁷⁵³ Richard Hakluyt, *The Principal Navigations*, VIII, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1904 (1589), p. 100.

⁷⁵⁴ *The Original Writings & Correspondance of the Two Richard Hakluyts*, II, ed. E. G. R. Taylor, London, Hakluyt Society Series, II (77), 324, p. 342, cité dans Richard TUCK, *The rights of war and peace*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 111. Comme l'explique Tuck, l'idée de guerre perpétuelle remonte au moins aux *Lois* de Platon.

⁷⁵⁵ Samuel PURCHAS, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, Glasgow, James McLehose and Sons, 1906, vol. XVIII, p. 291.

⁷⁵⁶ Francis Bacon, *The Letters and the Life*, VII, ed. James Spedding, London, 1874, 477-8, cité par Richard Tuck, *ibid.*, p. 126-127, qui suggère que Hobbes aurait travaillé sur ses *Considerations Touching a War with Spain*.

⁷⁵⁷ James J. HAMILTON, « The Origins of Hobbes's State of Nature », *Hobbes Studies*, vol. 26, n° 2, 2013, p. 153-154.

une fois, il entend son concept en un sens purement laïc.⁷⁵⁸ Encore une fois, le propre de Hobbes n'est pas d'avoir inventé une expression, mais bien d'avoir systématisé un concept dans une théorie qui en radicalise les conséquences.

Dans le premier état de nature, la guerre perpétuelle est donc une guerre *de tous contre tous* à interpréter au sens de *chacun contre chacun*. Bien que Hobbes y fonde sa théorie, cette condition semble davantage abstraite puisqu'elle fait fi de l'origine même de l'humain qui naît toujours dans une famille ou plus précisément, dans les bras de sa mère. Dans l'état de nature intermédiaire, la guerre perpétuelle se manifeste précisément entre clans ou familles, et cet affrontement de *tous contre tous* est à saisir au sens d'une guerre de *patriarche contre patriarche* qui tiennent chacun le joug sur leurs familles et serviteurs. Mais puisque cette première unité politique qu'est la famille est toujours instable, la guerre peut également émerger à l'intérieur du foyer. On voit dès lors comment l'état de nature primaire peut rejaillir dans l'intermédiaire, puisque les membres du foyer peuvent à l'occasion se rebeller contre le pouvoir du père et réinstaurer les rapports d'une guerre de chacun contre chacun. C'est pourquoi la frontière est mince entre les deux états de nature, et c'est aussi pourquoi l'Amérique qui en constitue l'exemple paradigmatique oscille sans cesse entre ces deux acceptions. Au fond, par ce double sens qu'elle incarne, l'Amérique est à la fois une situation historique et un lieu en dehors de l'histoire. Elle est une condition figée dans le temps et simultanément le reflet de l'origine de l'humanité qui, comme le soulignait le *De Cive*, est aussi celle de l'Europe. (DC, I, 13) C'est vers cette aporie qu'il faut maintenant se tourner, ainsi que le long débat interprétatif qui l'entoure.

L'ambiguïté temporelle de l'état de nature

On l'a vu, au moment même où il dévoile son concept d'état de nature dans le *Léviathan*, Hobbes concède qu'il n'a sans doute jamais été réellement une condition originaire *partout* dans le monde (Lev., XIII, 11, cf. *supra*). Autrement dit, l'état de nature ne constitue pas une période réelle de l'histoire qui aurait affecté simultanément toute l'humanité. Et c'est aussitôt après avoir admis cette restriction que Hobbes mobilise un exemple concret issu du présent, à savoir l'Amérique. Le monde n'a jamais été partout ainsi, nous dit Hobbes, et pourtant il l'est encore aujourd'hui en Amérique. Par cet exemple colonial, l'état de nature

⁷⁵⁸ Phyllis Doyle a relevé la reprise de la vision calviniste de l'homme chez Hobbes: Phyllis DOYLE, « The Contemporary Background of Hobbes' "State of Nature" », *Economica*, n° 21, 1927.

émerge ici comme l'étrange cristallisation entre une origine hypothétique et une situation concrète et actuelle. C'est cette même ambiguïté temporelle qu'illustre le paragraphe suivant par l'image des rois et des guerres qu'ils se livrent:

« *But though there had never been any time wherein particular men were in a condition of war one against another, yet in all times kings and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another; that is, their forts, garrisons, and guns upon the frontiers of their kingdoms, and continual spies upon their neighbors, which is a posture of war.* » Lev., XIII, 12, p. 85 [63], je souligne.

Ce temps qui n'a jamais tout à fait été, Hobbes le devine chez les divers souverains de l'histoire. L'état de nature n'est donc ni le simple lieu d'une hypothèse ni la seule condition d'une lointaine Amérique, mais correspond aussi à l'histoire de l'Europe. Cette tension historico-hypothétique tout à fait constitutive du concept est à la source d'un vaste conflit herméneutique. C'est que l'état de nature pose une ambiguïté terminologique qui deviendra, comme l'a souligné Charles Mills, « endémique » à toute la littérature du contrat social.⁷⁵⁹ Parmi ces interprétations, on peut reconnaître deux grands camps qui s'affrontent, soit celui de l'hypothèse et celui de l'histoire.

Le camp de l'hypothèse

Dans cette bataille interprétative, le camp de l'hypothèse est de loin le plus nombreux.⁷⁶⁰ On peut rassembler sous cette bannière les interprétations qui en font un primat logique, une expérience de pensée, une construction spéculative, une pure abstraction, voire un modèle heuristique. Car au fond, ce qui prédomine dans ces lectures, c'est toujours la locution conjonctive du *comme si* ou du *as if*, c'est-à-dire une proposition *provisoire* sur une *situation imaginée*. Ce mouvement de l'imagination aurait pour rôle de nous dévoiler les mécanismes fondamentaux du politique, ainsi que la forme de l'État. L'état de nature serait donc une pure expérience de pensée nous permettant de spéculer sur une situation

⁷⁵⁹ C. W. MILLS, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 65 ; C. W. Mills, « The Domination Contract », dans C. PATEMAN et C. W. MILLS, *Contract and domination*, Cambridge, Polity, 2007, p. 80.

⁷⁶⁰ Déjà en 1971, Ashcraft constate que la question ne pose plus problème aux commentateurs qui en font toujours un concept « analytique » plutôt qu'historique. Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, *op. cit.*, p. 1086. Andrew Dicus pose aujourd'hui le même constat qu'il généralise audacieusement à toute la tradition du contrat social. Andrew DICUS, « "Some Man" and the Savage: The protagonist and social experience in social contract theory », *Prose Studies*, vol. 37, n° 2, 2015, p. 109, n. 3.

originaires dont l'historicité est en quelque sorte suspendue. Le résultat du raisonnement se conjugue ici au conditionnel et détermine *ce que vivraient* les humains dans une telle situation et ce, même s'ils ne l'ont jamais vécu réellement. Et puisqu'avec ce concept, c'est la caractérisation de la nature humaine qui importe, l'Amérique apparaît comme une donnée périphérique. Elle ne constitue qu'un simple exemple qui ne saurait jamais surpasser la richesse déductive de la spéculation. Car ici, le propre du concept n'est pas de renvoyer à un passé concret, mais d'aboutir à l'origine sans lieu et l'image intemporelle de la nature humaine.

Selon cette interprétation, l'essence hypothétique du concept renvoie à une condition purement naturelle, c'est-à-dire sans socialité aucune. Pour Strauss, par exemple, cette finalité de l'état de nature est si évidente que Hobbes « s'excus[e] presque d'employer ce terme ». ⁷⁶¹ C'est là aussi l'interprétation de J. C. A. Gaskin, qui relativise la valeur factuelle du concept, ⁷⁶² ou encore de F. C. Hood qui note la vocation universelle et intemporelle de cette « fiction méthodologique ». Aux yeux de ce dernier, cette fiction s'expliquerait par un désintéret notable chez Hobbes pour la succession temporelle. ⁷⁶³ Simone Goyard-Fabre suit elle-aussi cette ligne interprétative qui donne le primat à l'hypothèse au détriment de l'historicité. ⁷⁶⁴ Et François Tricaud parle, dans la même veine, d'un modèle ou d'une simplification méthodologique. ⁷⁶⁵ Sa fonction serait de rendre compte du réel d'une façon plus grossière que la pure représentation des faits, tout en permettant « d'isoler certains traits fondamentaux et éternels dans le comportement humain ». ⁷⁶⁶ Sheldon Wolin a lui-aussi employé le terme de modèle, quoique dans une tout autre lecture. Pour lui, c'est le ton ironique du concept, voire son « moralisme sardonique » qui

⁷⁶¹ Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2008, p. 167.

⁷⁶² « his account, as he says, depends not upon what ever was actual, but on what, given human nature as it really is, would be actual in the absence of an effective sovereign power, and almost is actual in civil wars », J. C. A. Gaskin, dans Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 485, n. 85.

⁷⁶³ « Temporal sequence plays a minimal part in civil philosophy, as in geometry as conceived by Hobbes. » F. C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 80.

⁷⁶⁴ « L'état naturel de la vie humaine n'est pas un état historique ni même une conjecture anhistorique ; c'est une fiction, une simple hypothèse logique. » Simone GOYARD-FABRE, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 59. Elle note néanmoins l'importance des « réalités concrètes ». *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶⁵ « [His] function is not to reproduce the true condition of mankind, but to illuminate it. » François TRICAUD, « Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities », dans G. A. J. ROGER et Alan RYAN (éds.), *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 110.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 111. Je traduis.

écarteraient l'état de nature de toute prétention historico-descriptive. C'est pourquoi il parle d'une « distillation de l'expérience » ou d'un « timeless model built on the causes and consequences of political breakdown. »⁷⁶⁷

Il faut inclure également dans ce camp David Gauthier, et ce, même s'il reconnaît une incompatibilité manifeste entre les deux registres. À ses yeux, on trouve bien chez Hobbes un registre historique réaliste qui porte sur le déroulement effectif du politique et qui correspond à la question du passage du gouvernement familial à l'État. Mais on trouve aussi un registre hypothétique cherchant à établir une « théorie générale de la nature humaine » par le biais d'une « abstraction logique » qu'incarnerait l'état de nature. Or, si l'un présuppose une absence totale de lien social, l'autre établit la présence d'une organisation sociale antérieure à l'individu, soit la famille. C'est précisément pour résoudre cette ambiguïté que Gauthier interprète l'état de nature comme un cas limite et non une situation concrète.⁷⁶⁸ Paul Johnson est lui-aussi allé dans ce sens, lui qui compare la fonction de ce « cas limite idéal » au rôle de l'hypothèse en physique, ce qui lui permet de faire de l'état de nature un problème purement conceptuel.⁷⁶⁹

C. B. Macpherson a lui-aussi rejeté le caractère historique de l'état de nature pour mieux y voir un état hypothétique déduit par soustraction. Selon lui, Hobbes aurait constitué son concept en « soustrayant » le principe d'autorité supérieure à la société « civilisée ».⁷⁷⁰ C'est pour cette raison que Macpherson voit dans l'état de nature le reflet non pas d'un « homme primitif », mais bien d'un « homme naturel » qui est ni plus ni moins que « l'homme civilisé » moins le souverain. Puisqu'il sait déjà les bienfaits de la civilité, « l'homme civilisé » en ressent le manque profond dans l'état de nature.⁷⁷¹ Au fond, le sujet de l'état de nature est déjà marqué par la longue liste des techniques qui signe la

⁷⁶⁷ S. S. WOLIN, *Politics and vision*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 236. Wolin reconnaît toutefois la relation ambiguë avec l'histoire, comme potentialité effective de rechute. *Ibid.*, p. 237.

⁷⁶⁸ D. P. GAUTHIER, *The logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon P, 1969, p. 119.

⁷⁶⁹ « For Hobbes there can be no practical problem of how men get out of the state of nature. It is clear enough that if men ever fell into such a state, they would never get out of it »; « ideal limiting case as are the concepts of a pure inertial state or a frictionless plane in physics. » P. J. JOHNSON, « Hobbes and the Wolf-man », dans C. WALTON et P. J. JOHNSON (éd.), *Hobbes's « science of natural justice »*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1987, p. 148, 149.

⁷⁷⁰ « L'état de nature chez Hobbes, c'est l'état social actuel moins son souverain imparfait [...], le tableau que Hobbes nous trace de l'état de nature n'est rien d'autre que la négation de la société civilisée ». Crawford B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, op. cit., p. 49.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 56-57.

« supériorité épistémologique » de l'Europe. On le voit, en dépit de son refus d'associer le concept à une condition jugée comme « sauvage » ou « primitive », la lecture de Macpherson demeure néanmoins dépendante du concept de civilité et, par le fait même, de son double, la sauvagerie. Car ici, l'état de nature n'est qu'un retour hypothétique à cette condition d'avant l'État qui permet au sujet civil non pas d'imaginer *ce qu'il vivrait*, mais bien *ce qu'il lui ferait défaut*. On imagine moins une expérience positive que la forme d'un manque qu'éprouverait la civilité dans la sauvagerie. C'est ce point qui le pousse à certaines contradictions. Macpherson refuse en effet d'admettre que Hobbes puisse voir dans l'état de nature et le contrat des phénomènes historiques concrets, et ce, en dépit des exemples historiques qu'il donne.⁷⁷² Lorsqu'il reconnaît que Hobbes parle en certains passages, « du contrat comme d'un accord qui a été réellement conclu à un moment précis », il ne s'agit pour Macpherson « que d'une commodité d'expression qui lui évite d'avoir continuellement recours au conditionnel. » Et même si Macpherson reconnaît que « l'homme primitif » constitue une « meilleure approximation » de l'état de nature, il soutient néanmoins qu'on n'y trouve que le sujet civil.⁷⁷³

Chez les tenants de l'hypothèse, en effet, on rejette presque toujours les passages où Hobbes pense la condition pré-étatique en termes historiques comme des exemples de peu d'importance, voire des ambiguïtés secondaires. Ainsi, G. H. Sabine contourne l'exemple américain en se contentant d'affirmer: « Apparently Hobbes believed that life among savages really approximated this condition, but the historical accuracy of the description was of no importance to him. His purpose was not history but analysis. »⁷⁷⁴ F. C. Hood fait de même lorsqu'il soutient que l'image de l'Amérique ne répond que d'une « simple fonction illustrative et accessoire ». ⁷⁷⁵ Et si Howard Warrender reconnaît que Hobbes décrit parfois l'état de nature comme une période historique réelle, c'est toujours le primat logico-

⁷⁷² « Hobbes ne prétend pas que l'État imparfaitement souverain qui existe résulte d'un accord conclu jadis entre des hommes placés dans l'état de nature. Bien au contraire. Il pense que cet état de nature n'a jamais existé d'une façon générale dans le monde entier (bien qu'il croie en voir quelque chose d'approchant chez "les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique") ». *Ibid.*, p. 44. L'argument se fonde sur une opposition factice entre contrat et conquête. Stuart Sim suit également cette analyse: l'état de nature serait une hypothèse, bien que nous en contentions tous l'effectivité. STUART SIM, *The Discourse of Sovereignty, Hobbes to Fielding*, London, Routledge, 2003, p. 22-23.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 46, 59.

⁷⁷⁴ George H. SABINE, *A History of Political Theory*, 3rd éd., New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, p. 464.

⁷⁷⁵ F. C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 177.

hypothétique qui triomphe.⁷⁷⁶ À ses yeux, Hobbes aurait écarté l'histoire du fait qu'elle aurait été une source dangereuse de justification des régimes politiques et surtout, de révolte. Sous cet angle, l'objectif du contrat serait, avant toute chose, de légitimer la possession actuelle du pouvoir et non d'en penser le mode historique de fondation.⁷⁷⁷ R. W. K. Hinton a lui aussi soutenu que la théorie de Hobbes n'a pas pour objectif d'isoler ce moment où l'humanité aurait découvert le contrat dans l'histoire. Mais il l'a fait en nous informant de l'existence chez Hobbes d'un « test de l'histoire et de l'expérience » qui permet de comparer le gouvernement par institution à celui par acquisition.⁷⁷⁸ Pour les tenants de l'hypothèse, en effet, le modèle de l'acquisition rendrait compte du passage historique de la famille à l'État, alors que celui de l'institution serait un modèle davantage général et hypothétique.⁷⁷⁹ Or, cette distinction est minée par au moins deux faits fondamentaux. D'abord, dans les deux cas, c'est toujours la logique du contrat qui est fondatrice de souveraineté et la question de son statut historique n'est que repoussée plus loin. Ensuite, le gouvernement par institution n'est pas qu'un modèle abstrait, mais trouve aussi son expression dans l'histoire.

On le voit, l'histoire semble ici apparaître et disparaître aux grés de l'interprétation. Dans les cas les plus exacerbés, la simple tentative de décrire le réel est perçue comme un grave confinement de la pensée du philosophe.⁷⁸⁰ Parfois, on évite même de citer les passages clés dans leur entièreté afin d'en masquer l'ambiguïté.⁷⁸¹ De façon générale, les adeptes de l'hypothèse éprouvent un désir profond d'effacer les contradictions du système

⁷⁷⁶ « Hobbes writes at times as though this were an historical account of the condition of man before the State is established, but his State of Nature is a logical rather than an historical postulate. » Howard WARRENDER, *The Political philosophy of Hobbes: his theory of obligation.*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 30, n. 1. Et plus loin: « It is possible, then, that Hobbes thought of the State as arising historically, more often than not, out of the family, extended by acquisition of servants or captives. *But he bases no important point upon such a thesis*, and it is more likely that he regarded the two types of sovereignty simply as different patterns determined by circumstance, without prejudice to where or how often each of them had been instanced historically. » *Ibid.*, p. 239. Je souligne.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁷⁸ R. W. K. HINTON, « Husbands, Fathers and Conquerors », *Political Studies*, vol. 16, n° 1, 1968, p. 55.

⁷⁷⁹ Schochet associe cette lecture à Leo Strauss et G. C. Robertson. Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, *op. cit.*, p. 436.

⁷⁸⁰ « Hobbes is not confining himself to a description of the facts », Thomas J. LEWIS, « Recognizing Rights: Hobbes on the Authority of Mothers and Conquerors », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36, n° 1, 2003, p. 57.

⁷⁸¹ Stéphanie Martens a critiqué cette stratégie du camp de l'hypothèse où l'on cite souvent le treizième chapitre du *Léviathan* en évitant d'introduire la restriction « but there are many places where they live so now... » (Lev., XIII, 11, p. 85 [63]). Stéphanie B. Martens, *American Imaginaries and Aboriginality in Early Modern Political Thought*, PhD Thesis, Edmonton, University of Alberta, 2013, pp. 103-105.

hobbesien, précisément pour en préserver le statut de système.⁷⁸² Au fond, ils font exactement comme faisait Hobbes vis-à-vis du problème historique de la conquête. Car toute cette ambiguïté temporelle de l'état de nature semble bien découler d'une difficulté chez Hobbes à penser, comme l'a souligné Foucault, le dilemme de la conquête qui sans cesse fait ressurgir le principe de guerre dans la souveraineté.⁷⁸³

Si les tenants de l'hypothèse sont trop nombreux pour en faire ici le catalogue exhaustif,⁷⁸⁴ on peut néanmoins s'attarder à l'un des passages clés de Hobbes sur lequel ils s'appuient. Dans sa controverse avec Bramhall, Hobbes cède à la critique et relativise la valeur historique de l'état de nature: « It is very likely to be true, that since the creation there never was a time in which mankind was totally without society. »⁷⁸⁵ Or, prise dans son contexte, cette restriction apparaît davantage comme une qualification historique du concept et non un rejet de son historicité. Comme Hobbes le souligne peu après, l'état de nature n'a jamais été la condition *simultanée* de l'humanité entière: « If a part of it were without laws and governors, some other parts might be commonwealths. »⁷⁸⁶ Le rejet ne semble donc pas porter sur le caractère historique de l'état de nature comme tel, mais bien sur son *omniprésence simultanée* dans l'histoire. Le mouvement restrictif est le même que dans la comparaison entre état de nature et Amérique du *Léviathan*. Aussi loin qu'on puisse remonter dans le texte de l'histoire, l'état de nature n'est jamais *partout en même temps*, mais côtoie plutôt le développement des structures politiques qui l'avoisinent. Du reste, par cette concession, Hobbes n'éloigne pas son concept de l'exemple américain, mais l'en rapproche bien plutôt. En effet, Hobbes pointe ici vers le problème de la coexistence entre état de nature et structures politiques, et donc, comme l'a proposé Matthew H. Kramer, de

⁷⁸² On trouve un exemple clair de ce défaut chez Samuel Mintz: « Hobbes's system is nothing if it is not ordered », *The Hunting of the Leviathan*, London, Cambridge University Press, 1962, p. 18.

⁷⁸³ « Ce que Hobbes voulait donc non pas réfuter mais éliminer et rendre impossible, ce vis-à-vis stratégique, c'est une certaine manière de faire fonctionner le savoir historique dans la lutte politique. [...] D'un mot, ce que Hobbes veut éliminer c'est la conquête, ou encore l'utilisation, dans le discours historique et dans la pratique politique, de ce problème qui est celui de la conquête. L'invisible adversaire du Léviathan, c'est la conquête. » Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 84-85.

⁷⁸⁴ Pour compléter cette liste du camp de l'hypothèse, voir Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, *op. cit.*, p. 1086-1087. Cf. Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, *op. cit.*, p. 429.

⁷⁸⁵ *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*, dans EW, V, p. 183.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 183-184.

l'occupation coloniale de territoires par une nation-mère.⁷⁸⁷ Sous cet angle, cette relativisation présumée de l'état de nature ne rejette pas son caractère historique. Au contraire, elle renforce le modèle colonial comme expression concrète de l'état de nature.

Le camp de l'histoire

Si l'on se tourne vers les interprétations qui voient dans l'état de nature une référence historique, la situation est bien sûr inverse. L'état nature est interprété dans sa dimension temporelle, c'est-à-dire en prenant pour acquis son caractère concret d'événement. Ici, les exemples qu'en offre Hobbes sont conçus comme des étapes chronologiques de la formation de l'État, et la figure du « sauvage » obtient un statut central du fait qu'elle devient une image concrète donnant de la substance au récit de l'État. Richard Ashcraft a ainsi souligné la valeur historique des exemples que fournis Hobbes. Ces références incluent l'allusion aux Premiers Peuples, véritables « preuves vivantes » de l'état de nature, ainsi que les allusions aux ancêtres germains que Hobbes qualifie de sauvages.⁷⁸⁸ Mais même si cette lecture embrasse le caractère historique du concept, elle ne rejette pas pour autant la notion de « cas limite ». Pour Ashcraft, Hobbes ne tente pas de prouver que l'humanité entière a historiquement vécue dans l'état de nature, comme le suggéraient ses critiques. Il se bornerait simplement à établir un seuil au-delà duquel la vie civile serait possible.⁷⁸⁹ Au fond, ce type de lecture s'appuie sur l'ambiguïté temporelle des énoncés de Hobbes pour affirmer que, si l'état de nature a été la condition historique de certains peuples, elle ne l'a pas été pour tous simultanément. Cela montre néanmoins cette « présence indépassable de l'empirique » qui constitue, selon Richard Tuck, la force même du concept d'état de nature.⁷⁹⁰ Pour Reinhart Koselleck encore, c'est cette même base empirico-historique qui permet à Hobbes d'atteindre à « l'étaticité de l'État ».⁷⁹¹ En

⁷⁸⁷ M. H. KRAMER, *Hobbes and the paradoxes of political origins*, Basingstoke, Macmillan, 1997, p. 65.

⁷⁸⁸ « [Indians in America] were living proof that such a state of nature as he described actually existed » Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, op. cit., p. 1087.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 1104-1105. Les critiques de Hobbes auxquels Ashcraft fait référence sont Paxton et Clarendon.

⁷⁹⁰ « It is clear that [Hobbes] envisaged the kind of conflict which constituted the state of nature as something which could straightforwardly arise in practice, and which had frequently done so. Indeed, its heuristic power was precisely that it represented a real threat, which civil society was designed to pre-empt. » Richard Tuck, « Introduction » in T. HOBBS, *Leviathan*, ed. R. TUCK, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1996, p. xxx.

⁷⁹¹ « Ainsi, la condition historique qu'était la guerre civile devenait la condition nécessaire permettant à la réflexion de Hobbes de déduire son concept de souveraineté absolue. » Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, p. 29-30.

s'appuyant sur la correspondance de Hobbes, Tuck a même montré que le concept fait l'objet d'un vif débat quant à sa facticité historique. Expliquant qu'il n'arrive pas à convaincre ses pairs de la validité du concept, un certain François Peleau demande ainsi secours à Hobbes:

« I am being hounded with syllogisms designed to prove to me that the state of nature in the strict sense (such as you show it to be in your Politics) has never existed in the world. [...] I have argued that this state still exists in America; that savages wage a war of all against all among themselves [...]. But they maintain that there have always been families in the world, and that since families are little kingdoms, they exclude the state of nature [...]. Please enlighten me on this. »⁷⁹²

Si la réponse de Hobbes nous fait défaut, on peut néanmoins saisir que l'exemple américain est un foyer central du débat. Il permet de voir que la défense du concept gravite autour de son caractère historique et donc de sa capacité à s'inscrire dans le temps. Cette correspondance montre en effet que Hobbes n'hésite pas à illustrer son concept par des situations historiques et actuelles, et ce, d'une façon qui produit des ambiguïtés qui n'échappent pas à Peleau.⁷⁹³ Et l'exemple des Germains de l'Antiquité dévoile clairement que l'état de nature renvoie à une période historique qui correspond, aux yeux de Hobbes, au passé de l'Europe, comme l'a montré Pat Moloney.⁷⁹⁴ Le concept est donc illustré non seulement par des peuples éloignés, mais aussi par des scènes de l'Antiquité, et surtout une situation actuelle qui affecte tous les États européens. En tant que condition effective des rapports internationaux, en effet, l'état de nature est bien une situation historique concrète qui se maintient toujours dans l'actualité du présent.⁷⁹⁵

⁷⁹² « Novembre 1656 », Hobbes, *Correspondence*, ed. Noel Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 331-332, cité dans Richard TUCK, *The rights of war and peace*, *op. cit.*, p. 136..

⁷⁹³ En janvier 1657, Peleau écrit: « The examples you give of soldiers who serve in different places and masons who work under different architects fail, in my view, to illustrate accurately enough the state of nature. For these are wars of each against each only successively and at different times; whereas the one I was discussing was at one and the same time. » *Correspondence*, *op. cit.*, p. 424, cité dans Richard Tuck, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁷⁹⁴ « [it] was not merely the hypothetical condition of individuals in the absence of a civil power or only the condition of the savages of the New World; it was also a feature of Europe's own historical past », Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁹⁵ « L'état de guerre n'est pas une simple hypothèse ou un artifice heuristique, mais une réalité dans le domaine des relations internationales, dans celui de l'organisation sociale très rudimentaire de l'état sauvage (qui repose sur les noyaux familiaux, dont la concorde intérieure est appuyée de manière précaire sur le *natural lust*), ainsi que dans les guerres civiles. » Onofrio Nicastro, « Le vocabulaire de la dissolution de l'État », dans Y. C. ZARKA (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 262.

On s'en rend compte, le concept d'état de nature est affecté, comme l'a soutenu Frank Lessay, d'un paradoxe qui lui est inhérent. D'une part, Hobbes semble exclure tout contenu historique du concept afin de lui attribuer une valeur purement méthodologique. De l'autre, il exemplifie cette idée par des exemples historiques bien précis, générant par là un certain embarras. Si l'état de nature ne constitue qu'un postulat logique, alors il ne peut, pour l'époque, que justifier très faiblement le pouvoir du prince.⁷⁹⁶ Et si au contraire le concept possède une valeur historique, alors il s'expose au risque de longues controverses sur les preuves historiques, comme l'a souligné Warrender.⁷⁹⁷ Dans les deux cas, le concept mine le fait que « Hobbes ambitionnait de démontrer "dans l'absolu" la nécessité d'une souveraineté sans limites. »⁷⁹⁸ L'ambiguïté du concept serait donc l'expression même d'un désir chez Hobbes d'en contourner les défauts stratégiques. C'est pourquoi Lessay soutient qu'on ne peut ni réduire l'état de nature à l'histoire, ni totalement l'en séparer.⁷⁹⁹ Il suit en cela l'interprétation de Raymond Polin selon laquelle le concept « n'a de sens que s'il correspond à un moment réel de l'histoire, s'il renvoie à un passé réel, mais révolu ».⁸⁰⁰ Autrement dit, l'historicité de l'état de nature se situerait dans le fait qu'elle est une situation arrivée à son terme, mais qui néanmoins menace de rejaillir. C'est aussi l'interprétation qu'en fait Passerin d'Entrèves, pour qui l'état de nature participe de l'histoire en tant qu'elle est « une réalité permanente du devenir humain ».⁸⁰¹ Il s'agirait d'une condition qui n'est jamais totalement interrompue par la société politique, mais qui au contraire la hante constamment. On rejoint ici les concessions des tenants de l'hypothèse qui reconnaissent parfois que l'état de nature peut avoir un caractère concret en tant que condition dans laquelle peut plonger effectivement l'État en proie à la guerre civile. Toutefois, pour le camp historique, cette menace effective est conçue sous un mode différent. C'est que sa

⁷⁹⁶ Frank LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 74.

⁷⁹⁷ Howard WARRENDER, *The Political philosophy of Hobbes*, op. cit., p. 239-242.

⁷⁹⁸ Franck LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, op. cit., p. 74.

⁷⁹⁹ Franck LESSAY, « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 17, 1, 1983, p. 7.

⁸⁰⁰ Raymond Polin, *Politiques et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977 (1953), p. 89, Cf. Lessay, *ibid.*

⁸⁰¹ « L'état de nature n'est pas un état imaginaire. Il est une menace toujours présente, il se cache sous la surface polie de la vie civilisée. » Alexandre Passerin d'Entrèves, *La notion de l'État*, Paris, Sirey, 1969, p. 136, cité dans Lessay, *ibid.*, p. 8.

temporalité prend la forme d'un retour à l'origine ou d'une rechute qui est aussi un « renversement du temps ».⁸⁰²

Il est vrai que plusieurs passages chez Hobbes suggèrent qu'il rejette la valeur épistémologique de l'exemple et donc des événements historiques, ce qui donne en partie raison au camp de l'hypothèse.⁸⁰³ Mais il faut rester sceptique à l'endroit de ce rejet présumé.⁸⁰⁴ Hobbes s'intéresse bel et bien à des enjeux pratiques ancrés dans le réel, et s'il rejette en théorie la validité de l'exemple, en pratique il dévie sans cesse de son principe.⁸⁰⁵ Rappelons que Hobbes s'inscrit dans tout un héritage casuistique moderne qui pose l'importance épistémologique de l'exemple au point d'en faire un synonyme de la faculté *d'imaginer* les choses, c'est-à-dire de les *voir* distinctement. La figure du « sauvage » est en ce sens l'une des nombreuses « curiosités » de l'époque qui, loin d'être un simple fait divers, détient un statut épistémologique de taille.⁸⁰⁶ Au fond, si Hobbes rejette l'exemple, c'est pour éviter d'en conclure une preuve dénuée d'un raisonnement solide et non pour abandonner toute illustration. Et s'il est vrai que Hobbes affirme, dans la version latine du *Léviathan*, ne jamais traiter d'histoire naturelle ou civile, il ne se prononce pas moins sur des événements clés de l'histoire.⁸⁰⁷ Son premier ouvrage est une traduction de Thucydide et à la fin de sa vie il en consacre deux autres à l'histoire, soit le *Béhémot* et *l'Histoire ecclésiastique*.⁸⁰⁸

Même une lecture comme celle de Leo Strauss qui semble faire de l'état de nature un modèle hypothétique souligne la nécessité méthodologique de l'histoire dans le système hobbesien. En effet, alors que la philosophie politique de Hobbes recule l'histoire au rang

⁸⁰² « The state of nature denoted a relapse, a reversal of time. » Sheldon S. WOLIN, *Politics and vision: continuity and innovation in western political thought*, op. cit., p. 237.

⁸⁰³ Par exemple: « yet because [these arguments] do it by examples and testimonies, and not by solid reason, we will passe them over. » DC, X, 3, p. 131; « examples prove nothing », Lev. XVII, 135, p. 389, [320].

⁸⁰⁴ Matthew H. KRAMER, *Hobbes and the paradoxes of political origins*, op. cit., p. 66.

⁸⁰⁵ Cătălin AVRAMESCU, *An intellectual history of cannibalism*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 6; Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought*, vol. 36, n° 1, 2015, p. 131.

⁸⁰⁶ Cătălin AVRAMESCU, *An intellectual history of cannibalism*, op. cit., p. 6. Cf. Hans Blumentberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1996. Bredekamp souligne que les cabinets de curiosités constituent « l'arrière-plan empirique » de la théorie de Hobbes quant à la création de l'homme en grand. Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 53.

⁸⁰⁷ OL, iii, 66, cité dans F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 81.

⁸⁰⁸ Robert P. Kraynak a montré que Hobbes fait l'histoire d'un large éventail de sociétés civiles allant de l'Égypte ancienne jusqu'à l'Europe du 17^e siècle, en passant par la Perse, l'Assyrie, l'Inde, la Grèce et Israël. Robert P. KRAYNAK, « Hobbes on Barbarism and Civilization », *The Journal of Politics*, op. cit.

d'une discipline secondaire, elle répond néanmoins à sa fonction en rendant visible et efficace les préceptes moraux qui fondent l'obéissance.⁸⁰⁹ En ce sens, la science politique de Hobbes ne fait pas autre chose que de reproduire cela même qu'elle admirait chez Thucydide, à savoir cet effet de proximité que l'on ressent à lire les témoignages de l'histoire et qui nous font voir la gravité même des événements. Lorsqu'on ouvre les livres du « plus politique des historiographes », nous dit Hobbes, il suffit de lire pour y être et voir dans une pleine évidence le principe à déduire de l'histoire.⁸¹⁰ Et puisque Hobbes définit contre Aristote la communauté politique en tant que création artificielle humaine (et non comme trait ou faculté participant de la nature humaine), il est par le fait même forcé de l'inscrire dans l'ordre d'une chronologie.⁸¹¹ Comme l'a montré Strauss, « en adoptant le présupposé de Hobbes, on ne peut se satisfaire de l'histoire typique : *il est au contraire nécessaire qu'on en revienne à l'histoire réelle*. Ainsi l'état de nature, d'abord compris dans une perspective typique, retrouve un sens historique. »⁸¹² Dans la force de sa narration, c'est l'image historique qui frappe la conscience bien plus que le raisonnement logique. Cette fonction est d'ailleurs à rapprocher du rôle de l'*ars rhetorica* chez Hobbes qu'a retracé Quentin Skinner. En effet, l'évolution du rapport de Hobbes à la rhétorique semble bien suivre son rapport à l'histoire.⁸¹³ Exactement comme il est nécessaire d'employer l'histoire pour *faire voir* les événements et imprégner le lecteur des préceptes moraux qu'ils renferment, il est nécessaire, pour le Hobbes du *Léviathan*, de recourir à la rhétorique afin d'affecter les passions par des images puissantes. En un mot, pour que la raison convainque les passions, il faut non seulement des exemples qui meuvent, mais aussi un récit qui les raconte avec éloquence. L'évolution de l'histoire et de la rhétorique chez Hobbes ne fait que suivre la prise de conscience de cette hiérarchie des passions au sommet de laquelle règne la puissance de la peur.

⁸⁰⁹ Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 145.

⁸¹⁰ « [The reader] may from narrations draw out lessons to himself, and of himself be able to trace the drifts and counsels of the actors to their seat. » EW, vol. VIII, p. viii.

⁸¹¹ Andrew DICUS, « "Some Man" and the Savage: The protagonist and social experience in social contract theory », *Prose Studies*, *op. cit.*, p. 99.

⁸¹² Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 156. Je souligne.

⁸¹³ Quentin SKINNER, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Cf. David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986; Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, Londres, Routledge, 1991.

L'origine sauvage de l'Europe

Il y a donc deux acceptions de l'état de nature qui, dans ce dispositif hypothético-historique, semblent indépassables. Il reste toutefois à clarifier l'une des fonctions caractéristiques de ce dispositif qui permettra de faire lumière sur le rôle de la figure du « sauvage ». Cette fonction, c'est celle de la remémoration du passé sauvage de l'Europe qu'accomplit l'état de nature. Face à cette période d'avant la civilité, on devine déjà le rôle que prend l'exemple des Premiers Peuples: ils constituent une image actuelle mise dans un récit dont la fonction est de faire craindre une situation historique révolue. Au fond, ces nations américaines jouent une fonction historique analogue à celle que remplissaient les « barbares » chez Thucydide. En effet, dans la traduction de Hobbes *de La Guerre du Péloponnèse*, on peut lire: « It may likewise by many other things be demonstrated, that the old Greeks used the same form of life that is now in force amongst the barbarians of the present age. » (EW, 8, 8) La figure d'altérité représente ici un passé lointain que les nations dites « civiles » ont maintenant dépassé. Elle incarne donc simultanément un potentiel de rechute et une forme de « sauvagerie » pouvant ressurgir aux frontières de la Cité. En faisant allusion aux Premiers Peuples, Hobbes joue donc au jeu de Thucydide en faisant voir le principe moral dans l'évidence de l'histoire. Qu'elle soit celle des « barbares » de l'Antiquité ou des « peuples américains », cette image de l'altérité vise à susciter la peur. Elle fait redouter au lecteur la régression vers une stade jugé « primitif » ainsi que l'invasion aux frontières de la « sauvagerie ». Son rôle est de susciter l'effroi d'une irruption sauvage tant intérieur qu'extérieur.

Cette fonction de remémoration est évidente lorsque l'on considère les autres exemples de l'état de nature. Deux d'entre eux frappent particulièrement l'esprit. Le premier est celui de la piraterie antique comme image de la guerre de tous contre tous. Il s'agit de cette forme de vie brigande à laquelle fait allusion Thucydide et qui reflète selon Hobbes cet état d'incertitude originaire (EW, 8, 5-6). Elle est au fond une autre expression de cet état de nature intermédiaire qui, comme l'Amérique, est structuré par le gouvernement de petites familles.⁸¹⁴ Le second exemple se trouve dans la description des ancêtres germains.

⁸¹⁴ « And in all places, where men have lived by small families, to rob and spoil one another, has been the trade. [...] And as small families did then; so now do cities and kingdoms which are but greater families (for their own security) enlarge their dominions, upon all pretence of danger, and fear of invasion, or assistance that may be given to invaders, and endeavour as much as they can, to subdue, or weaken their neighbours, by open force, and secret arts. » Lev. XVII, 2, p. 111-112 [85]. Dans *Le droit de la guerre et de la paix*,

Dans son *Dialogue between a Philosopher and a Student of Common Laws*, Hobbes attribue aux ancêtres saxons cette forme relative de gouvernement qu'il avoisine à la vie des « peuples païens et sauvages » :

« The Saxons, as also all the rest of Germany not conquered by the Roman Emperors nor compelled to use the imperial laws, were a savage and heathen people, living only by war and rapine, [...]. Their rule over their family, servants, and subjects, was absolute; their laws, no other than natural equity ». *Dialogue of Common Laws*, EW, 6, p. 152-153.

Cet exemple suggère que l'état de nature intermédiaire constitue bel et bien un cas historique concret.⁸¹⁵ Il incarne même l'origine de la vie politique anglaise, comme l'explique Hobbes dans le *Behemoth* où il décrit « our first ancestors the Saxons and other Germans, and [...] other nations, from whom we derive the titles of honour now in use in England » (*Behemoth*, EW, 6, p. 259). Et même si ces titres qui structurent la vie politique anglaise découlent des Angles et des Saxons, cela ne signifie pas pour autant que leur colonisation de l'île de Bretagne y constitue le moment fondateur de l'État. Au contraire, Hobbes soutient que ces ancêtres vivaient, exactement comme les Premiers Peuples d'Amérique, sous la forme de *ligues* menées par des capitaines:

« And for those Saxons or Angles, that in ancient times by several invasions made themselves masters of this nation, they were not in themselves one body of a commonwealth, but only a league of divers petty German lords and states, such as was the Grecian army in the Trojan war, without other obligation than that which proceeded from their own fear and weakness. Nor were those lords, for the most part, the sovereigns at home in their own country, but chosen by the people for the captains of the forces they brought with them. » *Behemoth*, EW, 6, p. 259

Cette idée d'une guerre de tous contre tous sous la forme de ligues est aussi présente dans le *Léviathan*. Ici encore, comme pour l'état de nature américain, ces « petits seigneurs » sont décrits comme des « maîtres de famille ».⁸¹⁶ Même si ce sont ces nations germaniques qui, après avoir colonisé l'Angleterre, en constituent l'un des fondements politiques, elles

Grotius rapproche déjà ce thème de la piraterie à l'Amérique. Cf. Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *op. cit.*, p. 201.

⁸¹⁵ Selon Kraynak, les Premiers Peuples, les Germains et les nations barbares de l'Antiquité sont « the source of Hobbes' thoughts on the condition of savagery or barbarism, » Robert P. KRAYNAK, « Hobbes on Barbarism and Civilization », *op. cit.*, p. 90.

⁸¹⁶ « For Germany, being anciently, as all other countries in their beginnings, divided amongst an infinite number of little lords, or masters of families, that continually had wars one with another ». *Lev.*, X, 51, p. 63, [45].

ne sont dirigées selon Hobbes que par des seigneurs et capitaines, et jamais des rois et souverains. C'est précisément parce que la souveraineté leur fait défaut que ces ligues ne peuvent, de droit, prétendre résister ou envahir un souverain véritable. C'est là, à tout le moins, la réponse que donne Hobbes au problème historique de l'intégration de la Chambre des Communes au Conseil royal, problème qui n'est pas sans conséquences coloniales.⁸¹⁷ Si l'exemple de l'état de nature américain est, en un sens, l'occasion pour Hobbes de reconsidérer les racines « barbares » de l'histoire anglaise, inversement, l'histoire de la conquête de l'Angleterre offre l'opportunité de penser le statut juridique de la colonie. Même si l'état de nature intermédiaire des Anglo-saxons n'est pas à proprement parler un régime politique, il a néanmoins laissé certains résidus qui ont sédimentés dans les structures politiques anglaises. Le poste de conseiller politique constitue une position découlant d'un droit défendu jadis par une ligue de chefs germaines et qui remonte jusqu'à leur arrivée en Bretagne (Lev., XXX, 25). Et la *Common Law* semble elle-même découler de cette « filiation sauvage », elle qui est un droit d'origine orale, coutumière et immémoriale, comme le soutient Edward Coke dans ses *Institutes*.⁸¹⁸ En dépit de la critique de Hobbes contre la validité de la coutume, cette origine orale de la *Common Law* que l'on reconnaît dans l'état de nature des Germains rappelle la conception hobbesienne d'un droit naturel distinct des lois positives écrites. Hobbes souligne lui-même que les lois écrites leur étaient étrangères, et il s'appuie, comme on vient de le voir, sur la transmission d'un droit coutumier pour défendre sa position.⁸¹⁹

Ce regard critique sur le passé sauvage de l'Angleterre et de l'Europe est une reprise d'un thème cher aux historiens antiques. Après tout, Tacite avait bien décrit de façon

⁸¹⁷ « there can be no government where there is more than one sovereign, it cannot be inferred that they had a right to oppose the King's resolution by force ». *Behemoth*, EW, VI, p. 260.

⁸¹⁸ Quentin SKINNER, « History and Ideology in the English Revolution », *The Historical Journal*, vol. 8, n° 2, 1965, p. 151-152. Sur le succès de cette doctrine, Pocock explique: « custom owed much of its popularity to its unwritten character, which enabled it to elude such drastic criticism and present the dangerously attractive spectacle of a form of law which was ever-changing yet ever the same, immemorial yet perfectly adapted to present needs. » J. G. A. POCKOCK, *The ancient constitution and the feudal law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 19.

⁸¹⁹ « Written law they had little or none », Thomas Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, dans EW, vol. 6, p. 153. Srinivas Aravamudan a souligné l'analogie entre cette coutume orale juridique des Saxons et les mœurs juridiques algonquiennes en Amérique, une comparaison qui envahirait peu à peu la littérature de voyage anglaise. Srinivas ARAVAMUDAN, « Hobbes and America », dans Daniel CAREY et Lynn FESTA (éds.), *Postcolonial Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 52.

analogue les mœurs « barbares » des Germains.⁸²⁰ Et Jules César avait pu étudier les traits « sauvages » de ces nations germaniques. Les Germains étaient ainsi dépeints comme un peuple élevé à la dure, entraîné dès l'enfance à la fatigue et au froid, vêtus seulement de peaux, voire vivant à demi-nus.⁸²¹ César avait même noté le peu de goût de ces peuples pour l'agriculture et la clôture des terres, affirmant que « nul n'a chez eux de champs limités ni de domaine qui lui appartienne en propre ».⁸²² En les interrogeant sur leur mode de vie nomade, il obtenait cette étrange justification allant à l'encontre de presque tous les principes de l'Empire :

« Ils allèguent de nombreuses raisons de cet usage : ils craignent qu'en prenant l'habitude de la vie sédentaire ils ne négligent la guerre pour l'agriculture ; qu'ils ne songent à étendre leurs possessions et qu'on ne voie les plus forts dépouiller les plus faibles ; qu'ils n'apportent trop de soins à bâtir des maisons pour se garantir du froid et de la chaleur ; que ne s'éveille l'amour de l'argent, qui fait naître les factions et les discordes ; ils veulent contenir le peuple par le sentiment de l'égalité ».⁸²³

Il s'agit là d'ailleurs de mœurs et de croyances que César avait aperçu chez les Bretons et ce, avant même que les peuples germains n'y apportent leurs coutumes.⁸²⁴ César découvre ainsi en l'île de Bretagne une forme de vie indigène centrée autour de l'oralité.⁸²⁵ C'est là une « sauvagerie » dont le discours colonial anglais a bien conscience durant la modernité et qui lui fait voir dans la colonisation de l'Amérique une sorte de répétition de l'histoire de la civilité. Lorsque William Strachey rappelle que c'est l'occupation romaine qui a civilisé les Bretons, il invite ses concitoyens anglais à imaginer ce qu'ils seraient devenus sans les bénéfices de cette conquête : « [we] might yet have lyved overgrowne Satyrs, rude,

⁸²⁰ « Ces peuples sont loin d'attacher à leur possession et à leur usage les mêmes idées que d'autres. [...] Ils sont nus ou couverts d'un léger sayon [...] les rois n'ont point une puissance illimitée ni arbitraire; les généraux commandent par l'exemple plus que par l'autorité [...] Ils croient même qu'il y a chez les femmes quelque chose de divin et de prophétique : aussi ne dédaignent-ils pas leurs conseils et font-ils grand cas de leurs prédictions. » Tacite, *Les Mœurs des Germains*, dans *Œuvres choisies* (tr. Pierre Grimal), Paris, Le Club du meilleur livre, 1959, pp. 33-36.

⁸²¹ Jules César, *La Guerre des Gaules*, trad. et notes M. Rat, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, VI, XXI, p. 132.

⁸²² *Ibid.*, V, XXII, p. 132.

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ Sur cette question, voir aussi le ch. 1, sous-section « La "sauvagerie" des peuples "barbares" ».

⁸²⁵ « L'intérieur de la Bretagne est peuplé d'habitants qui se présentent, d'après une tradition orale, comme des indigènes. » *Ibid.*, V, XII, p. 99.

untutred, wandring in the woodes, dwelling in Caves, and hunting for our dynners ». ⁸²⁶ Le souvenir de ce mode de vie « sauvage » ressurgit à nouveau lorsqu'il décrit cette coutume qu'ont les habitants de Virginie de se colorer le corps d'une teinture rouge et qui rappelle la pratique bretonne de se peindre de pastel. ⁸²⁷ Ce genre de comparaison des ancêtres Bretons et Germains aux Premiers Peuples d'Amérique n'est pas le propre de Strachey. Il s'agit d'une pratique discursive déjà bien ancrée au 16^e siècle. ⁸²⁸ Toute l'épopée coloniale anglaise en Irlande qui précède la colonisation de Virginie est traversée par ce genre de réflexion historique qui souligne la « sauvagerie » des Irlandais. ⁸²⁹ Et on en trouve aussi les traces ailleurs en Europe. Dans sa huitième réplique à Sepúlveda, Las Casas fait allusion au passé sauvage des Espagnols afin d'inciter ses compatriotes à cesser la destruction des Indes. ⁸³⁰

On le voit, les exemples historiques que choisit Hobbes s'inscrivent dans un réseau de renvoi qui pointe vers une fonction de remémoration. Au-delà du point de départ hypothétique, il y a bien une période historique intermédiaire dans laquelle les peuples se formeraient et marcheraient vers la civilité. Ici, l'état de nature est un dispositif permettant de comparer l'exemple contemporain d'une condition « sauvage » (l'Amérique) avec le

⁸²⁶ William Strachey, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, ed. Louis B. Wright and Virginia Freund for the Hakluyt society, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 (1612), p. 24. C'est là un thème relativement présent dans la conscience historique anglaise. Cf. Bernheimer, qui relève l'exemple du Gorboduc, « a pre-Shakespearian drama, where the wild men are identified with the early Britons prior to Anglo-Saxon invasion. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, New York, Octagon Books, 1970, p. 120.

⁸²⁷ « how they colloured their faces all over with certayne rootes called Brenthyna; and as the Britaynes died themselues redd with woad ». *Ibid.*, p. 70. Comme le souligne la note de l'éditeur, Strachey se trompe puisque les Bretons utilisaient en réalité du pastel bleu.

⁸²⁸ Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *op. cit.*, p. 196.

⁸²⁹ John Smith a lui-même participé à cette invasion de l'Irlande, véritable « laboratoire colonial ». Certains analystes voient même chez les Irlandais le premier peuple à être racialisé de façon systématique par les Anglais aux 16^e et 17^e siècles. Sur la question: Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race, vol. 1*, New York, Verso, 1994; Audrey Smedley, *Race in North America*, Boulder, Westview Press, 1993; Claude J. Rawson, « Indians' and Irish: Montaigne, Swift, and the Cannibal question », *Modern Language Quarterly*, sept. 1992, pp. 299-363; Nicholas Canny, *Kingdom and colony : la colonisation de l'Irlande par l'Angleterre, 1560-1800*, Bécherel, Perséides, 2011.

⁸³⁰ Selon Las Casas, c'est César Auguste qui aurait « civilisé par des lois ce peuple barbare et sauvage [les Espagnols] et réduit le pays en province romaine. *Hec ille*. Comme la nation espagnole était un peuple barbare et féroce, il faut demander au révérend docteur [Sepúlveda] s'il aurait été bon et s'il aurait conseillé que les Romains en répartissent les membres, en donnant sa part à chaque tyran comme on l'a fait aux Indes, pour que périssent nos aïeux corps et âmes en extrayant l'or et l'argent que possédait alors l'Espagne. » Bartolomé de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, trad. N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007, p. 258.

passé barbare de l'Europe. C'est d'ailleurs cette fonction qu'embrassent les *Elements of Law* :

« The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another (as we know also that it is, *both by the experience of savage nations that live at this day, and by the histories of our ancestors, the old inhabitants of Germany and other now civil countries*, where we find the people few and short lived, and without the ornaments and comforts of life, which by peace and society are usually invented and procured) ». EL, I, 14, 12, p. 56, je souligne.

Le caractère concret de l'exemple de ces « nations sauvages d'aujourd'hui » se juxtapose ici à une remémoration du passé sauvage des nations dites « civiles ». Dans ces expériences réelles et historiques, et non pas simplement hypothétiques, la comparaison coloniale trace clairement la route de la civilité. Patricia Springborg a offert une interprétation charitable de ce passage en vue de sauver Hobbes de toute allégation de colonialisme. Elle voit en effet dans cette comparaison voilée entre Premiers Peuples d'Amérique et Germains de l'Antiquité une sorte de bienveillance chez Hobbes qui reconnaît le potentiel d'une élévation de la « sauvagerie » au destin éclairé de l'Europe.⁸³¹ Or, il est possible d'offrir une autre lecture de cette question coloniale. Si les Premiers Peuples constituent l'image actuelle de l'origine de l'Europe, leur organisation politique peut certes « évoluer » aux yeux de Hobbes jusqu'à la forme moderne, « aboutie » et « idéale » de l'État souverain. Mais cette « élévation » ne semble pouvoir se réaliser que par l'enseignement colonial européen et jamais par le simple déroulement de l'état de nature intermédiaire. En effet, les « nations sauvages », telles que Hobbes les décrit, ne semblent pouvoir entrer dans l'État souverain que par la voix de la conquête européenne. Il n'y a en effet aucun signe chez Hobbes qui laisse croire en la possibilité d'une découverte de la forme étatique par les

⁸³¹ « This means [...] that Native American peoples are also capable of maturing from hunter-gatherers into civil nations, for which they already show the necessary moral and intellectual predispositions », Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought, op. cit.*, p. 146. On le voit, cette interprétation reconduit les violences conceptuelles de Hobbes puisqu'elle présuppose une évolution politique qui va d'un état arriéré (la vie « sauvage ») à un état développé (la « civilité » de l'État souverain). Springborg poursuit: « Not in his day, certainly, but Hobbes does believe that Native Americans will participate in the normal social development that will bring them to statehood », *ibid.*, p. 147. Cette interprétation semble aussi affectée d'un défaut de lecture. Dans le second passage que Springborg cite, « The present century presents an example of this in the Americans » (DC, I, 13), *this* ne renvoie pas à la possibilité d'une transition entre la sauvagerie et la civilité, comme elle le suggère, mais bien à la *perpetuall war* que Hobbes exemplifie par les Premiers Peuples. *Ibid.*, p. 144.

Premiers Peuples sans qu'ils entrent en contact avec les Européens.⁸³² Au fond, la dynamique est ici la même que pour le seuil épistémologique de la figure du « sauvage » : celle-ci est considérée trop en retard sur le long fil des innovations scientifiques pour pouvoir découvrir par elle-même l'artifice de l'État. En ce sens, Hobbes semble souscrire entièrement à cette pédagogie coloniale que l'on avait aperçu chez Vitoria, Sepúlveda, Las Casas et Botero (ch. 3), à savoir cette « charité civilisatrice » qui s'appuie sur la « suprématie technique » de l'écriture alphabétique. Tout semble suggérer chez Hobbes que c'est toujours seulement sous la souveraineté blanche que les Premiers Peuples peuvent et doivent intégrer l'État.⁸³³ C'est le destin de « l'homme occidental », et son destin à lui seul semble-t-il, que d'avoir pu découvrir par sa raison la structure salvatrice de l'État souverain.

On vient de le voir, qu'on le prenne dans ses exemples américains ou antiques, le concept d'état de nature contient une dimension historique indépassable. Or, il est possible de faire cohabiter cette valeur historique du concept avec son registre hypothétique. Au fond, si l'on tente de faire sens de l'ambiguïté de l'état de nature et non de l'effacer, si l'on souhaite respecter cette double acception, il faut admettre que l'état de nature est tout à la fois concret et hypothétique, historique et fictionnel, constatable et invérifiable. Il est en effet possible de soutenir que l'état de nature incarne simultanément ces deux pôles en tant qu'il épouse la forme d'un mythe fondateur ou encore, comme le soutient cette étude, un rituel discursif de passage. Ce n'est pas une idée nouvelle, l'état de nature constitue bien un mythe au fondement de l'État,⁸³⁴ voire une histoire persuasive qui, s'appuyant sur une origine terrifiante, fournit le « scripte de la citoyenneté ».⁸³⁵ Mais il s'agit toutefois d'un mythe qui, pour prétendre à une forme de scientificité, doit prendre appui sur la réalité historique. C'est pourquoi Hobbes emploie ces exemples concrets que sont la guerre civile, l'anarchie des rapports entre souverains, ainsi que le passé sauvage de l'Europe. Ce sont là

⁸³² C'est l'interprétation de Charles Mills: « They may have a 'basic capacity to reason,' but it would seem that it does not attain the threshold level necessary for leaving the state of nature. » Charles Mills, « Reply to critics », in Carole PATEMAN, Charles W. MILLS, *Contract and domination*, *op. cit.*, p. 250.

⁸³³ Selon Barbara Hall, c'est là le racisme latent de Hobbes. Barbara HALL, « Race in Hobbes », dans Andrew VALLS (éd.), *Race and racism in modern philosophy*, *op. cit.*, p. 43.

⁸³⁴ Michael Oakshott, « Introduction », dans *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1945, p. LIII. Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 102.

⁸³⁵ « An origine story could terrify people - as the state of nature did - at the same time as it could provide a script of citizenship, encouraging citizens of England to behave as though they had entered into a social contract with one another. » Joanne H. WRIGHT, *Origin stories in political thought: discourses on gender, power, and citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 55.

des exemples qui se rassemblent tous, au fond, autour du problème colonial et actuel de la « sauvagerie américaine » qui synthétise tant la question des rapports internationaux, que des mœurs barbares à l'origine de la civilité, ainsi que, comme on le verra, la corruption du sujet dans la guerre civile. Parce qu'elle illustre cette condition ambiguë de l'état de nature, la figure du « sauvage » est donc affectée chez Hobbes d'une tension quasi-irréconciliable entre origine et hypothèse. Elle incarne, dans la contemporanéité du présent, le point de départ abstrait et l'enfance concrète de l'humanité, l'expérience de pensée en dehors de l'histoire et l'origine même de l'histoire. Au fond, parce qu'elle aspire simultanément à la réalité historique et la spéculation théorique, c'est une figure concrète de l'histoire qui est piégée dans une hypothèse.⁸³⁶

On notera enfin que le cœur de ce dispositif de capture se situe dans le fait singulier que l'état de nature est à la fois localisable et assignable. Carl Schmitt a bien montré que l'ambiguïté de l'état de nature trouve son expression dramatique dans le fait que Hobbes spatialise son concept en le localisant en Amérique. Le nomos de la souveraineté prend donc racine dans cette localisation ambiguë d'une origine à la fois hypothétique et concrète. C'est d'ailleurs cette même ambiguïté que Schmitt tente de surpasser en établissant un second niveau de pacte, soit celui de la *constitution*.⁸³⁷ Quant à son caractère assignable, Charles Mills a montré à son tour que l'état de nature opère une forme de racialisation du contrat. Dans le jeu de cette assignation coloniale, le caractère hypothétique de l'état de nature ne serait valide que pour les blancs, alors que l'acception littérale ne s'appliquerait qu'aux non-blancs qui deviendraient par-là même des sous-sujets.⁸³⁸ Mais même si cet état

⁸³⁶ Moloney voit chez Hobbes un « entrapment of savage societies in his 'hypothetical' state of nature ». Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, *op. cit.*, p. 190.

⁸³⁷ Schmitt tente de distinguer ce qu'il appelle le (vrai) pacte constitutionnel du pacte d'État ou contrat social « qu'il soit une simple fiction théorique ou attestée historiquement » Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993 (1989), p. 195. Notons d'ailleurs que pour Schmitt l'état de nature n'est jamais « hors de l'espace » : « L'état de nature [...] est localisable, et Hobbes le localise aussi, entre autres, dans le Nouveau Monde. Dans le *Léviathan*, les *Americani* sont cités expressément comme exemple du caractère de loup que prend l'homme dans l'état de nature, et dans le *Behemoth* il mentionne les atrocités dont se sont rendus coupables les catholiques espagnols dans l'Empire Inca. » Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, Paris, PUF, 2008, p. 97-98.

⁸³⁸ « there is a tacit racial logic in the text: the literal state of nature is reserved for nonwhites; for whites the state of nature is hypothetical. » Mills, *The Racial Contract*, *op. cit.*, p. 46-47, Cf. p. 65-66, 88. Pateman reprend cette idée dans sa réflexion sur le contrat colonial qui, à ses yeux, assujettit les autochtones en même temps qu'il leur nie le statut de sujet. Carole Pateman, « The Settler Contract », dans *Contract and domination*, *op. cit.*, p. 56. Voir aussi Barbara HALL, « Race in Hobbes », *op. cit.*, p. 47.

de sauvagerie est localisable et assignable, on peut néanmoins reconnaître une symétrie relative entre son acception en colonie et en métropole, notamment par la notion de guerre civile qu'il nous reste à élucider. En effet, que ce soit en Amérique ou en Europe, lorsque la guerre de faction éclate, on y reconnaît toujours la présence de structures politiques relatives par lesquelles les sujets s'affrontent. Cette présence qui mine la cohérence du concept d'état de nature est caractéristique tant de « l'état sauvage » de la colonie qui corrompt le colon que de la guerre civile qui ruine la civilité de la métropole. Elle montre au fond que, dans la majorité de ses occurrences, l'état de nature est une situation intermédiaire au sein de laquelle le passage effectif à l'État souverain est, sur le plan de sa taille, indéterminable.

Guerre civile et colonie

Il reste un dernier trait qui caractérise le concept hobbesien d'état de nature qui demande ici d'être examiné, soit l'idée de guerre civile. Pour Hobbes, le danger de la sédition est de dissoudre l'État et par-là de replonger les sujets dans l'état de nature. Autrement dit, lorsque la paix civile vole en éclat et que l'État ne peut plus garantir la sécurité de ses sujets, chacun est condamné à employer ses propres moyens afin d'assurer sa survie. Et puisqu'en général les États s'effondrent sous le poids de factions, cette survie ne s'accomplit pas qu'individuellement, mais aussi par le biais de groupes, de ligues ou de familles. La guerre civile est donc à saisir comme un état de nature intermédiaire, en ceci que la plupart des structures sociales s'y maintiennent, bien qu'elles s'érodent. Ce principe est vrai en métropole, tout comme il l'est en colonie, bien qu'il y ait ici une différence fondamentale. C'est que la colonie étant le territoire par excellence de l'état de nature, elle constitue en elle-même une influence séditeuse sur les colons. Autrement dit, parce que sa condition de base est la guerre perpétuelle, elle affecte avec toute son inertie les mœurs des colons venant des contrées civiles.

Richard Ashcraft a bien montré que l'idée d'état de nature préfigure chez des auteurs coloniaux tel Walter Raleigh, José de Acosta ou Garcilaso de la Vega.⁸³⁹ Dans son *Of the Original and Fundamental Cause of Natural, Arbitrary, and Civil War*, Raleigh fait ainsi

⁸³⁹ Richard Ashcraft, « Leviathan Triumphant : Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men », dans Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, p. 146-147.

état de ce « state of War, which is the meer state of Nature of Men out of Community ». Et lorsque de la Vega décrit la forme de vie des Premiers Peuples, il le fait dans un langage qui est encore celui de l'état de nature: « the people lived like wild beasts without religion, nor gouvernement, nor town, nor houses, without cultivating the land, nor clothing their bodies. »⁸⁴⁰ La proximité entre ces formules coloniales et la pensée politique montre assez bien que la formation du concept d'état de nature naît non pas indépendamment, mais bien à partir de l'exemple américain. C'est d'ailleurs ce fait qui a incité Charles Mills à reconnaître dans le concept la forme d'un contrat racial tacite dans la théorie hobbesienne de la souveraineté.⁸⁴¹

Si dans cette littérature coloniale l'Amérique est bien le topos de l'état de nature, elle est aussi le lieu par excellence de la corruption du sujet civil. Cette condition de guerre perpétuelle est si forte qu'elle érode les plus solides structures politiques qui liaient en métropole les colons. C'est ce qu'a montré Perry Miller en s'appuyant sur des auteurs de la Compagnie de Virginie, tels John Smith, William Strachey ou Alexander Whitaker.⁸⁴² Strachey parle ainsi de la « headlesse multitude » qui, parce qu'elle est trop affairée par ses luttes, est incapable de « sowe Corne for their owne bellies ».⁸⁴³ On ne fait pas que combattre les nations autochtones, on se querelle également à l'intérieur de la colonie, tant pour contester les décisions de l'administration que pour convoiter les richesses promises que l'on croit pouvoir découvrir. John Rolfe décrit ainsi avec outrage cette tendance au conflit interne qui ruine le projet colonial: « dissentions and jarres were daily sowne amongst them, that they choaked the seed and blasted the fruits of all men's labors. »⁸⁴⁴ L'administration même de la Compagnie souligne que les causes de l'échec de Jamestown ne sont pas à trouver dans le climat de Virginie, mais bien chez les colons eux-mêmes et leur « licence, sedition, and furie, [which] are the fruits of a headie daring, and vnruely multitude. »⁸⁴⁵ Thomas Dale va dans le même sens lorsqu'il se plaint du caractère « profane et séditieux » des colons qui sont « so full of Mutenie and treasonable Intendments, as [...]

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ Charles W. MILLS, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 55.

⁸⁴² Perry MILLER, *Errand into the wilderness*, Cambridge, The Belknap Press, 1956, p. 130-131.

⁸⁴³ William Strachey, *A true reportory of the wracke*, in Purchas, XIX, p. 47-48, cité dans Miller, *ibid.*, p. 130.

⁸⁴⁴ John Rolfe, *Relation*, (1617), p. 104, cité dans Miller, *ibid.*, p. 130.

⁸⁴⁵ Virginia Company of London, *A true declaration of the purpose and ends of the plantation begun in Virginian* (1609), p. 15, cité dans Miller, *op. cit.*, p. 131.

in a parcell of 300 [...] not many give testimonie beside their names that they are Christians. »⁸⁴⁶ Dès les premières tentatives, Ralph Lane accuse la sauvagerie des colons qu'il décrit comme ces « wylde menn of myne Owene nacione ». ⁸⁴⁷ Et Purchas fait lui-aussi état de la mutinerie contre Champlain lors de la fondation de Québec. ⁸⁴⁸

Un exemple célèbre de cette influence séditeuse de l'Amérique est à trouver chez William Strachey et sa narration du naufrage du *Sea Venture* aux Bermudes. Dans ce récit qui inspira l'écriture du *Tempest* de Shakespeare, la vie des naufragés glisse lentement vers un état de nature intermédiaire. Certains refusent le travail et rejettent les ordres, d'autres constituent des factions et entrent en rébellion contre l'autorité. C'est ici le fléau d'une chute de la vie civile vers le chaos que décrit Strachey: « Unto such calamity can sloath, riot, and vanity bring the most settled and plentiful estate ». ⁸⁴⁹ Parce que le naufrage érode progressivement le souvenir de l'État, l'équipage suit l'impulsion du territoire américain et de ses éléments déchainés et entre ainsi en guerre avec l'autorité. Dès les premières violences de la tempête se manifeste ainsi le doute quant à la nécessité du travail et de la hiérarchie: « Why should we labor to preserve life », se demande Strachey, s'ils sont destinés à mourir ?⁸⁵⁰ Dans la littérature de voyage des 16e et 17e siècles, les tempêtes américaines sont réputées à ce point violentes, qu'elles semblent être la manifestation du Diable lui-même. ⁸⁵¹ Elles sont au fond l'expression de cette violence des éléments qui, depuis l'Antiquité, est au cœur même de la notion de sauvagerie (ch. 1).

Cette influence néfaste de l'Amérique est aussi perçue par John Smith qui, dans son compte rendu des premiers envoyés en Virginie, suggère que la rudesse du territoire déteint sur les Anglais. On apprend même que, face à la famine, ces derniers se sont abandonnés

⁸⁴⁶ Thomas Dale, « Letter to Salisbury, August 17, 1611 », cité dans Miller, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁴⁷ Ralph Lane to Sir Philip Sidney, August 12, 1585, tiré de Quinn, *Roanoke Voyages*, I: 204, cité dans Bernard W. SHEEHAN, *Savagism and civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1980, p. 167.

⁸⁴⁸ Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimes*, XVIII, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1906, p. 290.

⁸⁴⁹ William Strachey, « *A true Reportory of the Wrack and Redemption of Sir Thomas Gates*, » dans Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimes*, XIX, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1906, p. 46.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁵¹ Ainsi un passage d'Oviedo traduit et publié par Samuel Purchas: « Their Huracans (so they call tempests of winde and raine together) are very excessive. An. 1508. On the third of August, all the thatched Houses in Saint Domingo were thrown to the ground, and some also of stone [...]. Hell seemed to have beene opened, and the Devils to have carried things to and fro. » Purchas, *His Pilgrimes*, XV, p. 224.

au cannibalisme.⁸⁵² Le thème de la mutinerie est aussi fréquent dans ses écrits,⁸⁵³ tout comme chez d'autres auteurs coloniaux. Thomas Cavendish établit clairement que la misère en colonie nourrit le désir de mutinerie.⁸⁵⁴ Et John Wilson décrit à son tour une « mutinie among English company » en Guyane.⁸⁵⁵ Au fond, l'essentiel du problème de la colonie se situe, comme le soutenait William Crashaw, dans ce « manque de gouvernement » que l'état de nature américain à la fois incarne et encourage.⁸⁵⁶ Bien sûr, cette anomie de la colonie s'explique en partie par l'origine des colons qui viennent, pour une large part, des « franges les plus infâmes » de la société anglaise et dont on est bien heureux de se débarrasser. Mais il reste que le territoire même de l'Amérique, le danger de son « état de nature » doublé des promesses de ses trésors, est un facteur qui pèse lourd dans l'équilibre du droit gouvernement. Son inertie est trop enracinée, la puissance de l'État, trop peu présente, pour que la civilité ne s'abandonne aux vices de la sauvagerie.

Mais même si l'état de nature incarne une telle sédition, même si sa définition est l'antinomie de la civilité étatique, il reste que sous ce mode précis de la guerre de faction on peut y deviner quelque chose comme une structure politique. C'est cette ambiguïté qui est clairement identifiable dans la théorisation de la guerre civile par Hobbes. Comme l'a bien montré Onofrio Nicastro, la faction de la guerre civile est parfois présentée comme « un État en gestation, un État dans un État, [voire] un État contre un autre État sur le même territoire. »⁸⁵⁷ C'est que la faction est fondée sur une forme de consentement (*consent*), d'une façon qui rappelle la structure de l'État. Dans le chapitre dédié au pouvoir, le *Léviathan* compare en effet les deux formes d'union, bien qu'il souligne une différence notable. C'est que, dans la faction, les volontés des individus ne sont pas unifiées autour

⁸⁵² Sur cet événement cannibal lié à la famine de Jamestown, Bradley précise: « By the following winter they had brought themselves to the verge of starvation, and were beginning to devour the dead, till a man being at last discovered eating his own wife, whose limbs he had salted. » A. G. Bradley, « Introduction », dans John Smith, *Travels and Works of Captain John Smith*, (Edward ARBER éd.), vol. 1, Edinburgh, John Grant, 1910, p. xix.

⁸⁵³ Le thème de la mutinerie est fréquent dans les récits de John Smith. Cf. John Smith, *Travels and Works*, *op. cit.*, p. 12-13. Et on en parle aussi dans les autres tentatives coloniales britanniques en Amérique.

⁸⁵⁴ « misery attends mutinie », dans *Purchas His Pilgrimes*, *op. cit.*, vol. XVI, p. 151

⁸⁵⁵ *ibid.*, p. 338.

⁸⁵⁶ « The principal (if not the only) wound in this businesse hath been the want of government, there is now care taken, that (by blessing of God) there neuer shall bee want of that againe. » Crashaw, *Sermon*, G2 recto, cité dans Miller, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁵⁷ Onofrio Nicastro, « Le vocabulaire de la dissolution de l'État », dans Yves Charles ZARKA (éd.), *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 263. Cf. DC, XII, 11.

d'une seule et même personne, mais demeurent toujours particulières. Il est caractéristique que cette distinction advienne dans la définition du plus grand pouvoir humain, à savoir « that which is compounded of the powers of most men, united by consent » (Lev., X, 3 p. 58 [41]). Or, de la même façon que le pouvoir de la faction à l'intérieur de l'État souverain est constitué par une forme de consentement, il faut supposer que le gouvernement de famille dans l'état de nature comporte les mêmes fondements, car, conclut Hobbes, « to have servants is power; to have friends is power: for they are strengths united. » (*ibid.*)

Bien sûr, tout l'enjeu porte sur la forme de ce consentement qui diffère dans le pacte séditieux et le contrat souverain. Si pacte il y a dans la guerre civile, ce n'est jamais que selon une concorde circonstancielle qui est tout orientée vers un but commun, soit le renversement de l'État. Conséquemment, le rapport qui s'instaure dans la faction n'est pas aussi contraignant que l'obligation que génère le contrat souverain. Mais il reste que, dans ce moment charnière qu'est la guerre civile, Hobbes conçoit la faction comme un « État dans un État », un État avant l'heure qui est en voie de formation. C'est pourquoi, comme le soutient Nicastro, « la guerre civile [...] n'est pas l'équivalent d'une dissolution de l'État dans ses éléments : les individus. Dans la guerre civile, les deux partis qui s'affrontent sont des corps organisés, deux États en quelque façon. »⁸⁵⁸

Ce trait singulier informe l'essence même de l'état de nature, puisqu'il souligne la difficulté chez Hobbes de penser la fluctuation des formes et surtout, leurs points de transition. Si lors de la guerre civile, les factions sont comme de petits États qui tentent de renverser l'État souverain, le processus est aussi vrai à l'inverse. Dans cette situation pré-étatique qu'est l'état de nature, les familles et les ligues sont, elles-aussi, comme de petits États qui œuvrent à fonder leur souveraineté. Évidemment, la faction de la guerre civile n'est pas exactement la famille de l'état de nature, celle-ci ruine la souveraineté de l'intérieur et celle-là en constitue au contraire l'un des fondements possibles. Et de même que la faction est une union spontanée « qui jaillit de l'admiration d'un chef, ou d'un concours fortuit des affects »,⁸⁵⁹ la famille est une structure fondée sur le pouvoir que tient le parent sur l'enfant, comme on le verra au chapitre suivant. Mais il s'agit néanmoins, dans les deux

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 264

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 263.

cas, de structures « politiques » qui sont plongées dans la guerre perpétuelle et qui *tendent* vers la forme de l'État.

Or, précisément, cette *tendance* à l'État, cette aspiration consciente ou inconsciente, est l'un des traits caractéristiques de cette ambiguïté propre à l'état de nature. Car pour Hobbes, ce qui distingue un État, ce n'est pas seulement la forme de son acte de naissance ou la nature de son contrat, mais également sa capacité à assurer la sécurité, et donc, par la force des choses, sa *taille*. Ce dernier critère rend toujours flou le passage concret de l'état de nature à l'État souverain, tout comme il rend superflu, au-delà d'un certain seuil, la distinction entre faction et famille. Dans le *Léviathan*, en effet, on comprend que le simple fait qu'un maître ait davantage de serviteurs que le gouvernement de son propre État fait de sa maison ni plus ni moins une faction (Lev., XXII, 30). Qu'un foyer rassemble sous une même autorité davantage de personnes que ne dispose la force souveraine, voilà qui compromet la stabilité du *Commonwealth*. Car, de fait, par la simple force dont il dispose, le maître de ce foyer est désormais formellement un État. Il ne lui manque que le contrat souverain, contrat qui ne peut jamais être qu'unique et se trouve déjà mobilisé par l'État souverain lui-même. C'est pourquoi, tendanciellement, un tel foyer, une telle *faction*, souhaitera toujours s'arroger la souveraineté de l'État au sein duquel elle croit.

Il y a donc, dans la conception hobbesienne de la souveraineté, deux critères essentiels, à savoir le contrat et la taille ou la force effective de l'État. Il ne suffit pas de commettre le contrat et de déployer toute la structure juridique qui en découle. Encore faut-il que l'État constitue la plus grande instance de pouvoir sur un territoire donné. Au fond, c'est ce double critère qui semble générer l'ambiguïté des formes qui s'affrontent dans l'état de nature. Si par définition, il ne peut y avoir de souveraineté véritable dans la guerre perpétuelle, il reste que le gouvernement de famille peut, par la force effective qu'il arrive à générer, s'approcher de la forme de l'État. C'est cette question de la taille de la famille qui rend tout à fait impossible d'identifier un point de passage clair vers l'État. Hobbes ne nous dit jamais combien de familles, combien de serviteurs et d'esclaves un même patriarce doit conquérir avant de pouvoir se nommer *État*. Tout comme il omet de préciser quand et comment le contrat qui lie le patriarce avec sa famille se transmue en contrat souverain. Autrement dit, on ignore quelle est la taille minimale d'un État adulte, tout comme on ignore si son acte de naissance comporte une signature bien précise. Ce qui est sûr, c'est

que cette condition de la guerre perpétuelle, qu'elle soit primaire, intermédiaire ou civile, plonge les citoyens dans un état de survie qui interrompt le développement des arts, et par-là, des lettres. Et s'il est peu clair si l'écrit signe la fondation de la souveraineté, nous savons néanmoins qu'elle est le signe, pour l'époque, de la civilité.

L'état de nature comme interruption des lettres

On l'a vu, la fameuse description privative du *Léviathan* qui établit la « supériorité épistémologique » de l'Europe débouche aussitôt sur les conséquences politiques de « l'état de nature américain ». Comme l'explique Hobbes à la fin de ce passage maintes fois cité dans l'histoire de la pensée politique, « in such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain [...] no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short. »⁸⁶⁰ Au terme de la longue liste privative des sciences, on a donc en apex l'absence d'arts et de lettres, sorte de point culminant à partir duquel la déchéance politique émerge. Sans l'écriture et sans les savoirs qu'elle autorise, la vie humaine est ici condamnée aux dangers sauvages de la prédation.

Or, si la liste privative des sciences était un thème courant chez les auteurs coloniaux et scientifiques de l'époque, cela est aussi vrai pour la suite du passage où Hobbes qualifie la vie de l'état de nature comme étant brutale, obscène, solitaire, et au fond, sauvage. En effet, de la même façon que l'idée de seuil épistémologique habite déjà les récits coloniaux, on retrouve dans les descriptions européennes des Premiers Peuples le même genre de formulation négative qui aboutit à l'idée, davantage politique, de la brutalité et de bestialité de la vie « sauvage ». On en trouve par exemple un indice dans la traduction anglaise d'André Thevet qui dépeint les habitants du Brésil comme un « wild and brutish people, without Fayth, without Religion, and without any ciuilitie [...] like brute beasts. »⁸⁶¹ On en devine aussi la trace chez un John Bonoel qui décrit ces « native Savages [...] that know no industry, no Art, no culture, nor no good use of this blessed Country heere, but are meere ignorance, sloth, and brutishnesse, and an unprofitable burthen onely of the earth.

⁸⁶⁰ Lev, XIII, 9, p. 84 [62].

⁸⁶¹ Andrew Thevet, *The New Found Worlde*, London, 1568, p. 43-43^v, cité dans Bernard W. Sheehan, *Savagism and civility. Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 68.

»⁸⁶² Et on en retrouve encore la marque chez Samuel Purchas, un auteur auquel Hobbes a assurément accès, non seulement par la Compagnie de Virginie, mais aussi par la bibliothèque du Lord Cavendish.⁸⁶³ Dans ses *Pilgrimes*, Purchas décrit ainsi les Powhatans de Virginie dans une violence prosodique inégalée:

« considering so good a Countrey, so bad people, having little of Humanitie but shape, ignorant of Civilitie, of Arts, of Religion; more brutish than the beasts they hunt, more wild and unmanly than their unmanned wild Countrey which they range rather than inhabite; captivated to Satans tyranny in foolish pieties, mad impieties, wicked idlenesse, busie and bloudy wickednesse ».⁸⁶⁴

Dans cette longue dépréciation, les « sauvages » de Purchas n'ont d'humain que l'apparence. Leur sauvagerie est si radicale qu'elle semble presque dédoubler la sauvagerie vierge du territoire et, par-là, la corrompre. Ce genre de description négative est si populaire, elle envahit à ce point le discours qu'on la retrouve même chez Shakespeare qui, dans son *Tempest*, donne à Gonzalo le rêve exotique de cette vie sauvage. Là, échoué sur une île, ce dernier partage à ses compagnons naufragés son désir de régner sur ce territoire vierge qui rappelle l'état de nature:

« I 'th 'commonwealth I would by contraries, Execute all things. For no kind of traffic, Would I admit; no name of magistrate; Letters should not be known; riches, poverty, And use of service, none; contract, succession, Bourn, bound of land, tilth, vineyard, none; No use of metal, corn, or wine, or oil; No occupation, all men idle, all; And women too, but innocent and pure; No sovereignty »⁸⁶⁵

Et les compagnons de Gonzalo de commenter avec ironie son fantasme d'état de nature: « Sebastian: Yet he [Gonzalo] would be king on't. Antonio: The latter end of his commonwealth forgets the beginning. »⁸⁶⁶ S'imaginer être roi dans cet état nature, nous

⁸⁶² Bonoecil extrapole également vers la théorie aristotélicienne de l'esclavage: « [they] are naturally borne slaves, as my chiefe secretary well define ». John Bonoecil, *His Majesties Gracious Letter to the Earle of South Hampton, treasurer, and to the Councell and Company of Virginia heere commanding the present setting vp of silke works, and planting of vines in Virginia*, Londres, Felix Kyngston, 1622, pp. 85-86, *Early English Books Online Text Creation Partnership*, accessible sur: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68246.0001.001?rgn=main;view=fulltext>

Ces extraits de Thevet et Bonoecil ont été relevés dans Sheehan, *ibid.*

⁸⁶³ C'est ce qu'a relevé Noel Malcolm qui a consulté le catalogue de la bibliothèque de Cavendish pour qui travaillait Hobbes. Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, *op. cit.*, p. 304., n. 34.

⁸⁶⁴ Samuel Purchas, *Hakluytus posthumous or Purchas His Pilgrimes*, XIX, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1906, XIX, p. 231.

⁸⁶⁵ Shakespeare, *The Tempest*, II, 1.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

suggère Shakespeare, c'est oublier les conditions mêmes de la fondation du pouvoir. C'est oublier, au fond, qu'on y peut trouver rien d'autre que prédation et survie. Ce passage du *Tempest* rappelle non seulement plusieurs récits de Virginie, mais aussi bien d'un des auteurs les plus lus en matière de description des mœurs américaines, à savoir Montaigne.⁸⁶⁷ On retrouve en effet dans les *Essais* une longue description privative du mode de vie des « Brésiliens » et dont la liste des items recoupe étroitement celle de Shakespeare. Montaigne, toutefois, arrive à une conclusion tout autre sur cette condition de manque, puisqu'il présuppose moins facilement que l'état de nature est un vide politique et une déchéance morale:

« C'est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic; nulle connaissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ni de supériorité politique; nuls usages de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oisives; nul respect de parenté que commun; nuls vêtements; nulle agriculture; nul métal; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouïes. Combien trouverait-il la république qu'il a imaginée éloignée de cette perfection ».⁸⁶⁸

Dans ce passage qui se termine par une sorte d'apologie de « l'état de nature » avant l'heure, Montaigne établit la chaîne logique du développement de la civilité. Immédiatement après le commerce, on comprend que l'écriture émerge comme une sorte de point de départ à toute structure politique. Car, comme le suggère Montaigne, ce sont les lettres qui rendent possible le travail des magistrats et de toute autre fonction politique, de même que les services et la richesse, voire enfin les contrats. Sans l'écriture, la grande machine de la civilité semble ainsi incapable d'activer ses rouages. Or, outre la différence de sa position face à l'Amérique, Hobbes semble bien souscrire à cette chaîne logique de la civilité lorsqu'il écrit que l'état de nature est une condition « sans art, ni lettre, ni société ». On pourrait même croire que pour sortir de cet état nature, l'humanité doit forcément s'outiller de l'écriture afin de fonder sa politique.

⁸⁶⁷ Sur l'influence des récits de Virginie sur le *Tempest*, voir Walter Alexander Raleigh, « The English Voyages of the Sixteenth Century », in Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, New York, Augustus M. Kelley, 1969 (1904), Vol. XII, p. 112-113. W. A. Raleigh (1861-1922) fait le lien entre le *Des Cannibales* de Montaigne et la description de la cité idéale par Gonzalo. Sur cette influence de Montaigne sur Shakespeare, voir aussi Lestringant, Frank LESTRINGANT, *Le cannibale: grandeur et décadence*, Paris, Perrin, coll. « Collection Histoire et décadence », 1994, p. 167.

⁸⁶⁸ Montaigne, « Des Cannibales », in *Essais*, (éd. Pierre Michel), Paris, Gallimard, 1965, I, XXXI, p. 307.

On pourrait allonger sans fin la liste de ces descriptions qui opèrent par la négative et qui peuplent pratiquement tout le champ du discours colonial de l'époque. L'essentiel ici est de retenir que, dans cette axiomatique qui relève sans cesse *ce qui fait défaut* aux Premiers Peuples, le discours colonial ne fait pas autre chose que de se décrire soi-même. Sa fonction n'est rien d'autre que de peindre la supériorité de sa propre civilisation en soulignant à grands traits le manque constitutif qui travaille la « sauvagerie américaine ». ⁸⁶⁹ Et c'est précisément de ce discours que Hobbes reprend quelques énoncés en vue de souligner la relation qui lie ensemble l'état de guerre et la suspension ou la détérioration des arts, des sciences et des lettres. Ce faisant, il établit clairement que l'état de guerre perpétuel, tant dans sa forme originelle qu'intermédiaire, est frappé d'illettrisme. Même la guerre civile qui émerge dans le cœur de l'État souverain est considérée par Hobbes comme une sorte de suspension des progrès de la science, des lettres et de la pensée en générale. En effet, la dissolution de l'État dans les guerres intestines de faction ne fait pas que suspendre l'effectivité de la force publique. Elle vient aussi éroder le sens même des mots. Certes, s'il y a quelque chose d'auto-performatif dans la guerre civile, c'est en partie parce qu'il est impossible d'y rester neutre. Mais c'est aussi et surtout parce que, dans toute sédition, se déploie un certain « phénomène de pathologie du langage ». ⁸⁷⁰ Comme l'a montré encore une fois Nicastro en s'appuyant sur un passage de la traduction de Hobbes de Thucydide, la guerre civile suspend le règne des définitions, c'est-à-dire qu'elle brise le consensus autour des significations imposées par le souverain et par lesquelles s'érige tout l'édifice de l'État. ⁸⁷¹ On pourrait même pousser le raisonnement et souligner que l'anomie de la guerre

⁸⁶⁹ Sur ce thème, la littérature est vaste. On pourra se référer, à titre informatif, à Roy Harvey Pearce, *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore, 1953, p. 5; Hayden White, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », dans Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, op. cit., p. 3-6. Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, London, J.M. Dent, 1980 ; Karen Ordahl KUPPERMAN, (éd.), *America in European consciousness, 1493-1750*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995 ; Bernard W. SHEEHAN, *Savagism and civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, op. cit. Pour le contexte de la Nouvelle-France, voir par exemple John A. GALLUCCI, « Décrire les « Sauvages » : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des Relations », *Tangence*, n° 99, 2013. Pour la prégnance de ce thème au Québec contemporain, voir aussi Sylvie Vincent & Bernard Arcand, « De l'Indien hostile au cruel Sauvage », dans *L'Image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, pp. 29-63.

⁸⁷⁰ Onofrio Nicastro, « Le vocabulaire de la dissolution de l'État », op. cit., p. 260.

⁸⁷¹ Dans la description d'une guerre civile chez les Anciens et relatée par Thucydide, Hobbes écrit ainsi: « The received value of names imposed for signification of things, was changed into arbitrary. » EW, VIII, pp. XVI, cité dans Nicastro, op. cit.

civile suspend, en plus des définitions, le pouvoir ou le crédit de l'écriture elle-même. Sans pouvoir souverain, point d'instance garantissant le sens des mots, en particulier juridiques, et sans signification imposée des termes, point de contrat, point d'accord et surtout, point de justice.

On voit ainsi comment s'articule les rapports de la guerre à l'écriture. Dans l'état de nature originaire, la guerre perpétuelle empêche tout développement scripturaire et il faut attendre qu'une paix relative s'instaure pour que les arts et les lettres fleurissent. Et inversement, dans la guerre civile qui plonge momentanément la société dans l'état de nature, l'écriture est en régression au point où s'érode le sens même des mots. Le langage se détériore, en particulier ces termes essentiels qui, ayant été fixés par l'autorité souveraine, constituaient les différents engrenages de la civilité. Car Hobbes ne conçoit pas le phénomène de cette écriture en décomposition qu'en termes littéraires. Il la lie aussi aux conditions techniques des lois civiles. La chute dans l'état de nature par la sédition vient donc miner l'écriture fondatrice des lois, enfonçant ainsi toujours davantage les sujets dans le cycle de la déchéance politique.

Cette idée semble par ailleurs informée par de nombreux récits coloniaux sur l'Amérique. À l'époque de Hobbes, en effet, « l'illettrisme » des nations américaines est un trait qu'on n'a de cesse de souligner. On cherche ainsi rapidement à pallier cet illettrisme par l'instruction, soit à des fins évangélisatrices, soit à des fins de gouvernement tout court.⁸⁷² Mais on fait aussi état, dans les récits décrivant les Premiers Peuples, de la relation intime qui se tisse entre l'absence de lettres et l'absence de lois positives. L'exemple le plus caractéristique se retrouve sans doute chez William Strachey qui souligne clairement ce lien dans sa description du chef Powhatan:

« He nor any of his people vnderstand howe to expresse their myndes by any kyndes of Letters, or any kind of ingrauing which necessity or invention, might haue

⁸⁷² Par exemple, la Compagnie de Virginie fait don de livres en vue de soutenir l'établissement d'un collègue capable d'éduquer et de convertir les Premiers Peuples. « Act a Quarter Helde for Virginia the 15th of November 1620 » dans Susan M. Kingsbury (ed.), *Records of the Viriginia Company of London*, Washington, Government printing office, 1906, vol. I, p. 421. Les livres comprennent la *Mapp of Sr Walter Rawlighes, La Cité de Dieu* de Saint Augustin, les travaux de Perkins, ainsi que quelques Bibles et livres de prières. Les partisans du projet comprennent notamment Nicholas Ferrar et John Donne, deux figures importantes dans l'implication coloniale de Hobbes. C'est avec Ferrar qu'il aurait une lettre directive au colon. Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, *op. cit.*, p. 309. Sur la conversion et la littératie des autochtones en Nouvelle-Angleterre, du 17e au 19e siècle, voir également Hilary E. Wyss, *Writing Indians: Literacy, Christianity, and Native Community in Early America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2003.

instructed them in, as doe other Barbarians in these new Dicoueries; nor haue they posetiue lawes, only the law whereby he ruleth is custome ». ⁸⁷³

Sans lettre et sans loi, nous explique Strachey, les habitants de Virginie ne peuvent être gouvernés que par la coutume et la volonté du chef. C'est là une conception à laquelle adhère très certainement Hobbes pour qui la coutume n'est jamais en elle-même une fondation légitime du pouvoir. Elle représente au fond cette habitude qui caractérise l'état de nature, la tradition irréfléchie de cette période antérieure au véritable contrat par lequel les humains prennent contrôle, par leur langage, de leur destin politique. Strachey a même l'originalité de faire allusion à ces autres peuples américains disposant de leur propre forme d'écriture, à savoir les Mexicas plus au sud et dont les chroniqueurs espagnols ont fait connaître les coutumes à toute l'Europe. Or, même dans cette concession de Strachey qui reconnaît une forme d'écriture relative en Amérique, il ne s'agit encore que de quelques « gravures » et jamais de la pleine puissance des *lettres*. Dans cette reconnaissance voilée et immédiatement refoulée, il en va au fond du même processus qui habite Hobbes et par lequel il reconnaît et refuse en même temps l'existence de structures politiques autochtones.

On commence à le pressentir, l'état de nature est un état de guerre *fait à l'image* de l'Amérique et représente, comme celle-ci, une interruption de l'écriture. C'est ce que suggère clairement la première acception de l'état de nature qui, en tant que situation originaire peuplée seulement d'individus, n'offre pas les cadres de socialité nécessaire à l'établissement d'un régime scripturaire. Mais c'est aussi ce qui émerge dans la seconde acception de l'état de nature et où l'écriture ne semble pas encore avoir fondé son économie au sein de la famille. En la matière, le point de passage à l'État est toujours aussi flou, puisqu'on ignore le point d'émergence de l'écriture, et avec elle, des premières institutions. Comment en effet les sujets en viennent-ils à pactiser les uns avec les autres à une échelle suffisante pour fonder l'État ? Comment arrivent-ils à fixer le sens du contrat et à publier les lois du souverain ? Et encore, si l'on refuse d'admettre que le pacte social présuppose l'écriture, comment la machine juridico-légale peut-elle émerger après la naissance de l'État sans l'autorité de l'écriture ? Cela saute aux yeux dès lors que l'on cherche à situer le moment précis de son invention : l'écriture est une tache aveugle dans le récit hobbesien

⁸⁷³ William Strachey, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, ed. Louis B. Wright and Virginia Freund for the Hakluyt society, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 (1612), p. 77.

de la naissance de l'État. On ignore si elle apparaît dans l'état de nature intermédiaire, si elle est présente au moment du pacte étatique, ou si on l'invente dans les premiers jours d'enfance du *Léviathan* en vue de solidifier et de publier ses lois. Tout ce que l'on sait, c'est qu'elle est nécessaire au bon déroulement des affaires de l'État. En un sens, elle est un spectre qui hante le récit de la souveraineté en ceci qu'elle y est à la fois présente et absente. Or, le jeu de cette présence réversible affecte aussi les structures politiques autochtones qui sont bannies et habitent tout de même la représentation hobbesienne de l'Amérique.

Les structures politiques autochtones

Lorsque l'on parcourt la littérature coloniale de l'époque, on ne peut manquer de s'étonner que le portrait politique que nous offre Hobbes de l'Amérique est on ne peut plus à l'écart des faits que nous relatent les récits de voyage. En effet, la majorité des descriptions des Premiers Peuples soulignent à grands traits les multiples structures politiques autochtones, suggérant par-là que la thèse d'une Amérique apolitique est loin de faire consensus chez les auteurs européens. Cela est vrai pour les récits traitant des territoires du Nord-est américain qui intéressent la colonisation anglaise. Et cela est vrai également des récits qui décrivent les nations plus au sud aux prises avec l'invasion espagnole. Si l'on prend compte de la proximité de ces deux littératures avec l'implication coloniale de Hobbes, on ne peut s'empêcher de croire qu'il ait pris connaissance, au moins partiellement, de ces structures politiques, que ce soit par ses obligations auprès de la Compagnie de Virginie ou plus largement par ses fréquentations intellectuelles. L'époque est en effet aux nouvelles « fascinantes » et « exotiques » du Nouveau Monde, et on a de cesse de s'informer et de réfléchir sur les conséquences de ces mœurs « toutes neuves ».

Le premier aspect qui entre en tension avec le portrait de Hobbes est très certainement la gentillesse et l'amicalité des Premiers Peuples dont font l'expérience plusieurs explorateurs européens. Ainsi, outre les écrits de Colomb et de Vespucci, on prend déjà connaissance de cette amicalité et socialité dans la *Relation* de Verrazano (1524) qui sera traduite et publiée en Angleterre par Richard Hakluyt : « We sawe there many people, which came vnto the shore, making diuers signes of friendship, and shewing that they were content wee shoulde come a lande, and by trial we found them to be very

courteous and gentle ».⁸⁷⁴ On apprend ainsi qu'ils donnent sans compter, en guise de témoignage de leur amitié,⁸⁷⁵ et surtout, qu'ils vivent vieux et en santé, ce qui va à l'encontre de la vie brutale et courte que postule Hobbes.⁸⁷⁶ Hakluyt, qui fut l'instigateur de la pétition demandant à Jacques Ier l'émission de lettres patentes pour la Compagnie de Virginie, n'aura d'ailleurs de cesse d'ajouter de tels témoignages dans ses compilations sur l'Amérique. Et il le fera, non sans certaines visées publicitaires auprès des colons et bailleurs de fonds. Dans sa traduction de Jean de Ribault, on découvre ainsi que le peuple de « Floride » est de nature non pas craintive et violente, mais bien sociale et amicale: « [they were] comming neare vnto vs, without any taking of feare or doubt, shewing vnto vs the easiest landing place : and thereupon, we giuing them also on our parts thanks of assurance and friendliness. »⁸⁷⁷ Dans cette heureuse conjoncture, la Floride n'est pas le lieu d'une guerre perpétuelle, mais bien d'une rencontre amicale où s'accomplissent dons et échanges. Ce peuple est même dépeint comme « very gentle, curteous, and of a good nature »,⁸⁷⁸ au point où il s'attriste d'apprendre le départ des Européens qui doivent poursuivre leur voyage.

De ces nombreux comptes rendus qui soulignent la socialité et l'amicalité des Premiers Peuples, on reconnaît aussi fréquemment la présence de cités et de gouvernements politiques. Lorsque dans ses *Principal Navigations* (1589), Hakluyt traduit un extrait du voyage de Roberval au Canada (1542), le lecteur anglais peut ainsi interpréter les structures politiques autochtones sous le signe de la monarchie: « They have a King in every Countrey, and are wonderfull obedient unto him: and they doe him honour according unto their maner and fashion. »⁸⁷⁹ Et dans son *Report of the New Found Land of Virginia* (1588), Thomas Hariot parle lui-aussi de *villes* et de *gouvernements* : « The greatest Wiroans that

⁸⁷⁴ « The Relation of John Verarzanus, 8th of July 1524 » dans Richard Hakluyt, *Divers Voyages Touching the Discovery of America and the Islands Adjacent*, 1582, ed. John Winter Jones, reprint published by Burt Franklin, New York, Hakluyt Society, no. VII, 1850, p. 59.

⁸⁷⁵ « They are very liberal, for they giue that which they haue ; we became great friendes with these », *ibid.*, p. 66.

⁸⁷⁶ « They live long and are seldom sick, [...] and they say that they die for very age. » *Ibid.*, p. 68.

⁸⁷⁷ « The true and last disouerie of Florida, made by Captain John Ribault in the yeere 1562 », *ibid.*, p. 98.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 100. Et Ribault d'ajouter peu après sur la qualité exceptionnel de leur art pictural : « and the fore part of their body and armes bee painted with pretie deuised workes, of Azure, red and blacke, so well and so properly, as the best Painter of Europe coulde not amende it. » *ibid.*

⁸⁷⁹ Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, Vol. VIII, (1589), New York, Augustus M. Kelley, 1969, p. 287. Il s'agit d'une réimpression de l'édition de James MacLehose & Sons, Glasgow, 1904.

yet we had dealing with had but eightene Townes in his government, [...] The language of every government is different from any other, and the farther they are distant the greater is the difference. [...] The more inhabited with people, and of greater *pollicie* & larger *dominions*, with greater Townes and houses.»⁸⁸⁰ Ce document issu par une figure importante de la colonisation a guidé l'ensemble des décisions de la Compagnie de Virginie, et ce, au moins jusqu'à l'implication de Hobbes.

Plus tard, en 1612, William Strachey effleure à nouveau le thème lorsqu'il décrit le roi de Virginie, le lieu où il tient sa *cour*, ainsi que les *frontières* de son *empire*.⁸⁸¹ En tant que secrétaire officiel de la colonie de Jamestown, Strachey a d'ailleurs offert en 1618 une copie de son *Histoire de Virginie* à Francis Bacon, soit quelques années avant que Hobbes n'offre à ce dernier ses services d'*amanuensis* et de traducteur. Dans son ouvrage, Strachey établit clairement que la Virginie est dirigée par un roi qui règne sur un empire regroupant plusieurs nations.⁸⁸² Il dédie un chapitre entier à cette question, qu'il intitule *The manner of the Government of the People of Virginia*, et où il décrit, entre autres, leur manière de *contracter*.⁸⁸³ On apprend même que, dans cet empire, une part de l'autorité est attribuée aux frères du grand empereur Powhatan selon une forme qui est comparée explicitement à celle du triumvirat romain.⁸⁸⁴ Et les magistrats powhatans sont décrits comme capables d'obtenir obéissance avec autant sinon plus d'efficace que les gouvernements jugés « civils »:

« although the Country people be very barbarous, yet haue they amongst them such gouvernement, as that their Magistrates for good Comaunding, and their people for due subiection and obeying excell many places that would be accompted Civile, the forme of their comon wealth [...] you may well gather to be a Monarchall gouvernement, where one Emperour ruleth over many kings ».⁸⁸⁵

⁸⁸⁰ Thomas Hariot, *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia*, London, 1588 (édition facsimilée publiée par De Capo Press & Theatrum Orbis Terrarum LTD. New York/Amsterdam, 1971, à partir de la copie de la Bodleian Library, Oxford (Arch. G. e. 30 (4), Library Congress Catalog Car Number 71-171761, S.T.C.No. 12785, Collation: A-F4), E2; F3, je souligne.

⁸⁸¹ William Strachey, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, ed. Louis B. Wright and Virginia Freund for the Hakluyt society, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 (1612), p. 53.

⁸⁸² « where one Emperour ruleth over many kings », *ibid.*, p. 77.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁸⁴ « the Trium-viri as yt were », *ibid.*, p. 69. L'idée d'une « confédération Powhatan » serait une expression forgée par Thomas Jefferson. Au 17^e siècle, on parle plutôt d'un empire powhatan. Cf. Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians*, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁸⁵ Strachey, *Historie of Travell into Virginia Britania*, (1612), p. 77.

Dès ses premières épopées, le discours colonial anglais n'a donc aucune difficulté à employer le vocabulaire classique de la politique pour décrire les mœurs des Premiers Peuples. Il leur reconnaît des rois, des magistrats, un empereur, des cités, des gouvernements, et surtout, un *commonwealth*. Même lorsqu'un Whitaker fait des autochtones des êtres diaboliques, il est forcé d'admettre que: « chez eux il y a un gouvernement civil auquel ils obéissent strictement, [...] car ils ont une forme grossière de république et un gouvernement rudimentaire. »⁸⁸⁶ On s'en doute bien, cet état de fait n'est pas limité qu'aux territoires que tente de coloniser l'Angleterre. Dans son résumé du voyage de Champlain, Samuel Purchas prend soin de spécifier en marge que « Sagamos doth signifie a Prince, Ruler, or Capitaine. »⁸⁸⁷ Et encore, lorsqu'il publie le récit d'Antony Knivet, on prend connaissance de l'existence d'un « savage-senate » au Brésil.⁸⁸⁸

Cette reconnaissance des structures politiques, qu'elle tende vers l'empire ou la forme d'un gouvernement grossier, se manifestait déjà chez John Smith chez qui Strachey semble avoir repris la formule:

« Although the Countrey people be very barbarous, yet have they amongts them such *government*, as that their *Magistrates* for good commanding, and their people for due subjection, and obeying, excell many places that would be counted very civill. The forme of their *Commonwealth* is a *Monarchiall government*, one as *Emperour* ruleth over many *Kings* or *Governours*. Their *chiefe Ruler* is called Powhatan, and taketh his name of the principall place of dwelling, called Powhatan. But his proper name is Wahunsonacock. »⁸⁸⁹

Smith va même jusqu'à préciser qu'en dépit de leurs différences linguistiques, ces multiples nations arrivent à se rassembler sous la forme d'une confédération, comme le montre l'exemple des « Tauxsnitanias, the Shackaconias, the Outponcas, the Tagnoneacs, the Whonkentyaes, the Stegarakes, the Hassinnungas, and divers others, all confederates with the Monacans though many differ in language ». ⁸⁹⁰ On trouve la même idée dans sa

⁸⁸⁶ Alexander Whitaker, *Good Newes from Virginia* (1613), New York, 1936, p. 27, cité dans Gliozzi, *op. cit.*, p. 337.

⁸⁸⁷ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, Glasgow, MacLehose and Sons, 1906, vol. XVIII, p. 296.

⁸⁸⁸ « Ch. VII The admirable adventures and strange fortunes of Master Anthonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second Voyage to the South Sea, 1591 », dans *ibid.*, vol. XVI, p. 195.

⁸⁸⁹ John Smith, « Of the manner of the Viriginian Government », (*A Map of Virginia*, 1612), dans Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 454, je souligne.

⁸⁹⁰ John Smith, « Of the naturall Inhabitants of Virginia, and their customes » (*A Map of Virginia*, 1612) dans Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 447.

Description of New England,⁸⁹¹ et lorsqu'il rend compte de la réaction de la cour d'Angleterre lors de la visite de Pocahontas, il précise que plus d'un courtisan a vu « many English Ladies worse favoured, proportioned, and behavioured. »⁸⁹² Dans son *New English Canaan* (1637) Thomas Morton avait soutenu un propos semblable sur la civilité des Premiers Peuples: « They seeme to have as much modesty as civilized people, and deserve to be applauded for it ». ⁸⁹³ Or, cette civilité se manifeste également dans la prestance et la majesté de l'empereur, comme le souligne Smith dans ses *News from Viriginia* (1608) où Powhantan est dépeint « with such a grave and Maiesticall countenance, as drave me into admiration to see such state in a naked savage ». ⁸⁹⁴ Smith retrouve le même genre de majesté chez le « king of Pamaunke » et s'exclame encore des « spacious dominions » de Opechancanough⁸⁹⁵. L'expression « the Empereur Powhatan » traverse l'ensemble des récits de Smith qui va même jusqu'à lui attribuer le terme de « polititian ». ⁸⁹⁶ On apprend de même que cet empereur majestueux lui envoie à chaque semaine ou presque plusieurs présents de qualité. ⁸⁹⁷ Et on comprend également que dans « la maison des empereurs », Powhatan s'assoie « himself as upon a Throne at the upper ende of the house, with such a Maiestie as I cannot expresse, nor yet have ofte scene, eitheir in Pagan or Christian. » ⁸⁹⁸ Pour bien peser ces mots, rappelons que Smith a non seulement participé aux expéditions coloniales d'Irlande, mais qu'il a aussi combattu contre l'empire ottoman, parcourant ainsi toute la Méditerranée et se rendant aussi loin qu'en Crimée.

On est donc forcé de l'admettre, il y a bien à l'époque de la colonisation de Virginie une prise en compte explicite des structures politiques autochtones qui semble cohabiter sans trop de difficulté avec l'idée de sauvagerie. Certes, on trouve de nombreux auteurs qui n'hésitent pas à souligner à grands traits, comme le fera Hobbes, le fossé qui sépare la « sauvagerie américaine » des gouvernements civils d'Europe. Mais on n'y a pas totalement

⁸⁹¹ « Though most be Lords of themselves, yet they hold the Bashabes of Pennobscot, the chiefe and greatest amongst them. » John Smith, *A Description of New England* (1616), in *Travels and Works*, *op. cit.*, p. 192.

⁸⁹² *Jamestown Voyages*, Ed. P. L. Barbour, II, p. 343, cité dans Kupperman, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁹³ Thomas Morton, *New English Canaan*, (1637), Tracts. Comp. P. Force. II, No 5, p. 22-23, cité dans Kupperman, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁹⁴ John Smith, « Newes from Virginia » (1608), dans *Travels and Works of Captain John Smith*, *op. cit.*, p. 6, 18-19.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 8, 16, 20.

⁸⁹⁶ « But quickly, this polititian had perceived my absence, and cunningly sent for me », *ibid.*, p. 27.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 23. Cf. p. 19, 24.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

effacé la présence de structures politiques. L'apolitisme absolu n'est pas encore la règle et on n'a pas encore fait de la présence indéniable de gouvernements cette sorte d'exception qui, chez Hobbes, confirme la règle de l'état de nature. Rien jusqu'à maintenant ne semble fonder la thèse hobbesienne d'une Amérique apolitique, et on peut se fier à la formule de Smith pour comprendre qu'il est tout à fait possible que le discours colonial de l'époque puisse décrire la forme d'un « politick salvage ». ⁸⁹⁹ Cela est clair pour tous les territoires du Nord-Est américain que convoitent, au 16e et 17e siècles, la France et l'Angleterre. Reste maintenant à voir comment la même prise en compte des structures politiques autochtones se manifeste dans les récits traitant des territoires plus au sud, à savoir ceux où prenaient racine les empires maya, mexica et inca avant l'invasion espagnole.

Les empires du sud

Lorsqu'on les compare aux récits de voyage et aux compilations de l'époque, on ne peut manquer de s'étonner du caractère infondé des propos de Hobbes sur l'Amérique. Dès les premiers chroniqueurs de la colonisation espagnole, on a en effet bien conscience non seulement de la présence, mais de la vaste étendue des gouvernements qui régissent ces territoires en proie aux conquêtes. Tout au long du 16e siècle, la question ne fait jamais réellement débat, et la connaissance des chroniqueurs ne fait jamais que croître en la matière, au point de raffiner sans cesse le détail de l'histoire et de la structure de ces gouvernements. Ainsi, Pierre D'Avity ne scandalise personne lorsqu'au premier quart du 17e siècle il nomme dans ses *Estats et empires du monde* (1614-1635) les différents empires et royaumes d'Amérique, tels ceux de Tlascalla, de Chilolla, de Nouvelle-Espagne ou encore du Pérou. ⁹⁰⁰ Et la question ne fait pas plus débat en Angleterre, comme on peut le constater en consultant les compilations de Richard Hakluyt et en particulier de son héritier, Samuel Purchas qui siège par ailleurs à la Compagnie de Virginie en même temps que Hobbes. Dans son *Hakluytus Posthumus*, aussi connu sous le titre de *Purchas, His Pilgrimes*, on trouve en effet à foison des allusions explicites aux structures politiques

⁸⁹⁹ Smith emploie ce terme pour référer au chef Paspahugh: « arriving at Weramocomoca, being ieachous of the intent of this politick salvage; to discover his intent the better, I with 20 shot armed in Jacks, went a shore », *ibid.*, p. 24.

⁹⁰⁰ Pierre D'Avity, *Estats*, p. 317-318, cité dans Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 82.

autochtones, dans les traductions des récits espagnols sur les mœurs des peuples mexicains, mayas et incas.

Par exemple, dès la reprise de *l'Histoire générale des Indes* (1525) de Gonzalo Oviedo, Purchas n'hésite pas à employer les termes de *king* et *ruler* pour référer aux chefferies des peuples des caraïbes.⁹⁰¹ Et lorsqu'il publie la classification de la barbarie que l'on trouve dans *l'Histoire naturelle et morale des Indes* (1590) de José Acosta, on saisit clairement qu'il est possible de trouver en Amérique des gouvernements et des cités. Un chapitre entier est d'ailleurs dédié à la question des « Civil Customs and Arts of the Indians ».⁹⁰² La classification d'Acosta comprend ainsi quatre niveaux. Le premier est une forme de barbarie où l'humanité est tout au plus éloignée de la raison (lire toute nation extérieure à l'Occident) et le second, une barbarie disposant néanmoins de gouvernements et de cités, comme l'incarnent, selon Acosta, le Japon et la Chine. Reste ensuite les deux derniers niveaux correspondant à l'Amérique. Dans le troisième niveau, l'humanité ignore l'écriture, mais arrive néanmoins à se structurer en gouvernements. Acosta cite ici les exemples du Mexique et du Pérou, qui sont à ses yeux des gouvernements tyranniques. Enfin, le quatrième niveau renvoie aux peuples barbares sans écriture ni ville, ni domicile, ni gouvernement. Pour Acosta, ce sont grosso modo tous les peuples nomades d'Amérique qui doivent, à ses yeux, être contraints à la civilité.⁹⁰³

Autrement dit, pour Acosta, on trouve certes en Nouvelle-Espagne des nations « very barbarous and savage which live only by hunting ».⁹⁰⁴ Mais on en trouve aussi d'autres qui sont davantage civiles, tels les « Tlascaltecan » qui ont construit non seulement un empire de plusieurs cités, mais aussi un « commonweale » en bonne et due forme.⁹⁰⁵ Ce trait civil est crucial, puisque c'est ce peuple qui aurait « favorisé l'entrée des Espagnols et leur conquête »,⁹⁰⁶ et c'est lui encore qui aurait guidé les autres nations barbares vers la voie de la civilité, comme le montre l'exemple des « Chichimecan » :

⁹⁰¹ « the king », « their kings & rulers », « Extracts of Gonzalo Ferdinando De Oviedo, his Summarie and Generall Historie of the Indies », dans Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimes*, *op. cit.*, vol. XV, p. 159, 210.

⁹⁰² *Ibid.*, vol. XV, ch. 6, pp. 368-414.

⁹⁰³ José Acosta, *Histoire naturelle et morale*, 287v-288; *De procuranda salute indorum*, 115-123, cité dans Dickason, *op. cit.*, p. 83; n. 32, p. 322.

⁹⁰⁴ « Mexican Antiquities gathered out of the writings of Josph Acosta a alearned Jesuite », dans Purchas, *op. cit.*, vol. XV, p. 234.

⁹⁰⁵ « They built many Townes and Cities, whereof the Metropolitane was called by their name Tlascala », *ibid.*, p. 237; p. 239.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 239. Je traduis.

« They began to learne many things of them [the Tlascaltecan], building small cottages, having some policy and government. They did also choose lords, whom they did aknowledge for their superiors, by means whereof they did in a manner quite abandon this brutish life ». ⁹⁰⁷

En marge de ce passage fort instructif, Purchas prend même le soin d'apposer le sous-titre « Beginnings of civilitie ». L'idée revient également après la narration de la longue migration qui dura plus de trois cent ans et qui se termina avec une forme relative de civilité : « the country being now well peopled, and reduced to some form of government ». ⁹⁰⁸

D'autres peuples sont également dépeints comme *politiques* chez Acosta, telle les « Teuculhuacans », une nation qu'il décrit comme « a politick, courtlike, and warlike ». ⁹⁰⁹ La possibilité de contracter entre nations est également soulignée, comme le montre l'exemple des Mexicas qui, attaqués et repoussés par les Chalcas, se réfugièrent chez les Culhuans qui « resolved to receive them into the Citie, and to contract amitie with them. » ⁹¹⁰ Acosta a même conscience que la prophétie du dieu des Mexicas leur promet une terre riche, ainsi que « to make them Lords of other Nations ». ⁹¹¹ Ce projet est si crucial dans l'histoire de ce peuple que bientôt les habitants de Tenoxtitlan, qui s'inquiètent face à la montée de Tlatellulco, décident de s'octroyer un *souverain* afin de consolider leur puissance contre leurs rivaux. Le passage qui résume cet événement résonne grandement avec le vocabulaire de Hobbes:

« they assembled in counsell, where they thought it good to choose a king, whom they should obey, and strike terrour into their Enemies, that by this meanes they should bee more united and stronger among themselves, and their Enemies not presume too much against them. Being thus resolved to choose a king; they tooke another advice very profitable and assured, to choose none among themselves, for the avoyding of dissentions, and to gayne (by their new king), some other neighbour nations. » ⁹¹²

Et alors qu'ils décident de choisir leur roi au sein de la nation de Culhuacan, Acosta conclut: « The Mexicans hapned so well in the election of their new king, that in short time they grew to have some form of a Commonweale and to bee famous among strangers;

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 245.

⁹¹² *Ibid.*, p. 247-248.

whereupon their neighbours mooved with feare. »⁹¹³ À la suite, voire à l'occasion de l'élection d'un souverain, la nation mexica obtient donc, avec les Culhuacans, *quelque forme d'État*, et plus loin, encore, ce nouveau souverain est décrit comme le « Father of the Common-weale ». ⁹¹⁴ Vers la fin du 16^e siècle, avec les écrits célèbres de José Acosta, on a donc bien conscience en Europe de la présence d'empires, de républiques, de cités et d'États en Amérique.

Cet état de fait était également présent chez Francisco López de Gómara et son *Histoire générale des Indes*, publiée en 1552 et censurée l'année suivante par Philippe II. Dans la description de Tenochtitlan de Gómara que reproduit Purchas, on comprend que l'empereur Montezuma a de nombreux officiers organisés en hiérarchie, qu'il a un trésorier, de même que des vassaux, des nobles et une cour.⁹¹⁵ Ses sujets lui paient tribut, et il délègue la justice à de nombreux juges qui s'organisent entre les provinces et la capitale où ils délibèrent non pas de la loi naturelle, mais bien de la loi civile de *l'Empire*, puisque ces juges qui sont « tous des nobles » sont décrits comme « grave, and well learned in the Mexican Lawes. »⁹¹⁶ L'Empire dispose même de ses propres notaires, c'est-à-dire de scribes qui enregistrent les événements, les transactions et les litiges : « The Painters served for notaries to paint all the cases which were to be resolved, but no suite passed above fourescore dayes without finall end and determination. »⁹¹⁷ Il en va de même pour les autres régions de « Nouvelle-Espagne », comme le Michoacan où l'on trouve des « officers and household servants of the Court, with other Magistrates and Rulers of justice », ainsi que de véritables « citizens ». ⁹¹⁸

José Acosta était allé dans le même sens lorsqu'il avait décrit « la pompe et manière de gouvernement » de Montezuma. La reproduction du discours qu'offrit le roi de Tescuco en hommage à l'élection de Montezuma fait ainsi mention du « bonheur du royaume », ainsi que de la vaste étendue de l'empire de Mexico qui « doth alreadie so farre extend it

⁹¹³ *Ibid.*, p. 250.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁹¹⁵ Francisco López de Gómara, « Larger Relations of things most remarkable observed by the Spaniards at their first comming... », dans Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimes, ibid.*, vol. XV, p. 538.

⁹¹⁶ « These men lived onely by the rents that properly appertaine to the maintenance of Justice [...] in every fourescore dayes came the Judges of every Province within the *Mexican Empire*, to consult with the Judges of Mexico, but all doubtfull causes were reserved to the king, onely to pass by his order and determination ». *Ibid.*, p. 567.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 567.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 565.

selfe, that to governe a world as it is ». ⁹¹⁹ Acosta souligne à nouveau ce trait par le subterfuge d'une prosopopée: « Who will not persuade himselfe but the Mexican Empire is come to the height of their *Sovereigntie* ? » ⁹²⁰ Et il précise également que ce *souverain* sera enclin à s'occuper avec diligence des besoins de son *État* sans trop se laisser séduire par ses délices et frivolités. ⁹²¹ Enfin, lorsqu'il dément certains éléments du récit de la conquête de Mexico (par exemple, que ce sont les Espagnols et non pas les Mexicas qui tuèrent le dernier empereur de Mexico), Acosta est on ne peut plus clair sur la situation politique de ces Premiers Peuples, à savoir, « when as the Christians first set footing, that these Kingdomes and Monarchies were come to the height and period of their power. » ⁹²²

Et encore en lisant la traduction anglaise de Gómara, on apprend qu'à la mort du roi, Mexico déploie toute une cérémonie théologico-politique qui implique des seigneurs, des magistrats, ainsi qu'un prêtre vêtu de « vêtements pontificaux ». ⁹²³ Après les funérailles royales, c'est alors au tour du *parlement* de se réunir: « then were called to Parliament the Lord of Tezcuco, and the Lord of Tlacopan, who were the chiefest estates, and then in order all other Noblemen, who owed any service to the *Mexican Empire*. » ⁹²⁴ Gómara décrit même la forme du serment qui est mis en acte dans cet empire, ainsi que des crimes et de leurs peines associées, dont la plus grande est, bien entendu, la haute trahison: « The Traitor to the King and Common-weale, was put to death with extreame torments. » ⁹²⁵

Or, ce degré de « civilité » politique vient également remettre en cause la thèse du seuil épistémologique que l'on a vu au dernier chapitre. Toujours en ce qui concerne les Mexicas, Gómara explique par exemple que le système de leur arithmétique et de leur calendrier (qui arrive à une année de trois cent soixante jours) les rend pratiquement égaux aux Chrétiens : « yea the Christian yeere is not perfect, althoughn we have learned Astronomers. But yet these simple Indians went neere the mark. » ⁹²⁶ Et il en va de même

⁹¹⁹ José Acosta, « Of the Election of great Montezuma, the last king of Mexico: his pompe and manner of government », dans Purchas, *His Pilgrimes*, *ibid.*, vol. XV, p. 278.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 280, je souligne.

⁹²¹ « thou hast a king who in regard of his *estate* is not inclined to delights », *ibid.*

⁹²² *Ibid.*, p. 297.

⁹²³ *Ibid.*, p. 559.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 558, je souligne. Et plus loin : « And now with the declaration of the Acts and Ceremonies that the Mexican Kings are crowned, I shall not neede to rehearse of other Kings, for generally they all doe use the same order, » *ibid.*, p. 560.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 567.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 554.

pour leurs annales historiques qui, on s'en doute bien, sont à la source même des récits détaillés des chroniqueurs et historiens espagnols: « and by this chronicle they [the Mexicas] know in what yeare every thing hapned, and how long every king reigned: how many children they had, and all things else that importeth to the estate of the government of the Land. »⁹²⁷ On est donc bien au fait que les Mexicas de « Nouvelle-Espagne » sont capables d'écrire l'histoire de leur république, tout comme on le constatera également chez les Mayas plus au sud. De là un certain paradoxe. Car si dans son ensemble l'Amérique semble ignorer les lettres, on trouve néanmoins en « Nouvelle-Espagne » certaines marques autochtones qui frôlent l'écriture sans jamais tout à fait obtenir son plein titre. Ce trait a fasciné plus d'un chroniqueur et on a longuement tenté de déchiffrer ces livres et ces figures, comme le montre bien Purchas qui résume le propos de Gómara:

« There hath not beene found letters at any time in the West India, onely in new Spaine were used certained figures which served for letters, with which they kept in memorie and preserved their Antiquities. The figures that the Mexicans used of letters are great, by reason whereof they occupie great Volumes: they engrave them in stone or timber or paint them upon walls, and also upon a papier made of cotton wooll, and leaves of the tree Metl. Their books are great and folded up like unto our broad cloathes, and written upon both sides. There are some bookes rolled up like a piece of flannel. »⁹²⁸

Lorsqu'il décrit l'émergence des deux grands empires du Mexique et du Pérou, Purchas compare lui-même explicitement cette écriture par figure à celle de l'Europe: « Two great Empires were there erected, one in Mexico, the other of the Ingas in Cusco; but neither of them ancient. Nor let any impute this to their illeterate barbarousnesse. For they had meanes to preserve memorie of their acts by computation no lesse certaine then ours, though more troublesome ». ⁹²⁹ Pour Purchas, la présence de cette écriture équivalente quoique « plus trouble » à celle alphabétique s'explique essentiellement par la douceur du climat qui favorisa l'établissement des cités. Dans cette théorie climatique, plus les peuples descendent au sud, et plus ils se civilisent. C'est ce qu'explique ce passage qui joint de façon originale le développement des arts mécaniques à ceux de la politique:

« Climates more temperate, richer Soyle, consent of Elements and Aliments bred content to their mindes and more prosperous concent of Fortunes, which softneed

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 567.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 553.

⁹²⁹ « Of America, whether it were then peopled. » *Ibid.*, vol. I, p. 161.

their rigid dispositions, and by degrees disposed them to thinke on mechanicall and politicke Arts, further to humanize their society, and to polish their cohabitation with Politie. »⁹³⁰

On le voit par ces allusions aux structures politiques qui traversent les *Pilgrimes* de Purchas, on est bien éloignée de cette figure apolitique du « Sauvage » qui peuple l'état de nature de Hobbes. Au cœur même de la Compagnie de Virginie, on a donc une représentation relativement fine des mœurs politiques des peuples autochtones allant de la Virginie jusqu'au Pérou. À l'époque où Hobbes est en pleine écriture du *Léviathan*, on a même certains auteurs qui reconnaissent expressément la souveraineté des Premiers Peuples sur leurs territoires. En 1648, Thomas Gage pouvait ainsi écrire que « le vrai droit ou titre sur ces pays appartient aux habitants eux-mêmes [...], s'ils veulent inviter de leur plein gré et librement les Anglais à les protéger, ce titre souverain qu'ils ont sur ce [territoire], ils pourront sans contestation possible le transférer ou le communiquer à d'autres ».⁹³¹ Comme l'a bien montré Gliozzi, pour que la nouvelle stratégie coloniale anglaise puisse légitimer son action par une forme de cession du droit, il faut bien qu'un droit quelconque ait déjà été reconnu. Autrement dit, à l'époque où Hobbes déploie cette image de la sauvagerie apolitique, on a également en Angleterre un discours qui souhaite justifier la colonisation d'une façon tout à fait autre que ne le fit l'Espagne, et qui implique comme point de départ une reconnaissance relative des structures politiques autochtones. Un demi-siècle plus tard, Locke n'aura aucun problème à reconnaître l'existence historique des « deux grands empires du Pérou et du Mexique »,⁹³² puisque sa théorie coloniale ne se fondera plus sur l'absence absolue de structure politique, mais bien sur le mauvais usage de territoire qui ne sait satisfaire son plein potentiel.

Cette prise en compte des structures politiques, ainsi que l'accès relativement aisé à cette littérature de voyage a d'ailleurs permis à nombre de critiques de Hobbes de s'attaquer au concept d'état de nature. Pour l'époque, l'essentiel de cette critique cherche à dénier l'existence même du concept sur la base qu'on ne le retrouve pas même en Amérique. Du temps de Hobbes, on conteste donc déjà la vision du « sauvage » isolé et sans

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 162. Sur la question, voir Giuliano GLIOZZI, *Adam et le nouveau monde*, Lecques, Théétète, 2000, p. 330.

⁹³¹ Thomas Gage, *A new survey of the West-Indies*, Londres, 1655 (1648), « The Epistle Dedicatory », p. 3, cité dans Gliozzi, *op. cit.*, p. 337.

⁹³² John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992, II, VIII, §105, p. 222.

organisation aucune. On trouve des exemples de cette critique chez l'évêque Tenison, le Lord Clarendon, et plus tard, Peter Paxton.⁹³³ L'exemple le plus célèbre de cette critique est à trouver chez l'évêque Bramhall qui affirme que l'on pourrait « fouiller tous les coins de l'Amérique » sans jamais trouver ce dit état de nature :

« There was never any such degenerate rabble of men in the world that were without all religion, all government, all laws natural and civil; no, not amongst the most barbarous Americans, who (except for some criminal habits) have more principles of natural piety and honesty than are readily to be found in his writings ». ⁹³⁴

On a donc non seulement un discours colonial qui reconnaît explicitement la présence précoloniale de structures politiques autochtones, discours que Hobbes a forcément côtoyé lors de son implication à la Compagnie de Virginie. Mais on a également une série de critiques qui s'opposent frontalement à son concept d'état de nature en s'appuyant précisément sur le fait que l'Amérique n'en n'incarne pas même l'exemple concret. À la lumière de ce contexte, le refus hobbesien de reconnaître ces structures semble donc relever davantage de l'effacement délibéré que de l'ignorance. La prise en compte de ces organisations politiques est telle pour l'époque que, vers la fin de sa vie, Hobbes sera même tenté de reconnaître l'existence en Amérique d'au moins un roi. Dans le *Behemoth*, en effet, lorsque vient le temps de questionner l'autorité du pape dans l'attribution des territoires coloniaux, Hobbes fait mention de l'assassinat du roi Atahualpa qui signa la conquête du Pérou par l'Espagne.⁹³⁵ Là, dans ce bref passage, Hobbes cède donc à la tentation et reconnaît la présence d'un titre de royauté précolonial proprement américain, titre qui permet d'établir que l'exécution d'Atahualpa fut un assassinat odieux et illégitime. Or, par cet argument stratégique qui cherche à relativiser les prétentions impériales de Charles Quint et son support papal, Hobbes fait aussitôt planer le doute sur la thèse de l'apolitisme

⁹³³ Sur cette question, voir Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, pp. 1104-1105. Ashcraft donne les exemples du Bishop Tenison, qui voit dans le gouvernement familial des « sauvages » un exemple qui contredit précisément le concept d'état de nature. Tenison, *The Creed*, p. 134, cité dans *ibid.* Ou encore le cas de Clarendon: « Nor will the instance he (Hobbes) gives of the inhabitants in America, be more to his purpose than the rest, since as far as we have any knowledge of them, the savage people there live under a most entire subjection and slavery to their several prince » Lord Clarendon, *A Brief view*, p. 30, cité dans Ashcraft, p. 1104.

⁹³⁴ John Bramhall, *Works*, iv, 95, 567, 593, cité dans Ashcraft, *ibid.*, p. 1107. Notons que la formule de Bramhall est de structure analogue à celle de Hobbes, puisqu'elle conjugue au vocabulaire de l'absolu la forme d'une exception: *There was never any such degenerate rabble of men in the world... except for some criminal habits.*

⁹³⁵ « But in Peru, when Atabaliba was king », Thomas Hobbes, *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*, dans EW, VI, p. 177.

de l'état de nature du *Léviathan*. Car clairement Hobbes ne renvoie pas ici à un chef de petit gouvernement de famille qui ferait figure d'exception dans le vaste état de nature américain. Il pointe au contraire vers cet empire Inca que les chroniqueurs espagnols ont décrit, avec tout le débat que l'on sait sur le statut juridique, théologique et politique de la conquête. Au fond, en faisant allusion à cet événement clé de l'histoire coloniale espagnole, Hobbes sous-entend que, dans les rapports de l'empire de Charles Quint à celui d'Atahualpa, les règles du droit international auraient dues être respectées. On comprend dès lors en quoi la figure du « sauvage » est encore traversée d'ambiguïté. Sans cesse chez Hobbes elle oscille entre l'absence absolue de formes politiques et la présence de gouvernements qui, lorsque cela est expédient, peuvent être équivalents à ceux de l'Europe. Or, ce n'est pas que lorsqu'il s'agit de concéder un point ou d'étayer un argument que l'on peut sentir chez Hobbes une forme de reconnaissance des structures politiques autochtones. On peut aussi deviner une certaine prise en acte qui informe en silence plusieurs principes de sa théorie de l'État.

Effacement et assimilation

Dès lors que l'on scrute cette masse de témoignages coloniaux, force est d'admettre qu'en dépeignant les Premiers Peuples sans gouvernement véritable, Hobbes efface délibérément leurs structures politiques afin de constituer l'exemple paradigmatique de son concept d'état de nature. On vient de le voir, cette absence des structures politiques autochtones ne semble pas relever d'une quelconque ignorance chez Hobbes, mais bien d'une omission volontaire, voire d'un effacement délibéré. C'est là en effet une thèse qu'a défendue à sa manière Noel Malcolm en en offrant deux explications possibles. D'une part, Hobbes aurait tenté de préserver la fonction hypothétique de l'état de nature pris comme simple « expérience de pensée » en évitant délibérément d'y adjoindre trop de faits empiriques. D'autre part, l'ajout de descriptions détaillées des mœurs américaines auraient apporté davantage de problèmes que de solutions à sa théorie de l'État puisqu'elles auraient illustrée de façon indubitable la présence de structures politiques chez les Premiers Peuples. C'est que, nous explique Malcolm, le besoin colonial d'élever le « sauvage » jusqu'à la civilité aurait dès lors incarné une cause suffisante et non plus nécessaire, retirant par-là de la force à la théorie de la souveraineté: « if Indians could have a sovereign and remain savages, then the political

explanation of civilization supplied at best a necessary, not a sufficient, cause. »⁹³⁶ Or, ces deux hypothèses ne sont pas mutuellement exclusives et semblent même se compléter, puisqu'elles expriment ensemble la facilité avec laquelle des cultures politiques peuvent être balayées du revers de la main pour le seul bénéfice d'une théorie.

Srinivas Aravamudan a lui-aussi relevé le même effacement dans la figure hobbesienne du « sauvage ». À ses yeux, cette omission volontaire des structures politiques autochtones aurait produit une figure ambiguë précisément en vue de répondre à deux fronts bien différents. D'une part, ceux qui voient dans le « sauvage » un être dégradé et bestial auraient été satisfaits de constater que cette figure peuple majoritairement l'état de nature hobbesien. D'autre part, ceux qui auraient vu en lui les reflets d'un âge d'or auraient été apaisés par les quelques concessions de Hobbes.⁹³⁷ L'ambiguïté de la figure du « sauvage » aurait été ainsi l'expression d'un désir rhétorique chez Hobbes de satisfaire à deux visions opposées dans la littérature coloniale sur l'Amérique.

Si aucune de ces lectures ne font consensus,⁹³⁸ il est néanmoins indéniable que la description hobbesienne des Premiers Peuples fait silence sur la quasi-totalité des récits de voyages qui circulent à l'époque et qui soulignent presque tous la présence d'institutions ou de structures politiques en Amérique. La dynamique de cet effacement constitue d'ailleurs, conformément à la thèse polémique de Karen O. Kupperman, la différence de fond entre les récits de première main et la littérature de cabinet qui se prononce sur la nature des peuples d'Amérique sans jamais y avoir mis les pieds.⁹³⁹ Hobbes n'est pas le seul à agir de

⁹³⁶ Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, *op. cit.*, p. 318. Malcolm souligne aussi que la littérature de voyage reconnaissait la présence d'une religion développée, notamment chez Samuel Purchas (1617) et Patrick Copland (1622), minant ainsi gravement la conception du « Sauvage » sans foi ni loi ni roi, *ibid.*, p. 304. Plus loin encore: « this must have been embarrassing for his subsidiary theory that all the benefits of civilization sprang directly from the leisure provided by secure government' », *ibid.*, p. 378.

⁹³⁷ Srinivas ARAVAMUDAN, « Hobbes and America », dans Daniel CAREY et Lynn FESTA (éds.), *Postcolonial Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 43.

⁹³⁸ Voir par exemple la position de Pat Moloney: « Hobbes was not wilfully silent about the Amerindians as Malcolm and Aravamudan aver. What he did was set a culturally specific threshold for statehood. The savages of both the Old and New Worlds failed that test. » Pat MOLONEY, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, *op. cit.*, p. 197.

⁹³⁹ Sur cette question des structures politiques, Kupperman affirme sans ambage : « No writer who actually went to America ever denied that the Indians lived in organized civil communities, and that they therefore had the minimum attributes of human life. », Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, *op. cit.*, p. 5. La réalité est sans aucun doute plus nuancée, surtout si l'on élargit le corpus hors des seuls auteurs anglais. Mais même dans la langue de Shakespeare, on trouve bien des exemples qui contredisent la thèse de Kupperman selon laquelle « during the early period of colonization no eyewitness of Indian culture saw the Indians as permanently set apart by

la sorte et suit peut-être ici Edwyn Sandys qui, en qualité de trésorier, donna une nouvelle direction économique à la Compagnie de Virginie entre 1619 et 1622.⁹⁴⁰ Comme l'a bien montré Perry Miller, Sandys a non seulement étendu son contrôle sur les publications liées à la colonie, mais il a aussi supprimé nombre de lettres venant de la colonie et qui décrivaient les conditions de vie défavorables à Jamestown. C'est que ces lettres aux détails crus compromettaient son projet d'expansion et de mobilisation de davantage de colons.⁹⁴¹

À la lumière de ces hypothèses sur la stratégie coloniale de l'effacement que l'on devine chez Hobbes, on comprend que le règne de la pensée ne s'empêtre que très peu de la rudesse des faits. Toujours, cette pensée occidentale semble utiliser les traits de peuples éloignés qui servent le mieux son propos, et toujours elle délaisse aussi facilement ces autres traits qui en invalideraient les thèses. Or, cet effacement hobbesien des structures politiques autochtones ne s'arrête pas là. C'est que par ce même geste de mise sous silence, Hobbes semble tout aussi bien s'informer de nombre de principes fondamentaux qui régissent l'exercice du pouvoir en Amérique, à tout le moins, tel que les décrivent les récits coloniaux. Il y a en effet une étrange proximité entre ces principes qui parsèment la littérature coloniale et le concept hobbesien de souveraineté. En ce sens, il semble bien que l'effacement aille ici de pair avec une certaine assimilation du savoir, donnant par-là sans doute les deux opérations qui structurent le rapport de la théorie hobbesienne aux formes politiques autochtones. Autrement dit, l'exemple politique des Premiers Peuples n'opère pas ici que négativement en illustrant ce que *n'est pas* l'État, il donne aussi à Hobbes nombre de principes positifs au fondement même de l'exercice du pouvoir. Alors même que Hobbes fait des Premiers Peuples l'exemple apolitique de son concept d'état de nature, il semble s'instruire tacitement des structures politiques dont il nie l'existence.

savagery. » *Ibid.*, p. 5. Le discours colonial semble bien plutôt osciller entre ces deux pôles, donnant là sans doute l'indice de sa fonction essentielle.

⁹⁴⁰ Sur cette question, ainsi que celle plus large de l'effacement, voir aussi Patricia SPRINGBORG, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought*, vol. 36, n° 1, 2015, p. 129-130.

⁹⁴¹ « This gentleman, while doggedly pursuing a ruinous policy, suppressed letters from Virginia that hold the true conditions, and instead issued seductive lies that lured hundreds to their doom, among which were pious sermons and further dedications to the missionary purpose. » Perry MILLER, *Errand into the wilderness*, *op. cit.*, p. 102-103. Et parlant d'une « religious Warfare » en colonie, Perry Miller souligne que les « Sandys' lieutenants were the Ferrars, conspicuous even in a religion epoch for the extravagance of their piety. » *Ibid.*, p. 104. Or, l'on sait avec Malcolm que Hobbes a rédigé une lettre aux colons de Jamestown avec John Ferrar.

L'une des exemples les plus clairs de cette proximité et de cette prise en acte silencieuse est à trouver dans la formule selon laquelle l'homme est un dieu pour l'homme. Les récits coloniaux des 16^e et 17^e siècles n'ont en effet cessé de souligner que les chefs, les rois et les empereurs d'Amérique sont respectés avec une révérence craintive comme des dieux. Par exemple, Acosta l'énonce clairement lorsqu'il décrit les pouvoirs de Montezuma qui est « feared and worshipped not as a man, but rather as a god. »⁹⁴² Acosta se permet même de tisser un parallèle entre la venue du Christ à Rome lors de l'apogée de l'empire, et l'arrivée des Espagnols au Nouveau monde qui propagèrent la foi au sein de l'empire de Mexico alors à son point le plus haut. Et lorsqu'il exprime sa désapprobation face à la forme que prit la conquête espagnole, Acosta sous-entend que la diffusion de la parole du Christ aurait dû suivre l'exemple des premiers chrétiens qui tirèrent bénéfice de tout l'empire romain dans la communication de la bonne nouvelle. Le passage emploie même une image chère à Hobbes, soit celle du combat entre l'épée et la plume,⁹⁴³ et l'on comprend que c'est par la plume qu'il aurait fallu convaincre Montezuma du bien-fondé de la foi chrétienne. Par cette voie scripturaire pacifiste, l'évangélisation de tout l'empire mexicain aurait été beaucoup plus aisée et efficace, notamment parce qu'elle aurait mis à profit l'autorité de cet empereur que l'on révérait comme un dieu.

On trouve encore ce principe de la révérence craintive du chef chez John Smith, quoique selon un tout autre axiome, ce qui explique peut-être le fait que Purchas ait retiré la formule de sa compilation. Après avoir expliqué que le dieu des « Virginiens » est le diable lui-même, Smith conclut ainsi sa réflexion sur le principe de la peur : « Thus, Feare was the first their Gods begot: Till feare began, their Gods were not. »⁹⁴⁴ D'une façon qui rappelle le principe hobbesien selon lequel la peur est au fondement même de la religion et du pouvoir, Smith établit que la crainte fut le premier dieu des « Virginiens » et il s'étonne lui-aussi de l'obéissance absolue dont font preuve les Powhatans face à leur chef. Au point

⁹⁴² José Acosta, « Of the Election of great Montezuma, the last king of Mexico: his pompe and manner of government », dans Purchas, *His Pilgrimes, op. cit.*, vol. XV, p. 298.

⁹⁴³ « What difference twixt Wordes and Swords, twixt Apostles and greedie Souldiers ? The Prince of peace sent men not to kill, but to be killed, & came to bee a slaine Lamb, that the world might be saved; not to slay a World that himselfe might be a covetous worldly saver and conquerer. » *Ibid.*, p. 298.

⁹⁴⁴ John Smith, « A Map of Viriginia », dans *Travels & Works*, Arber, 1910, p. 371. Cette formule précise a été retirée dans la reprise du texte par Purchas dans *His Pilgrimes, op. cit.*, vol. XVIII, p. 450.

« Their authoritie » de sa *Map of Virginia*, Smith établit ainsi la forme du pouvoir du chef Powhatan:

« Hee, nor any of his people understand any letters whereby to write or read, onely the Lawes whereby he ruleth is Custom. Yet when he listeth his will is a law, and must be obeyed: not only as a king, but as halfe a God they esteeme him. His inferiour kings, whom they call Werowances are tied to rule by customes, and have power of life and death, as their command in that nature ». ⁹⁴⁵

En dépit de son ignorance de lettres, l'autorité de Powhatan est un pouvoir qui tire les effets d'un demi-dieu. Et on a ici un autre principe essentiel à la théorie hobbesienne de l'État, à savoir que la volonté du souverain a force de loi. Certes, le pouvoir de l'écriture est essentiel au bon fonctionnement et surtout au maintien de la machine hobbesienne de l'État. Mais pour que le Léviathan soit craint comme un dieu mortel, il faut aussi que le souverain, la tête du corps politique, puisse exercer sa parole comme une loi. Bien entendu, le commentaire de Smith ne s'empêtre pas des distinctions hobbesiennes entre peuple, État et souverain. Mais on peut néanmoins y reconnaître un exemple concret du principe de souveraineté qui, chez Bodin comme chez Hobbes, est ce pouvoir de faire et casser la loi. Si la volonté de Powhatan vaut force de loi, alors on comprend qu'il *fait et casse la loi* par le simple concours de sa parole et ce, en dehors de tout régime scripturaire. Même si elle ignore l'écriture, cette parole souveraine ne semble pas souffrir les potentialités effectives de la souveraineté, car elle semble tout aussi capable d'établir la forme d'un nomos sur le territoire: « They all know their severall lands, and habitations, and limits, to fish, fowle, or hunt in, but they hold all of their great Werowance Powhatan, unto whom they pay tribute ». ⁹⁴⁶

Tout juste avant que Smith ne décrive le caractère tyrannique des peines que le chef attribue à ceux qui dérogent à sa loi, on comprend encore que sa parole souveraine n'envie rien à la souveraineté étatique européenne. Ici, on peut lire à nouveau sur la révérence craintive que le peuple éprouve à l'égard du chef: « It is strange to see with what great feare and adoration, all these people doe obey this Powhatan. » ⁹⁴⁷ Dans ses directives coloniales, Smith mobilisera ce principe du pouvoir par la peur dont il aura compris les mécanismes

⁹⁴⁵ John Smith, « Of the manner of the Viriginian Government », (*A Map of Virginia*, 1612), dans Samuel Purchas, *His Pilgrimes, op. cit.*, vol. XVIII, p. 455-456.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 456.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

chez les Powhatans qu'il tentera de coloniser. Ce principe est même le cheval de bataille de Smith dans ses recommandations à la Compagnie de Virginie, comme l'a montré A. G. Bradley: « [Smith] begged them to remember that Indians could only be trusted as long as the fear of the white men was in them. »⁹⁴⁸ Pour Smith, en effet, c'est la crainte de l'épée qui constitue le seul moyen d'instaurer le principe de propriété chez les « Virginiens » qui semblent s'approprier toute chose sans égard au consentement de son propriétaire. Il explique ainsi qu'après avoir fait usage de l'épée contre ces « sauvages », ceux-ci se soumettent dans une crainte tremblante: « [the Salvages] who seeing their pride so incountred, were so submissive, and willing to doe any thing as might be. And with trembling feare desired to be friends, within three daies after. »⁹⁴⁹

Chez William Strachey, encore, on retrouve le même étonnement face à l'obéissance absolue des Powhantans à l'endroit de leur chef, dans une formule voisine de celle de Smith: « It is straung to see with what great feare and adoration all these people doe obey this Powhatan, for at his feet they present whatsoever he Commaundeth ». ⁹⁵⁰ Ce point illustre bien la corrélation entre terreur et souveraineté, ou encore entre divinité du commandement et soumission du peuple chez Hobbes. Pour Strachey, cette souveraine majesté du chef Powhatan est à ce point indéniable qu'elle subjugué jusqu'aux colons eux-mêmes:

« And sure yt is to be wondered at, how such a barbarous and vncivill Prynce, should take into him (adorned and set forth with no greater outward ornament and munificence) a forme and ostentacion of such Maiestie as he expresseth, which oftentimes strykes awe and sufficient wonder into our people ». ⁹⁵¹

Cette autorité imposante des « Rois américains » serait d'ailleurs, selon Karen Kupperman, la caractéristique la plus soulignée par les récits coloniaux de l'époque. Et à cette *majesté* manifeste, ces récits auraient invariablement appliqué le concept de monarchie. ⁹⁵² On

⁹⁴⁸ A. G. Bradley, « Introduction », dans John Smith, *Travels and Works of Captain John Smith*, (Edward ARBER éd.) *op. cit.*, p. xviii.

⁹⁴⁹ John Smith, « Newes from Virginia », dans *Travels and Works of Captain John Smith*, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁵⁰ William Strachey, *Historie of Travell into Virginia Britania*, *op. cit.*, p. 59.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁵² « There was no doubt on the part of anyone who actually saw Indian society that they had fully recognizable civil government. [...] The word king is constantly used from Virginia, even when colonists are discussing plans for revenge against the Indians. » Karen Ordahl KUPPERMAN, *Settling with the Indians*, *op. cit.*, p. 49. Les seuls doutes que Kupperman relève dans la littérature coloniale portent sur la correspondance entre les termes européens et autochtones, et non sur la présence d'une structure politique hiérarchisée. *Ibid.*, p. 50. Sur cette question, elle renvoie à Susan Myra Kingsbury (ed.), *The Records of The Virginia Company*

notera que l'efficace de l'autorité chez les Powhatans telle que décrite par les récits sur la Virginie possède également une connotation spirituelle. Lorsqu'il décrit leur conception de l'enfer (*Popoguffo*) Hariot souligne par exemple le lien entre foi craintive et obéissance: « What subtilty soever be in the *Wiroances* and Priestes, this opinion worketh so much in manie of the common and simple sort of the people that it maketh them have great respect to their Governours, and also great care what they do to avoid torment after death, and to enjoy blisse ». ⁹⁵³ On reconnaît ici le problème théologico-politique cher à Hobbes et selon lequel la crainte à l'endroit de l'État doit s'arrimer à la crainte de la vie après la mort. En ce sens, cette scène de Virginie illustre bien que l'obéissance absolue des sujets à l'endroit du souverain trouve quelques fondements théologiques. La peur de l'enfer est au fond la condition essentielle pour conjurer les vices de l'humanité, c'est-à-dire cette *evil nature* à partir de laquelle émerge tout le système hobbesien. Le pouvoir souverain se fonde en effet sur sa capacité à conjurer cette *evil nature* et, en un sens, à faire craindre davantage que la chose la plus terrifiante au monde: l'enfer. Chez Hobbes, c'est donc à partir d'une *manière de terrifier*, soucieuse de conjurer cette *evil nature*, que les bonnes lois civiles peuvent émerger.

Or, on trouve précisément cette même idée dans la littérature coloniale. Chez Purchas, notamment, dans son introduction à la *Très brève relation de la destruction des Indes* de Las Casas, on peut lire en effet que les bonnes lois émergent de la nature humaine corrompue. Lorsqu'il se prononce sur Valladolid, Purchas problématise la position polémique de Las Casas en soulignant que cette *nature humaine diabolique* ne se retrouve pas seulement en Amérique, mais aussi en Europe, comme en atteste les nombreux excès espagnols. C'est ce qui le pousse à souligner que le projet missionnaire de Las Casas fut entravé par les violences de la conquête et ce, par le biais d'une image juxtaposant l'obscurité de l'âme des chrétiens à celle de la peau des païens: « his godly zeale of converting soules to Jesus Christ from the power of Ethnike darknesse, which was hindered by a worse darknesse in those which professed themselves children of Light, and had the name and Sacraments of Christians. » ⁹⁵⁴ La question coloniale qui est ici en jeu n'est

of London, The Court Book From the Manuscript in the Library of Congress, Washington, Government Printing Office, 1906, Vol. II, pp. 41, 94-95, 115-116, 482; Vol. III, p. 438; Vol. IV, pp. 89, 98, 102.

⁹⁵³ Hariot, *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia*, *op. cit.*, E3.

⁹⁵⁴ Samuel Purchas, « To the reader », dans *His Pilgrimes*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 80.

jamais, pour Purchas, celle de l'absence totale de structure politique en ces territoires qu'il s'agirait de « civiliser », mais bien celle de « l'altération du gouvernement des Indes », c'est-à-dire de sa libération hors de l'esclavage et de la tyrannie des empires qui s'y trouvent déjà.⁹⁵⁵ C'est sur cette base que Purchas justifie la publication de la *Destruction des Indes*, et ce, en dépit du fait qu'elle puisse remettre en cause la civilité de l'Europe:

« And if any thinke that I publish this in disgrace of that [Spanish] Nation; I answere, Every Nation (We see it at home) hath many evill men, many Devill-men. Again, I aske whether the Authour (himselfe a Spaniard and Divine) intended not the honour and good of his Country thereby: which also was effected, evill manners producing good Lawes. »⁹⁵⁶

Par cette allusion au caractère néfaste de la conquête, Purchas aboutit à une autre conclusion que Las Casas. Dans un double sens qui renvoie tantôt aux violences coloniales commises en « Nouvelle-Espagne », tantôt à l'acte même d'en publier la narration, on comprend au fond que toute loi, tout gouvernement, toute civilité, doit forcément accomplir de sombres actions. C'est cette même nécessité ténébreuse du pouvoir, tant pour sa fondation que son maintien, que l'on retrouve chez Hobbes, soit cette exigence secrète que l'on a pisté dans la partie précédente et qui dévoilait le noyau de sauvagerie que contient toujours en soi-même le pouvoir de la civilité.

Une table rase coloniale

On l'a vu, Hobbes ne se contente pas d'effacer les structures politiques autochtones en mettant à l'avant-scène cette figure du « sauvage » sans gouvernement. Son anthropologie politique semble aussi s'instruire d'un même geste, et *en silence*, des exemples que fournissent les récits coloniaux sur les mécanismes de l'autorité humaine. Or, c'est ce double geste d'effacement et d'assimilation, de biffage et d'absorption, qui explique le caractère ambigu de la condition politique du « sauvage ». Car si chez Hobbes l'Amérique se trouve au carrefour d'un seuil politique équivoque, c'est bien parce qu'elle est l'exemple simultané d'un état de nature primaire et intermédiaire, c'est-à-dire d'une situation apolitique absolue entre individus isolés *et* d'une guerre perpétuelle entre gouvernements de famille. Au fond, cette double acception de l'état de nature découle précisément de cette

⁹⁵⁵ « The Issue was the alteration of government in the Indies, by the gentleness of the Kings of Spaine, which freed them from slaverie », *ibid.*, p. 81.

⁹⁵⁶ *Ibid.*

tactique chez Hobbes qui, alors même qu'il souhaite performer cet effacement, est forcé de tenir compte de ces structures politiques qui parsèment le discours colonial, ne serait-ce qu'à titre d'exception. Mais même si la règle et l'exception se conjuguent ici dans une concession qui semble anticiper les critiques, le mouvement essentiel de Hobbes demeure toujours ce lourd silence qui traverse et informe l'ensemble de son œuvre.

On a là, semble-t-il, un exemple caractéristique de ce que Walter Mignolo a appelé le « silence actif » de la modernité coloniale ou encore de cette « conspiration du silence » qu'a repéré avec clairvoyance Homi Bhabha.⁹⁵⁷ Or, c'est précisément ce mouvement que Hobbes initie au niveau théorique en donnant l'assise conceptuelle à cette terrifiante machine de l'État qui élargira sans cesse l'étendue de sa souveraineté de par le monde. Ainsi, dans cette invisibilisation de l'altérité politique qui joint la fondation du premier système moderne de l'État, on peut reconnaître un certain geste initiatique, à savoir la mise en acte sans gêne ni contrainte de cette fameuse cécité de la souveraineté. C'est là le trait proprement narcissique qui se cache au cœur du pouvoir souverain qui, comme l'a si bien souligné Aileen Moreton-Robinson, « ne peut jamais reconnaître que soi-même ».⁹⁵⁸ On est ici face au grand paradoxe entourant la fondation théorique de l'État: *ou il y a de la souveraineté, ou il n'y a rien*. C'est cette cécité paradoxale qui semble bien émerger avec Hobbes et son concept d'état de nature. En un sens, l'effacement des structures politiques autochtones est la contrepartie de cette glorification du pouvoir de l'écriture. Elle est, avec Hobbes, une énième manifestation de cette cannibalisation scripturaire propre au discours colonial qui commençait, au fond, avec Colomb. (Ch. 2)

On peut évidemment voir dans cette cécité l'effet corrélatif d'un principe de méthode que Hobbes aurait emprunté à Descartes. L'allusion à l'apolitisme de l'Amérique et la non-considération des quelques « gouvernements familiaux » ne résonnent-elles pas avec l'ouverture de la troisième méditation métaphysique ? « Je fermerai maintenant les

⁹⁵⁷ Walter Mignolo, *The Darker side of the Renaissance*, Ann arbour, University of Michigan Press, 2010 (2003), p. 441; Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot et Rivages, 2019 (1994), p. 228.

⁹⁵⁸ « Sovereignty can only recognize itself. » Aileen Moreton-Robinson, « Aboriginal Sovereignty, Foucault, and the Limits of Power », Keynote Address for the Indigenous Foucault Symposium, Faculty of Native Studies, University of Alberta, October 26th, 2015. Accessible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=nN5zwy2Y8AY>, 1:18:23. C'est ce même problème qui motive sa critique de la théorisation foucauldienne de la souveraineté qui reste encore confiné au monde occidental: « Perhaps it is time for a new theory of sovereignty, one that is less concerned with western humanist endeavors and right than it is with the survival of the earth. » *Ibid.*, 49:49.

yeux, je boucheray mes oreilles, je détourneray tous mes sens, » nous explique Descartes, « j'effaceray mesme de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputeray comme vaines et comme fausses ». ⁹⁵⁹ Le geste cartésien rappelle bien ici un Hobbes qui écarte comme inessentiel les exemples concrets que lui fournissent les récits coloniaux, un peu comme s'il ne s'agissait que de simples « images des choses corporelles ». Comme Descartes, le mouvement qu'entame Hobbes semble bien aboutir vers un point d'arrivée analogue, à savoir la connaissance de l'intériorité représentée ici par cette forme de sauvagerie originaire. En cela, Hobbes suit l'objectif même de la table rase, ⁹⁶⁰ soit cette *connaissance intérieure* de la nature humaine qui fournira la première pierre à l'édifice de l'État.

Si cette proximité entre table rase cartésienne et état de nature hobbesien est valide, alors on peut tirer certaines conséquences quant au statut de l'Amérique. L'agnotopie américaine, cette terre ignorante et ignorée, a certes été produite comme tel à la suite d'une table rase qui l'a dépouillée de l'ensemble de ses déterminations épistémologiques et politiques. Mais elle a aussi été vidée de ses traits afin d'incarner elle-même cette table qui, une fois rasée, est censé représenter l'espace vide, la situation zéro, le point d'origine. Si l'Amérique a été dénudée de ses traits politiques, si elle a subi la violence de cette table rase conceptuelle, c'est parce qu'elle devait elle-même jouer le rôle d'une surface vierge dans cette expérience de pensée fondatrice de la souveraineté. Dans ce procès méthodologique de l'effacement, c'est elle qui doit représenter le plan lisse et minimal sur lequel s'érige pièce par pièce l'édifice de l'État. C'est elle qui doit incarner ce reste qui demeure une fois que l'on a dépouillée l'Europe de ses déterminations contingentes. Et c'est elle enfin qui doit personnifier ce fond sauvage nu qui persiste une fois la civilité déshabillée de ses appareils. On le voit dans cet effacement délibéré: l'Amérique est la tare qui demeure après la razzia, la nature profonde qui émerge une fois l'excédent supprimé. Et alors qu'elle commence, en ce 17^e siècle, à servir d'expérience de pensée pour comprendre l'origine de la civilité, elle revivra, dans le miroir infini du rapport colonial,

⁹⁵⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Jean Camusat et Pierre Le Petit, rue Saint Jacques, à la Toyson d'Or, 1647, p. 33. Accessible sur: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86015099/f11.item>

⁹⁶⁰ « et ainsi m'entretenant seulement moy-mesme, et considérant mon interieur, je tascheray de me rendre peu à peu plus connu, et plus familier à moy mesme. Je suis une chose qui pense, c'est à dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoist peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui ayme, qui haït, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » *Ibid.*

cette même table rase qui ruinera, pour les siècles à venir, l'étendue inconcevable de ses territoires.

En un sens, ce problème de la réduction au silence des structures politiques autochtones nous pousse à reconnaître une certaine erreur méthodologique aux lourdes conséquences. Car ici, l'effacement qu'implique la table rase, la mise en suspens de toutes ces déterminations humaines qui, par l'exemple américain, devrait nous mener au concept d'état de nature, ne nous porte pas réellement à destination. Cette suppression délibérée des gouvernements autochtones, qui ne sont désormais rien de plus qu'une exception, ne nous mène pas réellement jusqu'à la neutralité d'un espace blanc à partir duquel la pensée saurait trouver ses concepts les plus fondamentaux. Elle nous replonge, bien au contraire, dans cette fade blancheur où, depuis trop longtemps déjà, l'Occident rumine ses plus sombres préjugés. Ici, point de *cogito* politique qui nous dévoilerait notre vérité la plus secrète, mais seulement un espace qui produit sa neutralité par l'effacement et fonde sa violence comme un a priori. Et il ne s'agit pas de préjugés que reconduirait, de façon extérieure et contingente, une certaine doctrine de l'État qu'il serait possible de sauver en expiant ces défauts. Il s'agit de préjugés qui ont exemplifié et fondé le concept même de souveraineté qui, depuis quatre siècles maintenant, justifie la domination arbitraire d'une multitude de nations.

Aussi banale cette idée puisse paraître aujourd'hui, cette méthode de l'effacement continue encore de hanter la pensée politique anglo-saxonne. Un peu plus de trois siècles après Hobbes, cette dernière renouait encore avec cette lubie, donnant ainsi un nouveau souffle à cette volonté de table rase. Qu'est-ce en effet que l'engouement autour de Rawls, sinon un renouement avec le besoin d'effacer ce qui précède, *autant que faire se peut*, en vue de fonder du neuf ? Ce souci contemporain d'une justice plus neuve et plus juste n'est-il pas un nouveau déguisement de ce désir de faire silence, de faire fi, de jouer à l'ignorance ? Inutile ici de ressasser les nombreuses critiques qu'a connues la théorie rawlsienne de la justice. Il suffit ici simplement de souligner que le voile qu'elle tente de postuler est une fois de plus une tentative de déduire le juste à partir d'un effacement initiatique. En un sens, cette méthode par l'ignorance semble bien réactiver, sur le territoire même de l'Île de la Tortue, ce vieux problème de l'agnotopie américaine qui travaille depuis quatre siècles le libéralisme. Et c'est peut-être cette réactivation subreptice qui explique la

fascination qu'a suscité cette énième pensée de l'effacement. Car précisément, cette pensée, qu'elle soit de Rawls ou de Hobbes, semble toujours incapable de considérer l'agnotopie stagnante de l'origine comme lieu à partir duquel elle pourrait produire un savoir tout autre. Le savoir qu'elle découvre n'émerge toujours qu'à *la suite* d'un effacement qui rase préalablement un espace donné et ne se déploie jamais qu'à *partir* de ce même espace rasé. En ce qui a trait au savoir politique, il aura fallu attendre cinq siècles de colonisation avant que l'Occident ne commence à reconnaître la richesse des formes politiques autochtones. Et encore dans cette volonté de savoir politique, ce n'est pas le territoire, les êtres et leurs liaisons que l'on tente de connaître, mais bien la manière par laquelle il est plus expédient de les effacer en vue de produire l'espace vide d'une vérité qui saura les déterminer. C'est précisément ce projet que l'on retrouve chez Hobbes, ce mouvement paradoxal de l'effacement des structures politiques autochtones qui néanmoins prend acte de leurs mécanismes. Or, on trouve dans sa pensée un autre effacement caractéristique qui semble encore instruire en silence. Ce biffage muet, c'est celui du pouvoir de la mère sur lequel il faut maintenant se pencher.

Ch. 8 Seuil politique II : le petit gouvernement de famille

« Perhaps Hobbes is merely inconsistent when he introduces families into the state of nature. But since he is so ruthlessly consistent in everything else [...] this seems an odd lapse. » Carole Pateman, *The Sexual Contract*

« Contract talk is, after all, the political *lingua franca* of our times. »

Charles Mills, *The Racial Contract*

On l'a vu, le désir méthodologique de table rase chez Hobbes a effacé avec lui les différentes structures politiques autochtones que les récits coloniaux de l'époque ont relevées. Dans l'état de nature primaire que l'on vient de parcourir, l'Amérique est ainsi présentée comme un territoire vierge peuplé seulement d'individus sauvages isolés et sans gouvernement aucun. Mais il y a toutefois une exception qu'énonce Hobbes et qui ouvre la possibilité d'un état de nature intermédiaire. Citons une énième fois le fameux passage de cette exception pour nous rafraîchir la mémoire: « For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner, as I said before. » (Lev., XIII, 11, p. 85 [163]) Point de gouvernement en Amérique, donc, à l'exception de quelques « gouvernement de petites familles ».

Or, comment doit-on comprendre cette exception ? S'agit-il d'une exception qui s'appliquerait en tout lieu, c'est-à-dire chez tous les Premiers Peuples d'Amérique sans distinction ? Ou plutôt comme une situation s'appliquant uniquement à certains peuples précis qui échapperaient par le fait même à l'état de nature ? Autrement dit, s'agit-il d'une exception diffuse ou d'une anomalie située et marginale ? Faut-il penser que cette condition ne s'applique qu'à certains peuples, tels les empires Mexicas et Incas, et ce, en vue de contrer les objections évidentes qui s'appuieraient sur la littérature coloniale ? Ou faut-il croire que l'Amérique est peuplée ici et là de petites pochettes de gouvernements familiaux où les humains vivent en dehors de l'état de nature lorsqu'ils sont à l'intérieur du foyer, et dans l'état de nature dès lors qu'ils quittent la demeure ? Et même, doit-on comprendre que tous les Premiers Peuples connaissent le gouvernement familial, mais que cette condition n'est pas véritablement politique et donc, qu'elle n'incarne pas une réelle rupture avec l'état

de nature ?⁹⁶¹ La conclusion semble évidente dès lors que l'on tente de répondre à ces questions: l'idée de gouvernement familial qu'introduit ici Hobbes est un concept flou qui fait de l'état de nature une situation intermédiaire ambiguë. L'ambiguïté est telle qu'elle a poussé David Gauthier à reconnaître « l'incompatibilité manifeste » entre le gouvernement familial et l'état de nature qui, chez Hobbes, relèveraient de deux registres bien distincts.⁹⁶² Or, il est aussi possible de voir que, par cette tension, l'état de nature est scindé en deux conditions qui, bien que distinctes, s'entrecroisent dans une zone liminaire, à savoir, ce que l'on a appelé au chapitre précédent les états de nature primaire et intermédiaire. Car, il faut bien le reconnaître, le gouvernement familial est un petit corps politique qui a encore, non sans ambiguïté, un pied dans l'état de nature et l'autre, dans le royaume de la souveraineté.

Pour mieux comprendre le sens de cette exception qu'est le gouvernement de famille, il s'agira donc de décrire les mécanismes de sa structure interne. On verra ainsi que l'autorité de ce gouvernement « par génération » commence avec la mère qui établit un contrat avec son enfant. Si cette fondation du pouvoir familial n'est qu'éphémère, c'est parce que dans le récit hobbesien de l'état de nature, ce contrat est presque immédiatement transféré au père. En effet, comme on pourra le voir, l'autorité du père prend implicitement la forme d'une conquête par la force du pouvoir instituant de la mère. On comprendra dès lors que cette logique du gouvernement par conquête constitue la situation par défaut de l'état de nature intermédiaire qui structure le passage à l'État souverain. C'est par le cumul de ces conquêtes que le père accroît la taille de sa famille jusqu'au point où sa puissance peut atteindre au titre d'État. On verra toutefois qu'une ambiguïté émerge dans ce passage et qui concerne le fameux dilemme qualitatif-quantitatif propre à la définition de l'État. C'est qu'en donnant au gouvernement par institution la position théorique centrale, Hobbes se préoccupe peu du gouvernement par acquisition et de son point de transition vers l'État souverain, faisant ainsi de la famille une structure sans essence.

⁹⁶¹ C'est l'interprétation de Gordon Schochet qui soutient que tous les Premiers Peuples vivent, selon Hobbes, dans l'état de nature et ce, en dépit de l'exception énoncée: « In the *Leviathan*, Hobbes said that the American Indians lived in a virtual state of nature and except for the internal organization of their families were without the benefits of order. » Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, vol. 82, n° 3, 1967, p. 440.12/21/23 10:44:00 PM

⁹⁶² David P. GAUTHIER, *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 118.

Cette prédilection pour l'état de nature primaire à l'encontre de l'état de nature intermédiaire porte avec elle son lot d'ambiguïtés que Hobbes tente de réduire au silence. L'une d'entre elles est le caractère instituant du contrat de la mère qui, étrangement, est de forme analogue au contrat de l'État institué. Si Hobbes semble soucieux de faire silence sur cette proximité entre le pouvoir de la mère et le pouvoir souverain, c'est parce qu'au fond, cette analogie menace toute la cohérence de son système. De là un certain effacement assimilateur du pouvoir de la mère que l'on peut relever chez Hobbes, effacement qui recoupe celui des structures politiques autochtones que l'on a vu au chapitre précédent. Ce recoupement pointe ainsi vers une hypothèse singulière. C'est qu'à l'époque où Hobbes construit sa théorie, on prend progressivement conscience dans la littérature coloniale des structures politiques de certaines confédérations autochtones de forme matrilineaire. On peut donc émettre l'hypothèse selon laquelle le récit hobbesien du passage de la famille à l'État a opéré un double effacement par absorption, à savoir celui du pouvoir de la mère, et des structures politiques autochtones, formant ainsi une matrice coloniale patriarcale soucieuse de conjurer le risque de la matrilinearité autochtone. Effacement et absorption constitueraient donc les deux opérations caractéristiques du récit hobbesien de l'État tant dans sa conquête des femmes, comprises ici comme mères, que des Premiers Peuples d'Amérique. C'est que derrière celles-ci et ceux-là se cache au fond l'inquiétant visage de la nature qu'il s'agit de dompter par l'artifice de l'État.

Le contrat de la mère

Il ne faut pas se laisser berner par la définition générale que donne Hobbes de la famille et qui n'inclut que l'homme, ses enfants et ses serviteurs.⁹⁶³ Car en réalité, lorsqu'on suit les étapes narratives de l'état de nature, on est forcé d'admettre que c'est avec la mère que commence la famille.⁹⁶⁴ C'est elle, en effet, qui incarne le premier personnage sur lequel se lève le rideau de l'état de nature: une mère enceinte derrière laquelle on a, en guise de mise en scène, effacé l'ardoise. On ne cherche pas à s'enquérir du comment et du pourquoi de la conception de l'enfant qu'elle porte. Cela n'a pas d'importance pour Hobbes puisqu'il

⁹⁶³ « whether that family consist of a man and his children, or of a man and his servants, or of a man and his children and servants together; wherein the father or master is the sovereign », *Lev.*, 20, 15, p. 136 [105]; « A Father, with his sonnes and servants growne into a civill Person by vertue of his paternall jurisdiction, is called a FAMILY. » *DC*, 9, 10, p. 126.

⁹⁶⁴ Carole PATEMAN, *The sexual contract*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1988, p. 44.

est impossible dans l'état de nature de savoir hors de tout doute qui est le père de l'enfant, raison pour laquelle on est forcé de donner l'autorité sur l'enfant à la mère.⁹⁶⁵ Dans la sauvagerie originelle et sa concupiscence naturelle (*natural lust*), l'institution du mariage fait défaut, institution qui, parce qu'elle n'est authentifiée que par l'État, a précisément pour fonction d'établir la parenté du père en écartant tout autre partenaire sexuel.⁹⁶⁶ Cela ne signifie pas pour autant que le pouvoir familial dans l'état de nature soit extérieur à toute forme de droit ou de légitimité. Au contraire, la famille est toujours déjà fondée sur un contrat qui lie d'abord la mère à l'enfant et ensuite le père à la mère sous la forme d'un transfert de ce même contrat. C'est pourquoi, sur le plan contractuel, la famille constitue une structure de pouvoir intermédiaire qui reste, somme toute, difficilement classable. Or, cette difficulté semble découler de la tension entre les deux modes de fondation du pouvoir.

Il y a chez Hobbes deux principaux types de fondement de l'autorité souveraine: *l'institution*, où l'on fonde volontairement un pouvoir à l'occasion d'un contrat en commun, et *l'acquisition*, où l'on obtient d'abord par la force l'autorité sur autrui, avant de la fonder sur un contrat. Cette acquisition se divise elle-même en deux types particuliers, soit *l'acquisition par génération* qui incarne l'idée de l'autorité parentale sur l'enfant, et *l'acquisition par conquête* qui représente la capture d'esclaves et de serviteurs à la guerre. Or, à prime abord, tout l'objectif de la caractérisation hobbesienne de la famille est de retirer à l'idée de procréation ou de génération son caractère fondateur au profit du principe de nutrition. Cela a pour conséquence, comme on le verra, de rapprocher le contrat de la mère du pouvoir par institution en ceci qu'elle protège et subvient au besoin de l'enfant. Or, à côté de ce pouvoir tacite de l'institution, on trouve également le pouvoir du père qui est à son tour conçu comme une acquisition par conquête, c'est-à-dire une appropriation par la force du pouvoir de la mère. Plusieurs commentateurs ont en effet montré comment la critique hobbesienne du dominion parental participe de sa stratégie de refondation de la souveraineté autour du concept de contrat instituant.

⁹⁶⁵ « If there be no contract, the dominion is in the mother. For in the condition of mere nature, where there are no matrimonial laws, it cannot be known who is the father unless it be declared by the mother; and therefore the right of dominion over the child dependeth on her will, and is consequently hers. » Lev, XX, 5, p. 133, [103].

⁹⁶⁶ « in the state of mere nature; where there are supposed no laws of matrimony » Lev., 20, 4, p. 133 [103]. Sur la question, voir Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, *op. cit.*, p. 436.

Si les théorisations du pouvoir avant Hobbes trouvaient leur fondement dans les idées de génération (*ex generatione*), de consentement (*ex contractu*) ou de conquête (*ex delictio*), la nouveauté de Hobbes est redistribuer ces idées fondatrices en effaçant la première et en repensant les deux autres sous une justification contractualiste homogène.⁹⁶⁷ Autrement dit, de par cette recodification, tout pouvoir devient forcément le résultat d'un contrat. Cela a notamment pour effet de faire de la famille naturelle non plus une affaire de procréation, mais bien d'un contrat qui oscille dorénavant entre les modes distincts de l'institution (de la mère) et de l'acquisition (par le père). C'est dans cette aporie qu'il faut plonger pour comprendre l'ambiguïté fondamentale de l'état de nature intermédiaire.

*Le point de départ à partir duquel Hobbes pense la famille est l'idée selon laquelle la mère détient le dominion sur l'enfant du fait qu'elle commet le choix de le faire vivre en le nourrissant et le protégeant.*⁹⁶⁸ Dans cette origine, le père est absent et ne constitue qu'une aide instrumentale à la procréation (Lev., 20, 4). En mettant au monde l'enfant dans l'état de nature, la mère se trouve donc face à un choix: soit l'abandonner en vue d'améliorer ses chances de survie, soit le nourrir et l'élever au risque de fragiliser sa propre sécurité.⁹⁶⁹ Si elle en vient à choisir l'enfant, la mère commet au fond un pari: elle espère qu'en échange des soins qu'elle lui procure maintenant, l'enfant lui obéira plus tard et l'aidera dans la guerre de tous contre tous.⁹⁷⁰ Pour Hobbes, la motivation de la mère à nourrir son enfant ne se situe pas dans un instinct maternel, mais bien dans un calcul rationnel, un pari espérant des gains futurs. Cette décision interdit à l'enfant de se rebeller, conformément à la loi naturelle qui prescrit que l'on obéisse à la personne dont notre vie dépend.

Bien qu'il ne soit pas encore en mesure de le comprendre, il y a un avantage rationnel pour l'enfant à se soumettre au pouvoir illimité de la mère, avantage qui fonde rationnellement son obligation à accepter le contrat et obéir. C'est que la soumission de

⁹⁶⁷ Sur le sujet, voir S. ARAVAMUDAN, « Hobbes and America », dans D. Carey et L. Festa (éd.), *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 56; Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, *op. cit.*, p. 1099.; Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, *eng. trans. by E. M. Sinclair*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 65.

⁹⁶⁸ « And thus in the state of nature, every woman that bears children, becomes both a mother and a lord ». DC, 9, 3, p. 122; « the dominion is in him that nourisheth it. » Lev., 20, 5, p.134 [103].

⁹⁶⁹ « but it's manifest that he who is newly born is in the Mothers power before any others, insomuch as she may rightly, and at her own wil, either breed him up, or adventure him to fortune. » DC, 9, 2, p. 122.

⁹⁷⁰ DC, 9, 3; Lev., XX, 5. Pour tout ce passage, je suis étroitement l'analyse de Carole PATEMAN, *The sexual contract*, *op. cit.*, p. 44.

l'enfant constitue le seul moyen dont il dispose pour mettre fin au risque de mourir ici et maintenant dans l'état de nature. En dépit du fait que cette protection encoure la possibilité de mourir plus tard sous le pouvoir de vie et de mort de la mère, il s'agit néanmoins d'un gain actuel notable pour l'enfant. En un sens, l'enfant troque la *certitude actuelle de mourir* seul dans l'état de nature contre la *possibilité de mourir plus tard* sous le pouvoir de la mère. Cette possibilité différée pourrait advenir, par exemple, si celle-ci décidait d'exercer son droit de mort sur l'enfant en réponse à sa désobéissance. Mais il s'agit ici d'une situation limite pour l'enfant dont le risque reste minimal comparé à la mort immédiate que lui réserve la solitude dans l'état de nature. En somme, par ce contrat et, par extension, suivant le principe naturel de la gratitude,⁹⁷¹ l'enfant est forcé d'octroyer son consentement à la mère qui le nourrit. C'est pourquoi, de fait, il est présumé l'avoir attribué en silence.

En faisant du pouvoir maternel l'issue d'une décision liée à la nutrition, Hobbes vide donc de son sens l'idée de génération pour y substituer le concept de contrat. Le fait que l'enfant sorte du ventre de sa mère devient ici tout à fait contingent. Ce qui fonde l'autorité maternelle, c'est dorénavant le contrat qu'elle initie dans l'acte de nourrir son enfant. L'idée d'un pouvoir par génération disparaît ainsi au profit d'une autorité par institution. Ce qui compte pour l'autorité, ce n'est plus la production de la vie, mais bien sa préservation. En cherchant à saper les fondements des théories patriarcales du pouvoir souverain, Hobbes fait paradoxalement du pouvoir de la mère non seulement le premier pouvoir de la famille, mais aussi le premier point d'émergence de l'autorité par institution. Et il le fait de façon implicite, sans jamais le nommer expressément, ce qui, on le verra, entraînera une série de conséquences négatives pour sa théorie de l'État qu'il tentera de corriger ou d'effacer. Au fond, ce que l'on retrouve au tout premier fondement de la famille, c'est la préférence théorique pour le modèle de l'État institué à l'encontre de l'acquis. Car exactement comme la souveraineté étatique revient à celui ou celle qui sait garantir la vie des sujets, c'est à la mère nourricière que revient la souveraineté sur l'enfant. C'est là, d'ailleurs, un principe qui rappelle la possibilité et la légitimité, pour Hobbes, d'une souveraine à la tête de l'État.

⁹⁷¹ Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, *op. cit.*, p. 433.

Il faut bien le reconnaître, cette philosophie établit bel et bien les principes d'une autorité sans genre.⁹⁷² C'est d'ailleurs pourquoi Carole Pateman voit dans Hobbes le seul théoriciens du contrat à ne pas déduire de la différence sexuelle une différence de capacité rationnelle ou physique.⁹⁷³ Parce qu'il a souligné le caractère conventionnel du mariage et parce que, ce faisant, il a refusé de faire de la domination masculine une donnée naturelle, Pateman offre une interprétation du contrat hobbesien comme non-patriarcal.⁹⁷⁴ Mais cela ne signifie pas pour autant que le récit hobbesien de l'état de nature ne fasse pas advenir dans sa trame la domination masculine.⁹⁷⁵ De fait, sa définition formelle de la famille efface constamment la mère en omettant de la nommer, et les mécanismes de la succession préfèrent clairement le transfert de l'autorité du père aux fils plutôt qu'aux filles, bien que cette dernière option soit néanmoins possible.⁹⁷⁶ La possibilité même d'une matriarche à la tête de la famille naturelle n'est jamais clairement énoncée, et le pouvoir de la mère n'est décrit, comme on le verra, que de façon transitoire et dans un langage qui pose problème.⁹⁷⁷ En réalité, Hobbes évite de naturaliser la domination masculine dès la « première origine » de l'état de nature primaire. Mais il la réintroduit dans le long déroulement de l'état de nature intermédiaire où elle émerge peu à peu et ce, non sans une série d'ambiguïtés qui renvoie, au fond, à la condition sauvage. Dans ce récit de l'origine, la domination masculine émerge, comme on a pu l'entrevoir, avec l'arrivée du père et de son pouvoir conquérant.

⁹⁷² « Though man be male and female, authority is not. » Hobbes, *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes*, dans EW, IV, 1840, p. 434.

⁹⁷³ Carole PATEMAN, *The sexual contract*, op. cit., p. 5, 41.

⁹⁷⁴ « Hobbes was too revealing about the civil order to become a founding father of modern patriarchy. » *Ibid.*, p. 44. Ici, le patriarcat est entendu comme domination des hommes sur les femmes en tant qu'hommes et non en tant que pères. Il s'agit de l'acception moderne du patriarcat pris comme fratrie d'hommes, conformément à la catégorisation des trois formes de patriarcat que propose Pateman.

⁹⁷⁵ Christine Di Stefano a ainsi soutenu que Hobbes s'oppose concrètement au principe d'autorité maternelle. Christine Di Stefano « Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered », *Women's Studies International Forum*, 6, 6, 1983.

⁹⁷⁶ « Among children the Males carry the preheminance, in the beginning perhaps, because for the most part (although not alwayes) they are fitter for the administration of greater matters, but specially of wars; » DC, 9, 16, p. 128. Hobbes reconnaît toutefois que c'est à l'ainé que revient d'abord le pouvoir, que ce soit un fils ou une fille (DC, 9, 17). En absence de progéniture, la succession va aux frères du Souverain défunt, ensuite seulement aux sœurs (DC 9, 18). Dans le *Léviathan*, la structure de la succession dans la famille est la même qu'en matière de royaume monarchique (Lev, 20, 9). La préséance masculine en matière de succession y est également soulignée: « because men are naturally fitter than women for actions of labour and danger. » Lev., 19, 22, p. 131 [101].

⁹⁷⁷ C'est pourquoi la lecture de Tommy Lott semble s'appuyer sur un axiome biaisé : « [Hobbes] not only acknowledges that a patriarchal commonwealth is an *artificial* social arrangement, but also presents matriarchy as an alternative. » Tommy L. Lott, « Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy » dans Julie K. WARD, Tommy L. LOTT (éds.), *Philosophers on Race*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 63.

Le transfert du contrat au père

Dans l'état de nature, les premiers jours de ce pouvoir maternel instituant ne durent malheureusement pas. C'est que la famille constitue le tout premier lieu de la conquête de l'homme, compris ici en tant que père et maître. C'est lui qui, par la force, envahit le foyer familial et s'approprie l'autorité parentale de la mère sur l'enfant.⁹⁷⁸ Par cette conquête, l'homme obtient le titre de père de famille, peu importe qu'il en soit le géniteur ou non. Il ne faut pas se méprendre, à elle seule, la supériorité en force de l'homme n'est pas suffisante pour expliquer cette domination du père sur la mère.⁹⁷⁹ L'avantage de l'homme découle plutôt du fait que la prise en charge de l'enfant par la mère constitue un désavantage matériel majeur dans sa capacité à se défendre. C'est en ce sens que l'enfant représente pour la mère un investissement dans le futur qui la met temporairement en désavantage dans la guerre de tous contre tous, comme l'a si bien montré Carol Pateman.⁹⁸⁰ Jusqu'à la maturité physique de l'enfant, cette première unité familiale se voit donc toujours exposée à la conquête de l'homme. Et c'est face à ce différentiel de force que la mère cède au pouvoir de l'homme sous la forme d'un contrat, exactement comme à la guerre le vaincu accepte de se soumettre au vainqueur par un contrat qui lui assure temporairement la vie sauve. Ce contrat d'union qui transfère l'autorité de la mère au père constitue ici un *ménage*, soit l'unité de base de ce que Hobbes appelle le *gouvernement de familles*.

Comme l'a souligné Carole Pateman, le pouvoir du patriarche chez Hobbes est moins paternel que conjugal, car c'est seulement en vertu de cette conquête et de cette union qu'il détient l'autorité sur l'enfant.⁹⁸¹ En ce sens, l'autorité du père fonde moins qu'elle ne s'approprie par la force ce qui est déjà fondé par la décision de la mère. Il s'agit davantage d'une capture et d'une usurpation que de l'établissement à proprement parlé d'un contrat fondateur. Conséquemment, la famille hobbesienne dominée par le père n'est pas une entité régie par la parenté ou le sang, mais bien une structure de conquête légitimée par le droit

⁹⁷⁸ Il y a des exceptions, comme le cas où la mère abandonne son enfant dans l'état de nature et où un homme pourrait le découvrir par la suite (Lev., 20, 5). Mais cela illustre moins un transfert du contrat parental, que la dissolution du contrat et la reconstitution d'un nouveau.

⁹⁷⁹ « because the inequality of their naturall forces is not so great, that the man could get the Dominion over the woman without warre. » DC, 9, 3, p. 122. Cf. Lev., 20, 4.

⁹⁸⁰ Carole PATEMAN, *The sexual contract, op. cit.*, p. 49.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 46-47.

du vainqueur.⁹⁸² Dès l'arrivée du père, elle devient ni plus ni moins que l'image dans l'état de nature du principe de l'acquisition par conquête. C'est aussi pourquoi elle englobe un large éventail d'individus qui sont étrangers au rapport initial liant la mère à l'enfant. La famille est en effet une large structure organisationnelle contenant de nombreux étrangers qui y vivent à titre de serviteurs. En échange de la sécurité du foyer, ces derniers se soumettent volontairement au patriarche ou sont soumis par la force jusqu'à ce que cette relation de domination mute en un contrat consensuel.⁹⁸³ À bien des égards, l'autorité du père sur la mère épouse cette même logique de la servitude, puisque lorsque la mère se voit conquise par la force du père, elle devient de fait sa servante.⁹⁸⁴

Sous cet angle, la famille conquise par le père dans l'état de nature constitue une sorte de chaîne de pouvoir où l'autorité ultime est obtenue par la force (du père) et non par la nutrition (de la mère). Cette chaîne pointe d'ailleurs vers l'infini, puisque tout vainqueur peut venir s'approprier les dominions du chef qui domine cette chaîne: le père conquiert le dominion de la mère sur l'enfant, tout comme il peut conquérir le dominion d'autres pères et ainsi annexer leurs familles à la sienne. C'est d'ailleurs selon la même logique que l'État souverain en vient à s'approprier les dominions des différents patriarches d'un territoire donné. On le voit, dans cette interprétation hobbesienne, cette chaîne de pouvoir constitue davantage une unité juridique qu'une « famille » au sens naturel. En un sens, c'est l'État qui est ici le modèle de la famille et non l'inverse.⁹⁸⁵ C'est qu'en la fondant sur un contrat, Hobbes dépouille la famille de presque toutes ses caractéristiques habituelles.⁹⁸⁶ Par

⁹⁸² Pour Rita Koganzon, cette conquête du père mime la relation du maître et de l'esclave: « [children] are in an important way identical to prisoners of war who are made into slaves, their obligation stemming ultimately not from the gift of their birth, as other natural-law thinkers argued, but instead from their rescue from death. » Rita KOGANZON, « The Hostile Family and the Purpose of the "Natural Kingdom" in Hobbes's Political Thought », *The Review of Politics*, *op. cit.*, p. 387. Il faut noter, cependant, qu'à la différence de l'esclave, l'enfant est présumé avoir accepté le contrat.

⁹⁸³ Si le père peut posséder des esclaves, ils ne font pas partie intégrante de la famille précisément parce que leur statut n'est pas défini par l'idée de contrat. La différence entre serviteur et esclave se situe dans le consentement et la liberté de mouvement: le serviteur a soumis sa volonté aux termes du contrat obtenant par-là la confiance du maître, alors que l'esclave est encore dominé par le fouet et les chaînes. L'esclave n'a pas contracté, il n'a aucune obligation parce qu'il n'a encore rien promis (Lev., 20, 10).

⁹⁸⁴ « the conquered woman is subsumed under the status of 'servant'. » Carole Pateman, *The sexual contract*, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁸⁵ Chapman parle ainsi d'une famille « as a diminutive state ». Richard Allen CHAPMAN, « Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family », *The American Political Science Review*, vol. 69, n° 1, 1975, p. 80.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 77. Cf. Carole PATEMAN, *The sexual contract*, *op. cit.*, p. 8. Rita KOGANZON, « The Hostile Family and the Purpose of the « Natural Kingdom » in Hobbes's Political Thought », *The Review of Politics*, *op. cit.*, p. 381.

exemple, puisque la famille hobbesienne suit la structure indivisible de la souveraineté étatique, l'autorité familiale ne peut revenir qu'à un seul des deux parents et jamais être partagée. C'est aussi pourquoi la famille de l'état de nature est, pour Hobbes, l'équivalent d'un petit royaume monarchique.⁹⁸⁷ Le père est un petit roi qui a conquis par le glaive le corps de la mère et, par-là, sa puissance de nourrir. De là l'ambiguïté constitutive de la famille dans l'état de nature. Alors qu'elle préexiste à l'État, elle constitue par elle-même une institution contractuelle qui suit la logique de la souveraineté sans jamais pouvoir tout à fait la garantir. La famille est cette unité instable qui fait jouer dans l'état de nature les mécanismes du contrat instituant, de la conquête et de l'autorité souveraine.

L'idée même du mariage est frappée d'ambiguïté chez Hobbes. Lorsqu'on compare sa caractérisation du mariage sous le *Commonwealth* avec l'union sous l'état de nature, on est forcé de reconnaître une certaine identité de fond. En effet, tous deux se soldent par un transfert de droit et d'autorité sous la forme d'un contrat. Or, même si le résultat est identique, Hobbes s'interdit d'appeler cette union de l'état de nature un *mariage* précisément parce que ce dernier constitue une construction juridique sanctionnée par l'État. Dans le passage dédié à la question, le *De Cive* ne parle du mariage qu'une fois l'État établi (DC, 9, 6). Avant ce point, Hobbes ne considère les rapports sexuels et le dominion parental dans l'état de nature que comme une relation où une femme se livre à l'autorité d'un homme dans le but d'obtenir « sa compagnie ».⁹⁸⁸ Pour référer à cette union, le *De Cive* utilise tout au plus les expressions de *société* (*for societie sake*), *d'union*, de *contrat*, voire de *pacte*.⁹⁸⁹ Cela est également vrai dans le *Léviathan* qui ne parle de cette union que comme contrat et non pas mariage.⁹⁹⁰ Au sens strict, le mariage est l'institutionnalisation sous le

⁹⁸⁷ « By this it appears that a great family, if it be not part of some Commonwealth, is of itself, as to the rights of sovereignty, a little monarchy. » Lev., 20, 15, p. 136 [105]; « for to be a *King*, is nothing else but to have *Dominion* over many *Persons*; and thus a *Great Family* is a *Kingdom*, and a *Little Kingdom* a *Family* » DC, 8, 1, p. 117.

⁹⁸⁸ « if a woman *for societie sake* give her selfe to a man on this condition; that he shall bear the sway; he that receives his being from the contribution of both Parties, is the Father, in regard of the command he hath over the Mother », DC, 9, V, p. 123. Samuel Sorbière traduit « for society sake » par l'expression de « contrat de mariage », ce qui porte à confusion. Hobbes, *Le Citoyen*, (éd. Simone Goyard-Fabre), Paris, Flammarion, 1982, p. 187.

⁹⁸⁹ « if the *society* of the male and female be such an *union*, as the one have subjected himselfe to the other, the children belong to him or her that commands. » DC, 9, 5, p. 123; « For the Mother may by *pact* dispose of her Right as she lists », DC, 9, 6, p. 124, je souligne.

⁹⁹⁰ « In this condition of mere nature, either the parents between themselves dispose of the dominion over the child by contract, or do not dispose thereof at all. » Lev., 20, 4, p. 133 [103].

Commonwealth de ce contrat sexuel advenu dans l'état de nature.⁹⁹¹ Il constitue en quelque sorte la version notariée, c'est-à-dire enregistrée dans une économie scripturaire, de l'union entre l'homme et la femme, ou mieux, de la domination de l'un sur l'autre. Outre cette inscription, l'institutionnalisation de l'union ne semble pas apporter de traits nouveaux: elle ne fait que répéter sous une forme authentifiée par l'État la logique contractuelle qui s'accomplissait déjà dans l'état de nature. Dans les deux cas, l'homme possède l'autorité sur la femme et lui dérobe ses dominions dans un geste conquérant dont l'essence se condense sous la forme d'un contrat, fut-il oral ou écrit. Au fond, cette institutionnalisation n'est ni plus ni moins qu'une structure visant à faciliter les rouages de cette capture sous la forme d'un rituel prédéfini et encadré par l'État.

On le pressent, derrière cette proximité entre l'union de l'état de nature et le mariage sanctionné par l'État se cache l'épineux problème du passage du gouvernement familial au *Commonwealth*. Si l'officialisation du mariage s'accomplit au détriment des femmes et au profit des hommes, c'est précisément parce que ce sont ces derniers qui fondent entre eux l'État, comme le reconnaît explicitement Hobbes. (Lev. 20, 4) Sous ce nouveau *Commonwealth*, les hommes donnent ainsi une forme officielle et prédéfinie à la chaîne des conquêtes qu'ils ont réalisées dans l'état de nature en vue d'en assurer la pérennité. En ce sens, le véritable sujet du contrat souverain qui met fin à l'état de nature n'est nul autre que le patriarche. C'est lui qui constitue le protagoniste réel du pacte étatique en tant que petit souverain de famille. Dans l'état de nature, ce n'est donc pas un individu atomisé qui performe avec d'autres individus le contrat étatique, mais bien un patriarche qui s'associe avec d'autres patriarches en vue de réunir la puissance de leurs familles sous une autorité commune.⁹⁹² Plutôt que d'effacer la chaîne de leurs autorités respectives, les pères combinent ensemble ces chaînes de pouvoir en vue de fonder l'État. C'est à la suite de cette addition d'autorité que le souverain étatique détient désormais un pouvoir absolu sur les

⁹⁹¹ Carole PATEMAN, *The sexual contract*, *op. cit.*

⁹⁹² « for the most part commonwealths have been erected by the fathers, not by the mothers of families » Lev., 20, 4, p. 133 [103]. Sur cette interprétation du père de famille comme véritable sujet du contrat, voir Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, *op. cit.*, p. 443; Richard Allen CHAPMAN, « Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family », *The American Political Science Review*, *op. cit.* et Carole PATEMAN, *The sexual contract*, *op. cit.*, p. 37. Dans *Patriarchalism in Political Thought*, Schochet soutient également que l'idée d'un sujet du contrat comme maître de famille était un axiome bien établi au 17^e siècle. Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, cité dans Pateman, *op. cit.*, p. 77.

pères, leurs femmes, leurs enfants et leurs serviteurs. Si les femmes sont exclues du contrat étatique, c'est donc parce qu'elles ont déjà été conquises dans l'état de nature sous l'autorité des patriarches.⁹⁹³ Il en va de même pour les serviteurs et les esclaves. C'est en ce sens que l'on peut parler de la famille comme la toute première structure politique chez Hobbes, en tant qu'elle est régie par la *patria potestas*.⁹⁹⁴ Car c'est essentiellement à partir de cette première unité que les humains peuvent commettre le passage concret à l'État et la civilité.

Le passage de la famille à l'État

Que l'on pense le passage à l'État sous le mode de l'acquisition ou de l'institution, c'est toujours le père qui constitue le protagoniste principal du contrat. Certes, le passage de la famille à l'État est principalement pensé en termes de royaume héréditaire, c'est-à-dire par l'acquisition cumulative d'autres familles et la multiplication des enfants et serviteurs. Mais puisque la production d'une autorité souveraine encourt ici les mêmes effets, le passage du gouvernement familial à l'État répond à une logique analogue tant dans l'acquisition que l'institution. C'est ce qu'établissait déjà clairement le *De Cive*:

« This family, if through multiplying of children, and acquisition of servants, it becomes numerous, insomuch as without casting the uncertain dye of warre, it cannot be subdued, will be termed an Hereditary Kingdome; which though it differ from an institutive Monarchy, being acquired by force in the original, & manner of its constitution; yet being constituted, it hath all the same properties, and the Right of authority is every where the same, *insomuch as it is not needfull to speak any thing of them apart.* » DC, 9, 10, p. 126, je souligne.

Autrement dit, avec l'apparition des pères de famille comme sujets véritables du contrat étatique s'estompe la différence entre acquisition et institution. Il importe peu à la souveraineté qu'un seul père ait envahi plusieurs familles ou que plusieurs pères se soient rassemblés pour réunir volontairement leur force. Dans tous les cas, la puissance commune y est toujours unifiée sous une seule autorité. Du reste, le récit de la famille naturelle suggère que même le gouvernement par institution implique à un moment ou à un autre la

⁹⁹³ « The assumption must necessarily be made that, by the time the social contract is made, all the women in the natural condition have been conquered by men and are now their subjects (servants). If any men have also been subjected and are in servitude, then they, too, will be excluded from the social contract. Only men who stand to each other as free and equal masters of 'families' will take part. » Carole PATEMAN, *The sexual contract*, *op. cit.*, p. 48-49.

⁹⁹⁴ C'est là une notion que Hobbes emprunte au droit romain. Richard Allen CHAPMAN, « Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family », *The American Political Science Review*, *op. cit.*, p. 83.

soumission d'une ou plusieurs familles par conquête.⁹⁹⁵ Et puisque la force de l'État réside dans un différentiel de puissance entre un intérieur et un extérieur, entre une zone protégée et une zone étrangère, il est plus probable qu'il naisse à partir d'une famille, puisque cette structure est déjà soumise à cette logique de la conquête. En effet, on ne peut raisonnablement croire que l'état de nature hobbesien puisse offrir l'espace et l'occasion d'une rencontre pacifique entre un nombre suffisant de pères pour qu'ils puissent instituer l'État sans se déchirer au moment même de cette rencontre. Et même si l'on tente d'imaginer cette fameuse fondation de l'État par institution, il faut présupposer qu'elle ne peut se réaliser que par l'intermédiaire de patriarches suffisamment puissants, c'est-à-dire qui ont conquis au préalable assez de familles pour que la somme des puissances consolidées puisse être suffisamment grande et pérenne. Du point de vue familial, la fondation de l'État par institution implique donc toujours les péripéties d'un gouvernement par acquisition.

C'est cette implication que tente de gommer la définition générale de l'État qui est presque toujours énoncée en termes de souveraineté par institution, faisant ainsi de la souveraineté par acquisition un exemple secondaire.⁹⁹⁶ Ce que masque cette définition, c'est essentiellement le problème temporel qui sépare l'état de nature du *Commonwealth*. Car en suivant dans le détail cette chronologie, on découvre bien que le passage de la famille à l'État ne se situe pas tout entier dans l'acte performatif d'un accord originaire. On comprend au contraire que le contrat familial mute peu à peu en pacte étatique à mesure que la famille grandit en puissance, c'est-à-dire à mesure qu'elle augmente ses enfants et serviteurs.

L'enjeu fondamental est ici la fameuse question du passage par degré, de cet intervalle flou où la puissance d'une famille devient peu à peu suffisante pour aspirer à la forme de l'État. Ce passage ne dépend pas que du principe interne du contrat, il est aussi bien le résultat d'une relation externe, puisque la famille ne devient État que dans son

⁹⁹⁵ « Thus, almost all commonwealths originated in conquests of families. » Richard Allen CHAPMAN, « Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family », *op. cit.*, p. 79.

⁹⁹⁶ La définition du *Commonwealth* du *Léviathan* ne fait même pas allusion au principe d'acquisition dans les étapes préliminaires au contrat: « The only way to erect such a common power [...] is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person » (Lev., 17, 13, p. 114, [87]). Cette définition générale présuppose toujours l'instantanéité d'un contrat instituant, soit « by mutual covenants one with another » (Lev., 17, 13, p. 114, [88]). On retrouve également ce privilège théorique de l'institution dans l'idée d'un « État politique »: « This latter may be called a political Commonwealth, or Commonwealth by Institution; and the former, a Commonwealth by acquisition. » (*ibid.*)

rapport aux autres gouvernements de familles. En effet, elle ne peut devenir souveraine que si sa puissance lui permet de résister de façon durable aux menaces des autres familles qui l'environnent. Car le propre de la puissance souveraine est bien de s'inscrire dans le temps (Lev., 17, 5), c'est-à-dire d'assurer « l'éternité artificielle de sa vie » (Lev., 19, 14, p. 129 [99]). C'est ce principe que cherche à garantir l'idée du *grand nombre* par opposition au *petit nombre* qui rend l'issue de la bataille toujours incertaine. L'État, nous dit Hobbes, ne saurait assurer la sécurité par la simple union de quelques personnes ou de quelques familles (Lev., 17, 3). Il lui faut au contraire la force écrasante du nombre.

Sous cet angle, le contrat étatique incarne sur le plan du pouvoir un changement qualitatif par l'obtention d'une quantité suffisante, ou mieux, d'un saut qualitatif par le quantitatif. Comme l'a montré Skinner, si Hobbes acceptait dans les *Elements of Law* que la conquête d'une seule personne puisse théoriquement suffire à la formation d'un petit État, dans ses écrits plus tardifs, cette idée est abandonnée. Il faut maintenant que la famille soit suffisamment large et volumineuse pour qu'elle soit conçue comme une « sorte de petit royaume »,⁹⁹⁷ laissant à nouveau planer le doute sur le critère quantitatif du passage à l'État. C'est que Hobbes s'oppose très clairement à la théorie aristotélicienne des déviations selon laquelle le passage d'une forme de gouvernement à une autre s'opère par degrés d'altération. Et surtout, il s'oppose à la définition aristotélicienne de la *polis* prise comme association de plusieurs villages, c'est-à-dire comme rassemblement d'une multitude de familles. À ses yeux, l'État doit être davantage qu'une simple agglomération progressive de puissance, puisqu'il est produit à l'occasion d'un changement qualitatif de l'autorité. Or, en voulant faire de la souveraineté plus que l'annexion de plusieurs autorités patriarcales, Hobbes relègue toute la question historique des formes politiques pré-étatiques dans les limbes d'un état intermédiaire ambigu. En un sens, l'ambiguïté du passage de la famille à l'État est le prix à payer pour contrer Aristote.

Cela ne signifie pas pour autant que Hobbes délaisse totalement la question de la taille minimale de l'État, question qui demeure essentielle à l'établissement de la pérennité

⁹⁹⁷ « Hobbes had added in *The Elements* that even the vanquishing of a single person is sufficient to establish such a commonwealth, giving rise to 'a little body politic' consisting of a master and servant. This suggestion is now eliminated - perhaps it had come to seem slightly quaint - but Hobbes continues to accept that anyone acquiring dominion over a sufficiently large family can properly be described as ruling over 'a kind of small kingdom' ». Quentin SKINNER, *Hobbes and republican liberty*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2008, p. 104.

du pouvoir souverain. Dans l'état de nature, lorsque les familles sont assez grandes, les pères sont même déjà décrits comme des seigneurs souverains détenant un pouvoir absolu sur les membres de leur famille.⁹⁹⁸ Leurs droit de vie ou de mort, de promulguer des lois, de juger des litiges, de prendre des décisions sans consultation, de même que de conquérir et de coloniser sont tout à fait analogues à ceux de l'État et de fait, lui préexistent dans l'histoire.⁹⁹⁹ De même, la présence de l'ensemble de ces droits dans le gouvernement familial pré-étatique suggère que le passage à l'État ne s'accomplit pas uniquement par un contrat d'où émergerait *ex nihilo* le pouvoir souverain. En réalité, cette préexistence de l'autorité souveraine du père dans l'état de nature sous-entend que l'avènement de la souveraineté proprement étatique découle aussi bien du rassemblement progressif de familles et, donc, d'un certain cumul de l'autorité patriarcale. La fondation du pouvoir de l'État est elle-même décrite, dans ce cas-ci, comme la cession, par chaque père, de ce souverain pouvoir patriarcal à une instance tierce qui en absorbera la force. C'est en effet au fil des conquêtes, jusqu'à la consolidation d'une force commune suffisamment puissante que le gouvernement familial peut assurer dans le temps la sécurité de ses membres et par là devenir souverain. Autrement dit, les développements du gouvernement familial dans l'état de nature suggèrent que la souveraineté étatique naît de l'addition d'une multitude d'autorités patriarcales qui sont déjà, en un sens, souveraines. Et cela suggère même que l'État ne peut s'établir réellement qu'en traversant une série de stades de développement et non pas seulement à l'occasion d'un contrat hypothétique et abstrait.

Ces stades passent essentiellement par l'autorité originare de la mère sur l'enfant, puis par celle du père sur la famille, et enfin, par l'expansion de cette famille jusqu'à la forme du *Commonwealth*. En elle-même, cette évolution n'apporte pas de changement réel à l'idée de contrat. Elle montre plutôt que l'établissement d'une puissance suffisante se

⁹⁹⁸ « originally the father of every man was also his *sovereign Lord, with power over him of life and death*; and that the fathers of families, when by instituting a commonwealth, they resigned that absolute power ». Lev., 30, 11, p. 226, [178], je souligne. Comme le soutient Hinton, la famille est en elle-même un État, à condition qu'elle puisse défendre son autonomie. R. W. K. HINTON, « Husbands, Fathers and Conquerors », *Political Studies*, *op. cit.*, p. 57.

⁹⁹⁹ « dominion, government and law are far more ancient than history or any other writing, and [...] the beginning of all dominion amongst men was in families. In which, first, the father of the family by the law of nature was absolute lord of his wife and children [...]. In this conquest what enemies they took and saved, were their servants [...]. And all this is consonant not only to the law of nature, but also to the practice of mankind set forth in history, sacred and profane », Thomas Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, dans EW, VI, p. 147.

traduit par la force du nombre qui implique forcément un changement progressif. Puisqu'elle n'est toujours que relative à la force des ennemis environnants, la puissance de la famille doit constamment croître en vue de garantir la sécurité qu'elle a promise. En d'autres mots, pour devenir complètement souveraine, l'autorité du patriarche doit franchir un certain seuil où sa puissance devra être à ce point manifeste qu'elle pourra décourager chez l'ennemi toute tentative d'invasion (Lev., 17, 3). C'est ce point crucial, cette quantité suffisante de puissance qui est ici l'élément comptable permettant de conjurer le hasard de la bataille. C'est ce quantum minimal de force qui doit pouvoir sécuriser la famille et l'État en rendant l'issue de la guerre prévisible.¹⁰⁰⁰

On le voit, si la famille est pour Hobbes une petite cité et le royaume, une grande famille,¹⁰⁰¹ c'est parce qu'entre les deux se cache le seuil difficilement situable de cette quantité suffisante de la puissance souveraine. Or, c'est peut-être cette ambiguïté qui pousse Hobbes à préférer le modèle de l'institution dans la définition de l'État souverain. Ce modèle paraît en effet beaucoup plus simple que celui de l'acquisition, en ceci qu'il permet d'identifier le moment ponctuel où la transformation s'accomplit, évitant par-là de se perdre dans les dédales d'un passage progressif. Le modèle de l'institution décrit en effet la scène d'un contrat où des individus isolés pactisent dans un temps et un espace hypothétique, c'est-à-dire abstraits et émancipés des détails enchevêtrés du réel et de l'histoire. Ici, point de chronologie complexe des guerres, point de débat confus sur le passage effectif du royaume historique à la forme de l'État, et surtout, point d'élucubration sur le dilemme qualitatif-quantitatif de la puissance souveraine.

Dès lors, on comprend mieux pourquoi Hobbes fait du gouvernement familial une question d'exception et de seconde importance lorsqu'il fait de l'Amérique l'exemple paradigmatique de l'état de nature. Il s'agit certes, comme on l'a vu, de faire fi des structures politiques autochtones en vue de justifier à la fois le concept de guerre perpétuelle et la colonisation effective du territoire. Mais il s'agit aussi de détourner l'attention du lecteur

¹⁰⁰⁰ « But yet a family is not properly a Commonwealth, *unless it be of that power by its own number*, or by other opportunities, *as not to be subdued without the hazard of war*. For where a number of men are manifestly too weak to defend themselves united, every one may use his own reason in time of danger to save his own life, either by flight, or by submission to the enemy, as he shall think best; in the same manner as a very small company of soldiers, surprised by an army, may cast down their arms and demand quarter, or run away rather than be put to the sword.» Lev., 20, 15, p. 136, [105], je souligne.

¹⁰⁰¹ « a Family is a little City », DC, 6, 15, p. 101; « cities and kingdoms which are but greater Families. » Lev., 17, 2, p. 111 [85]

hors de l'épineux problème de l'origine de l'État. Cela permet non seulement d'omettre le fait que, dans la majorité des cas, les États sont nés à partir de la croissance et de l'union de familles, c'est-à-dire non pas instantanément, mais bien progressivement.¹⁰⁰² Et cela permet aussi de faire silence sur le fait que tout gouvernement familial, et donc, par extension, tout État, a connu dans ses fondements le principe flou et désordonné de l'acquisition. Par l'abstraction du contrat *ex nihilo*, Hobbes fait ainsi silence sur la question du seuil entre l'annexion d'une nouvelle famille au dominion paternel et l'instauration de la structure qualitativement différente de l'État. Au fond, il détourne notre regard d'un des aspects les plus faibles de sa théorie. Mais il détourne aussi notre pensée d'un doute insidieux quant à l'état de nature américain, à savoir que les Premiers Peuples pourraient bien, par l'entremise de leur « gouvernements familiaux », déjà disposer de leur propre souveraineté.

Une structure sans essence

Il faut bien l'admettre, l'abstraction du contrat instituant et de l'état de nature primaire n'occulte pas seulement la question du passage de la famille à l'État souverain. Elle évite également tout le problème du statut des contrats pré-étatiques dans l'état de nature intermédiaire. Il est en effet peu clair si l'identité des conséquences propres aux différentes formes de pouvoir souverain (institué ou acquis) signifie également une identité quant au type de contrat ou de pacte à leur origine (maternel, parental, par conquête, etc.) Les contrats derrière les dominions par acquisition sont-ils en eux-mêmes suffisants pour cesser l'état de nature une fois la famille suffisamment puissante ? Ou faut-il présupposer un autre moment promissif, un deuxième contrat qui s'ajouterait au premier ? En d'autres mots, y a-t-il, après le contrat de la mère, du père et du serviteur, un autre *covenant* au sens plein du terme et qui performerait dans la famille la rupture définitive avec l'état de nature ?

Si Hobbes laisse planer l'ambiguïté sur ces questions, on peut toutefois trouver un élément de réponse dans l'économie de la peur qui se cache dans la souveraineté. En effet,

¹⁰⁰² Foucault repère d'ailleurs chez Hobbes un désir de conjurer le principe de guerre dans la fondation de l'État, pour mieux y préférer le principe d'une volonté de vivre par l'intermédiaire de la volonté d'un autre: « Au fond, peu importe qu'on ait le couteau sous la gorge, peu importe qu'on puisse ou non formuler explicitement sa volonté. Il faut et il suffit, pour qu'il y ait souveraineté, que soit effectivement présente une certaine volonté radicale qui fait qu'on veut vivre même lorsqu'on ne le peut pas sans la volonté d'un autre. » Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 82. C'est cette volonté de silence propre au contrat qui rassemble toutes les formes de souveraineté: « La souveraineté se forme toujours par en dessous, par la volonté de ceux qui ont peur. » *Ibid.*, p. 83.

le grand défaut de l'autorité du père est qu'il dispose d'un pouvoir absolu sur les membres de sa famille sans pour autant être en mesure de garantir une sécurité durable dans le foyer. Cet échec ne découle pas simplement des menaces extérieures au foyer, il est dû également à l'incapacité du pouvoir paternel à dompter correctement les passions humaines. Or, puisque l'autorité parentale carbure essentiellement à la peur qu'elle peut produire chez l'enfant, le pouvoir du père n'est pas durable. C'est que la crainte qu'éprouve l'enfant n'est jamais pérenne, mais s'estompe à mesure que l'enfant devient adulte. En d'autres mots, plus l'enfant grandit, plus l'autorité du patriarche s'érode, au point où ce dernier est menacé par la convoitise croissante de sa progéniture.

Ce problème de la peur de l'autorité n'est pas le propre du gouvernement familial ou de l'État par acquisition. Pour Hobbes, on trouve le même problème dans l'État institué où la crainte à l'endroit du souverain ne garantit pas la stabilité de l'ordre politique. Dans le contrat instituant, c'est la crainte des autres en général qui doit nourrir la volonté d'obéissance et non la peur du souverain qui, après tout, a pour fonction de protéger le sujet face à autrui.¹⁰⁰³ Au fond, le grand avantage du pouvoir institué est ici de surpasser ce défaut de la peur du parent qui s'effrite avec le temps et qui, dans la logique du gouvernement par acquisition, ne semble pas avoir de solution durable. L'un des objectifs de la critique hobbesienne du pouvoir patriarcal est donc également de rediriger la peur à l'endroit du détenteur de l'autorité vers les citoyens eux-mêmes.¹⁰⁰⁴ Si l'on attribue suffisamment d'importance à ce mouvement de réorientation ou de canalisation des passions, il faut présupposer que le passage de la famille à l'État advient par un nouveau contrat fondé sur une crainte beaucoup plus durable, à savoir la peur d'autrui. C'est cette peur qui vient pallier le défaut du père qui demeure, somme toute, une figure beaucoup trop familière pour nourrir l'obéissance craintive et absolue dont rêve Hobbes.

Si donc le passage de la famille à l'État semble présupposer un nouveau contrat qui constituerait une étape chronologiquement postérieure au contrat familial, cela ne résout pas l'ambiguïté qui entoure cette transition. Le moment précis de l'avènement de la

¹⁰⁰³ « And this kind of dominion, or sovereignty, differeth from sovereignty by institution only in this, that men who choose their sovereign do it for fear of one another, and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves to him they are afraid of. » Lev. 20, 2, p. 132, [102].

¹⁰⁰⁴ Rita KOGANZON, « The Hostile Family and the Purpose of the « Natural Kingdom » in Hobbes's Political Thought », *op. cit.*, p. 381.

souveraineté reste flou et un doute plane quant à la capacité de la famille à demeurer identique à elle-même dans l'état de nature. Trop petite, elle est condamnée à être conquise. Trop grande, elle est vouée à implorer sous le poids des dissensions internes. Au fond, la seule solution durable à sa cohésion est le passage à l'État. L'équilibre de la famille dans l'état de nature est si fragile que, peu importe le scénario dans lequel on la pense, son destin est toujours de muter vers l'État. On a là peut-être une autre raison expliquant pourquoi Hobbes fait du gouvernement familial en Amérique une exception marginale. Car reconnaître la présence de cette structure politique dans ces vastes contrées « sauvages », c'est reconnaître au fond que les peuples qui y vivent ne sont pas très loin de la souveraineté, voire l'ont déjà atteinte. Dans la théorie hobbesienne du pouvoir par acquisition, en effet, il est tout aussi difficile de définir la distance qui sépare le gouvernement familial de l'État que d'expliquer pourquoi tel gouvernement de famille n'est pas déjà en lui-même souverain. Face à ses difficultés théoriques, on ne peut manquer de penser que la famille de l'état de nature, cette forme si difficile à penser, est au fond une structure sans essence. Ou plutôt, son essence se trouve dans la fluidité et le passage. Sa fonction est moins de décrire un phénomène politique distinct que de réunir dans une chronologie vague les deux grands moments conceptuels de Hobbes, à savoir l'état de nature et le contrat étatique.

Il y a en effet une sorte de mouvement de va et vient constant entre les catégories d'institution et d'acquisition, mouvement qui nourrit l'ambiguïté de la famille. Alors que l'institution est la catégorie de prédilection de Hobbes pour penser le contrat souverain, on se rend compte que dans le détail de ce passage, c'est l'acquisition qui ressurgit dans la famille. Et lorsque l'on tente de comprendre les mécanismes de la transition de la famille à l'État, on découvre que ce passage par acquisition contient deux moments contractuels dont la forme est instituante, à savoir, au départ, avec la mère, et à la fin, avec l'État. On le voit, dans ce va et vient constant, l'ambiguïté du concept de gouvernement familial - la seule forme politique que Hobbes concède aux Premiers Peuples - est à son comble. Elle incarne dans l'état de nature intermédiaire cette condition politique floue et discontinue, cette zone essentiellement liminaire où la guerre sauvage de tous contre tous est à la fois présente et absente. En effet, lorsque l'on pénètre dans la quiétude de la demeure, la guerre s'interrompt, et dès lors que l'on franchit le seuil du foyer, elle recommence aussitôt.

C'est pourquoi le gouvernement familial est un seuil politique qui est coextensif à l'état de nature et qui en incarne en même temps l'interruption avant la lettre.¹⁰⁰⁵ En ce sens, la famille est à la fois *dans* et *en dehors* de l'état de nature. On ne sait pas qui s'y trouve exactement, ni jusqu'où il s'étend, sinon que, entre une pluralité de foyers, se dessine un espace intermédiaire qui n'est structuré par aucune autorité, mais où peuvent néanmoins circuler des individus liés par un contrat. L'enfant lui-même n'y trouve pas le lieu de sa naissance, lui qui naît toujours déjà dans une relation d'autorité avec sa mère ou son père, c'est-à-dire dans la hiérarchie d'un foyer.¹⁰⁰⁶ Et l'autorité familiale est explicitement conçue par Hobbes comme cessation de l'état de nature, bien qu'elle ne le fasse que temporairement et de façon toujours incertaine.¹⁰⁰⁷ Le pas de la porte constitue ici la limite où s'interrompt et revient sans cesse la guerre de tous contre tous. Au fond, c'est ce seuil du foyer qui sépare le chaos sauvage et le pouvoir patriarcal menant à l'État, la guerre de tous contre tous et la paix familiale, voire même, comme l'a bien montré Gordon Schochet, la liberté naturelle et la propriété privée.¹⁰⁰⁸ Et si effectivement, Hobbes présuppose une sorte de frontière stricte qu'incarnerait le seuil de la maison, il reste que cette frontière demeure, de fait, diffuse et perméable. Car dans la mesure où la soumission à l'autorité du père présuppose toute une série de tâches devant à un moment ou à un autre s'accomplir à l'extérieur du foyer, le territoire de la famille s'étend forcément dans le pourtour vague de la demeure. La mère, la fille, le fils et le serviteur qui y circulent demeurent toujours soumises à l'autorité du père, mais elles peuvent néanmoins rencontrer d'autres individus dans leurs tâches domestiques hors du foyer et par-là s'exposer à leur capture.

C'est aussi pourquoi le gouvernement familial constitue, pour Hobbes, un seuil politique incertain qu'il est impératif de dépasser. L'autorité du patriarche, en effet, est un

¹⁰⁰⁵ Kinch Hoekstra affirme ainsi que Hobbes n'a jamais réellement tranché la question, d'où l'ambiguïté résiduelle que je relève. Kinch Hoekstra, « Hobbes on the Natural Condition of Mankind », cité dans Patricia SPRINGBORG (éd.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge companions to philosophy », 2007, p. 118.

¹⁰⁰⁶ « That a Sonne cannot be understood to be at any time in the State of Nature, as being under the Power and command of them to whom he owes his protection as soon as ever he is born, namely either his Fathers, or his Mothers, or his that nourisht him », DC, I, X, *annotation*, pp. 48-49. Sur la question voir aussi F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁰⁷ Rita KOGANZON, « The Hostile Family and the Purpose of the « Natural Kingdom » in Hobbes's Political Thought », *op. cit.*, p. 391.

¹⁰⁰⁸ « It was as if the state of nature extended *only to the door of the household* but did not pass over the threshold, for Hobbes claimed that there was private property in the family but not in the state of nature. » Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *op. cit.*, p. 440. Je souligne.

pouvoir dont l'extension perd trop rapidement de sa puissance effective à mesure que ses membres s'éloignent du foyer. En un mot, il manque à ce pouvoir le bénéfice d'une clôture stable, marquée et bien défendue. C'est précisément là qu'intervient l'État dont la fonction est d'établir une frontière nette entre les dangers de l'état de nature et la sécurité du foyer. En scellant cette frontière, le Léviathan purifie l'espace intermédiaire ambigu qui environne la famille en le sécurisant et lui octroyant un statut territorial clair. La prise étatique de territoire répond donc ici à l'instabilité et l'imprévisibilité de l'autorité parentale. Et si cette nécessité de surpasser le gouvernement familial par la forme de l'État apparaît évidente chez Hobbes, il reste que, dans l'ensemble de son œuvre, le détail de cette transition n'obtient que très peu d'attention théorique. Cela suggère notamment que ce concept et cette question contiennent des ambiguïtés trop profondes et sans doute trop périlleuses pour la cohésion d'ensemble du système. Or, il y a chez Hobbes une autre question proprement familiale qu'il importe également de contourner en silence. Cette question, c'est bien sûr le pouvoir instituant de la mère que Hobbes ne décrit que partiellement pour aussitôt l'effacer.

L'effacement de la mère

On vient de le voir, le gouvernement familial incarne la marque dérangeante d'un passé pré-étatique de l'autorité qu'il s'agit de surpasser le plus rapidement possible. À ce principe de l'acquisition qui structure la famille, Hobbes préfère de loin le principe d'institution qui constitue le mode de théorisation par excellence de l'État souverain.¹⁰⁰⁹ En un sens, l'ajout du principe de l'acquisition définissant la famille est l'indice d'un compromis théorique visant à surmonter les ambiguïtés politiques de l'état de nature. La véritable nature du contrat étatique, celle sous laquelle Hobbes défend son idée centrale, est toujours celle d'un pacte instituant qui se réalise à l'occasion d'un état de nature primaire, hypothétique et peuplé d'individus isolés. La famille n'y est jamais réellement nécessaire, mais représente tout au plus un reste encombrant de l'état de nature « factuel ». Et cette facticité de l'état de

¹⁰⁰⁹ C'est aussi pourquoi Quentin Skinner limite ses analyses de la personne souveraine au gouvernement par institution. À ses yeux, il est peu clair si Hobbes attribue les traits d'une personne artificielle au souverain conquérant du gouvernement par acquisition. S'il le fait, affirme Skinner, Hobbes ne l'énonce jamais explicitement. Quentin Skinner, « Hobbes and the Purely Artificial Person of the State », *The Journal of Political Philosophy*: Volume 7, No. 1, 1999, p. 18, n. 101. Au même endroit, Skinner reconnaît quelques exceptions où « sovereignty by acquisition is in some ways the basic case », faisait par-là référence à une étude portant partiellement sur la figure du Sauvage chez Hobbes: Hoesktra, S. J., *The Savage, The Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*. D.Phil. Dissertation, University of Oxford, 1998, cité dans Skinner, *ibid.* Tristement, cette étude est à ce jour inaccessible.

nature, Hobbes l'aperçoit bien sûr dans l'exemple américain, faisant par le fait même du gouvernement de famille, une exception marginale. Or, cette marginalisation théorique du concept d'acquisition ne concerne pas seulement l'autorité patriarcale qui gouverne la famille tel un petit souverain. Elle concerne aussi le pouvoir instituant de la mère qui constitue, au terme, la source d'où jaillit toute autorité. Il y a, dans le récit de la formation de la famille naturelle, deux mouvements qui tentent d'éloigner l'autorité de la mère hors de la fondation du pouvoir de l'État. Le premier se trouve dans la disparition de la mère hors de l'autorité parentale. Le deuxième se situe dans un souci terminologique qui s'interdit d'attribuer le titre de *covenant* aux contrats familiaux, et ce, en particulier à celui de la mère. Ces deux mouvements réalisent ce que l'on pourrait appeler l'effacement du pouvoir fondateur de la mère, effacement qui produit davantage que la simple subsomption du féminin sous le terme générique et masculin de *dominion paternel*.¹⁰¹⁰

Le premier mouvement d'effacement concerne la succession des rôles dans le théâtre de la famille de l'état de nature. Au tout début de cette mise en scène, le vingtième chapitre du *Léviathan* dédié au dominion paternel établit une équivalence relative entre la mère et le père dans leur légitimité à gouverner l'enfant. Dans ce passage, le sujet de l'autorité possédant le dominion paternel alterne tour à tour entre « the parent », « the man [and] a helper », « two that are equally parents », « the man and the woman », « the parents » (Lev., 20, 4), « the mother » (Lev., 20, 5), « the father » (Lev., 20, 6), et à nouveau « a man and woman » (Lev., 20, 7). C'est seulement après cette alternance entre l'homme et la femme que surgit subrepticement l'instance souveraine du *il*: « *He that hath the dominion over the child hath dominion also over the children of the child, and over their children's children.* » (Lev., 20, 8, p. 134, [103], je souligne). Le masculin émerge ici sans crier gare, s'arrogeant le monopole du pouvoir. Et il le fait au moment précis où il s'agit d'établir le principe de la chaîne des dominions, à savoir ce principe tout à fait essentiel à l'assimilation de l'autorité familiale sous l'État. En d'autres termes, le féminin disparaît au point crucial où le gouvernement familial est pensé à la lumière de la forme étatique.

¹⁰¹⁰ Thomas J. Lewis a par exemple suggéré que le terme « *paternal government* » doit toujours être pris au sens de « *parental government* ». *Paternel* serait un terme inclusif de l'époque qui comprendrait à la fois la mère et le père. Thomas J. LEWIS, « Recognizing Rights: Hobbes on the Authority of Mothers and Conquerors », *Canadian Journal of Political Science*, *op. cit.*, p. 59., n. 10. Cela est attesté par la définition même du dominion paternel: « The right of dominion by generation, is that, which *the parent* hath over his children; and his called PATERNAL. » Lev., 20, 4, p. 133 [102], je souligne.

Il en va de même lorsque Hobbes conclut sur l'identité de droit entre le dominion par acquisition et la souveraineté par institution. La famille de l'état de nature y est comparée à une « petite monarchie » et aussitôt la description de sa composition passe sous silence la mère pour ne parler que du père, de ses enfants et de ses serviteurs (Lev., 20, 14-15). Et c'est encore le même mouvement d'effacement que l'on retrouve lors de la première occurrence des deux formes d'établissement du pouvoir souverain au dix-septième chapitre du *Léviathan*.¹⁰¹¹ Aussitôt qu'arrive sur scène la distinction entre la soumission par la force et l'acte volontaire qui sépare le gouvernement par acquisition de celui par institution, la mère s'évanouit derrière les rideaux de l'état de nature. Et elle s'efface, sans qu'on nous explique le pourquoi ou le comment de cette disparition. Tout porte à croire que, dans sa théorisation du passage de la famille à l'État, Hobbes tend à concevoir la fondation de la souveraineté étatique comme l'apanage des hommes. Ou mieux, qu'il y a dans ce passage silencieux à l'autorité patriarcale un certain malaise sur lequel il vaut mieux faire silence.

Le deuxième mouvement de cet effacement du pouvoir maternel est à trouver dans l'absence d'une terminologie contractualiste lors de la description du « contrat » de la mère. On notera ici une certaine contradiction de l'analyse. Au début de ce chapitre, en effet, lorsqu'il s'agissait de décrire l'autorité maternelle, on a assumé que le pouvoir de la mère sur l'enfant était en lui-même un contrat. Cela semblait justifié pour deux raisons. D'abord, parce que la description de cet événement dans l'état de nature advient, dans le *Léviathan*, lors d'un passage dédié au contrat paternel ce qui, chez Hobbes, inclut la mère. Décrire la fondation d'une autorité maternelle dans une section explicitement dédiée au contrat parental revient au fond à dire que cette autorité découle d'un contrat. Ensuite, cela semblait aussi justifiée du fait que la description qu'en fait Hobbes pointe, du début jusqu'à la fin de ce passage, vers son concept caractéristique de contrat. Or, en réalité, la question de la catégorisation du pouvoir de la mère est beaucoup plus problématique. Alors que Hobbes décrit ce pouvoir sous la forme d'un contrat et dans un passage dédié au contrat, il évite

¹⁰¹¹ « The attaining to this sovereign power is by two ways. One, by natural force: as *when a man maketh his children* to submit themselves, and their children, to his government, as being able to destroy them if they refuse; or by war subdueth his enemies to his will, giving them their lives on that condition. The other, is *when men agree amongst themselves to submit to some man, or assembly of men*, voluntarily, on confidence to be protected by him against all others. » Lev., 17, 15, p. 114, [88], je souligne.

toutefois d'employer le terme de *contrat* pour décrire l'autorité de la mère. Pour mieux faire sens de cette omission, il importe d'abord de saisir ce que Hobbes entend par *contrat*.

Hobbes distingue entre *contract*, le contrat au sens général du terme, et *covenant*, le pacte politique spécifique au fondement de l'État, c'est-à-dire la « convention sociale », pour reprendre le mot de Yves-Charles Zarka.¹⁰¹² Entre les deux concepts, les rouages du temps établissent leurs distinctions. Le contrat est en effet le nom général donné au transfert mutuel de droits ou de propriétés (Lev., 14, 9), alors que le *covenant* représente un *type de contrat* où la performance de la partie à qui l'on a cédé quelque chose est différée dans le temps.¹⁰¹³ Dans sa typologie, Hobbes fonde donc l'État institué sur un *covenant*, comme il le fait pour le dominion acquis par conquête. Entre les deux toutefois, le dominion familial reste ambigu. Seul le père semble pouvoir commettre le contrat, sans pour autant avoir le plein titre de *covenant*. Quant au pouvoir de la mère, même s'il semble découler d'un contrat avec l'enfant, il est, dans le langage strict de Hobbes, dépouillé de tout titre contractuel.

C'est ce que suggère d'abord le jeu entre le texte et les sous-titres en marge du vingtième chapitre du *Léviathan*. Dans le passage qui décrit la forme du contrat entre l'enfant et le parent on peut lire en marge « *Dominion paternal how attained. Not by generation but by contract.* » (Lev., 20, 4, p. 133, [102]) Ce paragraphe se conclut avec l'exemple des Amazones qui est censé nous montrer comment le dominion sur l'enfant peut-être le fruit d'un contrat clair et explicite. Cet exemple semble même tenir lieu dans l'état de nature et permet à Hobbes de fixer la règle de ces contrats: « In this condition of mere nature, either the parents between themselves dispose of the dominion over the child by contract; or do not dispose thereof at all. If they dispose thereof, the right passeth according to the contract. » (Lev., 20, 4, p. 133, [103]) Ici, la mère comme le père semblent tous deux capables de commettre un contrat afin d'obtenir le dominion sur l'enfant.

¹⁰¹² Yves Charles ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Paris, J. Vrin, 1987.

¹⁰¹³ « one of the contractors may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and in the meantime be trusted; and then the contract on his part is called pact, or covenant » Lev., 14, 9-11, p. 89, [66], je souligne; « The matter or subject of a covenant is always something that falleth under deliberation, for to covenant is an act of the will; that is to say, an act, and the last act, of deliberation; and is therefore always understood to be *something to come* », Lev., 14, 24, p. 92 [69]. « Where both parties performe presently, there the Contract is ended, as soon as 'tis performed; but where there is credit given either to one, or both, there the party trusted promiseth after-performance; and this kind of promise is called a COVENANT. » DC, 2, 9, p. 55.

Et pourtant, au paragraphe suivant, cette possibilité perd de son effectivité et cesse d'être nommée comme telle. Dans le passage dédié au pouvoir de nutrition de la mère, le terme *contract* disparaît du texte, et ce, en dépit du fait que toutes les opérations décrites renvoient bel et bien à un contrat. Hobbes se contente simplement d'énoncer: « If there be no contract, the dominion is in the mother ». (Lev., 20, 5, *ibid.*) Et la note en marge de préciser « Or education » et ce, afin de marquer une distinction avec l'établissement du *dominion parental* « by contract » qui concernait le paragraphe précédent. On a donc là une ambiguïté manifeste. Alors que le vocabulaire du contrat s'efface exclusivement dans ce court passage qui concerne l'origine de l'autorité de la mère avant de revenir si tôt après, on comprend qu'en l'absence de tout contrat sur l'enfant, c'est à la mère qui revient le *dominion*. Mais précisément, on ne nous dit pas explicitement qu'elle obtient ce *dominion* par l'entremise d'un contrat nommé comme tel. Hobbes nous explique simplement que la mère commet le choix de nourrir son enfant et que par-là l'enfant cède dans le futur tous ses droits et toute sa liberté. En dépit de sa similarité profonde avec le contrat instituant, le pouvoir de la mère est privé de la terminologie du contrat. Son autorité est tout au plus décrite comme un pouvoir *par défaut* sans pour autant obtenir la noblesse d'un titre.

On le sait, dans sa définition générale, le « contrat étatique » est décrit par Hobbes comme un *covenant*.¹⁰¹⁴ Sa performance est toujours projetée dans le futur car elle dépend, d'abord, de la foi qu'ont les citoyens dans la capacité du souverain à les protéger, et ensuite, de la réalisation effective de cette protection. Les sujets contractent ici et maintenant entre eux, et s'engagent à laisser leurs armes au profit d'une puissance souveraine qui les défendra dans le futur. En ce sens, si le contrat étatique n'épuise pas à lui seul le concept de *covenant*,¹⁰¹⁵ seul le *covenant* peut rendre compte de l'État. Le *covenant* est donc, dès son apparition au dix-septième chapitre du Léviathan, le moment central de la fondation de l'État en général. Il demeure à l'avant plan du dix-huitième chapitre qui décrit le

¹⁰¹⁴ « one person, of whose acts a great multitude, by mutual *covenants* one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defense. » Lev., 17, 13, p. 114 [88], je souligne.

¹⁰¹⁵ Hobbes parle par exemple de l'obligation de payer les rançons dans l'état de nature comme des *covenant* (Lev., 14, 27). S'il semble concevoir l'issue de cette rançon aussi bien en termes d'échange de service, la fait qu'il mentionne la possibilité d'un paiement en argent implique que la monnaie circule déjà dans l'état de nature, pointant à nouveau vers l'ambiguïté constitutive du concept. Montesquieu soulignera l'ambiguïté de cette condition présociale qui contient néanmoins des institutions. Cf. L'Esprit des lois, I, II, 5.

gouvernement par institution,¹⁰¹⁶ et il s'efface au dix-neuvième chapitre qui démontre en quoi la monarchie, l'aristocratie et la démocratie sont des types d'État institué. Le terme émerge brièvement au début du vingtième chapitre qui définit le *Commonwealth* par acquisition, bien qu'il n'y apparaisse que de façon secondaire.¹⁰¹⁷ Et il disparaît à nouveau, dans ce même chapitre, lorsqu'il s'agit de décrire le type de gouvernement par acquisition qu'est le gouvernement familial. Enfin, il réapparaît au milieu du chapitre en question, dans ce passage où Hobbes traite du dominion par conquête (Lev., 20, 10). Autrement dit, le *covenant* est explicitement mobilisé pour définir le concept général de l'État, comme il l'est pour l'État par institution, alors qu'il est implicitement retiré du gouvernement familial, pour enfin revenir dans la définition de l'État acquis par conquête. Parmi toutes les formes d'autorité, il n'y a que celle de la famille qui ne dispose pas du prestigieux statut de *covenant*. On y retrouve seulement le terme de *contract*.

En effet, ce n'est que dans le rapport entre le père et la mère que Hobbes fait réapparaître ce terme (Lev., 20, 7), c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de penser le transfert de l'autorité sur l'enfant. Cette cession du dominion sur l'enfant est traitée comme un *contract* du fait qu'elle est instantanée: elle transfère l'autorité de la mère au père dans l'effectivité immédiate d'une chaîne hiérarchique de pouvoir.¹⁰¹⁸ En un sens, c'est pour justifier la conquête de la mère par le père que le *contract* émerge à nouveau dans ce passage. Si la mère y participe, ce n'est qu'à titre de sujet soumis au patriarche, suggérant par-là qu'elle ne peut réellement produire par elle-même un contrat dont elle serait maître. Et pourtant, le fait même que le père la conquiert, le fait qu'il s'accapare quelque chose comme un lien suggère qu'il y ait déjà un contrat en jeu. Car le père ne fonde pas par lui-même un accord

¹⁰¹⁶ « A commonwealth is said to be instituted when a multitude of men do agree, and *covenant*, every one with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part the right to present the person of them all, that is to say, to be their representative », Lev., 18, 1, p. 115, [88], je souligne. Le terme *covenant* est aussi omniprésent à la suite de ce passage (Lev., 18, 3-5).

¹⁰¹⁷ Le chapitre XX du Léviathan met d'abord l'accent sur les idées d'acquisition par la force et d'autorisation. Le concept de *covenant* n'arrive que dans les explications secondaires en vue de montrer que les deux formes de souveraineté - institution et acquisition - naissent de la peur de la mort : « In both cases they do it for fear: which is to be noted by them that hold all such covenants, as proceed from fear of death or violence, void: which, if it were true, no man in any kind of Commonwealth could be obliged to obedience. » Lev., 20, 2, p. 132, [102]. En un sens, c'est encore l'idée d'institution qui ramène le concept de *covenant* dans cette comparaison.

¹⁰¹⁸ « In this condition of mere nature, either the parents between themselves dispose of the dominion over the child by contract; or do not dispose thereof at all. If they dispose thereof, the right passeth according to the contract. » Lev., 20, 4, p. 133 [103].

avec l'enfant, il ne fait que s'approprier ici et maintenant le lien qui soumettait ce dernier à la mère. Autrement dit, le contrat qui fonde l'autorité du père sur l'enfant présuppose l'existence préalable d'un contrat (*covenant*) issu de la puissance fondatrice de la mère. Car le consensus derrière le contrat du père se fonde moins sur la préservation et la nutrition d'un faire vivre que sur la force victorieuse qui laisse vivre le vaincu si et seulement s'il accepte de se soumettre. On débouche donc sur un certain paradoxe. Alors que le principe d'institution - qui est le modèle central de la théorie hobbesienne de l'État - n'est pas reconnu comme tel chez la mère, chez le père, le principe d'acquisition est nommé comme contrat.

Enfin, lorsque Hobbes passe au dominion par conquête, c'est-à-dire à ce pouvoir tyrannique du maître sur ses serviteurs, c'est l'idée de *covenant* qui revient à nouveau.¹⁰¹⁹ Ce jeu terminologique suggère que le père ne fait jamais un *contrat* qu'avec la mère, alors qu'il établit toujours un *covenant* avec les serviteurs qu'il conquiert ou intègre à sa famille. Autrement dit, Hobbes semble à ce point déterminé à éloigner la mère de la faculté de faire un *covenant* qu'il semble prêt à dénaturer le pouvoir de conquête que détient le père sur la mère en le qualifiant uniquement de *contract* et non pas de *covenant*. Si Hobbes l'avait fait, s'il avait été cohérent sur l'identité de statut entre la mère et le serviteur, il aurait par le fait même reconnu la capacité qu'a la mère d'établir un *covenant* avec le père. Or, la reconnaissance de cette capacité aurait aussitôt mené à un risque, puisqu'il aurait sous-entendu que la mère est aussi capable de produire un *covenant* avec l'enfant. Tout ce jeu terminologique n'est pas anodin pour un auteur friand des définitions strictes comme Hobbes. Il semble au contraire constituer une tentative voilée d'effacer le pouvoir fondateur de la mère en tant qu'il est le tout premier *covenant* de la famille naturelle et par le fait même, de tout individu. C'est ce danger que tente de contenir Hobbes, à savoir que le pouvoir de la mère soit analogue au pouvoir souverain, et surtout, antérieur.

L'État et la mère

En plus du souci « anxieux » chez Hobbes de déjouer les théories patriarcales de la souveraineté qu'a relevé Howard Warrender,¹⁰²⁰ on peut donc reconnaître dans cet

¹⁰¹⁹ « And this dominion is then acquired to the victor when the vanquished, to avoid the present stroke of death, *covenanteth*, either in express words or by other sufficient signs of the will, that so long as his life and the liberty of his body is allowed him, the victor shall have the use thereof at his pleasure. » Lev., 20, 10, p. 134, [104], je souligne.

¹⁰²⁰ Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes.*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 124.

effacement un autre désir inquiet. Ce souci, c'est comme on vient de le voir celui de conjurer chez le lecteur le risque d'un rapprochement entre le premier contrat de la mère et le contrat instituant de l'État. En éclipsant le pouvoir maternel hors du récit de la fondation de l'État, Hobbes semble bien vouloir éviter un parallèle évident entre la nutrition de la mère qui lui octroie l'autorité absolue sur l'enfant et le souverain pouvoir de l'État de protéger et faire vivre ses sujets. L'importance de saper ce rapprochement est d'autant plus forte que cette proximité conceptuelle ressurgit un peu plus loin dans le *Léviathan*. C'est que le vingt-quatrième chapitre portant sur *la nutrition et la procréation de l'État* appose en effet une analogie maternelle sur le rapport liant l'État à sa colonie. La métropole y est dépeinte comme la mère de la colonie (*plantation*), et la colonie, la procréation de l'État.¹⁰²¹ Il y a donc déjà une valence « maternelle » qui se cache dans la conception hobbesienne du rapport colonial, valence qui serait remise en cause dès lors que l'on reconnaîtrait la préexistence d'un pouvoir maternel instituant autochtone sur le territoire colonial. De l'effacement de la mère semble donc dépendre non seulement la spécificité même de la souveraineté de l'État, mais aussi son droit de coloniser les Premiers Peuples. Mais en quel sens peut-on réellement rapprocher le pouvoir de la mère de celui de l'État ?

D'abord, cette similitude égerme dans le caractère absolu de ce pouvoir. En effet, la mère tient l'autorité sur l'enfant non pas d'un fait naturel, mais bien d'un choix qu'elle commet. Ce choix de la nutrition établit avec l'enfant la forme d'un contrat qui donne à la mère un pouvoir absolu sur sa progéniture et dont la forme est analogue à la souveraineté.¹⁰²² Cette autorité n'exige pas seulement une obéissance totale chez l'enfant, mais constitue également un inquiétant pouvoir de vie et de mort sur celui-ci, et ce, d'une façon qui est analogue au pouvoir du maître sur l'esclave et, au fond, du Souverain sur le

¹⁰²¹ « The procreation or children of a Commonwealth are those we call plantations, or colonies; [...] the Commonwealth from which they went was called their metropolis, or mother », *Lev.*, 24, 14, p. 168 [131]. Il est par ailleurs curieux que Hobbes reprenne cette idée aristotélicienne, alors qu'il rejette clairement la définition de l'État comme simple accumulation de familles.

¹⁰²² Ce dominion pour Hobbes est analogue à la souveraineté: « *Dominion* (that is) *supreme power* is indivisible », *DC*, 9, 1, p. 122; « this kind of dominion, or sovereignty », *Lev.*, 20, 2, p. 132 [102].

sujet.¹⁰²³ Ce pouvoir de vie et de mort coextensif à l'autorité familiale est si essentiel que Hobbes le réitère à nouveau frais dans sa controverse avec Bramhall.¹⁰²⁴

Mais ce pouvoir absolu ne se manifeste pas seulement dans ce droit de vie et de mort, il implique également, en son noyau profond, une puissance de faire vivre. C'est qu'au fondement de l'État souverain semble se cacher le secret pouvoir de la mère où la capacité de faire vivre que recouvre la nutrition est le gage de la souveraineté. Non pas qu'il en soit le seul. L'importance de la sécurité au sens d'une protection contre les agressions physiques demeure primordiale. Mais il reste que l'acte de nourrir constitue lui-aussi une condition essentielle à la souveraineté. La caractérisation de la fonction du *Commonwealth* stipule bien qu'il doit prévoir la préservation des sujets tout comme il doit « sécuriser » leur capacité à se nourrir des « fruits de la terre » par leur travail.¹⁰²⁵ La sécurité que pourvoit l'État n'a pas simplement une connotation guerrière, elle contient aussi bien un sens nutritif. Il en va de même pour les passions sur lesquelles l'État se fonde. Ici, le monopole ne revient pas qu'à la peur de la mort, car la souveraineté doit aussi répondre au désir des commodités nécessaires à la vie.¹⁰²⁶ C'est pourquoi, le *Commonwealth* est davantage que la simple autorité conquérante du père, cette autorité qui protège la vie de ses sujets grâce à sa capacité prédatrice de blesser, capturer ou tuer. Il contient aussi l'autorité « générative » de la mère qui choisit de faire vivre ses sujets en les nourrissant.

Du reste, ces deux fonctions ne sont pas strictement confinées à des catégories de genre. Dans l'état de nature, la mère peut et doit nourrir son enfant, tout comme elle peut et doit le défendre contre les agresseurs. Il en va de même pour le père, advenant qu'il découvre un nourrisson abandonné dans l'état de nature et décide de le prendre à sa charge.

¹⁰²³ « Children therefore, whether they be brought up and preserved by the father, or by the mother, or by whomsoever, are in most absolute subjection to him or her, that so bringeth them up, or preserveth them. And they may alienate them, that is, assign his or her dominion, by selling or giving them in adoption or servitude to others; or may pawn them for hostages, kill them for rebellion, or sacrifice them for peace, by the law of nature, when he or she, in his or her conscience, think it to be necessary. » EL, 4, 8, p. 105.

¹⁰²⁴ « But how then is the assent of the children obtained to the laws of their ancestors? This also is from the desire of preserving their lives, which first the parents might take away, where the parents be free from all subjection; and where they are not, there the civil power might do the same, if they doubted of their obedience. » *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*, dans EW, V, p. 180.

¹⁰²⁵ « the foresight of their own preservation » Lev., 17, 1, p. 111 [85]; « to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry and by the fruits of the earth they may nourish themselves and live contentedly, » Lev., 17, 13, p. 114, [87], je souligne.

¹⁰²⁶ « The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. » Lev., 13, 14, p. 86 [63].

Mais il reste que, dans le récit hobbesien de la fondation de l'État, ces deux fonctions de la nutrition et de la défense sont décrites selon les stéréotypes du genre. L'essentiel est ici de reconnaître que ces deux fonctions font toujours partie de la vocation de l'État hobbesien qui défend et préserve, protège et nourrit, c'est-à-dire *peut faire mourir et fait vivre effectivement*. C'est pourquoi l'État hobbesien est un État total: il ne laisse rien au hasard.

On notera aussi que les contrats de la mère et de l'État institué adviennent tous deux dans un lieu et un temps qui sont difficilement identifiables du fait qu'ils sont silencieux et présumés. S'ils souscrivent à une logique similaire de la fondation du pouvoir, c'est au sens où ils font naître une puissance souveraine hors d'un espace qui semble préalablement vide. Ils apparaissent comme fondateurs précisément parce que du côté de la mère, l'enfant vient littéralement au monde, et que du côté du gouvernement institué, les proto-citoyens sont des individus isolés dans un état de nature primaire. Dans les deux cas, la genèse du pouvoir n'est pensable que sur le fond d'un rideau obscur qui cache l'arrière-scène de toute structure politique antérieure. Les contrats de la mère et de l'État apparaissent tous deux comme des *covenants* qui fondent toujours déjà et en silence un pouvoir absolu sur un espace présenté comme vide de structures préalables.

Il y a enfin un dernier trait de parenté qui rapproche le pouvoir nutritif de la mère de celui de l'État. En effet, qu'il soit étatique ou maternel, le pouvoir semble toujours fondé dans un pacte qui est en mesure d'opérer en silence. On l'a vu, la théorie du contrat maternel est armée d'une prévision qui permet d'interpréter tout signe de consentement, aussi minime soit-il, comme suffisant, c'est-à-dire « either express or by other sufficient arguments declared. » (Lev., 20, 4, p. 133 [102]) Autrement dit, l'enfant est présumé avoir consenti au pouvoir de sa mère dès lors qu'il se nourrit de son sein. On le devine avec ce problème de l'expressivité du nourrisson, l'autorité maternelle est décrite comme un pouvoir conventionnel fondé sur un contrat qui opère en silence, c'est-à-dire en dehors du langage et de la raison. Dès les tous premiers instants de l'état de nature, on découvre donc la structure d'un contrat tacite où la raison détient l'énorme avantage de fonctionner en silence, voire de façon prématurée. La rationalité contractuelle qu'inaugure ici Hobbes opère jusque dans les lieux qui lui sont explicitement extérieurs, c'est-à-dire là où la raison n'a encore ni parlé ni éclo. Elle est, dès ses premières formulations, une manière de penser et de parler *à la place de l'autre*, ou mieux, de *faire parler l'autre dans son silence*.

Or, c'est dans une formule tout à fait similaire que la conclusion du *Léviathan* revient sur la valeur tacite, c'est-à-dire *silencieuse* du contrat étatique:

« But this promise may be either express or tacit: express, by promise; tacit, by other signs. As, for example, a man that hath not been called to make such an express promise, because he is one whose power perhaps is not considerable; yet if he live under their protection openly, he is understood to submit himself to the government ». (Lev., *A Review and Conclusion*, 7, p. 469, [391]).

Le simple fait d'obtenir protection, de vivre dans un lieu gardé et soumis au dominion d'une personne souveraine, est conçu ici comme un geste signifiant un assentiment au contrat.¹⁰²⁷ Pour Hobbes, le silence de la présence vaut la réalisation du *covenant*. Ce n'est donc pas le pacte fondateur, mais bien son rejet qui requiert une action concrète ou un effort de signification. Le fardeau du geste positif et signifiant se trouve du côté de la sédition, c'est-à-dire de la *stasis* prise comme acte ou posture physique d'interruption. Le contrat, lui, est toujours déjà présent. Il enveloppe non seulement tous les rapports sous l'État, mais aussi l'état de nature lui-même. C'est ce que suggère la description du consentement de l'enfant qui naît automatiquement dans un contrat et qui l'accompagne toute sa vie durant:

« The children therefore, when they be grown up to strength enough to do mischief, and to judgment enough to know that other men are kept from doing mischief to them by fear of the sword that protecteth them, in that very act of receiving that protection, and not renouncing it openly, do oblige themselves to obey the laws of their protectors ; to which, in receiving such protection, they have assented. » *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*, EW, V, p. 180.

Le contrat de l'enfant avec la mère est, dans sa logique signifiante, analogue à celui qui lie le sujet à son souverain. Dans tous les cas, le contractant se soumet toujours déjà en silence à une autorité qui le domine. C'est ici que l'on peut saisir plus clairement la nécessité de faire silence sur le contrat de la mère. Alors qu'il est chronologiquement antérieur à la constitution de l'État, le contrat de la mère institue un pouvoir sous une forme qui lui est *grosso modo* analogue. Bien sûr, la structure tertiaire de la représentation étatique (sujet-souverain-État) ne semble pas s'appliquer au pouvoir maternel. Mais l'essentiel est ici de reconnaître que la manifestation de l'assentiment du sujet suit une logique similaire et qui, de fait, opère en silence. Par cette quasi-identité, il semble bien que le pouvoir maternel compromette le statut singulier de l'État souverain pris comme changement qualitatif de

¹⁰²⁷ Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes.*, op. cit., p. 122.

l'autorité. Car, en un sens, on peut soutenir que l'autorité de la mère contient déjà en elle-même l'essentiel de la puissance souveraine. Si l'on accepte ce fait, alors la seule différence pouvant justifier l'établissement de l'État devient l'élément quantitatif. Tout ce qui peut légitimer le dépassement de cette autorité maternelle dans l'état de nature revient, au fond, à la nécessité de consolider une force suffisamment grande pour maintenir dans le temps ce premier quantum de pouvoir. L'aspect qualitatif, la forme de ce contrat qui est absolu et opère en silence, qui fait vivre et institue davantage qu'il ne conquiert, tout cela, est déjà présent dans l'état de nature chez la mère. S'il importe tant d'effacer cette figure hors de la narration du passage à l'État, c'est peut-être parce que dans le sein de la mère se cache déjà tout entière la source de l'autorité et du pouvoir instituant. Reconnaître ce pouvoir fondateur de la mère reviendrait, pour Hobbes, à retirer à l'État l'un de ses deux grands principes de légitimation, à savoir qu'en plus de sa taille *quantitativement* supérieure, il est *qualitativement* différent des autres formes d'autorité qui le précèdent.

De là une certaine contradiction dans la théorie hobbesienne de l'État. Dans l'état de nature, une condition qui est définie comme étant vide de tout accord et de tout contrat,¹⁰²⁸ on retrouve paradoxalement l'unité artificielle et contractuelle de la famille.¹⁰²⁹ Or, c'est seulement le premier contrat souverain, nous dit Hobbes, qui peut fonder l'État et établir par-là une puissance capable de garantir tous les autres contrats de la vie civile (mariage, travail, transfert de propriété, etc.)¹⁰³⁰ L'ambiguïté émerge lorsque l'on apprend que la famille est fondée par un contrat avant l'établissement du premier contrat politique. Au fond, cela revient à dire que tout individu naît dans l'état de nature à l'aune d'un premier pacte avec la mère. Pour rendre compte de la famille chez Hobbes, il faut donc présupposer des degrés de contrats et reconnaître qu'en dépit du caractère premier et fondateur du

¹⁰²⁸ C'est l'État qui seul peut fonder les contrats : « And therefore it belonged to the Commonwealth (that is to say, to the sovereign) to appoint in what manner all kinds of contract between subjects (as buying, selling, exchanging, borrowing, lending, letting, and taking to hire) are to be made, and by what words and words and sign they shall be understood for valid. » Lev., 24, 10, p. 167 [130].

¹⁰²⁹ « Hobbes's radicalism lies not in his claim that the state is an artificial construction, but in his claim that the family is equally artificial, and an unstable and dangerous institution at that. » Rita KOGANZON, « The Hostile Family and the Purpose of the « Natural Kingdom » in Hobbes's Political Thought », *The Review of Politics*, *op. cit.*, p. 397.

¹⁰³⁰ « First, because they covenant, it is to be understood they are not obliged by former covenant to anything repugnant hereunto. » Lev., 18, 3, p. 115 [88]. Le covenant étatique efface les *covenants* précédents et contrôle la création des nouveaux. « and if he make so many several covenants as there be men, those covenants after he hath the sovereignty are void » Lev., 18, 4, p. 116 [89]. « It is therefore in vain to grant sovereignty by way of precedent covenant. » *Ibid.*

contrat étatique, il est possible de contracter dans l'état de nature, bien que la force de ce contrat soit incertaine. Or, ce contrat parental donne à la mère les pouvoirs d'une souveraine sur l'enfant et semble adopter la forme d'un droit politique.¹⁰³¹ Cela suggère que l'état de nature est peuplé de petits îlots de pouvoir et de droit que constituent ces familles isolées et entre lesquelles seulement se situe l'espace d'un état de guerre permanent.¹⁰³² La soi-disant guerre de tous contre tous n'est qu'une fiction abstraite lorsqu'on l'interprète comme un combat entre individus isolés. Elle prend une substance beaucoup plus réelle et historique lorsqu'on la considère comme un affrontement entre familles. Sous cet angle, la famille représente, dès la naissance de l'individu, l'unité primordiale qui peuple l'état de nature.

Mais il y a une autre contradiction, beaucoup plus profonde, et qui résiste à l'analyse. Cette contradiction porte sur l'assentiment tacite de l'enfant et ce, tant avec la mère dans l'état de nature que sous l'État souverain. Hobbes a en effet refusé à l'enfant le pouvoir de contracter, tout comme il l'a refusé aux fous, aux idiots, ainsi qu'aux bêtes brutes, ce qui, aux yeux de plusieurs auteurs coloniaux du temps, inclut les « peuples sauvages ».¹⁰³³ On pouvait le déduire dès les *Elements of Law* : l'enfant à peine né est incapable de promettre ou de comprendre les implications d'un contrat puisqu'il lui manque encore la raison.¹⁰³⁴ C'est là, en somme, l'une des contradictions majeures de la philosophie politique de Hobbes.¹⁰³⁵ Le premier contrat au fondement de la famille, et par extension de

¹⁰³¹ « The mother's political right over her child thus originates in contract, and gives her the power of an absolute lord or monarch. [...] Hobbes' criticism of the natural basis of father-right suggests that there is only one form of political right in the state of nature: mother-right. » Carole PATEMAN, *The sexual contract*, op. cit., p. 45.

¹⁰³² Gordon J. SCHOCHET, « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, op. cit., p. 441. François Tricaud va aussi dans le même sens: « The concrete natural state holds between families, the cohesion of which rests on 'supposed pacts'. » François Tricaud, *Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities*, in Roger & Ryan (eds) *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1988, p. 113.

¹⁰³³ « Over natural fools, children, or madmen there is no law, no more than over brute beasts; nor are they capable of the title of just or unjust, because they had never power to make any covenant or to understand the consequences thereof, and consequently never took upon them to authorize the actions of any sovereign », Lev. 26, 12, p. 179-180, [140]. La fréquence avec laquelle les récits coloniaux décrivent les Premiers Peuples avec l'expression de « brute beast » suggère que Hobbes leur attribue cette même incapacité à contracter.

¹⁰³⁴ « it is impossible to make a covenant or donation to any, that by nature, or absence, are unable, or if able, do not actually declare their acceptation of the same. [...] Also it is impossible to make covenant with those living creatures, of whose wills we have no sufficient sign, for want of common language. » EL, I, 15, 11, p. 60-61.

¹⁰³⁵ Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes.*, op. cit., p. 124.

tout gouvernement, est invalide. Il est un contrat maternel conjugué au futur avec un être qui n'a encore ni la voix ni le droit de prononcer réellement son accord.

On comprend donc mieux le silence hobbesien autour du pouvoir de la mère. Certes, il est tout à fait juste de voir dans cette effacement la tentative d'assurer la capture par les hommes du corps et du travail des femmes.¹⁰³⁶ Mais on peut aussi voir dans cette disparition de la mère une tentative de contourner l'ambiguïté fondamentale propre au premier contrat. Si le pouvoir maternel est si proche du pouvoir de l'État institué, s'il est également à la source de l'État acquis, alors il est primordial de passer sous silence le fait problématique qu'il est tout à la fois fondateur et invalide. L'effacement et l'assimilation de l'autorité de la mère sous l'État patriarcal a pour fonction non seulement de capturer la force reproductrice des femmes, mais aussi d'éluider l'ambiguïté du passage de l'état de nature à l'État. Il en va, au fond, de la fondation du tout premier pouvoir qui affecte l'individu venant au monde et, par suite, de sa connexion à la longue chaîne contractuelle du pouvoir souverain. Ce sont là les mêmes mouvements d'oblitération et d'absorption que l'on retrouvait dans le rapport de Hobbes aux structures politiques autochtones. Or, cette confluence nous oriente vers une hypothèse coloniale que l'on ne peut manquer de souligner. C'est qu'au croisement entre cet effacement politique de l'Amérique et ce silence sur le pouvoir de la mère se cache peut-être le désir de conjurer un risque théorique éminent. Ce risque, c'est la prise en compte des structures matrilineaires de certains Premiers Peuples dont on commence, à l'époque de Hobbes, à décrire les mœurs politiques.

Une hypothèse matrilineaire

Il ne s'agit là que d'une hypothèse qui demanderait une étude à elle-seule, mais qu'il importe néanmoins de souligner ici vu la profondeur de ses implications. C'est qu'on ne peut manquer le lien qui se dessine entre la description hobbesienne d'une Amérique peuplée exceptionnellement de quelques « gouvernements de famille », et le fait que concrètement, ce même gouvernement familial est décrit comme une confédération de foyer.¹⁰³⁷ Or, à la même époque où Hobbes construit sa théorie, le discours colonial commence à faire état

¹⁰³⁶ « [women] must be excluded if the contract is to be sealed; rational, free and equal women would not agree to a pact that subordinated women to men in civil society. » PATEMAN, *The sexual contract, op. cit.*, p. 48.

¹⁰³⁷ C'est l'interprétation qu'en donne Carole Pateman: « confederations are formed by conquest, and, once formed, are called 'families'. » *Ibid.*, p. 47.

de l'importance de deux confédérations autochtones sur les territoires que convoitent la France et l'Angleterre, soit les Wendats et les Haudenausonee. Ces deux confédérations, aussi connues sous les noms de Hurons et Iroquois, sont particulièrement importantes pour la question qui nous intéresse, puisqu'on trouve chez chacune d'elles la forme singulière de structures politiques matrilineaires. Toutes deux en effet régissent l'ordre de la descendance selon la filiation maternelle, et toutes deux encore attribuent aux mères aînées le rôle d'appointer les chefs à leur fonction. Autrement dit, si l'anthropologie contemporaine a attribué la notion de matrilinearité à ces peuples, c'est parce que dans les deux cas ce sont les mères qui transmettent leurs noms à la ligne de succession et que ce sont elles encore qui nomment les chefs. Les mères détiennent donc le pouvoir le plus élevé, à savoir celui de décider qui exercera l'autorité, dans quelle limite et pour quelle durée. Car toujours les mères détiennent le pouvoir de révoquer l'autorité du chef, advenant qu'il l'exerce à mauvais escient ou encore que la situation requière un changement.

S'il n'y a pas d'allusion claire à cette structure matrilineaire dans le discours colonial de la première moitié du 17^e siècle, on trouve néanmoins quelques références et descriptions politiques de ces peuples qui pourraient suggérer une prise en compte de cette question, ne serait-ce qu'oralement. Bien sûr, le bref survol qui suit ne constitue en rien une analyse exhaustive, et une telle recherche mériterait d'être approfondie, notamment par un parcours de l'ensemble des écrits coloniaux de l'époque. Mais on peut néanmoins survoler les moments clés du discours pour se rendre compte qu'une prise de conscience de l'importance politique des Wendats et Haudenausonee est bel et bien en cours à l'époque, ce qui pourrait pointer vers un désir hypothétique d'en cacher les structures matrilineaires.

On a dans le discours anglais des allusions aux Haudenausonee dès les premières descriptions des peuples environnant les Powhatans de « Virginie ». Lors de sa captivité chez ces derniers, Smith prend par exemple connaissance des Massawomecks qui sont craints pour leur cannibalisme. Il s'agit ici d'une tribu haudenausonee ennemie des Powhatans et qui fut beaucoup plus tard vaincue et absorbée par les Sénécas. Smith les identifie sur sa carte, et dans ses récits, il raconte qu'il les affronte et marchandise avec eux.¹⁰³⁸ Il n'est pas le seul à faire allusion à cette tribu. On trouve une dizaine de

¹⁰³⁸ James F. PENDERGAST, *The Massawomeck: raiders and traders into the Chesapeake Bay in the seventeenth century*, Philadelphia, American Philosophical Society, v. 81, part 2, 1991, p. 6, 11.

témoignages coloniaux sur les Massawomecks entre l'époque de l'établissement de Jamestown et le milieu du 17^e siècle, soit jusqu'à la publication du *Léviathan*.¹⁰³⁹ Et plus tard, à l'époque où Hobbes rédige le *Behemoth* et *l'Histoire ecclésiastique*, le trait matrilinéaire est clairement souligné dans les récits coloniaux, quoique du côté français. Dans ses *Relations* (1670-71, 1673-74), Claude Dablon qui séjourne en Iroquoisie chez les Onondagas fait ainsi allusion au fait que la « matrone » est reconnue comme leader au sein de la société iroquoise.¹⁰⁴⁰

Ce ne sont là que des allusions fugaces, et rien ne suggère que Hobbes ait continué de s'informer sur l'Amérique après la publication du *Léviathan*. Et même s'il faudra attendre Lafitau pour que ce pouvoir de la « matrone » soit apprécié à sa juste valeur, on peut néanmoins souligner qu'il y a ici une prise de conscience relative du pouvoir de la mère chez les Haudenausonee, au moins dans les années 1670, et peut-être même avant. Le discours colonial fait en effet état à maintes reprises de l'importance de cette confédération, ainsi que de sa singularité politique. Et on peut même suivre l'hypothèse de John Mohawk et soutenir que la rencontre avec les Premiers Peuples a fort probablement laissé une marque théorique profonde sur l'Europe. En effet, Mohawk a souligné avec raison le transfert ou la reprise de plusieurs concepts haudenausonee par la pensée politique européenne, bien qu'il l'ait fait pour des principes essentiellement démocratiques, à savoir la liberté de parole, de pensée et la tolérance religieuse.¹⁰⁴¹ Or, on pourrait ajouter à cela le principe du pouvoir de la mère sur lequel Hobbes fonde, tout en l'effaçant, sa conception du contrat. On pourrait même reconnaître une certaine proximité entre la notion hobbesienne de cette liberté naturelle menant à la souveraineté et le concept iroquois de

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 12-23

¹⁰⁴⁰ JR, 54, p. 281; 58, p. 185, cité dans Jose Antonio Brandao, *'Your fyre shall burn no more': Iroquois Policy Towards New France and Her Native Allies to 1701*, Thèse de doctorat en histoire, York University, Octobre 1994, p. 68. Je remercie ici Philippe Blouin d'avoir porté mon attention sur ces sources. Sur la question matrilinéaire, voir aussi John Napoleon Brinton Hewitt, « Status of woman in Iroquois polity before 1784 », *The Smithsonian Institution Annual Report*, 1933; Larry Eldridge (ed.), *Women and Freedom in Early America*, New York, NYU Press, 1997. Sur l'association de la figure de l'Iroquois au loup et au carnassier chez les missionnaires, voir Vincent Grégoire, « L'Iroquois est un loup pour l'homme, ou la difficulté de "convertir les loups en agneaux" dans les écrits des missionnaires de Nouvelle-France au dix-septième », *Québec studies*, vol. 54, automne 2012/hiver 2013, p. 17-30.

¹⁰⁴¹ « If the Indians hadn't been on [the American] shore, if there had been no one living in the woods, do you really believe that all those ideas would have found birth among a people who had spent a millennium butchering other people because of intolerance over questions of religion [...] ? Do you think that that tradition would have found its way? I think not. » John Mohawk, « The Indian Way is a Thinking Tradition », dans José Barreiro (ed.), *Indian Roots of American Democracy*, Ithaca, Akwe:Kon Press, 1992, p. 25.

tewatatewenni:io, terme complexe qui signifie tout à la fois « nous sommes tous libres », « nous sommes tous souverains » et « nous nous portons tous nous-mêmes ». ¹⁰⁴² Ce terme, qui renvoie dans sa polysémie à la notion de sujet, est au cœur même de la mécompréhension entre les revendications iroquoises pour la souveraineté territoriale et la souveraineté de l'État colonial. Car au fond, si cette notion part d'un postulat analogue à la tradition du droit naturel, soit l'idée d'une liberté humaine essentielle et d'un devoir de respecter les « lois naturelles », elle ne présuppose pas de rupture initiatique avec la nature, comme le fait Hobbes. Cette notion implique au contraire que chaque humain tient sa souveraineté de sa perspective singulière que lui attribue la nature elle-même. Contrairement à l'intuition hobbesienne où cette « souveraine » liberté naturelle doit être cédée pour atteindre à une véritable souveraineté artificielle dont la puissance serait supérieure, le concept de *tewatatewenni:io* ne présuppose aucune cession et aucun monopole. Mais il reste que, en dépit de cette différence fondamentale, les deux idées restent contigües dans leur point de départ, traçant ainsi la voie à des siècles d'incompréhensions coloniales.

On retrouve également le trait matrilineaire du côté de la confédération huronnewendate, telle que l'a décrite avec abondance la littérature coloniale française. Si cette confédération partage une origine commune avec les Haudenausonee en tant que peuple iroquoien, ces deux peuples ont néanmoins connu de nombreux affrontements militaires. On le sait, les récits des missionnaires français donnent depuis les années 1620 des descriptions fort détaillées des Wendats qu'ils tentent d'évangéliser. Et la destruction de la Huronie qui s'opère vers la fin des années 1640, durant cette guerre avec les Haudenausonee, constitue un événement majeur dont l'administration coloniale française a conscience puisqu'elle prend part à ce conflit entourant la traite des fourrures. Cette guerre culmine avec la destruction complète de la Huronie en 1650-51, ainsi qu'avec le déplacement des derniers Wendats à Sillery qui y seront accueillis par les Jésuites. Autrement dit, la même année où Hobbes publie son *Léviathan*, on parle dans le discours colonial français de la destruction d'une confédération entière et de l'intégration de ses

¹⁰⁴² Philippe Blouin, Matt Peterson, Malek Rasamny & Kahentinetha Rotiskarewake (éds.) *La Mohwak Warrior Society, manuel pour la souveraineté et la résistance, comprenant des écrits et des œuvres de Karoniaktajeh (Louis Hall)*, Paris, éditions de l'éclat, 2023, p. 14.

membres à Québec sous la protection de la couronne.¹⁰⁴³ Si les récits français sur les Wendats sont plus détaillés, on n'y trouve pourtant pas de description explicite du trait matrilinéaire, bien qu'on fasse référence à leurs structures politiques.

Par exemple, dans son *Grand voyage au pays des Hurons* (1623-1624, publié en 1632), Sagard aborde clairement l'organisation politique des Hurons qu'il décrit comme une « république ». ¹⁰⁴⁴ Il dépeint de même leur système de conseil et loue notamment la pratique du consensus: « Ce capitaine n'a point entre eux autorité absolue, bien qu'on lui ait quelque respect, et ils conduisent le peuple plutôt par prières, exhortations et par exemple que par commandement. » ¹⁰⁴⁵ On apprend même qu'ils pratiquent une forme de démocratie, ¹⁰⁴⁶ bien qu'on ne trouve pas d'allusion au système matrilinéaire de l'élection des chefs. On sait seulement qu'il y a trois capitaines et que les femmes ne participent pas au conseil, sauf dans le cas de conseils généraux. ¹⁰⁴⁷

Il en va de même chez Brébeuf qui, dans sa *Relation* de 1636, fait lui-aussi grandement état de l'ordre qui structure les conseils hurons. ¹⁰⁴⁸ Ce sont des conseils qui se tiennent tous les jours, et où les anciens « tiennent le haut bout », bien que « néanmoins s'y trouve qui veut et [où] chacun a droit d'y dire son avis ». ¹⁰⁴⁹ Dans le chapitre « De la police des Hurons et de leur gouvernement », Brébeuf décrit des villages de « trois cents et quatre cents ménages » qui justifient selon lui que l'on cesse de les décrire comme des bêtes :

« Je ne prétends pas ici mettre nos sauvages en parallèle avec les Chinois, Japonais et autres nations parfaitement civilisées, mais seulement les tirer de la condition des bêtes où l'opinion de quelques-uns les a réduits, leur donner rang parmi les hommes et faire paraître qu'il y a même parmi eux quelque espèce de vie politique et civile. » ¹⁰⁵⁰

Comme l'explique Thérien dans sa note instructive, Brébeuf fait ici allusion à ce qu'il a lu des autres Jésuites en Chine et au Japon qui font circuler annuellement leurs lettres d'un bout à l'autre du monde. ¹⁰⁵¹ Par ce large réseau de communication, Brébeuf fait donc affluer

¹⁰⁴³ Sur cette période, voir Denys Delâge, *Le Pays renversé*, Montréal, Boréal, 1985.

¹⁰⁴⁴ Gabriel Sagard, *Le Grand voyage du pays des Hurons*, Bibliothèque québécoise, Québec, 2007, p. 366.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 234. Ouellet précise qu'il s'agit d'une reprise « presque mot pour mot de Lescarbot », cf. n. 1.

¹⁰⁴⁶ « la pluralité des voix qu'ils colligent avec de petits fétus de joncs », *ibid.*, p. 234.

¹⁰⁴⁷ « Les femmes, filles et jeunes hommes n'y assistent point [au conseil], si ce n'est en un conseil général » *Ibid.*, p. 235.

¹⁰⁴⁸ JEAN DE BRÉBEUF, *Écrits en Huronie*, texte établi par Gilles Thérien, Montréal, BQ, 1996, p. 165-171.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, n. 42.

chez les Jésuites l'idée d'une condition politique huronne qui serait non pas pleinement civilisée, mais néanmoins civile. La description politique des hurons-wendats fait donc brèche au sein de l'hypothèse d'un état de nature américain apolitique. Et lorsque Brébeuf entre dans le détail des mœurs huronnes, il fait état de leur « honnêteté, courtoisie et civilité » et donne même la traduction wendate du sujet doté de ces qualités : « ils appellent un homme civil, *aiendaouasti* ». ¹⁰⁵² Il décrit par suite leur manière de légiférer, soulignant qu'ils ne sont pas sans loi, ¹⁰⁵³ et que même dans le chaos de la guerre ils préservent un certain ordre. ¹⁰⁵⁴ Ce dernier point remet donc en cause l'idée d'un état de nature comme guerre de tous contre tous pris individuellement. Brébeuf souligne même la structure double des affaires concernant le commandement: « Les unes sont comme les affaires d'État, soit qu'elles concernent ou les citoyens ou les étrangers, le public ou les particuliers [...]. Les autres sont des affaires de guerre. » ¹⁰⁵⁵ Et s'il explique comment ces diverses autorités sont exercées par des capitaines, il ne précise pas comment ces derniers sont élus, faisant ainsi silence sur la structure matrilineaire. On apprend seulement qu'ils donnent à leur territoire le nom de leurs grands capitaines, « comme si un bon capitaine et le pays était une seule et même chose », que ces territoires sont « de petites royautes », ¹⁰⁵⁶ et que ces capitaines « ne gouvernent pas leurs sujets par voie d'empire et de puissance absolue, [qu']ils n'ont point de force en main pour les ranger à leur devoir. Leur gouvernement n'est que civil ». ¹⁰⁵⁷

On voit comment ces différents traits politiques wendats et haudenausonee peuvent avoir à la fois informé la théorie hobbesienne de la souveraineté et invalidé son concept d'état de nature. On reconnaît encore que l'ambiguïté du statut politique des Premiers Peuples est, chez Hobbes, la même ambiguïté qui travaille l'idée d'un gouvernement de famille dans l'état de nature. Et on peut enfin prendre pour probable l'hypothèse selon laquelle le silence sur le pouvoir instituant de la mère dans la théorie hobbesienne de l'État

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁵³ « Il me semble que j'ai droit, eu égard à cette si parfaite intelligence qu'ils ont entre eux, de maintenir qu'ils ne sont pas sans lois. » *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 157.

fait écho à cet autre silence sur la condition politique et civile des peuples autochtones qu'il s'agit précisément de coloniser par cet État souverain occidental.

Temps naturel et sauvagerie politique

Quentin Skinner a bien établi que l'image du *Léviathan* que conçoit Hobbes absorbe les principes révolutionnaires qui déchirent l'époque davantage qu'elle ne les rejette.¹⁰⁵⁸ Or, cela semble aussi vrai de la figure du « sauvage » que la théorie hobbesienne de l'État à la fois conjure et assimile. Ici, par la caractérisation ambiguë de l'état de nature, on reconnaît encore une fois le même effacement assimilateur. Que l'on se trouve dans l'état de nature primaire, alors ce sont les structures politiques autochtones que Hobbes passe sous silence pour mieux faire de l'Amérique l'exemple paradigmatique de son concept. Et que l'on se trouve dans l'état de nature intermédiaire, alors l'Amérique connaît l'exception de quelques gouvernements de famille où le pouvoir instituant de la mère est à la fois présupposé et tenu sous silence. Comme on vient d'en émettre l'hypothèse, la conjonction de ces deux silences pourrait pointer vers un désir de passer outre les structures autochtones matrilineaires en tant que modalité politique opposée à l'État souverain patriarcal. Au fond, toutes ces ambiguïtés que l'on découvre dans le concept d'état de nature semblent bien se résoudre à ces deux effacements assimilateurs. Tout se passe comme si dans cette théorie de la souveraineté se cachait une sorte de désir de contourner les éléments factuels de l'histoire, que ce soit le passage historique à l'État dans le Vieux continent, ou encore les différents récits des structures politiques autochtones en Amérique. Car, on ne peut s'y méprendre: Hobbes nous invite toujours à penser l'État davantage selon le modèle abstrait de l'institution que celui plus concret de l'acquisition.

La figure hobbesienne du « sauvage » se trouve donc toujours sur un seuil qui va de l'absence de toute organisation politique à l'exception d'un gouvernement familial sur lequel est déplié, au fond, une lecture patriarcale européenne. Parce qu'elle est le reflet d'un état de nature tant originaire qu'intermédiaire, l'Amérique de Hobbes illustre donc la nécessaire fondation de l'État tout en offrant l'espace concret de son expansion. Mais derrière l'ambiguïté de ce seuil politique qui justifie la conquête coloniale se cache également un risque latent pouvant compromettre l'ensemble de l'édifice étatique. Ce risque, c'est le danger de ce que l'on pourrait appeler la *sauvagerie politique*, à savoir cette

¹⁰⁵⁸ Quentin SKINNER, *Hobbes and republican liberty*, op. cit., p. 185.

condition floue de l'état de nature qui menace l'État en ceci qu'elle est à la fois son origine et sa potentialité la plus immédiate. La sauvagerie politique incarne en effet une menace par sa violence naturelle, par la séduction qu'elle opère sur les colons, ainsi que par la guerre civile qu'elle peut toujours activer dans le cœur même de l'État. Mais elle incarne aussi un risque théorique pour tout le récit du contrat étatique, puisqu'elle peut contenir par ce fameux pouvoir instituant de la mère quelque chose qui est déjà en elle-même de l'ordre de la souveraineté. C'est là un paradoxe dérangeant que l'exemple de l'Amérique tente précisément de masquer en faisant de la règle l'exception. La règle, Hobbes a en bien conscience, c'est cette condition d'une sauvagerie politique qui affecte depuis l'origine toute l'humanité et rend du même coup visible l'épineux problème des organisations politiques tout autres et surtout antérieures à la forme de l'État moderne ouest-européen. Et dans cette sauvagerie politique, il en va des pouvoirs contrariants de la mère et des Premiers Peuples.

Il y a donc, au sein de cette matrice coloniale étatique, une intersection manifeste entre deux formes de conquête. Alors qu'il s'agit avec la figure du « sauvage » de garantir les assises conceptuelles à la prise coloniale du territoire, avec la description du gouvernement familial s'établit la domination des hommes sur les femmes. En ce sens, le but du contrat hobbesien n'est pas simplement d'établir la liberté politique par la sécurité de l'État, il en va également de l'accès au travail et aux corps des femmes, ainsi que de l'accès aux territoires « sauvages » du Nouveau Monde. On le voit, si le sujet patriarcal commet le contrat, c'est parce qu'il est soucieux de conjurer et capturer ce qu'il conçoit comme participant de la nature. En effet, si les femmes constituent bien un symbole de cette nature que les hommes s'approprient par le contrat,¹⁰⁵⁹ il en va de même de la figure du « sauvage » en tant qu'elle est un icône manifeste de cette même « nature ». Le contrat, après tout, est un artifice qui souhaite explicitement mettre fin et dépasser l'état de nature originaire. En ce sens, l'État hobbesien apparaît, tant dans son caractère patriarcal que dans sa structure coloniale, comme un large dispositif de capture de la nature.

On l'a pressenti tout au long de l'analyse, cette capture de la nature opère essentiellement par l'effacement des chronologies qui en compromettent le récit fondateur. Car par l'entremise de cette « expérience de pensée » que nous propose Hobbes, il en va au

¹⁰⁵⁹ « Women, their bodies and bodily passions, represent the 'nature' that must be controlled and transcended if social order is to be created and sustained. » Carole PATEMAN, *The sexual contract, op. cit.*, p. 100.

fond de l'effacement du temps naturel au profit de l'abstraction d'un état de nature intemporel. Or, même si le récit hobbesien écarte sans cesse cette dimension historique hors de sa théorie du contrat, le temps conjuré ressurgit sans cesse ici et là, portant avec lui son lot d'ambiguïtés. C'est que dans ses ambiguïtés politiques et épistémologiques que l'on a parcourues, la figure du « sauvage » est traversée d'une ambiguïté temporelle qui le situe tantôt dans un temps historique reculée, tantôt dans une « expérience de pensée » hypothétique et atemporelle. En conjurant le temps de la nature par l'artifice du contrat, la grande horloge de la machine de l'État institue ainsi les rouages de sa propre temporalité. Et dans ce seuil politique qui sépare l'état de nature de la souveraineté s'ouvre ainsi tout le problème de la narration d'une temporalité étatique, c'est-à-dire du temps artificiel du pouvoir souverain.

Ch. 9 Le « sauvage » liminaire

« Depuis qu'il y a des hommes et qu'ils vivent,
ils ont tous éprouvé cette tragique ambiguïté de leur condition ;
mais depuis qu'il y a des philosophes et qu'ils pensent,
la plupart ont essayé de la masquer. »
Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*

Nous arrivons au terme de cette investigation sur la fonction de la figure du « sauvage » dans la doctrine hobbesienne de l'État souverain. Dans son questionnement primaire, cette étude se proposait d'analyser ce curieux personnage qui, chez Hobbes, constitue à la fois l'image par excellence de l'état de nature et l'exemple le plus cité de son œuvre. Il s'agissait, au fond, d'enquêter sur ce mythe à la fois exotique et inquiétant qu'incarnent, chez ce penseur, l'Amérique et ses Premiers Peuples. Une telle étude semblait justifiée pour deux raisons. D'abord, parce que cette conception hobbesienne de la « sauvagerie » travaille encore et toujours les rapports qu'entretient l'État aux Premiers Peuples sur le territoire même où prend racine cette étude, à savoir l'État canadien. Ensuite, parce que la théorie politique que nous a léguée Hobbes constitue encore à ce jour la doctrine qui fonde, dans l'imaginaire politique, les notions d'État, de contrat, et de souveraineté, et ce, indépendamment des déviations et refontes qu'elles subiront.

Puisque cette théorie du contrat qu'entame Hobbes constitue la doctrine politique la plus influente et la plus célèbre des temps modernes,¹⁰⁶⁰ on est donc en droit de s'interroger sur le caractère radicalement ambigu de cette figure du « sauvage » qui en habite le cœur. Pourquoi un tel récit qui affirme une chose et son contraire sur « l'état de nature américain » a-t-il été canonisé au panthéon de la philosophie politique ? Pourquoi un tel concept approximatif qui exemplifie son propos par la figure floue et inexacte du « sauvage » a fasciné et continue de fasciner le lectorat philosophico-politique ? Pourquoi la tradition élève cette théorie au rang de système rigoureux et fondateur, et ce, en dépit du fait que son argument central soit traversé d'ambiguïtés ? La présente étude a tenté de répondre à cette question en se penchant sur le caractère discursif et narratif de la théorie hobbesienne du contrat qui demeure toujours, en sa fonction la plus minimale, une *histoire qui raconte* l'origine de nos sociétés politiques. Or, ce récit génétique semble bien épouser - c'est la

¹⁰⁶⁰ Carole PATEMAN, *The sexual contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 1.

thèse de cette étude - la structure d'un rituel de passage. L'opération clé de ce rite discursif se situe dans le fait que le sujet occidental doit s'imaginer vivre comme un « sauvage » en vue de fonder la puissance souveraine et obtenir par-là le statut de citoyen. C'est ce déguisement sauvage qui constitue le moment de passage et de transformation de l'intériorité qui fonde, au final, la notion de sujet politique. En ce sens, le grand système que nous a légué Hobbes apparaît ni plus ni moins comme un rituel par lequel le sujet occidental se remémore la fondation de l'État souverain, ainsi que la naissance de son propre statut juridique. Et la caractéristique fondamentale de ce rituel, c'est qu'il invite à revêtir pour un instant le costume de cette altérité « sauvage » qu'est censée incarner l'Amérique. C'est là, en somme, la matrice coloniale qui travaille les fondements de la souveraineté occidentale, ainsi que le noyau « sauvage » qui habite, depuis Hobbes, la notion de civilité.

Avant d'expliciter cette thèse du contrat comme rite de passage, il importe de revoir les grandes lignes qui ont mené à cette conclusion. Toute la première partie de cette étude est consacrée au couple de la « sauvagerie » et de la « civilité » qui travaille, depuis près de trois millénaires, la pensée politique occidentale. Dans un parcours étymologique (ch. 1), on a vu que les racines du terme « sauvage » contiennent déjà l'essentiel du concept hobbesien d'état de nature. L'idée de sauvagerie renvoie en effet aux notions de bestialité, de brutalité, de forêt indomptable, de nature impétueuse, voire de condition apolitique ou incivile. On a ainsi pu suivre une série de figures sauvages gréco-romaine, et on a pu comprendre que l'idée de « barbarie » était, chez les Anciens, équivalente à la notion de « sauvagerie ». Passant au Moyen Âge, on a investi la figure de l'homme sauvage qui, reprenant un héritage païen, constituait une sorte de dépositaire de savoirs médicaux, agricoles et ésotériques. On a également vu que la figure médiévale du « sauvage » recoupait en plus d'un point celles du fou et de la sorcière formant par-là une sorte de complexe sauvage de marginalité. Or, cette sauvagerie ne semble pas avoir entretenu de frontières rigides avec l'ordre de la civilité médiévale. En effet, les figures du chevalier, du noble et même du roi ont, tout au long du Moyen Âge, tantôt plongé dans la sauvagerie, tantôt revêtu son costume lors de festivités. Sous cet angle, la figure médiévale du « sauvage » n'apparaissait jamais réellement comme antinomique au pouvoir de la civilité, mais constituait bien plutôt une sorte de fond archaïque de la puissance, voire la figure de

son passage. C'était là le fond liminaire de la « sauvagerie » païenne et médiévale que semble avoir repris, dans l'imaginaire politique européen, la figure moderne du « sauvage américain ».

De là, on est passé à la Renaissance et la « découverte » de « l'Amérique » (ch. 2). On a ainsi tenté de retracer le transfert de cet héritage païen et mythologique de la sauvagerie dans la construction de la figure du « sauvage américain ». Ce transfert s'était opéré par une escale aux îles Canaries, ainsi qu'un détour par la figure du cannibale qui en deviendra une sorte de cousin terrifiant. Dans une oscillation constante entre l'âge d'or et le cannibalisme, entre le « sauvage » noble et ignoble, le discours colonial a donc produit une figure double, comme en témoignent les écrits initiatiques de Colomb et Vespucci. On a pu voir que, dans cette production figurale, le discours colonial absorbe au fond l'altérité dans un geste symbolique qui, dans son essence même, est cannibale. Et on a aussi compris que ce cannibalisme discursif s'est accompli par le moule de l'imprimerie qui, à la même époque, constitue le signe de la supériorité de l'Europe. Il s'agissait donc d'un discours colonial décrivant la « sauvagerie » de peuples dépeints comme sans écriture, et qui concevait sa propre supériorité sur la base de l'innovation technique de l'imprimerie.

Passant à la modernité, l'analyse a resserré son champ sur la pensée politique (ch. 3-4). On a suivi l'étendue du problème de la « sauvagerie » chez des auteurs comme More et Machiavel, et même de la « civilité » chez Érasme, à cette époque de rédaction des codes de civilité. On a également dégagé la figure du « sauvage » chez des auteurs davantage liés au thème colonial, tels Vitoria, Las Casas et Sepúlveda, et même, de façon très brève, chez Botero et la raison d'État. On s'est même penché sur cette tentative de renversement de la sauvagerie qui s'opère en France, notamment chez La Boétie et Montaigne. Et on a tenté de saisir le rapport à la sauvagerie qu'instaurent Bodin et Grotius avec leurs notions de *souveraineté* et d'*état de simplicité*. Dans ce parcours très large, cette première partie avait donc tenté de contextualiser le problème du rapport entre « civilité » et « sauvagerie ».

La seconde partie s'est ensuite consacrée à la figure hobbesienne du « sauvage » comme telle. Après un inventaire de ses occurrences dans l'œuvre de Hobbes, cette partie a ouvert l'enquête avec l'idée du « sauvage » comme seuil dont le frontispice du *De Cive* donne la préfiguration (ch. 5). On a ainsi dégagé le rôle iconographique de la figure, ainsi qu'une possible reprise d'un motif missionnaire. Le reste de l'étude s'est penchée sur

l'ambiguïté de la figure et s'est divisé la tâche selon deux axes: épistémologique et politique. On s'est ainsi rendu compte que cette figure est confinée dans un seuil épistémologique flou (ch. 6). Dans le complexe épistémologico-colonial de l'époque, Hobbes plonge en effet la « sauvagerie américaine » dans une sorte d'*agnostopie* où elle est à la fois ignorante et ignorée. De là, on a pu reconnaître l'ambiguïté du seuil politique qui affecte cette figure (ch. 7-8). C'est que, dans l'établissement de son concept d'état de nature, Hobbes fait de l'Amérique tantôt un territoire apolitique, tantôt le lieu de quelques « gouvernements de famille ». Pour faire sens de cette aporie, on a dégagé deux sens du concept d'état de nature: l'un, primaire, est une situation hypothétique en dehors du temps; l'autre, intermédiaire, constitue une zone historique de passage entre l'origine de l'humanité et la fondation des premiers États. Puisque le concept oscille toujours entre ces deux pôles, ces deux sens habitent simultanément la figure du « sauvage ». On a ainsi déduit que l'ambiguïté politique dans laquelle se trouve cette figure découle d'un effacement délibéré de la part de Hobbes des structures politiques autochtones que décrivent clairement les récits coloniaux (ch. 7). Et on a pu découvrir, à travers ce premier silence, un autre effacement assimilateur, à savoir celui du pouvoir instituant de la mère qui est, dans sa théorie du contrat, à la fois fondateur et invalide. Cela suggérerait un désir probable chez Hobbes de masquer le dangereux problème des structures matrilineaires autochtones (ch. 8). On l'a vu, que ce soit dans ses dimensions épistémologique, politique, voire historique, la figure hobbesienne du « sauvage » est traversée d'une ambiguïté qui lui est presque consubstantielle et qui compromet les exigences logiques de Hobbes. C'est aussi pourquoi certains ont fait de cette figure un exemple secondaire et marginal afin de préserver la sainteté de la cohérence et de l'ordre dans le système hobbesien. Or, il est possible d'offrir une interprétation qui nous permettrait de prendre acte de cette ambiguïté tout en conservant la cohérence non pas du système, mais du récit hobbesien. Cette interprétation, c'est celle qui voit dans la théorie du contrat la cohésion d'un rituel discursif de passage.

Rite de passage et phase liminaire

On peut rapprocher cette essence ambiguë de la figure hobbesienne du « sauvage » de ce que Arnold Van Gennep a appelé la phase liminaire du rituel de passage.¹⁰⁶¹ Dans son étude phare, l'anthropologue a en effet repéré trois phases essentielles de ce rite qui a pour fonction d'opérer une transition statutaire du sujet dans l'ordre social. Ainsi, la phase préliminaire, appelé aussi rite de séparation, correspond au moment où le sujet est retiré de la collectivité en vue de se préparer au rituel. Il s'agit en quelque sorte d'une phase de dépouillement où le sujet se plonge dans une prédisposition cérémoniale. Vient ensuite la phase liminaire que Van Gennep identifie comme rite de marge. Dans cette phase, l'identité du sujet est en quelque sorte suspendue, puisqu'il doit personnifier une entité tout autre qui, par le jeu d'un déguisement et d'une mise en scène, est à la fois réelle et irréelle, matérielle et spirituelle. La *persona* du sujet est ici dissoute momentanément en vue d'incarner une zone d'ambiguïté statutaire souvent conçue comme dimension alternative. C'est là, au fond, le moment clé de l'initiation, car c'est dans la traversée de cette zone indéterminée qu'une certaine connaissance est censée émerger et avec elle, une nouvelle condition. Enfin, la phase post-liminaire vient mettre un terme à cette phase d'ambiguïté où, par un rite d'agrégation, le sujet réintègre l'ordre social avec son statut nouveau.

Dans ces rites qui conjuguent l'individuel au collectif, il en va, selon la variété de cas, du passage de l'adolescence à l'âge adulte, des fiançailles, de l'obtention du titre de guerrier ou de sorcier, et même dans certains cas, de l'établissement des alliances. Dans tous les cas, la fonction du rite est toujours « d'assurer un changement d'état ou un passage d'une société magico-religieuse ou profane dans une autre », voire d'« amoindrir les effets nuisibles » des changements d'état troublant la vie sociale et individuelle.¹⁰⁶² Le rite de transition a donc non seulement pour rôle de produire un statut nouveau, mais aussi de stabiliser sa valeur symbolique dans le passage du sacré au profane et vice versa. Et il le fait en plongeant le sujet dans une zone d'ambiguïté où toute règle est suspendue, tout ordre levé, et où le sujet est forcé d'incarner une chose et son contraire. Dans cette zone de séparation et de marge, l'ambiguïté est donc le lieu où le néophyte doit trouver les clés d'un

¹⁰⁶¹ Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, A. & J. Picard, 1981 (1909). Je remercie Alice Farneti qui, au terme de longues et fastidieuses conversations de thèses, a porté à mon attention cette notion clé de l'anthropologie.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 15, 17.

savoir expliquant le bien-fondé de l'ordre collectif au sein duquel il prendra un visage nouveau. Et c'est précisément parce que cette phase incarne la limite et la frontière que Van Gennep lui a attribué le nom de *limen* qui signifie *seuil* et dont semble découler la notion de sublime.¹⁰⁶³

On peut trouver un exemple de cette phase liminaire dans la description qu'a donné Mircea Eliade d'un rituel d'initiation répandu dans de nombreuses cultures.¹⁰⁶⁴ Que ce soit en Laponie, en Sierra Leone, au Liberia, et même, de façon plus large, dans le fonds judéo-chrétien occidental,¹⁰⁶⁵ on trouve en effet des rites et des mythes qui mettent en scène une dévoration symbolique par un monstre aquatique. Dans ces rites souvent liés à la puberté, le néophyte doit pénétrer dans le ventre d'un mannequin représentant un monstre marin, et ce, en y entrant par la gueule.¹⁰⁶⁶ Le statut du sujet est ici suspendu, puisqu'il est à la fois mort et vivant, monstre et humain, dans ce monde et un autre. Il est pour ainsi dire dans ce passage au bout duquel il connaîtra une résurrection et obtiendra un nouveau titre. En ce sens, la phase liminaire opère non seulement par masques et déguisements, mais aussi par une mise en scène plus large qui implique d'autres entités. Dans cet exemple, l'incorporation monstrueuse symbolise la mort que le sujet affronte afin d'en ressortir triomphant et transfiguré. Il s'agit, au fond, du symbole d'une quête vers l'immortalité à partir d'une zone, le ventre, qui ramène le sujet à l'état embryonnaire. On le voit, cette dévoration monstrueuse contient, par cette idée de renaissance, les mêmes valences que l'état de nature. Par cette mort symbolique, elle transporte le sujet à cette « page blanche de l'existence » qui n'est pas sans rappeler la table rase hobbesienne.¹⁰⁶⁷ Et le parallèle avec le Léviathan, ce monstre biblique, est on ne peut plus clair.

Selon Victor Turner qui en a affiné le sens, ces rites liminaires qui traversent l'ensemble des sociétés peuvent symboliser une variété d'états, de lieux et de conditions, tels la mort, l'état fœtal, l'invisibilité, les ténèbres, la monstruosité, le silence, l'absence de

¹⁰⁶³ « limes, -itis m. : d'abord "chemin bordant un domaine" [...]; par suite "limite, frontière" [...], *sublimis*, souvent expliqué comme étant issu de *sub limen* par "hypostase" ». Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 359.

¹⁰⁶⁴ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 268-277.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 271-273. Comme le souligne Eliade, on trouve des résonnances de ce mythe chez Jonas et le poisson géant, et même chez Lucien de Samosate et ses *Histoires véritables*.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 269.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 275. Sur cette table rase hobbesienne, voir le chapitre 7 *Seuil politique I*.

rang, la stupidité, voire la sauvagerie.¹⁰⁶⁸ Et puisqu'ils accompagnent les changements de statuts, ces rites régissent le passage d'une position hiérarchique à une autre par l'entremise d'une phase liminaire au sein de laquelle le sujet intègre une zone indéterminée, véritable « limbo of statuslessness ».¹⁰⁶⁹ Dans cette phase, le sujet devient face à autrui une figure anonyme, égale et homogène, et perd jusqu'au droit de propriété sur ses biens.¹⁰⁷⁰ Il entre, en un mot, dans un état de nature où tout est en suspens.

Cette phase a précisément pour but de conjurer les risques liés aux changements de statut en ceci qu'elle fait prendre conscience au sujet des vertus solidaires de la communauté qui sont nécessaires à sa survie. C'est pourquoi ces rites adviennent dans les moments transitionnels de la vie humaine, comme la naissance, la puberté, le mariage et la mort.¹⁰⁷¹ Selon Turner, la phase liminaire est à ce point ambiguë qu'elle est tout à la fois atemporelle et sans lieu. Le sujet qui la traverse est pour ainsi dire dans un lieu tout autre, dont la réalité est quasi inconciliable avec le monde réel, et ce, sous une modalité qui rappelle l'ambiguïté temporelle de l'état de nature.¹⁰⁷² De même, dans sa traversée de la phase liminaire, le sujet du rite subit donc la dissolution du temps, dissolution qui implique une fragmentation du lien social sous une modalité qui rappelle la fonction du concept d'état de nature. C'est que l'expérience liminaire fait du lien social quelque chose qui est à la fois souligné et détruit, présent et désagrégé en ses éléments les plus simples.¹⁰⁷³ Elle postule, comme l'état de nature, la dissolution de la société afin d'en faire rejaillir les fondements mêmes. Turner rappelle d'ailleurs qu'on fait croire aux néophytes accomplissant ce rite qu'ils se trouvent dans le moment du commencement, c'est-à-dire en présence des formes originaires de toute chose.¹⁰⁷⁴ C'est là le rapport du seuil au fondement qui se présupposent toujours l'un l'autre. Le terme même de *seuil* découle de la notion de *sol*.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁶⁸ Victor Turner, *The Ritual Process*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 95, 106.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁷¹ Victor Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1973 (1967), p. 94.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁷³ « We are presented, in such rites, with a 'moment in and out of time' [...] which reveals, however fleetingly, some recognition [...] of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties. » Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁷⁴ Victor Turner, *The Forest of Symbols*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁷⁵ « La figure classique du seuil (à déconstruire) ne suppose pas seulement cette indivisibilité introuvable; elle suppose aussi la solidité d'un sol ou d'un fondement, eux aussi déconstructibles. Le mot "seuil" lui-même

Dans la phase liminaire, le sujet est donc plongé dans un seuil ambigu qui lui donne accès au moment de l'origine et de la fondation première. Un changement profond se réalise au niveau de la perception qui lui rend visible les cadres minimaux de la socialisation, c'est-à-dire, de ce que Turner a appelé la *communitas*. Cette *communitas* correspond à ce moment originaire de la vie en commun, aux conditions primaires et naturelles par lesquelles les hommes se voient, dès l'origine, liés les uns aux autres. Elle incarne, dans ce moment liminaire, une sorte de zone intemporelle qui reflète l'origine immémoriale de la communauté.¹⁰⁷⁶ La fonction première de la *communitas* est ainsi de rappeler un lien humain « générique et essentiel » au fondement de la société. Elle est, comme l'état de nature hobbesien, le lieu où le néophyte doit accomplir un geste de sujétion non seulement à l'autorité de l'officiant, mais à celle de la communauté en général.¹⁰⁷⁷

Personnage liminaire et sauvagerie

On peut pousser davantage la notion de liminalité et soutenir qu'elle ne s'applique pas seulement à une phase ritualisée, mais aussi à un personnage discursif. Dans son investigation de la dimension rituelle du récit, Marie Scarpa a ainsi décrit la forme d'un « personnage liminaire » que l'on peut reconnaître dans ces figures narratives qui sont « bloquées sur les seuils, figées dans un entre-deux constitutif et définitif ».¹⁰⁷⁸ Parce qu'elle est confinée dans la phase liminaire du récit, cette figure est incapable de circuler à travers les autres étapes narratives. Comme la figure du « sauvage », c'est « l'ambivalence » qui « caractérise d'une certaine manière le mieux » le personnage liminaire.¹⁰⁷⁹ C'est un personnage bien souvent au croisement entre le masculin et le féminin, la vie et la mort, et parfois même, la civilité et la sauvagerie.¹⁰⁸⁰ Et encore, c'est une figure « secondaire »,

signifie cette solidité du sol; il vient du latin *solum* qui veut dire le sol ou plus précisément le fondement sur lequel on appuie le linteau d'une architecture ». Jacques DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, p. 412.

¹⁰⁷⁶ « *Communitas* is almost always thought of or portrayed by actors as a timeless condition, an eternal now, as 'a moment in and out of time', or as a state to which the structural view of time is not applicable. » Victor W. TURNER, *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, p. 238.

¹⁰⁷⁷ Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁷⁸ Marie Scarpa, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, v.3, n.145, 2009, p. 28.

¹⁰⁷⁹ « il n'est définissable ni par son statut antérieur ni par le statut qui l'attend tout comme il prend déjà, à la fois, un peu des traits de chacun de ces états. » *Ibid.*

¹⁰⁸⁰ *Ibid.* Scarpa renvoie à l'étude de Pierre Vidal-Naquet sur les rites de passage de l'adolescente à l'âge adulte conçus, qui remonte jusqu'à l'Antiquité grecque, comme dépassement de la sauvagerie. Pierre Vidal-Naquet, « Du sauvage au cultivé: le passage de l'adolescence en Grèce ancienne », *Raison présente, Enfance et Civilisation*, n.59, 1981.

« non initiée » ou « mal initiée », dont la fonction est de « faire office de passeuse et de médiatrice pour les autres », et qui, bien souvent, « fait basculer le lecteur dans l'univers de la fiction ».¹⁰⁸¹ Cette figure narrative affiche d'ailleurs les mêmes traits de la *persona* liminaire qu'a identifié Turner. Elle est dans l'interstice des structures sociales, aux marges de la société et au bas de l'échelle.¹⁰⁸² Ses noms ayant habituellement une pluralité de sens reflètent son manque de statut. Et elle est très souvent symbolisée par l'image de l'embryon ou du nouveau-né.

Si la phase liminaire nous évoque l'état de nature hobbesien, le personnage liminaire semble nous donner la clé fonctionnelle de la figure du « sauvage ». En tant qu'il incarne une matière première informe, véritable *prima materia* des formes sociales,¹⁰⁸³ le personnage liminaire est analogue au « sauvage américain » qui, dans la conscience européenne, rappelle « l'enfance de l'humanité ». Chez Hobbes, la figure du « sauvage » est bien conçue comme une ardoise vide sur laquelle s'articule le récit génétique de l'État. Elle constitue, comme dans le rite de passage, cette matière première de laquelle découle tout récit fondateur, toute structure sociale.

Cette caractéristique liminaire du « sauvage » n'est pas le propre de Hobbes. Elle n'est pas même moderne. On l'a vu, de nombreuses figures du panthéon sauvage de l'Antiquité et du Moyen Âge ont incarné ce genre de phase de transition (ch. 1). La figure même du « sauvage » est, dans ses origines les plus profondes, une forme ambiguë et paradoxale. Elle est, tour à tour, un « substrat d'ambiguïté et de changement continu »,¹⁰⁸⁴ une « figure-limite de l'humanité »,¹⁰⁸⁵ et un intermédiaire entre « l'homme et l'animal », voire entre « les humains et le royaume des morts ».¹⁰⁸⁶ Son être demeure toujours inclassable dans l'ordre chrétien du monde, et on se plait même à adopter « ses tendances

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 29, 30. Scarpa donne ici les exemples d'Angélique et de la Teuse chez Zola, Sur cette connotation genrée du liminaire, voir aussi Marie Scarpa, *L'Éternelle jeune fille*, Paris, Honoré Champion, 2009.

¹⁰⁸² Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁸³ « a kind of Human prima materia - as undifferentiated raw material », Victor Turner, *The Forest of Symbols*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁸⁴ « A osservare la storia e soprattutto monitorando le sue imprevedibili connessioni con l'universo del mito, si scopre che il rapporto dell'uomo con il selvaggio si basa su un sostrato fatto di ambiguità e continui cambiamenti di rotta, costruito spesso sui paradossi. » Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, Milano, Kiwi Magenes, 2020, p. 42.

¹⁰⁸⁵ Franck TINLAND, *L'homme sauvage*, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 30.

¹⁰⁸⁶ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 90.

joueuses vers la multiplicité ».¹⁰⁸⁷ Ce flou se maintiendra durant la modernité. En tant qu'« acteur ambigu », nous explique De Certeau, le « sauvage » « est une figure de passage [qui] appartient bien à deux mondes: il vit un réformisme passé dans un ordre politique nouveau. Il passe, et il atteste le passage de l'un à l'autre. »¹⁰⁸⁸ Au 16^e siècle encore, nous explique Dickason, le « sauvage » est « fréquemment placé au-dessus des portes des maisons », c'est-à-dire sur les seuils, où il « a pour rôle de garder le foyer contre le monde des enfers. » Il garde même les portails de plusieurs églises et cathédrales, comme celle de Rouen et de San Gregorio de Valladolid.¹⁰⁸⁹

Le trait liminaire habite donc depuis longtemps la figure occidentale du « sauvage », et ce, bien avant l'invasion européenne de l'Amérique. Hobbes n'est pas le premier à être ambivalent sur la sauvagerie et peut-être que toute l'ambiguïté de l'état de nature n'est au fond qu'un effet de retour du concept de sauvagerie sur la pensée politique. Sous cet angle, ce que laisse Hobbes en héritage, c'est moins l'originalité de la figure du « sauvage » que la forme d'un rituel de passage. En effet, ce n'est pas la force logique qui détermine cette figure, mais bien la puissance narrative d'un rite qui frappe l'imaginaire par ce visage effrayant afin de nous convaincre du bien-fondé du contrat.

C'est pourquoi, derrière cette grande théorisation de l'État, on peut attribuer à Hobbes l'originalité d'un geste subreptice qui n'a rien à voir avec la cohérence logique ou la définition rigoureuse des concepts. En deçà de cet appareil de scientificité, l'apport historique de Hobbes, c'est bien de nous avoir doté d'un rituel de passage qui pose en sa phase centrale une figure « sauvage » d'altérité. Ici, l'ambiguïté liminaire de la sauvagerie n'est ni inventée ni surpassée, tout au plus réorientée. Au fond, la grande force de Hobbes, celle qui justifie la reprise sempiternelle de sa théorie de l'État, c'est d'avoir produit un rituel qui fonde jusqu'à la notion même de *sujet politique*. Si on s'accommode aujourd'hui d'hypothèses improbables pour s'expliquer ce système, si on est prêt à consacrer Hobbes

¹⁰⁸⁷ « The wild man holds thus a curiously ambiguous and ill-defined position in God's creation, being neither quite man enough to command universal agreement as to his human identity, nor animal enough to be unanimously classified as such. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, New York, Octagon Books, 1970, p. 6. « But wildness embodied not only a task but a temptation, to which one exposed oneself by plunging into the great wild unknown. No wonder that, before the Middle Ages were out, it became fashionable to identify oneself with savage things, to slip into the wild man's garb, and thus to repudiate that very principle of hieratic order upon which medieval society was founded. » *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁸⁸ Michel de CERTEAU, *La fable mystique. I: XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2013, p. 278.

¹⁰⁸⁹ Olive Patricia Dickason, *Le Mythe du Sauvage, op. cit.*, p. 91. Cf. ch. 1.

comme père de la science politique tout en écartant ses incohérences, c'est peut-être parce que nous sommes encore et toujours sous l'effet hypnotique de son rituel. On a ainsi peu de difficulté à affirmer que le concept d'état de nature n'a pas de véritable prise sur le réel, qu'il n'est qu'une fiction hypothétique et que son exemple américain n'est que secondaire. Mais on affirme néanmoins que cette situation imaginaire fonde les institutions mêmes qui nous gouvernent. La puissance la plus élevée de l'humanité, cette souveraineté qui nous domine, serait justifiée par cette aporie à laquelle adhère encore notre contemporain.

Le rituel du contrat

La tradition semble l'avoir compris depuis longtemps, le « sauvage » que nous décrit Hobbes est d'abord et avant tout un « sauvage intérieur ». ¹⁰⁹⁰ Cette sauvagerie de l'état de nature représente la nature profonde de l'humanité, le lieu originare d'où « sécrète » la civilité elle-même, ¹⁰⁹¹ et sa passion, la peur, est le moteur même de la communauté civile. En effet, la peur hobbesienne est, avec le doute de Descartes, l'une des deux « expériences liminaires archétypiques » qui préfigurent la fondation d'un ordre nouveau en période de crise. ¹⁰⁹² Peur, sauvagerie et état de nature sont donc bel et bien les marques de cette phase liminaire qui, chez Hobbes, annonce la fondation de l'État.

Il suffit de suivre les grandes étapes du récit hobbesien du contrat pour reconnaître que le contrat hobbesien épouse point par point la structure tripartite du rite de passage. D'abord, la phase préliminaire où le néophyte se voit séparé de la collectivité pour mieux entamer le rite de sa transition. C'est le moment où Hobbes nous enjoint d'accomplir son expérience de pensée, c'est-à-dire de faire *comme si* nous vivions en dehors de la société politique afin d'imaginer la condition pré-étatique et par-là comprendre les principes du politique. En un sens, toute la préparation définitionnelle du premier livre du *Léviathan*

¹⁰⁹⁰ C'est par exemple ce que A. E. Taylor énonce clairement : « We are all still savages at heart, though we are better informed than the savage as to the probable consequences of gratifying our appetites, and have also contrived to attach artificially various new unpleasant consequences to the gratification of some of them. » A. E. Taylor, *Thomas Hobbes*, London, Archibald Constable, 1908, p. 68. Et les critiques contemporains de Hobbes lui reprochent précisément d'avoir fait du « sauvage » la condition de l'humanité en général. Richard ASHCRAFT, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, p. 1109-1110.

¹⁰⁹¹ « C'est l'état de nature qui sécrète, par conséquent, les forces qui permettront la création de la société civile. » Franck LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 82.

¹⁰⁹² Bjørn Thomassen, « Liminality in the Transition to Modernity: The Case of Thomas Hobbes and René Descartes » dans *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*, Farnham, Taylor & Francis, 2014, p. 113.

accomplit cette séparation du sujet hors de la société, puisqu'elle se concentre sur l'essence et les passions fondamentales de l'humain pris isolément.

Ensuite la phase liminaire, soit l'intervalle, le seuil, la marge où le sujet perd son statut et adopte une figure ambiguë. C'est le moment où le sujet est comparé au « sauvage américain » dans une sorte de retour à une primitivité originare. Dans cette phase intermédiaire, sa vie est celle d'une guerre de tous contre tous dont la brutalité est certes sans équivoque. Mais on l'a vu, cet état affiche des traits ambigus dès lors qu'on le considère selon les axes épistémologiques, politiques, voire historiques. Si le sujet de l'état de nature dispose bien d'une connaissance, celle-ci n'est pas encore science vraie des propositions. Si encore il est sans gouvernement aucun, il est néanmoins structuré par l'autorité familiale. S'il incarne enfin l'origine même de l'histoire, il constitue simultanément une sorte d'hypothèse anhistorique. Le sujet de l'état de nature est non seulement une chose et son contraire, il est aussi un être sans statut, puisque n'ayant ni peuple ni royaume, il n'est jamais tout à fait *sujet*. Au sens strict, il n'est pas même une *personne*. Son destin est celui d'un personnage liminaire qui alterne les masques dans sa recherche d'une identité nouvelle.

Reste enfin la phase post-liminaire qui est l'occasion de l'agrégation du néophyte dans l'ordre social. Cette phase correspond au point de basculement du contrat où le sujet cède son droit naturel à toute chose et se soumet entièrement à la puissance souveraine. Le sujet abandonne ainsi son ambiguïté pour intégrer la communauté politique qu'il institue tout en s'y soumettant. Au terme de ce rituel, le sujet saisit tous les préceptes essentiels de la souveraineté et il comprend sa nécessaire sujétion à l'État. Par ce passage ultime, ce n'est pas seulement le sujet qui obtient le titre de *citoyen*, mais aussi la collectivité qui, cessant d'être multitude, devient *peuple*, pour ne pas dire *nation*. Exactement comme dans le rite de passage la phase post-liminaire n'est pas simplement un déplacement, mais une « transformation ontologique »,¹⁰⁹³ le sujet et la multitude connaissent, à l'occasion du contrat hobbesien, un changement de substance sur le plan politique et juridique.

On le voit, le contrat hobbesien suit étape par étape la structure du rite de passage. La grande doctrine politique de Hobbes, celle qui fonde la « science » du politique, reprend dans sa structure narrative la forme de ces rites que l'on a attribués, en anthropologie, aux

¹⁰⁹³ Victor Turner, *The Forest of Symbols, op. cit.*, p. 102.

sociétés dites « primitives », « pré-industrielles », voire « pré-littéraires ». De là un certain paradoxe. Alors que cette théorie de l'État est censée donner à la civilité les moyens de rompre avec la sauvagerie, elle reprend dans la structure même de son argument la forme d'un rituel « sauvage ». C'est là la grande spécificité de cette théorie qui jette les premières pierres du libéralisme. Puisque le « sauvage » devient, avec Hobbes, l'image généralisée de la nature humaine, il cesse par le fait même d'être un simple exemple marginal pour prendre le rôle d'un personnage liminaire. Ce qui n'était avant que l'occasion d'un fait divers, d'une curiosité ou d'une comparaison est devenu le moment introspectif d'un rituel où nous devons nous imaginer ce que serait la vie chaotique d'avant la souveraineté. Et c'est par ce voyage sauvage intérieur que le sujet doit comprendre les vices de ses passions, ainsi que la nécessité du contrat et de l'État. Au fond, avec Hobbes, le sujet occidental ne devient civil que par l'accomplissement d'un rite de passage où il doit revêtir, ne serait-ce qu'un moment, le déguisement du « sauvage », et ce, selon la forme d'une cérémonie considérée elle-même comme « sauvage ». La civilité passe ici dans la sauvagerie et la sauvagerie s'insinue dans la civilité dans cet espace liminaire où se cache, comme en gestation, le noyau sauvage de la souveraineté.

Ce rituel hobbesien n'est pas sans rappeler les cérémonies liées à certaines figures « sauvages » médiévales. On peut penser par exemple au rituel de la horde sauvage ou de la chasse au « sauvage » qui avaient lieu lors de la douzième journée de Noël (*twelfth night*). Comme nous l'a appris Bernheimer, dans ces fêtes dont on a encore des traces au 17^e siècle, on se déguise en « sauvage » lors de procession où l'on se fait souvent malmener, et ce, afin d'intégrer diverses sociétés secrètes ou groupes ésotériques.¹⁰⁹⁴ Autrement dit, dans ces rites, le déguisement « sauvage » correspond à une phase liminaire qui préfigure l'intégration d'une communauté, exactement comme, chez Hobbes, la figure du « sauvage » est le passage obligé pour se rendre à la communauté politique. Et tout comme le « sauvage » de Hobbes est à la fois effectif et hypothétique, dépeint et fantasmé, l'ambiguïté de la horde « sauvage » médiévale est telle qu'elle brouille la frontière entre le réel et la fiction.¹⁰⁹⁵ On l'a vu, ces fêtes européennes sont probablement des vestiges des

¹⁰⁹⁴ Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 57-58.

¹⁰⁹⁵ « It is much more disconcerting to discover that outsiders, impressed by strange and frightening rituals, found it often impossible to distinguish clearly between genuine ghosts and demons and groups of masked

bacchantes, elles seront bannies par l'Église au 17^e siècle, et certains missionnaires les compareront aux festivités autochtones dont ils seront témoins en Amérique.¹⁰⁹⁶

Cette proximité structurelle nous mène au lien intime qui se dessine entre l'état de nature et la *communitas* qui, dans le rite de passage, a pour fonction d'accomplir une « sujétion à l'autorité de la communauté totale ».¹⁰⁹⁷ Dans le moment liminaire, en effet, le sujet fait communion non seulement avec les autres sujets par sa soumission à l'autorité commune, mais il communique également avec les principes mêmes qui fondent l'ordre social. C'est ce geste précis qui lui permet de recevoir les pouvoirs et droits liés à son statut nouveau. Le sujet est ici une matière informe qui sera formée par l'intervention d'un pouvoir surhumain, exactement comme le sujet hobbesien devient sujet par l'acte de soumission à un pouvoir dont la puissance est équivalente à celle d'un dieu mortel.¹⁰⁹⁸ Parce qu'elle correspond à ce moment premier, « mythique et pseudo-historique » de la communauté,¹⁰⁹⁹ la *communitas* sur laquelle s'ouvre la phase liminaire du rite affiche en ce sens la même fonction que l'état de nature. Certes, chez Hobbes, on ne trouve pas d'union humaine indifférenciée dans l'état de nature primaire qui est, en son essence, une absence radicale de tout lien social. Chacun s'y trouve isolé et dans une relation de confrontation à autrui. Mais c'est précisément dans cette hostilité mutuelle que les humains rejoignent, chez Hobbes, la *communitas*, en tant qu'ils partagent une condition de peur et d'isolement universelle. Leur égalité primordiale se trouve dans leur capacité commune à s'entretuer, sorte d'égalité et de liberté craintives qui renvoie ni plus ni moins, dans un langage hobbesien, à la situation liminaire de la *communitas*.

Comme l'a bien montré Turner, la fonction première de la liminalité est d'établir un savoir au fondement de la société politique et ce, en réaction à une situation de crise ou de trauma collectif.¹¹⁰⁰ La phase liminaire génère donc un savoir en vue de répondre aux crises

persons impersonating them; so that their reports may be marked by a strange ambiguity, as if it were beyond their capacity to draw the line between phantasms and persons of flesh and blood. » *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁹⁶ Olive Patricia DICKASON, *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 92, 325, n. 77. Sur cette question, voir le ch. 1.

¹⁰⁹⁷ « Neophytes in many *rites de passage* have to submit to an authority that is nothing less than that of the total community. » Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁹⁸ « The powers that shape the neophytes in liminality for the incumbency of new status are felt, in rites all over the world, to be more than human powers, though they are invoked and channeled by the representative of the community. » *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁹⁹ Victor W. TURNER, *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, *op. cit.*, p. 238.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 249-250.

du temps en apparence insolubles, et elle le fait, en plongeant le sujet dans une ambiguïté mystique où ce dernier contemple les paradoxes de la vie humaine.¹¹⁰¹ C'est aussi pourquoi la liminalité du rite contient les germes des premiers mysticismes qui, dans la tradition occidentale, constituent le terreau même de l'exercice philosophique et scientifique. Elle se trouve à l'origine de nombreux « mythes, symboles et systèmes philosophiques »,¹¹⁰² auxquels il faut ajouter celui de Hobbes. Car le système hobbesien ne tente pas seulement de répondre à une crise majeure du politique qui est en voie de dissoudre la société elle-même. Il tente aussi de le faire en mobilisant une « expérience de pensée » (l'état de nature) et un symbole biblique (le Léviathan) qui incarnent la part mythique de la souveraineté. Le contrat hobbesien est bien, comme le rite de passage, une technique magico-religieuse cherchant à rappeler au sujet politique, dans une période de crise, les principes fondamentaux de la *communitas*. Ou mieux, il est une sécularisation de ces rites « sauvages » et païens que l'Église condamne à la même époque, et ce, à des fins de refondation de l'État. Sous cet angle, on ne peut manquer de reconnaître que le contrat hobbesien produit une scission intérieure et un dédoublement du sujet politique qui est sans doute analogue à celle qu'avait identifiée Kantorowicz chez le roi et ses deux corps.¹¹⁰³ Ce déboulement du citoyen apparaît si essentiel qu'il invite même à rompre avec la structure tripartite de l'État hobbesien pour mieux y reconnaître la présence silencieuse d'un quatrième personnage. Car la théorie hobbesienne de la souveraineté ne comporte pas seulement le souverain, le citoyen ou peuple, et l'État qui incarne l'union de ces deux entités. Elle comporte également, à l'intérieur du citoyen, ainsi qu'aux marges coloniales de l'État, la figure toujours menaçante du « sauvage ». C'est ce fait trop longtemps écarté par les études hobbesiennes qui permet de mieux comprendre cette matrice coloniale à la racine de l'État.

¹¹⁰¹ « To contemplate for a while the mysteries that confront all men, the difficulties that peculiarly beset their own society ». *Ibid.*, p. 242.

¹¹⁰² Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 129. Cf., *ibid.*, p. 242.

¹¹⁰³ Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000 [1957]. Koselleck a clairement relevé cette scission intérieure du sujet hobbesien à partir de la distinction entre conscience morale et action politique: « L'homme se coupe en deux: une moitié privée et une moitié publique; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction est libre, *in secret free*. » Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, p. 31. Sous cet angle, Hobbes semble avoir neutralisé le potentiel de la guerre civile par l'intégration dans le sujet d'une figure « sauvage » d'altérité qui constitue son double intérieur.

Signature et relecture

Il reste maintenant à aborder la question de l'économie scripturaire. Tout au long de cette étude, on a noté qu'à chaque insuffisance de la figure du « sauvage » se cachait dans les bas-fonds du discours la question de l'absence de « lettres ». La « sauvagerie américaine », en effet, est toujours conçue par le discours colonial comme étant en déficit d'écriture. Ce qui faisait la supériorité de la « civilité européenne », c'était une série de conditions et d'inventions qui, au fond, revenait toujours à cette présence implicite de l'écriture. On trouve cette interprétation chez la majorité des auteurs modernes se prononçant sur la question, y compris Hobbes. Et pourtant, chez ce dernier, une difficulté demeure. C'est que le contrat qui fait rupture avec la « sauvagerie » de l'état de nature n'est jamais décrit comme un moment scripturaire. Il est peut-être le point de basculement qui entame la longue chaîne d'obligations qui, dans l'État souverain, se manifeste par une gigantesque masse d'écrits, de lois, de contrats, de lettres de change et de monnaie, de cadastres et de frontières, de titres de propriété, de chartes, et de lettres patentes. Mais le contrat hobbesien n'implique jamais comme tel la lecture et la signature d'un texte. Il opère bien plutôt tacitement, d'une façon qui n'engage jamais réellement un acte promissif que le sujet aurait à prononcer à un moment précis de sa vie, puisque toujours, ce dernier est présumé l'avoir fait en silence. Sous cet angle, le geste de Hobbes n'est donc pas de penser la forme logique d'un contrat que tout sujet devrait signer, mais bien d'inviter à la remémoration d'un pacte qui a toujours déjà eu lieu. C'est pourquoi le contrat hobbesien apparaît davantage comme un rite de remémoration: le sujet est constamment présumé avoir donné son consentement par un accord tacite qui le lie, depuis sa soumission au souverain, à tout le reste du corps social. Il est, en ce sens, un rituel silencieux qui, même s'il est sans signature, intègre le sujet dans les mailles de l'économie scripturaire de l'État. Le contrat n'est pas le moment notarié d'une signature, mais bien le rituel d'une relecture introspective.

Cette fonction de remémoration permet de rendre compte du caractère hypothétique du contrat. On s'en souvient, son événement a toujours déjà eu lieu dans l'ambiguïté d'une « expérience de pensée » de l'origine qui, au fond, se réactive autant de fois que l'on souhaite se remémorer le contrat. C'est là précisément tout l'efficace de ce complexe hypothético-originaire que de rappeler au sujet non seulement le détail de sa soumission au souverain, mais aussi la persistance avec laquelle il maintient sa sujétion au jour le jour.

La fonction du rituel du contrat se trouve donc moins dans la réalisation concrète d'une cérémonie impliquant l'exécution d'actes précis par le sujet, que dans la trame narrative qui rappelle et justifie sa sujétion. En ce sens, le récit du contrat est un rite de passage qui guide le sujet vers l'État au sein duquel il se trouve déjà. Comme les récits de la genèse du monde, il narre la constitution de la réalité qui enveloppe déjà le sujet. Il est, dans son principe même, un rituel narratif prenant la forme d'une histoire génétique de l'État. Et dans ce rituel qui n'implique pas d'autres cérémoniels effectifs, le personnage du « sauvage » entretient une fonction théâtrale mnémonique. En revêtant ce déguisement, le sujet civil se remémore sa propre origine, de même que celle de son État. Il opère ainsi une relecture de son propre acte de naissance, ainsi que des principes et des lois qui le gouvernent.

Effacement, réécriture, déguisement

À cette interprétation du contrat comme relecture, il faut rappeler que la caractérisation hobbesienne de la figure du « sauvage » est tout aussi bien une réécriture, une mise en scène, voire un déguisement. Ce point est essentiel pour les interprétations décoloniales et postcoloniales de la pensée de Hobbes. Il y a certes un effacement des déterminations politiques et épistémologiques des Premiers Peuples que Hobbes accomplit afin d'illustrer son état de nature. Mais derrière ce dénudement se cache aussi une opération d'assimilation qui fonctionne sous la forme d'une réécriture et d'un déguisement. Hobbes ne fait pas qu'effacer et tenir sous silence la complexité des formes de vie de l'altérité, il la déforme et la réécrit dans la trame de son récit du contrat.

Ce point en apparence évident peine toutefois à faire consensus dans la littérature. La vaste majorité des interprètes ont en effet pensé l'état de nature sous la forme d'un dénudement du sujet civil du fait qu'ils l'ont conçu comme une situation hypothétique. Dans cette expérience de pensée, Hobbes inviterait donc le sujet à se dépouiller momentanément de ses attributs civils pour mieux s'imaginer cette condition originaire. Même une lecture gauchiste comme celle de Macpherson tend vers cette interprétation du dénudement, ce qui le pousse à considérer comme secondaire la comparaison de l'état de nature à l'Amérique.¹¹⁰⁴ Au fond, pour ces interprétations qui font du concept une hypothèse plutôt

¹¹⁰⁴ Macpherson souligne à grand trait le caractère « civilisé » de l'humain de l'état de nature: « Les hommes menacés de sombrer dans l'état de guerre en l'absence d'un pouvoir commun sont des êtres civilisés, qui ont

qu'une situation concrète, l'état de nature est tout entier marqué de la civilité, puisque sa fonction est toujours de faire sentir au sujet civil *ce qu'il lui manquerait* dans l'état de sauvagerie. Or, si l'on décide de prendre au sérieux l'exemple américain, si l'on accepte que l'état de nature est à la fois primaire et secondaire, hypothétique et historique, il faut reconnaître la part active de cette figuration. C'est que derrière ce dénudement du sujet civil se cache en réalité la production d'une fantaisie coloniale qui opère par réécriture et déguisement. Dans le théâtre colonial, le sujet civil ne se dénude pas réellement, il revêt bien plutôt le costume du « sauvage ».

On ne peut en effet manquer de noter que l'ambiguïté de l'état de nature est affectée de part en part par cette obscurité épistémique (*epistemic murk*) dont parle Michael Taussig et qui a précisément pour fonction de déformer la réalité du colonisé pour le plus grand bénéfice des fantaisies coloniales. Par la production de « fabulations cauchemardesques » qui envahissent tant le colon que le colonisé, il s'agit au fond, dans ce brouillard épistémique, de transformer tout espace non-étatisé en espace de mort et de terreur.¹¹⁰⁵ Sous cet angle, la phase liminaire du rite du contrat chez Hobbes comporte une fonction analogue à ce brouillard épistémique puisque, comme lui, elle produit un savoir ambigu et fantaisiste au fondement même du rapport de domination colonial. Au fond, la figure du « sauvage » constitue chez Hobbes un autre « puits au fantasme » pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe.¹¹⁰⁶ Elle constitue une énième itération de cette habitude coloniale de représenter faussement les cultures autochtones, soit cette « manière manifeste » dont parle Gerald Vizenor et qui reconduit « les concepts structuraux de la sauvagerie et de la civilisation ».¹¹⁰⁷ En tant qu'elle est fabulation et fantasme, il faut voir

le désir civilisé d'une vie confortable, et des goûts civilisés qui leur permettent d'éprouver le sentiment de leur supériorité: du même coup il sera impossible de considérer l'état de nature chez Hobbes comme une évocation de l'homme primitif ou de l'homme abstrait. » Crawford B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, op. cit., p. 58.

¹¹⁰⁵ Michael T. TAUSSIG, *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 121. Plus loin, Taussig décrit cette « mediation of terror through narration », ainsi que cette « colonially generated wildness of the epistemic murk of the space of death », *ibid.*, p. 127. Il souligne même la paranoïa coloniale qui, en vue de surpasser le danger de la sauvagerie, opère par surenchère: « The only way they could live in such a terrifying world [...] was to inspire terror themselves. » *Ibid.*, p. 122.

¹¹⁰⁶ Sur cette notion, voir Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 65-118.

¹¹⁰⁷ Gerald Vizenor, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 1999 (1994), p. vii.

que la figure hobbesienne du « sauvage » est une opération de déguisement qui réalise tout à la fois un effacement et une réécriture.

On pourra certes contre-argumenter en soulignant que le problème de l'effacement concerne la question beaucoup plus large de la justice qui, dans la tradition occidentale, doit être aveugle. Mais il reste que dans le rapport colonial que systématise Hobbes, cet effacement a échoué à produire du juste. Sa contribution historique est bien plutôt d'avoir absorbé en silence l'altérité en en déformant les traits. Car loin d'avoir simplement mis en suspens les déterminations du sujet civil en le rabaisant au niveau hypothétique du « sauvage », le concept hobbesien d'état de nature a imaginé, produit et attribué des traits factices aux peuples d'un continent entier. Cette assignation s'est précisément accomplie par un effacement et une mise sous silence des déterminations épistémologiques et politiques de ces peuples, telles que pouvaient les entrevoir les récits de voyage de première main. C'est pourquoi il est nécessaire d'ajouter aux idées de dénudement et d'effacement du « sauvage » les opérations de déguisement et de réécriture ou, pour tenter de traduire l'expression de Srinivas Aravamudan, d'une « sur-écriture » (*writing-over*).

Aravamudan a en effet relevé chez Hobbes une certaine *réécriture active* qui préfigure à bien des égards celle de Locke.¹¹⁰⁸ Cette réécriture a essentiellement pour fonction d'inscrire les codes, les normes et les fondations du régime de souveraineté coloniale « par-dessus » les « formes de souveraineté autochtones déjà présentes ».¹¹⁰⁹ En plus de rayer et d'effacer les régimes de droit autochtones préexistants, on réécrit sur ceux-ci le texte de la souveraineté occidentale comme s'il s'agissait d'une *terra nullius*. Puisque l'écriture fondatrice de la souveraineté coloniale se conçoit comme prise territoriale d'un espace qu'elle considère comme vierge, elle doit, pour ce faire, effacer tout *nomos* antérieur. Sous cet angle, coloniser, c'est effacer le préexistant en vue d'inscrire la loi de l'État sur cette table rase. Cette opération n'est pas sans rappeler la phase liminaire qui fait du sujet une « ardoise vierge » pour mieux y inscrire les lois de la *communitas*.¹¹¹⁰ Elle est

¹¹⁰⁸ « an active writing-over or effacement on the part of Hobbes, analogical to and prefigurative of the bad faith that motivated Locke's mobilization of the trope of "America" as James Tully as argued ». Srinivas Aravamudan, « Hobbes and America » dans D. Carey & L. Festa (eds.) *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 45.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42

¹¹¹⁰ « The neophyte in liminality must be a tabula rasa, a blank slate, on which is inscribed the knowledge and wisdom of the group, in those respects that pertain to the new status. » Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 103.

chez Hobbes, l'étape préalable au contrat et où la figure du « sauvage » est à la fois effacée et réécrite.

Cette réécriture, ce *writing-over*, correspond au fond à la récitation d'un mythe génétique où la figure du « sauvage » est le véhicule commettant le passage à l'État.¹¹¹¹ C'est pourquoi le « sauvage » de Hobbes n'a pas simplement été effacé. Il a aussi, par-dessus cet effacement, reçu l'impression d'un autre récit au sein duquel il est devenu le personnage liminaire d'un rite de passage. Il y a certes un effacement primordial dans ce *writing-over* hobbesien, mais il y aussi une dramaturgie réinventée qui donne au « sauvage » un rôle nouveau. Ce rôle, c'est celui d'un personnage par lequel le sujet occidental passe et repasse en vue de se remémorer, par une réintégration de l'altérité, la nécessaire institution du pouvoir souverain. Et si on peut affirmer, avec Simone de Beauvoir, que « depuis qu'il y a des philosophes et qu'ils pensent », les humains ont « essayé de masquer » « cette tragique ambiguïté de leur condition »,¹¹¹² il faut souligner qu'avec Hobbes, cette ambiguïté est elle-même faite masque. Elle devient un déguisement intérieur que le sujet revêt en lui-même afin d'affirmer sa supériorité civile face à l'altérité sauvage.

En un sens, ce « déguisement sauvage » est une énième occurrence de cette tradition occidentale qui consiste à « jouer à l'Indien », telle que l'a décrite Philip Deloria.¹¹¹³ Il est peut-être l'expression originaire de ce « désir contradictoire » d'expulser le « sauvage » hors de soi tout en lui attribuant une place dans l'intériorité profonde. Et même s'il le fait en vue de surpasser cette aporie, ce déguisement sauvage offre lui-aussi l'occasion de faire l'expérience conjointe de la liberté « sauvage » *et* de l'ordre de la « civilité ».¹¹¹⁴ Tout ce plaisir de « jouer à l'Indien », tout ce goût pour le costume « sauvage », avec ses

¹¹¹¹ Aravamudan relève aussi, à sa manière, cette part mythique du *writing-over*, soit celle du souverain récit « divested of history but reimpregnated with myth. » Srinivas Aravamudan, « Hobbes and America », *op. cit.*, p. 55.

¹¹¹² Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 10.

¹¹¹³ Philip J. Deloria, *Playing Indian*, London/New Haven, Yale University Press, 1998.

¹¹¹⁴ Deloria ouvre son étude avec ce paradoxe: « the desire to extirpate him [the indian]. And the contradictory desire to glorify him [...]. American had been continually haunted by the fatal dilemma of wanting to savor both civilized order and savage freedom at the same time » *Ibid.*, p. 3. Deloria relève une contradiction dans la figure de « l'indien » qui sert autant à établir la supériorité de la « civilité » de l'Occident qu'à la critiquer. Cette contradiction travaille le cœur même de l'identité américaine contemporaine: « choosing one of the other would remove an ideological tool that was essential in propping up American identity. There was no way to conceive an American identity without Indians. At the same time, there was no way to make a complete identity while they remained », *ibid.*, p. 38.

manifestations qui vont de la révolte fondatrice du *Boston Tea Party* jusqu'à la filmographie western, en passant par les mille et un costumes d'Halloween et mascottes d'équipes sportives, tout cela n'est peut-être qu'un retour inconscient de ce souverain rite de passage que nous a inculqué Hobbes. Au fond, ces manifestations constituent autant de citations et réactivations de ce rituel discursif qui fonde et refonde sans cesse les notions d'État, de souveraineté et de sujet politique. Elles ne font que remonter à la surface du visible ce « déguisement sauvage » qui signe, dans l'intériorité, la fondation du sujet civil.

Le petit Hobbes intérieur

Il est une hypothèse selon laquelle Thomas Hobbes aurait donné au frontispice du *Léviathan* les traits de son propre visage. Quoique improbable, cette hypothèse ajoute à l'ambiguïté déjà patente du *Léviathan*.¹¹¹⁵ Sans suggérer que cette hypothèse soit fondée, on peut néanmoins se laisser guider par cette curiosité iconographique afin de penser une possible ouverture du problème de la sauvagerie hobbesienne. La plupart des interprétations de cette hypothèse ont vu dans ce geste présumé de Hobbes une sorte de comparaison vaniteuse de sa personne à celle du souverain. Or, on peut tout aussi bien voir dans cette association une allusion à la part monstrueuse que renferme toute humanité. Car ce qui se cache derrière le Léviathan, ce n'est pas seulement la souveraineté, mais aussi l'idée de monstruosité. Au portrait monstrueux du Léviathan se mélangerait donc celui de Hobbes, ce « monstre de Malmesbury » comme aimaient à l'appeler ses critiques. Et puisque la force de ce symbole se situe bien dans cette puissance indomptable qui surpasse tout ordre et toute mesure humaine, ne peut-on pas aussi voir dans le monstre de Léviathan un résidu de sauvagerie qui hante l'humanité ? Avec cette association présumée au monstre, peut-on apercevoir en même temps une association au thème de la sauvagerie qui occupait le frontispice du *De Cive* ? Si dans la composition de cette image, l'idée de « civilité » se reflétait comme un miroir dans celle de la « sauvagerie », ne faut-il pas penser que ce reflet s'applique aussi au visage de Hobbes ?

Cette hypothèse, qui mériterait à elle seule une investigation, comporte déjà plusieurs indices de sa validité. Après tout, depuis le Moyen Âge au moins, les monstres ont bien dans les récits mythiques une fonction pédagogique analogue à celle des

¹¹¹⁵ M. M. Goldsmith, « Hobbes's ambiguous politics », *History of Political Thought*, vol. 11, no. 4, 1990, p. 673.

« hommes sauvages ». ¹¹¹⁶ Leur rôle est bien de rendre visible et manifeste, c'est-à-dire de *montrer* et frapper l'imaginaire par la puissance d'une image terrifiante. En ce sens, derrière l'hypothèse d'un rapprochement entre le visage de Hobbes et le monstre de Léviathan, on pourrait également deviner un autre reflet qui afficherait ses traits sauvages. N'est-ce pas en effet le cœur de son propos que d'affirmer que tout individu, y compris le philosophe, contient une forme de sauvagerie intérieure qui menace l'ordre de la civilité ? On peut même penser que lorsqu'il affirme, dans son autobiographie, être né « frère jumeau de la peur », il se présente aussi comme le jumeau de ce « sauvage » qui en est le symbole.

Or, dans ce rapport très personnel qu'entretient Hobbes à la question du pouvoir, dans cette peur de la révolte et de la guerre qui, on le sait, l'habite depuis son plus jeune âge, on pourrait tracer la voie d'un déplacement du contrat. Plutôt que de deviner dans notre intériorité la présence d'un « sauvage intérieur » qui hanterait notre civilité, on pourrait tout aussi bien reconnaître que nous contenons tous en nous-mêmes une sorte de « petit Hobbes » qui craint viscéralement le monde. De la même façon que le « sauvage » incarnait un risque éminent dans la théorie de l'État, il faudrait voir dans ce « petit Hobbes » qui nous habite le signe d'un danger manifeste, soit celui d'assimiler et de détruire toute différence, toute altérité, en vertu même de cette crainte du réel. Car à bien le considérer, ce « petit Hobbes » intérieur est loin d'être une figure inoffensive. Par cette crainte suspicieuse qui maximise toujours l'ampleur du danger, par cette appréhension anxieuse de l'extériorité, il ne fait pas que déformer le visage de l'autre dont il se méfie. Il mobilise aussi cette crainte insatiable du réel dans une volonté de savoir qui justifie « scientifiquement » la concentration maximale de la puissance publique et, avec elle, l'usage sans limite de la force.

On le sait, il y a une propension totalitaire dans la théorie hobbesienne de la souveraineté. C'est là une question qu'il faudrait approfondir dans une autre étude, et ce, en particulier sur la réémergence des tendances fascisantes qui, en vue de répondre aux crises que nous traversons, semblent recouper le système hobbesien. On peut se contenter ici de noter, très brièvement, le rôle que joue la terreur dans la psyché du sujet fasciste et qui

¹¹¹⁶ Bernheimer voit ainsi dans l'homme sauvage médiéval un sorte de « démon pédagogique »: « According to modern theories of folklore many of the characteristics of the wild man may have been invented to serve as pedagogical fictions. » Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 193, n. 2.

rappelle fortement la peur hobbesienne au cœur de la puissance souveraine. L'analyse de la personnalité autoritaire a en effet montré comment cette passion est au fondement de la soumission aveugle au pouvoir totalitaire. Tous les « sentiments ambivalents à l'égard des figures d'autorité », nous explique Adorno et ses pairs, toutes ces « impulsions sous-jacentes hostiles et rebelles » sont ainsi « tenues sous contrôle par la peur », ce qui « conduit le sujet à se diriger exagérément en direction du respect, de l'obéissance, de la gratitude, et autres sentiments semblables. »¹¹¹⁷ Cette peur au cœur de la personnalité autoritaire est aussi, en elle-même, une crainte profonde d'introspection. Au fond, elle est peut-être l'expression de cet abandon effectif du sujet à la puissance souveraine qui, chez Hobbes, est la résultante tant de cette peur du réel que de l'incapacité à sonder l'intériorité. On l'a vu, le moment « introspectif » hobbesien est en effet incapable de scruter le cœur du sujet sans passer par cette figure terrifiante et fabulée du « sauvage ». Autrement dit, chez Hobbes, le souci de regarder en face la nature humaine se réalise moins par une expérience intérieure authentique que par un déguisement sauvage qui plonge le sujet non pas en lui-même, mais bien dans l'autre.

Cette proximité entre sauvagerie hobbesienne et personnalité autoritaire mériterait d'être approfondie. Si la sauvagerie est chez Hobbes cette zone terrifiante que l'État doit conjurer, on sait aussi que l'État totalitaire, dans sa crainte d'annihilation, laisse libre cours aux pulsions de mort du sujet fasciste au point de produire lui-même la terreur sauvage. Ce rejaillissement de la sauvagerie originaire dans le pouvoir totalitaire, ce trop-plein de puissance souveraine qui déborde dans un désir de prédation sans limite, est clairement identifiable dans le rêve traumatique totalitaire qu'a décrit Charlotte Beradt.¹¹¹⁸ Il l'est aussi dans cette « malformation du moi » du sujet fasciste qui, comme l'a montré Klaus Theweleit, comporte le fantasme craintif de l'autodestruction.¹¹¹⁹ La peur de l'autodestruction projetée ici, vers l'extérieur, la destruction effective du monde et de l'altérité par le concours d'une puissance totale. C'est cette même peur qui habite la

¹¹¹⁷ Theodor W. Adorno *et al.*, *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia, 2017, p. 65.

¹¹¹⁸ Charlotte Beradt, *Rêver sous le III^e Reich*, Paris, Payot, 2004 (1966). L'analyse de François Gantheret suggère que, dans les mécanismes de production du rêve, le totalitarisme substitue au pouvoir productif du préconscient, la force « sauvage », déchaînée et sans limite de l'inconscient. Dans ce « déchainement sauvage » onirique s'opère une sorte d'identification à l'agresseur qui reproduit de façon transparente la vie sociale extérieure devenue totalitaire, y compris sa violence « sauvage ». François Gantheret, « Postface », dans *ibid.*, p. 191-238.

¹¹¹⁹ Klaus Theweleit, *Fantasmâlegories*, Paris, L'Arche, 2015 (1977), p. 98.

victimologie du nationalisme blanc à caractère fascisant et qui craint sans cesse de perdre ses droits et pouvoirs. Plus d'une étude ont montré que cette peur mène au ressentiment et à la fabrication fantasmée d'un ennemi comme exutoire. Selon Ruth Wilson Gilmore, c'est même en vertu de cette peur que le fascisme différencie et racialise les populations qu'il perçoit comme une menace à sa propre existence.¹¹²⁰ Et il faut lire les *Critical Black Studies* pour saisir que la distinction formelle entre démocratie libérale et fascisme est, sur ce thème, une opposition factice.¹¹²¹

Tous ces points invitent à un élargissement de la présente étude sur la sauvagerie de Hobbes. Il serait en ce sens opportun de suivre la reprise de certains éléments de sa pensée dans la formation des doctrines fascistes, ainsi que les points de circulation qu'elle contient entre totalitarisme et libéralisme. Par exemple, une piste potentielle se situerait dans le fait que la gestation doctrinale du national-socialisme advient conjointement à un renouveau de la pensée de Hobbes en Allemagne. Ce renouveau va *grosso modo* de la découverte de manuscrits inédits par Ferdinand Tönnies jusqu'à la reprise de sa théorie par Carl Schmitt. Si cette connivence entre fascisme et théorie hobbesienne se trouve avérée par une telle investigation, alors on comprendrait mieux la nécessité d'un déplacement du contrat. De la même façon que l'on reconnaît que le risque totalitaire se manifeste par la croissance d'un « fasciste intérieur » pouvant prendre racine dans le sujet libéral, il faudrait prendre au sérieux le danger que comporte ce « petit Hobbes » qui se cache en nous. Au fond, il faudrait suivre l'invitation d'Audre Lorde et sonder en notre intériorité cette terreur et ce dégoût de la différence.¹¹²² Nous avons peur et c'est en vertu de cette peur que nous sommes prêts à nous soumettre totalement à une puissance capable d'anéantir le monde. Au fantasme d'une « sauvagerie » hallucinée, il faudrait donc substituer le danger de cette « hobbeserie » enfouit dans notre culture politique. Car la sauvagerie de Hobbes, ce n'est pas seulement d'avoir posé cette figure du « sauvage » au cœur du rituel de l'État. C'est

¹¹²⁰ Ruth Wilson Gilmore, « Abolition geography and the Problem of Innocence. » *The Future of Black Radicalism*, ed. G. T. Johnson & A. Lubin, Verso, 2017, p. 235.

¹¹²¹ Pour un parcours de cette littérature, voir Alberto Toscano, « Incipient Fascism: Black Radical Perspectives », *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 23, 1, 2021.

¹¹²² « I urge each one of us here to reach down into that deep place of knowledge inside herself and touch that terror and loathing of any difference that lives there. See whose face it wears. Then the personal as the political can begin to illuminate all our choices. » Audre Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », dans *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 2007 (1984), p. 114.

aussi d'avoir fondé ce potentiel irrationnel de la raison politique capable de déclencher une violence totalitaire inhumaine et sans limite.

Pour conjurer ce risque, on pourrait même pousser plus avant cette refonte du contrat hobbesien. Les grandes lignes en sont déjà manifestes. Plutôt que de partir de l'état de nature et de la figure du « sauvage » pour arriver à la cession de la liberté naturelle à l'État souverain, on pourrait prendre pour point de départ la situation d'exception permanente qui habite aujourd'hui nos États libéraux.¹¹²³ Au lieu d'assumer le rapport de prédation dans un état de nature présumé, on pourrait considérer les abus de pouvoir, les débordements et la suspension du droit qui ponctuent ici et maintenant notre réalité politique. Et pour rendre compte de ce danger effectif du pouvoir souverain, pour bien faire l'expérience de cet état d'exception, il ne s'agirait plus de revêtir le déguisement du « sauvage ». Il suffirait simplement de faire rejaillir le masque de ce « petit Hobbes intérieur » dont chacun, par peur et facilité, contient le potentiel. Au terme de cette expérience liminaire introspective, on ne déduirait pas « l'absurdité » ou la « primitivité » de la forme de vie d'autres peuples, mais bien l'irrationalité du potentiel totalitaire que nous contenons en nous-même. On verrait, au final, que cette tendance totalitaire est aux antipodes des principes de la *communitas* puisque, aspirant à un pouvoir total, elle dissout toute pluralité et toute coexistence.

Par cette refonte du contrat, il s'agirait, au fond, d'un retour non pas à cette « sauvagerie » coloniale, mais bien à cette violence sauvage du totalitarisme qui, dans ses débordements les plus démesurés, jouit simultanément de la puissance souveraine *et* de la liberté de l'état de nature. On n'aboutirait donc pas à la forme d'un contrat instituant la puissance souveraine, mais bien à un pacte destituant qui en freinerait le risque. Il s'agirait, en somme, d'un pacte voué à destituer les fondements mêmes du pouvoir souverain ainsi que ses ramifications totalitaires dans l'intériorité. Bien sûr, la forme de ce pacte resterait encore à concevoir, et on peut anticiper qu'elle rencontrera de nombreux problèmes, tel

¹¹²³ La pensée de Giorgio Agamben offre déjà ce genre de retournement de perspective, quoiqu'elle le fasse avec l'idée de vie nue et non de sauvagerie : « L'état de nature chez Hobbes survit dans la personne du souverain, qui est le seul à conserver son *ius contra omnes*. La souveraineté se présente ainsi comme une incorporation de l'état de nature dans la société ou, si l'on préfère, comme un seuil d'indifférence entre nature et culture, entre violence et loi, et c'est justement cette indistinction qui constitue la spécificité de la violence souveraine. » Giorgio Agamben, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, dans *Homo Sacer. L'intégrale*, 1997-2015, Paris, Seuil, 2016 (1995), p. 39. Cf. *ibid.*, p. 117.

celui, éternel, de l'équilibre entre commun et pluralité. Mais on peut déjà entrevoir que le pacte destituant s'appuierait moins sur la peur de la mort violente que sur cette autre passion que Hobbes pose comme centrale et délaisse tout à la fois. Cette passion, c'est ce désir qu'il appelle « natural lust » et qui contient, au fond, cet éros au fondement même de la vie. On pourrait même y voir le signe avant-coureur de cette *philia* et de cette estime si essentielle à la communauté politique. Au fond, dans son invitation à dépasser le « petit Hobbes », ce pacte nous guiderait à un retour vers la « sauvagerie » quoique sous la modalité non pas de la peur et de la violence, mais bien du désir. Il s'agirait, en un mot, d'un retour à une forme de vie davantage en harmonie avec le réel et ses êtres. Car, après tout, face aux crises politiques et écologiques que traverse notre contemporain, c'est bien ce genre de retour à la « sauvagerie » qui semble incarner la condition essentielle de la préservation du monde pluriel que nous habitons.¹¹²⁴

Cannibalisme et eschatologie

Ces parallèles que l'on aperçoit entre monstruosité et sauvagerie, puissance souveraine et totalitarisme, destruction du monde et État, nous mènent inévitablement au thème eschatologique que recouvre la question théologico-politique chez Hobbes. On l'a noté, cette question a été écartée par la présente étude, ce qui en constitue l'une des limites les plus manifestes. Après tout, le thème théologico-politique occupe bien la moitié de tout le *Léviathan* et il constitue l'un des enjeux majeurs du système politique hobbesien. Or, il est une question qui touche à ce thème et recoupe en même temps cette figure du « sauvage » que nous avons investiguée. Cette question, c'est celle du cannibalisme dont le *Léviathan* semble bien reprendre la sémiotique eschatologique. On s'en rappelle, Hobbes avait inséré dans le frontispice du *De Cive* une scène cannibale censée illustrer l'état de nature américain. Or, ce trait cannibale n'habite pas seulement la figure hobbesienne du « sauvage », il participe aussi bien du symbole même de l'État. Après tout, le monstre de Léviathan est bien, dans la tradition anglo-saxonne, une créature symbolisant les bouches de l'enfer, c'est-à-dire un *hellmouth* qui dévore les âmes damnées.¹¹²⁵ Et le corps même du Léviathan

¹¹²⁴ Sur l'intersection entre la montée de l'extrême droite et les changements climatiques, entre l'écocide et le néofascisme, voir Zetkin Collective, *Fascisme fossile*, Paris, La fabrique, 2020.

¹¹²⁵ Joyce R. M. Galpern, *The Shape of Hell in Anglo-Saxon England*, Thèse de Doctorat, Université de Californie, Berkeley, 1977, pp. 140-154; Patricia G. Dignan, *Hellmouth and villains*, Thèse de doctorat, Université de Cincinnati, 1994, p. 18-120, 92-93; Alex Pluskowski, « Apocalyptic Monsters: Animal Inspirations for the Iconography of Medieval North European Devourers », in Bettina Bildhauer & Robert

de Hobbes est composé des différents sujets d'une façon qui rend visible l'incorporation et l'assimilation des corps. Par cette représentation, Hobbes semble bien ajouter à l'image de terreur que doit mobiliser le monstre de Léviathan le thème infernal de la dévoration humaine. Sous cet angle, l'illustration des petits corps des sujets dans le grand corps de l'État n'aurait pas pour seul rôle de rendre visible le cumul de force qui définit la puissance souveraine. Elle aurait aussi pour fonction de produire une image suffisamment forte et effrayante de l'État capable de décourager tout désir de désobéissance et de révolte chez le sujet. Car le sujet qui craint les bouches de l'enfer se soumet ainsi entièrement au pouvoir du Léviathan. On aurait là, en somme, une autre potentialité sauvage qui habiterait l'État, soit celle de la dévoration cannibale. On avait d'ailleurs pu le pressentir chez Montaigne (ch. 4) et même chez Colomb et Vespucci, comme le soulignait Jack D. Forbes (ch. 2).¹¹²⁶

Or, on trouve une fonction analogue dans la figure du « sauvage » qui doit, par son trait cannibale inquiétant, nous faire craindre l'état de nature. Après tout, le cannibalisme est, avec la nudité, le trait le plus souligné dans la figure du « sauvage »,¹¹²⁷ et l'Amérique elle-même est conçue, dans l'imaginaire colonial, comme repère de Satan. Du reste, il existe un lien évident entre le « rite cannibale américain » et l'ambiguïté liminaire du rite de passage chez Hobbes. C'est qu'on trouve en Europe une festivité essentielle qui conjugue ces traits. En effet, le carnaval est bien une sorte de « fête sauvage » dont la symbolique est liée à l'acte de la dévoration de la chair. Son nom même découle de *carnem levare* et incarne le moment festif de chair et d'abondance avant la période du carême. Il est, avant cette phase d'abstinence, le moment joyeux et ambigu de la danse des masques et des costumes associés à la sauvagerie.¹¹²⁸ Le carnaval reprend même certains éléments des saturnales romaines, fêtes qui, dans leur fonction profondément liminaire, opèrent un renversement notable de la hiérarchie, des règles et des rôles. Ces fêtes sont d'ailleurs

Mills (eds.), *The Monstrous Middle Ages*, Cardiff, University of Wales, 2003, p. 168; Cătălin AVRAMESCU, *An intellectual history of cannibalism*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 4-39. Piero CAMPORESI, *The fear of hell: images of damnation and salvation in early modern Europe*, Cambridge Medford, Polity Press, 2020.

¹¹²⁶ Jack D. FORBES, *Columbus and other cannibals: the wétiko disease of exploitation, imperialism, and terrorism*, New York, Seven Stories Press, 2008.

¹¹²⁷ Olive P. Dickason, « Europeans and a New World : Cosmography in the 1500s », dans Jennifer S. BROWN (éd.), *Reading beyond words: contexts for native history*, Repr, Peterborough, Ontario, Broadview Press, 2001, p. 14. Cf. Geoffrey Atkinson, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, Droz, 1935, p. 67-73.

¹¹²⁸ Massimo CENTINI, *Sulle tracce dell'uomo selvatico*, op. cit., p. 114.

accomplies en l'honneur de Saturne, dieu cannibale qui dévora ses propres enfants et que l'on libère de ses chaînes pour l'occasion.¹¹²⁹ En ce sens, peut-on voir dans l'état de nature hobbesien une sorte de carnaval rituel qui anticiperait, du côté séculier, le jeûne, la communion et surtout la résurrection du Christ ? Après tout, la fête de Pâques est bien une cérémonie d'agrégation qui renvoie, par son nom, à l'idée de *passage*.¹¹³⁰ Par cette hypothèse, il faudrait dégager, dans le rapport de la fondation de l'État à la résurrection du Christ, le thème « sauvage » de la consommation de sa chair. On l'a vu, le problème du cannibalisme est au cœur du discours sur la « civilité européenne » et la « sauvagerie américaine ». Et on a déjà avec Montaigne une sorte de renversement où l'on comprend que tout le cœur des guerres de religion revient au fond à une question cannibale, à savoir si l'on mange réellement le corps du Christ lors de l'eucharistie.¹¹³¹ En ce sens, faut-il voir également dans la symbolique cannibale du Léviathan, une sorte de reprise de la force théologique de l'eucharistie et même, en un sens, de la transsubstantiation ? Si ce thème a déjà été approfondi, il n'a pourtant pas été investigué à la lumière du cannibalisme et de la sauvagerie.¹¹³²

Il faudrait voir, en effet, en quel sens et sous quelles modalités le rituel de passage de l'État que l'on a découvert chez Hobbes est aussi, à sa manière, un rituel cannibale. On peut déjà entrevoir deux de ces modalités. Il y a certes une absorption évidente du sujet par le Léviathan qui, par cette incorporation, forme l'État. Cette absorption rappelle au fond la valeur liminaire de ce rituel que décrivait Eliade et où le sujet devait pénétrer la gueule d'un monstre aquatique afin de commettre le passage à sa nouvelle condition. Mais il y a aussi une autre absorption symbolique que l'on a repéré chez Hobbes, à savoir celle où le sujet civil efface et assimile tout à la fois cette altérité « sauvage ». En ce sens, si le cannibalisme

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹¹³⁰ Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, *op. cit.*, p. 56. Pâques dérive du verbe hébreux *pasah* qui signifie à la fois « passer devant » et « épargner », cf. « Étymologie de "Pâque, Pâques" » du CNRTL, accessible sur: <https://www.cnrtl.fr/etymologie/p%C3%A2que/0>

¹¹³¹ Sur les rapports entre Hobbes et Montaigne, voir Emiliano FERRARI, Thierry GONTIER, UNIVERSITÉ JEAN MOULIN, et al. (éds.), *L'axe Montaigne-Hobbes: anthropologie et politique*, Paris, Garnier, 2016.

¹¹³² Martin Briba, *Politique et religion dans la philosophie de Thomas Hobbes*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, département de philosophie, septembre 2001. Dominique WEBER, *Hobbes et l'histoire du salut: ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008 ; Dominique WEBER, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, Vrin, 2009. Olivier ABEL, Pierre-François MOREAU, Dominique WEBER, *Jean Calvin et Thomas Hobbes: naissance de la modernité politique*, Genève Paris, Labor et fides diff. Presses universitaires de France, coll. « Histoire et société » n° 56, 2013.

est bien, selon Taussig, « l'allégorie de la colonisation elle-même », ¹¹³³ on peut reconnaître chez Hobbes la présence de ce geste cannibale caractéristique du discours colonial et qui s'approprie la force symbolique des cultures mêmes qu'il condamne. Car après tout, le propre du discours colonial en la matière, c'est bien d'opérer une forme de cannibalisme symbolique dans le geste même de dénonciation du « cannibalisme sauvage ».

On peut enfin concevoir le rôle de cette frayeur cannibale et infernale qu'incarne le Léviathan. Si la stratégie iconographique de Hobbes s'appuie autant sur la peur de la mort violente que celle des pouvoirs invisibles, c'est qu'elle cherche au fond, en s'appuyant sur cet effroi qui échappe à la raison, à terrifier pour mieux sécuriser. ¹¹³⁴ On comprend dès lors que le monstre marin que choisit Hobbes pour représenter son État est un symbole de l'enfer et de la dévoration des corps qui trouve, bien sûr, sa contrepartie coloniale dans le cannibalisme « sauvage » et les territoires « sataniques » américains. On pourrait même rapprocher ce thème cannibale de l'hypothèse d'Agamben selon laquelle « l'image du frontispice présente la relation entre le Léviathan et les sujets comme la contrepartie profane de la relation entre le Christ et *l'ekklesia* ». ¹¹³⁵ En ce sens, le monstre cannibale de Léviathan ne renverrait pas seulement à l'enfer, mais aussi au thème de la fin des temps. Car, comme nous l'explique Agamben, le Léviathan et son incorporation sont liés à « la thèse de l'eschatologie paulinienne selon laquelle, à la fin des temps, "quand le fils se soumettra à celui qui lui a tout soumis", Dieu sera "tout en tous" (*panta en pasein* - 1 Co 15, 28). » ¹¹³⁶ Cette interprétation eschatologique du Léviathan s'appuie, entre autres, sur certaines représentations iconographiques de l'Anthéchrist. Dans le *Liber Floridus*, par exemple (c. 1120), on trouve une image de l'Antéchrist qui chevauche le Léviathan d'une façon qui rappelle la posture et les attributs du souverain qu'affiche le frontispice du

¹¹³³ « Whatever it meant to Indians, cannibalism for colonial culture functioned as the supple sign for construing reality, the caption point without which otherwise free-floating signifiers wandered off into space as so many disassembled limbs and organs of a corpus. Cannibalism summed up all that was perceived as grotesquely different about the Indian as well as providing for the colonists the allegory of colonization itself. In condemning cannibalism, the colonists were in deep complicity with it. » Michael TAUSSIG, *Shamanism, colonialism, and the wild man*, *op. cit.*, p. 104-105.

¹¹³⁴ Carlo GINZBURG, « Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui », *MethIS*, *op. cit.*

¹¹³⁵ Giorgio Agamben, *La Guerre civile comme paradigme politique*, dans *Homo Sacer, l'intégrale, 1997-2015*, Paris, Seuil, p. 293.

¹¹³⁶ *Ibid.*

Léviathan.¹¹³⁷ On pourrait également en donner un autre exemple, notamment dans l'une des représentations anglo-saxonnes les plus fameuses de l'enfer, à savoir le *Hell's Gates Locked* du *Winchester Psalter* (fig. 12). On y voit la bouche immense d'un monstre marin léviathanesque contenant les corps de damnés tourmentés par les démons de l'enfer. Parmi eux, on reconnaît des hommes et des femmes aux corps faméliques rongés par la peur, ainsi que des membres de la royauté qui arborent une couronne. La bouche du Léviathan est ici fermée à clé par un ange qui en garde le seuil et incarne la puissance qui retient.

Dans son interprétation qui voit dans le *Léviathan* une sécularisation de concepts eschatologiques, Agamben a tenté de surpasser « l'insuffisance de l'interprétation schmittienne » en montrant que l'État hobbesien « ne saurait avoir en aucune manière la fonction d'un pouvoir qui freine et retient la fin des temps, [mais qu'] au contraire, [...] la fin des temps peut advenir à tout instant ». À ses yeux, « l'État non seulement n'agit pas comme un *katechon*, mais coïncide plutôt avec la bête eschatologique elle-même qui doit être anéantie à la fin des temps. »¹¹³⁸ Autrement dit, si l'État hobbesien est bien en lui-même ce monstre infernal du Léviathan et non la force qui le retient et le domine, on pourrait tout aussi bien soutenir que le Léviathan fait preuve d'une « sauvagerie cannibale » en tant qu'il commet l'acte monstrueux et infernal de la dévoration. C'est que chez Hobbes, il n'y a pas de cohabitation possible entre l'État souverain et l'avènement ultime de la communauté chrétienne, mais seulement une dissolution de la souveraineté qui advient au moment même du retour sur terre du Christ. Lorsque, à la suite de l'apocalypse, le Christ revient fonder son royaume, l'État souverain est ainsi dissolu et l'union théologico-politique de l'éclésiologie retrouvée. C'est peut-être pour cela que, sur le frontispice du *Léviathan*, on ne retrouve pas, comme dans le *Liber floridus* ou le *Winchester Psalter*, deux figures, mais bien une seule. En effet, le frontispice n'illustre pas les figures de l'Antéchrist et du monstre biblique, du gardien et de la bête infernale, mais bien une seule entité monolithique et

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 290. Sur l'association entre Léviathan et Antéchrist, Agamben renvoie aux travaux de Marco Bertozzi, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Ferrara, Bovolenta, 1983, et Jessie Poesch, « The Beasts from Job in the Liber Floridus Manuscripts », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 33, 1970. Voir aussi Christopher Scott McClure, « Hell and Anxiety in Hobbes's "Leviathan" », *The Review of Politics*, vol. 73, no.1, hiver 2011, p. 1-27; Patricia Springborg, « Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth », *Political Theory*, vol. 23, no. 2, mai 1995, p. 353-375; J. G. A. Pocock, « Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes », dans *Politics, language, and time : essays on political thought and history*, New York, Atheneum, 1971.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 295.

souveraine. En ce sens, il est juste d'affirmer que le Léviathan hobbesien ne représente pas la puissance qui retient, mais seulement cette part infernale et sauvage d'un corps cannibalisant. Il est, en lui-même, le monstre eschatologique dévorant les âmes et la multitude de corps sauvages qu'il domine par le simple fait de les avoir engloutis dans sa gueule. Et c'est précisément parce qu'il est la quintessence de cette dévoration terrifiante qu'il arrive à dompter la sauvagerie cannibale de l'état de nature.

À la lumière de cette communion cannibale qu'incarne le Léviathan, on pourrait aussi voir dans l'État hobbesien une sorte de rite sécularisé de l'eucharistie qui fonde la communauté politique profane. Dans tous les cas, le noyau sauvage de la souveraineté serait contenu tout entier dans cette idée de dévoration cannibale qui incarne à la fois l'origine effroyable du monde et sa fin éminente. Si ce lien se trouvait un jour élucidé, on pourrait voir alors dans le destin colonial de l'État souverain, dans ces prises de terres et ces assimilations des Premiers Peuples qu'il opère, l'expression même de cette dévoration et de cette destruction du monde dont il incarne la prophétie. On pourrait même reconnaître dans ce retour à la sauvagerie que nous pointait le contrat destituant la cure à cette compulsion monstrueuse de la fin des temps. Il faut rappeler, pour finir, qu'à l'époque de Hobbes, on s'étonne de la facilité avec laquelle les Premiers Peuples arrivent à chasser les créatures les plus inquiétantes des profondeurs de la mer. On apprend en effet que plus d'un ont réussi à capturer ces « monstres marins » qui peuplent les eaux au large de l'Amérique. On illustre même sur les cartes de l'époque ces gigantesques baleines pouvant engloutir des navires entiers. Et le grand paradoxe de cette chasse à la baleine, c'est bien sûr, dans l'imaginaire colonial, qu'une figure aussi incivile que celle du « sauvage » puisse vaincre une créature aussi terrifiante que celle-là. Citant Acosta, Purchas exprime le paradoxe en ces termes: « Whate greater mockerie can there be, then to see an Indian leade a whale as bigge as a Mountaine, vengushed with a cord ». ¹¹³⁹ Or, peut-être pourrait-on reconnaître dans cette aporie qui fascinait l'esprit colonial anglais le secret danger de cette « puissance sauvage » capable d'abattre le Léviathan. Tout porte à croire, en tout cas, que c'est en elle que réside la possibilité de mettre un terme à cette fin du monde que le pouvoir souverain à la fois craint et incarne.

¹¹³⁹ Joseph Acosta, *Naturall historie of the West Indies*, dans Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, vol. XV, p. 39.



Fig. 12. *Hell's Gates Locked*, Winchester Psalter, c. 1140. BL, Cotton, MS Nero, C.IV, fol. 39r. British Library, tiré de Bettina Bildhauer & Robert Mills (eds). *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff, University of Wales Press, 2003, p. 156, fig. 15.

Bibliographie

Ouvrages de Thomas Hobbes

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, éd. F. Tönnies, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

Hobbes, Thomas, *De Cive: The English Version Entitled, in the First Edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, éd. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Hobbes, Thomas, *Man and citizen*, (eng. tr. Charles T. Wood), Peter Smith, Gloucester, 1978.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, éd. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 2008.

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, (éd. Richard Tuck), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Hobbes, Thomas, *De l'Homme, De Homine*, (dir. Jean Terrel), Paris, Vrin, 2015 (1658).

Hobbes, Thomas, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, London, Frank Cass & Co., 1969.

Hobbes, Thomas, *Historia ecclesiastica*, éd. Patricia Springborg, Paris, Honoré Champion, 2008.

Hobbes, Thomas, *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, written by himself in a latine poem and now translated into english*, Londres, printed for A. C., 1680, *Early English Books Online Text Creation Partnership*, Accessible sur: <http://name.umdl.umich.edu/A44004.0001.001>.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, éd. W. Molesworth, Londres, Bohn, 1839-1845, 11 vol.

- *Of body* dans EW, I.
- *Answer to Sir William Davenant's Preface before « Gondibert »*, dans EW, IV
- *An answer to the Bishop Bramhall*, dans EW, IV.
- *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, dans EW, V.
- *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*, dans EW, VI.
- *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, dans EW, VI.
- *The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes*, dans EW, IX.
- *The Iliads and Odysses of Homer, translated out of greek into english by Thomas Hobbes*, dans EW, vol. X.

Thomae Hobbes Malmesburiensis, *Leviathan*, Amsterdam, Joan Blaeu, 1668, accessible sur: <https://archive.org/details/leviathansivedem00hobb/mode/2up>

Thomae Hobbes Malmesburiensis, *De Homine*, in *Opera philosophica omnia*, Amstelodami, Ioannem Blaeu, 1668, accessible sur: https://archive.org/details/bub_gb_GsuFIorILQkC/page/n3/mode/2up

Auteurs classiques (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance)

Alighieri, Dante, *La Divine Comédie*, trad. Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1992.

Aristote, *La Politique*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.

Augustin, *La Cité de Dieu*, tr. fr. Louis Moreau (1846), Paris, Seuil, 1994.

César, Jules, *La Guerre des Gaules*, trad. M. Rat, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, tr. F. Hoefer, tome 1, Paris, Charpentier, 1846, disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54537384/>

Lucretius, *On the Nature of Things*, ed. Cyril Bailey, Oxford, 1922.

Petrarca, Francesco, *Prose*, Milano/Napoli, Riccardo Ricciardi, 1955.

Tacite, *Histoires*, tr. fr. J. L. Burnouf (1859), Version numérique de la *Bibliotheca Classica Selecta*, disponible sur : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/TAC/HistI.html#2>

Tacite, *Les Mœurs des Germains*, dans *Œuvres choisies* (tr. Pierre Grimal), Paris, Le Club du meilleur livre, 1959.

Auteurs modernes

Aubrey, John, *Brief Lives*, Woodbridge/Rochester, Boydell Press, 1982.

Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, ed. W. A. Wright, Oxford, Clarendon Press, 1869.

BACON, Francis, *The new organon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert L. Ellis and Douglas D. Heath, Boston, Mifflin and Company, 1874.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République de Jean Bodin Angevin*, Genève, Estienne Gamonet, 1629, accessible sur: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6546272j/f7.item>.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République, un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*, (éd. Gérard Mairet), Paris, Le livre de poche, 1993.

Botero, Giovanni, *De la raison d'État*, Paris, Gallimard, 2014.

Bramhall, John, *Works*, Oxford, J. H. Parker, 1844.

Descartes, René, *Les Principes de la philosophie, Ecrits en Latin, Et traduits en François par un de ses Amis, À Paris, de l'Imprimerie de Pierre Des-Hayes, Et se vendent Chez Henry Le Gras*, 1647, Accessible sur :

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z?rk=622320;4>.

Descartes, Renée, *Méditations métaphysiques*, Paris, Jean Camusat et Pierre Le Petit, rue Saint Jacques, à la Toyson d'Or, 1647, Accessible sur:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86015099/f11.item>

Galilei, Galileo, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Paris, Seuil, 1992.

Galilei, Galileo, *L'essayeur*, tr. fr. C. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2012.

Grotius, Hugo, *Mare Liberum, De la liberté des mers, 1609*, tr. Antoine de Courtin (1703), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique URA/CNRS/Université de Caen, 1990.

GROTIUS, Hugo, *The rights of war and peace*, (ed. Richard Tuck), Indianapolis, Liberty Fund, 2005.

Hotman, François, *La Gaule françoise*, première traduction française, Cologne, Jérôme Bertulphe, 1574, Édition facsimilée accessible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108661p/fl.item>

La Boétie, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016.

Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992.

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Les Belles Lettres.

Machiavelli, Niccolò, *Clizia, Andria, Dialogo intorno alla nostra lingua*, a cura di Giorgio Inglese, Milano, Rizzoli, 1997.

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, in Opere*, vol. I, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1968.

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1961.

Machiavelli, Niccolò, *Istorie fiorentine, in Opere*, III, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1968.

Mersenne, Marin, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, T. 8, 1638-1639, éd. C. De Waard, Paris, CNRS, 1963.

Mersenne, Marin, *Questions inouyes, ou récréation des sçavans, qui contiennent beaucoup de choses concernant la théologie, la philosophie et les mathématiques*, Paris, Jacques Villery, 1634.

Mersenne, Marin, *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, Paris, Henry Guenon, 1634, texte numérisé accessible en ligne sur ProQuest.

Montaigne, Michel de, *Essais*, (éd. Pierre Michel), Paris, Gallimard, 1965.

MORE, Thomas, *Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

MORE, Thomas, *Utopia: Latin text and an English translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

VITORIA, Francisco de, *Political writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967.

Auteurs coloniaux

Bonoeil, John, *His Majesties Gracious Letter to the Earle of South Hampton, treasurer, and to the Councill and Company of Virginia heere commanding the present setting vp of silke works, and planting of vines in Virginia*, Londres, Felix Kyngston, 1622, *Early English Books Online Text Creation Partnership*, accessible sur: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68246.0001.001?rgn=main;view=fulltext>

BRÉBEUF, JEAN DE, *Ecrits en Huronie*, (éd. Gilles Thérien), Montréal, BQ, 1996.

CHAMPLAIN, Samuel, *Des sauvages*, (éds. Alain Beaulieu et Réal Ouellet), Montréal, TYPO, 1993.

COLOMB, Christophe, ANGHIERA, Pietro Martire d', VESPUCCI, Amerigo, *et al., Le Nouveau Monde: récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci*, Paris, les Belles lettres, 1992.

- Colomb, Christophe, *La découverte de l'Amérique, Écrits complets (1492-1505)*, tr. Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La découverte, 2015.
- Hakluyt, Richard, *Divers Voyages Touching the Discovery of America and the Islands Adjacent*, 1582, ed. John Winter Jones, reprint published by Burt Franklin, New York, Hakluyt Society, 1850.
- Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations*, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1904 (1589).
- Hariot, Thomas *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia*, London, (1588), édition facsimilée, New York/Amsterdam, De Capo Press & Theatrum Orbis Terrarum, 1971.
- Kingsbury, Susan Myra (ed.), *The Records of The Virginia Company of London, The Court Book From the Manuscript in the Library of Congress*, Washington, Government Printing Office, 1906.
- La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, Paris/Montréal, éditions sociales/leméac, 1974.
- Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Maspero, 1983.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética Historia de las Indias*, dans *Historiadores de Indias*, tomo I, Madrid, Bailly Bailliére é Dijos, 1909.
- Las Casas, Bartolomé de, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, trad. N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007.
- PURCHAS, Samuel, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, Glasgow, James McLehose and Sons, 1906.
- Purchas, Samuel, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, Glasgow, MacLehose and Sons, 1906.
- Sagard, Gabriel, *Le Grand voyage du pays des Hurons (1632). Texte établi par Réal Ouellet, introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick*, Québec, Bibliothèque québécoise, 2007.
- Smith, John, *Travels and Works*, eds. Ed. Arber, Edinburgh, John Grant, 1910.
- Staden, Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié, 2005.
- Strachey, William, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, ed. Louis B. Wright and Virginia Freund for the Hakluyt society, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 (1612).
- Thwaites, Reuben G. (ed.), *The Jesuits Relations and Allied Documents*, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1896-1901.
- Vespucci, Amerigo, *The Letters of Amerigo Vespucci and Other Documents Illustrative of His Career*, (Clements R. Markham, ed.), Farnham, Ashgate, 2010.

Littérature secondaire

- ABEL, Olivier, MOREAU, Pierre-François & WEBER, Dominique (éds.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes: naissance de la modernité politique*, Paris, PUF, 2013.
- Abensour, Miguel, « More, Thomas, 1478-1535. L'Utopie, 1516 » dans F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.
- ABULAFIA, David, *The discovery of mankind: Atlantic encounters in the age of Columbus*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- ALLARD, Guy-H. (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, L'Aurore, 1975.

Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette province, et pour amender les Lois relatives aux Sauvages, dans *Statuts de la Province du Canada passés dans la vingtième année du règne de sa Majesté la Reine Victoria*, Toronto, Stewart Derbishire & George Desbarats, 1857.

Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages et à l'extension des dispositions de l'acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux, L.C. 1869.

Adorno, Theodor W. et al., *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia, 2017.

Agamben, Giorgio, *Création et anarchie*, Paris, Rivages, 2019 (2017).

Agamben, Giorgio, *La Guerre civile comme paradigme politique*, dans *Homo Sacer, l'intégrale, 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.

Agamben, Giorgio, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, dans *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016 (1995).

Allen, Theodore W., *The Invention of the White Race*, vol. 1: Racial Oppression and Social Control, New York, Vero, 1994.

ARAVAMUDAN, Srinivas, « Hobbes and America », dans Daniel CAREY et Lynn FESTA (éds.), *Postcolonial Enlightenment : Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

ARCINIEGAS, Germán, *America in Europe: a history of the New World in reverse*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

ARMITAGE, David, « John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government », *Political Theory*, vol. 32, n° 5, 2004, pp. 602-627.

ARNEIL, Barbara, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

ASHCRAFT, Richard, « Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, 1971, pp. 1076-1117.

Ashcraft, Richard, « Leviathan Triumphant : Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men », dans Edward J. DUDLEY, Maximillian E. NOVAK, *The wild man within*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.

Atkinson, Geoffrey, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, Droz, 1935.

AUDIN, Maurice, *Histoire de l'imprimerie, Radioscopie d'une ère: de Gutenberg à l'informatique*, Paris, A. & J. Picard, 1972.

Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 2007 (1984).

AVRAMESCU, Cătălin, *An intellectual history of cannibalism*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Baldwin, James, « Conversation with John Callaway on *The Evidence of Things Not Seen* », Chicago, WTTW Archive, 1985.

Baldwin, James, *Débat sur les droits civiques avec William F. Buckley*, Cambridge University's Union Hall, 18 février 1965, Accessible sur: <https://www.folger.edu/sites/default/files/NJADO-Baldwin.pdf>

Barriault, Frédéric, « Déboulonner les mythes fondateurs », *Relations*, (791), juillet-août 2017, 17-18.

Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947.

Bechtel, Guy, *Gutenberg et l'invention de l'imprimerie. Une enquête*, Paris, Fayard, 1992.

- BÉLY, Lucien, *La France au XVIIIe siècle: puissance de l'état, contrôle de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- Bennett, H. S., *English Books and Readers 1457-1557*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- Beradt, Charlotte, *Rêver sous le III^e Reich*, avec postface de François Gantheret, Paris, Payot, 2004 (1966). 2023-12-21 22:44:00
- BERNHEIMER, Richard, *Wild Men in the Middle Ages*, New York, Octagon Books, 1970.
- BERT, Jean-François & LAMY, Jérôme, « Michel Foucault: un héritage critique », Paris, CNRS, 2014.
- Bertozzi, Marco, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Ferrara, Bovolenta, 1983.
- Bérubé, Nicolas, « "Il faut fouiller ici" », La Presse, 21 Juin 2021.
- Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, Paris, Payot et Rivages, 2019 (1994).
- BIENER, Zvi, « Hobbes on the Order of Sciences: A Partial Defense of the Mathematization Thesis: HOBBS ON THE ORDER OF SCIENCES », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 3, 2016, pp. 312-332.
- Bildhauer, Bettina & Robert Mills (eds). *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff, University of Wales Press, 2003.
- Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983 (1924).
- Blouin, Philippe, Matt Peterson, Malek Rasamny & Kahentinetha Rotiskarewake (éds.) *La Mohwak Warrior Society, manuel pour la souveraineté et la résistance, comprenant des écrits et des œuvres de Karoniaktajeh (Louis Hall)*, Paris, éditions de l'éclat, 2023.
- Blum, Claude (dir.), *Montaigne et le nouveau monde*, Paris, Éditions InterUniversitaires, 1994.
- Blumemberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1996.
- BOERNER, Bruno, FERLAMPIN-ACHER, Christine, *Femmes sauvages et ensauvagées dans les arts et les lettres: Moyen âge-XXIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2021.
- BOONE, Elizabeth Hill & MIGNOLO, Walter (éds.), *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, 1994.
- BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016.
- BRADDICK, M. J., *State formation in early modern England, c. 1550-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Brandao, Jose Antonio, 'Your fyre shall burn no more': *Iroquois Policy Towards New France and Her Native Allies to 1701*, Thèse de doctorat en histoire, York University, Octobre 1994.
- BREDEKAMP, Horst, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003.
- Briba, Martin, *Politique et religion dans la philosophie de Thomas Hobbes*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, département de philosophie, septembre 2001.
- Brinton Hewitt, John Napoleon, « Status of woman in Iroquois polity before 1784 », *The Smithsonian Institution Annual Report*, 1933.
- BROWN, Jennifer S. (éd.), *Reading beyond words: contexts for native history*, Peterborough, Broadview Press, 2001.

- Brunner, Otto, Werner Conze & Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997.
- BUCHAN, Bruce, *The empire of political thought: indigenous Australians and the language of colonial government*, London, Pickering & Chatto, 2008.
- CAMPORESI, Piero, *The fear of hell: images of damnation and salvation in early modern Europe*, Cambridge, Polity Press, 2020.
- Canfora, Luciano, *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2002.
- CANNY, Nicholas Patrick, *Kingdom and colony: la colonisation de l'Irlande par l'Angleterre, 1560-1800*, Bécherel, les Perséides, 2011.
- Carle, Michel, « À propos des "Coches" », *Renaissance et Réforme*, Vol. 10, No. 4, 1986.
- Carlson, D. R., *English Humanist Books. Writers and Patrons, Manuscript and Print, 1475-1525*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- Carro, Venancio D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de America*, Madrid, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 1944.
- CARTER, Harry, *A View of Early Typography, Up to About 1600*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Carter, T. F., *The invention of printings. China and its spread westward*, New York, Ronald Press, 1955 (1925).
- CASALINI, Brunella, *Nei limiti del compasso: Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Milano, Mimesis, 2002.
- CASAS, Bartolomé de las, *La controversie entre Las Casas et Sepúlveda*, (éd. Nestor Capdevila), Paris, J. Vrin, 2007.
- CASO BARRERA, Laura, ALIPHAT, Mario (éds.), *Chilam Balam de Ixil: facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, Mexico, Artes de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, 2011.
- CASTAÑEDA, Felipe, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2002.
- CASTILLA URBINO, Francisco, « El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke », 46, 421-51 », *Revista de Indias*, vol. 46, 1986.
- Centini, Massimo, *Il sapiente del bosco. Il mito dell'uomo selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989.
- Centini, Massimo, *L'uomo selvaggio. Anthropologia di un mito della montagna*, Scarmagno, Priuli & Verlucca, 2000.
- CENTINI, Massimo, *Sulle tracce dell'uomo selvatico folklore, letteratura e arte per una figura tra mito e storia*, Milano, Kiwi Magenes, 2020.
- CERTEAU, Michel de, *La fable mystique. I: XVIe - XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 2013.
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence africaine, 1955.
- CHAPMAN, Richard Allen, « Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family », *The American Political Science Review*, vol. 69, n° 1, 1975, pp. 76-90.
- Charpentier, Marie-Claude (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004.
- Chaunu, Pierre, *L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*, Paris, PUF, 1969.
- CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée*, Paris, Éd. universitaires, 1992.
- CHEVALIER, Jean-Louis, COLIN, Mariella & THOMSON, Ann (éds.), *Barbares & sauvages:*

- images et reflets dans la culture occidentale: actes du colloque de Caen, 26-27 février 1993*, Caen, France, Presses universitaires de Caen, 1994.
- CHINARD, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au 16. siècle*, Genève, Slatkine Reprint, 1970.
- Clastres, Pierre, « *Liberté, Malencontre, Innommable* » (1978), dans La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- COULTHARD, Glen Sean, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.
- COURCELLES, Dominique de, *Montaigne au risque du Nouveau Monde*, Paris, Brepols, 1996.
- CROIX, Alain, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVIIe siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 95, n° 4, 1988, pp. 487-498.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian, *Dominer: enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.
- Dauge, Yves Albert, *Le barbare: recherche sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.
- DAVIES, Surekha, *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- DE LA CROIX, David & DUCHÊNE, Julie, « Scholars and Literati at the “Mersenne” Academy (1635–1648) », *Repertorium eruditorum totius Europae*, vol. 2, 2021, pp. 7-12.
- Delâge, Denys, *Le Pays renversé*, Montréal, Boréal, 1985.
- DELÂGE, Denys, « La peur de « passer pour des Sauvages » », *Les Cahiers des dix*, n° 65, 2012, pp. 1-45.
- Deloria, Philip J., *Playing Indian*, London/New Haven, Yale University Press, 1998.
- DERRIDA, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008.
- DICKASON, Olive Patricia, *Le Mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993.
- DICUS, Andrew, « “Some Man” and the Savage: The protagonist and social experience in social contract theory », *Prose Studies*, vol. 37, n° 2, 2015, pp. 97-111.
- Dignan, Patricia G., *Hellmouth and villains*, Thèse de doctorat, Université de Cincinnati, 1994.
- Di Stefano, Christine, « Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered », *Women's Studies International Forum*, 6, 6, 1983.
- Downes, Paul, *Hobbes, Sovereignty, and Early American Literature*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- DOYLE, Phyllis, « The Contemporary Background of Hobbes' “State of Nature” », *Economica*, n° 21, 1927, p. 336.
- Druce, G. C., « Some Abnormal and Composite Human Forms in English Church Architecture, » *Archeological Journal*, LXX, 1915.
- DUCCINI, Hélène, « Traditions iconographiques et partage des modèles en Europe (première moitié du xviiie siècle) », *Le Temps des médias*, vol. 11, n° 2, 2008, p. 10.
- DUDLEY, Edward J. & NOVAK, Maximillian E. (eds.), *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.

- Dumézil, Georges, *Le problème des Centaures, Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Duverger, Christian, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne. Avec le texte des Colloques des douze de Bernardino de Sahagun (1564)*. Paris, Seuil, 1987.
- École française de Rome, *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École française de Rome, 1993.
- Eldridge, Larry (ed.), *Women and Freedom in Early America*, New York, NYU Press, 1997.
- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- ELIAS, Norbert, *La Civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ELLINGSON, Terry Jay, *The myth of the noble savage*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- ELTON, Geoffrey, *The Tudor revolution in government: administrative changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- Ernout, Albert & Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2010.
- Febvre, Lucien et Henry-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1999.
- FEDERICI, Silvia, *Caliban et la sorcière: femmes, corps et accumulation primitive*, 2018.
- FERRARI, Emiliano, GONTIER, Thierry, et al., *L'axe Montaigne-Hobbes: anthropologie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- FITZMAURICE, Andrew, *Humanism and America: an intellectual history of English colonisation, 1500-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FLANAGAN, Thomas, « The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, n° 3, 1989, pp. 589-602.
- FOISNEAU, Luc, « Hobbes's First Philosophy and Galilean Science », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n° 4, 2011, pp. 795-809.
- FORBES, Jack D., *The American discovery of Europe*, Urbana, University of Illinois press, 2011.
- FORBES, Jack D., FORBES, Jack D., *Columbus and other cannibals: the wétiko disease of exploitation, imperialism, and terrorism*, New York, Seven Stories Press, 2008 (1978).
- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Francis, Daniel, *The Imaginary Indian*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992.
- G. Poirier, Guillaume, « Du substrat du discours, excavations théoriques sur le discours colonial de l'État », *Post-Scriptum*, no31, février 2022.
- G. Poirier, Guillaume, « La parole de l'Utopie: oralité d'une écriture chez Thomas More », *Politique et Sociétés*, Vol. 40, no. 1, 2021, pp. 59-86.
- G. Poirier, Guillaume, *Le rôle de la performativité dans la méthode de Michel Foucault. Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, 2016.
- GAGNON, François Marc, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVIIe siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.

- Gagnon, François, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les représentations des Indiens d'Amérique », dans ALLARD, Guy-H. (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, L'Aurore, 1975.
- GALLUCCI, John A., « Décirer les « Sauvages » : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des Relations 1 », *Tangence*, n° 99, 2013, pp. 19-34.
- Galpern, Joyce R. M. *The Shape of Hell in Anglo-Saxon England*, Thèse de Doctorat, Université de Californie, Berkeley, 1977.
- GARCÍA, José María Rodríguez, « Scientia potestas est – Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault », *Anglia - Zeitschrift für englische Philologie*, vol. 119, n° 1, 2001, pp. 1-19.
- GAUDIO, Michael, *Engraving the savage: the New World and techniques of civilization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- GAUTHIER, David P., *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- GENET, Jean-Philippe, *La genèse de l'État moderne: culture et société politique en Angleterre*, Presses universitaires de France, Paris, *Le noeud gordien*, 2003.
- GENET, Jean-Philippe, « La genèse de l'État moderne: Les enjeux d'un programme de recherche », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 118, n° 1, 1997, pp. 3-18.
- Genet, Jean-Philippe (éd.), *L'État moderne: genèse. Bilans et perspectives*, Paris, CNRS, 1990.
- GIL, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989.
- Gill, Marie-Andrée, « Sauvage », *Laissez-nous raconter l'histoire crochie*, Balado Radio-Canada, épisode 4, 19 juin 2020.
- GINZBURG, Carlo, « Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui », *MethIS*, vol. 2, 2009, pp. 23-47.
- Gilmore, Ruth Wilson, « Abolition geography and the Problem of Innocence. » *The Future of Black Radicalism*, ed. G. T. Johnson & A. Lubin, Verso, 2017.
- GINZBURG, Carlo, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1998.
- GLIOZZI, Giuliano, *Adam et le nouveau monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale des généalogies bibliques aux théories raciales, 1500-1700*, Lecques, Théétète, 2000.
- Gliozzi, Giuliano, *La scoperta del selvaggio? Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milan, Principato, 1971.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.
- Goldsmith, M. M., « Hobbes's ambiguous politics », *History of Political Thought*, vol. 11, no. 4, 1990.
- Goumarre, Pierre, « La hiérarchie du mérite selon Machiavel et Montaigne », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 55, no. 3, 1977, pp. 785-90.
- Goumarre, Pierre, « La Morale et la politique: Montaigne, Cicéron et Machiavel. » *Italica*, vol. 50, no. 2, 1973, pp. 285-98.
- GRAFTON, Anthony, SHELFORD, April, SIRAI, Nancy G., *New worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge, Belknap Press, 1992.
- GREEN, L.C., DICKASON, Olive Patricia, *The law of nations and the New World*, Edmonton, Paper ed, University of Alberta Press, 1993.

Grégoire, Vincent, « L'Iroquois est un loup pour l'homme, ou la difficulté de "convertir les loups en agneaux" dans les écrits des missionnaires de Nouvelle-France au dix-septième », *Québec studies*, vol. 54, automne 2012/hiver 2013, p. 17-30.

Guenée, Bernard, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États*, Paris, PUF, 1971.

HALL, Barbara, « Race in Hobbes », dans Andrew VALLS (éd.), *Race and racism in modern philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp. 43-56.

HALL, Edith, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

HAMILTON, James J., « The Origins of Hobbes's State of Nature », *Hobbes Studies*, vol. 26, n° 2, 2013, pp. 152-170.

HAMMAN, Adalbert-Gauthier, *L'épopée du livre: la transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie*, Paris, Perrin, 1985.

Hanke, Lewis, *The First Social Experiments in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935.

HARD, Robin & ROSE, H.J., *The Routledge handbook of Greek mythology: based on H.J. Rose's « Handbook of Greek mythology »*, London, Routledge, 2004.

Harouel, Jean-Louis, Jean Barbey, Éric Bournazel et Jacqueline Thibaut-Payen, *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, PUF, 2018 (1987).

Hartog, François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade, 2005.

Hartog, François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

HATTAB, Helen, « Hobbes's and Zabarella's Methods: A Missing Link », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, n° 3, 2014, pp. 461-485.

Hee-Jae, Lee, *La typographie coréenne au XVe siècle*, Paris, CRNS, 1987.

HINTON, R.W.K., « Husbands, Fathers and Conquerors », *Political Studies*, vol. 16, n° 1, 1968, pp. 55-67.

HODGEN, Margaret T., *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1964.

HOEKSTRA, Kinch, « The End of Philosophy (The Case of Hobbes). », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, 2006, pp. 25-62.

Hoekstra, Kinch, « Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power », dans *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan*, edited by L. Foisneau and G. Wright, Milan, Franco Angeli, 2004.

Hoekstra, S. J., *The Savage, the Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*, PhD Thesis, University of Oxford, 1998.

Hole, Christina, *English Folklore*, London, Batsford, 1945.

HOOD, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, (1944).

HUSBAND, Timothy, GILMORE-HOUSE, Gloria, *The wild man: medieval myth and symbolism*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1980.

HUYLER, Jerome, *Locke in America: the moral philosophy of the founding era*, Lawrence, University Press of Kansas, 1995.

James, David, « HOBBS'S ARGUMENT FOR THE 'NATURALNESS' AND 'NECESSITY' OF COLONIZATION », *History of Political Thought*, vol. 38, no. 3, automne 2017, p. 439-461.

JESSEPH, Douglas M., « Galileo, Hobbes, and the Book of Nature », *Perspectives on Science*, vol. 12, n° 2, 2004, pp. 191-211.

Johnson, Paul, « The Anglican Theory of Salvation in Hobbes », dans Ralph ROSS, Herbert WALLACE, Theodore WALDMAN, *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.

Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Kantorowicz, Ernst, *Les deux corps du roi*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000 (1957).

Kapesh, An Antane, *Eujan nin matshi-manitu innushkueu, Je suis une maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019 (1975).

KOGANZON, Rita, « The Hostile Family and the Purpose of the “Natural Kingdom” in Hobbes’s Political Thought », *The Review of Politics*, vol. 77, n° 3, 2015, pp. 377-398.

KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.

Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History*, (tr. T. S. Presner et al.), Stanford, Stanford University Press, 2002.

KRAMER, Matthew H., *Hobbes and the paradoxes of political origins*, Basingstoke, Macmillan [u.a.], 1997, 144 p.

KRAYNAK, Robert P., « Hobbes on Barbarism and Civilization », *The Journal of Politics*, vol. 45, n° 1, 1983, pp. 86-109.

Kraynak, Robert P., *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990.

KUPPERMAN, Karen Ordahl, *Settling with the Indians: the meeting of English and Indian cultures in America, 1580-1640*, London, J.M. Dent, 1980.

KUPPERMAN, Karen Ordahl, (éd.), *America in European consciousness, 1493-1750*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

Laghmani, Slim, *Histoire du droit des gens, du jus gentium impérial au jus publicum europaeum*, Paris, A. Pedone, 2003.

LAGUÈS, Michel, BEAUDOUIN, Denis, CHAPOUTHIER, Georges, *L'invention de la mémoire: écrire, enregistrer, numériser*, Paris, CNRS éditions, 2017.

LANDUCCI, Sergio, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

Laudani, Raffaele, « Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna », in *Filosofia politica*, Il Molino, 3, 2015.

LEBOVICS, Herman, « The Uses of America in Locke’s Second Treatise of Government », *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n° 4, 1986.

Le Goff, Jacques et al., *Le Charivari, actes de la table ronde organisé à Paris (25 - 27 avril 1977) par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et le Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris/La Haye, Mouton, 1981.

LENOBLE, Robert, « Quelques aspects d’une révolution scientifique.: A propos du troisième centenaire du P. Mersenne (1588-1648) », *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, n° 1, 1948, pp. 53-79.

LEÓN PORTILLA, Miguel, GARIBAY KINTANA, Ángel María (éds.), *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, Univ. Nacional Autónoma de México, 2000.

LESSAY, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.

LESSAY, Franck, « L’état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l’histoire », *XVII-XVIII. Revue de la Société d’études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. 17, n° 1, 1983, pp. 3-14.

- LESTRINGANT, Frank, *Jean de Léry ou L'invention du sauvage: essai sur l'"Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil"*, Paris, H. Champion, 1999.
- LESTRINGANT, Frank, *Une sainte horreur, ou, Le voyage en eucharistie: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- LESTRINGANT, Frank, *Le cannibale: grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.
- LESTRINGANT, Frank, *Écrire le monde à la Renaissance: quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993.
- LESTRINGANT, Frank, *Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Paris, Klincksieck, 1990.
- LEWIS, Thomas J., « Recognizing Rights: Hobbes on the Authority of Mothers and Conquerors », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36, n° 1, 2003, pp. 39-60.
- Lott, Tommy, « Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy » dans Julie K. Ward & Tommy L. Lott, *Philosophers on Race: Critical Essays*, Oxford, Blackwell, 2002.
- LOVEJOY, Arthur O., BOAS, George, *Primitivism and related ideas in antiquity*, New York, Octagon press, 1980.
- Macdonald, John A., *Official report of the debates of the House of Commons of the Dominion of Canada, First Session, Fifth Parliament*, Vol. XIV, 9 May 1883, Ottawa, Maclean, Roger & Co.
- MACPHERSON, Crawford B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004.
- MALCOLM, Noel, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, vol. 24, n° 2, Cambridge University Press, 1981, pp. 297-321.
- MANENT, Pierre, *Montaigne: la vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014.
- Mansfeld, Harvey, « On the Impersonality of the Modern State: A comment on Machiavelli's Use of *Stato*. », *The American Political Science Review*, 77, 1983.
- MARQUER, Éric, « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Méthodos*, n° 16, 2016.
- Martens, Stephanie B., *American Imaginaries and Aboriginality in Early Modern Political Thought*, PhD Thesis, Edmonton, University of Alberta, 2013.
- MARTIN, Henri-Jean, DELMAS, Bruno, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, A. Michel, 1996.
- Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Note sur Machiavel*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018 (1960).
- Michaud-Ouellet, Joëlle Alice, *On the Relationship between Vulnerability and Sovereignty in Québécois Settler Self-Determination and the Shift to a Relational Conception of the Self as Treaty Partner*, Thèse de doctorat, Université de Victoria, 2019.
- MIGNOLO, Walter, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- MILLER, Perry, *Errand into the wilderness*, Cambridge, The Belknap Press, 1956.
- MILLS, Charles W., *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- MINNIS, A.J., *Translations of authority in medieval English literature: valuing the vernacular*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2009.
- MINNIS, A.J., *Medieval theory of authorship: scholastic literary attitudes in the later*

- Middle Ages*, London, Scholar Press, 1984.
- MINTZ, Samuel, « Hobbes's system is nothing if it is not ordered », *The Hunting of the Leviathan*, London, Cambridge University Press, 1962.
- MIURA, Nagamitsu, *John Locke and the Native Americans: early English liberalism and its colonial reality*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Mohawk, John, « The Indian Way is a Thinking Tradition », dans José Barreiro (ed.), *Indian Roots of American Democracy*, Ithaca, Akwe:Kon Press, 1992.
- MOLONEY, Pat, « Hobbes, Savagery, and International Anarchy », *American Political Science Review*, vol. 105, n° 1, 2011, pp. 189-204.
- MORAN, James, *Printing presses: history and development from the fifteenth century to modern times*, London, Faber, 1973.
- MORETON-ROBINSON, Aileen, *The white possessive: property, power, and indigenous sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015.
- Moreton-Robinson, Aileen, « Aboriginal Sovereignty, Foucault, and the Limits of Power », Keynote Address for the Indigenous Foucault Symposium, Faculty of Native Studies, University of Alberta, October 26th, 2015.
- MORISSET, Jean, *Sur la piste du Canada errant: déambulations géographiques à travers l'Amérique inédite*, Montréal, Boréal, 2018.
- Mouralis, Bernard, *Montaigne et le mythe du Bon sauvage*, Paris, Pierre Bordas, 1989.
- MOUREAU, François (éd.), *Les Presses grises: la contrefaçon du livre, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1988.
- Nakam, Géralde, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.
- Nash, Gary B., « The Image of the Indian in the Southern Colonial Mind », dans Edward J. DUDLEY & Maximillian E. NOVAK, *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to romanticism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.
- Nicastro, Onofrio, « Le vocabulaire de la dissolution de l'État », dans Y. C. ZARKA (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, J. Vrin, 1992.
- Oakeshott, Michael, « Introduction », dans *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1945.
- Obomsawin, Alanis, *Pluie de pierre à Whiskey Trench*, 2000, 34:38. Accessible sur : https://www.onf.ca/film/pluie_de_pierres_a_whiskey_trench/
- Pagden, Anthony, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, c.1500–c.1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *The Notion of the State*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- PATEMAN, Carole, *The sexual contract*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1988.
- PATEMAN, Carole & MILLS, Charles W., *Contract and domination*, Cambridge, Polity, 2007.
- Pearce, Roy Harvey, *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore, 1953.
- PÉCHARMAN, Martine, « Les principes de la science selon Hobbes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 32, 2012, pp. 113-146.
- PENDERGAST, James F., *The Massawomeck: raiders and traders into the Chesapeake Bay in the seventeenth century*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1991.

Pluskowski, Alex, « Apocalyptic Monsters: Animal Inspirations for the Iconography of Medieval North European Devourers », in Bettina Bildhauer & Robert Mills (eds.), *The Monstrous Middle Ages*, Cardiff, University of Wales, 2003.

POCOCK, J.G.A., *The ancient constitution and the feudal law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

POCOCK, J.G.A., *Politics, language, and time : essays on political thought and history*, New York, Atheneum, 1971.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Poesch, Jessie, « The Beasts from Job in the Liber Floridus Manuscripts », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 33, 1970.

Polin, Raymond, *Politiques et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977 (1953).

Portilla, Miguel León, *El reverso de la Conquista, Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1992 (1964).

Pouvreau, Florent, *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècle)*, Paris, CTHS, 2014.

PRINS, Jan, « Hobbes and the School of Padua: two incompatible approaches of science », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 72, n° 1, 1990.

Prokhovnik, Raia, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, Londres, Routledge, 1991.

QUIRICO, Stefano, « Paura, terrore, ordine: note sul pensiero politico di Thomas Hobbes », *Il pensiero politico*, vol. 43, n° 2, 2010, pp. 253-264.

RAMOS PÉREZ, Demetrio (éd.), *La Etica en la conquista de America: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Rawson, Claude J., « Indians' and Irish: Montaigne, Swift, and the Cannibal question », *Modern Language Quarterly*, sept. 1992, pp. 299-363.

RENAULT, Matthieu, *L'Amérique de John Locke: l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

Robertson, George C., *Hobbes*, Edinburgh, Blackwood, 1901.

ROBINSON, Scott, *John Locke and the uncivilized society: individualism and resistance in America today*, Lanham, Lexington Books, 2021.

ROSS, Ralph, WALLACE, Herbert & WALDMAN, Theodore, *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.

SABINE, George H., *A History of Political Theory*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961.

SAGAR, Paul, « Of mushrooms and method: History and the family in Hobbes's science of politics », *European Journal of Political Theory*, vol. 14, n° 1, 2015, pp. 98-117.

Scarpa, Marie, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, v.3, n.145, 2009.

Scarpa, Marie, *L'Éternelle jeune fille*, Paris, Honoré Champion, 2009.

SCHMITT, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002.

SCHMITT, Carl, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2008.

- Schmitt, Carl, *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993.
- SCHOCHET, Gordon J., « Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature », *Political Science Quarterly*, vol. 82, n° 3, 1967, p. 427.
- Scott McClure, Christopher, « Hell and Anxiety in Hobbes's "Leviathan" », *The Review of Politics*, vol. 73, no.1, hiver 2011, p. 1-27.
- Scott, James C., *Homo domesticus, Une histoire profonde des premiers États*, tr. fr. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2018.
- SETH, Vanita, *Europe's Indians: producing racial difference, 1500-1900*, Durham, Duke University Press, 2010.
- SHEEHAN, Bernard W., *Savagism and civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Sinor, Denis, « Les Barbares », *Diogenes*, avril 1957, 18.
- Sioui, Georges E., *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1999 (1989).
- SKINNER, Quentin, *Hobbes and republican liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Skinner, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.
- Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- SKINNER, Quentin, *Visions of politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SKINNER, Quentin, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SKINNER, Quentin, « History and Ideology in the English Revolution », *The Historical Journal*, vol. 8, n° 2, 1965, pp. 151-178.
- Skinner, Quentin, « Hobbes and the Purely Artificial Person of the State », *The Journal of Political Philosophy*: Volume 7, No. 1, 1999.
- Skinner, Quentin, « The state », dans BALL, J. FARR et R. L. HANSON (éd.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 90-131.
- Smedley, Audrey, *Race in North America*, Boulder, Westview Press, 1993.
- SMITH, Donald Boyd, *Le « sauvage »: pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663), d'après les historiens canadiens-français des 19e et 20e siècles*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1979.
- SPRAGGON, Julie, *Puritan iconoclasm during the English Civil War*, Rochester, Boydell Press, 2003.
- SPRINGBORG, Patricia, « Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace », *Politička misao*, vol. 55, n° 4, 2018, pp. 9-35.
- SPRINGBORG, Patricia, « HOBBS, DONNE AND THE VIRGINIA COMPANY: TERRA NULLIUS AND 'THE BULIMIA OF DOMINIUM' », *History of Political Thought*, vol. 36, n° 1, 2015, pp. 113-164.
- Springborg, Patricia, « Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth », *Political Theory*, vol. 23, no. 2, mai 1995, p. 353-375.
- SPRINGBORG, Patricia (éd.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SQUADRITO, Kathy, « Locke and the Dispossession of the American Indian », *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 20, n° 4, 1996, pp. 145-181.

- STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2008.
- STRAUSS, Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.
- STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Strayer, Joseph R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- STUART SIM, *The Discourse of Sovereignty, Hobbes to Fielding: The State of Nature and the Nature of the State*, Routledge, 2003.
- Sullivan, Shannon et Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, Suny Press, 2007.
- Tabrizy, Nilo, Ed Ou et Caroline Kim, « Searching for the Lost Graves of Indigenous Children In Canada », *New York Times News*, 20 octobre 2021. Accessible sur: <https://www.nytimes.com/video/world/americas/100000007893602/indigenous-graves-children-canada.html>
- TALASKA, Richard A., *The Hardwick Library and Hobbes's early intellectual development*, Charlottesville, Philosophy Documentation Center, 2013.
- TAUSSIG, Michael, *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Taussig, Sylvie, « Marin Mersenne, moine mathématicien et philosophe », *Bibnum*, Sciences humaines et sociales, 1er février 2010.
- Tehariolina, Marguerite Vincent, *La Nation huronne*. Québec, Éditions du Pélican, 1984.
- Thébert, Yvon, « Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger : évolution et fonction de l'image du barbare à Athènes à l'époque classique », *Diogène*, Octobre 1980, 112.
- Theweleit, Klaus, *Fantasmâgories*, Paris, L'Arche, 2015 (1977).
- THOMASSEN, Bjørn, *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*, Farnham, Taylor & Francis Group, 2014.
- Thompson, E. P., *Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1993.
- TINLAND, Franck, *L'homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, l'Harmattan, 2003.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, Paris, Seuil, 1982.
- Togni, Roberto, « L'Uomo Selvatico nelle imagini artistiche e letterarie », dans *Annali di San Michele*, N.1, 1987.
- Toscano, Alberto, « Incipient Fascism: Black Radical Perspectives », *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 23, 1, 2021.
- Tricaud, François, « *Homo Homini Deus* », « *Homo homini lupus* » : *Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes*, dans R. Koselleck & R. Schnur (dir.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Dunker & Humblot, 1969.
- TRICAUD, François, « Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities », dans G. A. J. ROGER et Alan RYAN (éds.), *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Tronti, Mario, *La politique au crépuscule*, Paris, L'éclat, 2000.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir: sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press, 2015.
- TUCK, Richard, *The rights of war and peace: political thought and the international*

order from Grotius to Kant, Oxford, Oxford University Press, 1999.

TULLY, James, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

TURNER, Victor W., *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1973 (1967).

Turner, Victor, *The Ritual Process*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Van Gennep, Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, A. & J. Picard, 1981 (1909).

Van Gennep, Arnold, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, A. Picard, 1937-1958.

VAN ITTERSUM, Martine Julia, *Profit and principle: Hugo Grotius, natural rights theories and the rise of Dutch power in the East Indies, 1595-1615*, Leiden ; Brill Academic Publisher, 2006.

Van Loon, Hendrick Willem, *A Short History of Discovery*, New York, Cosimo, 2007.

VAUGHAN, G. M., *Behemoth teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, Lanham, Lexington Books, 2007.

Vidal-Naquet, Pierre, « Du sauvage au cultivé: le passage de l'adolescence en Grèce ancienne », *Raison présente, Enfance et Civilisation*, n.59, 1981.

Villey, Pierre, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, New York, Burt Franklin, 1968 (1908).

Vincent, Sylvie & Bernard Arcand, « De l'Indien hostile au cruel Sauvage », dans *L'Image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979.

Vizenor, Gerald, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 1999 (1994).

Walter Alexander Raleigh, « The English Voyages of the Sixteenth Century », in Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, New York, Augustus M. Kelley, 1969 (1904), Vol. XII.

WALTON, Craig, JOHNSON, P. J. (éds.), *Hobbes's « science of natural justice »*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1987.

WARD, Julie K. & LOTT, Tommy L. (éds.), *Philosophers on Race*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

WARREN, Christopher N., « Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations », *The Seventeenth Century*, vol. 24, n° 2, 2009, pp. 260-286.

WARRENDER, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WATKINS, John W.N., *Hobbes's system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, London, Hutchinson, 1973.

WATKINS, John W.N., « Philosophy and Politics in Hobbes », *The Philosophical Quarterly*, vol. 5, n° 19, 1955.

Washburn, Wilcom E., « The Moral and Legal justification for Dispossessing the Indians », in James Morton Smith (dir.) *Seventeenth-Century America Essays in Colonial History*, New York, 1972.

WEBER, Dominique, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, J. Vrin, 2009.

WEBER, Dominique, *Hobbes et l'histoire du salut: ce que le Christ fait à Léviathan*,

- Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008.
- WILLIAMS, Robert A., *The American Indian in western legal thought: the discourses of conquest*, New York, Oxford University Press, 1990.
- White, Hayden, « The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea », dans DUDLEY, Edward J. & NOVAK, Maximillian E. (eds.), *The wild man within*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.
- WOLIN, Sheldon S., *Politics and vision: continuity and innovation in western political thought*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- WRIGHT, Joanne H., *Origin stories in political thought: discourses on gender, power, and citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- Wyss, Hilary E., *Writing Indians: Literacy, Christianity, and Native Community in Early America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2003.
- ZARKA, Yves Charles (éd.), *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1992.
- ZARKA, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Paris, J. Vrin, 1987.
- Zavala, Silvio, *La filosofía política en la Conquista de América*, México, Fondo de cultura económica, 1972 (1947).
- Zetkin Collective, *Fascisme fossile*, Paris, La fabrique, 2020.