

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**POLITIQUE ET RELIGION DANS LA PHILOSOPHIE
DE THOMAS HOBBS**

Par

BRIBA Martin

**Thèse présentée à l'École des études supérieures
et de la recherche de l'Université d'Ottawa en vue
de l'obtention du doctorat en philosophie**

Ottawa, septembre 2001

Vue et approuvée par :

Professeur Guy LAFRANCE

Directeur de thèse.

**Spécialisation
Philosophie Politique**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

0-612-66126-1

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Canada

RÉSUMÉ

La problématique politique de Hobbes se présente comme une charnière entre deux types de problématiques : la problématique théologique, où la politique était englobée par la transcendance, et la « moderne » problématique anthropologique qui fonde la politique sur l'essence et la volonté de l'homme.. La pensée de Hobbes n'est réductible à aucune de ces deux problématiques.

Son discours politique constitue une rupture par rapport au discours classique. Deux « indices » permettent de préciser cette rupture : d'une part l'élaboration d'une nouvelle rationalité du discours politique, d'autre part le projet de fonder une science politique exacte et rigoureuse, à l'image des mathématiques.

De ce double mouvement découle une tentative d'autonomisation du discours politique : le champ politique devient objet et matière de science, il requiert une réalité autonome. Cette autonomisation peut être assimilée à une libération du champ politique : il se dégage de l'emprise de la transcendance, il n'est plus un « moment » du discours philosophique, métaphysique ou religieux. L'autonomie est ainsi un retour sur lui-même du discours politique. Le fondement de la souveraineté n'est plus religieux, ni métaphysique, ni humain ; il est purement politique. Le discours politique développe une rationalité, une logique qui lui est propre. Cette autonomie, exposée dans les deux premières parties du *Léviathan*, est en quelque sorte, mise en œuvre dans la troisième partie. Cette troisième partie n'est pas seulement pour Hobbes l'occasion de développer une querelle contre les auteurs papistes. Elle vise principalement à éprouver le statut propre du discours politique par rapport au discours religieux (et également au discours philosophique et juridique). Mais, s'il s'agit de noter les différences entre le discours politique et le discours religieux, il s'agit aussi d'en régler les rapports. Hobbes semble y parvenir par un double mouvement : d'une part en vidant le discours religieux de sa substance politique, le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, et le discours des prêtres a pour objet la croyance, non la contrainte ; d'autre part en réintégrant partiellement le discours religieux au sein même du discours politique : l'Écriture a été écrite dans le but d'enseigner l'obéissance, et cet objet se confond avec celui du pouvoir politique.

Par là même, le problème religieux est envisagé sous l'angle de la notion de pouvoir. Le problème de Hobbes s'énonce ainsi : quelle est l'organisation politique qui peut atteindre au maximum de puissance, au maximum de sécurité ?

Le problème politique, c'est le problème du pouvoir. Et le pouvoir requiert un absolu incompatible avec un absolu de type religieux.

À plusieurs reprises, Hobbes précise qu'il écrit sur le pouvoir en tant que tel, sur ses mécanismes. Il veut parler du pouvoir dans l'absolu, et non de ses formes concrètes et contingentes d'exercice. Pour lui la politique est une science où le hasard, la contingence, les questions de personne ne doivent pas intervenir. Il se défend pourtant de faire une nouvelle utopie politique : « je crains que mon présent ouvrage, dit-il, ne soit placé sur le même plan que la République de Platon, l'Utopie, l'Atlantide, et autres semblables jeux de l'esprit »¹. Pourtant, il ne doute pas de l'utilité pratique de la doctrine, que les princes devraient faire enseigner à leurs sujets.

L'objectif est double : d'une part faire une œuvre « réaliste », « utile », tenant compte de la réalité des passions humaines (permanentes), et de la situation présente (économique, politique, religieuse) de l'Angleterre au dix-septième siècle.

D'autre part faire une œuvre scientifique, énonçant des vérités spéculatives, des « règles », des « théorèmes » politiques valables en tous les temps et en tous les lieux. Il s'agit en quelque sorte de rendre la science efficiente.

Hobbes constate amèrement que les hommes n'ont, jusqu'ici énoncé des vérités scientifiques dans les domaines où les rapports interindividuels ne sont pas en cause.

Le problème primordial de l'homme : sa survie au milieu de ses semblables, n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique. Sous le prétexte que la politique est le domaine où s'affrontent les passions humaines, on a toujours négligé une approche scientifique du problème. Plus exactement, on a laissé se répandre de vaines chimères, des mauvaises littératures sur le sujet. On trouve en germe, chez Hobbes, une idée proche de Rousseau : les hommes ont été corrompus (par les mauvaises doctrines, par la théologie, par la religion) et ainsi, ils ne cessent de se combattre et de renverser leurs princes : « Si j'avais écrit, comme sur une table rase, dans des cœurs purs, j'aurais pu être plus bref... mais comme je savais que les esprits avaient auparavant été barbouillés de doctrines contraires, j'ai pensé devoir expliquer cela plus longuement »² conclut Hobbes.

¹ HOBBS, Thomas. *Léviathan*, II, chap. XXXI, traduction François TRICAUD, Paris, éditions Sirey, 1971, p. 392, note (101)

² *Léviathan*, Chap. XLVII, édition latine, p. 711

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	4
I. Problématique	5
II. L'esprit de la recherche	6
III. L'originalité de notre étude	9

PREMIÈRE PARTIE : LE SALUT PAR LE POUVOIR

Premier chapitre : Le philosophe et le voyageur	14
--	-----------

Introduction	14
---------------------	-----------

I L'homme et son œuvre	15
a. Enfance	15
b. Hobbes chez les Cavendish	16
c. Retour au pays natal	19
d. Hobbes va en exil	21
e. Le retour d'exil	24
f. Hobbes dans ses vieux jours	26
II Les principes de la connaissance : la méthode	29
1. La détermination d'une méthode	29
a. Connaissance sensorielle et matérialisme mécaniste	29
b. Les éléments de la méthode	34
2. Les particularités de la méthode appliquée en politique Et définition d'une science	40
3. Les travaux antérieurs sur le sujet	46

Deuxième chapitre : L'état de nature	51
Introduction	51
A. La description de l'état de nature	53
1. L'individualisme égalitaire	53
a. Le rôle du pouvoir dans les inégalités	53
b. L'individualisme et ses limites	55
2. Qu'est-ce que l'homme ?	57
a. Le mécanisme physiologique et les passions	58
b. Le pouvoir et l'estimation	63
3. L'état de guerre	65
a. Le processus conduisant à la guerre	66
b. Les conséquences de l'état de guerre	69
B. Signification et portée de l'état de nature	70
1. La signification théorique de l'état de nature : Un moyen méthodologique	72
2. La signification historique : les implications de l'homme naturel	77
a. Les thèses de C.B. Macpherson	77
b. Patriarcalisme et développement historique des sociétés	83
3. La portée de l'état de guerre	86
a. La portée éthique de l'état de nature	86
b. la portée intellectuelle de l'état de nature	90
Conclusion	93

Troisième chapitre : le passage à la société politique-----95

Introduction-----95

A. Les déterminations psychologiques au passage à la société politique--95

1. La détermination passionnelle-----96
2. La détermination rationnelle-----97

B. Les lois de nature-----99

1. Les lois-----99
 - a. La loi en général-----99
 - b. De la loi naturelle-----102
2. Jux et lex-----103
 - a. La distinction générale entre droit et loi-----103
 - b. Le droit de nature-----104
 - c. La relation entre droit naturel et loi naturelle-----105
3. L'origine des lois de nature-----106
4. Le contenu des lois naturelles-----113
 - a. Les deux premières lois de nature-----114
 - b. Les vertus morales-----116
5. L'éthique hobbesienne-----121

C. L'instrument juridique : le pacte social-----134

1. La théorie générale du contrat-----139
 - a. L'abandon du droit et son transfert-----139
 - b. La distinction entre contrat et pacte-----141
2. Le pacte social-----143
 - a. La cause du pacte social-----144
 - b. La description du pacte social-----145

Conclusion-----147

DEUXIÈME PARTIE : L'INSTITUTIONNALISATION DE LA SOUVERAINETÉ, CRÉATRICE DE L'UNITÉ SOCIALE

INTRODUCTION	151
Chapitre premier : Typologie des souverainetés et des régimes	154
Introduction	154
A. Les types de souveraineté	155
1. La souveraineté par institution	156
a. Les modalités d'institutionnalisation de la souveraineté	156
b. Les caractéristiques de la souveraineté dans l'état par institution	160
b.a. L'immutabilité de la souveraineté	161
b.b. L'inviolabilité de la souveraineté	161
b.c. L'indivisibilité et l'unicité de la souveraineté	162
b.d. La souveraineté est absolue	162
b.e. La souveraineté est identique	163
c. La portée de la souveraineté par institution	163
2. La souveraineté par acquisition	164
a. Les aspects de la souveraineté par acquisition	165
B. La typologie des régimes	167
1. Le triple aspect de la souveraineté	167
2. Défense et illustration de la monarchie	168
Conclusion	170

Deuxième chapitre : Le contenu de la souveraineté absolue et les limites à son exercice

Introduction	172
 A. Le contenu de la souveraineté absolue	 172
1. L'organisation juridique de la société politique	172
a. La compétence législative	173
b. La compétence juridique et le pouvoir de sanction	176
2. L'organisation matérielle de la société politique	182
a. Les compétences classiques	182
b. Les compétences économiques et sociales	184
 B. Les limites de l'exercice de la souveraineté absolue	 189
3. Les limites à l'exercice de la souveraineté absolue	190
a. Les limites de principes et limites juridiques	190
b. Les limites pratiques à l'exercice de la souveraineté absolue	193
4. Les conséquences	195
a. La théorie de la liberté	196
b. La légitimité de l'État : approche de la notion	198
 Conclusion	 199

Troisième chapitre : La portée de l'institutionnalisation de la souveraineté

Introduction	201
A. La conciliation juridique entre autorité et obéissance	202
1. La théorie de la personne publique et de la représentation	202
a. La théorie générale de la personne	202
b. Les applications de la théorie de la personne artificielle	205
c.. Les progrès réalisés dans la formulation de la théorie et leurs conséquences	209
c.a. Marsile de Padoue	214
c.b. Guillaume d'Ockham	215
3. Le perfectionnement de la théorie de la souveraineté	219
a. L'influence de Jean Bodin	220
B. La conciliation morale entre autorité et obéissance	223
1 La politique éthique	223
a. L'héritage platonicien et ses conséquences	223
b. La conciliation morale entre autorité et obéissance	226
b.a. Les lois naturelles comme fondement de la conciliation morale	227
2. Conservatisme et radicalisme	233
a. La résistance des opinions à l'organisation juridique	239
b. La théorie de l'opinion	239
c. Les conséquences politiques et théoriques	241
Conclusion	245

TROISIÈME PARTIE : LA DIRECTION DES OPINIONS, GARANTIE DE L'UNITÉ SOCIALE

INTRODUCTION	248
---------------------	------------

Premier chapitre : La religion	257
---------------------------------------	------------

Introduction	257
---------------------	------------

A. Les aspects généraux de la religion	258
---	------------

1. Définition et présupposés	258
a. Définition de la religion	258
b. La théologie	260
c. Le rejet de la métaphysique et du surnaturel	261
2. Dieu et la foi	264
a. Dieu	264
b. Les fondements humains de la croyance	266
c. La foi et la grâce	271
d. La foi, la raison et la connaissance	274

B. Les aspects sociaux de la religion	276
--	------------

a. Le culte	276
b. La relation entre politique et religion	277

C. La religion chrétienne à travers l'exégèse	281
--	------------

1. Révélation et exégèse rationnelle	281
--------------------------------------	-----

a. Les modalités de la révélation-----	281
b. La méthode exégétique-----	285
b.a. Le principe de l'exégèse rationnelle-----	285
b.b. La critique historique-----	287
b.c. La critique des concepts-----	288
D. Les conséquences de l'exégèse rationnelle-----	293
1. L'évacuation du surnaturel-----	294
2. Le principe essentiel au salut-----	299
3. La canonicité des Écritures-----	304
-	
Conclusion-----	307
 Deuxième chapitre : L'État chrétien-----	 308
Introduction-----	308
 A. l'Assimilation de l'Église à l'État-----	 309
1. Les modalités d'assimilation de l'Église à l'État-----	310
2. L'élimination de la distinction pouvoir temporel – pouvoir spirituel-----	313
3. L'exercice du pouvoir ecclésiastique par le pouvoir civil-----	316
a. Le pouvoir ecclésiastique après la conversion des souverains-----	316
a.a. Finalité sociale du pouvoir politique -----	317
b.b. Le droit divin du souverain et la réfutation des thèses du Cardinal Bellarmin-----	320
4. Confrontation des thèses de Hobbes à l'histoire doctrinale des relations entre Pouvoir temporel et pouvoir spirituel-----	321

B. La religion nationale comme idéologie politique-----331

1. La dénonciation des religions et des doctrines subversives-----	331
a. Les religions subversives-----	332
b. Les doctrines philosophiques subversives-----	334
2. Le principe de la religion séparée et sa portée-----	337
a. Le principe de la direction des opinions par la religion nationale -----	337
a.a. L'ignorance populaire -----	337
a.b. La direction des opinions cause de la paix civile-----	338
b. La propagande d'État-----	340
c. La religion nationale comme idéologie politique-----	342
3. <i>Léviathan</i> ou l'État idéologique-----	346
a. La fonction de l'État idéologique-----	346
b. La sacralisation du pouvoir-----	348
b.a. Souveraineté absolue et sacrée-----	348
b.b. La dialectique sociale ou du multiple à l'un-----	349
b.c. <i>Léviathan</i> , substitut de la Cité de Dieu-----	351
c. De l'État rationnel à la raison d'État ou les avatars d'une bonne intention-----	354

Conclusion-----356

CONCLUSION GÉNÉRALE-----358

1. La consécration de l'État et de l'absolutisme de la souveraineté-----	358
2. L'idée de modèle et ses conséquences philosophiques-----	360
3. La théologie politique-----	362
4. Les éléments d'un existentialisme inachevé-----	364

BIBLIOGRAPHIE-----369

« La philosophie politique de Thomas Hobbes est plus actuelle qu'elle ne l'a jamais été. Elle fournit le langage fondateur d'une modernité en proie au dilemme de la liberté et du pouvoir. Elle lance un grand défi à tous les philosophes politiques modernes oublieux de leur devoir, qui est de penser le politique en fonction de ses fondements philosophiques. Elle hante l'homme moderne par ses concepts et ses arguments étonnamment nouveaux, encore malaisément situés dans l'histoire et la philosophie. Qui pourrait comprendre la philosophie politique moderne et postmoderne sans en être venu aux prises avec ce penseur extraordinairement indépendant et intransigeant ? Qui oserait y aller de sa contribution à la philosophie politique de l'avenir tout en étant mal assuré de sa position vis-à-vis de Hobbes ? »³.

3 BLOM, Hans, « Le débat d'Amsterdam », in *le Débat*, no. 96, Paris, Gallimard, septembre - octobre, 1997, p.90

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Thomas Hobbes a été et demeure un philosophe très connu et très commenté, il est en outre un grand écrivain et les Anglais le comptent parmi les maîtres de langage. La sobriété et la clarté de son style, la finesse dans l'ironie, la précision et la force de l'expression ont fait de son œuvre un modèle d'exposition philosophique. Mais le philosophe est-il à la hauteur de l'écrivain ?

Pour beaucoup de ses premiers lecteurs, la philosophie de Hobbes se laisse résumer en quelques thèses provocatrices :

Il n'existe que des corps, tout dans l'univers se fait par mouvements nécessaires.

Les hommes sont par nature méchants ; le droit naturel ne découle pas de notre appartenance à une même communauté humaine mais se réduit à la puissance dont use chacun pour se conserver.

S'ils veulent vivre en paix et en sécurité, les hommes doivent accepter d'obéir à un souverain et lui reconnaître une autorité absolue ; cette autorité s'étend au domaine religieux et les Églises doivent se soumettre sans condition au souverain civil.

On mesure le scandale. Depuis une trentaine d'années, les historiens de la philosophie qui s'occupent de Hobbes ont entrepris de nous faire accéder à une compréhension plus fine et plus précise de sa pensée. Cela les a parfois conduits à expliquer le scandale des premiers lecteurs par une simple méprise. Hobbes ne serait pas réellement matérialiste, le matérialisme serait simplement le discours que les savants doivent tenir sur le réel s'ils veulent en proposer une connaissance. La méchanceté des hommes serait une simple hypothèse méthodique : la solution politique qu'on propose doit pouvoir s'appliquer même à un peuple de démons. Hobbes appartiendrait à la grande tradition du droit naturel moderne qui refuse le droit du plus fort et fonde le droit sur la loi de nature : si cette dernière oblige chaque homme à se conserver, tout usage de la puissance n'est pas légitime, mais celui-là seul qui est ordonné à cette obligation. On prétend enfin que Hobbes est pour l'essentiel un libéral et

que son absolutisme ne doit pas être pris à la lettre, et pour ce faire, on met en avant certaines affirmations qui sont incontestablement les siennes : devant Dieu, le souverain doit obéissance aux lois naturelles qui lui commandent de rechercher le salut du peuple et la sécurité de chacun ; ces commandements doivent prendre la forme de la loi : les sujets conservent le droit de résister quand ils sont menacés dans leur vie et leur sécurité.

Quand, en 1651, parut à Londres l'ouvrage intitulé *Leviathan, or the matter, forme, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, l'Angleterre traversait depuis quatre années la phase la plus radicale d'une révolution.

Toutefois, la victoire de Cromwell sur Charles II remportée à Worcester le 3 septembre 1651, renforçant considérablement son prestige, faisait en même temps de lui, ainsi que des officiers de son entourage, les défenseurs du conservatisme. Bien que l'Épître dédicatoire, datée d'avril, soit antérieure à cet événement décisif, le pouvoir de l'armée était tel que certains royalistes accusèrent l'auteur, Hobbes, d'inciter ses compatriotes à se rallier au chef militaire et de le reconnaître comme souverain, afin de gagner ses bonnes grâces en vue de préparer le retour d'un long exil en France.

Si nous prenions suffisamment de patience pour lire le *Léviathan* dans sa totalité, nous nous apercevions que Hobbes accorde une grande importance à la relation entre la politique et la religion. Les grandes explications qu'il développe dans la troisième partie de l'ouvrage sont pour l'essentiel en vue d'éradiquer les principales causes de la sédition et de la guerre civile. Il ne s'agit pas seulement d'une référence à la religion de façon générale, mais d'une analyse concrète de la religion chrétienne et du concept d'Église, faite à partir d'une argumentation de la raison naturelle et d'une interprétation toute particulière des saintes Écritures. Nous nous proposons dans cette étude d'analyser en profondeur l'articulation entre la politique et la religion non pas dans le seul *Léviathan*, mais dans l'ensemble de la philosophie hobbienne. Et pourquoi poser le problème du rapport entre la politique et la religion chez Hobbes ? C'est bien la question que nous posons et dont nous vous donnons réponse dans la présentation ci-dessous de notre problématique.

I Problématique

Si notre intérêt porte sur le problème du rapport entre la politique et la religion chez Hobbes, c'est parce que Hobbes présente son projet politique comme un projet scientifique : il veut faire de la politique une science. Or l'émergence d'une science

nouvelle implique un double mouvement de rupture et d'autonomisation. Si une science de la politique est possible, elle doit d'une part se situer sur un champ qui lui est propre, se donner un projet propre, et développer un discours autonome ; elle doit s'auto-suffire et s'auto-légitimer. Elle doit d'autre part rompre avec les traditions idéologiques et préthéoriques qui l'ont précédée. Il faut rejeter du champ politique tout ce qui lui est autre, extérieur, transcendant ; tout ce qui auparavant a empêché de tenir sur la politique un véritable discours.

Hobbes considère qu'avant lui, les discours sur la politique n'étaient que *rêve*, *vaine* et *ténébreuse* philosophie. Ils étaient en quelque sorte *corrompus* par un lien compromettant avec la métaphysique ou avec la religion. « Si j'avais écrit, comme sur une table rase, dans des cœurs purs, j'aurais pu être plus bref », dit Hobbes en concluant le *Léviathan*.

Le rapport entre la politique et la religion est donc au cœur même du problème du statut du discours politique tenu par Hobbes. On peut ainsi, à titre d'hypothèse de travail, retenir l'idée que l'originalité de Hobbes consiste, dans la tentative de dégagement de son discours politique par rapport à la religion. Il s'agit alors d'examiner concrètement comment s'opère cette tentative, et à quels niveaux elle se situe.

Thomas Hobbes qui se place parmi les *modernes*, partage leur foi dans la science nouvelle et dans les possibilités de la Raison, de même que leur conviction concernant la réalisation d'un corps général de connaissances animé par des principes identiques, en fait par une méthode.

L'évolution intellectuelle de Hobbes est déterminée par l'acquisition de cette dernière ; parvenu à ce résultat, il l'applique au politique, pensant alors atteindre une connaissance scientifique de ce dernier.

La question est de savoir si une connaissance scientifique du politique est possible. Pour cela, il faut pouvoir déterminer, a) une méthode; b) puis donner les particularités de la méthode appliquée en politique et définir ce que c'est qu'une science politique.

II L'esprit de la recherche

Hobbes ayant édifié un système de pensée, l'interprétation de son œuvre est délicate. Deux grandes Écoles, aux orientations différentes, se distinguent aujourd'hui dans l'interprétation et dans le renouvellement des études sur le philosophe. L'École de Cambridge autour de Quentin Skinner et l'École de Paris autour de Yves Charles Zarka. L'exposé le plus récent de la démarche et des positions de ce dernier se trouve dans

son livre : *Hobbes et la Pensée politique moderne*⁴. Yves Charles Zarka est directeur de recherche au CNRS et enseigne actuellement à l'EHESS (École des Hautes Études de Sciences Sociales). Il est notamment l'auteur de *La décision métaphysique de Hobbes, conditions de la politique* (Vrin 1987) et a récemment publié *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles* (PUF, 1994). Il dirige également « Fondements de la Politique », une collection de philosophie politique, et est enfin responsable (en collaboration) du *Bulletin Hobbesien* des Archives de Philosophie et de la publication de la traduction des œuvres de Hobbes aux éditions Vrin. Dans *Hobbes et la Pensée politique moderne*, Zarka souligne le type de démarche qu'il met en œuvre dans sa lecture de Hobbes. Il vise à considérer l'œuvre de celui-ci comme une œuvre proprement philosophique. Or, lire l'œuvre de Hobbes comme une œuvre philosophique implique d'abord de s'attacher au texte, et à ce qui y est explicitement dit, et de n'aller en deçà, au-delà ou à côté du texte que lorsque celui-ci nous appelle à le faire. C'est plutôt par rapport à la logique et à la philosophie première que Zarka tente d'évaluer la signification de la portée de la philosophie politique que par la rhétorique ou le contexte historique et sociopolitique.

Quentin Skinner est professeur de science politique à l'Université de Cambridge depuis 1978. Il est l'auteur, notamment de *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978). Plus que quiconque, il illustre, dans ses écrits, la méthode de lecture à laquelle on a donné le nom de *contextualisme*. Bien au-delà du simple souci de replacer les auteurs dans leur contexte historique, cette approche repose sur la conviction que leurs théories reçoivent l'intégralité de leur sens de l'époque qui les a vus naître. Plus subtile – ou plus moderne – que ne l'était une certaine vulgate marxiste, elle ne fait pas dépendre la forme et le contenu d'un discours philosophique de déterminations socio-économiques : elle inscrit celui-ci dans un débat idéologique ou culturel historiquement situé qu'elle commence par reconstruire, pour s'appliquer ensuite à démontrer qu'il en constitue l'une des expressions ou, mieux encore, l'une des composantes.

Skinner a une interprétation de Hobbes divergente de celle de Zarka, mais la méthode qu'il met en œuvre ne semble pas prendre beaucoup de distance de celle de Zarka. Skinner relève lui-même le fait qu'il n'est pas philosophe mais historien⁵ et dénonce les

4 ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la Pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995

5 Cf. « Raison et Rhétorique dans la philosophie de Hobbes », in *Le Débat*, septembre - octobre 1997, no 96, Gallimard, p. 101

explications socio-économiques déterministes dans l'histoire des idées, telles qu'elles avaient cours dans l'Angleterre de l'après guerre dans les cercles historiques. Pour Skinner, les postulats et le vocabulaire des théories classique et néo-classique de l'éloquence ont été le principal point de référence de Hobbes dans son élaboration de sa philosophie civile comme philosophie démonstrative.⁶ Skinner adopte une approche particulière de l'étude et de l'interprétation des textes historiques. Cette approche se laisse résumer en une seule formule : « placer les textes que j'étudie dans des contextes qui nous permettent d'identifier ce que les auteurs de textes ont fait en écrivant comme ils l'ont fait »⁷. C'est ce qu'on a appelé *contextualisme*. Skinner se défend contre ceux qui l'accusent de se désintéresser des doctrines de Hobbes, et de n'adopter que l'approche historique. Il soutient que ce qui l'intéresse avant toute autre chose, c'est de comprendre pourquoi, lorsque Hobbes parle de liberté, d'obligation, d'état, il en parle ainsi qu'il le fait. Il dira en outre :

« Mon objectif est de situer la théorie et la pratique hobbesiennes de la science civile au sein du contexte intellectuel dans lequel, je crois, elle s'est formée. En Hobbes, c'est moins l'auteur d'un système philosophique qui m'intéresse que le contributeur à une série de débats sur le concept de *scientia civilis* héritée de la Renaissance »⁸.

À cet égard, Skinner entend se rattacher à la tradition des études hobbesiennes qui, dans le cadre des recherches exégétiques actuelles, a essayé de donner une explication plus contextualisée du système de pensée de Hobbes. Skinner observe qu'il y a grand intérêt à adopter son type d'approche historique de la philosophie hobbesienne. Il regrette que son approche lui ait valu de vives critiques de la part de ses collègues anglophones : Howard Warrender, un des plus grands spécialistes de Hobbes dans la génération précédente écrit en effet : « Avec Skinner, la figure de Hobbes n'a plus guère d'intérêt que pour les amateurs d'antiquités. Il a dépouillé l'étude de sa pensée de tout intérêt et de toute actualité philosophique »⁹. Avec un tel jugement, la réaction de Skinner ne peut qu'être légitime et bien compréhensible.

Qu'il s'agisse d'une lecture de type philosophique ou d'une approche historique et contextuelle des textes de Hobbes, il s'avère évident qu'il faut aller au-delà de ce qui s'apparente à un dialogue de sourd entre les deux grands interprètes de Hobbes. Zarka le reconnaît lui-même en soulignant qu'il est difficile de rester aveugles à l'inscription de

6 Cf. SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996

7 « Raison et Rhétorique dans la Philosophie de Hobbes », in *Le Débat*, Deux Interprétations de Hobbes, septembre - octobre 1997, numéro 96, p. 104

8 *Idem*

9 WARRENDER, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes, his theory of Obligation*, London, Oxford University Press, 1961

la philosophie politique dans l'histoire de l'époque ou d'ignorer ses aspects littéraires. Il est également évident que ces aspects doivent être étudiés en fonction de son statut prépondérant d'œuvre philosophique rationnelle. Et Skinner ne refuse pas cela. Il faut donc définir les principes de lecture des œuvres de philosophie politique du passé, et ces principes ont un caractère à la fois historique et philosophique.

Historique, parce que les textes qu'il s'agit de comprendre sont des textes du passé dont l'étude doit se soumettre à des critères d'exactitude historique de réinscription dans les préoccupations sociales, politiques, juridiques et religieuses d'une époque, ainsi que dans le contexte doctrinal du temps.

Philosophique, parce que ces textes ne sont pas simplement des vestiges d'une époque révolue, mais sont porteurs d'interrogations qui élèvent au concept des déterminations concernant la nature, la valeur et la fin du politique et engagent une compréhension politique.

En ce sens, l'intérêt historique qu'on porte aux philosophies politiques du passé ne peut être dissocié d'un intérêt philosophique. Toute tentative de réduire à une dimension purement historique l'étude de la philosophie politique revient, plus ou moins directement, plus ou moins habilement à nier la spécificité philosophique de l'objet qu'on étudie et dont on cherche à réactiver la signification. Toute tentative de retrouver le passé en s'arrachant complètement au présent semble illusoire. Ce sont nos intérêts présents et nos moyens d'investigation présents qui nous guident dans l'étude des œuvres du passé.

Toute interprétation d'un texte consiste en la reconstruction plus ou moins complète, plus ou moins rigoureuse de sa signification, et toute description du contexte est également une reconstruction plus ou moins complète, plus ou moins rigoureuse du réseau de signification et d'enjeux dans lequel le texte a été formé.

Certes, nous privilégierons la méthode qui met en œuvre la critique interne, celle qui recherche la structure du système, la progression de la réflexion. Cependant, à chaque niveau de l'analyse, nous nous efforcerons de mettre en relation les idées de Hobbes avec les courants doctrinaux ainsi qu'avec la vie sociopolitique de l'époque qui lui est contemporaine. Mais avant d'établir ce lien, il nous apparaît nécessaire de parcourir les principaux écrits parus jusqu'ici et qui traitent du rapport entre la politique et la religion chez Hobbes. Le parcours de ces travaux nous permettra ensuite de mieux cerner et spécifier l'intérêt et l'originalité de notre étude.

III. L'originalité de notre étude

Le titre de notre étude mentionne : *Politique et Religion dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Nous aurions pu nous limiter au plus important ouvrage de Hobbes : le *Léviathan*. Nous ne l'avons pas fait, car un travail de thèse porte déjà ce titre. *Politique et Religion dans le Léviathan*, thèse soutenue par Jean Pierre Duprat en 1970, à l'Université de Bordeaux, dans la Faculté de Droit et Sciences économiques, mais dans une perspective strictement juridique.

Nous ne l'avons pas fait non plus, car il est difficile de se limiter à une interprétation de cet ouvrage sans devoir considérer les ouvrages antérieurs et postérieurs. Le *De Corpore*, le *De Cive*, *Béhémoth*, *Dialogue entre un philosophe et un étudiant...*, sont précieux, car ils laissent une grande place à la dimension historique. Le recours à ces ouvrages subsidiaires de la théorie politique hobbesienne est légitimé par l'unité du système de pensée de Hobbes. Les références qui seront faites à ces ouvrages reposent sur l'existence d'une identité certaine avec les positions assumées dans le *Léviathan* qui restera tout de même l'ouvrage de base de notre étude.

L'originalité de notre travail réside dans le fait que nous ouvrons le champ de notre recherche aux dimensions de plusieurs ouvrages de Hobbes, contrairement aux travaux précédents qui circonscrivent leurs analyses au seul *Léviathan*.

En outre, nous nous posons le problème du statut du discours politique chez Hobbes. Pour lui, le discours politique a quelque autonomie, et par le fait même, il doit pouvoir se légitimer lui-même, et légitimer un ordre politique et social.

Par voie de conséquence, nous nous interrogeons sur les rapports du discours politique notamment avec le discours biblique et ecclésiastique. Quelle est donc la signification du recours aux Écritures, des références aux textes sacrés ? Hobbes cherche-t-il à justifier son discours politique ou à se justifier lui-même ?

Notre optique ne vise donc pas à revenir sur la question tant débattue de l'athéisme de Hobbes, comme l'ont fait les auteurs des travaux antécédents et certains commentateurs de Hobbes tout au long de l'histoire. Hobbes est-il sincère ou non quand il fait profession de foi ? À quel type de croyance donne-t-il sa préférence ? À ce type de question Hobbes a très bien pris la précaution de répondre que la foi intérieure est, par nature invisible et qu'elle échappe ainsi à toute juridiction temporelle. À la limite, de l'aveu explicite de Hobbes, nul ne peut jamais savoir quelle est la foi d'un autre, celle de Hobbes par exemple. Nul ne pourra jamais démontrer quel était l'objet de sa foi. Nous nous le tiendrons pour dit.

En fait, si Hobbes a eu une influence si profonde sur la pensée politique moderne, ce n'est certainement pas parce qu'il était athée ou parce qu'il ne l'était pas. C'est peut-être plutôt parce que son discours politique se veut une tentative de rupture avec toute forme de transcendance, notamment la religion, les Écritures sacrées et l'Église. Or ceci est bien une note originale que nous apportons.

Le principe de notre recherche implique que le plan suivi soit calqué sur la réflexion de Hobbes. Formellement, le développement de cette dernière est conditionné par l'application de la méthode averroïste. Si l'analyse y fait apparaître l'homme comme la cellule primaire de la société, elle évoque pour nous un type de raisonnement proche de celui de Galilée, éliminant une donnée afin d'établir plus aisément les mouvements composant la trajectoire d'un mobile. Dans son système politique, Hobbes écarte le pouvoir, mais afin d'en montrer plus nettement la nécessité. Il est la condition mise à l'unification et à la pacification de la société. Les modalités définies pour leur réalisation sont essentiellement juridiques, puisque mettant en œuvre l'institutionnalisation de la souveraineté. Par un retour à la psychologie, Hobbes considère une dimension mise à l'écart, l'homme intérieur. La clé de voûte de l'édifice politique est alors posée quand Hobbes fait de la direction des opinions la garantie de l'unité de la société. La première partie du *Léviathan (Of Man)* contient les principes généraux, de nature essentiellement psychologique, sur lesquels s'appuieront l'ensemble du système. La deuxième partie (*Of Commonwealth*) se présente surtout comme la théorie de la souveraineté absolue de l'État ; la troisième (*Of Christian Commonwealth*), comme l'exposé de l'ecclésiologie, complété par la quatrième partie (*Of the Kingdom of Darkness*), qui est un réquisitoire contre les idées séditeuses, constituant également la manière du niveau supérieur du système. Reprenant cet ordre logique, notre étude s'organise en trois parties majeures :

1. Le Salut par le pouvoir.
2. L'Institutionnalisation de la souveraineté, créatrice de l'unité sociale.
3. La Direction des opinions, garanties de l'unité sociale.

La première partie, (le salut par le pouvoir), est constituée de trois chapitres qui s'articulent de façon logique. En commençant par une esquisse de l'époque dans laquelle Hobbes a vu le jour et a grandi, nous serons bien en mesure de présenter l'homme, son œuvre, et les conditions de développement de sa pensée. Il nous sera ainsi donné de vérifier la justesse de pensée de ceux qui soutiennent que tout philosophe est fils de son époque. L'occasion nous sera ensuite donnée de brosser le tableau des relations humaines, en l'absence du pouvoir, nous donnant ainsi les

éléments qui nous permettent de décrire une situation conflictuelle, dont l'acuité même engendre les conditions de dépassement. Cette condition conflictuelle est ce que Hobbes appelle *l'état de nature*. Étant donné le désordre de la condition naturelle, nous nous demandons comment va s'opérer le passage de la guerre à la paix, autrement dit : le passage à la société politique.

La deuxième partie, (L'institutionnalisation de la souveraineté) est la réponse que Hobbes propose pour sortir de l'état de nature. Entre l'homme et la nature, il n'y a pas d'harmonie préétablie. L'homme est par nature un être menacé par la nature ; entre les individus, il n'y a pas de concorde naturelle : l'homme n'est pas un animal social et politique par nature. L'homme est avant tout un être qui recherche la puissance et sur qui pèse la constante menace de mort violente. Hobbes rejette l'idée que la politique puisse être fondée sur un désir de sociabilité ou sur un désir de vertu. Il n'est donc pas surprenant de l'entendre déclarer que

« c'est une chose tout avérée, que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés, ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres »¹⁰.

Le problème se pose ainsi en terme d'origine. Il faut s'interroger sur le principe même du fondement de l'ordre social et de la souveraineté. La société civile n'est ni une douloureuse voie de passage vers le royaume de Dieu, ni la transposition terrestre de ce royaume. La politique ne peut être fondée ni sur un droit divin, ni sur un ordre naturel. Sur quoi est-elle donc fondée ? C'est à cette question que la troisième partie de notre travail a la prétention d'apporter une réponse. À l'encontre des sciences de la nature, de la métaphysique et de la religion, qui nous sont plus ou moins mystérieuses, puisque nous ne pouvons posséder une connaissance exacte des causes premières, ou de Dieu, la science politique doit être totalement une œuvre de l'homme. Les fins de la politique doivent être exclusivement humaines et utilitaires, le bien-être et la sécurité de tous, et rien d'autre. La religion n'a sa place que quand elle joue le jeu de la paix, de la cohésion des membres de la société sous la houlette du souverain et de l'État auxquels elle doit soumission et obéissance en tout, jusque dans les décisions d'ordre spirituel, pastoral et doctrinal. Nous reprendrons tous ces points en temps voulu, mais pour le moment, revenons à Hobbes lui-même, à son œuvre et à son époque.

10. HOBBS, Thomas, *De Cive*, chap.1. 2, Paris, éditions Sirey, 1981, p. 79

PREMIÈRE PARTIE

LE SALUT PAR LE POUVOIR

Premier chapitre

LE PHILOSOPHE ET LE VOYAGEUR

Introduction

Au seuil du XVI^e siècle, et pendant tout le XVII^e siècle se produisent de nombreuses mutations au niveau de la pensée scientifique, philosophique et politique. Les modèles de pensée véhiculés par la tradition aristotélicienne et par le christianisme, servant à légitimer l'ordre politique et social existant, commencent à craquer sous le poids des mutations culturelles et économiques. Si les ruptures et conflits commencent à se dessiner dès le XVI^e siècle, ils prennent toute leur ampleur au XVII^e siècle, notamment en Angleterre.

En effet, l'Angleterre de l'époque de Hobbes est déchirée par des guerres civiles et religieuses. De nouvelles classes et catégories sociales (marchands, commerçants, propriétaires) font leur apparition sur la scène politique et remettent en question l'ordre féodal. Les diverses révolutions scientifiques qui se produisent à cette époque (particulièrement dans le domaine de la physique, des mathématiques, et de la médecine) apportent une nouvelle image du monde et de l'homme. Les conceptions traditionnelles du devenir de l'homme et de sa situation face au pouvoir politique se trouvent ébranlées par ces chocs culturels et sociaux.

Charles 1^{er} (1625-1649), aux prises avec des difficultés financières, doit, en 1629, convoquer le parlement (constitué surtout de nobles) qui lui impose le *Petition of Right* limitant l'arbitraire du pouvoir royal. Le parlement ne sera pas convoqué durant les dix années suivantes. Avec l'accord de Charles 1^{er}, l'Église anglicane cherche à imposer ses prières et ses rites aux presbytériens écossais et suscite la révolte armée de l'Écosse. Pour obtenir les crédits nécessaires à la guerre, le roi se résigne en 1640 à convoquer le parlement dominé par les puritains. S'ensuivirent des luttes qui conduisent à la guerre civile (1642-1646) entre les partisans du roi (anglicans, haute noblesse et paysans) et les partisans du parlement (puritains, petite noblesse terrienne et bourgeoisie urbaine). Cromwell, chef de l'armée parlementaire, vainc les forces de Charles 1^{er} et réussit à obtenir sa décapitation en 1649. Sous couvert de la souveraineté du parlement, Cromwell impose à l'Angleterre une dictature militaire. En 1660, lassées

de la dictature, les classes dirigeantes anglaises font appel à Charles II (1660-1685) qui restaure la monarchie. C'est sur ce fond de crises diverses que va évoluer Hobbes dont la pensée ne pouvait qu'être fortement influencée. Voici sommairement décrites les cinq crises qui contribueront à changer le visage de l'Angleterre du XVII^e siècle et le paysage de la philosophie hobbesienne.

I. L'homme et son oeuvre.

Une remarquable longévité permit à Hobbes de naître élisabéthain et de mourir sujet de Charles II. Son œuvre ne serait qu'imparfaitement intelligible à qui ne se rappellerait point sa vie.

Cette vie, lui-même, par deux fois s'en fait le narrateur : d'abord, en prose latine¹¹ ; plus tard, en distiques latins, à l'âge de quatre-vingt quatre ans¹². Nous avons, de plus, sa biographie écrite en 1681, deux ans après sa mort, par Richard Blackburne, sans oublier celle d'Aubrey, publiée en 1813¹³. L'historien et interprète de Hobbes, Croom Robertson, a eu accès aux manuscrits que possédait la famille Devonshire et a puisé dans ces inédits de précieux renseignements pour son *Hobbes* paru à Londres en 1886.

a. Enfance

Thomas Hobbes naquit à Malmesbury le 5 avril 1588. Sa mère l'avait eu avant terme, sous la panique causée par l'annonce que l'Invincible Armada espagnole venait d'appareiller¹⁴. Son père était un ecclésiastique bénéficiaire des paroisses de Charlton et de Wesport, près de Malmesbury : comme ses confrères de l'époque il pouvait seulement lire les prières de l'Église et les homélies¹⁵. C'était, au dire d'Aubrey, un

11 HOBBS, Thomas, *Malmesburiensis Vita*

12 HOBBS, Thomas, *Malmesburiensis Vita Carmine expressa*.

13 La source essentielle est un recueil de notes de J. AUBREY, intitulé *Brief Lives*. Dans la présentation, J. Clark relate les circonstances ayant déterminé Aubrey à rédiger les *Vies* (Tome I, p. 1 à 3) : il aidait Wood dans la collation d'informations pour la rédaction d'une histoire de l'Université d'Oxford. À l'égard de Hobbes, défunt, Aubrey remplissait un engagement personnel en écrivant sa biographie (*Brief Lives* - p. 7). En outre, il devait fournir la documentation nécessaire à la rédaction d'une biographie par Richard Blackburne. Le tome I des œuvres latines de Hobbes lui-même (Thomas HOBBS, *Malmesburiensis Vita*) : la seconde est le texte de BLACKBURNE (*Vita Hobbiana Auctarium*). – La troisième est l'autobiographie en vers (Thomas HOBBS, *Malmesburiensis Vita Carmine Expressa*).

14. Stabat et Hispanis in Portibus inclyta classis Hostilis nostris mox peritura mari. (In T. H., *Malmesburiensis Vita Carmine Expressa*). Voir aussi J. AUBREY – *Brief Lives* - Ed. Clark – p. 327

15 AUBREY, John, *op. cit.* P. 323

homme médiocre et colérique, qui dut en conséquence d'un acte d'empirement commis à l'entrée même de son Église, s'enfuir à Londres où il mourut.

La mère de notre philosophe appartenait à une catégorie sociale caractéristique, celle des *yeomen*. Enfin l'univers familial est complété par un oncle paternel sans descendance, riche gantier de Malmesbury qui permit notamment à Thomas de poursuivre ses études jusqu'à Oxford.

Toujours d'après le récit d'Aubrey, il fut instruit d'abord à l'école de Westport Church, puis à Malmesbury et de nouveau à Westport. À six ans il apprit le latin et le grec. Il n'avait pas quatorze ans qu'il était en état de traduire en iambes latins la *Médée* de l'Athénien Euripide. En 1605, il entra à Magdalen Hall (Oxford). L'impression ressentie pendant son séjour à Oxford fut si forte qu'il nourrit, sa vie durant, une acrimonieuse aversion contre le régime des universités. Tout de cette organisation pédagogique l'avait, semble-t-il, choqué : l'esprit politique, ardemment séditieux ; l'esprit religieux, incliné au fanatisme par les progrès du puritanisme ; la logomachie péripatéticienne, en grand honneur dans l'enseignement, et l'abus d'éristique, tenu pour l'exercice scolaire par excellence. Il est fait mention de la logique, comme une matière à laquelle Hobbes s'intéressait médiocrement, mais qu'il maîtrisait correctement à son propre jugement. On dit de lui qu'« il ne se souciait guère de la logique, il s'en instruisait cependant et se regardait comme un bon argumentateur »¹⁶

En effet, Selon les précisions données par Villey¹⁷, la logique nominaliste était enseignée à Oxford au début du XVII^e siècle. Mais, pour l'adolescent, la scolastique décadente fut surtout pesante.

b. Hobbes chez les Cavendish

À sa sortie d'Oxford, en 1608, Hobbes entre en relation avec une grande famille aristocratique, dont il devint comme un membre adoptif, à laquelle il fut uni jusqu'à son dernier jour par un attachement affectueux et qui fut la dépositaire de ses lettres inédites : le chef de cette famille était William Cavendish, baron de Hardwick qui, dix ans plus tard, devait être fait comte de Devonshire. Hobbes fut choisi pour être le tuteur du fils aîné, à peu près de son âge, choix qui comportera deux sérieuses conséquences.

16 *Ibidem*, P. 329

17 VILLEY, Michel, « Le Droit de l'Individu chez Hobbes », in *Archives de philosophie du Droit* - tome III, P. 214

Outre la perte de temps provoquée par les visites faites avec son compagnon, Hobbes eut d'abord la difficile tâche de gérer la bourse de ce dernier qui, dépensier, obligea souvent le philosophe à quémander pour lui de l'argent aux prêteurs. Si cette tâche ingrate paraît avoir été responsable d'une santé fragile¹⁸, elle eut pourtant l'intérêt de le mettre au contact des réalités économiques, sous leur aspect le plus sordide, mais aussi le plus véridique. En dépit de ces aspects défavorables, l'occupation de Hobbes présentait des avantages, surtout l'ouverture intellectuelle qu'elle permettait, grâce d'abord à l'existence d'une bibliothèque de premier ordre (celle des Cavendish), puis aux rencontres dont la vie chez les Cavendish était l'occasion, enfin au grand tour accompli avec l'ancien élève d'Oxford.

Les voyages sur le continent jouèrent un grand rôle dans l'évolution intellectuelle de notre auteur, non pas tant par la découverte d'idées nouvelles, répandues alors également en Angleterre, que par l'effet de catalyseur exercé sur l'esprit de Hobbes, en même temps que par la remise en cause de conception traditionnelle dont la vétusté se trouvait plus crûment mise en lumière. Comme la scolastique dominait encore la vie universitaire, particulièrement en France et en Angleterre, les conceptions nouvelles ne pouvaient se propager qu'en dehors d'elle, notamment dans le cadre de cercles, de sociétés ou de collèges privés. Dans ses attaques virulentes contre le défaut d'enseignement scientifique à Oxford, se référant inlassablement à ses impressions de jeunesse, Hobbes ne remarquait pas alors la dimension révolutionnaire de cette mutation intellectuelle. À une cosmologie nouvelle, issue des découvertes anatomiques et publications de Kepler et de Galilée, correspondait une cosmogonie remettant en cause l'aristotélisme revu par l'Église et ayant pris valeur d'orthodoxie.

L'attitude de Hobbes révèle de sa part un choix a priori, mais il n'a pas conscience de la dimension idéologique qu'il implique.

L'intérêt présenté par les différents voyages est de marquer les pulsions de la vie intellectuelle du philosophe.

En 1610, Hobbes accompagne Cavendish en France, en Allemagne et en Italie¹⁹. Outre la prise de conscience de la crise affectant la scolastique, il fut surtout marqué par l'assassinat d'Henri IV. Cet événement devait être d'importance dans la détermination d'une solide aversion entretenue à l'égard des doctrines justifiant le tyrannicide, comme de son apologie de la souveraineté absolue. Il profita de son séjour en Italie pour

18 AUBREY, John, *Brief Lives*, p. 347

19 ROBERTSON, George - Croom, *Hobbes*, London, Edimbourg, W. Blackwood and Sons, p. 12

parfaire ses humanités et revint avec la résolution d'élargir sa connaissance des auteurs anciens. Ce dessein trouva sa concrétisation dans la publication de la traduction de l'ouvrage de Thucydide en 1628-1629. Au cours de la même période, il rencontra Bacon. On insiste généralement sur l'omission caractéristique du nom de l'auteur du *Novum Organum*, alors que Copernic, Galilée et Harvey sont cités²⁰, pour inférer la distance marquée par Hobbes à son égard. Pourtant, des positions identiques apparaissent dans les œuvres des deux penseurs, fondées sur une représentation d'un type nouveau d'homme, celui qui se sert de la science pour agir et pour lequel elle constitue donc un pouvoir, ainsi que sur une attitude pragmatique. L'incidence principale de la pensée baconienne nous paraît se trouver dans l'étude de la psychologie de la connaissance, éliminant les représentations irrationnelles et magiques résultant de l'incapacité de l'homme à se séparer de l'objet de son investigation. Particulièrement remarquable est la démarche sensiblement identique de Bacon, Hobbes et Descartes, considérant les phénomènes naturels sous l'aspect de machines, donc sous un angle mécaniciste.

Dans le cas de Hobbes, la science politique apparaît même comme une connaissance privilégiée, parce que l'homme est l'auteur de la machine qu'est l'État²¹.

Bien que cette époque de son existence soit désignée comme la période humaniste, il n'est pas assuré qu'il n'ait déjà eu les préoccupations dominantes qui furent les siennes par la suite. Sans doute est-il rapporté qu'il lut surtout les poètes classiques et les historiens, ce que confirme sa traduction de Thucydide, révélant déjà la priorité accordée à la politique et à l'éthique²², mais révélant aussi clairement l'omission des philosophes antiques, particulièrement Platon et Aristote. Sa rupture avec la scolastique paraît avoir déterminé chez Hobbes un éloignement à l'égard de la philosophie classique et par contre, une recherche vers une pensée plus concrète, traduisant à l'égard de l'histoire, une attitude proche de celle de Machiavel. Il est possible qu'un premier contact avec la pensée atomiste grecque, probablement par l'intermédiaire de Lucrèce, ait pris place à ce moment. Le souci du concret pourrait correspondre à une influence exercée par Bacon, mais qui s'appliquerait déjà à la matière humaine et sociale. Si plus tard, il renia ce premier penchant vers l'induction, Hobbes ne peut

20 Ces mentions se trouvent dans l'« Épître dédicatoire » du *De Corpore*. Sont ajoutés les noms de KEPLER, GASSENDI et MERSENNE, EW, t. I, p. VIII et IX. Remarquons l'absence de DESCARTES.

21 Voir la référence aux automates dotés d'une vie artificielle et la comparaison de l'État à un homme artificiel : *Léviathan*, p. 5

22 Hobbes rapporte de manière apparemment impersonnelle que THUCYDIDE est estimé comme l'Historiographe le plus politique qui écrivit jamais, cf. EW, t.8, p. VIII

effacer ce que sa préface de la traduction contient de tel, ni la note pratique attachée à la note de l'histoire, introductrice à la prudence et à la prévoyance²³. En même temps, ses convictions politiques sont fixées dans les grandes lignes. À la fin de sa vie, Hobbes justifia sa traduction par la volonté de montrer à ses contemporains les errements de la démocratie ; dans sa biographie de l'historien grec, par opposition à la peinture des dangers de ce régime, il fait ressortir que Thucydide devait approuver le *gouvernement royal*²⁴.

Le second voyage sur le Continent représente une étape essentielle dans la vie du philosophe, car il consacre un changement d'orientation intellectuelle, surtout au niveau méthodologique. La cause se trouve dans une modification importante de l'existence de Hobbes. Le Comte de Devonshire mourut, et la Comtesse mit fin à ses fonctions chez les Cavendish dans un souci d'économie²⁵. Il partit à nouveau pour le grand tour avec le fils de Sir Gervase Clifton en 1629, paraissant être restés à Paris, mais ayant visité également l'Italie²⁶, en passant par la Suisse²⁷. M. S. Mintz a localisé l'épisode rapporté par Aubrey, relatif à la découverte des *Éléments* d'Euclide par Hobbes, comme se déroulant à Genève²⁸. L'auteur des *Brief Lives* fait remarquer le caractère tardif de la découverte de la géométrie par Hobbes, puisqu'il avait alors quarante ans, et insiste sur l'aspect fortuit de cette trouvaille : « étant dans la bibliothèque d'un gentilhomme à..., écrit-il, lui-même, les *Éléments* d'Euclide étaient ouverts, c'était au 47 *Él. Libri I*. Il lut la proposition. « Par Dieu (By G...), dit-il, c'est impossible ! », Il en lit (reads) ainsi la démonstration, qui le renvoyait à une proposition antérieure, qu'il lut aussi. Et *sic deinceps*, qu'à la fin il fut convaincu par démonstration de cette vérité. Ce qui lui fit aimer la géométrie »²⁹.

À l'opposé de l'algèbre qu'il rendait responsable du peu d'intérêt réservé à la géométrie, cette dernière lui servit constamment de critère pour apprécier la connaissance véritable. Il ressort du texte précité que Hobbes fut surtout impressionné par l'aspect déductif du raisonnement euclidien. À ce stade il est donc en possession de

23 *Léviathan*, Préface. cf. *EW*, t.8, p. VII

24 *Ibidem*, p. XVII

25 AUBREY, John, *Brief Lives*, mettant au point la chronologie concernant les relations de Hobbes avec Bacon, l'érudit signale que William Cavendish, père, mourut le 3 mars 1625/6, et le fils, William également, le 20 juin 1628

26 ROBERTSON, George-Croom, *op.cit.* p. 28. Une lettre à Clifton dit le projet de Hobbes d'aller à Venise.

27 MINTZ, Samuel, *The Hunting of Leviathan*. London, Cambridge University Press. 1962. p. 6

28 AUBREY, John, - *op. cit.* p. 332

29 ROBERTSON, G. C. - *op. cit.* p. 29

la forme dans laquelle va couler sa pensée, mais rien n'est assuré quant au contenu de celle-ci. Ce fut le troisième qui contribua à le déterminer.

En 1630, la famille Cavendish reprit Hobbes à son service, comme un ancien ami que les circonstances avaient obligé de congédier, afin de lui confier l'éducation du nouveau Comte. De 1634 à 1636, il accompagna son élève sur le Continent. Pour son évolution intellectuelle, il ne se contente pas de fréquenter le cercle tenu par le Père Mersenne et de sa visite à Galilée, mais aussi il a une obsession : celle de l'omniprésence du mouvement. Il rencontra Galilée à Florence, en 1636 ; peut-être même était-il venu l'année précédente³⁰. On imagine difficilement qu'il ait fait alors une découverte complète. En effet, dans une lettre de 1633 au Duc de Newcastle, il dit son insuccès à se procurer un exemplaire des *Dialogues* dont il connaît la portée subversive à l'égard de la scolastique³¹. Le Père Mersenne permit à Hobbes de pénétrer dans un milieu de scientifiques, animés par une vision mécaniciste de la nature, reflétée par l'intérêt porté à la physique et tout particulièrement à l'optique³².

c. retour au pays natal.

Rentré en 1637 en Angleterre, Hobbes était décidément acquis à la philosophie, possédant les éléments qui lui permettaient de construire son système. Cette inclination se détachait peu de l'investigation scientifique, tant que sa réflexion se portait d'abord sur les questions d'optique et de psychologie par le biais du problème de la sensation. La chronologie est impossible à établir, faute de sources suffisamment précises. Cependant, on est assuré de l'intérêt du philosophe pour la sensation et le mouvement pendant son dernier voyage. L'attrait exercé sur Hobbes par la philosophie et la science nouvelle s'exprima par une rupture explicite à l'encontre de la SCOLASTIQUE dont, cependant, la remise en cause paraît avoir son origine au moins à l'époque de sa fréquentation de Bacon. Alors que Descartes publiait son *Discours de la Méthode*, Hobbes avait rédigé trois opuscules³³. Le plus célèbre, *A Short Tract on First Principles*, représente la preuve éclatante de sa mutation intellectuelle, par son rejet de l'aristotélisme. Il est d'ailleurs caractéristique qu'il ait considéré la sensation dans cet

30 ROBERTSON, G. C. *op. cit.* - p. 36

31 PETERS, Richard, *Hobbes*, Harmondsworth, Peregrine Books – Penguin Books, 1967, p. 23. Les *Dialogues* sur les deux principaux Systèmes du Monde parurent à Florence en 1632

32 Mersenne fut également en relation épistolaire avec Galilée ; il donna une adaptation libre en français d'une œuvre de ce dernier, parue en 1635 sous le titre : *Les Mécaniques de Galilée* - éd. Critique présentée par Bernard ROCHOT, Paris, PUF, 1966

33 Voir les précisions de Samuel MINTZ in *The Hunting of Leviathan* - p. 9, note 4

ouvrage. Nous y voyons la marque d'une préoccupation, constante chez Hobbes, pour le problème de la connaissance, et le souci de lui donner non un fondement métaphysique, mais scientifique, c'est-à-dire, à son époque, mécaniciste. Le matérialisme auquel il introduit la théorie du mouvement n'apparaissant alors que comme une donnée méthodologique permettant un accès plus assuré à la vérité. À la manière de Descartes, Hobbes entretient le projet de réaliser un système philosophique complet³⁴. C'est à cette époque qu'il adopta le plan tripartite de son œuvre : le Corps, l'Homme et le Citoyen.

L'intérêt manifesté pour les questions politiques, et révélé par la traduction des *Guerres du Péloponèse* de Thucydide, ne paraît pas diminué, en dépit du caractère apparemment non engagé des recherches de Hobbes. Au contraire, percevant les difficultés contemporaines essentiellement en terme d'idéologie³⁵, sa réflexion théorique constitue une prise de position à ce niveau, par l'élaboration de ce qu'il voudrait être un système scientifique de la connaissance. Il ne se rendit pas compte alors de l'illusion de sa démarche, car déterminant une méthode, il ne prenait garde à la matière idéologique à laquelle il l'appliquait : ses propres convictions et représentations. L'originalité de son œuvre procède d'ailleurs d'interaction de ces deux éléments. La situation anglaise ne pouvait que renforcer sa préoccupation pour les questions politiques ; d'autant plus, retrouvant réuni autour de Lord Falkland, à Great-Tew, il fut mis au contact d'hommes désireux de procurer un apaisement à un pays que l'on sentait glisser vers l'opposition violente des forces rivales. Cédant à la sollicitation des événements, et négligeant l'ordre logique retenu pour son système, bien qu'il n'en soit pas affecté, en 1640 Hobbes laissait circuler sous forme manuscrite sa première œuvre à caractère politique, *The Elements of Law*³⁶. Le philosophe y traite essentiellement les deux dernières sections, rendues par les titres sous lesquels les *Elements* furent publiés en 1650 : *Human Nature* et *De Corpore Politico*. Apparemment, la théorie politique est donc fondée sur une psychologie sensualiste³⁷, celle-ci reposant sur la physique des corps et le

34 À cette époque DESCARTES avait écrit ses principaux ouvrages. La matière des *Méditations* était élaborée depuis 1628, *Le Monde* était prêt en 1633 et attendait des jours meilleurs pour être rendu public ; *la Géométrie*, *la Dioptrique* et *les Météores* étaient publiés.

35 Ce point sera mis en lumière dans notre troisième partie.

36 AUBREY, John, *op. cit.* p. 334. Le biographe laisse entendre qu'un grand nombre de copies circulaient au point que Hobbes risquait d'être inquiété par le Parlement.

37 Dans la dédicace à Guillaume, Comte de Newcastle, signée du 9 mai 1640, Hobbes précise que les *Elements* ne sont que la mise en forme des discussions qu'il eut avec le Lord et que celui-ci lui demanda de les agencer méthodiquement (*to put into a method*). Le philosophe dit sa volonté d'établir une science

mouvement, dont l'esquisse avait été donnée précédemment dans le *Tract*. La tournure prise par les événements en Angleterre, notamment l'*Impeachment* contre Straford, fit redouter quelques mauvaises conséquences pour l'auteur d'un ouvrage si manifestement en opposition avec la tendance dominante de contestation de l'absolutisme royal. Hobbes se résolut donc à l'exil, revendiquant par la suite une particulière perspicacité, puisqu'il fut le premier des émigrés royalistes!

d. Hobbes va en exil.

Si au moment de son départ pour un séjour de onze années en France, Hobbes possédait les éléments de son système philosophique, les relations d'amitié ou les échanges intellectuels qu'il eut alors sont révélateurs de ses idées, sans que l'on puisse en inférer une influence certaine. Le rôle du Père Mersenne, qui l'accueillit dès son arrivée à Paris, fut considérable. Outre qu'il nous paraît avoir été son introducteur aux idées de Galilée, de manière plus précise qu'une connaissance diffuse par ouï-dire, il lui permit d'entrer en relation avec Descartes et Gassendi. La similitude des investigations du premier avec celles de Hobbes fut à l'origine d'une mésentente durable, fondée sur une égale susceptibilité. À la source de leur inimitié courtoise se placent les réfutations aux *Méditations* que Mersenne sollicita de la part de Hobbes, afin de les transmettre à Descartes avant la publication de son ouvrage³⁸. Cependant, se faisant l'écho de la rencontre à Paris, en 1648, des deux penseurs, Aubrey traduit l'estime qu'ils manifestèrent l'un envers l'autre³⁹. Comme Hobbes trouvait Descartes supérieur en géométrie, ce dernier pensait de notre auteur qu'il aurait dû se limiter à l'éthique, encore qu'il se montra d'une prudente réserve quant à ses fondements. Ce fut la publication du *De Cive*, en 1642, qui procura l'occasion de ce jugement. L'ouvrage représente la preuve de l'attachement de Hobbes à son pays. L'exil ne lui faisait pas oublier les

comparable aux mathématiques, où la vérité et l'intérêt humain se concilient au lieu de s'opposer. Ce projet vise particulièrement la politique.

38 Les réfutations de Hobbes sont publiées dans les *Troisièmes Objections*, qui en contiennent seize. Tout à fait remarquable nous paraît être la première, par l'opposition établie entre la perception sensorielle véritable et celle qui est illusoire, et l'accent mis sur leur difficile séparation. Si le débat se rapportant à l'existence de l'objet perçu est considéré comme vétuste, il est cependant intéressant de voir apparaître le nom de Platon. La seconde objection nous semble renfermer la raison véritable de l'opposition intellectuelle des deux penseurs, puisque Hobbes ramène l'intellection à l'existence corporelle, donc s'appuie sur le matérialisme. Par contre Descartes est un idéaliste, ce que révèle clairement son projet métaphysique.

39 AUBREY, John. *op. cit.* Respectant DESCARTES pour ses talents en géométrie, Hobbes regrettait ses recherches philosophiques et lui reprochait surtout de défendre la transubstantiation contre ses convictions intimes – p. 367

difficultés anglaises, accrues par l'activité des sectes religieuses. Dans sa réflexion politique, la théologie ne cessa de prendre de plus en plus de place, parallèlement au développement de la Révolution. La préface au lecteur de la seconde édition explique les raisons pour lesquelles le philosophe modifia le plan initial de son système, livrant d'abord ce qui devait être le dernier élément. La prise de conscience de l'imminence de la guerre civile fut déterminante, ainsi que la croyance dans la vertu curative du diagnostic contenu dans l'ouvrage⁴⁰. Bien que Hobbes possédât alors l'essentiel de ses idées en physique et en psychologie, ce que confirme la préface du *De Cive*, il allègue au surplus l'inutilité des sections antérieures parce que *l'expérience* suffisait à faire connaître les principes de la politique. Ce qui revient à dire qu'on a fait avancer le moment privilégié représenté par la crise d'une société, mais aussi qu'on indique incidemment que la méthode scientifique est ordonnée à une finalité politique.

Chez Hobbes, l'intérêt pour la physique allait de pair avec sa réflexion politique. Ainsi, il entreprit des recherches sur l'optique, sans doute pour rivaliser avec Descartes, et collabora à un ouvrage de Mersenne sur la balistique. En même temps il rassemblait les éléments nécessaires à la rédaction du *De Corpore*. À la fin de 1646, Hobbes accepta le poste de précepteur du Prince de Galles pour les mathématiques. À la même époque, chez le Marquis de Newcastle, il dut soutenir une controverse théologique avec l'évêque Bramhall qui, bien que privée, fut publiée par un traducteur indélicat en 1654. Ce fut la source d'une des polémiques qui marquèrent sa vieillesse. En 1647, parut chez Elzevir la seconde édition latine du *De Cive*, sous le contrôle de Sorbière, augmentée de l'importante Préface au lecteur et de remarques à des objections faites à certains passages⁴¹. La même année Hobbes fut malade et resta alité à Saint-Germain. La visite que le Père Mersenne fit alors au quasi-moribond fait ressortir l'amitié qui le liait à Gassendi. Avançant prudemment le pouvoir de l'Église de remettre les péchés, le Père se vit couper net la parole par Hobbes demandant des nouvelles de Gassendi. Quelques jours après il reçut d'ailleurs les sacrements selon le rite anglican, ce qui lui servit de moyen de défense contre la charge d'athéisme ultérieurement formulée contre lui⁴². Mais l'anecdote attire surtout l'attention sur l'amitié profonde existant entre lui et Gassendi.

40 *De Cive* – *EW* t.2, p. XXI et suivantes.

41 Voir les précisions in ROBERTSON, G. C. *op. cit.* p. 62 et Mac DONALD & HARGREAVES – *Thomas Hobbes. A Bibliography*, p. 17 et 18

42 AUBREY, John, *op. cit.* p. 353

Apparemment, la chronologie s'oppose à la détermination d'une influence intellectuelle de ce dernier sur Hobbes⁴³. Au plus tôt, ils purent se voir en 1641 à Paris. Lorsque Mersenne demanda aussi à Gassendi de présenter des objections aux *Méditations* de Descartes, qui donnèrent naissance à une solide inimitié. À partir de 1645, Gassendi était installé à Paris, comme professeur de mathématiques au Collège de France ; il est légitime de penser que ses rencontres avec Hobbes durent être fréquentes. L'argument avancé par Robertson, pour exclure toute influence sur Hobbes, retenant la date tardive de la publication des œuvres de Gassendi concernant l'atomisme, nous paraît irrecevable⁴⁴. Selon H. Berr, dès ses premières publications, l'ecclésiastique manifesta clairement son intérêt pour l'épicurisme. En 1624, dans ses *Exercitationes adversus Aristotelos*, il prenait fermement position contre l'aristotélisme, « tandis que les opinions nouvelles ou tombées en désuétude parmi de plus anciennes, sont solidement établies »⁴⁵.

Après ce premier assaut livré contre la scolastique, dans l'*examen de la philosophie de Fludd*, en 1630, Gassendi entreprit de combattre les mages et les alchimistes. Dans plusieurs lettres échelonnées de 1640 à 1645 il traita du mouvement de la terre et, plus généralement, du mouvement en lui-même, rassemblant tout ce qui pouvait confirmer les théories de Copernic et de Galilée⁴⁶. Le grand souci du Professeur fut cependant de remettre à l'honneur la doctrine épicurienne et c'est en cela qu'il nous intéresse. D'après une lettre de Peiresc, citée par Berr, dès 1631 il avait rédigé une vie d'Épicure, ainsi que la moitié de l'exposé de cette doctrine⁴⁷. Ce fut seulement en 1647 que parurent, en latin, les *Huit Livres sur la Vie et la Conduite d'Épicure* et, en 1649, le *Traité de la Philosophie* d'Épicure, également en latin, comme les *Remarques sur le X^e Livre de Diogène Laërce*. Le but de Gassendi était d'adopter dans le système épicurien ce qui était compatible avec la religion chrétienne. Au minimum, Hobbes trouva chez son ami quelqu'un qui fortifia ses propres convictions ; toutefois, il est probable que la netteté des théories philosophiques et scientifiques de Gassendi ne furent pas sans avoir un effet plus déterminant qu'il n'est accordé sur la pensée de notre auteur, d'autant plus qu'elles reprenaient les thèses de Galilée, avec lequel il fut en relation épistolaire de

43 Aubrey est malheureusement trop laconique sur Gassendi - op. cit. p. 366-367

44 ROBERTSON, George-Croom , op. cit. p. 64, note 1

45 Cité par Henri BERR, *Du Scepticisme de Gassendi* - p. 46, note 3

46 BERR, Henri, *Du Scepticisme de Gassendi*, Paris, Albin Michel 1960, p. 76

47 *Ibidem*, p. 84

bonne heure⁴⁸. De telle sorte qu'il est très douteux que Hobbes n'ait eu connaissance suffisamment tôt des recherches de Gassendi. Cependant, l'atomisme était déjà répandu en Angleterre.

Guéri, Hobbes reprit ses investigations scientifiques comme sa réflexion politique. Aubrey rapporte que, de concert avec Sir William Petty, il pratique la dissection et étudia l'anatomie de Vesale⁴⁹. L'intérêt du philosophe pour la médecine apparaît très clairement dans le *Léviathan*, où la comparaison à un organisme implique la poursuite de l'application de la métaphore au détail des éléments du corps politique, comme à son existence. Les premières réflexions qui conduisirent à la rédaction du *Léviathan* paraissent se situer après sa guérison. S'étant doté préalablement du plan de son livre, Hobbes pouvait ainsi replacer les idées jaillissant de son esprit au cours de ses promenades, prenant soin de les relever sur un carnet. Et le biographe de conclure avec une charmante légèreté : « ainsi ce livre fut fait »⁵⁰.

De l'exécution de Charles I^{er} à la nomination de Cromwell comme Lord protecteur, l'Angleterre paraissait disponible pour les expériences politiques. En même temps l'existence de Hobbes devenant plus difficile en France, surtout après la mort du Père Mersenne en 1648, et particulièrement à cause de la renommée d'athéisme qui lui fut faite, il se résolut à rentrer en Angleterre. L'année précédente, il y avait fait paraître *Human Nature* et le *De Corpore Politico*⁵¹; en 1651, ce fut le tour de la traduction anglaise du *De Cive*⁵². La publication du *Léviathan*⁵³, à Londres également la même année, couronnait cette diffusion des idées politique de Hobbes dans la langue nationale, leur donnant ainsi un public plus large.

e. Le retour d'exil

La suite de l'existence de Hobbes présente moins d'intérêt, puisque nous sommes en possession des éléments susceptibles d'aider à situer sa pensée politique. Rentré d'exil,

48 Selon H. Berr, la première lettre de Gassendi à Galilée est datée du 20 juillet 1625

49 Aubrey, John, *Brief Lives*, p. 336 et 367-368. La chronologie est incertaine, mais l'événement se situe entre 1647 et 1648. Sir William Petty (1623-1687) était un esprit universel qui étudia notamment l'économie politique et les statistiques, dont il fut un des premiers théoriciens dans son pays. Il est connu par ses travaux sur la valeur, questions dont Hobbes exposa les rudiments dans le *Léviathan*. L'épisode décrit par Aubrey rappelle également que Petty étudia la médecine, puisqu'il fut professeur d'anatomie à Oxford.

50 *Ibidem*, p. 334-335

51 MACDONALD & HARGREAVES, *Thomas Hobbes. A Bibliography*, pp. 10 and 11.

52 *Ibidem*, p. 22. Le titre intégral est *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*.

53 Des trois éditions datées de 1651, seule la première ne pose pas de question. Pour des précisions voir MACDONALD & HARGREAVES, *op. cit.* p. 27 et suivantes.

Hobbes vécut le plus souvent à Londres, résidant à Fetter Lane. Il n'avait réalisé qu'une partie de son dessein philosophique. De la trilogie, le Corps, l'Homme et le Citoyen, seule la troisième partie avait été exposée, de manière privilégiée il est vrai.

Pendant l'exil parisien il rassembla les matériaux qui servirent à la réalisation du projet longtemps différé. Aubrey rapporte que ce fut dans la maison de Fetter Lane qu'il écrivit, ou finit d'écrire le *De Corpore*..., en latin, puis alors en anglais⁵⁴. L'édition latine sortit en 1655 et la traduction anglaise en 1656, cette dernière étant assortie de *Six Leçons* adressées aux professeurs saviliens⁵⁵. Peu de temps après, en 1658, parut la seconde section de son système philosophique, le *De Homine*.

Les œuvres de Hobbes sont le résultat d'une longue réflexion. Alors que la pensée politique n'est développée de manière complète que dans le *Léviathan*, le *De Cive* réserve une place importante au problème de la perception sensorielle, l'optique y étant abondamment traitée. C'est l'une des questions de physique qui a longtemps attiré Hobbes et qu'il approfondit en relation avec les recherches de Mersenne⁵⁶. Selon Aubrey, pendant son exil à Paris, le docteur Petty assista Hobbes dans la confection des schémas pour son livre d'optique⁵⁷. Une partie de cet opuscule fut intégrée dans le *De Homine*.

Outre les publications de nature scientifique, Hobbes se consacra également à soutenir la controverse théologique avec l'évêque Bramhall, après la publication de la réponse de Hobbes en 1654, contrairement à l'engagement pris. Ses idées, datées de 1646 par l'Épître dédicatoire à Newcastle, furent donc rendues publiques avec l'impression de *Of Liberty and Necessity*. Le protagoniste de cette dispute théologique répondit en publiant l'intégralité des entretiens dans *A defense of the True Liberty of Human Actions from Antecedent or Extrinsic Necessity*. En 1656 Hobbes reprit l'ensemble et le publia en y ajoutant des observations, livrant ainsi *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*. Bramhall partit à l'offensive, publiant en 1658 la *Castigation of Hobbes Animadversions*, dotée d'un volumineux appendice au titre humoristiquement biblique, *The Catching of Leviathan the Great Wale*. La réponse de Hobbes fut tardive, puisque sa rédaction eut lieu en 1668, la publication ayant été posthume. C'est son énergie intellectuelle qui le fit s'appliquer à l'étude plus incertaine

54 AUBREY, John, *op. cit.*, p. 337

55 MACDONALD & HARGREAVES, *op. cit.*, p. 41- 43

56 Hobbes prit part à la rédaction de la préface du *Ballistica* et écrivit le *Tractatus opticus* publié par MERSENNE en 1644 dans le *Cogita Physica – Mathematica*.

57 AUBREY, John, *op. cit.* p. 368

des mathématiques, mais en outre la condition mise à son retour en grâce auprès du Roi paraît avoir été l'abstention de toute publication à incidence politique.

La manière dont le *Léviathan* fut publié, précédant le retour de son auteur, sembla suspecte à certains royalistes qui n'hésitèrent pas à le calomnier et à le discréditer auprès de Charles. Ce qui constitue une théorie de la légitimité, paraissait comme un appel lancé à Cromwell pour exercer le pouvoir, possédant déjà la puissance de fait qu'assurait le commandement militaire. D'une intention à portée générale, la recherche de l'apaisement social, quelques uns de ses contemporains firent une action d'opportunisme, prenant le *Léviathan* pour un pamphlet politique. À Paris, Charles Stuart fut mécontent pendant un certain temps, mais comprit que Hobbes n'avait pu vouloir l'offenser⁵⁸. L'affirmation du caractère neutre de l'ouvrage, quant aux partis politiques en présence, ne visant ni à porter préjudice à la royauté, ni à flatter Olivier Cromwell, éclipsée par la référence aux royalistes qui firent leur devoir pendant la lutte armée et qui, ne disposant plus de protection, parfois même démunis de moyens de subsistance, n'eurent d'autre ressource que de faire soumission au Parlement.⁵⁹ Généralement, les précisions ajoutées en ce sens, à la fin du *Léviathan*, dans *A Review and Conclusion*, sont retenues comme une preuve de machiavélisme, alors qu'elles sont fondées au contraire sur un loyalisme politique. En fait, Hobbes ne faisait que se conformer à l'attitude politique du clan Devonshire. Par conséquent, si l'on recherche une attache sociale pour la théorie hobbesienne, il convient de prospecter particulièrement le groupe des aristocrates ralliés par lassitude et préoccupés par leurs intérêts matériels beaucoup plus que par un idéal héroïque de renoncement, ayant donc une mentalité proche, par certains de ses éléments, de celle des marchands. Le récit de la première rencontre entre le Roi et Hobbes, en 1660, laisse deviner qu'en dépit du caractère passager du mécontentement royal, après la publication du *Léviathan* et le retour de son auteur en Angleterre, ce dernier était bien en disgrâce auprès du Souverain, fût-ce de manière seulement légère. Aubrey précise en effet que les faveurs de sa majesté lui furent rétablies, ce qui suppose qu'elles lui avaient été ôtées, ayant pris sans doute la forme

58 J. Aubrey cite ici plusieurs passages des *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes*, opuscule rédigé par le philosophe lui-même et publié en 1680 (EW, t.4, p. 424 – 425) – *Brief Lives* - p. 335. J.Aubrey se réfère à l'édition de 1662 pourtant comme titre : *Mr. Hobbes considered in his loyalty, Religion, Reputation, and manners* – *Brief Lives* p. 364

59 AUBREY, John, *op. cit.*, p. 335. Dans le même tract que précédemment, d'où le biographe extrait ses citations, Hobbes explique la portée des précisions contenues dans la conclusion du *Léviathan* (EW, t. 4, p. 423-424 ; voir aussi *o. p.* 461-462)

d'une pension⁶⁰. À dater de ce retour en grâce, Hobbes disposa du libre accès auprès de son ancien élève.

F. Hobbes dans ses vieux jours : polémique avec des savants

Nourrissant certaines chimères en mathématiques et conservant des idées anciennes sur l'état de l'enseignement scientifique dans les universités, Hobbes déclencha une polémique avec des savants, Whard et Wallis. Les protagonistes en venant aux attaques personnelles, ce fut l'occasion pour Hobbes de prendre à parti le second. S'il philosophe écrivit encore des œuvres maîtresses, il se vit cependant interdire la publication quand il y avait une incidence politique. Cette mesure fut la contrepartie de l'intervention de Charles I^{er} en sa faveur, alors que le Parlement après la Peste et le Grand Feu, en 1665-1666, cherchait à apaiser le courroux divin par des actions exemplaires contre les impies, et que le *Léviathan* faisait partie des ouvrages à vérifier de près. Sa traduction latine parut cependant à Amsterdam en 1668. Aubrey se place à l'origine du *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common-Laws of England*, en faisant remarquer à Hobbes, en 1664, qu'il était dommage qu'il n'ait pas étudié le Droit de manière plus approfondie. Afin de l'inciter à le faire, il lui fournit alors les *Elements of the Law* de Bacon⁶¹. La rédaction de l'ouvrage – dénommé de façon abrégée *De legibus* – se fit à la campagne. Comme il ne fut pas publié du vivant de Hobbes, Aubrey rapporte l'opinion favorable de Sir John Vaughan qui en possédait une copie. Le philosophe explique son refus de le laisser paraître par son caractère *imparfait*, surtout à la fin⁶². Crooke l'imprima en 1681, avec l' *Art de la Rhétorique*⁶³. Selon Tönnies, le second grand ouvrage de cette période, *Béhémot*, fut écrit peu de temps après la Restauration ; Robertson retient approximativement 1668⁶⁴. Ayant demandé l'autorisation pour l'éditer, Hobbes se vit opposer un ferme refus⁶⁵. Il le mentionne dans une lettre à Aubrey, où il dit en même temps ses regrets de voir paraître

60 AUBREY, John, *op. cit.*, p. 340

61 AUBREY, John, *op. cit.*, p. 341

62 *Ibidem*, p. 342. Lettre de Hobbes à Aubrey datée du 18 août 1679. Aubrey le mentionne bien parmi les manuscrits inédits : *op. cit.* p. 363 – *A Dialogue Concerning the Common-Laws*.

63 MACDONALD & HARGREAVES, *op. cit.* p. 8 - 9

64 ROBERTSON, G. C., *op. cit.* p. 198

65 Dans la liste des manuscrits, Aubrey mentionne *An epitome of the Civil Warres of England from 1640 to 1660* – *op. cit.*, p. 363

les éditions pirates défectueuses⁶⁶. Crooke alléguait celles-ci pour donner en 1682 le texte qu'il détenait depuis plus de douze années⁶⁷. Hobbes trouva encore à s'employer dans des traductions d'Homère, comme dans la rédaction de son autobiographie. En août 1679 il préparait encore quelque chose pour l'impression, mais le terme de sa longue existence était marqué. En octobre, la paralysie l'arrête et, le 4 décembre 1679, il s'éteignit doucement à Hardwick. Là, sur une plaque de marbre noir, on peut lire cette simple inscription « vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus »⁶⁸. Une anecdote de Kennet, rappelée par Croom Robertson dit que l'auteur du *Léviathan* aurait proposé pour sa tombe, un jour qu'il devisait avec quelques amis, cette brève et humoristique épitaphe : « voici la vraie pierre philosophale »⁶⁹.

Hobbes était un homme de grande taille, à l'œil vif et peu conformiste. Il repoussait en effet tout ce qui trahit le docte, comme par exemple une longue barbe ou une attitude austère. Il préférait une humeur primesautière, qui s'accordait d'ailleurs avec une conduite personnelle assez stricte. Surtout si l'on considère le milieu social dans lequel il vivait. Il appréciait les exercices physiques, tennis, ou longues marches dans la campagne, comme une hygiène nécessaire à son corps. Hobbes était un méditatif, cependant il ne faut pas se laisser abuser quand il refuse à l'autorité des penseurs qui le précédèrent toute légitimité dans la recherche de la vérité. Ce parti pris d'indépendance intellectuelle, qui est aussi une marque de prétention, si bien traduite par le ton facilement sentencieux et doctrinaire de Hobbes, ne doit pas masquer ses nombreuses lectures. Sans doute est – il difficile de dresser l'inventaire de ses sources, à cause de sa volonté de paraître original, pourtant il doit être crédité d'une très vaste érudition⁷⁰. Elle recouvre surtout le domaine de la littérature classique, tant en philosophie⁷¹, qu'en histoire et en poésie. Avant d'entreprendre la traduction de Thucydide, il lut également

66 AUBREY, John, *op. cit.*, p. 342. Les mêmes faits sont rapportés dans une lettre à l'imprimeur Crooke du 19 juin 1679 et dans l'Avertissement de ce dernier. Voir « The Bookseller to the Reader », *EW.*, t. 6, p. 163-164

67. Voir « *The Bookseller to the Reader* » *EW.*, t. 6, p. 163-164

68 « Homme vertueux et bien connu chez lui comme à l'extérieur pour son érudition ». C'est nous qui traduisons.

69 LYON, Georges, *La Philosophie de Hobbes*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1893, p. 27

70 Aubrey donne cette précision : « Il avait beaucoup lu, si on considère sa large vie » ; dans la suite de la phrase, le biographe se fait l'écho de la pensée de Hobbes pour qui sa réflexion personnelle importait davantage que ses lectures pour devenir savant. – *Brief Lives* – p. 349

71 L'influence primordiale en philosophie fut celle exercée par PLATON, ARISTOTE et CICÉRON, auxquels s'ajoutent ÉPICURE, LUCRÈCE et les Stoïciens.

de nombreux romans, se rapportant surtout à la chevalerie⁷², car c'est cette catégorie qu'il prit à partie plus tard, parce que favorisant le développement d'une passion qu'il redoute : la vanité. Il ne faut donc pas donner d'importance à la précision concernant le peu de livres possédés par Hobbes⁷³, puisque l'une des plus riches bibliothèques familiales lui était ouverte. Même, lors de ses séjours continentaux, il fut en relation avec des érudits qui le firent bénéficier de leurs fonds. À cause de son a priori, il est impossible de dresser une liste des sources de l'auteur. Les indications éparses dans ses œuvres, sont le plus souvent en relation avec une critique des penseurs évoqués. Correspondant avec la rupture avec la scolastique, les plus vives attaques ont pour cible privilégiée Aristote, surtout à cause de *La Politique*. D'une manière générale, toute doctrine faisant l'apologie de la démocratie et contestant le pouvoir est tenue pour dangereuse par Hobbes. Ainsi, toute la philosophie classique est-elle écartée. Par contre il se réclame de la théorie de la souveraineté de Bodin, bien que ce ne soit expressément que d'une manière rapide. Les idées politiques religieuses du catholicisme et du puritanisme devaient être reçues pour subversives. Ironiquement, un effet de contagion exercé par la pensée attaquée fait assumer par Hobbes des positions fondamentales qui, souvent, ne sont pas éloignées de la tradition. L'originalité de notre philosophe est de reprendre partiellement cette dernière, mais d'une manière moderne, transformant ainsi sa signification. La méthode est l'instrument de cette mutation. Comme Bacon, Hobbes place au centre de ses investigations la question de la connaissance ; comme lui encore et Descartes, il pense la résoudre précisément au moyen d'une méthode⁷⁴.

II Le principe de la connaissance : la méthode

Le philosophe de Malmesbury se place parmi les *modernes*. Il partage leur foi dans la science nouvelle et dans les possibilités de la raison, de même que leur conviction concernant la réalisation d'un corps général des connaissances animé par des principes identiques, en fait par « une seule méthode, un seul itinéraire qui mène à la science »⁷⁵.

72 Aubrey emploie le vocable romances qui désigne en anglais médiéval le roman de chevalerie ; il mentionne en outre des pièces de théâtre (Shakespeare peut-être).

73 AUBREY, John, *op. cit.* p. 349. Il donne la demi – douzaine comme un chiffre maximum.

74 Il ne semble pas que DESCARTES ait pu exercer une influence déterminante sur Hobbes, mais ce dernier eut rapidement connaissance du *Discours de la Méthode*. De plus, la conclusion du *Léviathan*, intitulée « A Review and Conclusion », n'est pas sans constituer un écho à la 4^{ème} règle de DESCARTES.

75 LYON, Georges, *op. cit.* p. 47

L'évolution intellectuelle de Hobbes est déterminée par l'acquisition de cette dernière. Parvenu à ce résultat, il l'applique au politique, pensant alors atteindre à une connaissance scientifique de ce dernier.

1. La détermination d'une méthode

La passion fondamentale de Hobbes, sa *soif* de connaissance, commande tout son système philosophique ; elle en est l'âme. Cette tendance donne à sa réflexion les caractères d'une épistémologie. Pourtant la méthode élaborée par l'auteur n'exclut pas la dimension subjective, ce qui donne à sa doctrine l'aspect d'une idéologie. Pour constater ce décalage il convient d'abord d'expliquer la portée méthodologique du matérialisme lié à la psychologie sensualiste, puis de relever les différents éléments constituant cette méthode.

a. Connaissance sensorielle et matérialisme mécaniste.

Parce que servant de fondement à la charge d'athéisme lancée contre notre philosophe, l'élément matérialiste de sa réflexion nécessite une exacte appréciation. Dans ses ouvrages politiques sa conception de la nature n'est qu'à l'état de présupposé ; la théorie du corps ne fut développée en effet que postérieurement à la publication du *Léviathan*. Toutefois, la psychologie exposée dans celui-ci, reprenant les idées déjà émises dans *Human Nature*, repose sur le matérialisme. Au cours de son exégèse biblique, Hobbes explique brièvement le concept de corps, ainsi que la portée qu'il lui donne. Une des raisons de son opposition à la scolastique est la création par celle-ci de la catégorie des substances incorporelles, qu'il tient, sinon pour l'origine de l'imaginaire - constituant une véritable plaie intellectuelle - du moins pour un facteur important de son extension dans une société chrétienne⁷⁶. Au cours de sa critique de la notion d'esprit incorporel, il précise : « ce mot corps, dans l'acception la plus générale, signifie ce qui remplit ou occupe quelque place certaine, ou lieu imaginé, et ne dépend pas de l'imagination, mais une partie réelle de ce que nous appelons l'univers. Car l'univers étant l'agrégat de tous les corps, il n'y a pas de partie réelle de celui-ci qui ne soit aussi un corps, ni une chose proprement un corps, qui ne soit aussi une partie de l'agrégat de tous les corps de l'univers »⁷⁷. Immédiatement après, Hobbes considère les corps dans

⁷⁶ Nous analyserons ce point dans la III^e Partie.

⁷⁷ *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 419

leur état et leur impute alors le nom de substance⁷⁸. L'altération des corps produisant une diversité d'opération sur les sens qui détermine la sensation.

Relevons l'ordre logique des explications de Hobbes, car il révèle combien la connaissance de la nature est le résultat de la relation établie dès le départ entre elle et l'homme qu'il pense. L'hypothèse de l'annihilation du monde montre qu'un individu fictivement maintenu en vie aurait cependant le souvenir des choses qu'il perçut avant leur disparition complète. Ces idées seraient même si présentes à cet homme qu'il les objectiverait et leur procurerait une existence extérieure à lui, qui n'est pas. C'est l'amorce de toute sa psychologie sensualiste, puisqu'il infère que cet homme ferait porter son raisonnement sur ce qui n'est, selon les catégories hobbesiennes, que *phantasmes* ou *idées*. De sorte que la connaissance rationnelle porte sur ce qui est dans l'homme et non sur ce qui lui est extérieur, bien que les pensées soient provoquées par les objets externes. Les exemples choisis par Hobbes pour appuyer le caractère subjectif de la connaissance sont d'ailleurs remarquables, puisqu'ils sont empruntés à l'astronomie. La relation entre le sujet qui observe et l'objet observé permet alors de définir le concept d'espace. Toujours en se plaçant dans l'hypothèse de la destruction absolue du monde, un seul individu étant épargné, s'il projette l'idée de l'existence de la chose, il obtient une « conception de ce que nous appelons espace, bien qu'il s'agisse d'un espace imaginaire »⁷⁹. Cette qualité lui est d'ailleurs propre, car l'espace n'est pas lié à la chose : il ne la suit pas dans ses déplacements⁸⁰. Si l'espace a été conçu par référence à l'étendue du corps, le temps l'est par rapport à son mouvement. Le temps est le *phantasme* laissé par le déplacement d'un mobile. L'explication mentionnée se rapportant aux mouvements du soleil et de la lune constitue un nouvel indice de l'importance prise par l'astronomie, depuis les découvertes de Kepler et Galilée, dans l'élaboration de la philosophie de la connaissance. Chez Hobbes elle se traduit par l'insistance mise sur le mouvement. Il complète cependant la définition du temps en considérant au surplus la durée du déplacement⁸¹. Les concepts d'espace et de temps lui permettent, par la décomposition ou division, puis par la recomposition, de définir successivement la partie et le tout⁸².

78 *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 419. Par substance est compris « sujet à des accidents variés ».

79 *De Corpore*, *EW* t.1, p. 93

80 Hobbes donne la définition suivante : l'espace est le phantasme d'une chose existant hors de l'esprit simplement, *EW* t. I, p. 94

81 Time is the phantasm of before and after in motion, *EW* t.1, p. 95

82 Le rapport entre la partie et le tout est une question traditionnelle de la logique et de la physique classiques, mais la manière de les traiter relève de la mise en œuvre de la méthode averroïste.

Reprenant l'hypothèse originelle, Hobbes intègre à son monde anéanti, où ne survivent que les idées de l'individu, un élément nouveau : une chose. Non seulement elle occupe un espace, mais encore elle existe en dehors de l'esprit qui la pense. Le philosophe établit alors le concept de corps en se fondant sur l'extériorité de la chose⁸³.

Le mouvement, conçu d'abord dans le contexte des représentations imaginatives pour définir le temps, constitue le second élément de la physique hobbesienne. C'est dans le cadre de celui-ci que Hobbes la considère incidemment dans l'ouvrage de 1651, mais également en relation avec la géométrie. La conjonction des deux sciences s'explique par la transcription du phénomène physique en un schéma abstrait rendu par des constructions géométriques⁸⁴. Très rapidement apparaît le rôle fondamental joué par la théorie du mouvement dans la philosophie de Hobbes⁸⁵, parce qu'elle est à la source de sa psychologie sensualiste. D'origine astronomique, cet élément prit rapidement valeur de principe général de la physique. Son intégration à la psychologie nous paraît même résulter de l'intérêt constant de l'auteur pour l'optique. Disposant ainsi d'une représentation privilégiée du fonctionnement de la vue, car pouvant être figurée, il lui devenait possible d'étendre le mécanisme décelé aux autres organes de la sensation, en le généralisant. La conjonction entre le corps et le mouvement, qui est un accident de ce dernier, rendait possible cette démarche. L'action d'un corps sur un autre se fait en effet par une modification d'un accident de celui-ci⁸⁶. L'opération peut être immédiate ou médiatisée. De sorte qu'il faut se représenter la nature comme animée par un flux inextricable de mouvements divers s'ajoutant, s'opposant ou se déviant. L'homme n'échappe pas à cette mécanique universelle, ni à sa nécessité. La soumission de son organisme aux règles générales de la nature assure d'ailleurs son unité à la science, puisqu'elle est la découverte par l'homme des mécanismes qui le régissent, les mêmes que ceux déterminant le fonctionnement du reste de la nature.

La psychologie sur laquelle Hobbes fonde son système politique est caractérisée par la priorité réservée à la sensation, mettant en relief la détermination de celle-ci par le mouvement. Sa démarche est identique dans *Human Nature* et dans le *Léviathan* ; le

83 *EW* t.I, p.102 : Un corps est ce qui, ne dépendant pas de notre pensée, coïncide avec, ou est de même étendue que, quelque partie d'espace.

84 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 681, où l'auteur attribue une généralité absolue au phénomène : « Car la nature opère par mouvement ».

85 Le mouvement est un abandon continu (continual relinquishing) d'un endroit et l'acquisition d'un autre - *EW* t.I, p.109. Hobbes pose le principe de la conservation du mouvement pour un corps mu, sauf à mentionner l'obstacle d'un autre corps.

86 *De Corpore*, *EW* t.I, p. 120

De Cive ne contient pas de développement équivalent. Les deux premiers ouvrages, exposant de manière suffisamment détaillée la psychologie sensualiste du philosophe prouvent qu'il avait déjà adopté les principes de sa physique, c'est-à-dire, sa théorie du corps et du mouvement. Prises séparément, les pensées sont en effet définies comme « la *représentation*, *apparition* de quelque qualité, ou de quelque autre accident, d'un corps situé hors de nous »⁸⁷. Hobbes résume très brièvement dans le *Léviathan* le mécanisme décrit dans *Human Nature*. Le corps externe est la cause de la sensation ; il *presse* l'organe propre à chaque sensation, de manière immédiate (goût et toucher) ou médiate (vue, ouïe et odorat). La *pression*, par l'intermédiaire des nerfs, fibres et membranes, continue sa progression dans le corps humain, jusqu'à atteindre le cerveau et le cœur.

Elle provoque alors une contre-pression du cœur - ou effort du cœur pour se délivrer - qui est dirigé vers l'extérieur. L'effort paraît être alors une matière externe. Cette apparence ou imagination (*fancy*), dit Hobbes, est ce que les hommes appellent sensation⁸⁸. Les qualités sensibles ne sont dans le corps qu'autant de mouvements différents de la matière, lesquels acheminent la *pression*. De la même manière ne sont-elles en nous que des mouvements, « car le mouvement ne produit que le mouvement »⁸⁹. Leur apparence pour nous n'est cependant qu'une imagination (*fancy*), de sorte que l'objet est une chose et l'image une autre.

Précisant le concept d'imagination, au sens général d'apparence, Hobbes pose le principe de la conservation du mouvement. La cessation de celui-ci résulte seulement d'un obstacle, mais elle n'est alors que progressive. Tel est le cas notamment dans le cadre de la perception sensorielle, déterminant le phénomène que l'auteur désigne comme l'imagination, qui n'est qu'une *sensation en voie de dégradation*⁹⁰. L'explication se complique par la considération des différents « coups » (*strokes*) venant à frapper les organes de la sensation, celui qui prédomine étant seul sensible. L'intensité différente des influx rend compte de ce que la disparition du plus important laisse l'accès libre à celui qui le suit immédiatement en puissance. Cependant, il n'y a qu'un déclin progressif et non pas immédiat de la sensation précédente. L'idée de décroissance est exprimée

87 *Léviathan*, I, chap. I, p. 11

88 *Léviathan*, I, chap. I, p. 11

89 *Ibidem*, p. 12

90 *Ibidem*, p. 15. Hobbes précise que cette imagination existe chez les hommes comme chez les autres créatures vivantes, tant pendant l'éveil que pendant le sommeil

par le concept de souvenir, synonyme d'imagination⁹¹. L'expérience correspond à beaucoup de mémoire ou à la mémoire de beaucoup de choses. Les rêves aussi se rattachent au mécanisme général, comme étant les imaginations de ceux qui dorment. L'engourdissement des nerfs et du cerveau pendant le sommeil empêche qu'ils puissent être mus par l'action d'objets externes ; par conséquent, les rêves procèdent de l'agitation des parties internes du corps humain qui met en mouvement le cerveau, libérant des imaginations intérieures. Ainsi l'activité psychologique est-elle conditionnée par l'état physiologique du corps ; la diversité de ces conditions déterminant des rêves correspondants divers. Ceux-ci sont précisément dans l'ordre causal l'inverse des imaginations éveillées, car provoqués par les mêmes phénomènes physiologiques que font naître les sensations à l'état de veille. Il est alors difficile de rattacher une imagination au rêve ou à la perception sensorielle éveillée, d'autant plus que l'individu peut ne pas avoir conscience de son sommeil. Cependant, la séparation des représentations est d'une importance considérable pour appréhender la nature des apparitions et visions, donc de l'imaginaire au sens large. Hobbes impute la plus grande partie des religions païennes, précisément dans leurs éléments mythologiques, à l'ignorance de la distinction entre rêve et sensation, et il attribue la même cause à la sorcellerie ainsi qu'aux croyances magiques de son époque⁹². Il commence donc ici la critique de la superstition, y voyant un obstacle à l'obéissance politique⁹³ ; il montre l'absence de fondement réel de la magie et, par conséquent, la supercherie des ambitieux qui, au moyen de l'imaginaire, entendent influencer la conduite des individus. La distinction entre l'imagination visionnaire et l'imagination procédant directement de la sensation représente un niveau important de la théorie de la connaissance, puisqu'elle commande l'interprétation hobbesienne de l'activité intellectuelle.

Le *discours mental* est formé d'une succession de pensées. Voici ce qu'en dit Hobbes lui-même : « J'entends par consécution ou enchaînement des pensées, écrit Hobbes, cette succession d'une pensée à l'autre qu'on appelle *discours mental* (pour le distinguer du discours verbal) »⁹⁴.

91 *Léviathan*, I, chap. I, p. 16

92 *Léviathan*, I, chap. I, p. 18 - 19

93 *Idem*

94 *Ibidem*, chap. III. Nous citons la traduction de François TRICAUD, éditions Sirey, Paris, 1971, p. 21. Pour le texte anglais (1651) que traduit F. Tricaud, cf. *Léviathan*, éd. C.B. Macpherson, Penguin Books, 1968, p. 94 : "By consequence, or Trayne of Thoughts, I understand that succession of one Thought to another, which is called (to distinguish it from Discourse in words) Mental Discourse". Pour le passage correspondant dans le *Léviathan* latin (1658), cf. *Opera Latina*, ed. Molesworth, t. III, p. 14 : "per seriem

Lorsque Hobbes utilise, au tout début du chapitre III du *Léviathan*, le terme de *discours mental*, ce n'est pas pour en faire l'objet de la définition inaugurale de ce chapitre. Le *definiendum*, c'est la consécution ou enchaînement des imaginations, et l'expression *discours mental* intervient seulement comme un autre nom pour ce qui est donné par Hobbes comme le *definiens* de la consécution ou enchaînement des pensées, à savoir : la succession d'une imagination à une autre. Le terme de *discours mental* n'est donc convoqué, dans la définition de la consécution des pensées, qu'à la condition d'une double définition préalable, de l'enchaînement des pensées, et du *discours mental*, par la succession des pensées.

L'ordre des imaginations se calque sur la succession des sensations d'une manière nécessaire. Le mécanisme même de la perception sensorielle l'explique, puisqu'il repose sur les mouvements atteignant les sens qui perdent ensuite de leur intensité au cours de leur progression dans le corps déterminant en même temps la formation des imaginations⁹⁵. La séparation entre train de pensées non dirigé et train de pensées dirigé introduit à la mécanique des passions, par la prise en considération du désir ou de la crainte servant de catalyseur. Parallèlement, Hobbes met en valeur le caractère mécaniciste de la réflexion ordonnée, déterminée par les relations entre causes et effets.

La reconstitution de la chaîne logique reliant la physique à la psychologie fait apparaître avec éclat combien le matérialisme hobbesien est méthodologique. Il résulte d'une hypothèse, que l'on peut considérer tout autant comme une intuition : la primauté du mouvement et son imputation aux corps animés les uns par les autres. La base du système est donc la relation causale qui en constitue le matériau essentiel. Mais, d'autre part, elle conditionne également les modalités de son explication, de telle manière qu'il y a un parallélisme complet entre les phénomènes naturels et la méthode apte à les reconnaître. Finalement, la reconstruction de la physique hobbesienne apparaît comme la projection de cette même méthode sur la nature.

b. Les éléments de la méthode.

La suite de l'argumentation du *Léviathan* conduit directement au nominalisme. Ce dernier constitue le cadre dans lequel s'insère le rationalisme. L'apport de la géométrie

imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam ; quam, ut distinguatur a discursu verborum , appello " discursum mentalem "

95. Hobbes précise bien que « toutes les imaginations (fancies) sont des mouvements à l'intérieur de nous ».

euclidienne renforce la tendance déductive, de même que la méthode averroïste, dont Hobbes ne fait qu'un usage incomplet.

1. Le nominalisme radical caractérisant la démarche intellectuelle de Hobbes, héritage de ses études oxfordiennes, est introduit par l'éloge de l'invention de l'écriture, qu'il tient pour autrement supérieure à la découverte de l'imprimerie⁹⁶. Mais tout ceci est peu, comparé à l'invention du discours (speech), qui consiste à connecter des noms ou des appellations. L'intérêt manifesté par Hobbes pour le langage s'explique à titre principal, par le rôle social qu'il décèle en lui, puisqu'en son absence il n'y aurait eu parmi les hommes pas plus de République, ni de société, ni de contrat, ni de paix, qu'il n'y en a parmi les lions, les ours et les loups. Après avoir assigné à Dieu la découverte d'un instrument de sociabilité si éminent, montrant déjà l'orientation fonctionnelle de sa réflexion, Hobbes affirme que « l'usage général de la parole est de transformer notre discours mental en discours verbal, l'enchaînement de nos pensées en enchaînement de mots »⁹⁷. La première utilité de cette opération est d'enregistrer les conséquences de nos pensées, les mots servant de marques pour la mémoire ; la seconde repose sur un accord préalable concernant la signification des mots qui deviennent alors des instruments de communication, des signes⁹⁸. Relativement à l'enregistrement des pensées, l'usage des mots apparaît avec évidence dans la numération. Déjà Hobbes prépare la suite de son argumentation, en insistant sur la nécessité des mots pour additionner, soustraire et autres opérations d'arithmétique, puisque « sans mots il n'est pas possible de conduire un calcul portant sur des nombres »⁹⁹. Ce nominalisme débouche directement sur le caractère relatif de la connaissance : le vrai et le faux se rapportent au discours et non aux choses. De sorte que « la vérité consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans nos affirmations »¹⁰⁰. À ce stade de son raisonnement Hobbes indique très clairement son inspiratrice : la géométrie. Elle représente un modèle logique, car débutant par des définitions placées avant toute démonstration. Identiquement, la vérité du discours dépend des définitions posées au départ.

2. Le second élément de la méthode élaborée par Hobbes est donc la géométrie euclidienne, qu'il découvre lors de son voyage de 1629. Elle constitue la science idéale

96 *Léviathan*, I, chap. IV, p. 27. De manière révélatrice le chapitre IV est intitulé : *Of Speech*.

97 *Léviathan*, I, chap. IV, p. 28

98 *Léviathan*, I, chap. IV, p. 28 – 29. Hobbes reprend à cet endroit les différents usages du discours, au nombre de quatre, auxquels correspondent autant d'abus.

99 *Ibidem*, p. 31

100 *Idem*

dont les hommes doivent s'appliquer à reproduire les principes dans les autres domaines de la connaissance¹⁰¹. En fait, c'est la méthode démonstrative sur laquelle elle repose qui séduit notre auteur. Il fut émerveillé par la possibilité de déduire un raisonnement à partir d'une définition.

L'homme ne connaît véritablement que ce qu'il a lui-même construit. La géométrie est une science démonstrative dans la mesure où nous construisons nous-mêmes les figures : « C'est donc, écrit Hobbes, considérée comme de l'ordre du démontrable, et l'est »¹⁰². En ce sens, la politique est comparable à la géométrie ; et Hobbes continue sa démonstration en disant que c'est

« parce que nous créons nous-mêmes les figures que la géométrie se trouve être la géométrie, car les principes d'où dérivent le juste et l'équitable, et à l'inverse, l'injuste et l'inique, nous savons ce qu'ils sont, c'est-à-dire que nous-mêmes créons les causes de la justice : les lois et les contrats »¹⁰³.

Hobbes postule ainsi la possibilité d'appliquer à l'étude des phénomènes politiques, une « droite et courte méthode »¹⁰⁴, inspirée de la géométrie euclidienne¹⁰⁵. L'idée du caractère nécessaire, indispensable de la méthode est une constante fondamentale de sa philosophie. La méthode est, pour lui, indissociable de sa mise en œuvre et de l'objet étudié.

Parmi de multiples références, c'est dans la préface du *De Cive* que nous trouvons l'exposé le plus clair de cette méthode. Dans ledit exposé, Hobbes considère

« qu'on ne saurait mieux comprendre une chose qu'en bien considérant celles qui la composent. Car de même qu'en une horloge [une montre] ou en quelque autre machine automate... on ne peut savoir quelle est la fonction de chaque partie... si on ne la démonte »¹⁰⁶.

Il s'agit de décomposer, de déconstruire un ensemble en vue d'analyser chacun des éléments qui le composent. La première démarche du philosophe est donc analytique. Ce n'est que dans un deuxième stade, après avoir disséqué les caractéristiques et les fonctions de chaque partie, qu'il pourra procéder à leur assemblage, à leur

101 Dans le même passage du *Léviathan*, Hobbes la qualifie d'unique science. À plusieurs reprises il mentionne la géométrie comme étant le critérium de la science. D'une manière révélatrice il la relie à la découverte d'une méthode. Voir par exemple *Léviathan*, p. 679 et p. 681.

102 HOBBS, Thomas, *De Homine*, X, 5, Paris, édition Albert Blanchard, 1974, p. 146

103 HOBBS, Thomas, *De Homine*, X, 5, Paris, édition Albert Blanchard, 1974, p. 147

104 *De Cive*, préface, p. 59

105 La lecture des *Éléments d'Euclide* exerça sur Hobbes « une impression décisive ». Cf. POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF., p. X

106 *De Cive*, préface, pp. 63-64

reconstruction. L'analyse n'est pas une fin en soi; elle n'est que la condition permettant la synthèse ultérieure.

La méthode euclidienne sert déjà de ligne directrice à la composition du *Short Tract on first Principles*¹⁰⁷. D'une série de principes, servant de postulats ou d'axiomes, Hobbes déduit les conséquences qu'ils impliquent. Ce monde de réflexion, complété par la volonté d'introduire le calcul arithmétique dans la confrontation des propositions, rend compte de la conception de la raison dans le système hobbesien.

3. Le rationalisme constitue le troisième élément de la méthode de notre auteur. Il attribue une signification originale au vocable général de la raison, en faisant un calcul arithmétique : la ratiocination. L'acte de raisonner se résout alors soit dans une addition, soit dans une soustraction. La multiplication et la division étant ramenées à ces deux opérations simples. Hobbes prend soin d'affirmer que ces différentes opérations ne sont pas limitées à l'arithmétique, mais qu'elles s'étendent aussi à la géométrie, ainsi qu'à la physique et à la logique¹⁰⁸. Il faut considérer en effet si les choses étudiées sont susceptibles d'être additionnées ou soustraites. « En somme, écrit-il, en quelque matière où il y a place pour l'addition et la soustraction, il y a place aussi pour la raison »¹⁰⁹. Cette conception se conjugue avec le nominalisme pour assigner à la raison le calcul portant sur les conséquences des noms. Derrière toute cette démonstration renouvelée, Hobbes retrouve en fait la logique traditionnelle, puisqu'il rappelle lui-même que l'addition de deux noms fait une affirmation, celle de deux affirmations un syllogisme, et celle de nombreux syllogismes, une démonstration. La portée en est cependant plus considérable, surtout par la convergence évidente des trois premiers éléments de la méthode recherchée. Le nominalisme conduit à l'établissement de définitions contenant les conséquences à déduire, la géométrie euclidienne fournit un modèle logique, et la raison l'outil qui, par des opérations arithmétiques, met en œuvre la déduction, constituant le principe essentiel de cet ensemble. Une note apparemment discordante est introduite par le quatrième élément constitutif.

4. La méthode averroïste représente une composante importante du système, par son application à la philosophie politique et par la détermination du plan dont elle est responsable. Cette méthode dite *résolutive-compositive* a été mise en œuvre, au XVI^e

107. Publié par TÖNNIES dans son édition de *The Elements of Laws* (Cambridge University Press – 1928) ; pour un exposé partiel, mais d'une consultation plus aisée, voir l'Appendice I, reproduit par R. PETERS dans son recueil de textes choisis : *Body, Man, and Citizen* – Collier – 1967 – p. 163 et suivantes.

108 *Léviathan*, I, chap. V, p. 37

109 *Idem*

siècle, par la célèbre École de Padoue¹¹⁰. L'originalité de Padoue est d'avoir donné naissance au XVI^e siècle à une nouvelle méthode scientifique. Dans la première moitié du siècle, l'Université apparaissait comme le principal foyer intellectuel d'Italie ; elle était célèbre surtout pour la philosophie et les humanités. L'interprétation d'Aristote provoqua la naissance de deux écoles, celles des averroïstes et celle des matérialistes¹¹¹. En littérature, Cicéron suscita un intérêt particulier. Padoue avait noué, en outre, des relations avec deux centres importants, Bologne et Venise. Elle partageait les mêmes professeurs de philosophie et de médecine avec la capitale de l'enseignement juridique. Galilée et Harvey connurent l'Université padouane à un moment de déclin relatif, mais la nouvelle tradition y était solidement établie¹¹². La formulation de la méthode repose sur l'idée que pour comprendre un phénomène il faut le diviser en ses éléments les plus simples, puis alors recomposer l'ensemble à partir de ceux-ci. De telle manière que *résolution* et *composition* sont les deux étapes de la réflexion. Hobbes tenait en très haute estime Galilée qu'il rencontra à Florence vers 1635¹¹³, Harvey, qui fut son ami¹¹⁴, et Bacon, dont il fut le Secrétaire.

Ces trois savants furent liés entre eux par une amitié humaine et intellectuelle. Harvey, qui fut, à la suite de Hobbes, secrétaire de Bacon, avait aussi été l'élève de Galilée à Padoue vers 1598-1602. Hobbes rend hommage à ses trois aînés, leur reconnaissant le mérite d'avoir, chacun dans son domaine, adapté et appliqué la méthode résolutive. Il prend lui-même leur suite en tentant d'étendre à la politique cette méthode qui permit à la physique et à la médecine d'accomplir des progrès décisifs.

Harvey, afin de découvrir le principe de la circulation du sang, eut recours à la méthode de la dissection des cadavres¹¹⁵. Hobbes lui doit sa représentation de l'homme,

110 RANDALL, J. H., *The School of Padoua, Padoua*, 1961, et WATKINS, *Hobbes's System of Ideas*, London, Hutchinson University Library, 1965, 2e éd., 1973

111 Ces derniers subissaient alors l'influence d'Alexandre d'Aphrodie et de Pomponazzi. Les centres d'intérêts de celui-ci sont remarquables, car ils préfigurent certaines des préoccupations majeures de HOBBS. Ainsi, dans le *De Fato* traite-t-il du problème du libre arbitre et du destin. Également, il sépare de manière radicale croyance et raison.

112 Les indications sur l'Université de Padoue sont tirées de l'ouvrage de BUSSON, *Le Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance* - chap. III

113 FAHIE, *Galileo, his life and works*, 1903, p. 390. Hobbes voyait en Galilée « le premier homme qui nous ait ouvert la porte de la philosophie naturelle universelle par la connaissance de la nature du mouvement », *De Corpore*, épître dédicatoire, *EW*, I, p. VIII

114 William Harvey, médecin anglais (1578-1657), découvrit le principe de la circulation du sang. Hobbes, qui le cite comme un « bon ami » (*EW*, VII, p. 338), dit de lui : « the science of man's body, the most profitable part of natural science, was first discovered with admirable sagacity by our countryman Doctor Harvey », *EW*, I, p. VIII

115 Il explique dans son *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort, 1628, ch. VIII, que, le cœur ayant pour fonction de chasser dans les artères le sang veineux, il s'ensuit que le sang

dont les mouvements sont gouvernés par le cœur. La vie est un mouvement : Harvey compare la circulation du sang à un mouvement circulaire. Hobbes poursuit cette idée, et affirme que l'homme est un mécanisme de matière et de mouvement. C'est le mouvement vital (*vital motion*), provoqué par les organes du corps, qui permet d'expliquer le comportement humain. Hobbes conçoit ainsi le mouvement mécanique comme un acte vital¹¹⁶.

Selon les théoriciens de l'école de Padoue, la compréhension d'une réalité – matérielle ou intellectuelle – implique que l'on puisse la diviser en ses éléments premiers, c'est-à-dire la *résoudre*, pour ensuite la *recomposer*. La résolution est comparée à un syllogisme hypothétique, puisque nous inférons la cause inconnue d'un phénomène à partir d'un effet connu¹¹⁷. La connaissance de la cause permet ensuite de reconstruire le processus qui a produit l'effet. Une telle méthode, que Galilée décompose en trois étapes : résolution, idéalisation, recomposition, permet d'expliquer l'origine, la genèse des phénomènes. Hobbes étend la validité de cette méthode génétique à l'ensemble de la philosophie, il écrit : « The subject of philosophy...is every body of which we can conceive any generation... or which is capable of composition and resolution »¹¹⁸. Il n'y a de connaissance philosophique possible que de ce qui a été produit et dont nous pouvons reconstruire la genèse¹¹⁹. Or il n'existe que deux réalités dont nous savons avec certitude qu'elles ont été produites, engendrées : *les corps naturels*, sujets de la *philosophie naturelle*, et *les corps artificiels*, Cités ou États, *sujets de la philosophie politique*¹²⁰.

La philosophie se divise donc en deux branches, unies par une commune méthode, mais séparée par la différence de leur sujet.

Hobbes estime que la méthode *résolutive-compositive* trouve en politique un terrain privilégié d'application. En effet, les corps politiques ne sont pas une donnée naturelle, mais une construction de l'esprit humain. Quant aux éléments qui résultent de leur décomposition, les individus, nous disposons à leur égard d'une connaissance particulière puisque nous pouvons nous-mêmes faire l'expérience de nos propres

circule dans tout le corps. Descartes reprendra cette analyse, en proposant une explication différente. Cf. *Discours de la Méthode*, Paris, éd. Gilson, Vrin, 1946, 5^{ème} partie, pp. 107-110

116 PETERS, Richard, *Hobbes*, Harmondsworth, 1956, 2nd édition, 1967, pp.68 s.

117 WATKINS, J.W.N., *op. cit.*, p. 33

118 *De Corpore*, I, I, 8, *EW* t. I

119 *De Homine*, X, 4, p. 146. La théologie est par nature, exclue du champ d'investigation philosophique, puisque Dieu est éternel et infini.

120 *Léviathan*, I, ch. IX, p. 80

passions et de leurs effets. Il suffit pour cela d'imaginer, à titre d'hypothèse méthodologique, ce que serait notre comportement si aucun pouvoir organisé n'exerçait sur nous des contraintes. L'*état de nature* consiste à considérer « les hommes comme s'ils ne faisaient maintenant que de naître, et comme s'ils étaient sortis tout à coup de la terre, ainsi que des champignons »¹²¹. Cet état, ainsi présenté, n'est en rien une réalité historique, mais une simple hypothèse abstractive, résultant de la méthode résolutive.

Alors que la méthode galiléenne nous semble être l'inspiration des conceptions hobbesiennes fusionnant physique et géométrie euclidienne, Harvey est responsable du renforcement de l'aspect génétique des démonstrations. Celui-ci résulte directement de l'application de la méthode averroïste, notamment par la mise en œuvre de la phase synthétique. Les explications relatives à la *science naturelle* s'expriment en effet en terme de génération d'un effet à partir de causes déterminées auparavant par l'analyse d'un phénomène complexe. Le cadre privilégié du développement de cette démarche intellectuelle reste cependant celui de la médecine, puisque les connaissances biologiques reposent sur une reconstruction fonctionnelle opérée à partir des éléments de base mis à jour par l'anatomie. Harvey franchit un degré supplémentaire, puisqu'une partie de ses recherches portait directement sur le problème de la génération ; un élément actif est introduit : l'apparition même de la vie. La primauté réservée à la génétique rend compte des particularités de la méthode en politique.

2. Les particularités de la méthode appliquée en politique et définition d'une science politique.

Si les différents éléments composant la méthode générale se retrouvent au niveau politique, et s'ils conservent une portée identique, leur importance relative est cependant modifiée. La vision organiciste de la société politique est une condition d'application de la logique mécaniciste, calquée sur la physique, mais aussi un élément de sa transformation. Bien que le schéma averroïste soit conservé la détermination de l'élément le plus simple du complexe social, l'homme, réintroduit l'éthique par l'intermédiaire de l'introspection. Les principes généraux de la synthèse deviennent alors des principes éthiques et la science politique une morale politique.

La comparaison du politique à la biologie est facilitée par la conception mécaniciste de celle-ci, permettant l'application des principes généraux de la physique. Pour Hobbes, la vie n'est qu'un mouvement des membres. C'est le dénominateur commun de

¹²¹ *De Cive*, II, chap. VIII, I, p. 181

l'existence et de la connaissance, le mouvement précisément, qui permet alors d'imiter la nature en créant des machines animées, les automates, dotées d'une *vie artificielle*¹²². La psychologie étant également régie par le mouvement, l'artifice peut s'étendre à l'activité humaine, ce qui fait dire à Hobbes que

« L'*art* va encore plus loin, en imitant cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent de la nature, l'*homme*. Car c'est l'*art* qui crée ce grand *LÉVIATHAN* qu'on appelle République ou État, (*Civitas* en latin) lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel »¹²³.

La conception anthropomorphique de la société politique est complétée par une série d'analogies entre les rouages de l'État et le corps humain, le principe vital de celui-là, la souveraineté, étant une *âme artificielle* qui donne « vie et mouvement à l'ensemble du corps »¹²⁴. La continuité établie entre les phénomènes et le sujet qui les perçoit contribue à attribuer une portée active à la connaissance, elle s'exprime par le volontarisme animant tout le système. Ayant découvert tout le mécanisme dirigeant la nature, l'homme a la possibilité d'agir sur elle. Les explications du philosophe montrent d'ailleurs sa conviction profonde quant à l'unité fondamentale de la connaissance. La société politique est même privilégiée, car elle est une création humaine. Hobbes ne cesse d'avoir à l'esprit la double position des hommes à l'égard de *Léviathan* : ils en sont la matière et les artisans. Rarement destin si prométhéen n'a été décrit et il n'est de comparaison possible que religieuse. Les actes créant le corps social, c'est-à-dire les pactes, « ressemblent au *fiat* ou au *Faisons l'homme*, prononcé par Dieu lors de la création »¹²⁵.

La place réservée à l'homme, comme unité à partir de laquelle l'État est reconstruit, prouve bien l'utilisation par Hobbes de la méthode averroïste, mais, en même temps, elle rend compte des distorsions subies par celle-ci. Dans le *De Cive*, Hobbes s'explique sur sa démarche intellectuelle, affirmant notamment l'importance de l'analyse qui permet de dégager les *causes constitutives*¹²⁶. Or, au même endroit, il fonde le principe essentiel, qui est le résultat de cette première approche, sur l'expérience, laissant supposer que celle-ci eut une plus grande importance que l'investigation méthodique, puisque cette dernière tourne court. L'ambiguïté résulte d'une tendance de Hobbes à

122 *Léviathan*, Introduction, p. 5

123 *Idem*

124 *Léviathan*, Introduction, p. 5. Pour les maux internes affectant la République, voir le chap. XXIX du *Léviathan*.

125 *Léviathan*, Introduction, p. 6

126 *De Cive*, Préface au lecteur, p. 63, *EW*, t. 2, p. XIV

fusionner la méthode averroïste et la méthode euclidienne, donc à négliger la partie analytique. Les développements du *De Corpore* sont suffisamment révélateurs sur ce point pour y avoir recours.

La distinction résolution-composition, ou analyse-synthèse, est harmonisée avec les deux opérations essentielles de la ratiocination, soustraire et additionner¹²⁷. La méthode peut être simple, c'est-à-dire ne mettre en œuvre que la résolution ou la composition, ou composée, sur le modèle averroïste¹²⁸.

La particularité de la philosophie morale et civile, dont la connaissance ne suppose pas obligatoirement celle des sciences, repose sur le fondement psychologique que Hobbes lui donne : il affirme en effet, que « les causes des mouvements de l'esprit sont connues, non seulement par la ratiocination, mais aussi par l'expérience de chaque homme qui prend la peine d'observer ces mouvements en lui-même »¹²⁹.

Cette affirmation estompe la précision subséquente relative au caractère analytique de la méthode appliquée au politique et à la morale quand elle s'appuie sur l'expérience. En fait, Hobbes conserve bien le cadre formel de l'averroïsme, mais ôte une grande partie de la signification de la phase analytique. Il superpose en effet à la recherche inductive, mettant en relief les matériaux d'une physique et d'une psychologie déterministes, une introspection. Il légitime le recours à celle-ci en posant le principe de l'identité fondamentale de la nature humaine. Les pensées et les passions étant similaires, sinon dans leur objet, du moins dans leur logique interne, en lisant en soi-même ce sont les autres que l'on découvre aussi. L'analyse des actions est insuffisante parce que le plus souvent elles ne permettent pas de saisir le dessein se trouvant à leur origine. À la fin de l'Introduction, Hobbes donne alors la signification de sa réflexion politique qui stipule que celui qui doit gouverner toute une nation, doit lire en lui-même non cet homme-ci, ou cet homme-là, mais l'humanité. Hobbes admet alors la difficulté de la tâche, mais en présentant le *Léviathan* comme le résultat de sa propre lecture, il avise le dirigeant d'avoir à vérifier seulement s'il lit la même chose en lui : car cette sorte de doctrine n'admet pas d'autre *démonstration*¹³⁰. Les principes dégagés par cette recherche en soi de vérités déjà inscrites, selon un schéma rappelant de près la *réminiscence* platonicienne, servent de point de départ à la phase synthétique qui prend ainsi l'aspect de la démonstration euclidienne. La complexité de la méthode a une influence sur la

127 *De Corpore*, I, chap. VI, 1 – *EW*, t. I, p. 66

128 *Idem*

129 *De Corpore*, I, chap. VI, 7 – *EW* t. I, p. 73

130 *Léviathan*, Introduction, p. 7

portée du système construit, parce que le rationalisme dépasse le cadre étroit du simple calcul pour retrouver la signification cartésienne. Par des voies différentes les deux grands philosophes contemporains aboutissent à une position quasi-identique, qui permet en outre de concilier la connaissance avec la religion.

La science finissant par s'absorber dans une méthode, la modification de cette dernière ne peut que retentir sur l'attitude de l'auteur envers la première. L'évolution intellectuelle le poussant à répudier l'induction au profit de la déduction, explique le silence gardé à l'encontre de Bacon, comme le changement dans la priorité accordée aux sciences susceptibles de fournir la matière d'une étude de la société.

L'intérêt manifesté par Hobbes à l'égard de la politique, commandé par les difficultés contemporaines, le conduisit d'abord à l'étude de l'histoire, dont à la manière de Machiavel il affirmait alors la valeur exemplaire¹³¹. Mais il quitta ce domaine d'investigation, désigné à sa curiosité par ses études humanistes, pour la philosophie, dont la préoccupation devint fondamentale à cause de sa remise en question d'une mentalité héritée de la tradition scolastique, sous l'effet des idées nouvelles, apparues avec les découvertes scientifiques.

Si une ambiguïté court au long de sa réflexion, Hobbes, ne séparant pas philosophie et science, est animé par une conviction profonde qui lui fait dire que « la philosophie civile n'est pas plus âgée... que mon propre livre *De Cive* »¹³². Son jugement est réservé, voire hostile, envers les philosophes de l'Antiquité, accordant cependant, plein de mépris, qu'il y avait en Grèce « un certain phantasme... quelque peu semblable à la philosophie »¹³³. Une aussi grande certitude et confiance en soi résultent le plus fréquemment d'un système clos permettant d'expliquer chaque chose. Dans le cas de Hobbes tous les éléments sont convergents : sa conception physique mécaniciste rencontre sa méthode et toutes deux vont de concert avec une théologie positive fondée sur l'idée de prédestination. Partout sont présents le nécessaire et le déterminé

131 *The History of the Grecian War*, *EW*, t. 8, vol. I, p.VI. Remarquer l'intéressant parallèle entre l'histoire, faisant apparaître avec netteté les actions d'honneurs et de déshonneur, et l'âge contemporain de Hobbes, où elles sont tellement déguisées que la plupart des hommes se laissent tromper. Compléter : idem – p. VIII, les récits constituant des leçons pour soi ; et idem – p. IX, l'important est de considérer l'art par lequel les affaires des armées et des cités sont conduites à leur fin. Sur la position de MACHIAVEL : *Discours...* - Avant-propos du Livre I – Éd. Pléiade – p. 378

132 *De Corpore*, Épître dédicatoire au Comte de Devonshire, *EW* t.I, p. IX

133 *Idem*

cheminant sur la voie royale de la vérité tracée par ceux qui savent¹³⁴. Derrière toutes les affirmations d'originalité et les aspirations à faire œuvre scientifique, c'est cette dernière qu'il faut rechercher, car elle est la conséquence la plus immédiate de la démarche intellectuelle hobbesienne. Son primat apparaît nettement dans l'illusion entretenue par Hobbes de pouvoir appliquer une méthode identique aux phénomènes physiques ainsi qu'aux phénomènes humains et sociaux. En fait, l'artifice du raisonnement masque nombre d'éléments subjectifs qui sont mis en œuvre, relevant des croyances ou des représentations du philosophe. Cependant sa volonté d'appliquer une méthode à l'analyse de la société a des effets importants, puisqu'elle commande directement les étapes de son étude et en fournit souvent la matière. Avant d'examiner les textes permettant d'analyser la conception de la philosophie politique chez Hobbes, il est nécessaire de considérer la définition de la science ou philosophie ainsi que ses conséquences.

La connaissance repose sur la sensation et la mise en œuvre d'une méthode qui dépasse le simple enregistrement par des organes : elle est donc double. La première est *la connaissance de fait* ; Hobbes la qualifie encore de *connaissance absolue*, la ramenant au témoignage. La seconde est « la connaissance de la conséquence d'une affirmation sur l'autre, constituant proprement la science ; sa nature étant conditionnelle »¹³⁵. N'est donc science que la connaissance considérant le réseau des causes et des effets, surtout leurs relations réciproques, retrouvant ainsi la définition de la raison et du syllogisme¹³⁶. C'est la connaissance requise chez un philosophe, c'est-à-dire chez celui qui prétend raisonner¹³⁷. La liaison établie entre la science et la raison apparaît nettement, mais aussi la confusion faite avec la philosophie.

Le tableau général de la science comporte cette identité qui fait de la science « la connaissance des conséquences, qui est appelée aussi philosophie »¹³⁸. La définition de cette dernière recoupe d'ailleurs celle de la première qui dit :

« Par philosophie on entend la connaissance acquise en raisonnant de la manière dont naît une chose à ses propriétés, ou des propriétés à quelque façon

134 La distinction entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas (*De Corpore* – I, chap. I, 7, *EIV* t. I, p.9) a une saveur toute platonicienne ; nous montrerons dans la seconde partie les implications d'une telle attitude pour la théorie politique.

135 *Léviathan*, I, chap. VII, p. 60, et chap. IX, p. 79

136 *Léviathan*, I, chap. V, p. 42 et 43. Ce passage renferme la définition suivante : La science est la connaissance des conséquences et de la dépendance d'un fait envers un autre, par laquelle, à partir de ce que nous faisons présentement, nous savons comment faire quelque chose d'autre quand nous le voulons, ou la même chose, une autre fois.

137 *Ibidem*, chap. IX, p. 79.

138 *Ibidem*, pp. 79 et 80

possible de la faire naître, dans le but d'être capable de produire, autant que la matière (matter) et la force humaine le permettent, des effets tels que la vie humaine requiert »¹³⁹.

La classification des sciences, qui est en fait une revue des éléments composant la philosophie, les distingue selon leur objet. Assumant son matérialisme de départ, c'est en opposant les corps naturels aux corps artificiels, plus précisément « aux corps politiques ou Républiques »¹⁴⁰, que Hobbes sépare la *philosophie naturelle* de la *philosophie civile* ou *politique*¹⁴¹. La comparaison du *Léviathan* ou du *De Corpore* fait apparaître une des ambiguïtés du premier, la difficile séparation entre philosophie civile et philosophie morale, alors que le second divise la philosophie civile en une partie « qui traite des dispositions et des conduites des hommes, qui est l'éthique, et l'autre, qui prend connaissance de leurs devoirs civils, est appelée politique ou simplement philosophie civile »¹⁴². Cette dernière précision montre d'ailleurs une évolution, puisque *Léviathan* comporte une distinction, au sein de la philosophie civile, entre « les droits et devoirs du corps politique ou souverain » et le devoir et le droit des sujets. Une précision ultérieure du *De Corpore* ne retient que *les droits* de la République, sans mentionner aucun devoir¹⁴³.

Pour notre argument la difficile distinction entre philosophie politique et éthique a beaucoup plus de portée. Parallèlement à sa mise en valeur, il importe également de relever les différentes mentions du caractère scientifique de la connaissance du politique. Ainsi, après avoir récusé l'opinion de ceux qui estiment qu'il n'y a pas besoin de méthode dans l'étude de la politique, la comparant avec la géométrie, Hobbes conclut que « la politique est l'étude la plus difficile des deux »¹⁴⁴. Mais ce que le raisonnement pouvait impliquer de dimension scientifique est remis en cause par l'assimilation pratique de la philosophie politique à l'éthique, la science de la justice naturelle étant « la seule nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres... »¹⁴⁵. La conclusion à l'étude des lois se réfère de manière très explicite à la *philosophie morale*, mais comme son objet, ces lois précisément, est contenu dans la théorie politique, on

139 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 678. Voir également *De Corpore*, I, chap. I, 2. *EW* t. I, p. 2

140 *Ibidem*, chap. IX, pp. 79-80 ; et *De Corpore*, I, chap. I, 9. *EW* t. I, p. 11

141 *De Corpore*, I, chap. I, 9, *EW* t. I, p. 11

142 *De Corpore*, I, chap. I, 9, *EW* t. I, p. 11

143 *De Corpore* – I, chap. VI, 7 – *EW* t. I, p. 73

144 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 374. C'est dans *Béhémot* qu'il applique le concept de science à la connaissance du devoir et du droit politiques : car c'est une science, et construite sur des principes sûrs et clairs, et que l'on doit apprendre par une étude profonde et attentive, ou de maîtres qui l'ont étudiée profondément. *EW*, t.6, p. 362

145 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 392

pourrait admettre qu'elle s'absorbe dans la philosophie politique, sans minimiser toutefois les effets de contagion sur cette dernière, qui en reçoit le finalisme. Cependant, Hobbes désire bien établir une connaissance logique, car pour lui, « l'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie sur des règles déterminées »¹⁴⁶, qui rendent indispensable le recours à un architecte très capable, afin de bâtir un édifice durable. Reprenant la référence à l'art de bien construire, qui n'est apparu que progressivement, Hobbes l'applique aux Républiques, en soutenant qu'« on peut, par une réflexion industrielle, découvrir des principes rationnels propres à faire que leur constitution (mise à part le cas d'une violence d'origine externe) dure à jamais »¹⁴⁷. L'ambiguïté relevée s'explique par les sources déterminant le contenu de la pensée de Hobbes. À côté du rationalisme, il fait en effet appel à la Bible¹⁴⁸ pour justifier sa théorie de la souveraineté absolue. Cette précision corrige légèrement le rappel du fondement donné à son système, à savoir : les inclinations naturelles connues des hommes et les articles de la loi naturelle, en matière politique, au sens étroit, et l'Écriture pour le gouvernement ecclésiastique. En fait, ceci revient à fusionner la psychologie, notamment introspective, et l'éthique chrétienne, avec une méthode rationnelle. Cependant, celle-ci est loin d'être dépourvue d'efficacité sur le contenu même de la pensée, puisqu'elle conduit à éliminer ce qui lui est opposé.

Plus nettement que le caractère finaliste de la philosophie politique, donc normatif, est affirmé son aspect utilitaire. Il résulte tout d'abord de la connaissance en général, dont le but est le bénéfice de l'humanité ». Dans le *De Corpore*, Hobbes est beaucoup plus disert sur ce point, affirmant que « La fin de la connaissance est le pouvoir »¹⁴⁹. Des différents textes allégués précédemment ressort la vertu curative de la philosophie politique qui, découvrant les vrais principes, permet de remédier aux maux des cités. En ce domaine, l'utilité est appréciée de manière toute négative, de la même façon que le pouvoir absolu est justifié, par référence aux calamités causées par son absence¹⁵⁰. Cette vision utilitaire explique comment, face à la Révolution, après s'être mis à l'abri, Hobbes rédigea des traités politiques afin d'en donner les raisons et, en établissant les règles du gouvernement véritable, de proposer une solution¹⁵¹.

146 *Ibidem*, chap. XX, p. 219 à 220

147 *Ibidem*, chap. XXX, p. 359

148 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 359 à 361

149 *De Corpore*, I, chap. I, 6, *EW* t. I, p. 7

150 *Ibidem*, chap. I, 5, *EW* t. I, p. 8

151 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 366

Précisément, cette préoccupation utilitariste le pousse à rechercher les fondements incontestables à son explication, notamment par le recours à ce qui en est pour lui la condition, c'est-à-dire la méthode.

La méthode averroïste conjugue les deux phases de l'analyse et de la synthèse ou, pour reprendre les termes originels, de la résolution et de la composition. L'analyse permet de découvrir les principes universels dont la conjonction par les syllogismes constitue la synthèse. En fait, dépassé le cadre de la logique, de la physique et de la psychologie sensualiste, la volonté d'appliquer ce schéma de réflexion à l'éthique et à la politique tient plus largement du projet que de la réalisation. Toutefois son application rend compte du modèle construit par Hobbes, notamment de la dichotomie opérée entre l'état de nature et la société politique. Le premier correspond à la phase analytique, qui met en valeur l'élément fondamental, l'homme. Dans cette hypothèse une variable a été éliminée : le pouvoir. C'est donc le tableau des relations humaines, en l'absence dudit pouvoir, que brosse Hobbes, se donnant tous les éléments qui lui permettent de décrire une situation conflictuelle, dont l'acuité même engendre les conditions de son dépassement.

3. Les travaux antérieurs sur le sujet

Les travaux sur Hobbes ne se comptent plus. Chaque année des dizaines d'ouvrages paraissent mais dans cette multitude de titres, très peu sont consacrés à la relation entre la politique et la religion. Les Anglo-américains ont publié quelques livres sur le sujet, mais même jusque là, l'intérêt pour le thème est encore fébrile. Voici sommairement présentés les principaux travaux réalisés sur le sujet.

* MALHERBE, Michel, « Hobbes et la Bible », in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.R. Armogathe, Paris, Beauchesne, p. 691-699. Dans cet ensemble considérable, conçu et dirigé par Jean-Robert Armogathe, *Le Grand Siècle et la Bible*, on trouvera regroupés sous quatre rubriques – « Étudier », « Traduire », « Représenter », « Lire » - une série d'articles faisant le point sur la plupart des approches dont l'Écriture sainte a fait l'objet au XVII^e siècle, qui fut aussi celui du *Triumphus Biblicus*. Cet instrument de travail, désormais indispensable pour toute recherche sur l'exégèse à l'âge classique, comporte, au-delà du court article portant directement sur Hobbes, des développements permettant de reconsidérer bien des aspects du commentaire hobbesien du texte sacré.

Nous nous en tiendrons, cependant, à l'article de Malherbe qui a pour objet direct l'étude de la place et de la fonction de la Bible chez Hobbes, ainsi que les principes de son herméneutique. Cet article comporte une présentation très générale mais, dans l'ensemble, exacte des positions de Hobbes.

Le commentaire biblique est introduit chez Hobbes par un motif politique : la question de la compatibilité, dans les républiques chrétiennes, entre l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain civil. Cette question se pose d'autant plus fortement que le royaume de Dieu est considéré comme un royaume véritable, investi d'une positivité terrestre. Comment dès lors éviter la rivalité des deux souverainetés ? Comment accorder le contrat politique et la foi religieuse ? La solution de Hobbes consiste à inscrire l'institution des républiques civiles dans la structure historique fournie par le texte biblique. Cette inscription des sociétés dans l'histoire de l'alliance confère à leur institution un sens nouveau, mais sans que l'autonomie de la raison ne soit entamée. Une double opération est en effet liée à la mise en perspective historique. D'une part, Hobbes distingue l'Écriture selon qu'elle est objet de foi ou objet d'obéissance (alors que foi et obéissance étaient unies dans la théocratie divine décrite dans l'Ancien Testament). Sous le premier rapport, l'Écriture est réduite à un contenu doctrinal. Elle porte la mémoire de la théocratie juive et annonce le royaume du Christ. Sous le second rapport, l'Écriture acquiert force de loi par la médiation de la volonté du souverain civil. D'autre part, ce dédoublement une fois acquis affecte l'interprétation hobbesienne du texte sacré. Tant qu'il s'agit de compréhension du texte, la conscience individuelle (qui enveloppe foi et raison) conserve sa liberté privée d'en examiner et d'en restituer le sens doctrinal. En revanche, ce n'est qu'en tant qu'objet de la volonté du souverain que le commentaire peut se donner comme prescrivant des devoirs et comme fondement d'une religion d'État. Cette double distinction permet de comprendre l'exégèse hétérodoxe de Hobbes, qui, au primat du sens littéral, ajoute une détermination matérialiste du sens propre.

* *The Two Gods of Leviathan, Thomas Hobbes on Religion and Politics* de Aloysius P. MARTINICH paraît en 1992, Editions Cambridge University Press. Dans cet ouvrage, Martinich propose trois thèses. Il relève tout d'abord l'importance des problèmes religieux dans le *Léviathan* et généralement dans la philosophie politique de Hobbes. L'auteur le fait, d'autant plus que les commentateurs modernes tendent de plus en plus

à ignorer le côté religieux de Hobbes, et à délaisser la deuxième moitié du *Léviathan* qui traite explicitement des problèmes religieux.

La seconde thèse que Martinich soutient est que Hobbes, du point de vue religieux, est assez orthodoxe, et son ambition était de rétablir l'orthodoxie religieuse de manière à la rendre compatible avec les théories modernes scientifiques et philosophiques.

La troisième thèse montre que le projet de Hobbes de réconcilier la religion et la science moderne a échoué, et que sa pensée a plutôt contribué à l'érosion de la chrétienté.

* *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Theorie René Girards*, Innsbrucker theologische Schriften, Innsbruck Wien-Tyrolia, 1991. Il s'agit d'une thèse de doctorat en théologie. L'auteur, PALAVER Wolfgang, analyse le rapport de la politique et de la religion chez Thomas Hobbes, en partant d'un point de vue moderne en matière de théologie.

Dans la première moitié de la thèse, sont comparées les idées maîtresses de la pensée de Hobbes (l'état de nature, l'état de guerre, le contrat social, la souveraineté) et celles de la théorie de René Girard (la mimesis, la crise sacrificielle, le mécanisme du bouc émissaire, le mythe).

Dans la deuxième partie, Palaver analyse l'interprétation hobbesienne de la Bible, qu'il considère comme étant ancrée, pour une part, dans la pensée mythologique (au sens de René Girard). Chez Hobbes précisément, ce serait seulement l'aspect transcendant de la pensée mythologique qui serait abandonné, mais la structure de persécution, qui a son origine dans le mécanisme du bouc émissaire, resterait entièrement préservée. Le lien avec le mythe consisterait donc dans le fait que Hobbes justifie l'exercice de la violence, que ce soit dans la personne du Dieu Tout-puissant ou dans celle du souverain au pouvoir absolu.

Il suit de l'interprétation de la Bible, concernant la conception du rôle de Moïse et des prophètes, l'image de Dieu et la représentation de son royaume, que Hobbes propose une théorie que Girard qualifie de *christianisme sacrificiel*. Palaver souligne en outre dans son introduction que sa critique de la théorie hobbesienne n'est pas dirigée historiquement contre le Hobbes historique. Il aurait plutôt pour objectif d'argumenter contre ceux qui, à notre époque, ont justifié des comportements concrets (par exemple la réduction de la religion au domaine privé) en se référant à Hobbes.

* Au milieu de la guerre civile anglaise, un pamphlétaire rappelle le devoir ou l'intérêt à l'obéissance à Cromwell : « Les chrétiens consciencieux, écrivit-il, sont nés pour deux mondes et sont faits de matière à portion égale, et c'est pourquoi, ils ne peuvent que naturellement avoir une certaine affection pour les deux ». C'est cette double appartenance que ELDON, J. Eisenach décrit dans *Two Worlds of Liberalism, Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*.

Selon le premier monde, nous sommes nés en liberté, libres pour choisir les meilleurs moyens en vue sécuriser et de protéger notre existence ; selon le second monde, nous sommes nés pour la servitude, liés aux commandements de Dieu.

L'interprétation dominante de la philosophie politique libérale tient que la nature de l'homme et sa règle sont mieux comprises dans le premier monde, en terme de raison intemporelle, d'intérêt, de consentement et d'obligation individuels. De ce point de vue, les traditions de religion et de patriotisme historiquement situées, sont souvent simplement considérées comme des obstacles au pur exercice de liberté. Eldon J. Eisenach propose comme défi à relever cette vision orthodoxe et défend la thèse selon laquelle la religion biblique, l'autorité de Dieu et les coutumes sont une part essentielle de la théorie libérale.

* POLIN, Raymond, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris PUF, 1981.

L'ouvrage de Raymond Polin, tente contre la mode intellectuelle qui ferait de Hobbes un chrétien cohérent, de rendre compte du rapport de Hobbes au christianisme. Les thèmes du livre sont « quelle place, quelle fonction, la foi et l'Église doivent jouer dans l'État » selon le système de Hobbes. On peut reprocher au plan du livre de manquer de synthèse, en proposant successivement comme centres d'intérêt « Hobbes et Dieu » et « Hobbes et les Hommes ».

Le sujet de M. Polin est en fait l'absence de Dieu chez Hobbes. Il analyse les deux premières parties du *Léviathan*, le *De Cive* et les *Elements of Law* en prenant soin d'y montrer l'absence d'un Dieu actif et donc, selon lui, chrétien, dans les fondements philosophiques de la politique de Hobbes. M. Polin insiste sur la priorité de la cohérence philosophique et de la raison sur le sentiment religieux et la théologie chez Hobbes, et sur l'unité des pouvoirs qui résout, grâce à la vertu toute-puissante du souverain, le problème de l'existence de la pluralité des croyances individuelles, dont l'épanouissement serait contradictoire avec les causes de l'institution politique. Les livres III et IV ne sont pas traités, et sont écartés en tant que simples concessions à la

prudence et à l'esprit du temps. Peu importe la foi de Hobbes, dirons-nous, mais pourquoi n'a-t-il pas arrêté au chapitre XXXI ?

La deuxième partie du livre perd de vue la question de la religion ou de l'Église, au profit d'analyses plus générales sur la philosophie politique, notamment sur les notions de liberté et de contrat, où l'auteur met en œuvre des idées originales qui relancent le débat dans des directions intéressantes, mais pas dans le sens de notre recherche.

* BRAUN, Rafael, « Política, religion e iglesia en Hobbes », in *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. XVII, numero 1, Buenos Aires, p. 43-54.

Il s'agit là d'un article qui n'entend pas tout couvrir. Néanmoins le projet de l'auteur est d'examiner les raisons pour lesquelles Hobbes estime que la communauté politique, qu'il appelle *Commonwealth*, doit être en même temps ecclésiastique et civile. Après avoir examiné les relations entre politique et religion, la triple parole de Dieu (rationnelle, sensible et prophétique), M. Braun examine les deux formes du royaume de Dieu : le royaume naturel et le royaume prophétique. Il souligne que le premier a une primauté sur le second, parce que la connaissance par la raison naturelle est plus sûre que la foi en un homme. Cependant, comme la raison d'aucun homme ne peut procurer la certitude, il faut se soumettre à un arbitre ou à un juge capable de trancher les différends pour ne pas mettre la paix en péril. Cet arbitre est le souverain.

À la fin de l'article, Braun montre la manière dont le positivisme hobbesien réduit la raison à la raison du souverain, l'obligation morale à l'obligation légale, la religion à la politique et l'Église à l'État, dans le but de supprimer les contradictions humaines qui mettent la paix en danger.

Cette belle analyse critique reste sommaire et n'a pas la prétention de nous mener dans les détails de la question de la relation entre la politique et la religion chez Hobbes. Quel que soit le mérite de tous ces travaux ayant plus ou moins trait à la relation entre la politique et la religion chez Hobbes, nous devons reconnaître que toutes ces tentatives n'abordent pas le sujet sous tous les rapports et demeurent insatisfaisantes pour nous. En outre la limitation des analyses au seul *Léviathan*, pour la plupart d'entre elles, ne fait pas toujours ressortir les nuances que Hobbes a pu apporter dans d'autres ouvrages, concernant certaines affirmations philosophiques, éthiques ou religieuses contenues dans le *Léviathan*.

Deuxième chapitre

L'état de nature

Introduction

Le plan général de la démarche intellectuelle est simple. En dépit des substantielles améliorations qui sont apportées, notamment dans le *Léviathan*, peu de retouches sont faites au niveau de la composition, sous réserve bien entendu de la partie ecclésiologique de l'ouvrage de 1651, tout à fait hors de proportion avec les éléments comparables des exposés antérieurs. Le *De Corpore Politico* montre cependant une particularité : le concept d'état de nature y est absent, s'y trouve uniquement celui de l'état de guerre¹⁵². Le *De Cive* définit encore l'état des hommes hors de la société civile comme étant l'état de guerre perpétuelle¹⁵³. C'est dans la *Préface au lecteur*, de ce même ouvrage, que Hobbes utilise le concept d'état de nature : « ainsi, écrit-il, le fondement que j'ai jeté demeurant ferme, je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de nature) n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous »¹⁵⁴. Il est amené à le préciser, assez curieusement, dans sa description du gouvernement naturel où les hommes, à l'état de nature sont comparés à des champignons fraîchement sortis de terre et qui arrivent à maturité sans aucune sorte d'engagement envers les autres¹⁵⁵. Le *Léviathan* utilise pour chacun des deux cas le mot *condition*¹⁵⁶.

152 *De Corpore Politico*, I, chap. 1, 12, English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. First collected and edited by Sir William Molesworth and Bart ; vol. 4, reprint of the Edition 1840 Scientia, Aalen 1962, p. 84-85

153 *De Cive*, I, chap. I, 12, *EW*, vol. 2, reprint of the Edition 1841, p. 11. Implicitement les concepts sont mêlés : l'état naturel des hommes, avant qu'ils entrassent en société, était une pure guerre.

154 *De Cive*, II, chap. VIII, *EW*, t. 2, p. XVII

155 *Ibidem*, *EW*, t. 2, p. 109

156 Voir comme exemple : *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* ; et cette définition : La condition de pure nature qui est une condition de guerre de chaque homme contre chaque homme. *Léviathan*, traduction TRICAUD, Paris, Éditions Sirey, 1971, chap. XIII, pp. 124, 126, 132

Dans le *De Cive* Hobbes précise sa méthode d'investigation, rappelant ainsi la liaison établie avec la logique générale, notamment quant à la phase analytique dont l'importance est considérable puisqu'elle est à l'origine de la reconstruction. Hobbes écrit

« qu'on ne saurait mieux comprendre une chose qu'en bien considérant celles qui la composent. Car de même qu'en une horloge ou en quelque autre machine automate... on ne peut savoir quelle est la fonction de chaque partie... si on ne la démonte »¹⁵⁷.

Il s'agit de décomposer, de déconstruire un ensemble en vue d'analyser chacun des éléments qui le composent. La première démarche du philosophe est donc analytique. Ce n'est que dans un deuxième temps, après avoir disséqué les caractéristiques et les fonctions de chaque partie, qu'il pourra procéder à leur assemblage, à leur reconstruction. L'analyse n'est pas une fin en soi, elle n'est que la condition permettant la synthèse ultérieure.

Du point de vue méthodologique le *Léviathan* est en un sens moins précis, paraissant abandonner le souci scientifique de l'ouvrage précédent. En fait la démarche logique reste identique, mais fondée plus directement sur l'artificialisme, dont le rappel de la théorie organiciste au profit de l'*automate* qu'est le corps politique constitue la preuve. Cependant la méthode ne peut qu'être altérée par le recours à l'introspection, donnant ainsi une coloration morale à l'étude de l'homme. De sorte que la dichotomie originelle entre condition naturelle et société politique, de même que la conception mécaniciste de cette dernière, reposant sur une vision volontariste de sa création, ne doivent pas nous dissimuler la nature subjective de l'analyse psychologique, qui s'applique en premier lieu à l'étude de l'*état de nature*¹⁵⁸.

A. La description de l'état de nature

1. L'individualisme égalitaire.

L'essentiel du tableau de la condition naturelle est contenu dans le chapitre XIII du *Léviathan*. Des éléments importants doivent être cependant retirés des chapitres X et XI ; enfin, des notations éparses dans l'ouvrage complètent cet ensemble.

La réflexion hobbesienne est commandée par un principe de départ, l'individualisme égalitaire, dont il faudra cependant apprécier la nature réelle ; il met en oeuvre tout le

¹⁵⁷ *De Cive*, Préface, p. 63 et 64

¹⁵⁸ *Léviathan*, Introduction, pp. 5 et 6

mécanisme des relations humaines dont la matière est fondée sur une conception personnelle de l'homme ; enfin, il est érigé en cause logique de l'état de guerre, mais c'est en fait la vision morale qui est l'origine véritable de la représentation conflictuelle de la vie sociale en l'absence de Pouvoir.

a. Le rôle du pouvoir dans les inégalités

Les hommes sont naturellement égaux, seul le pouvoir est responsable des inégalités sociales, telle est l'affirmation révolutionnaire de Hobbes. L'idée est affirmée avec vigueur dans les lignes qui suivent et qu'on retrouve dans le *Léviathan* :

« La Nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui »¹⁵⁹.

L'impératif méthodologique nécessite en effet la généralisation mais elle constitue alors une hypothèse plus qu'une description. La démarche révèle même une pétition de principe, révélatrice d'une tendance à anticiper sur l'argument, puisque l'égalité est posée en fonction d'un but : l'acceptation des règles de paix sur la base d'une égalité d'obligations. Il s'agit en fait d'un axiome que l'auteur demande d'admettre, pour permettre de développer la démonstration à la manière d'un raisonnement géométrique. D'ailleurs les différents passages relatifs à cette question écartent l'ambiguïté du texte précité, en montrant que l'égalité naturelle est bien érigée par Hobbes en principe : « l'inégalité qui règne maintenant, dit-il dans le *De Cive*, a été introduite par la loi civile »¹⁶⁰ ; assertion qu'il reprend dans le *Léviathan* : « L'inégalité des sujets procède des actions du pouvoir souverain »¹⁶¹. La suite de la citation est révélatrice d'une inspiration chrétienne de ce principe, retrouvant la condamnation de l'orgueil, par la neuvième loi naturelle, et témoignant par là de la complexité de la pensée de l'auteur qui allie des éléments d'origine diverse, puisqu'il donne un prolongement religieux, sous une forme analogique, à la conséquence politique tirée de l'égalité naturelle des individus, selon laquelle l'inégalité perd donc tout son sens « en présence du souverain, c'est-à-dire devant un tribunal aussi bien que l'inégalité entre roi et sujet en présence du roi

¹⁵⁹ *Léviathan*, I, chap. XIII, traduction François TRICAUD, p. 121

¹⁶⁰ *De Cive*, I, chap. I, 3. p. 82.

¹⁶¹ *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 367.

des rois »¹⁶². Donc, relativement au Pouvoir, politique ou divin, l'égalité reste fondamentale. L'inégalité dans la vie sociopolitique n'a d'effet qu'eu égard aux rapports interindividuels. De plus, l'égalité des hommes devant Dieu est essentielle, car elle est le fondement de la pérennité des lois naturelles et de leur valeur contraignante envers tous, réalisant de ce fait une unité d'obligation.

Hobbes se donne ce postulat dès la première formulation de sa pensée politique. Le *De Corpore Politico* débute par son affirmation. Comparant les facultés des hommes d'âge mûr, Hobbes en vient à ce qui constitue pour lui la preuve déterminante : le plus faible peut tuer le plus fort, donc « nous pouvons conclure que les hommes, considérés dans la pure nature, doivent admettre parmi eux l'égalité, et que celui qui ne revendique pas davantage peut être tenu pour modéré »¹⁶³.

Dans le *De Cive*, c'est le même cas limite de la mort qui justifie l'égalité naturelle. En effet, « Ceux qui peuvent faire les plus grandes choses, écrit Hobbes, à savoir tuer, peuvent faire des choses égales. Tous les hommes, entre eux-mêmes, sont égaux par nature, l'inégalité que nous discernons maintenant, a sa source dans la loi civile¹⁶⁴.

Cependant, la discussion de la domination dite paternelle implique que la femme soit l'égale de l'homme, à défaut de convention stipulant le contraire, puisqu'elle est « à la fois mère et seigneur (lord) de son enfant »¹⁶⁵.

b. L'individualisme et ses limites

Il constitue le second principe fondamental du système ; dans le prolongement du matérialisme et de la théorie du mouvement, l'individu se présente tel un atome.

Le début de la seconde partie du *Léviathan*, dans la considération de la finalité assignée à l'État, renferme une comparaison entre « les petites familles et les cités et les royaumes, qui ne sont que des familles plus grandes »¹⁶⁶. À première vue on pourrait n'y voir qu'une simple analogie, mais d'autres passages mettent en garde contre une interprétation simpliste, par la référence nette à la théorie patriarcaliste qu'ils impliquent. Contentons-nous de ne citer qu'un seul de ces textes, pour éviter une accumulation abusive de citations.

¹⁶² *Idem*

¹⁶³ *De Corpore Politico*, I, chap. I, 2, *EW*, t. 4, p. 82

¹⁶⁴ *Ibidem*, *EW* t. 2, p. 7

¹⁶⁵ *De Cive*, II, chap. IX, 3, *EW* t. 2, p. 116. Hobbes allègue au surplus le témoignage de la coutume : les amazones et les reines ayant détenu l'autorité souveraine ; voir dans le même sens : *De Corpore Politico*, II, chap. IV, 2 et 3, ainsi que *Léviathan*, II, chap. XX, p. 209

¹⁶⁶ *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 174

« À l'égard de toutes les autres actions, déclare Hobbes, aussi longtemps qu'ils vivent sous le gouvernement domestique, ils (individus) sont assujettis à leur père et à leur maître, comme à leur souverain direct. En effet, le père et le maître, étant avant l'institution de la République les souverains absolus de leurs propres familles, ne perdent, par la suite, de leur autorité, que ce que la loi de la République leur enlève »¹⁶⁷.

Par une référence explicite à l'exemple d'Abraham, Hobbes permet d'appréhender l'origine biblique de cette représentation traditionnelle du Pouvoir. Il estime que les parents, « s'ils ne sont les sujets d'aucun autre pouvoir terrestre (ce qui était ici le cas d'Abraham), détiennent le souverain pouvoir à l'égard de leurs enfants et de leurs serviteurs »¹⁶⁸. Le pouvoir patriarcal est antérieur au politique et dispose de la plénitude de ses effets pendant la vacance de ce dernier, qui également, marque de son empreinte le premier. Sans considérer la conséquence sur l'origine du Pouvoir, qui rattache l'auteur à la pensée traditionnelle, il convient d'insister sur la portée de cette conception quant à la description de l'état de nature.

La société apolitique est fondée sur les familles. Outre les passages précédemment allégués, le *De Cive* est particulièrement précis sur ce point. Sans doute, la note traditionnelle y est - elle plus développée que dans le *Léviathan*, mais elle ne correspond pas à une différence dans l'argumentation ; toutefois, dans le *Léviathan*, l'accent mis sur la famille est particulièrement remarquable : « il appert de là, écrit Hobbes, qu'une grande famille (...), si elle ne fait pas partie d'une République, est en elle-même, pour ce qui est des droits de souveraineté, une petite monarchie, dont le père de famille, ou le maître de maison est le souverain »¹⁶⁹. De sorte que la famille représente une sphère dotée d'un ordre qui protège ceux qui y sont soumis, mais y échappe le chef de famille, directement livré à l'insécurité de la condition naturelle¹⁷⁰. Hobbes se représente bien celle-ci comme mettant en jeu des familles juxtaposées¹⁷¹, dont l'affrontement constitue l'état de guerre. Une analyse de la domination paternelle sera menée dans notre seconde partie, ce qui nous évite d'entamer dès ici, une discussion sur la difficulté théorique concernant la dualité des parents.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.249

¹⁶⁸ *Léviathan*, II, chap. XXIV, p. 308

¹⁶⁹ *Léviathan*, II, chap. XX, pp. 214 - 215. Le *De Cive* contenait une analogie, mais sous une forme plus concise et moins nuancée qui est la suivante : « Une grande famille est un royaume et un petit royaume, une famille ». II, chap.VIII, 1, *EW* t.2, p. 108

¹⁷⁰ « Une famille est une petite cité... mais les pères des diverses familles qui ne sont sujets ni d'un père commun, ni d'un seigneur ont un droit commun en toutes choses ». *De Cive*, II, chap. VI, 15. Remarque, *EW* t. 2, p. 84

¹⁷¹ « ... Le genre humain a demeuré dispersé en familles, avant la société civile fût établie » *De Cive* II, chap. XIII, 14, p. 245

En fait, par sa conception de la famille, Hobbes prépare les éléments qui permettront d'expliquer le passage à la société politique ; il donne alors une base identique aux deux modalités prises par la souveraineté. D'un côté sont directement engagés les chefs de famille qui, par leurs pactes, obligent également ceux qui y vivent et sont sous leur autorité, de l'autre la société civile naît de l'extension de l'organisation intrafamiliale. La domination par conquête est calquée sur les mécanismes de la domination paternelle. Donc la famille représente bien la composante principale de l'état de nature et l'adoption du principe contractuel conserve une unité à l'explication qui, au-delà de la dualité des procédés de création de l'État, permet une réduction à des effets juridiques identiques, ainsi que la théorie de la souveraineté le manifesterait.

La conséquence la plus notable de ces références à la doctrine traditionnelle est de faire apparaître le caractère hétérogène de la pensée hobbesienne. Par souci d'efficacité, afin de convaincre ses contemporains, mais aussi à cause d'une détermination de ses symboles de référence, Hobbes assume partiellement la théorie patriarcale du Pouvoir. Ultérieurement, il en limite la portée, par le recours au Droit pour expliquer les mécanismes de la vie sociale. En outre, la référence familiale apparaît comme la transcription d'une volonté de matérialiser l'explication théorique, de lui procurer une dimension réaliste, en montrant l'adéquation du schéma pour interpréter les relations sociales. Mais dès qu'il introduit une note historique, c'est en fait l'argument traditionnel que retrouve notre auteur. Plus qu'un propos délibéré, il semble que cette symbolique fasse partie de son univers intellectuel. De telle sorte que sa réflexion est tendue par les sollicitations contraires du rationalisme et du traditionalisme, que le philosophe s'efforce de concilier. Ceci explique les ambiguïtés contenues dans la notion d'individu qui, au niveau de l'explication théorique, est l'homme universel, pris *in abstracto*, mais, socialement situé, devient pratiquement le chef de famille¹⁷². Cette dernière appréhension permettrait en outre à l'auteur de rendre compte à la fois de la famille de type féodal et de la famille bourgeoise, montrant des caractères bien marqués au XVII^e siècle, notamment par l'affirmation de l'autorité paternelle. Toutefois, même la description générale de l'homme est déterminée par un modèle historique de référence.

¹⁷² Relativement à la question de l'égalité, la seule incidence de sa théorie de la famille est d'introduire une inégalité au sein de celle-ci. Cette observation rejoint l'affirmation de Hobbes selon laquelle l'inégalité est un fait juridique et non pas naturel.

2. Qu'est-ce que l'homme ?

La question de l'homme, de sa nature, de sa place dans l'univers, de ce qui le distingue des autres vivants, est présente chez tous les penseurs de l'âge classique. C'est une question ancienne que le décentrement produit par la révolution copernicienne et le triomphe du mécanisme en physique, rendent de nouveau aporétique, et à laquelle il n'est pas facile de répondre.

Dans sa description de l'homme, Hobbes n'a cure des restrictions que pourrait impliquer sa vision particulière de l'individu. Un tel déphasage indique que l'auteur du *Léviathan* change de registre : il passe d'une description teintée d'historicité à une évocation théorique dans laquelle les hommes sont réduits au même modèle. Le philosophe retrouve ce qui fait l'unité essentielle de l'homme, démarche qui justifie son recours à l'introspection, comme à la simple observation.

Cette description ne résulte pas seulement des données matérialistes et sensualistes de la philosophie. À l'arrière plan il se dégage une conception morale, voire religieuse, de l'homme. Donc, la description se présente sous deux aspects : l'un scientifique, l'autre moral. De plus intervient un troisième élément, qui est la dimension sociale de l'homme. Une des particularités de la réflexion de Hobbes est de procéder à des analyses se déroulant à des niveaux différents, mais qui sont convergentes quant au résultat.

L'étude de l'homme, objet de l'éthique, s'inscrit toutefois dans la philosophie naturelle dans la mesure où l'homme est un corps naturel. Cependant, la nature humaine n'est pas en harmonie parfaite avec le cosmos. L'homme, par le langage, est un animal qui possède la faculté d'artifice. Il est à la fois de l'ordre de la nature et de l'art. Le langage est une construction artificielle de l'homme, au même titre que le sont les corps politiques.

L'homme est ainsi un être hybride, naturel de par son origine – il est une créature divine – mais artificiel par ses pouvoirs. L'homme naturel se construit comme l'homme artificiel, civilisé. Ce pouvoir d'artifice est la condition de possibilité d'une philosophie politique dont l'objet est « la connaissance des conséquences des corps politiques, artificiels en ce qu'ils sont institués par l'homme »¹⁷³.

¹⁷³ *Léviathan*, I, chap. IX, p. 80, cfr. Tableau sur la page annexe.

Hobbes ne pense pas que la philosophie politique découle d'une étude de la nature humaine. Il établit en effet une division méthodologique entre l'étude de la nature humaine qui ressort de la philosophie naturelle, et l'étude des corps artificiels que sont les corps politiques. L'étude de la nature humaine est un préalable nécessaire à l'analyse du politique, mais ce préalable n'explique rien : la nature humaine n'est en rien le principe d'explication du politique. L'étude de l'homme montre qu'il n'est pas un animal enclin par nature à obéir ou à se soumettre ; il n'est pas par nature un animal social. Il ne s'agit pas de changer la nature humaine ou de révéler son essence véritable, mais de rendre rationnelles les passions humaines. Il ne s'agit pas non plus de rationaliser les passions à partir d'une norme extérieure à la politique. Passant de l'état de nature à la société civile, l'homme conserve ses passions fondamentales – crainte de la mort, désir de sécurité, amour du pouvoir – et garde les mêmes intérêts.

a. Le mécanisme physiologique et les passions

Le matérialisme de l'auteur, qui ne donne d'existence qu'aux corps, a son prolongement dans la théorie de l'homme. Ce dernier est conçu tel un mécanisme déterminé par les lois d'évolution des corps, notamment par sa soumission au mouvement. Les facultés humaines sont la résultante de cette action des corps étrangers sur le corps humain. C'est pourquoi, à son origine, toute connaissance n'est que sensorielle. La perception des sens est la cause de l'activité humaine, qui est commandée par la réaction à la perception constituant le désir, ou appétit, et l'aversion. « Tous deux désignent des mouvements, l'un de s'approcher, l'autre de se retirer »¹⁷⁴. C'est sur ces deux mouvements fondamentaux que Hobbes base sa physique affective, dont dépend l'action. Toute la suite du chapitre VI est un catalogue des passions reposant sur le binôme antagonique désir - aversion. Le troisième terme, neutre quant à l'action, est le dédain comme n'étant rien d'autre « qu'une immobilité, une indocilité du cœur par laquelle il résiste à l'action de certaines choses ; il procède de ce que le cœur est déjà mû autrement, par des objets plus puissants, ou encore de ce qu'on n'a jamais eu l'expérience d'eux »¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Léviathan*, I, chap. VI, p. 47. Hobbes démontre les mécanismes psychologiques par référence à la théorie du mouvement. « L'imagination (fancy) est constituée par les restes (relics) du mouvement dans les organes et les parties internes du corps que représente la sensation ».

¹⁷⁵ *Léviathan*, I, chap. VI, p. 48

Comme le mouvement, le corps est soumis à un changement constant : c'est pourquoi, estime Hobbes, il est impossible que toutes les mêmes choses lui causent toujours les mêmes *appétits* et les mêmes *aversions* ; et il est encore bien moins possible à tous les hommes de s'accorder dans le désir d'un seul et même objet, quel qu'il soit (ou peu s'en faut)¹⁷⁶. Donc, de la diversité des corps naît la diversité des expériences, de celle-ci la diversité des passions, ainsi l'affectivité varie-t-elle de manière radicale d'un homme à l'autre. Les mouvements que sont le désir et l'aversion se manifestent par le plaisir ou le déplaisir qui en renforcent les effets : « Donc, conclut Hobbes, le plaisir ou volupté est donc l'apparition, la sensation de ce qui est bon. Et l'incommodité ou déplaisir, est l'apparition, la sensation de ce qui est mauvais »¹⁷⁷. Remarquons en passant que la crainte des esprits invisibles, qui prend soit l'aspect de la religion, soit celui de la superstition, est considérée par Hobbes comme une passion ; et quand l'aversion à l'aversion est accompagnée de la pensée que l'objet a subi ou peut subir un préjudice, il l'appelle *crainte* ¹⁷⁸. Une note du *De Cive* explique la signification attachée par Hobbes à ce dernier concept : « Je comprends, dit-il, dans ce mot de crainte une certaine prévision du mal futur, je ne conçois pas la fuite comme la seule propriété de la crainte, mais se méfier, suspecter, prendre garde... est aussi relatif au craintif »¹⁷⁹. D'après les exemples donnés pour concrétiser la formulation générale, la crainte apparaît comme caractérisée par une attitude de défiance qui traduit une relation hostile.

Cette passion est fondamentale dans le système, puisqu'elle commande, au niveau des motivations psychologiques, le passage à la société politique.

La dialectique désir - aversion, relativement à une chose, est ce qui constitue la délibération.

« C'est la somme totale des désirs, déclare Hobbes, aversions, espoirs et craintes, poursuivis jusqu' à ce que la chose soit accomplie ou jugée impossible. Dans la délibération, le dernier appétit, ou dernière aversion, qui se trouve en contact immédiat avec l'action ou son omission, est ce qu'on appelle la volonté : c'est l'acte (non la faculté) de la volonté »¹⁸⁰.

176 *Idem*

177 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 50

178 *Ibidem*, p. 51

179 *De Cive*, I, chap. I, 2, Note. *EW*, t. 2, p. 6

180 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 56

Cette physique des passions s'achève sur la félicité, passion propre à l'homme et que Hobbes définit comme « le succès continuels dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse , autrement dit le fait de prospérer continuellement... »¹⁸¹.

Au chapitre XI du *Léviathan*, intitulé : *Of the difference of manners*¹⁸², Hobbes reprend sa définition de la félicité en insistant sur le fait qu'elle ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait, mais en une continuelle poursuite des objets, quand bien même on en aurait atteint un. Il explique cela par l'insatiable désir de jouissance de l'homme et de sa volonté de s'assurer qu'il en sera toujours ainsi.

Locke exprime de façon analogue l'insatiabilité du désir humain qui pousse l'homme à batifoler d'objet en objet, de goût en goût, à la recherche d'une impossible satisfaction, d'un plaisir ou d'une félicité permanente que Hobbes dirait vaine et fugitive. Les quelques lignes qui suivent nous permettront de mieux apprécier la similitude d'approche.

"We are seldom at our ease, écrit Locke, and free enough from the solicitation of our natural or adopted desires, but a constant succession of uneasinesses out of that stock, which natural wants, or acquired habits have heaped up, take the will in their turns ; and no sooner is action dispatched, which by such a determination of the will we are set upon, but another uneasiness is ready to set us on work"

¹⁸³

Dans son livre sur Locke, John Dunn commente la réalité du désir insatiable comme un phénomène propre à l'homme en relevant que dans le monde, les hommes sont rongés par différents désirs. Peine et plaisir, bien et mal jouent sur les désirs des hommes et finissent par influencer leur conception du bonheur. Tous les hommes sont constamment en quête du bonheur et veulent quelque chose qui puisse le représenter ou le symboliser. Il n'y a pas de choix possible - ils ne peuvent choisir de ne pas courir après le bonheur – ce qui ne diminue en rien leurs responsabilités dans ce qu'ils choisissent de faire. John Dunn note le fait que, pour Locke, Dieu lui-même a nécessairement besoin d'être heureux.

Cependant, si Hobbes et Locke voient dans l'homme un être de désir toujours en quête de la félicité, ils divergent quant au résultat de ladite quête. Pour Hobbes, cette

181 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 58. - *Human Nature* traduit aussi cette continuité dans l'activité impliquée par le concept de félicité qui « consisteth not in having prospered, but in prospering » Chap. VII, 6

182 Hobbes donne la définition suivante de ce qu'il entend par manières : Ces qualités de l'humanité qui concernent son existence commune dans la paix et l'unité ; excluant de son étude ce qui relève de la petite morale

183 LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Ed. Peter H. Nidditch (Clarendon Press) 1975, p. 262

quête est ininterrompue, son but étant inaccessible. Tout autre est la position de Locke pour qui le désir peut trouver son assouvissement, son point d'ancrage dans la vérité qui n'est rien d'autre que le *summum bonum*¹⁸⁴.

John Dunn termine son livre en soulignant que pour Locke, la vérité est indépendante de nos désirs et de nos goûts. Si en effet, elle dépendait du désir de l'homme, et si les hommes n'avaient d'autre but que leurs désirs et volontés, alors, la vie menée par Locke lui-même n'aurait été qu'un ridicule exercice de négation de soi. Pour Locke, la vérité est non seulement la plus agréable chose au monde, mais encore elle se distingue du faux, et peut être trouvée, et il vaut la peine de la chercher ; et si on la trouve, elle enseigne clairement à l'homme comment vivre¹⁸⁵.

Le concept de félicité renforce la note hédoniste, par l'affirmation du souci de l'homme de réaliser constamment l'objet de son désir¹⁸⁶. Cependant on n'aurait pas une vue complète de l'effet des passions si on se limitait à cette vision physiologique. Les passions ont également une incidence sur la vie intellectuelle, qui constitue l'objet du chapitre VIII du *Léviathan*.

Hobbes donne une définition révélatrice du concept de *vertu* : la vertu généralement, dans toutes les sortes de sujets (*subjects*), est quelque chose que l'on estime pour l'éminence et consiste dans la comparaison. Car si toutes les choses étaient égales dans tous les hommes, rien n'aurait de prix (*nothing would be prized*). L'idée de comparaison entre les individus sera retenue ultérieurement, à causes de ses implications sociales. Au sein des vertus intellectuelles il est distingué, selon un critère propre à l'auteur, celles qui sont naturelles et celles qui sont acquises. Par vertu naturelle, « j'entends au contraire, nous dit Hobbes, cette sorte d'esprit qui est obtenue par l'usage seulement, et par l'expérience, sans méthode ni culture, ni instruction¹⁸⁷ ». L'intelligence naturelle, selon Hobbes, consiste dans la célérité à imaginer et la ferme direction vers quelque fin approuvée. Hobbes explique ainsi la différence des aptitudes intellectuelles naturelles : « Cette différence de vivacité, affirme-t-il, est causée par la

184 *The Correspondance of John Locke*, VI, 294-5, Edition E.S. de Beer, 8 vols. (Clarendon Press, Oxford, 1976).

« I know, there is truth opposite to falsehood, that it may be found if people will, and is worth the seeking, and is not only the most valuable, but the pleasant thing in the world »

185 DUNN, John, - *Locke*, Oxford University Press, 1984, p. 87-89

186 Comparant l'homme à Prométhée, Hobbes expose incidemment une conception hédoniste : « Il est impossible, dit-il, à un homme qui s'efforce continuellement de s'abriter des maux qu'il redoute et de se procurer le bien qu'il désire, de ne pas être dans un souci perpétuel de l'avenir » . *Léviathan*. I, chap. XII, p. 105

187 *Léviathan*, I, chap. VIII, p. 64

différence des passions des hommes »¹⁸⁸. Une qualité de cet esprit naturel est la prudence, qui repose sur l'expérience et la mémoire.

Comme la méthode rationnelle est générale, on ne peut lui imputer la différence d'intelligence des hommes, Hobbes est donc amené à en rechercher l'origine dans les passions : tout comme l'origine de ces dernières procède en partie de la différence des constitutions corporelles et de la différence dans l'éducation¹⁸⁹. Ce qui le conduit alors à inventorier les passions, source de cette hiérarchie des intelligences :

« Les passions, écrit-il, sont surtout, les désirs plus ou moins grands de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur qui, en fait, peuvent se ramener au premier : au désir de puissance, les richesses, le savoir et l'honneur n'étant que diverses sortes de puissance. Car les richesses, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissance »¹⁹⁰.

Ainsi, les facultés intellectuelles sont subordonnées aux passions. Sans trahir l'auteur, on peut affirmer que les passions puissantes font les grandes intelligences¹⁹¹. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelles passions : seules semblent être concernées celles se rapportant au désir du pouvoir ou de puissance. Toutefois, avoir des passions démesurées, hors de proportion avec l'ordinaire, c'est de la démence (*madness*). Une des passions à l'origine de cette dernière est une grande *vaine gloire* ou orgueil selon Hobbes qui

« Consiste à feindre ou supposer des capacités en nous-mêmes, que nous savons ne pas être¹⁹². L'autre est un grand découragement. En somme, toutes les passions qui produisent un comportement étrange et inhabituel sont appelées du nom général de démence »¹⁹³.

La raison elle-même est dominée par les passions, selon l'affirmation catégorique de Hobbes qui soutient que « les passions des hommes sont communément plus puissantes que leur raison »¹⁹⁴. Pour préciser son idée, Hobbes emploie une image expressive : « les pensées sont aux désirs comme des éclaireurs et des espions pour parcourir l'étranger et trouver la voie menant aux choses désirées : toute continuité du mouvement de l'esprit et toute rapidité de celui-ci procédant de là »¹⁹⁵.

188 *Léviathan*, I. Chap.VIII, pp. 64 - 65

189 *Léviathan*, I, chap. VIII, pp. 64-65

190 *Idem*

191. Ce que confirme indirectement cette citation : « De même, en effet, que c'est être mort que de n'avoir aucun souci, de même avoir des passions faibles, c'est de la lourdeur d'esprit » *Léviathan*, I, chap. VII, p. 70

192 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 53

193 *Ibidem*, chap. VIII, p. 70

194 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 195

195 *Léviathan*, I, chap. VIII, p. 69 - 70

L'étude des passions remet en cause le principe d'égalité, puisqu'elles varient chez les individus et déterminent, de ce fait, des conduites différentes exprimant une attitude spécifique à l'égard de la puissance (*power*), contribuant ainsi à en doter les hommes de manière différente. La référence à la morale, impliquée par la définition générale du concept de vertu, contenant l'idée de comparaison, laisse entendre que c'est par son intermédiaire que la dimension sociale est réintroduite dans l'analyse de la condition naturelle. Les explications relatives au pouvoir et à l'estimation confirment cette dernière interprétation.

b. Le pouvoir et l'estimation.

La théorie des passions privilégie l'une d'entre elles : le désir de pouvoir ou de puissance, qui détermine l'action dans la condition naturelle. Il existe en outre une véritable logique de la puissance ou, si l'on accepte l'anachronisme, une *volonté de puissance*, qui pousse l'homme à en rechercher encore plus afin de sauvegarder celle qu'il a présentement. La félicité nous est apparue comme la réussite de cette quête de la puissance pour l'obtention de la chose désirée, toujours nouvelle. Hobbes est ainsi amené à mettre au premier rang, comme une inclination générale de toute l'humanité, ce qu'il appelle un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir - désir qui ne cesse qu'après la mort - non pas nécessairement dans le but de ressentir un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, mais plutôt parce qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien être qu'on possède présentement. L'hédonisme nécessite par conséquent l'obtention de la puissance.

En ce domaine, le chapitre important du Léviathan, souvent passé sous silence, est le dixième, intitulé : *Du Pouvoir, de la valeur, de la dignité, de l'honneur et de l'aptitude*. Hobbes y définit le concept de pouvoir comme

« le moyen présent que l'homme a pour obtenir quelque bien apparent futur, et qui est soit originel soit instrumental. Le pouvoir naturel est l'éminence des facultés du corps ou de l'esprit, comme la force, la forme, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse extraordinaires » ¹⁹⁶.

196 *Léviathan*.. I. chap., X, p. 81

Passant en revue les éléments du pouvoir, il place au sommet l'union des pouvoirs humains au sein d'une République ou d'une ligue. Sa description est guidée par un principe, qui est l'adhésion des autres à cette qualité d'un homme, laquelle constitue finalement le pouvoir ; ce qui revient alors à évoquer l'estimation.

En effet, le second concept retenu par Hobbes est celui de valeur : « La valeur (the value, or worth) d'un homme, écrit-il, est, comme de toutes les autres choses, son prix, c'est-à-dire ce qui serait donné pour l'usage de son pouvoir, et donc n'est pas absolue, mais une chose dépendant du besoin et du jugement d'un autre » : plus loin, Hobbes précisera sa pensée en ajoutant que, pour les autres choses aussi bien que pour les hommes, « ce n'est pas le vendeur mais l'acheteur qui détermine le prix »¹⁹⁷.

Il y a donc une objective attribution des valeurs. Il existe toutefois une valeur subjective, celle que l'homme s'attribue, qui permet au mécanisme de l'honneur de jouer. Évaluer à la hausse est en effet honorer, et évaluer à la baisse, déshonorer ; « mais haut et bas en ce cas doit être compris par comparaison avec le prix que chacun attache à sa propre personne¹⁹⁸ ».

L'estimation des hommes n'existe pas seulement dans la condition naturelle, mais aussi dans la société civile ; cet élément représente une nouvelle preuve en faveur de la continuité logique de l'argumentation dans les deux phases du modèle. Dans le cadre de l'État cette *valeur publique* est appelée dignité. C'est le souverain qui en établit la côte : « Dans la souveraineté est la fontaine de l'honneur ».¹⁹⁹ Celui du souverain ne peut donc qu'être suprême.

L'estimation des hommes provient de la comparaison. En fin psychologue, Hobbes ne conçoit pas d'homme qui ne se définisse, socialement, par référence aux autres.

« Les hommes, n'ont pas de plaisir, mais au contraire une grande affliction en perspective, en restant en compagnie, où il n'y a pas de pouvoir capable de les dominer tous par la crainte. Car chaque homme regarde que son compagnon devrait l'estimer au même taux (rate) qu'il se donne ; et, à tous les dignes de mépris ou de sous - estimation, il s'efforce naturellement, aussi loin qu'il l'ose, ... d'extorquer une plus grande valeur, de la part de ses contempteurs, par le dommage, et des autres, par les exemples »²⁰⁰.

Cette tendance à l'estimation et à la comparaison introduit directement à l'état de guerre, où le pouvoir politique est absent. D'ailleurs, dans son étude de ce qu'est honorer et déshonorer, ou de ce qui est honorable et déshonorant, il y a deux

197 *Léviathan*, I, chap. X, p. 83

198 *Ibidem*, p. 84

199 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 190

200 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

observations qui vont dans le même sens : l'une concerne la domination, l'autre l'ambition de grands honneurs qui sont toutes deux honorables parce qu'elles sont signes de pouvoir. Hobbes détache l'honneur de toute base morale ; il ne dépend pas que l'action soit juste ou injuste pour qu'il y ait honneur, « car l'honneur consiste seulement dans l'opinion du pouvoir »²⁰¹. On se trouve donc en pleine psychologie sociale : cette dimension, peu souvent remarquée, est d'importance pour l'appréciation de l'état de nature. Les mécanismes auxquels il est souvent recouru sont en effet ceux d'une économie de marché, traduisant par conséquent des relations éminemment sociales. Bien que dans *Human Nature* la référence à un système économique soit à peine esquissée pour la définition de la valeur²⁰², l'analyse du pouvoir y est déjà développée. La note religieuse, originale dans cette partie de l'argumentation, révèle en outre un attachement aux représentations du courant réformé, puisque tout ce qui constitue le pouvoir est ramené à n'être « rien d'autre que la faveur du Dieu Tout-Puissant »²⁰³. Plus précisément encore, dans sa recension de ce qui est honorable Hobbes place la *bonne fortune* qu'il voit comme un « signe de la faveur de Dieu, à qui est attribué tout ce qui nous arrive par hasard, non moins que ce à quoi nous parvenons par industrie »²⁰⁴. Mais l'explication générale ramène à la conception mécaniciste, pour la simple raison que le pouvoir d'un homme résiste aux effets du pouvoir d'un autre et lui fait obstacle : les pouvoirs égaux opposés se détruisent²⁰⁵. L'espace social est considéré ici comme un champ de forces. Mais la discussion, par le biais de l'estimation, s'insère à nouveau dans la psychologie sociale, notamment par la définition de la gloire et de la vaine gloire.

Au niveau logique l'estimation conduit d'ailleurs à évoquer la concurrence, les hommes étant naturellement en compétition pour l'honneur et la dignité, et chez lesquels s'élèvent sur ce fondement l'envie et la haine et, finalement, la guerre. Si chez l'homme le bien commun ne peut coïncider avec le bien privé, exception faite du monarque après l'apparition de l'État, c'est la comparaison qui en est la cause, car, dit Hobbes, « l'homme dont la joie consiste à se comparer avec d'autres hommes ne peut rien

201 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

202 *Human Nature*, chap. VIII, 5

203 *Ibidem*, chap. VIII, 4, *EW* t. 4, p. 38

204 *Ibidem*, chap. VIII, 5, *EW* t. 4, p. 39

205 *Ibidem*, chap. VIII, 4, *EW* t. 4, p. 38

savourer que ce qui est éminent »²⁰⁶. Donc, naturellement, l'homme est porté à rechercher un absolu de jouissance et de puissance, en vue d'une estimation supérieure par les autres. Mais tout homme estimé inégalement, par lui et par les autres, et par rapport aux autres, est pourtant égal en force à tout autre. Ainsi se dévoile la contradiction chez les individus entre leur force objective identique et leur estimation socialement différente ; elle constitue la source de l'état de guerre, dont l'existence est inéluctable dans cette perspective.

3. L'état de guerre

Ce concept représentait un cheval de bataille pour les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. Selon la conception que l'on avait de l'homme et les conclusions politiques auxquelles on désirait aboutir, on le combattait ou le défendait. Hobbes fut l'un des plus ardents à adopter la dernière attitude avec une logique rigoureuse : zélé de la malignité naturelle de l'homme pour la mythologie politique. Ce jugement fait fi des précisions de l'auteur pour lequel, dans la condition naturelle, il n'y a de bien ou de mal que ce qui procure du plaisir ou de l'aversion. L'état de guerre est seulement le résultat de sa théorie des passions et de ce que nous avons appelé sa psychologie sociale, en l'absence d'un pouvoir politique commun.

a. Le processus conduisant à la guerre.

Les passions amènent l'homme à préserver ses chances de succès dans l'assouvissement de ses désirs et plus encore dans sa conservation. Or, le fait qu'il ne soit pas seul, mais en concurrence objective avec d'autres, peut le conduire à désirer la même chose qu'un autre.

« De cette égalité de capacité, écrit Hobbes, résulte l'égalité d'espérance dans l'obtention de nos fins. Et donc, si deux hommes désirent la même chose, dont néanmoins ils ne peuvent jouir à la fois, ils deviennent ennemis, et sur la route vers leur fin, qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur délectation, s'efforcent de se détruire ou de se subjuguier »²⁰⁷.

C'est de cette égalité de capacité et de projet que procède la défiance. Dans ce contexte, selon Hobbes, seule l'anticipation permet à l'homme de se protéger, c'est-à-

206 *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 176. - Hobbes réfute ici la thèse d'Aristote relative à la compatibilité entre bien particulier et bien commun, comme il le fera de l'extension par ce dernier, à la société politique, de la définition du bien et du mal par les appétits individuels.

207 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

dire maîtriser les personnes de tous les hommes qu'il peut, jusqu'à ce qu'il ne voit pas d'autre pouvoir assez grand pour le mettre en danger. La limite légitime est la conservation ou la sécurité personnelles. Cependant, fait remarquer Hobbes, du fait qu'il existe quelques hommes qui prennent plaisir à admirer leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes qu'ils réalisent, ces hommes poursuivent leurs invasions plus loin que leur sécurité le requiert et suscitent ainsi chez les autres - qui se fussent contentés de vivre tranquille à l'intérieur des limites modestes - des sentiments d'insécurité qui les déterminent à accroître eux aussi leur puissance pour prévenir toute éventuelle agression. La conclusion que Hobbes tire de cette analyse est toute logique : « une telle augmentation de puissance sur les hommes étant nécessaire à la conservation d'un homme, elle doit lui être reconnue »²⁰⁸.

En reprenant dans l'ordre les différents éléments d'analyse, la rivalité entre les hommes repose sur la concurrence pour l'acquisition des choses - idée supposant chez Hobbes une conception de la rareté des biens ; les hommes étant doués, en gros, de capacités identiques, ils ont une espérance égale d'atteindre l'objet désiré²⁰⁹ ce qui engendre la défiance et conduit les hommes à renforcer leur pouvoir afin de ne pas être frustrés. Du fait de la concurrence et de la limitation implicite des biens, une telle démarche se traduit par la domination sur les autres. De plus, la logique conflictuelle du désir quasi biologique est renforcée par les effets de la psychologie sociale, puisqu'une des causes assignées à la rivalité est la *fierté*.

Si cette exaltation de l'esprit repose sur l'expérience des actions antérieures, elle est alors identique à la confiance ; dans *Human Nature*, la *gloire* ou *triomphe de l'esprit* est définie comme la « passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons »²¹⁰. Au contraire, si elle ne résulte pas de la flatterie des autres ou de la supposition personnelle, elle n'est que *vaine gloire*, imputable le plus souvent aux *jeunes hommes*. Hobbes ne voit de motif à la vie sociale naturelle que l'obtention de quelque honneur ou profit, toute motivation humaine étant égoïste. Par exemple, si deux hommes se rencontrent pour le commerce, il est évident que chacun considère non son compagnon, mais son affaire²¹¹. Toute société est soit

208 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

209 « L'appétit joint à l'opinion qu'on atteindra son objet, est appelé espoir », *Léviathan*, I, chap., VI, p. 51

210 *Human Nature*, chap. IX, 1

211 *De Cive*, I, chap. 2, *EW* t.2, p. 3

pour le gain, soit pour la gloire ; de même que dans les réunions, où il n'est de but que le *plaisir et la récréation*, c'est la vaine gloire, plus que la société, qui procure le délice. Hobbes applique cette psychologie sociale à la détermination des motivations conduisant les individus à se combattre, laquelle psychologie lui permet tout particulièrement de faire ressortir la responsabilité de la vaine gloire. « L'homme modéré, écrit-il, qui évalue bien son pouvoir et permet autant aux autres qu'il s'attribue, doit modifier son attitude sous l'effet de la volonté dommageable de l'homme vainement glorieux, se trouvant ainsi dans la nécessité de défendre lui-même, sa liberté et ses biens, contre la violence de cet homme »²¹². Dans un langage moins symbolique ceci revient à imputer à une catégorie d'individus animés par la vaine gloire, la mise en jeu de toute la mécanique évaluative - puisque l'homme modéré est celui qui reconnaît l'égalité sociale, en harmonie avec l'égalité naturelle - et à assigner à ces individus la responsabilité de l'état de guerre. Il s'agit en fait d'une perversion de la passion qui, d'expression d'un désir vital, devient traduction d'une volonté de puissance : car la gloire pousse les hommes à rechercher plus de pouvoir qu'il n'est biologiquement nécessaire à la sauvegarde de leur vie. En outre, la psychologie sociale a pour redoutable conséquence de faire jouer les individus les uns par rapport aux autres et de mettre en évidence l'écart entre l'évaluation personnelle et l'évaluation par les autres qui est source de rapports belliqueux.

Hobbes résume lui-même les causes humaines de l'hostilité naturelle en ces termes :

« Dans la nature de l'homme nous trouvons trois causes principales de querelle. Premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire. La première fait prendre l'offensive aux hommes pour le gain, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation »²¹³.

La première passion a une portée économique, renvoyant à l'idée de concurrence ; la seconde, défensive ; la troisième, psychologique.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, nous ne pouvons nous empêcher de constater une similitude prononcée entre la conception hobbesienne de l'état de guerre et les explications sur la nature hostile des relations humaines chez Machiavel. En effet, dans un passage des *Discours* le Florentin écrit :

212 *De Cive*, I, chap. I, 4, *EW* t. 2, p. 7. Le *De Corpore* mentionne la même distinction, mais impute la provocation à « la plus grande partie des hommes ». I, chap. I, 5.- *EW* t. 4, p. 82

213 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 123

« Toutes les fois que les hommes sont privés de combattre par nécessité, ils combattent par ambition. Cette passion est si puissante qu'elle ne les abandonne jamais, à quelque rang qu'ils soient élevés. La raison, la voici : la nature a créé l'homme tel qu'il peut désirer tout sans pouvoir tout obtenir ; ainsi le désir étant toujours supérieur à la faculté d'acquiescer, il obtient le mécontentement de celui qu'il dépossède pour n'avoir lui-même qu'un petit contentement de sa conquête. De là naît la diversité de la fortune humaine. Partagés entre la cupidité de conquérir davantage et la peur de perdre leur conquête, les citoyens passent des inimitiés aux guerres »²¹⁴

Chez Hobbes la vision compétitive déborde du cadre matériel, pour s'attacher à l'ensemble constituant le pouvoir, la violence apparaissant ainsi comme un instrument nécessaire. En effet pour Hobbes, la concurrence dans la richesse, l'honneur, le commandement ou autre pouvoir, incline à la rivalité, l'inimitié et la guerre, parce que la manière de réaliser son désir pour un compétiteur est de tuer, soumettre, supplanter ou repousser l'autre. Or le pouvoir, tel que Hobbes le définit, ne représente que les moyens nécessaires à l'obtention de l'objet du désir ; donc il n'y a pas seulement rivalité pour l'objet désiré, mais aussi pour les moyens à mettre en oeuvre. De plus, eu égard à cet objet, pour un homme donné, les autres sont des moyens, ils sont par conséquent doublement impliqués dans la lutte.

Hobbes est ainsi amené à établir la nécessité de la guerre entre les hommes comme respirer est nécessaire à la vie. C'est pourquoi il conclut qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne en respect, ils sont dans la condition de guerre, et cette guerre n'est rien d'autre qu'une guerre de chacun contre chacun. Toutefois, il est à noter que la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps étant la paix.

Dès le *De Corpore Politico* la distinction entre guerre et paix est fondée sur les mêmes caractères, car la guerre n'est rien d'autre que le temps pendant lequel la volonté et la prétention à combattre par force sont suffisamment déclarées, soit par des paroles soit par des actes ; et le temps pendant lequel on n'est pas en guerre est un temps de paix²¹⁵. Donc, pour Hobbes, plus que la guerre effective, importe le rapport de nature conflictuelle ; a contrario on peut déduire que la paix consiste dans l'élimination des tensions, donc dans l'instauration de relations harmonieuses. Cette conception implique une identité dans la nature de tous les rapports hostiles, depuis la simple

214 MACHIAVEL, *Discours*, Paris, Éd. Pléiade, p. 461, voir également p. 394 et 512

215 *De Corpore Politico*, I, chap. I, 11. - affirmation équivalente : *De Cive*, I, chap. I, 12

manifestation de mauvaise humeur à l'encontre de quelqu'un, jusqu'au conflit déclaré et actualisé dans la guerre. Or, en l'absence de pouvoir politique, ce type de rapports entre les individus est la règle, mais les conséquences en sont directement opposées à la finalité que la nature assigne à l'homme : la recherche de son bien.

b. Les conséquences de l'état de guerre.

Le tableau des méfaits de l'état de guerre révèle les convictions implicites de Hobbes. Les inconvénients de l'état de belligérance ne concernent pas seulement la vie naturelle, mais aussi les apports de la civilisation, donc d'une vie en société. Certes le danger de mort violente est primordial et il constitue la motivation principale du passage à la société politique, mais il ne peut faire oublier la part qui est réservée au bien-être. La liste des bienfaits absents de l'état de guerre est bien révélatrice : l'activité industrielle est inexistante, entraînant par conséquent un arrêt de la production agricole, du commerce et des échanges fluviaux. Les constructions sont rendues difficiles fautes de grues, il n'y a ni cartographie, ni comput du temps, les arts tout comme les lettres s'estompent et la société n'est qu'un concept sans consistance ; mais, le pire de tout, pense Hobbes, sont la peur et le risque réels et continuels d'une mort violente²¹⁶. Anticipant d'éventuelles objections de la part de quelques sceptiques et incrédules qui trouveraient trop abstraite sa démonstration de la guerre comme une condition naturelle des êtres humains, Hobbes invite à ouvrir le livre de l'expérience pour y lire les réalités nues de la société : quelqu'un entreprend-il un voyage, il prend le soin de s'armer et de chercher un compagnon sûr. Va-t-il se coucher, le voilà qui verrouille ses portes et barricade ses fenêtres. Quand bien même il reste à la maison, il s'assure que ses coffres sont fermés à clef ; et pourtant, cet individu qui se protège tant sait bien qu'il existe des lois et des agents publics armés pour venger tous les torts qui pourraient lui être faits. Se comportant ainsi, cet individu incrimine tout simplement l'humanité par ses actes autant que nous le faisons par nos paroles. La liaison établie entre l'apparition de

216 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 124. - C'est dans l'édition latine du *De Cive* que se trouve la formule célèbre « homo homini lupus », très précisément dans l'Épître dédicatoire au Comte de Devonshire. Mais elle n'est pas complète, puisque Hobbes écrit : « homo homini Deus, et homo homini lupus ». La traduction anglaise atténue le caractère lapidaire de la formule : "Both sayings are very true : that man to man is a king of God ; and that man to man is an arrant wolf". L'auteur assigne la première comparaison aux citoyens entre eux et la seconde aux cités (*EW*, t. 2, p. II). Si la ressemblance avec la Divinité renvoie au respect de la personne enseigné par la doctrine chrétienne, la source de la seconde formule restait à découvrir. M. TRICAUD montre que si cette dernière était une expression assez banale, puisque formulée identiquement par Plaute, c'est la forme du doublet qu'une relation peut être établie avec Bacon (*Instauratio Magna*) et plus nettement avec Érasme, par l'intermédiaire des Adages. Voir in *Hobbes - Forschungen*, p. 61 à 70

la philosophie et l'existence d'une société politique rend compte de cette description négative. Puisque c'est « le loisir est la mère de la philosophie et la République la mère de la paix et du loisir »²¹⁷. De plus, une mention du *De Corpore Politico* révèle bien la portée utilitaire du raisonnement ; après avoir pris des exemples historiques pour appuyer son argumentation, et montré que ces peuples étaient sans les ornements et les commodités de la vie, Hobbes conclut que « celui qui désire vivre dans un tel état de liberté et du droit de tous à tout, se contredit lui-même »²¹⁸. Manifestement la discussion est actualisée et se rapporte à ceux qui contestent le pouvoir. Dans la méthode de raisonnement il apparaît aussi que les exemples retenus, pour illustrer la condition naturelle, sont en réalité ceux d'hommes vivant dans une société. Ainsi la *solitude* est-elle bien hypothétique ; d'ailleurs l'hostilité même la nie. Derrière cette conceptualisation contradictoire nous paraît être cernée la question de la sociabilité, qui peut se présenter de manière défectueuse ou harmonieuse. La première constitue l'état de guerre, la seconde résulte de la société politique.

Au niveau de l'exposé théorique, la préservation de sa vie, par l'homme, est érigée en impératif catégorique. « Il s'ensuit que dans cet état, affirme Hobbes, tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres »²¹⁹. La meilleure façon d'avoir raison d'un obstacle est en effet de le supprimer. Dans ce règne de la subjectivité exacerbée, « chacun est gouverné par sa propre raison »²²⁰ ; la conduite humaine étant le résultat de sa combinaison avec les passions. Elle est mise au service de la protection de l'individu, puisque nous montrerons que la crainte de la mort est la passion essentielle qui sert de motivation psychologique à la vie dans une société politique. Disposant ainsi des éléments relatifs à l'analyse de la condition naturelle il reste à en apprécier la signification et la portée.

B. Signification et portée de l'état de nature

Si l'expression ne paraissait contradictoire, nous qualifierions volontiers l'état de nature de société politique, c'est-à-dire dépourvue de pouvoir politique central, donc également de l'ordre juridique qui l'assortit et pour cette cause livrée à la rivalité. Nous

217 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 679

218 *De Corpore Politico*, I, chap. I, 12. *EW* t. 4, p. 85

219 *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 129

220 *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 129

avons noté en effet que la famille représente la seule unité sociale juridiquement régie ; encore que la relation conventionnelle soit possible, mais non garantie par un système de sanctions.

L'explication classique ne retient que l'affirmation générale de l'inexistence d'une société humaine naturelle, reposant sur une conception asociale de l'individu. Hobbes paraît cautionner cette interprétation quand, pour renforcer l'origine artificielle du corps politique, il le fait reposer sur un engagement volontaire, s'exprimant dans les pactes, dont le but est d'ériger un Pouvoir commun nécessaire au maintien même de cet accord originaire. Plus importante nous paraît être la liaison logique opérée entre le pouvoir et la société, de telle sorte qu'en l'absence du premier la seconde dégénère. C'est une représentation d'un ordre social à réaliser sur la base de la Constitution de ce pouvoir, qui détermine la description de ce qui constitue bien aussi une société, mais défectueuse, parce que ne permettant que des relations d'antagonisme. Nous verrons toute la part d'idéalisme et d'utopie que reflète la croyance dans la nature fondamentalement pacifique du politique, en même temps que le caractère a priori du refus de considérer l'hostilité comme une catégorie politique ; ici nous ne retenons que la dimension sociale impliquée par la description de la condition naturelle des hommes.

Outre les références explicites à des types de sociétés pour illustrer la situation de belligérance, ou la condition naturelle de manière plus large, il est manifeste que nombre des qualités attribuées à l'homme supposent des rapports sociaux. Comment résoudre alors la contradiction entre cette évidence, d'une part, et les affirmations renouvelées du caractère solitaire de la vie dans cette condition, de l'autre²²¹. Tout d'abord, un texte du *De Cive* limite singulièrement la portée de la *solitude*, puisqu'il reconnaît que

« pour l'homme par nature, en tant qu'homme, c'est-à-dire, aussitôt qu'il est né, la solitude est un ennemi, car les enfants ont besoin d'autres pour les aider à vivre, et ceux d'âge mûr, pour les aider à bien vivre. Donc, les hommes... désirent vivre ensemble. Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples réunions, mais des liens pour la confection desquels la foi et les contrats sont nécessaires »²²².

Retenons, à partir de ce texte, l'aspect volontariste de la théorie juridique de Hobbes, qui est le fondement de l'artificialisme du système politique, parce que fournissant la base de justification avancée par l'auteur du *Léviathan* qui écrit : « Il est donc manifeste

221 Voir par exemple *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 126, où l'hypothèse de la solitude humaine est catégoriquement affirmée : la justice et l'injustice « sont des qualités qui se rapportent aux hommes en société, non en solitude ».

222 *De Cive*, I, chap. I, 2

que tous les hommes, parce qu'ils sont nés dans l'enfance, sont nés inaptes pour la société... L'homme est rendu convenable pour la société non par la nature mais par l'éducation »²²³.

Le support de la solitude est donc la psychologie mécaniciste, au travers de la volonté, qui est mise au premier plan par le présupposé de la nature essentiellement juridique de la société politique. Mais le contenu des analyses de l'auteur dément une solitude réelle : elle n'est qu'une hypothèse limitée, mettant en oeuvre la dimension juridique, elle-même très particulièrement conçue. Précisément la manière d'appréhender le Droit renvoie à un modèle de référence, comme l'individu étudié dans l'état de nature appartient en fait à un type de société. En ce domaine l'interprétation a été renouvelée par Macpherson, qui démontre que les éléments relatifs surtout aux relations inter-individuelles ont été fournis par la société contemporaine perçue comme une *société de marché*, pour employer le concept forgé par le commentateur²²⁴. Ceci explique notre choix de l'expression société apolitique pour désigner la condition naturelle ou état de nature. Il s'agit pratiquement d'une analyse de la société reposant sur l'exclusion d'une composante, le pouvoir. L'état de nature est du point de vue méthodologique une étape intermédiaire entre l'étude de la nature humaine et celles des corps politiques. Il s'agit essentiellement d'une abstraction du cadre social, permettant de dégager plus nettement le fonctionnement des passions et des relations humaines. C'est cette signification de l'état de nature que nous voulons dégager dans la section qui suit. La recherche de cette signification de l'état de nature se situe à trois niveaux : théorique, historique et moral que nous entendons présenter sommairement maintenant.

1. La signification théorique de l'état de nature : un moyen méthodologique.

Le concept de *condition naturelle* renvoie à la méthode utilisée par Hobbes, particulièrement à la phase analytique mettant à jour l'élément le plus simple du corps social : l'homme. Son étude est complexe, car elle juxtapose des données théoriques à des références historiques. Hobbes montre lui-même la nature composite de sa conception, à la fois hypothétique et historiquement illustrée, sinon déterminée.

Il demande d'imaginer des hommes rassemblés en l'absence de société civile. Cette fiction est nécessaire pour que les hommes, d'un même pas produisent et

223 *De Cive*, I, chap. I, 2

224 MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*, London, Oxford University Press, 1965. Sa catégorie est désignée comme « a possessive market ».

connaissent la société civile qui leur est nécessaire et pour que le résultat obtenu soit universel, indépendamment des particularités géographiques et historiques. Prise en toute rigueur, la fiction excède toute la situation empirique possible : il faut supposer l'absence de toute institution politique et juridique, de toute morale et de toute culture des germes religieux naturels, il faut même aller jusqu'à supprimer la famille comme embryon de société civile. Il suffit pour cela de se représenter, à titre d'hypothèse méthodologique, ce que serait notre comportement si aucun pouvoir organisé n'exerçait sur nous des contraintes. L'état de nature consiste à considérer les hommes comme s'ils ne faisaient que de naître maintenant et comme s'ils étaient subitement sortis de terre, déjà adultes, à la manière des champignons, sans aucune obligation réciproque²²⁵. Cet état, ainsi présenté, n'est en rien une réalité historique, mais une simple hypothèse abstractive, résultant de la méthode résolutive. Mais Hobbes, en homme réaliste nous autorise à émettre un légitime doute quant à l'existence d'une telle réalité. Il reconnaît en effet qu'un tel temps n'a jamais existé, tout comme un état de guerre généralisé dans le monde n'a jamais vu le jour. Il notera cependant - pour corriger son assertion et montrer la valeur actuelle de l'approche théorique - qu'il existe des situations historiques qui approchent la fiction, en donnant quelques faits précis. Il donne l'exemple des Amérindiens d'Amérique qui vivent sans gouvernement²²⁶. Cependant, il y a un écart entre la fiction et la réalité, puisque les *sociétés sauvages* connaissent le « gouvernement des familles ». De même les guerres civiles et les relations entre les *États souverains* peuvent nous aider à imaginer ce qui résulterait de la dissolution de la société civile.

La description de la condition naturelle et de l'état de guerre se trouve dans la condition sauvage de l'homme, conçue de manière privilégiée à son époque par référence à l'Amérique²²⁷. On peut y voir le reflet de l'intérêt porté à la géographie par l'étudiant de Magdalen-Hall. Auparavant le *De Corpore Politico* avait cependant indiqué une seconde source, l'histoire des Germains²²⁸. C'est le *De Cive*, dans une perspective plus historique que le *Léviathan*, qui consacre la valeur exemplaire de l'Amérique,

225 Voir *De Cive*, II, chap. VIII, I, p. 181

226 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 125

227 L'exemple de l'Amérique est mentionné à plusieurs reprises dans le *Léviathan* ; outre le passage précité, voir *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 679, affirmant que les sauvages d'Amérique ne sont pas des philosophes ; nous verrons qu'il l'utilise aussi afin de montrer le caractère limité de l'implantation du Christianisme : *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 683 ; une remarque révèle que l'auteur est averti des problèmes relatifs à la colonisation de la côte orientale de l'Amérique du Nord : *Léviathan*, II, chap. XXII, p. 243 - 244.

228 *De Corpore Politico*, I, chap. I, 12

représentant de manière actuelle, l'étape par laquelle sont passés les pays développés et ayant atteint le stade de l'organisation politique. Les caractères donnés à cette phase antérieure de leur histoire sont remarquables par le rattachement qu'ils impliquent à la vie civilisée - au sens européen-centrique - qui est établie comme la norme de la société politique²²⁹. Les explications du *De Corpore Politico*, concernant « l'utilité de la philosophie », confirme l'interprétation, montrant l'importance attachée par Hobbes à l'aspect utilitaire de la connaissance, qui doit se matérialiser dans des applications techniques. Faisant le recensement des régions bénéficiant des progrès apportés par la science, il retient presque tous les peuples d'Europe, la plupart de ceux d'Asie, quelques uns d'Afrique ; mais trouve que les Amérindiens et ceux qui vivent près des Pôles, manquent totalement de ces progrès²³⁰. Dans son analyse de ce type de société, qu'il considère comme anarchique, la famille trouve une place éminente, puisqu'elle constitue le seul élément d'organisation, étant motivée par les passions. Cette appréciation renforce les convictions héritées des théories patriarcalistes, de même qu'inversement elle en est une actualisation.

Dans la présentation consacrée à la condition naturelle, le second tableau est celui de la guerre civile, caractérisée par Hobbes par l'absence d'un pouvoir pour maintenir les individus dans la crainte. Un texte du *Dialogue* explicite la pensée de Hobbes, mettant en relief la disparition de la propriété juridiquement protégée, faute de lois qui soient observées, et en faisant la cause de la rivalité. L'égalité est une des caractéristiques de l'état de nature dans la mesure où, « sans lois tous les hommes ont droit à toutes les choses; et nous avons eu l'expérience, quand nos lois furent réduites au silence par la guerre civile, qu'il n'y eut pas un homme qui, de biens quelconques, pouvait dire avec assurance qu'ils étaient siens »²³¹. La note hypothétique ou conditionnelle, marquant l'évocation de la condition naturelle, se rattache directement à l'idée de potentialité de celle-ci au sein même de la société politique.

Enfin la représentation par excellence de l'état de guerre, terme logique de la condition naturelle, est constituée par les relations internationales, c'est-à-dire entre les détenteurs de la souveraineté, qui ne faisant pas l'objet d'une réglementation juridique édictée par une autorité commune, ne peuvent qu'être hostiles.

229 *De Cive*, I, chap. I, 7 ; *EW*, t. 2, p. 12

230 *De Corpore Politico*, I, chap. I, 7 ; *EW*, t. 1, p. 7-8

231 *Dialogue*, p. 93

D'une manière très nette les deux derniers exemples manifestent le choix méthodologique de Hobbes : il induit de situations historiques ce qui se passerait si les hommes n'étaient plus régis par un pouvoir. La note essentielle de l'état de nature est son apolitisme, conséquence de la conception de l'anarchie par le philosophe. Au surplus cette condition constitue ce que Max Weber appellerait un *type-idéal* : une société dépourvue d'un pouvoir, construite à partir d'expériences historiques. Il ne faut donc pas se laisser abuser par la terminologie hobbesienne, quand il oppose vie sociale à vie solitaire, et qu'il donne une allure générale et théorique à ses démonstrations qui sont en fait enracinées dans l'histoire, pourvoyeuse des matériaux de celles-ci. D'ailleurs, l'état de guerre, position clé dans le système, nécessite des relations sociales. Le philosophe dresse une antithèse entre la société unifiée et paisible, à réaliser, et la société désarticulée, aux forces antagoniques : la société réglée et ordonnée d'un côté, la société sans règles, désordonnée et par conséquent belliqueuse, de l'autre.

Une critique de Rousseau à l'égard de la conception hobbesienne de la condition naturelle appuie l'interprétation voyant dans celle-ci un type de société. Rousseau réfute l'assimilation entre l'état de nature et l'état de guerre, en se fondant sur la pitié. Pour lui, elle agit en effet sur l'homme en tempérant l'ardeur qu'il a pour son bien être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable, vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion. La séparation opérée permet à Rousseau de soutenir avec plus de logique, au niveau théorique, le caractère isolé de l'homme naturel, saisi dans son épaisseur animale. Le grief élevé contre Hobbes porte sur l'assimilation par ce dernier de la condition naturelle à la société politique, d'où résulte l'élaboration de l'état de guerre. Pour Rousseau, Hobbes aurait dû affirmer que l'état de nature était « le plus propre à la Paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conversation de l'homme Sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société et qui ont rendu les lois nécessaires²³² . Donc les passions décrites comme naturelles sont en fait le résultat des relations sociales²³³, et la conduite des individus, un comportement acquis par la vie en société qui se traduit par la compétition et la guerre. Pour Rousseau, l'état de guerre est

232 ROUSSEAU, Jean - Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'inégalité...*, Paris, Éd. Pléiade, T. 3, p. 151

233 *Idem*, Sur l'appréciation de l'amour-propre, voir la note XV, p. 219

postérieur à l'état de nature, il provient directement de l'instauration de la vie sociale sur la base de la division du travail et de l'inégalité engendrée par celle-ci. Le philosophe de Genève reproche à celui de Malmesbury de n'avoir pas suffisamment remonté dans le temps afin de retrouver le véritable état de nature; de formuler alors ce jugement définitif concernant ceux qui traitèrent la question : « ils ont transposé à l'état de Nature, soutient Rousseau, des idées qu'ils avaient prises dans la société ; ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'homme Civil »²³⁴.

Malgré la dimension historique, impliquée par la note sociale attachée à la condition naturelle, Hobbes ne lui attribue qu'une fonction méthodologique. L'attitude de Hobbes se comprend mieux au travers des explications que Rousseau donne de sa propre démarche, car elles font écho aux précisions de notre auteur sur la *science* de manière générale : en effet, Rousseau est bien conscient du caractère fictif de son argumentation, aussi s'emploie-t-il à écarter tout malentendu possible en lançant un appel à ses lecteurs : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblable à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde »²³⁵. Élément du modèle général, la condition naturelle est en même temps modèle particulier, celui de la société apolitique. Ce dernier concept, dans la ligne de la pensée hobbesienne, est d'ailleurs axé sur la détermination du politique par le pouvoir régissant l'ensemble social et appréhendé de manière juridique, de telle sorte qu'il se réfère à une situation *idéalement* anarchique. Seule la famille connaît un ordre interne, parce que reposant sur des motifs naturels et disposant d'un chef pour la régir.

Les différents commentateurs actuels de la pensée hobbesienne s'accordent sur la nature théorique et méthodologique de la description de la condition naturelle. F. C. Hood estime que l'état de nature est le produit d'une fiction méthodologique : « L'état de nature, écrit-il, comme il est dépeint au chapitre XIII, est le produit d'une fiction méthodologique de l'esprit philosophique. C'est un état de liberté absolue au sens d'absence totale de sujétion. De plus cette inférence n'est pas faite à partir de toute la

234 ROUSSEAU, J. J. *op. cit.* p. 132

235 ROUSSEAU, J. J. *op. cit.* pp. 132-133

nature mais seulement de ses passions. Le retour à l'état de nature est toujours possible »²³⁶.

Perez Zagorin y voit « une alternative hypothétique à l'État et à la souveraineté... » Hobbes voulant que la description de l'état de nature soit « un exposé plausible de ce que serait la vie en l'absence d'un ordre politique coercitif »²³⁷.

Quant à S. Mintz, nous sommes devant le dernier degré logique de la société humaine sans loi : L'état de nature selon lui, « est le dernier degré logique de la société humaine sans loi ; ce n'est ni une peinture historique, ni un guide pratique pour la conduite »²³⁸.

Léo Strauss voit dans l'état de nature une construction nécessaire :

« L'état de nature, écrit-il, est ainsi pour Hobbes, non un fait historique, mais une construction nécessaire. Néanmoins, l'apparence que sa théorie de l'état de nature a un sens historique n'est pas entièrement sans fondement... Hobbes ne narre pas une histoire vraie, mais il étreint une histoire typique »²³⁹.

Aloysius, P. Martinich est non moins affirmatif :

“As Hobbes says, he does not think that the state of nature ever existed “over all the world”²⁴⁰ (*Léviathan*, I, chap. XIII, p. 125). The state of nature... is an essential part of a thought experiment ; that is, it should be considered a hypothetical case. Hobbes is trying to identify what the nature of human beings is, and to do this he needs to “think away” everything that is not part of what a human being is in itself. As Hobbes understands this project, it means thinking about how human beings would act if there were not constrained by laws”²⁴¹.

Quant à R. Polin, il définit le dessein de Hobbes en ces termes :

« Ce qu'il semble avoir eu l'intention d'établir en effet, c'est moins la description d'une situation effectivement advenue, que le type idéal - au sens où Max Weber l'entendra plus tard - d'une situation historique... Le schéma est idéal, mais il s'applique au réel »²⁴².

Logiquement nécessaire, l'état de nature, produit des passions humaines et cause de l'institution de la société politique, ne peut être conçu qu'à partir d'expériences réelles. Il est une abstraction et une interprétation de la réalité contemporaine et historique.

Après certains des interprètes susmentionnés, nous y voyons également un “type idéal” ou un “modèle” : celui de la société dépourvue de l'essence du politique. Nous constaterons ultérieurement l'importance considérable de cette forme de pensée, car

236 HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, p. 74 et suivantes

237 ZAGORIN, Perez, *A History of Political thought in English Revolution*, p. 172-173

238 MINTZ, Samuel, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, p. 33

239 STRAUSS, Léo, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 104

²⁴⁰ *Leviathan*-----

241 MARTINICH, A. P. *Thomas Hobbes*, p. 32

242 POLIN, Raymond, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 88-89

elle conduit à un raisonnement dialectique, mettant en jeu les différentes essences les unes par rapport aux autres.

C'est devenu un lieu commun de mentionner l'utilisation par Hobbes des méthodes euclidienne et averroïste. J. Plamenatz insiste particulièrement sur la différence d'approche que manifeste l'étude des phénomènes sociopolitiques ; en ce domaine la méthode mise en oeuvre repose sur des postulats concernant les désirs et les préférences des hommes²⁴³. En outre le commentateur repousse la prétention du philosophe à n'avoir usé que de l'introspection. Il est évident, en effet, que Hobbes n'a pas fait table rase de ce qu'il connaissait, pour la raison qu'il n'existe pas d'homme *sui generis*. De sorte que les inductions, généralisations et abstraction, ne sont que par référence à l'histoire et à un type de société, ce qui explique la sensation éprouvée par le lecteur de l'existence d'une toile de fond sur laquelle se détacherait la geste de l'institution de la société politique, et qui donne sa signification historique à la condition naturelle.

2. La signification historique : les implications de l'homme naturel

La nature hétérogène de la pensée hobbesienne, fusionnant les apports de la tradition à la philosophie rationnelle, est mise en valeur de manière privilégiée par la conception de l'homme naturel. La dimension sociale de ce dernier le fait participer à la fois d'une interprétation de la société contemporaine de Hobbes, conçue par la référence à l'idée de *marché*, et d'une réminiscence d'une organisation fondée sur la famille, qui n'est pas sans évoquer l'ordre féodal.

a. Les thèses de C. B. Macpherson

Les notations relatives à l'estimation et au pouvoir, introductrices à la psychologie sociale, trouvent prolongement dans les explications de Macpherson, qui leur donne leur signification historique. Celles-ci fournissent la clé des relations inter - individuelles dans la condition naturelle.

Dès l'abord on peut cependant critiquer le caractère partiel de son approche, donnant par exemple une portée trop étendue à l'individualisme. Nous avons déjà montré les limites qu'il rencontrait du fait de la place assignée à la famille, désignant seulement les pères comme individus. Si, dans la construction du modèle, la distinction a peu

²⁴³ PLAMENATZ, J. *Introduction au Léviathan*, Éd. Collins, Sur la méthode des modèles chez Hobbes : pp. 17 à 20

d'incidence, par contre, pour une interprétation de type sociologique de la société de référence, elle est importante, ne serait-ce qu'au niveau de la conceptualisation et de la symbolique.

Dans l'interprétation de Macpherson, l'élément de la théorie hobbesienne qui est mis en valeur est l'individualisme : Hobbes, s'il ne fut pas un libéral était un individualiste : « Il déduisit, selon Macpherson, les droits et l'obligation politiques à partir de l'intérêt et de la volonté d'individus dissociés »²⁴⁴. Pour Macpherson, la caractéristique essentielle de l'individualisme du XVII^e siècle est sa qualité de possession, qui se retrouve dans

« sa conception de l'individu comme essentiellement propriétaire de sa propre personne ou de ses qualités, ne devant rien à la société pour elles... L'essence humaine est la liberté de dépendance envers la volonté des autres et la liberté est une fonction de possession... La société consiste en des relations d'échange entre propriétaires »²⁴⁵.

Une difficulté pour comprendre ce courant de pensée réside dans le fait que les postulats ne sont pas toujours clairement exposés, et d'autant moins, qu'ils sont davantage partagés par les hommes et font partie du système d'idées de l'époque. D'autre part l'écrivain peut ne pas avoir une représentation claire du concept qu'il utilise. Selon Macpherson, il vaut mieux tenir compte de tels postulats implicites ou peu conscients, que de les ignorer. Enfin, il ne faut pas oublier que la prudence pouvait obliger à des prouesses intellectuelles afin de ne pas risquer les foudres de la censure bien que dans le cas de Hobbes cette considération semble n'avoir qu'une portée limitée.

Pour soutenir son interprétation Macpherson part d'une hypothèse : les auteurs politiques sont supposés être conséquents dans leurs théories ou, pour le moins, avoir voulu l'être. Il s'élève alors contre les tentatives faites pour dissocier les deux phases de la réflexion politique : la description de la condition naturelle et la théorie politique. La cohérence leur est rendue lorsque l'on restitue aux prétentions universelles de Hobbes leur dimension historique²⁴⁶. De même l'analyse montre qu'il est légitime de déduire l'obligation morale de postulats empiriques. L'affirmation centrale qui guide Macpherson dans son étude est que « Hobbes essayait de faire ce qu'il disait, c'est-à-dire déduisait l'obligation politique des faits supposés ou observés de la nature de l'homme »²⁴⁷

244 MACPHERSON, C. B. - *Possessive Individualism*, p. 1

245 MACPHERSON, C. B. - *Possessive Individualism*, p. 3

246 MACPHERSON, C. B. - *Possessive Individualism*, pp. 9 à 17

247 *Ibidem*, p. 15

Dans son appréciation de la nature humaine et de l'état de nature il critique les commentateurs qui n'ont considéré qu'un homme abstrait de toute forme de société. Les postulats de Hobbes ne concernent pas seulement l'individu en général, c'est-à-dire la mécanique animale, mais aussi « l'attitude nécessaire des hommes les uns envers les autres dans une société (à savoir que tous les hommes recherchent toujours plus de pouvoir sur les autres), ou sa description similaire de leur conduite en l'absence théorique de toute société (c'est-à-dire dans l'état de nature)... »²⁴⁸.

Macpherson fait pertinemment remarquer que l'on ne peut passer de la mécanique physiologique à l'état de nature sans des indications sur la conduite sociale des hommes.

La description de l'état de nature porte sur « des hommes dont les désirs sont spécifiquement civilisés, avec des natures formées par la vie en société qui est capable de les dominer tous par la terreur... »²⁴⁹. « ...Pour avoir l'état de nature Hobbes a mis de côté la loi (law), mais non la conduite et les désirs socialement acquis des hommes »²⁵⁰.

Si l'état de nature est une société fragmentée ou dissociée, dont les éléments constitutifs luttent les uns contre les autres, c'est qu'il en va de même dans la société servant de modèle, bien que la rivalité se déroule dans un cadre de droit et d'ordre. L'attitude antisociale de l'homme ne résulte pas d'une vision asociale, mais du comportement d'hommes vivant en société et que Hobbes voit. Pour le philosophe anglais, l'état de nature est potentiel dans toute société politique constituée, la guerre civile en étant la réalisation, ou une approximation historique de la situation théorique dépeinte²⁵¹. Pour ceux qui ne font pas confiance à sa déduction opérée à partir des passions, Hobbes se réfère aux faits de l'expérience quotidienne dans une société politique. Prenant à partie un éventuel contradicteur, Hobbes allègue les précautions prises par celui-ci, manifestant sa méfiance à l'égard de ses concitoyens ; et le philosophe de s'exclamer : « n'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes, autant que je le fais par mes paroles ? »²⁵².

248 *Ibidem*, p. 16

249 MACPHERSON, C. B. – *op. cit.* p. 18-19. Il apporte une précision par rapport aux commentateurs qui ont mis en valeur également l'élément hypothétique, car il est nettement affirmé qu'il s'agit des hommes contemporains.

250 MACPHERSON, C. B. – *op. cit.* p. 22

251 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 126

252 *Idem*

L'homme standard que dégage Hobbes, apte à entrer dans la société politique, est l'individu qui se préoccupe de la satisfaction de ses besoins nés de la vie sociale, du bien-être et de la science, mais spécifique. Les plus directement menacés dans l'état de guerre sont le possédant et le travailleur :

« si quelqu'un plante, sème, bâtit ou occupe un emplacement commode, à ce que d'autres arrivent tous équipés, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et lui enlever non seulement le fruit de son travail, mais aussi la vie ou la liberté. Et l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur »²⁵³.

Il paraît donc que l'objet de cette course au pouvoir est la terre cultivée et les meubles.

Macpherson fait remarquer que Hobbes n'utilise que très rarement le concept d'état de nature. En effet, c'est le plus souvent l'expression de condition naturelle qui vient sous la plume de Hobbes. Sur cette base Macpherson distingue entre cette dernière et l'état de guerre, provoqué par l'absence de Pouvoir. La condition naturelle étant immuable, alors que l'état de guerre se présente comme contingent ou hypothétique. Hobbes l'obtient en écartant temporairement la crainte parmi les passions inhérentes à la nature humaine. Mais si on la réintroduit, il est bien évident qu'alors l'état de guerre contredit cette crainte. Le concept d'état de nature, selon Macpherson contient deux éléments : la compétition et la guerre ; c'est de leur confusion qu'apparut une interprétation erronée. L'homme de l'état de nature est l'homme civilisé, produit par la vie sociale. Les rapports interindividuels, décrits antérieurement, dans le cadre de la problématique du pouvoir et de l'estimation, ne sont pas des rapports propres à l'état de guerre, mais ceux qui existent dans une société. Le pouvoir étant un concept comparatif et non absolu, à tel point qu'il augmente par la domination du pouvoir d'un autre, il ne peut donc qu'exister *un marché du pouvoir*, avec la fixation d'un prix, déterminant la valeur d'un homme. La mesure de cette dernière s'exprime par l'honneur ou le déshonneur. L'analyste conclut alors sa minutieuse démonstration en affirmant que « nous avons ici les caractéristiques essentielles du marché compétitif »²⁵⁴. La valeur d'un homme n'est pas le résultat d'une estimation bilatérale, entre deux hommes, mais de l'appréciation de tous les hommes, impliqués par la situation de l'un d'eux. De plus, cet homme doit chercher davantage de pouvoir simplement pour protéger son niveau présent.

253 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 122

254 MACPHERSON, C. B. - *op. cit.* P. 38. Il définit le pouvoir individuel comme une marchandise soumise aux lois du marché, p. 39

Macpherson cherche à concilier les affirmations paraissant infirmer les remarques faites jusqu'ici et pour lesquelles, certains

« prenant plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, poursuivent celles-ci plus loin que leur sécurité ne le requiert, alors qu'il y en a d'autres qui se seraient contentés de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes »²⁵⁵.

Ces derniers sont alors obligés de se lancer dans la course au pouvoir afin de subsister. En conséquence, « un tel accroissement de l'empire d'un homme sur les autres, étant nécessaire à sa conservation, doit être permis »²⁵⁶. L'analyste interprète la lutte pour le pouvoir et la prééminence comme une lutte innée chez quelques hommes et une conduite acquise chez d'autres²⁵⁷. Mais pour Hobbes, cette lutte constante de chaque homme est la conduite réelle des hommes dans la société civilisée, selon les termes de Macpherson. Le problème est alors pour Hobbes de rechercher une organisation politique qui permette le maintien d'une telle société.

Donc Hobbes a élaboré un modèle, l'état de nature, que Macpherson propose d'appeler un modèle de *non société*. Nous divergeons sur ce point de son analyse ; toutefois, l'idée de société apolitique prend une portée identique à celle que Macpherson donne à son concept de *non société*. Il nous semble qu'il peut exister une société s'auto-détruisant par manque d'union ou absence des facteurs permettant la coexistence des éléments antagoniques. La question est de pouvoir canaliser les conflits et de les médiatiser ; c'est-à-dire de les libérer de leur virulence physique pour leur permettre de se traduire de manière symbolique. Cette démarche suppose un ordre imposé et accepté, quand elle ne présuppose pas la renonciation pure et simple à la violence.

Derrière ce modèle explicite, il en existe un autre, implicite, que l'on peut reconstruire par les éléments qui en proviennent et qui ont servi à édifier la construction de la condition naturelle. Ce modèle historique, Macpherson le reconstitue en comparant les éléments recensés dans l'état de nature à trois types de sociétés : la société coutumière ou légale, la société de marché simple, la société de marché de possession. Cette dernière se caractérise par l'existence d'un marché ouvert tant au travail qu'au produit. Le critère de cette société étant précisément que le travail, soit considéré comme une marchandise. L'énergie et l'habileté humaines ne sont pas considérées

255 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

256 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123, Macpherson se réfère surtout au *De Corpore Politico*. I, chap. 1, 3. – *EW*, t. 4, p. 82

257 MACPHERSON, C. B. - *op. cit.* P. 45

comme des éléments de la personnalité, mais comme une possession. La conséquence importante de cette transformation de la conception du travail est de permettre le passage d'une économie de marché à une société de marché²⁵⁸. Macpherson donne à ce concept une valeur identique à celui de la société capitaliste ou bourgeoise tel qu'il fut défini par Marx et Weber ; il en diffère en ce qu'il ne s'occupe pas de la genèse d'une telle société. Selon l'analyste ce concept « attire l'attention directement sur deux traits essentiels d'une telle société, la prééminence des relations de marché et le traitement du travail comme une possession aliénable »²⁵⁹.

La société que Hobbes se représente n'est pas la société traditionnelle, basée sur des relations personnelles et une hiérarchie des hommes, fondée sur une hiérarchie des fonctions ; c'est une société d'échanges reposant sur une égalité de statut légal, où le statut social est en perpétuelle transformation, puisque la règle est le changement. Dans son ouvrage *Béhémoth*, Hobbes attribue partiellement le changement à une classe sociale.

Macpherson parvient alors à ce qui constitue sa remarque essentielle : l'Angleterre du XVII^e siècle avoisinait la société de possession, disons la société capitaliste²⁶⁰. Le capital essentiel à l'époque était la terre ; le rapport patron-salarié se présentant surtout dans la relation entre le propriétaire foncier et le fermier. Cependant le commerce et l'industrie se développaient aussi. La législation économique était également un signe de la transformation de la société. Au surcroît, Hobbes définit un concept nouveau, celui de travail-marchandise, dans un chapitre passé souvent sous silence, le XXIV^e du *Léviathan* Hobbes est particulièrement clair : « en effet, dit-il, le travail humain est lui aussi un bien susceptible d'être échangé en vue d'un avantage, comme n'importe quoi d'autre »²⁶¹. Un autre texte est tout aussi révélateur de l'attitude de Hobbes à l'égard des réalités économiques : « ainsi l'abondance a-t-elle pour seule condition (après la grâce de Dieu) le travail et l'industrie des hommes »²⁶². Enfin, la comparaison de Dieu à un vendeur, n'est-elle pas révélatrice ? Il vend aux hommes les produits de la nature contre leur travail²⁶³. Ce dernier, dans l'esprit de Hobbes, représente tellement une marchandise, que certains États prospèrent, malgré leur pénurie de ressources

258 MACPHERSON, C. B. - *Possessive Individualism*.... p. 48

259 *Idem*

260 MACPHERSON, C. B. - *op. cit.* pp. 61 à 70

261 *Léviathan*, II, chap. XXIV, p.262

262 *Ibidem*, p. 261

263 *Idem*

naturelles, par la transformation de matières premières importées en produits finis²⁶⁴. De surcroît, l'une des conséquences de l'institution de l'État est la création de la propriété, de telle manière qu'on n'est pas éloigné de pouvoir affirmer que l'état de guerre est une menace directe contre les propriétaires, comme nous le décrivent les lignes qui suivent : « en effet, là où il n'est point de République, il existe, comme on l'a précédemment montré, une guerre perpétuelle de chaque homme contre son prochain : toute chose y appartient donc à celui qui l'obtient et la garde de force : ce qui n'est ni, propriété, ni communauté, mais incertitude »²⁶⁵. Macpherson tire argument, en faveur de sa thèse, de la critique faite par Hobbes des concepts de justice commutative et de justice distributive, où le philosophe précise sa conception de la valeur en des termes sans équivoque : « Comme si c'était une injustice que de vendre plus cher qu'on achète, ou de donner à un homme plus qu'il ne mérite. La valeur de toutes les choses qui font l'objet d'un contrat est mesurée par l'appétit des contractants : la juste valeur est donc celle qu'ils acceptent de fournir »²⁶⁶. Le prix se forme sur un marché.

Dans sa description des causes de la guerre civile anglaise²⁶⁷, outre les facteurs religieux et intellectuels, Hobbes n'omet pas l'influence des grandes villes : « La cité de Londres et les autres grandes villes commerçantes étant dans l'admiration de la prospérité des Pays-Bas, après qu'ils s'étaient révoltés contre leur monarque, le Roi d'Espagne, furent enclins à penser que le même changement de gouvernement ici produirait la même prospérité pour eux »²⁶⁸. À plusieurs reprises l'auteur mentionne les villes et les marchands comme fauteurs de troubles politiques. Hobbes est donc averti des modifications sociales et de leur incidence. On peut affirmer logiquement le caractère implicitement historique de la description de la condition naturelle, les traits sociaux des hommes décrits ayant été pris dans une société de référence. Le mérite particulier de Macpherson est d'avoir tenté la théorie de cet aspect du système hobbesien, mettant ainsi en relief une approche originale de la pensée de l'auteur, consistant à confronter les deux volets du modèle, afin de déterminer la fonction des différentes variables, qui sont ici ce que nous avons appelé des essences. La poursuite de l'analyse de la société de référence, qui a permis l'abstraction des caractères imputés à l'homme naturel, nécessite aussi l'étude des compétences économiques et

264 Sur le travail-marchandise : *Béhémoth* – *EW* t.6, p. 321 : Les pauvres gens leur vendent leur travail à leur propre prix...

265 *Léviathan*, II, chap. XXIV, p. 262

266 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 150

267 *Béhémoth*, *EW* t. 6, part. I, pp. 167 à 169

268 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 348 ; et *Béhémoth*, *EW* t. 6, part. I, p. 168

sociales du souverain dont on trouvera l'exposé dans notre seconde partie. Pour rester au stade de la condition naturelle, et parvenus à la certitude de la dimension contemporaine de l'individu type, il convient cependant de revenir sur les restrictions liées à la conception de l'individualisme.

b. Patriarcalisme et développement historique des sociétés

Le développement de la pensée politique de Hobbes se caractérise par le progrès continu de l'approche théorique aux dépens de l'approche historique. Cependant, les marques de celle-ci sont suffisamment profondes pour introduire un élément de contradiction dans le système, notamment par la tension entre l'appréhension et l'organisation économique et sociale contemporaine et la conceptualisation attachée au pouvoir. L'étude de la souveraineté nous montrera comment Hobbes parvient à intégrer l'explication traditionnelle dans la construction rationnelle de l'État, et ce faisant à harmoniser sa théorie politique de l'interprétation socio-économique impliquée par les caractères de l'homme naturel.

On peut remarquer dès à présent le lien logique existant entre la description des relations sociales avec le rationalisme. Or, l'insertion de cette argumentation dans le cadre patriarcaliste apparaît au premier abord comme un anachronisme. En fait, il traduit un retard de la conceptualisation, qui s'appuie sur une symbolique ancienne, car elle peut renvoyer soit à l'explication traditionnelle reposant sur la *Bible*, mettant en jeu la famille étendue, soit au concept juridique du *pater familias* se fixant sur la famille conjugale. Il semble que Hobbes ne choisisse pas et assume les deux significations, se référant par moment aux *petites familles*²⁶⁹, et à d'autres, sinon à des tribus, du moins à la famille comprenant esclaves et clientèle, outre ceux qu'unissent les liens de parenté.

Nous rappelons la portée de l'introduction de la famille dans l'analyse, qui est d'abord la préservation d'une zone où les relations humaines sont ordonnées, donc pacifiques, pour les personnes qu'elle préserve, et ensuite l'affirmation de l'analogie entre le souverain et le père de famille avant l'apparition de l'État, historiquement issu de la cellule familiale. Dans le *Léviathan* l'histoire fournit des exemples afin d'illustrer les positions théoriques et montrer en même temps qu'il existe une continuité entre le raisonnement et la réalité. C'est lorsque l'auteur en appelle à l'histoire qu'il réintroduit ses vues sur la famille et le patriarcalisme, paraissant d'ailleurs se représenter la

269 *Léviathan*, I, chap. X, p. 90

condition dépourvue de Pouvoir central sous les traits de la société barbare, préfigurant l'organisation féodo-vassalique.

Un passage d'érudition historique décrit la Germanie²⁷⁰, d'une manière qui concrétise la condition naturelle et l'état de guerre : « la Germanie, en effet, dans les temps anciens, était comme tous les autres pays dans leurs débuts, divisée entre un nombre infini de petits seigneurs ou chefs de famille qui se faisaient continuellement la guerre les uns aux autres... » À peine la première structure sociale historiquement évoquée, Hobbes la fait-il s'agrandir par l'affrontement avec les autres, ce qui est cause de l'état de guerre. Il légitime cette lutte entre les chefs de famille dont le but explicitement fixé est la main mise sur la terre, « par la nécessité de subsister ; et comme leur préservation, de même leur sécurité est un juste prétexte pour envahir ceux qu'ils ont une juste cause de craindre... La nécessité et la sécurité sont les principales justifications devant Dieu de commencer la guerre »²⁷¹. L'utilisation d'exemples historiques, pour illustrer les formes de gouvernement, révèle sur ce point, qu'au niveau de l'inspiration Hobbes emploie l'histoire des grands empires de l'Antiquité, des principaux royaumes européens, ainsi que de la République vénitienne²⁷². La théorie patriarcaliste se présente elle-même comme une reconstruction théorique à partir de multiples histoires ; elle en représente une interprétation simplifiée et en réalise un type idéal de la formation des structures politiques. Elle se particularise en ce qu'elle est porteuse du devenir qu'elle explique, imprimant celui-ci à la réalité interprétée. De telle manière qu'elle constitue finalement une idéologie, animée par un dynamisme interne responsable de son historicité.

C'est en se fondant sur l'élément patriarcaliste de la théorie hobbesienne que Léo Strauss conteste la critique élevée par Maine, contre ce que ce dernier jugeait être un système anhistorique²⁷³. Mais en même temps, il fait observer qu'une étude limitée à la dimension historique aurait été sans intérêt pour Hobbes, car ne débouchant pas sur ce qui est la société politique idéale, parce que seule apte à éviter l'actualisation de l'anarchie. C'est pourquoi il lui fallait dépasser l'étape du patriarcalisme pour construire l'état de nature, correspondant à un ordre social complètement défectueux. Ici, Strauss n'en donne cependant qu'une vue partielle, négligeant les caractères de l'individu

270 *Léviathan*, I, chap. X, p. 90 ; voir aussi : *Dialogue*, p. 189 à 193 où Hobbes étudie spécialement les Saxons.

271 *Dialogue*, EW t. 6, p. 148

272 *Dialogue*, EW t. 6, p. 148

273 STRAUSS, Léo, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 103

renvoyant à une vie en société, pour ne retenir que ceux qui relèvent de l'éthique et de la mécanique passionnelle. La démarche de Hobbes fait réagir l'une sur l'autre histoire et philosophie politique.

Strauss explique ainsi le caractère secondaire de l'approche historique, par conséquent du patriarcalisme qui en est le moyen : « L'histoire finalement devient superflue, parce que, pour lui, la philosophie politique devient une histoire, une histoire typique »²⁷⁴. Une fois le schéma établi il est cependant nécessaire de retrouver l'histoire réelle, afin de donner une portée pratique à la réflexion.

La méthode de raisonnement manifeste le caractère dialectique de la pensée hobbesienne, puisque l'approche se déroule à deux niveaux différents : théorique, atteignant son sommet avec la description de l'homme naturel typique, et historique, de manière traditionnelle avec la doctrine patriarcaliste. Le but de Hobbes est de les concilier en les opposant, de telle sorte que chaque élément reçoive l'empreinte de l'autre et que tous deux aboutissent à une conclusion identique. Or, ils débouchent tout d'abord sur la guerre ; dans les deux cas, c'est à cause d'elle ou directement par elle que l'ordre politique est institué. Ainsi, ce qui apparaît comme contradictoire à certains commentateurs, l'est parce qu'ils s'en tiennent à une approche banale. L'interprétation fondée sur la conception dialectique du raisonnement hobbesien, non seulement rend compte des contradictions apparentes, mais surtout les replace dans le développement de sa réflexion, en en montrant les étapes et les matériaux. Dans la même perspective d'analyse, l'étude de la portée de la condition naturelle met en relief une dialectique des essences.

3. La portée de l'état de guerre

Distincte de l'apparence matérialiste et mécaniciste, c'est une éthique qui commande la description. Sans la spécifier pour l'instant, pour le faire il nous manque en effet l'élément essentiel constitué par les lois naturelles, nous ne considérons ici que la relation logique avec les autres données composant la condition naturelle, afin de déterminer la question de son existence. À côté de sa portée éthique, il est nécessaire d'en rechercher aussi la portée intellectuelle, pour continuer l'étude de la dimension sociale des représentations de notre auteur. Si la méthode d'analyse retenue présente le désavantage de couper les explications, c'est, pour nous, le tribut nécessaire payé afin de saisir l'articulation de la pensée de Hobbes.

274 STRAUSS, Léo, *op. cit.*, p. 106

a. La portée éthique de l'état de nature : l'amoralisme des passions

La condition naturelle résulte, comme il est déjà apparu, de la représentation par l'auteur d'un type de société de référence donnant ses caractères à l'individu naturel. En se limitant à ces derniers, formulés comme des données passionnelles, notre intention est de rechercher l'incidence qu'ils ont sur l'existence même de l'éthique et sur sa place par rapport aux autres éléments constitutifs de cette condition. Ainsi la morale est-elle perçue en relation d'abord avec les passions, ensuite avec le comportement social, et en ce cas davantage sous l'éclairage restreint du rapport d'hostilité.

La question primordiale est la discrimination entre le bien et le mal ; Hobbes le fait découler de la psychologie, précisément des passions. Tout ce qui est objet d'appétit ou de désir pour un homme, est appelé bien ; ce qui est objet de sa haine et de son aversion reçoit le nom de mal, et ce qui suscite son mépris est vu comme vil et indigne de considération. Pour Hobbes en effet, les mots de bien, mal et méprisable sont toujours employés en relation avec la personne qui les utilise. Ils n'existent pas en eux-mêmes de façon absolue.²⁷⁵

L'argumentation est développée dans le cadre du matérialisme et de la théorie du mouvement, par la conception physiologique de l'homme ; le bien se rapportant à l'objet du désir et le mal à celui de l'aversion, produits de la mécanique sensorielle. L'éthique ne peut donc s'expliquer qu'en fonction du sensualisme, prenant à ce dernier le relativisme qu'il implique : bien et mal se rapportent à chaque individu, donc n'ont rien d'absolu ; sur ce point Hobbes est formel. D'autre part, son explication renvoie à une inspiration hédoniste, même si elle paraît être atténuée par la formulation en termes psychophysiologiques, car, en effet, les deux éléments se superposent. C'est ainsi qu'il distingue, en s'appuyant sur la théorie de la perception et de la volition, trois niveaux dans le bien, comme dans le mal : le signe prometteur du bien ou du mal, l'effet ou la fin, et le moyen. S'enfonçant davantage encore dans la mécanique sensualiste, il explique que l'appétit semble corroborer le mouvement vital et l'aversion, l'empêcher. Rappelant que la délectation ou le plaisir est l'apparence de l'appétit, comme le déplaisir l'apparence de l'aversion, il conclut : « Donc le plaisir ou délectation est l'apparence ou

²⁷⁵ Voir : *Human Nature*, chap. VII, 3. – *EW* t. 4, p. 32, où Hobbes insiste sur la différence irréductible de la conception du bien et du mal par chaque individu, de même que la bonté de Dieu est appréhendée relativement à chacun.

la sensation du bien et la molestation ou déplaisir, l'apparence ou la sensation du mal »²⁷⁶.

La définition du bien et du mal précitée, avec la référence à une discrimination à opérer par l'État, contient une indication du caractère juridique de l'éthique conçue par Hobbes, en relation avec la théorie positiviste de la loi. Répondant à une critique éventuelle sur la représentation de l'antagonisme inhérent à la condition naturelle, prenant d'ailleurs des exemples dans la vie sociale la plus banale, donc recourant à l'expérience, il paraît verser dans l'amoralisme intégral. C'est du moins l'impression que donne la déclaration que nous rapportons :

« ni lui ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. Les désirs et autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, tant que les hommes ne connaissent pas de loi qui les interdise ; et ils ne peuvent pas connaître de lois tant qu'il n'en a pas été fait ; or, aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit la faire »²⁷⁷.

De sorte que l'État se voit assigner une fonction de moralisation de l'homme, à laquelle la référence au concept de péché donne une coloration religieuse ; mais en l'absence d'un ordre politique l'éthique fait apparemment défaut. Nous verrons en effet que la raison et les lois naturelles la réintroduisent, mais à l'état de potentialité et non d'actualité. Nous pouvons tenir l'amoralisme de la condition naturelle comme la mise hors du système de la dimension éthique de la raison, donc comme une étape de la réflexion, mais relativement peu apparente à cause de la place subordonnée de la raison et des lois naturelles dans l'état de guerre.

Hobbes ne craint pas de donner une formulation choquante à sa pensée, à propos de l'hostilité, paraissant cautionner ainsi les interprétations qui voient dans sa théorie l'expression du naturalisme le plus radical : « Rien ne peut être injuste, écrit-il. Les notions de bien et mal, de justice et d'injustice, n'y ont pas de place. Où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi ; où pas de loi, pas d'injustice. La force et la fraude sont en guerre les deux vertus cardinales... Justice et injustice sont des qualités qui se rapportent aux hommes en société, non en solitude »²⁷⁸.

Sur une telle base textuelle il paraît difficile d'introduire une quelconque dimension morale; les interprétations s'arrêtant à ce seuil sont alors conduites à minimiser la portée

276 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 50

277 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 125

278 CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la Pensée*, t. 3, p.705 ; note 7. Sur la théorie du bien et du mal chez Hobbes.

des lois naturelles, dont l'explication est particulièrement délicate. Or, nous verrons que le philosophe développe à ce moment -là une authentique théorie des vices et des vertus qui, loin de s'opposer à l'amoralisme des passions, en procède de manière paradoxale, par la médiation du désir de paix. L'avant dernier paragraphe du chapitre XV du *Léviathan* confirme nettement notre interprétation : « bon et mauvais sont des appellations qui expriment nos appétits et nos aversions, lesquels diffèrent avec les tempéraments, les coutumes et les doctrines des gens »²⁷⁹. Donc, il est exact que la condition naturelle repose sur un amoralisme, valorisant ainsi les passions ; mais c'est pour mieux les dominer par le bien commun sur lequel tous s'accordent : la paix. La recherche de cette dernière passe en effet par le respect des vertus, dont l'interprétation de soi, ne peut en dissimuler le contenu classique.

La description de la condition naturelle n'a été trop souvent envisagée que du point de vue strictement individualiste, sans considérer des prolongements sociaux. On peut penser à priori que l'amoralisme des passions doit trouver son équivalent à ce second niveau, puisque l'argument est développé de manière linéaire dans ces deux domaines. L'amoralisme paraît même avoir été appréhendé à travers le fonctionnement des mécanismes socio-économiques. Il semble en effet que l'état de guerre ne soit que le tableau des excès de la rivalité économique à laquelle donne lieu l'absence de cadre juridique. Hobbes ne cesse de répéter que personne ne sait alors ce qui lui appartient, situation qui est une source de conflits²⁸⁰. Le caractère naturel de la lutte provient de la rareté des biens. Une autre essence étroitement liée à l'économie, la psychologie, renforce la concurrence et conduit à la guerre. Les hommes désirent une vie agréable, notamment par la jouissance des progrès apportés par la civilisation, de telle manière qu'ils sont amenés à rechercher davantage que le nécessaire ; d'autant plus que l'insatisfaction est de règle à cause du renouvellement du désir. La vie sociale est en partie à l'origine de son exaltation par la création d'objets nouveaux qui sont proposés. En même temps, elle représente le lieu d'application de l'amour-propre, parce qu'à la source de la définition du statut social des individus. Les explications de Hobbes en ce domaine, sont révélatrices du caractère composite de son inspiration, puisqu'il ne donne à la richesse qu'une valeur instrumentale, dans la constitution du pouvoir des particuliers, par son emploi pour l'obtention du concours des autres. Ainsi l'estimation est-elle déterminée tout aussi bien par des données matérielles, morales ou

279 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 159

280 *Dialogue*, *EW* t. 6, p. 9

intellectuelles, qui sont autant d'éléments constitutifs du prestige social. Dans la brève énumération des causes humaines de la rivalité, si l'on excepte la défiance, dans une vision antithétique, Hobbes retient la compétition et la gloire. Avec sarcasme il donne la recherche de « brouilles » pour objet de cette dernière, alors que la compétition vise directement le *gain*. En ce cas les hommes s'agressent « pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants et de leur bétail »²⁸¹. Toute cette psychologie sociale, ainsi que la conception économique qui lui est liée, se développent dans un climat d'amoralisme.

Une affirmation générale prend racine à ce stade de la réflexion, la permission donnée à l'individu de faire tout ce qui assure la protection personnelle et le maintien d'une vie de bien-être. Elle explique les formulations catégoriques de Hobbes quant à la légitimité de la rivalité et de la guerre, de même qu'elle rend innocente la compétition, vue sous l'angle du fonctionnement d'une économie de marché, puisqu'elle n'est que le moyen de maintenir son statut social par l'acquisition de plus. L'égalité naturelle rend en effet les individus nécessairement compétiteurs dans la course à la prise de possession des biens limités. Comme il n'est d'autre moyen pour augmenter sa force que de s'assurer le concours d'autres hommes par la domination, jusqu'à ce qu'un seuil soit atteint qui lui donne son irrévocabilité, une telle main mise doit être admise. Dans cette situation amoralisée la volonté de puissance est non seulement parfaitement justifiable, mais elle est aussi un véritable impératif biologique qui se prolonge au plan de la vie sociale. L'amoralisme ne commande pas seulement les passions, il atteint même la raison. Cependant, à diverses reprises, nous aurons à constater l'ambiguïté de ce concept, porteur de plusieurs dimensions. Insérée dans l'essence de la psychologie, la raison est subordonnée à la mécanique passionnelle liée au sensualisme ; mais elle est également l'introductrice aux lois naturelles, donc à l'éthique.

La reconstruction du cheminement suivi par la pensée de l'auteur montre que, pour aboutir au pouvoir, il part de la guerre sociale née du rapport de la psychologie et de l'économie. Un premier dépassement de l'antagonisme est réalisé par l'introduction de l'éthique, étroitement liée à la religion ainsi que nous le montrerons. Comme la réflexion de l'auteur est anthropocentrique, la psychologie ne peut qu'être le vestibule nécessaire pour accéder aux autres essences. Mais il est alors difficile de réduire la dimension éthique de l'homme, même naturel, à ce qui se présente comme une étape du

281 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 123

raisonnement, ne traduisant pas une position de principe de Hobbes²⁸². D'ailleurs la reconnaissance de l'importance de la psychologie sociale, calquée sur un type de société de référence, empêche de réduire le comportement individuel à un pur mécanisme physiologique. Si le matérialisme permet d'expliquer celui-là en terme de mouvement, il ne rend pas compte de l'antagonisme des mouvements opposés, dont la conception résulte du modèle social procuré par le postulat du marché²⁸³. En même temps cette précision conduit à compléter l'approche de la démarche intellectuelle de Hobbes par la représentation qu'il eut de la société dans laquelle il vivait.

b. La portée intellectuelle de l'état de nature.

Nous avons constaté l'importance considérable de la description de la condition naturelle pour déterminer le processus suivi par Hobbes dans sa réflexion, ainsi que les éléments qui l'ont nourrie. Notre propos est de poursuivre les explications données précédemment, notamment au cours de l'exposé des thèses de Macpherson, afin de réfuter celles de R. Polin, selon qui Hobbes n'aurait rien vu des transformations contemporaines. R. Polin formule contre lui en effet ce jugement, sévère à notre avis : « Hobbes, affirme-t-il, a passé à travers la Révolution puritaine sans en comprendre la portée sociale; il est demeuré insensible aux revendications de justice morale, aux exigences égalitaires qui l'animaient ; il n'a jamais échappé au milieu aristocratique dans lequel il avait été accueilli de très bonne heure »²⁸⁴. L'analyste prend donc le contre-pied de l'idée centrale de l'ouvrage de Strauss, expliquant la démarche de Hobbes comme le reflet du passage de celui-ci d'une éthique aristocratique à une éthique bourgeoise. Sans prendre parti sur ce point, nous débattons de la question ultérieurement, toutefois il convient de mettre en valeur la dimension sociale de la pensée de Hobbes. Tout en admettant qu'il n'a pas eu d'engagement directement envers un parti, sinon envers un principe²⁸⁵, il est bien difficile de méconnaître l'incidence de la vie socio-économique sur son système. Avec Polin nous reconnaissons l'importance attribuée par l'auteur aux

282 La définition de l'homme naturel par R. Polin nous paraît, sinon complètement inexacte, du moins partielle, parce que ne se référant qu'à une seule des dimensions du système : « L'homme de la nature, écrit-il, c'est un homme de la jouissance, défini par son naturalisme majeur, sa subordination à toute réalité, en particulier, à la réalité de son moi. Vainement et indéfiniment, il tente de sauvegarder son attitude égocentrique dans l'incompréhension des valeurs et la crainte des hommes » Cf. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*. P. 136

283 MACPHERSON, C. B. - *op. cit.* p. 78 à 81

284 POLIN, Raymond, - *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 158

285 Hobbes se fait le défenseur de la souveraineté absolue, et en pratique de la Monarchie imitée du modèle français contemporain.

idées, et particulièrement religieuses, dans la recherche des causes de la guerre civile. Mais à plusieurs reprises, tant dans le *Léviathan*, que dans *Béhémoth*, pour prendre des ouvrages marquants, Hobbes se réfère aux catégories sociales hostiles au pouvoir et désireuses d'instaurer une monarchie limitée, quand il ne s'agit pas de la renverser. Dans notre troisième partie nous remarquerons que les idées et les opinions sont rattachées par l'auteur à des groupes sociaux, ceux qui disposaient alors d'un prestige suffisant pour imposer leurs conceptions : le clergé presbytérien et la Gentry. Il établit au surplus, au niveau de l'action, la portée identique de leur attitude à celle de la bourgeoisie des villes-marchés ainsi que des ports. Donc, si nous ne soutenons pas la thèse faisant du philosophe l'oracle de la catégorie sociale montante, il nous semble par contre que R. Polin minimise gravement la dimension sociale de la théorie hobbesienne, et au premier chef dans l'analyse de la condition naturelle.

La difficulté majeure pour comprendre la pensée de Hobbes tient au décalage de la conceptualisation, qui ne permet pas d'avoir une conscience exacte de sa position. Cette complexité constitue l'intérêt même de sa doctrine, en mettant en relief son caractère de transition. N'est-il pas révélateur, par exemple, que pour traduire l'estimation il ait recours aux vocables d'honneur et de déshonneur, liés à une représentation aristocratique de la vie, et qu'il les conjugue avec les mécanismes du marché ? De même avons-nous retenu, le patriarcalisme qui tempère l'individualisme. Hobbes vit à une étape critique de l'histoire de la pensée ; la frontière entre deux époques passant au travers même de son oeuvre, bien que la plus grande partie relève de la période moderne. La réalité appréhendée par l'auteur est le plus souvent celle de la société qui lui est contemporaine, mais pour expliquer les rouages il doit employer des concepts relevant d'une symbolique antérieure. C'est d'ailleurs le modèle des sciences, géométrie et physique, qui l'aide à ne pas verser dans l'incohérence, par le souci qu'elles ont fait naître chez lui d'appliquer une méthode qui soit garante d'une construction logique. Comme les éléments composant le système sont largement antagoniques, il ne peut les dépasser que par l'usage d'un raisonnement dialectique. Il résulte de l'approche analytique et de la description de la condition humaine en fonction des éléments mis à jour ; cependant il ne semble pas que Hobbes ait eu conscience des implications qu'il comportait. Au niveau plus général la dialectique se manifeste aussi dans la juxtaposition au matérialisme teinté d'épicurisme d'une conception platonicienne de la philosophie politique. Enfin elle sort renforcée par les emprunts faits au monde contemporain - la science nouvelle et le rationalisme, la vie sociale, la religion nationale

- et la nécessité de les rendre compatibles, à la fois entre eux et avec le reste du système. C'est pourquoi, bien que considérés isolément, certains éléments apparaissent comme anciens, appartenant à la tradition antique, médiévale ou à la Renaissance, la synthèse rendue nécessaire par leur confrontation à une société et à des connaissances transformées, a incontestablement une résonance moderne. Mais il faut alors rechercher le mouvement logique de la pensée de l'auteur afin de percevoir, au-delà des concepts ambigus, parfois même inadéquats et contradictoires, la réalité qu'ils expriment ; la tension de la réflexion devant suppléer ce que le concept a d'imprécis ou d'inadapté pour exprimer son objet. Aussi est-ce en relation avec cette idée que nous avons adopté les explications de Macpherson.

Nous avons fait état de la difficulté pour apprécier la situation sociale et économique de l'Angleterre de la première moitié du XVII^e siècle. Si l'activité restait à dominante agricole, à l'image de la population, avec cependant une évolution liée au souci de la rentabilité et à l'accroissement d'influence de la Gentry, un secteur nouveau se renforçait autour de la manufacture et du négoce dans les grandes villes, les ports, ainsi que dans certaines zones rurales²⁸⁶. Le philosophe de Malmesbury a connaissance, non seulement des mécanismes généraux régissant les rapports d'une économie de marché de type capitaliste, notamment de la formation des prix, de la conception du travail marchandise et de la motivation constituée par le profit, mais aussi de la spécificité du groupe des marchands et de la similitude de ses intérêts avec ceux des artisans et du clergé presbytérien. Au niveau théorique, la cause de l'état de guerre a nettement été imputée par Hobbes à l'absence de lois déterminant et protégeant la propriété. Cette dernière étant conditionnée par l'existence de l'État. En reprenant la référence à l'idée d'attribution à chacun de son dû, l'auteur conclut que là où il n'y a pas de propriété, il n'existe pas d'injustice. Cependant la liaison opérée entre les deux éléments n'est qu'un argument de circonstance, mais qui ne doit pas dissimuler qu'étant définie par référence aux contrats, la justice a pour objet, au second degré, la propriété.

Le philosophe condamne l'action dissolvante des capitalistes et propriétaires, mais tout en conservant intégralement les mécanismes sur lesquels repose leur activité. D'ailleurs les sarcasmes avec lesquels il traite l'aristocratie, de manière plus intense

286 Voir DAVIES, Godfrey, "The Early Stuarts" – in *The Oxford History of England*, London, Oxford University Press, 1963, Chap. XI ; et ASHLEY, M. – « England in the seventeenth Century » - *Pelican History of England*, t..VI, chap. II, Harmondsworth, Penguin Books, 1965. Voir également VITOUX, Pierre, - *Histoire des Idées en Grande-Bretagne (politique, économie, société)*, p. 12-13

dans *Béhémoth*, donc après la Restauration, mais aussi avec une netteté suffisante dans le *Léviathan*, constituent une preuve de ce que ses attaques visent davantage un comportement politique sans prendre pour cible des structures socio-économiques. Au contraire il admet, comme des faits, celles qui lui sont contemporaines et il en fait la caractéristique de la condition naturelle. De telle sorte que l'on a pu voir en Hobbes un révolutionnaire, sinon d'intention, du moins objectivement par les prémisses sur lesquelles repose son oeuvre²⁸⁷. Mais en même temps, l'analyse nous a montré que Hobbes reste partiellement lié à un système de pensée antérieur.

Il est remarquable que ce décalage atteigne la théorie politique, car il permet à Hobbes de retrouver une justification de la monarchie sur une base traditionnelle. L'intérêt des notations de nature patriarcaliste est précisément d'attirer notre attention sur un aspect de la pensée hobbesienne généralement négligé. Plus que simple opportunisme ou que souci tactique, afin d'éviter une réfutation de sa propre construction, nous y voyons la marque d'une conviction de Hobbes. Cet élément de la doctrine se place dans un ensemble plus étendu regroupant, outre le patriarcalisme, la théorie du droit divin et la vision organiciste de l'État. Mais sous l'effet de l'argument rationnel Hobbes en transforme la portée. Cette juxtaposition représente la preuve fondamentale de l'existence de l'écart dans la conceptualisation, reflet de la double dimension de l'univers mental de Hobbes. Sur le thème central, lié à la logique rationnelle, se greffe le thème traditionnel de la théorie politique de *l'ordre*, porteur du raisonnement par correspondance et par analogie, qu'il arrive à Hobbes de repousser avec vigueur, mais qui refait parfois surface. Cette théorie prit surtout de l'ampleur au Moyen Âge ; avec le morcellement politique de la Chrétienté ce fut l'État monarchique qui reprit cette tradition, par l'intermédiaire notamment du droit divin des rois, qui devint le fondement idéologique des monarchies absolues du XVII^e siècle. Nous verrons que le *Léviathan* limite considérablement la portée de cette inspiration, par son intégration dans le rationalisme mécaniciste, médiatisée par le droit, sous l'aspect de la technique contractuelle. D'autre part, l'artificialisme qui guide la construction du modèle est une négation radicale de l'argument analogique. Mais ce n'est que la phase synthétique qui permet de résoudre l'opposition, car, dans la description de la condition naturelle, les deux sources de la pensée de Hobbes sont juxtaposées, voire superposées, mais sans

287 HILL, Christopher, - *Thomas Hobbes and the Revolution in Political Thought - Puritanism and Revolution*, London, Mercury Books, 1965, Chap. IX, p. 275 à 298

qu'une unité logique leur soit donnée. C'est que cette dernière ne se réalise que dans la souveraineté absolue.

CONCLUSION

L'introduction de la dimension historique dans la réflexion de Hobbes implique la mise en oeuvre de représentations traditionnelles. C'est pourquoi il n'est pas certain que l'intégration dans l'argument rationnel ait complètement supprimé la logique de *l'ordre*, à cause de l'ambivalence caractérisant les relations entre histoire et philosophie. Tout ce qui prend une coloration historique, c'est-à-dire échappe à la fixité méthodologique du rationalisme, conçu comme recherche des causes et des effets, tend à placer l'argumentation au niveau de la problématique ancienne. De manière paradoxale, la physique mécaniciste, avec le lien constitué par le mouvement, n'est pas sans évoquer « la chaîne de la création », puisqu'elle met en oeuvre non seulement les hommes et les choses, mais Dieu lui-même, qui nous apparaîtra comme le moteur du monde. Derrière les innovations de la philosophie rationnelle il n'est donc pas certain que les deux cosmogonies soient complètement étrangères. Il est en outre à remarquer que dans les deux cadres de pensée, c'est l'homme qui est rendu responsable du désordre. Dans le système hobbesien tout converge vers l'assignation au pouvoir de la tâche d'instaurer un ordre, par la crainte qu'il inspire. La condition naturelle est un chaos parce que chaque homme y a la liberté relative d'aller dans le sens nécessaire à son propre mouvement, tel que le déterminent les passions déduites de la psychologie individuelle et sociale. À ce niveau de l'analyse le génie de Hobbes réside dans la conciliation opérée entre les explications à plusieurs niveaux : physique, psychologique, socio-économique et cosmogonique. De telle sorte que l'action humaine se déroule sur une toile de fond composée par plusieurs décors, à une profondeur de scène différente. La religion n'étant pas considérée pour l'instant, elle se trouve réduite à l'état de nuée imprécise, destinée à rendre l'effet de perspective ! Ainsi, bien que raillant contes de fées et légendes, Hobbes n'est pas diamétralement opposé à Shakespeare, ce savant metteur en scène des *correspondances* et connaisseur de leur dosage. Le rationalisme secrète lui aussi son imaginaire, surtout quand il donne naissance à un système.

Méthodologiquement, Hobbes ne s'est donné le désordre de la condition naturelle que pour mieux affirmer l'absolutisme du pouvoir, créateur et condition de l'ordre social politique. Mais comment opère-t-il alors ce passage de la guerre à la paix, de l'état de nature à la société politique ? Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Troisième chapitre

LE PASSAGE À LA SOCIÉTÉ POLITIQUE

Introduction

L'analyse, premier élément de la méthode galiléenne, a conduit à la collision des atomes que sont censés être les hommes. Le terme de cette phase est donc constitué par la belligérance. Pourtant, c'est ce paroxysme qui met en œuvre le second élément, la synthèse. Pour la constitution de la société politique qui en est le résultat, on passe donc du bombardement à la gravitation ordonnée des atomes.

Sur un autre plan Hobbes recherche les fondements du politique, en considérant de quelle manière cette essence peut-elle être introduite dans une société qui, parce qu'elle en est dépourvue, se trouve dans une situation de rivalité permanente. L'intermédiaire obligé dans cette investigation est la psychologie ; puisque le conflit a été décrit sur la base de la mécanique passionnelle, d'origine à la fois physiologique et sociale, c'est d'elle que doit partir le raisonnement aboutissant à la construction d'un ordre. Cette démarche fait rechercher les déterminations humaines au passage à la société politique. Conservant la même valeur relative des données retenues dans la condition naturelle, Hobbes affirme encore la subordination de la raison à la passion. Mais à cause du défi à l'existence que représente la guerre, elle se libère et propose les moyens de salut que sont les lois naturelles. C'est sur la base de ces dernières, d'une interprétation délicate et cependant capitale pour la compréhension de l'œuvre, que Hobbes dégage alors le moyen matériel pour ériger l'État, le pacte social.

A. Les déterminations psychologiques au passage à la société politique

En logique Hobbes est obligé de fonder son explication sur le mouvement, même s'il ne constitue qu'une apparence ; les qualités attribuées à l'homme résultent en effet plus de l'observation et d'une réflexion de moraliste que d'un déterminisme physique. Or il n'y a que les passions qui puissent s'inscrire dans ce cadre, puisque c'est cette représentation qui a fait d'elles la cause de la rivalité. La motivation essentielle est donc

passionnelle, mais elle se double d'une détermination rationnelle qu'elle contribue à former et qui prend alors une place primordiale.

1. La détermination passionnelle

La psychologie hobbesienne est égocentrique, l'homme ramenant tout à lui et à sa préservation érigée en bien suprême. Dans la conclusion du chapitre XIII du *Léviathan*, Hobbes est parfaitement clair sur les motivations qui conduisent à la société politique : « les passions qui inclinent les hommes à la paix, écrit-il, sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie »²⁸⁸.

La seconde détermination est développée dans un passage du chapitre XI du *Léviathan* où Hobbes rappelle que le désir de commodité et de volupté sensuelle dispose les hommes à obéir à un pouvoir commun, ce qui leur évite de devoir assurer par eux-mêmes leur propre protection. La crainte de la mort et des blessures les y dispose tout pareillement, et pour les mêmes raisons. Au niveau des passions, il y a donc une contradiction entre la crainte de la mort et le désir d'œuvrer à sa protection, d'une part, à la recherche d'une vie agréable, de l'autre. En effet, pour jouir de la seconde, l'homme doit être déchargé du souci de sa protection. La première est une passion austère et farouche qui captive toutes les énergies humaines, l'autre une passion aimable qui ne se peut développer qu'une fois la protection assurée. Pour Hobbes, le désir de connaissance et des arts pacifiques est à ranger du côté de cette seconde passion qui incline les hommes à obéir à un pouvoir commun, car un tel désir contient un désir de loisir et par conséquent la protection obtenue de quelque pouvoir autre que le leur.

C'est une passion fondamentale, la crainte, qui est la cause du passage à la société politique : elle en est la cause efficiente. Hobbes la décrit comme redoutable. La crainte est liée à l'aversion, on peut donc s'attendre à voir apparaître un désir de sens contraire, qui est celui de la paix. De même que les hommes s'accordaient sur la crainte de la mort, ainsi le font-ils pour le désir de paix. La crainte et le désir de paix introduisent à l'éthique ; la recherche de la paix est déjà une vertu morale à la fois sur le terrain de la passion et de la loi naturelle.

Cette description rend légitime la conception de Léo Strauss quant à l'antagonisme entre la crainte de la mort violente, ou le désir de la paix, et la gloire désignée le plus

288 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 127

souvent comme étant la vaine gloire. Au niveau purement biologique la mort violente est le mal suprême et par conséquent la paix, le bien fondamental. Si apparemment le relativisme de l'éthique sensualiste et hédoniste conduit à un amoralisme, il existe néanmoins des valeurs absolues par la crainte de la mort violente et la paix. Hobbes reconnaît d'ailleurs que cette dernière est acceptée par tous comme étant un bien. Il y a donc une contradiction avec d'autres affirmations, selon lesquelles, il n'y a pas de bien suprême, qui lui permettent de réfuter les anciens moralistes : « car n'existent en réalité, écrit Hobbes, ni ce *finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes »²⁸⁹. C'est dans cette perspective que Hobbes expose alors sa conception de la félicité. Pourtant c'est bien la paix qui est valorisée, à la fin du chapitre XV du même *Léviathan*, comme le bien réalisant l'unanimité ; partant, elle devient un absolu érigé par la généralité des expériences relatives. Ainsi, malgré les indications qui semblent aller en sens contraire, il existe bien un impératif catégorique qui s'enracine dans les passions et se formule par les lois naturelles. La contradiction est surmontée par le décalage existant entre bien et mal apparents et bien et mal réels. La paix est à coup sûr un bien réel, mais qui n'est pas toujours perceptible à première vue ; il faut faire l'expérience de la guerre et de la menace à la vie pour le découvrir. Hobbes adopte une position claire selon laquelle l'ultime conséquence d'un désir ou d'une aversion est difficilement atteinte : « et parce que, dit-il, des suites, bonnes et mauvaises, de l'action dont nous délibérons, le bon ou le mauvais effet de celle-ci dépend de la prévision d'une longue chaîne de conséquences, dont il est bien rare qu'aucun homme puisse voir le bout »²⁹⁰. Donc les difficultés tiennent à une insuffisance du raisonnement, l'homme étant généralement incapable de pousser ce dernier à son terme logique. Le plus souvent en effet il s'en tient au mal et au bien apparents. Seule l'expérience l'instruit de ce que sont le mal et le bien réels. Si à l'apparence du bien et du mal ne peut correspondre qu'une éthique relativiste, à leur réalité adhère une éthique absolue, par conséquent normative, celle qui est contenue dans la loi naturelle. Mais cette dernière ne peut être reconnue que par l'intermédiaire de la raison.

289 *Léviathan*, I, chap. XI, p. 95

290 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 57. Nombre des positions de Hobbes s'expliquent par sa vision pessimiste de la nature humaine.

2. La détermination rationnelle

Si la paix est un bien, pour nous le bien suprême, de même en est-il des moyens de l'atteindre, les vertus morales contenues dans la loi naturelle, qui sont les « décrets de la raison »²⁹¹. « La raison, dit Hobbes, suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre »²⁹². Du reste, Hobbes paraît adopter une signification de ce concept qui dépasse le seul calcul et se rapproche par exemple de la problématique cartésienne, prenant des résonances métaphysiques. Ainsi après avoir affirmé que les lois de nature constituent une des bases de son système, à propos de leur connaissance il déclare qu'il n'y a pas un homme qui allègue avoir assez de raison pour gouverner sa famille privée qui doive en être ignorant.

Chez Hobbes la raison est subordonnée à la passion, puisqu'elle est un calcul sur les moyens propres à atteindre les fins visées par celle-ci. Si la passion propose une fin, la paix, c'est à la raison de découvrir les modalités de sa réalisation. La philosophie morale s'applique à la connaissance de ces moyens rationnels, qui sont des vertus, donc aux lois naturelles. Toutefois, la raison est mise au service non du bien réel, mais du bien apparent. Hobbes pense en moraliste, par le caractère nécessaire qu'il donne à la prise de conscience des moyens rationnels conduisant à la paix. C'est par l'expérience des biens apparents, avons-nous dit, souvent par des maux effectifs, que l'homme découvre le bien réel : la paix. À cause de ses imperfections, notamment intellectuelles, il lui faut passer par le mal pour trouver le bien. Donc la vie consciente s'élève de la crainte et du mal suprême constitué par la mort. Une telle affirmation implique une conception morale de la part de son auteur. Ainsi l'hédonisme de l'homme naturel n'est pas l'amoralisme que l'on peut imaginer à un premier stade, puisque l'expérience de la rivalité conduit à une éthique orientée vers la paix et la préservation de la vie. On pourrait dire que dans la première phase, celle de la guerre née de la compétition, règne le mal. Nous savons que théoriquement l'homme est réputé être une mécanique de désirs et d'aversion innocents, puisqu'ils sont le résultat d'un pur déterminisme. Hobbes déduit cette situation de l'inexistence du péché dans l'état de nature, car il n'y a pas de loi qui le détermine et ce faisant le constitue.

291 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 160

292 *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 127

L'innocence de l'état de nature, partant de l'état de guerre, n'est qu'un élément du modèle, donc ayant un caractère méthodologique, parce que reposant sur l'action d'un nombre limité d'essences. Il est évident que dans les faits, l'homme jouissant de la raison est responsable de ses actions. Plusieurs notations de caractère historique montrent que la chose redoutée par Hobbes est le primat des passions sur la raison, empêchant l'homme de se conformer aux lois de nature découvertes par cette dernière. À l'arrière plan se dresse une représentation de Hobbes selon laquelle l'homme serait empreint d'une inimitié pour son semblable ; à défaut de contrainte externe, la cohabitation paisible entre les hommes n'est pas possible. Les lois durent être faites pour réfréner les désirs coupables des individus. Au fond, reparaît l'idée de Machiavel, pour qui la moralisation de l'homme passe par la politique et la contrainte qu'elle met en oeuvre²⁹³.

Dans le modèle théorique la raison orientée par la crainte de la mort violente ouvre sur le monde de l'éthique. Par conséquent la condition naturelle ne peut être pensée comme dépourvue de morale. Comme essence, l'éthique est insuffisante pour ordonner la société. Mais, avant d'atteindre ce point du raisonnement il faut d'abord considérer le contenu de la morale tel qu'il est donné dans les lois naturelles.

B. Les lois de nature

1. Les lois

Il est malaisé de séparer une faculté des résultats de son activité, tel est le cas de la raison et des lois de nature, envisagées comme les moyens propres à conduire à la paix. La complexité est d'autant plus grande que Hobbes attribue parfois une dimension métaphysique au concept de raison, en dépit des définitions explicites qu'il donne de ce concept. Or, se prononcer sur la nature de ces lois revient à prendre position sur une question majeure : celle de la place occupée par Dieu et par la religion dans le système. Notre position est commandée par le souci de conserver aux différentes explications de Hobbes une cohérence entre elles. Mais avant de nous prononcer sur la nature de ces lois et d'en établir une distinction, précisons tout d'abord ce qu'est la loi en général.

293 . Machiavel fonde l'organisation politique sur le caractère « méchant » de l'homme. « Les hommes, dit-il, ne font le bien que forcément ; mais... dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre » cf. *Discours* – Édition Pléiade – p. 388-389

a. La loi en général

« La loi est proprement la parole de celui qui de droit commande aux autres »²⁹⁴. Tel est le concept unifié que Hobbes donne de la loi en général. Pour passer de cette définition aux lois particulières, il suffit de préciser le nom du législateur. Ainsi la loi naturelle est caractérisée comme « la parole de Dieu qui de droit commande à toutes choses »²⁹⁵, et la loi civile considérée comme n'ajoutant rien d'autre au concept général de loi que la mention de la personne qui est la *persona civitatis*, la personne de la République. Les *Elements of Law* indiquait déjà que « de la différence des auteurs ou législateurs vient la division de la loi en divine, naturelle et civile »²⁹⁶, avant de rappeler au paragraphe suivant que la loi naturelle et la loi civile sont une seule et même loi.

La définition de la loi en général comporte deux déterminations principales : d'une part, la notion d'un droit de commander qui appartient à un législateur, d'autre part l'indication d'un mode de signifier. À ces deux déterminations générales s'ajoute une troisième, la spécification du législateur qui intervient pour particulariser le type de la loi.

Premièrement, dans la définition de la loi, la notion de commandement est fondamentale, c'est elle qui assure l'unité du concept mais aussi sa limitation. La loi renvoie à une relation d'obligation entre personnes. Elle n'est ni un principe d'action qui gouverne de manière immanente les êtres, ni une relation nécessaire entre phénomènes. Comme commandement, la loi est en effet la déclaration de la volonté d'une personne à une autre qui lui doit obéissance. Il n'y a commandement que si d'une part « l'interlocuteur est obligé de faire ou de s'abstenir »²⁹⁷ et, d'autre part, que si cet interlocuteur « n'a pas à attendre d'autre raison que la volonté de celui qui parle »²⁹⁸.

La loi suppose donc toujours une relation d'obligation et enveloppe nécessairement la référence à un législateur qui la fonde dans sa forme et sa matière. De manière générale, le législateur (divin ou humain) fonde la loi et la transcende. Tel et tel énoncé n'acquiert le caractère d'une loi qu'en tant qu'expression de sa volonté.

Deuxièmement, la définition de la loi fait intervenir un mode de signifier. La loi étant proprement la parole de celui qui, de droit, commande aux autres, la loi de nature est ainsi la parole de Dieu, et les lois civiles doivent être signifiées par des signes adéquats,

294 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 160

295 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 160

296 *Elements of Law*, II, X, 6, p. 187

297 *Léviathan*, II, XXV, p. 270 ; cf. aussi *Elements of Law*, II, X, 1-2, p. 184-185

298 *Léviathan*, XXV, p.271 ; cf. aussi *De Cive*, I, p. 312-313

car on ne saurait, autrement, comment leur obéir. Le mode de signifier ne relève pas d'une considération extérieure, il est intérieurement lié à la question de savoir ce que la loi dit. Faute de quoi, on ne saurait pas à quoi on nous oblige. Le mode de signifier est donc impliqué dans l'essence de la loi. « Pour régir par des paroles, il faut des paroles qui soient connues avec évidence : sinon, ce ne sont pas des lois. Il appartient en effet à la nature de la loi d'être promulguée d'une manière assez claire et adéquate pour éliminer l'excuse d'ignorance... »²⁹⁹.

Comme Hobbes l'indique au début du chapitre XXXVI sur la Parole prophétique de Dieu, le terme *Word* et son correspondant latin *verbum*, utilisés dans les expressions *word of man* et *verbum hominis*, *word of God* et *Verbum Dei*, ont le sens de *speech* ou de *sermo* et non celui de *vocabulum*. Autrement dit, ils ne désignent pas, comme en grammaire, une partie du discours isolée de la relation aux autres qui la rend significative, comme un nom, un verbe ou un mot isolé, mais un discours ou propos complet. La loi est donc un discours, un propos ou un énoncé, par lequel celui qui parle ordonne quelque chose à quelqu'un.

Troisièmement, la spécification du législateur permet de différencier (si on met à part la parole prophétique de Dieu, c'est-à-dire les lois divines positives) la loi naturelle de la loi civile. D'un côté, la puissance irrésistible et éternelle de Dieu fonde l'immutabilité et l'universalité des lois de nature. De l'autre, la volonté artificielle du souverain, comme pouvoir de faire et de casser la loi, assure à la fois l'existence des lois civiles et la possibilité de leur changement. La différence entre la loi naturelle et la loi civile procède, en ce sens, de la différence entre la volonté du Dieu éternel et la volonté du dieu mortel.

En outre, la spécification du législateur permet de particulariser les deux déterminations générales de la loi, à savoir le fondement du droit de commander et le mode de signifier. Du côté de Dieu, le fondement du droit de commander réside, selon Hobbes, dans le « droit de nature par lequel Dieu règne sur les hommes et châtie ceux qui enfreignent ses lois »³⁰⁰, et son mode de signifier est sa parole naturelle. Du côté du législateur civil, le fondement du droit de commander réside dans la convention sociale qui l'institue, et son mode de signifier consiste en une promulgation qui, en principe peut prendre plusieurs formes, elle peut s'exercer par oral, par écrit ou par quelque autre signe adéquat de sa volonté. Ainsi, les *Elements of Law*, après avoir distingué les lois suivant le législateur, introduisent une seconde distinction qui tient au mode de

299 *Léviathan*, II, XXXI, pp. 379-380

300 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 380

promulgation : « de la différence dans la promulgation, écrit Hobbes, vient la division des lois écrites et non écrites »³⁰¹.

Mieux considérée comme précepte de raison, la loi naturelle est vécue sur le mode d'une obligation interne ou de conscience dont toute la force réside dans les raisons qui y conduisent. Mais une question se pose : le fondement de l'obligation réside-t-il dans la seule raison humaine ou dans le commandement de Dieu³⁰².

Du côté de la loi civile, Hobbes remanie sa théorie de la convention sociale pour assurer un fondement juridique valide au droit de commander du souverain législateur. Si comme commandement divin la loi naturelle est signifiée par la parole de Dieu immédiatement présente en l'homme, comme simple théorème de raison, elle renvoie à l'exercice de la parole humaine, et cela sur un mode tout autre que celui du commandement. La loi naturelle apparaît ici à la flexion de deux paroles : paroles d'hommes et parole de Dieu. D'autre part, si le mode politique de signifier les lois civiles consiste toujours à une promulgation, la théorie de la promulgation subit une évolution significative du *De Cive* au *Léviathan*. Abordé par l'étude de la loi naturelle et de la loi civile, le rapport entre langage et politique est l'inverse de celui qui prévaut du point de vue de la convention sociale. Si la convention sociale fait de l'État le produit d'un acte de parole exprès ou tacite, en revanche, l'examen du statut de la loi naturelle et de la loi civile semble faire de l'État la condition d'un événement dans le langage, l'apparition d'une écriture du pouvoir. C'est justement l'examen de ce statut de la loi naturelle et de la loi civile que nous entreprenons maintenant.

b. De la loi naturelle.

Hobbes aborde le traitement de la loi naturelle de deux points de vue : éthique et théologique. Ce qui caractérise le point de vue éthique, c'est que la loi naturelle y est considérée, au moins provisoirement, sans référence à la volonté ou à la parole de Dieu. Ainsi dans les chapitres XV à XVII des *Elements of Law*, II et III du *De Cive*, et XIV et XV du *Léviathan*, la loi naturelle est rapportée uniquement à l'homme. Dans sa définition éthique, la loi naturelle n'est donc pas à proprement parler, une loi, c'est-à-dire un commandement, mais, comme dit Hobbes, un théorème, une conclusion ou un précepte

301 *Elements of Law*, II, X, 6, p. 187

302 WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes : History of Obligation*. Oxford, Clarendon Press, 1957.

POLIN, Raymond, *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Paris, Vrin, 1977 ; *Hobbes, Dieu et les Hommes*, Paris, PUF, 1981

de raison concernant l'action et auquel l'homme peut parvenir par un raisonnement vrai sur ce qui favorise sa préservation. La référence au législateur ainsi suspendue, la loi naturelle est donc rapportée à la raison humaine, à la *recta ratio*, c'est-à-dire en définitive à l'usage rationnel de la parole.

« Une Loi de Nature (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit à l'homme de faire ce qui mène à la destruction de sa vie ou lui enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi il pense qu'il peut être le mieux préservé »³⁰³. De cette définition, retenons les deux points suivants : d'une part, la loi naturelle tire sa force des seules raisons qui y conduisent, et chacun se sent tenu de désirer que la loi de nature prenne effet, indépendamment de la référence à un commandement divin. D'autre part, elle n'a pas de sens et de valeur que pour un être de raison, c'est-à-dire en vertu de ce qui spécifie la nature humaine et la distingue des animaux. La raison, dit Hobbes, n'appartient pas moins à la nature humaine que la passion, et elle est la même en tous les hommes, parce que tous les hommes s'accordent à vouloir être dirigés et gouvernés dans la voie de ce qu'ils désirent atteindre, à savoir leur propre bien, qui est œuvre de la raison. Il ne peut donc y avoir d'autre loi de nature que la raison que la raison ni d'autre précepte de la loi naturelle que ceux qui dictent en nous les voies de la paix »³⁰⁴. La loi naturelle, en tant qu'elle conduit au bien propre de l'homme, est aussi l'œuvre de la raison.

2. Jus et lex

En connaisseur des distinctions juridiques, Hobbes sépare de façon claire le droit de la loi. La classification ne résulte pas seulement du nominalisme de Hobbes, mais elle a une portée conséquente par la détermination de l'existence du droit naturel. L'attitude intellectuelle de Hobbes rejaillit au niveau de l'éthique, en compliquant l'interprétation des lois naturelles, car il y a valorisation du droit et minorisation du devoir. Plus exactement, le devoir apparaît comme la réalisation du devoir. Avant d'apprécier la conséquence de cette distinction, il est nécessaire d'en considérer d'en considérer le contenu.

303 *Léviathan*, I, chap, XIV, p. 128

304 *Elements of Law*, I, XV, I, p.75

a. La distinction générale entre droit et loi

La loi naturelle se distingue fondamentalement du droit naturel, lequel est défini par la liberté. « La loi et le droit, écrit Hobbes, diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point »³⁰⁵. La loi naturelle ne dépend donc ni du consentement des nations, ni du consentement de l'humanité ; sa force réside uniquement dans la force des raisons qui y conduisent, c'est-à-dire dans la nécessité de dépasser la contradiction interne du droit en toute chose. Yves Charles Zarka, commentant cette pensée écrit : « Que la loi naturelle soit définie par sa rationalité implique, d'une part, qu'elle ne peut avoir de sens que pour un être doué de raison, et d'autre, qu'elle n'est pas immanente à la constitution de l'individu, sans quoi elle ne pourrait jamais être transgressée. La raison exige une restriction du droit pour l'empêcher d'entrer en contradiction avec lui-même. La loi naturelle recouvre donc une classe d'actions distinctes de celles qui relèvent du droit naturel »³⁰⁶.

Pour Hobbes, le droit consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la loi vous détermine et vous lie à l'un ou à l'autre. Hobbes assimile par conséquent le droit à une liberté, ce qui lui permet en outre de replacer le droit, par l'intermédiaire de la liberté, dans la théorie du mouvement et de lui donner une définition en relation avec elle.

« On entend par liberté, dit-il, selon la signification propre du mot, l'absence d'obstacles extérieurs, quels obstacles peuvent enlever souvent une partie du pouvoir d'un homme de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent l'empêcher d'user du pouvoir qui lui est laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison »³⁰⁷.

Hobbes admet donc qu'un obstacle est rarement capable de faire disparaître entièrement la liberté. Mais quelle est alors la nature de cet obstacle du mouvement personnel ? Dans le monde physique il s'agit d'un corps ; la question se pose donc au niveau des relations inter-individuelles. Dans la société des hommes l'obstacle au libre jeu de la liberté personnelle est celle de l'autre, mais en outre existe un obstacle artificiel, la loi³⁰⁸.

305 *Léviathan*, I, XIV, p. 128 ; voir aussi *Elements of Law*, II, chap. X, 5, p. 186

306 ZARKA, Yves –Charles, *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987, p. 313

307 *Léviathan*, I, XIV, p. 128

308 Un passage du *Dialogue* explicite cette idée : « Mon droit est une liberté de faire une chose que la loi ne m'interdit pas, et de laisser inaccomplie une chose que la loi ne me commande pas », Cf. *EW* t. 6, p. 30

Il est certain que la loi civile constitue un impératif limitant le droit ; plus problématique apparaît l'incidence de la loi naturelle à l'égard du droit. Remarquons que la distinction entre droit et loi est faite à la suite de la définition de la loi naturelle, c'est donc reconnaître implicitement son caractère limitatif du droit. Pourtant la relation entre droit et loi est beaucoup plus complexe : la loi naturelle énonce de façon négative ce que contient le droit naturel, elle donne un aspect normatif de ce dernier.

b. Le droit de nature.

Dans le *Léviathan* tout comme dans le *De Cive*, le droit de nature est vu comme une nécessité. Il est perçu et défini comme la liberté qu'a chaque homme d'employer son propre pouvoir comme il le veut pour préserver sa vie, et par conséquent d'y mettre à contribution son jugement et sa raison³⁰⁹. Le droit naturel n'est que le prolongement rationnel de la crainte de la mort violente et du désir correspondant d'assurer sa protection. Dans le *De Cive*, Hobbes précisera que chaque homme est désireux de ce qui est bon pour lui et évite ce qui est mauvais, mais principalement le plus grand des maux qui est la mort.

C'est un droit strictement individuel, assujetti aux décisions de la raison particulière. La liberté d'employer les moyens adéquats à sa préservation se trouve déterminée dans son étendue, par l'état de guerre. Si l'impératif qui s'impose à tous les hommes est la préservation, avec pour conséquence l'emploi de tous les moyens nécessaires pour y réussir, « il s'ensuit, dit Hobbes, que dans cet état, les hommes ont un droit sur toutes choses, et même sur les corps des autres »³¹⁰. Mais ce droit à toutes choses est soumis à une condition : la raison individuelle doit déterminer l'utilité de son exercice en fonction de la préservation, avec la possibilité pour cette faculté de se tromper. D'ailleurs c'est le droit naturel qui institue l'état de guerre, car du fait même de la concurrence entre les individus, le droit de chacun, mis en œuvre de manière singulière, conduit à consacrer la guerre. C'est pour cette raison qu'il introduit directement aux lois naturelles, qui sont les moyens de réaliser de manière véritable l'objectif de sauvegarde. Locke, quant à lui, trouvera la réponse dans le *summum bonum*. L'homme, lorsqu'il a atteint le *summum bonum* n'entre plus en compétition avec son voisin. Il se produit alors un second retournement, car l'efficacité des lois naturelles est conditionnée par la préservation de soi, donc par le respect du droit naturel.

309 *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128 ; aussi *De Cive*, I, Chap. I, 7, p. 83 et 84

310 *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 129

c. La relation entre droit naturel et loi naturelle.

Il existe une relation ambivalente entre droit naturel et loi naturelle, ils se conditionnent mutuellement. Toutefois le droit naturel se trouve aux deux bouts de la chaîne, comme fondement rationnel de la loi naturelle et comme condition à son exercice. C'est d'ailleurs ce dernier élément qui détermine la force exécutoire de la loi naturelle.

La question de la relation entre droit naturel et loi naturelle est aussi controversée que celle concernant la nature de ces dernières. Hood, propose une distinction: pour lui, loi et droit sont coordonnés au niveau de l'analyse rationnelle, mais le droit est subordonné à la loi. Hood estime que le chapitre XIV du Léviathan traite surtout de la loi naturelle et, de manière incidente, du droit naturel. Selon lui, le droit à toutes choses est introduit comme un obstacle à la paix. «Le droit, dit-il, est une liberté accordée »²⁴, celle qui demeure en l'absence de la limite constituée par la loi. Pour Hood, le droit d'un homme, comme le droit naturel, est une liberté laissée ou permise par le silence des lois de nature. Ces dernières sont pour Hood l'obstacle que mentionne Hobbes quand il définit la liberté, puisque le droit naturel est entendu comme la liberté d'employer son pouvoir pour sa préservation. Par conséquent, ce n'est pas celle-ci, mais les lois de nature qui limitent ce droit. Selon Hood, la préservation circonscrit seulement la sphère de la moralité. Ainsi « le droit de nature, dit-il, est relatif non à toutes les lois de nature, mais seulement aux lois dictant la paix »²⁵. Accordant ainsi la primauté aux premières sur le droit naturel, Hood base la morale sur la loi. L'apparente originalité de Hobbes disparaît alors, au profit d'une conception traditionnelle.

À cause de l'état de guerre l'homme doit donc rechercher la paix ; mais parce qu'elle est aléatoire, voire dangereuse, il a le droit de se défendre par tous les moyens dont il dispose. Ainsi, l'état de guerre se trouve-t-il maintenu par la mise en sommeil de la loi inefficace et qui ne peut qu'être telle, faute d'un pouvoir coercitif; partant, le droit de nature subsiste dans son intégralité. C'est cette situation qui rend obligatoire la création artificielle d'un État et la promulgation par celui-ci d'un droit. La loi ne fut introduite dans le monde, toujours selon Hood, pour limiter la liberté naturelle des particuliers, de telle

24 HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, p. 91 90

25 *Ibidem*, p. 92

manière qu'ils ne puissent se nuire, mais s'assister les uns les autres, et s'unir ensemble contre un ennemi commun.

Il nous faudra donc accepter que les lois naturelles ont pour but de pallier les conséquences néfastes de l'usage par chacun de son droit. Ainsi, le lien existant entre le droit naturel et la loi de nature n'implique pas une qualification plus précise de leur essence respective. Toutefois, de la condition mise à l'efficacité de la loi naturelle on peut déduire que loi et droit ne se situent pas au même niveau. Si le droit peut être conçu sur un plan biológico-éthique, il n'en est pas de même de la loi. Comme il existe un écart, elle est incapable d'en endiguer les excès ; il faudra alors recourir à une force artificielle, d'origine humaine, pour limiter le droit naturel, par son abandon au profit du souverain.

Le décalage existant entre le droit et la loi nous semble important, car il constitue un signe que Hobbes n'exprime pas tous les éléments nécessaires à la compréhension de son système. En plus, cette explication montre la complexité de la pensée de Hobbes. Nous pouvons donc dire, au niveau logique que la loi est impliquée par le droit, mais il y a une différence d'origine qui empêche que la loi puisse être une simple conséquence du droit. De quelque manière que ce soit, la question du droit naturel débouche naturellement sur le problème des lois de nature.

3- L'origine des lois de nature

À ce niveau de notre étude nous avons à reconnaître une première relation entre politique et religion, puisque se prononcer sur la nature de ces lois revient en effet à considérer la place occupée par Dieu dans le système. Selon que l'on prend au sérieux ou non l'affirmation de Hobbes pour qui elles sont des lois divines, l'interprétation de sa pensée change radicalement. Hobbes lui-même contribue à entretenir l'ambiguïté ; les lois naturelles ayant en effet une double origine, la raison et Dieu, donc la double nature de lois rationnelles et de lois morales et religieuses. Sans doute les textes insistent-ils davantage sur le premier aspect, puisqu'il n'est fait référence à leur origine divine que de manière incidente, mais cette attitude n'est pas pour surprendre qui a présent à l'esprit l'a priori méthodologique de Hobbes.

Dès qu'il aborde cette question, Hobbes le fait en terme de rationalisme. «La raison, écrit il, suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut

amener les hommes à s'entendre. Ces clauses sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles »²⁶. Tout de suite après la définition du droit naturel, au début du chapitre XIV, Hobbes définit la loi naturelle comme « un précepte, une règle générale découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés »²⁷. Hobbes fait précéder l'énoncé de la première loi de nature de l'expression « précepte ou règle générale de la raison »²⁸ ; de la même manière il qualifie la justice de règle de raison, de loi de nature. La conclusion du chapitre XV reprend les définitions précédentes, mais en ajoutant la référence divine. En effet, les décrets de la raison que les hommes ont l'habitude d'appeler lois, ne seraient selon Hobbes, que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui conduit à leur conservation et à leur défense, la loi étant proprement la parole de celui qui, par droit, a le commandement sur les autres. Mais, si ces mêmes théorèmes sont considérés comme donnés dans la parole de Dieu qui, par droit commande toutes les autres choses, ils sont alors proprement appelés lois.

Lorsqu'au chapitre XXVI il traite des lois civiles, Hobbes est amené à établir une comparaison avec les lois naturelles. Il y expose sa conception de la nature rationnelle de celles-ci. Quand les lois de nature signifient équité, justice, gratitude et autres vertus morales, elles ne sont plus à proprement parler des lois, mais des qualités qui disposent les hommes à la paix et à l'obéissance. Ce n'est que lorsqu'une République est une fois établie, qu'elles deviennent réellement des lois, car c'est le pouvoir souverain qui oblige les hommes à leur obéir. Partant de là, Hobbes déduit que dans la société politique, si des lois écrites obligent cependant les hommes, ce sont des lois naturelles. Une telle loi qui, oblige tous les sujets sans exception et n'est pas écrite ni publiée, doit en effet s'accorder avec la raison de tous les hommes. Pratiquement il existe donc dans la société politique, deux catégories de lois : les lois écrites que Hobbes appelle lois civiles, et les lois non écrites qu'il appelle lois naturelles.

Il nous apparaît important de retenir cette distinction ; Hobbes se montre intéressé par l'existence de deux sources du droit dans la société politique: la loi écrite et ce qu'on peut qualifier de principes généraux. Par conséquent, sa conception de la loi naturelle

²⁶ *Léviathan*, I, chap. XIII, p. 127

²⁷ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128

²⁸ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128

dans l'état de nature paraît être établie en fonction de la situation dans la société politique. Le tableau de cette dernière résulte en grande partie d'une abstraction faite à partir de ce que Hobbes connaissait, et tout particulièrement de l'Angleterre. Il y a de fortes présomptions que Hobbes ait eu présent à l'esprit un point de droit judiciaire. Cette dernière impression est confirmée par un passage du Dialogue, dans lequel Hobbes appelle la répartition des compétences entre les cours de justice et les cours d'équité:

« Une cour de justice, dit-il, est celle qui a connaissance de causes telles que celles auxquelles on doit mettre fin par les lois positives du pays, et une cour d'équité est celle à laquelle appartiennent des causes telles que celles qui doivent être déterminées par l'équité, c'est-à-dire par la loi de la raison »²⁹.

Ceci conduit à la définition de l'injustice et de l'iniquité, par référence au type de loi enfreint: l'injustice comme la transgression d'une loi écrite et l'iniquité, comme la transgression de la loi de la raison. Hobbes reconnaît l'éminence de l'équité, en fonction de laquelle doit s'interpréter la loi et s'amender éventuellement le jugement fondé sur la loi. La question de la loi naturelle concerne donc directement les sources du droit et le problème de la répartition des compétences entre les juridictions. Cet exemple révèle ainsi combien l'apparente généralité du discours sur l'homme et la condition naturelle peut être trompeuse, puisqu'en fait sont évoquées l'histoire anglaise et les questions politiques et juridiques de l'époque.

En liaison avec le rationalisme, Hobbes se livre explicitement à une laïcisation radicale du droit naturel traditionnel, puisque ce qu'il appelle loi naturelle est présenté comme l'œuvre de la raison individuelle s'appuyant directement sur la conséquence de l'exercice du droit naturel, concrétisée dans l'état de guerre, et donc sur l'impératif de recherche de la paix découvert sous l'effet de la crainte de la mort. À ce niveau la loi naturelle est donc directement reliée à la mécanique passionnelle. L'argumentation de R. Polin est parfaitement en accord avec le modèle théorique présenté, puisqu'il définit les lois naturelles comme une conduite téléologique réalisant l'unanimité des hommes à

²⁹ *Dialogue*, p. 90, EW. t. 6, p. 25

³⁰ Sur l'interprétation de R. Potin: *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes* - chap. VIII, p. 188-193

³¹ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128

³² *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 129

³³ *Léviathan*., I, chap. XV, p. 160

cause de sa nature même. Elles sont un calcul, ou une ratiocination, en vue d'assurer la conservation sur les moyens les plus adéquats pour atteindre ce but³⁰ L'interprétation donnée reflète parfaitement certaines des expressions employées par Hobbes lui-même, comme «précepte ou règle générale, trouvée par la raison »³¹, « prescription de la raison »³², «conclusions ou théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes »³³. Plusieurs auteurs se sont accordés sur une telle signification.

Plamenatz est plus nuancé ; il fait intervenir l'établissement d'un État où la souveraineté soit telle que les lois de nature puissent être respectées par les hommes. Cependant, concernant la remarque faite par Hobbes que ces mêmes lois de nature peuvent être considérées comme des lois de Dieu, Plamenatz ne lui donne pas de portée pratique. Pour lui Dieu ne joue pas de rôle dans le système ; par conséquent, il peut être ou ne pas être. «Dieu, écrit-il, est inutile à l'argument de Hobbes »³⁴. Toutefois il relève le caractère ambigu des explications de Hobbes quand il ne s'agit pas de contradiction. Si Dieu paraît inutile, c'est qu'en fait Hobbes refuse a priori toute considération d'ordre métaphysique ; il écarte la dimension surnaturelle de la religion pour n'en retenir que les implications sociales. Hobbes récuse avec vigueur toute intervention de la théologie dans la politique, mais nous verrons que, par ironie de la dialectique, son attitude le conduit à définir une politique qui est théologique.

L'interprétation classique néglige cependant des précisions apportées par Hobbes à sa définition de la loi naturelle, puisqu'il souligne que, si on considère ces théorèmes en tant que nous les tenons de la parole de Dieu qui de droit commande à toutes choses, alors c'est proprement qu'on les appelle lois. Le concept de loi est directement rattaché au politique dont, par définition, Hobbes fait abstraction dans l'élaboration de la condition naturelle. Ainsi, pour faire de la loi naturelle, non pas seulement un ensemble de moyens propres à accéder à la paix, mais des normes juridiques, il faut la rattacher à un souverain, puisque Hobbes professe un positivisme juridique radical. C'est ce qui se produit lorsque l'État est établi, le souverain civil donnant force obligatoire à la loi naturelle, qui devient donc une partie de la loi civile. Toutefois, Hobbes pense à une subordination du droit étatique à l'égard de la loi naturelle, spécialement celle de la

³⁴ PLAMENATZ, J. — *Leviathan*, Edition Collins, p. 16-21

³⁵ *Léviathan*., I, chap. XV, p. 160, et aussi p. 308-309

³⁶ Grotius, *Prolégomènes*, Art. XI, cité par R. Polin, op. cit. p. 183

justice concernant l'observation du pacte et l'octroi à chacun de son dû ; ce qui conduit Hobbes à faire de la loi civile et de la loi naturelle deux branches du droit.

Mais qu'en est-il dans l'état de nature ? Il n'existe pas en effet de pouvoir: c'est là un présupposé. La loi naturelle est décrite traditionnellement comme l'œuvre de Dieu, et Hobbes ne peut l'ignorer. Avant lui, cependant, Grotius avait déjà esquissé une tentative de laïcisation puisque, dans le *De Jure Belli ac Pacis* il précise: «ce que nous venons de dire aurait lieu quand même nous accorderions ce qui ne peut être concédé sans un crime, qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont l'objet de ses soins. Ceci représente le genre même d'affirmation que Hobbes ne pratique pas dans les questions relevant de la métaphysique et de la religion, sauf quand il place l'argument au niveau méthodologique.

Apparemment il suit la tradition, notamment saint Thomas d'Aquin³⁷. En fait, la démarche intellectuelle le conduisant à séparer les essences va l'amener à transformer complètement la conception classique. Tout repose sur la définition du concept de la loi qui se rattache au positivisme juridique le plus absolu.

La loi se présente sous l'aspect d'un ordre qui tient sa force d'une obligation d'obéir préalablement établie. Dieu oblige-t-il alors les hommes et détient-il un droit de les commander antérieurement existant? Cette question est impérative, car de sa réponse dépend la solidité du raisonnement ; en même temps c'est un moyen d'approcher le concept de souveraineté. Dans la problématique du Royaume de Dieu, Hobbes reprend l'argumentation des nominalistes sur l'éminence de son pouvoir. Hobbes ne retient pas en effet le Dieu métaphysique ou mystique, mais le Dieu politique, celui qui règne en souverain parce que disposant d'un pouvoir irrésistible. Pour la nécessité de la démonstration, tenons pour acquise l'exclusion de ce Royaume des «athées » et de « ceux qui croient que Dieu se soucie en rien des actions des hommes »³⁸ S'ils sont déclarés ennemis de Dieu, donc situés dans l'état de guerre, ils n'ont qu'une destinée possible: la défaite, à cause de la toute puissance divine. Hobbes est parfaitement clair dans l'établissement de cette distinction. Il rappelle que ceux qui croient qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde et a donné des préceptes à l'humanité, sont des sujets de Dieu, et tous ceux qui restent doivent être pris pour ses ennemis. Il reprend l'idée, en ajoutant

³⁷ POLIN, Raymond, *op. cit.* P. 181-184

³⁸ *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 379 ; sur la situation des athées, voir H. WARRENDER : *The political philosophy of Hobbes*, p. 82-85

la référence rationnelle, montrant ainsi la dimension religieuse de cette dernière. Avec l'exposé des attributs de Dieu nous insistons sur l'origine de son pouvoir naturel, reposant non sur la qualité de créateur, mais sur son éminence et son omnipotence. L'inégalité naturelle entre Dieu et les hommes est une dispense de recourir à l'artificialité pour établir la domination sur eux. On pourrait dire que l'essence du politique adhère à l'existence même de Dieu et non à la nature humaine, sinon comme une conséquence des désordres dont elle est l'origine³⁹. Dans ce contexte, les lois divines ou décrets de la raison naturelle concernent les devoirs naturels d'un homme envers un autre, ou l'honneur naturellement dû au Souverain divin. Hobbes affirme que ces droits naturels entre les hommes sont contenus dans les lois naturelles étudiées aux chapitres XIV et XV du *Léviathan*.

Les lois de nature sont la source de devoirs, elles ont une origine divine mais sont découvertes par la droite raison qui dépasse le simple calcul nominaliste.

Le *De Cive* établit avec fermeté l'origine scripturaire des lois naturelles qui ne sont pas à proprement parler des lois du moment qu'elles procèdent de la nature. Cependant, comme elles sont promulguées par Dieu dans les Écritures, elles reçoivent, selon Hobbes, le nom de lois. Car l'Écriture Sainte est la parole de Dieu commandant à toutes choses par le plus grand droit⁴⁰. Le début du chapitre IV du *De Cive*, intitulé de manière non équivoque: «que la loi de nature est une loi divine », révèle que les difficultés d'interprétation en ce domaine sont liées à la complexité de la conception de la raison chez Hobbes. La suite des développements est consacrée à la recherche de preuves scripturaires pour confirmer l'argument rationnel. Cette démarche correspond à celle suivie dans le *De Corpore politico*⁴¹, où Hobbes affirme que les lois naturelles doivent s'accorder ou, au moins, ne pas être contraires à la parole de Dieu révélée dans l'Écriture Sainte. L'argumentation est reprise dans une réponse à l'évêque Bramhall, où Hobbes, une fois encore établit que la nature divine de la loi naturelle provient de son identité avec l'Écriture, dont elle est une abstraction faite à partir des préceptes correspondants⁴².

³⁹ Dans le cas du règne particulier sur le peuple élu, le pouvoir politique de Dieu est fondé sur l'Alliance, qui est un pacte.

⁴⁰ *De Cive*, I, chap. III, 33

⁴¹ *De Corpore politico*, I, chap. V

⁴² *De Corpore politico*, « une réponse à l'Evêque Bramhall », *EW*, t. 4, p. 284-285

Hobbes distingue ainsi deux niveaux, celui du rationalisme matérialiste, lié à l'état de guerre et à la prise de conscience de l'impératif de sécurité et de conservation, où les lois de nature ne sont que des moyens en vue de la réalisation de cette fin, et celui du divin. Dans ce dernier cas la loi naturelle est analysée dans l'optique traditionnelle, avec les réajustements rendus nécessaires pour permettre la coexistence avec la dimension psychologique qui se rattache au premier plan. Nous constatons en outre que la considération de Dieu en terme de pouvoir n'est pas nouvelle ; elle reprend une inspiration nominaliste, renforcée par l'antagonisme radical établi par la pensée réformée entre l'omnipotence divine et la faiblesse des créatures. Cependant, la politisation du divin, et l'appréhension juridique qui lui est consécutive, dans leur absolu, paraissent constituer un trait original de la doctrine hobbesienne. Pourtant cette démarche intellectuelle est partiellement illusoire, car le divin ne saurait se réduire à cette dimension. Bien que pensé en terme politique Dieu introduit nécessairement une autre essence: la religion. Les lois de nature constituent donc un carrefour où convergent plusieurs essences: surtout la psychologie et la religion.

Quant à l'éthique, elle est le moyen réalisant la conciliation entre les déterminations d'une psychologie matérialiste et les implications de la religion. Nous constaterons qu'étant d'inspiration chrétienne l'éthique ne peut que se rattacher à cette dernière.

La considération des différentes essences sous l'aspect de leurs conséquences sociales explique la mise à l'écart, en fonction d'un a priori par conséquent méthodologique, du surnaturel et de la métaphysique⁴³. En outre, elle paraît se rattacher à une conviction religieuse. Discutant en effet de la loi divine positive, Hobbes affirme que la foi dans la loi surnaturelle est un don de Dieu fait librement à qui lui plaît, comme aussi l'incroyance n'est pas une violation d'une quelconque de ses lois, mais un rejet de toutes sauf les lois naturelles⁴⁴.

Comme dans sa réflexion, Hobbes se place du côté de l'homme et non de Dieu, il est logique que pour étudier les phénomènes sociaux, il ait rejeté le surnaturel, comme inconnaissable rationnellement, puisque d'une part, c'est le domaine de l'action arbitraire de Dieu, et que d'autre part, ses présupposés ne permettent pas une investigation par d'autre moyen que le recours à la Bible, donc par l'intermédiaire de la

⁴³ *Léviathan*, I, chap. XV, p.147-148. La réfutation de l'opinion de ceux qui pensent que les lois naturelles ne sont pas les règles conduisant à la préservation de la vie humaine sur terre, mais qu'elles visent à atteindre la félicité éternelle.

⁴⁴ *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 308

révélation. Puisque, même dans ce cas, c'est finalement un objet matériel qui est considéré, le livre.

Au premier rapport, Hobbes paraît donc rattacher la religion à l'essence du politique, mais cette tendance est fallacieuse, car la première s'affirme toujours dans son originalité. Dans l'argumentation cette élimination de surface se traduit par la substitution de l'éthique à la religion ; cependant, le caractère chrétien de la première limite fortement la portée de la démarche. De surcroît, la psychologie, sous l'aspect de la physiologie des passions constitue l'un des vestibules donnant accès à l'éthique. Mais si elle se présente comme une synthèse

opérée à partir de la psychologie et de la religion, elle a une finalité politique. C'est pourquoi les lois naturelles sont par-dessus tout des lois morales.

Pour Hobbes, la science des lois naturelles est la véritable et la seule philosophie morale, et cette dernière n'est rien d'autre que la science de ce qui est bien et mal dans le commerce et la société des hommes. La paix est bonne, et donc aussi la voie ou les moyens qui mènent à la paix sont bons, c'est-à-dire, des vertus morales. Les vices contraires sont mauvais. Ainsi Hobbes est amené à dire: «la science de la vertu et du vice est la philosophie morale ; la vraie théorie des lois de nature est donc la vraie philosophie morale »⁴⁵.

Il nous apparaît difficile de ne pas voir que le but de Hobbes a été d'établir ce qu'il qualifie de science, mais dont l'application porte essentiellement sur l'éthique. En outre, il circonscrit son objet, puisqu'il est limité au domaine politique et social. D'ailleurs, Hobbes reconnaît l'existence d'autres lois naturelles, mais ne relevant que de la morale individuelle et qu'il n'étudie pas pour cette raison. Ainsi, cette partie relative à la condition naturelle et à l'exposé des caractères de l'homme-type débouche-t-elle sur une éthique véritable.

Les ouvrages antérieurs au *Léviathan* révèlent la signification pratique de l'éthique, donc des lois naturelles, dans le système hobbesien, expliquant en même temps la détermination de leur contenu. Dans le *De Cive*, Hobbes écarte la conception de la morale définie par une certaine sorte de médiocrité entre deux extrêmes, pour lui donner un fondement social.

⁴⁵ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 159

La conclusion de l'exposé des différentes lois de nature, dans le *De Corpore politico* manifeste aussi clairement les présupposés de Hobbes. Si on écarte la partie relative à l'état de guerre, qui constitue l'antithèse de l'idéal recherché, la portée sociale de l'éthique décrite est éclatante. «La somme de la vertu, écrit Hobbes, est d'être sociale avec ceux qui seront sociables et formidables envers ceux qui ne le seront pas. Et la même chose est la somme de la loi de nature: car en étant sociable la loi de nature prend place par la paix et la société et être formidable est la loi de nature en guerre ; et comme la première consiste en action d'équité et de justice, la dernière consiste en action d'honneur »⁴⁶.

Replacé dans le contexte du Léviathan, cette précision permet d'affirmer que les lois naturelles y définissent une éthique de la sociabilité ; donc, par rapport à la tradition antique, la position de Hobbes est moins originale qu'il n'apparaît au premier abord. Il peut nier avec vigueur le caractère naturellement sociable de l'homme, il n'empêche qu'à un second stade il se donne cet élément par le secours aux lois naturelles. Connaissant aussi leur portée, il est plus aisé d'apprécier leur contenu.

4- Le contenu des lois naturelles.

Hobbes distingue deux exemples ; dans le chapitre XIV du Léviathan, il expose les deux premières lois, puis dans le chapitre XV, les dix-sept autres. Le premier de ces chapitres se situe d'ailleurs à un degré supérieur de généralité. Outre la formulation des deux premières lois, il contient en effet les modalités de renonciation au droit ainsi qu'une étude des pactes et de leurs conditions. L'énoncé des différentes vertus apparaît dans le chapitre suivant. Hobbes donne toutefois une définition générale des lois de nature sous un aspect normatif. « Une loi de nature, écrit-il, est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés »⁴⁷.

⁴⁶ *De Corpore politico*, I, chap. IV, 15

⁴⁷ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128

a. Les deux premières lois de nature

La raison qui nous dit de conserver et défendre notre propre existence, ne pourrait approuver l'état de guerre, sans se contredire. Aussi nous prescrit-elle de rechercher la paix. Dans ce but, elle nous donne vingt commandements, qui constituent ce qu'on a appelé la loi naturelle. Oeuvre de raison selon Hobbes, et non, fruit du consentement universel des peuples, la loi naturelle est immuable et éternelle ; jamais ce qu'elle défend ne peut devenir licite elle plane, inviolable au-dessus de toutes les lois positives, dont l'unique raison est de la rendre applicable aux faits.

Dans le *De Corpore politico*, l'exposé des lois naturelles est axé principalement sur la théorie du pacte et peut être appréhendé comme définissant une éthique conventionnelle. Le premier précepte correspond au second du Léviathan, il concerne l'abandon du droit naturel à toutes choses⁴⁸. C'est sur ce fondement qu'est développée alors la théorie du contrat et du pacte. Immédiatement après est formulée la loi de justice obligeant à accomplir les pactes conclus⁴⁹. La paix acquise par des pactes ou par des combats, voilà les buts qu'impose la raison.

Dans le *De Cive*, l'articulation de l'exposé est similaire à celle du *Léviathan*; la première loi étant également qualifiée de fondamentale⁵⁰.

Voici maintenant les différentes lois plus particulières qui sont les conséquences nécessaires de la loi fondamentale. Chaque homme, après avoir pourvu à sa sécurité personnelle, doit céder son droit sur tout ce qui existe, à ceux qui sont disposés à faire une semblable renonciation. Se contenter de la liberté qu'on voudrait voir exercer chez les autres, est une condition nécessaire de paix. En effet, si chacun retenait le droit qu'il a sur toutes choses, il s'ensuivrait que les invasions et les attaques seraient également légitimes, et la guerre universelle recommencerait.

La cession du droit peut se faire de deux manières: ou bien on déclare qu'on renonce à l'usage de tel ou tel droit, sans désigner aucun bénéficiaire ; ou bien on transfère à quelqu'un le droit qu'on possédait. Cette translation ne confère au titulaire aucun droit nouveau, ce qui serait impossible, puisque dans l'état de nature, les droits de chacun sont limités ; mais elle assure le bénéficiaire de la non-résistance du transmetteur. Ce

⁴⁸ *De Corpore Politico*, I, chap. II, 2, 3, et 4

⁴⁹ *De Corpore politico*, I, chap. III, 1 et 2

⁵⁰ *De Cive*, I, chap. II, 2

dernier s'écarte de la route du premier, à qui il laisse la possibilité de jouir sans aucune entrave, du droit naturel. La translation de droits, une fois acceptée de part et d'autre et exprimée par des signes visibles, constitue un pacte.

Dans le *Léviathan*, la seconde loi est déduite de la première et porte sur le droit naturel, obstacle à l'établissement de la paix. On doit observer les pactes conclus, sous peine de commettre une injustice: telle est la seconde loi de nature. Violer sa parole, alors qu'on l'a donnée, c'est ne plus vouloir ce que précédemment on a voulu ; c'est commettre une faute analogue à celle que les logiciens appellent une absurdité. L'homme injuste et le raisonneur absurde se contredisent; celui qui nie ce qu'il avait auparavant soutenu est absurde ; celui qui n'observe pas les pactes qu'il a jadis voulus est injuste. On doit observer même les pactes qui ont été conclus sous la pression de la crainte ; il suffit que la matière du contrat soit une chose bonne. Par exemple, il faut exécuter les promesses que des brigands vous ont arrachées sous menace de mort ; c'est raisonnable en effet, même d'abandonner à un voleur, sa fortune, afin

de sauver sa vie ; et la crainte ne peut être une cause de nullité, car c'est elle qui fait conclure tous les contrats.

Les deux lois sont qualifiées par Hood de fondamentales, bien que le texte anglais du *Léviathan* réserve cette appellation à la première de celles-ci ; le texte latin ne faisant pas de discrimination. La première loi, commandant de s'efforcer à rechercher la paix, serait donc de nul effet si elle ne s'accompagnait pas d'une disposition relative au droit naturel qui perpétue l'état de guerre. Mais son abandon n'est pas univoque ni sans condition: la règle essentielle la régissant est celle de la réciprocité. Elle est d'ailleurs résumée par ce conseil évangélique: «Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux »⁵¹. En pointillé se dessine le bilatéralisme du contrat à venir et l'égalité des obligations assumées. Toutes les deux prescriptions, rechercher la paix et abandonner son droit sont soumises à la condition de la sécurité. Dans le premier cas, si celle-ci n'est pas remplie, le droit de nature s'exerce alors; dans le second cas, il ne peut être abandonné, sinon ce serait se livrer en proie aux autres. Par conséquent, ces deux lois relèvent bien du cadre général et apparaissent comme une formulation juridicisée des impératifs fondamentaux de la nature humaine. Ce n'est qu'avec les autres lois naturelles que les vertus morales proprement dites sont formulées.

⁵¹ Bible de Jérusalem, Matthieu, VII, 12

b. Les vertus morales

Hobbes avait bien le dessein de traiter de morale ; la fin du chapitre XV du *Léviathan* est particulièrement révélatrice à cet égard, où la science des lois de nature est définie comme constituant la philosophie morale. De même lorsque Hobbes affirme l'éternité et l'immutabilité des lois de nature, il le fait en termes qui se réfèrent à l'évidence de l'éthique pour le jugement: «L'injustice, dit-il, l'ingratitude, l'arrogance, l'orgueil, l'iniquité, l'acception de personnes, etc. ne peuvent jamais devenir légitimes : car il ne peut jamais se faire que la guerre préserve la vie, et que la paix la détruise »⁵². Hobbes semble privilégier certaines vertus : «l'équité, la justice et la gratitude, la pitié et l'humilité »⁵³. Il ressort bien de ces exemples que nous sommes sur le terrain de l'éthique, à implications sociales et juridiques. Les différentes vertus ne se situent pas cependant sur le même plan. Parmi les dix-sept dernières lois naturelles, deux se rattachent à l'argument central, six concernent la conduite personnelle avec les autres, enfin les neuf dernières traitent de problèmes relatifs à l'arbitrage et des vertus s'y rapportant.

La troisième loi est la justice, à savoir le respect des contrats conclus. L'injustice consistant essentiellement à rompre les pactes conclus. Par conséquent la justice est une vertu essentielle puisqu'elle est la prédisposition à l'accomplissement des obligations nées d'un pacte, et par conséquent du pacte social. La discrimination entre le juste et l'injuste ne devient possible qu'avec la création d'un pouvoir qui enlève l'excuse d'insécurité, donc avec l'État. C'est d'ailleurs la cause logique de son institution ; il n'existe pas en effet dans la société apolitique de moyens juridiques propres à séparer le juste de l'injuste et à consacrer la propriété en en garantissant la sauvegarde. Hobbes déclare de façon catégorique que «la nature de la justice consiste à observer les conventions valides: mais la validité des conventions ne commence qu'avec la constitution d'un pouvoir civil suffisant pour forcer les hommes à les observer »⁵⁴. Ces trois impératifs forment la base éthique de la construction de l'État et de la société politique. Tout un réseau d'obligations est créé mais dont les effets sont suspendus à

⁵² *Léviathan*, I, chap. XV, p. 158

⁵³ *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 383

⁵⁴ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 144

l'existence du pouvoir qui n'a qu'une fonction instrumentale dans la mise en oeuvre de ces obligations.

La justice est la garantie de l'exécution et du respect du contrat par les individus qui sont les parties. Or, l'État, dans son artificialité, repose sur le pacte social, donc sa force dépend du respect de la vertu de justice et de la conformité de la conduite humaine à ses prescriptions.

Hobbes emploie des synonymes pour qualifier la conduite des hommes justes ou injustes, ceux de vertueux (*righteous*), et d'iniques (*unrighteous*). Selon l'expression de Hobbes lui-même, la justice sert de cadre à la volonté chez l'homme juste. Toutefois, la passion qui incite un homme à la justice est rare, elle est une certaine noblesse de courage. La justice des actions est partielle, elle ne fait qu'attribuer à l'homme l'épithète de «non coupable ». Donc se rapportant à tout l'individu, la justice et l'injustice représentent un absolu éthique qui qualifie la totalité d'une conduite, malgré la possibilité d'actions contraires à la tendance générale⁵⁵.

À l'occasion de cette discussion sur la vertu de justice et le vice d'injustice, Hobbes réfute la signification donnée par la tradition à la distinction entre justice commutative et justice distributive. La justice commutative est celle d'un contractant et la justice distributive, la justice d'un arbitre. Hobbes veut montrer la conformité de la justice à la raison. Son but est de réfuter l'opinion de ceux qui nient l'existence de la justice, et qu'il qualifie de fous, sur la base de l'impératif de la conservation personnelle qui permettrait de conclure ou non un pacte et, ceci fait, de le respecter ou non, selon ce que serait leur intérêt.

L'injustice ne peut jamais être raisonnable, même dans l'état de nature ; à ce niveau Hobbes introduit une considération intéressante, montrant bien que cette situation naturelle est une société et qu'il peut y exister des relations quasi-juridiques. Dans l'état de guerre, l'homme isolé ne peut résister, il doit donc s'assurer le concours d'autres personnes, dénommées par Hobbes de Confédérés⁵⁶. Le lien qui unit ces derniers est fondé sur le principe de réciprocité exprimé en ces termes: «chacun attend de la confédération qu'elle le défende de la même façon que n'importe quel autre »⁵⁷. Si l'un

⁵⁵ Hobbes précise que c'est en ce cas que la justice correspond à ce qui est signifié par vertu et l'injustice à un vice.

⁵⁶ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 146

⁵⁷ *Idem*

d'eux trompe les autres, il y a de fortes présomptions qu'il se retrouvera seul. Il en est ainsi, également, lors de la constitution de l'État, où celui qui ne respecte pas ses actes risque de ne pas être admis ; c'est même un impératif pour les autres, s'ils sont vraiment soucieux de leur préservation. Hobbes écarte en outre tous les autres arguments favorables à la dissociation entre justice et raison. Il récuse particulièrement la théorie de ceux qui, se fondant sur le concept traditionnel de droit naturel, allèguent la possibilité de se révolter contre le pouvoir, avec l'assurance de réaliser leur salut : « la violation de la foi, dit-il, ne saurait être appelée précepte de raison ou de nature »⁵⁸. La félicité éternelle nécessite l'observation du pacte.

Ce texte constitue une passerelle unissant la philosophie rationnelle à la théologie ; il est bien difficile de déduire de l'attitude pragmatique de Hobbes un signe d'athéisme, comme on cherche à le faire souvent sur la base des explications précédant immédiatement le passage invoqué. Vouloir appliquer les instruments de connaissance de l'une à l'autre essence, philosophie rationnelle et théologie, c'est risquer des erreurs. Ainsi, il est aisé de se méprendre

sur le sens d'un présupposé méthodologique, en lui donnant la portée d'une affirmation d'incroyance déguisée, malgré les dénégations de Hobbes.

La quatrième loi de nature se situe dans le sillage de la troisième ; elle a une portée identique, mais s'applique à un objet différent et s'exprime par la vertu de gratitude. Alors que la justice relevait d'une convention, cette dernière se rapporte au don gracieux, et se formule ainsi: « qu'un homme qui reçoit d'un autre un bienfait purement gracieux, s'efforce que celui qui le lui accorde n'ait pas de motif raisonnable qui lui fasse regretter sa bienveillance »⁵⁹. Le moraliste se double d'un juriste, qui a le souci de conserver aux relations leur caractère bilatéral et de réciprocité, et rencontre les préoccupations du psychologue: « car, ajoute Hobbes, nul ne donne si ce n'est en vue de se procurer un bien à lui-même »⁶⁰. Sur cette vertu, Hobbes paraît vouloir fonder les rapports qui n'ont pas de caractère juridique explicite, surtout dans l'état de nature; il s'agirait alors de relations pré et quasi conventionnelles. Hobbes cite comme exemples: le don, l'aide mutuelle, la réconciliation entre les hommes, qui pourraient être envisagés comme des débuts d'organisation pour sortir de l'état de guerre. Ainsi, la gratitude

⁵⁸ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 148

⁵⁹ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 151

⁶⁰ *Idem*

servirait-elle de base pour la justice, en permettant des relations qui tiendraient de la nature conventionnelle sans en comporter la qualité juridique, notamment par le défaut de sanction. Une étape serait aménagée, sinon systématiquement, du moins rendue possible, avant la réalisation du pacte social. L'argumentation semble d'ailleurs se départir ici de sa dimension uniquement logique, pour prendre une coloration chronologique.

Les six lois suivantes concernent les vertus individuelles ayant des incidences sociales, et dont le but est d'éviter la provocation à l'hostilité. La vertu de complaisance est exprimée par la cinquième loi qui se formule comme suit: « que chacun tâche de se rendre accommodant aux autres »⁶¹. Par elle, Hobbes condamne l'inégalité dans l'accumulation des richesses qui donne à l'un trop de superflu et prive l'autre du nécessaire; par conséquent, Hobbes recommande la modération dans l'appropriation des biens. L'individu accapareur doit être laissé pour compte ou rejeté de la société, notation qui montre clairement que, relativement à l'éthique, Hobbes ne distingue pas entre la condition naturelle et la société civile. La position en ce domaine est comparable à celle qu'il adopte pour la psychologie. Fait caractéristique, l'auteur spécifie comme sociables ceux qui observent cette loi, la main mise excessive sur les biens étant un obstacle à cette qualité de sociabilité.

La sixième loi enjoint de pardonner avec aisance à qui montre du regret. La septième est dans le même esprit, Hobbes établissant d'ailleurs lui-même la filiation, après en avoir donné le contenu: «que dans les vengeances, écrit-il, (quand on rend le mal pour le mal), on ne considère pas la grandeur du mal passé, mais la grandeur du bien qui doit s'ensuivre »⁶². À cette occasion, Hobbes condamne la violation de cette loi par la mention d'un vice, la cruauté, dont l'origine est la vaine gloire. Les trois autres lois sont énoncées dans les résumés introductifs sous la forme de la condamnation des trois vices correspondants: l'insolence, l'orgueil et l'arrogance. La neuvième loi repose sur le postulat de l'égalité naturelle des hommes et de l'inégalité artificiellement introduite par l'État, elle est formulée de la façon suivante: « que chacun reconnaisse autrui comme étant son égal par nature »⁶³. C'est d'ailleurs de cette loi qu'est déduite la dixième qui veut qu'en temps de paix, personne ne veuille jouir tout seul de privilège et de droit qu'il

⁶¹ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 152

⁶² *Léviathan*, I, chap. XV, p. 153

⁶³ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 154

refuserait de voir accordés à toutes les autres personnes. La vertu qui se rapporte à cette loi est la modestie, le vice contraire l'arrogance.

Les neuf dernières lois se rattachent au problème de l'arbitrage. L'intérêt immédiat de cette procédure est de permettre une solution au conflit en évitant le recours à la violence. La onzième prescrit le respect de l'équité. « Si on confie à quelqu'un, dit Hobbes, le soin de juger entre deux hommes, c'est un précepte de la loi de nature qu'il les traite de façon égale »⁶⁴. L'équité est encore caractérisée comme l'égale distribution à chacun de son dû, retrouvant la signification de la justice distributive. Le vice contraire constitue l'acception des personnes. La douzième loi, issue de la précédente, concerne l'usage en commun des choses qui ne sont pas divisibles. Lorsque ni la division, ni la jouissance en commun ne sont possibles, la treizième loi enjoint alors de recourir au sort. C'est la quatorzième qui en expose les modalités ; elles peuvent être artificielles et résulter d'une entente entre les candidats au bien revendiqué, ou naturelles avec la primogéniture et la première saisie. Il nous paraît que cette loi peut prendre une portée plus considérable qu'il n'est généralement accordé, puisque Hobbes écrit à son propos: « les choses dont on ne peut jouir en commun et qu'on ne peut partager doivent être adjudgées au premier occupant, et dans certains cas au premier-né, à titre de choses acquises par tirage au sort »⁶⁵.

Les dernières lois se rapportent à l'aménagement technique de l'arbitrage, puisque la quinzième, notamment, prévoit l'attribution d'un sauf-conduit pour les médiateurs⁶⁶. La loi suivante ordonne « que ceux qui sont en dispute soumettent leur droit au jugement d'un arbitre »⁶⁷, ceci afin d'éviter que la guerre ne survienne d'une opposition sur une question de fait ou de droit. La dix-septième ne fait qu'exprimer l'adage qu'on ne peut être à la fois juge et partie. Hobbes la fonde sur le postulat de l'intérêt personnel à toute action de l'individu et énonce que « nul n'est un bon arbitre à l'égard de sa propre cause »⁶⁸. La loi qui suit prolonge celle-ci et prohibe le choix d'une personne qui aurait intérêt à la victoire d'une partie sur l'autre. L'ultime loi concerne le recours à des témoins pour vider le litige sur une question de fait..

⁶⁴ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 155

⁶⁵ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 156

⁶⁶ Hobbes désigne ces personnages comme médiateurs de paix sans dire s'il les distingue ou non des arbitres.

⁶⁷ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 156

⁶⁸ *Idem*

Pragmatique, Hobbes se rend compte qu'il est difficile que de telles lois puissent être connues par les hommes dont la plupart sont affairés à obtenir de la nourriture et le reste trop négligent à comprendre. Cependant personne ne peut arguer de son ignorance de leur quintessence telle qu'elle est résumée par cette maxime: «ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même »⁶⁹ dont l'inspiration chrétienne est transparente. C'est ici que Hobbes affirme catégoriquement que ces lois obligent toujours en conscience, sinon en fait, ce qui est cause de ce qu'en même temps elles sont aisées à observer, parce qu'elles obligent seulement à un désir et à un effort. Celui qui s'efforce à accomplir les prescriptions qu'elles contiennent est juste. Une telle affirmation confirme notre interprétation des préceptes naturels en terme d'éthique, et pas seulement de calcul prospectif ou téléologique, selon les explications de R. Polin. Le primat donné à la conscience nous conduit à reconnaître encore le caractère authentique de la morale définie par Hobbes, appuyée par la religion, ne serait-ce qu'au travers de l'affirmation d'une responsabilité suprême devant Dieu. Cependant l'évocation de cette dernière essence est estompée, Hobbes ayant souci d'écarter toute explication liée à la métaphysique. Son éthique apparaît bien comme influencée par l'Évangile, mais elle est transposée uniquement dans une perspective sociale qui la sécularise. Pourtant, dans plusieurs passages, c'est à la conception chrétienne qu'il est fait appel, avec la représentation d'un Dieu rétributeur du bien et du mal. Et même, à défaut d'organisation politique il n'existe pas d'autre garantie au respect des engagements assumés ; ainsi, à propos du serment, conçu comme moyen de renforcer le pacte contre les débordements passionnels dans la condition naturelle, Hobbes déclare ne concevoir qu' une seule limite capable de les endiguer: «la crainte de cette puissance invisible, dit-il, qui est, en tant que Dieu, l'objet du culte de tous les hommes, et, en tant que devant tirer vengeance de leur perfidie, l'objet de leur crainte »⁷⁰. Dans la condition naturelle il ne peut exister de pouvoir humain suffisamment fort pour s'imposer aux autres, car c'est sur ce postulat que repose la théorie de l'égalité naturelle. Si l'explication est donnée dans une ligne physiologique et psychologique, les prolongements éthiques sont évidents. D'ailleurs, leur nature chrétienne est conforme à l'inspiration du postulat de l'égalité naturelle.

⁶⁹ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 157

⁷⁰ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 141

Après avoir mis à jour la place qui nous paraît revenir aux lois naturelles, une réflexion sur la portée sociale de l'éthique ainsi définie est nécessaire, afin de mieux apprécier le modèle construit par Hobbes.

5 - L'éthique hobbesienne

La morale représente l'essence fondamentale dans la pensée de Hobbes, puisque c'est à son niveau que s'opère la synthèse entre la psychologie sensualiste et la religion. Des difficultés surgissent au plan de l'interprétation, et particulièrement au sujet de la portée sociale de la morale. Par le biais des valeurs crues par un individu, il est en effet possible de rattacher ce dernier à un groupe social. Cette investigation est importante pour l'étude d'une doctrine politique, outre qu'elle situe cette dernière dans un contexte sociologique, elle permet en plus d'avoir une représentation systématisée de la *Weltanschauung* d'un éventuel groupe de référence. Le problème se pose alors de la possibilité d'établir une telle relation et, dans le cas où elle existe, de la pluralité ou de l'unicité des origines.

Il peut sembler surprenant de poser à ce stade la question de la nature sociale de l'éthique définie par Hobbes et, par conséquent, de ses affinités. Au plan logique notre démarche se justifie par le rappel de l'identité de l'analyse morale et de l'analyse psychologique tout au long de l'œuvre. Les interprétations divergentes des commentateurs, sur la signification sociale de la pensée hobbesienne, prennent largement appui sur la première partie du *Léviathan* ou des éléments similaires des œuvres antérieures, à ne considérer que la formulation théorique de la pensée politique de Hobbes. De surcroît, les oppositions sont le signe d'une complexité particulière en ce domaine qui reflète, en même temps, les incertitudes quant à la connaissance actuelle de la vie économique et sociale de l'Angleterre, à laquelle on rattache la vision hobbesienne des relations inter-individuelles, peut-être de manière erronée dans son absolu. Ainsi, par l'intermédiaire de son éthique, Hobbes a-t-il été consacré tour à tour représentant de l'aristocratie puis de la bourgeoisie. Actuellement, la seconde interprétation est prédominante, spécialement par la référence aux mentions d'ordre économique. Les tenants de la première explication arguent des relations personnelles du philosophe et de la partie considérable de son existence vécue auprès d'une grande famille de l'aristocratie.

Sur la base des thèses de Macpherson nous avons montré que Hobbes avait une connaissance particulièrement aigüe du fonctionnement des mécanismes d'une économie de marché, notamment quant à la détermination du prix par le jeu de l'offre et de la demande. En ce domaine sa conceptualisation est remarquablement avancée par rapport à celle de ses contemporains. Par exemple, il put apprécier avec perspicacité les relations entre employeur et salarié, de même que les incidences politiques des comportements sociaux, plus précisément des marchands des villes et des ports. Ce faisceau de notations sert de base à Macpherson pour réduire l'individu hobbesien au prototype du bourgeois. Dès à présent transparaît cependant le caractère partiel de l'approche, mésestimant la complexité de la pensée de Hobbes. Au niveau des représentations et de la conceptualisation, il peut même être considéré comme faux de ne rattacher la vision d'un monde concurrentiel qu'à un type de société. La tentative de conciliation des différents éléments pousse à caractériser la démarche intellectuelle de Hobbes par une superposition des analyses dont la portée logique est rendue identique. La compétitivité peut tout autant être considérée comme se rattachant à la culture humaniste de Hobbes, que comme constituant un prolongement de la conception sociale passée relative à l'acquisition d'un statut social par les membres de l'aristocratie guerrière, donc comme émanant du monde féodal. Les éléments déterminant le contenu de l'estimation sont beaucoup plus hétérogènes que Macpherson le laisse penser. Cet exemple n'est pas isolé, mais tout au contraire se place dans une chaîne logique troublante, entre la théorie patriarcaliste de la famille et la conception patrimoniale de la monarchie. Or, de toute cette dimension de la théorie on ne peut faire l'économie sous peine d'une mutilation irrémédiable. Elle se prolonge même partiellement, dans une vision traditionnelle de la religion côtoyant la théologie positive rationnelle. L'inspiration chrétienne intervient fortement dans la conceptualisation de l'éthique, se fondant avec l'apport de l'humanisme classique. Ainsi l'adage résumant les lois naturelles n'est que l'adaptation d'un verset de l'Évangile selon Saint Matthieu⁷¹. Les préceptes nous sont également apparus comme une reprise de la morale évangélique, alors qu'ils sont exprimés comme oeuvre de la raison. D'ailleurs les résultats du calcul opéré par la ratiocination sont surprenants, ils tiennent des controverses mathématiques élevées plus tard par Hobbes contre Wallis. C'est que la morale de Hobbes est à priori, sa finalité de paix et de concorde lui donne le caractère utilitaire qui la sécularise. Il est

⁷¹ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 130 ; *De Cive*, I, chap. IV, 23, p. 132

responsable également de l'étroite imbrication existant avec la psychologie ; celle-ci fournissant le matériau des passions, appréhendées dans une perspective éthique.

Dans l'étude de ce qu'il désigne comme la « morale nouvelle », Léo Strauss en expliquant le changement d'intérêt intellectuel de Hobbes, passant de l'histoire à la philosophie, insiste sur la fonction de la première qui fournit à Hobbes la matière humaine, en supplément des découvertes de l'introspection personnelle, dévoilant l'importance des passions dans les actions humaines⁷². Pour Hobbes, la plus dangereuse est la vanité ; selon l'expression de Strauss, il la tient pour « la racine de tout le mal. Car dans la vanité il reconnut le pouvoir qui éblouit et aveugle les hommes »⁷³. Comme le succès entretient cette passion, l'échec aura une valeur salvatrice car il réveille la crainte. Strauss fonde l'éthique hobbesienne sur l'antagonisme de ces deux passions essentielles, mettant en relief la continuité de cette conception depuis l'introduction à la traduction de l'œuvre de Thucydide⁷⁴. Seule la méthode d'exposition a évolué, sans doute en relation avec la découverte avec la théorie euclidienne. Dans cette orientation la crainte est érigée en support de la construction de l'État: toute vertu doit alors découler d'elle. Par conséquent, selon Strauss, Hobbes ne peut que rejeter l'honneur qui est la vertu aristocratique, comme inconciliable avec la crainte. La démonstration de Strauss conduit à affirmer que Hobbes a changé radicalement de position à l'égard de la vertu aristocratique et en vient à déprécier complètement celle-ci. Le maintien des lois d'honneur pour la condition de guerre révélerait que la vertu aristocratique ne peut qu'être complètement inadéquate dans une société politique. Au terme de l'évolution apparaît alors une morale bourgeoise, la vertu héroïque, sublimée et spiritualisée est rattachée à la magnanimité comme origine de toutes les vertus. Non seulement Strauss y voit le signe d'une place secondaire dévolue à celle-ci, mais encore insiste sur son incompatibilité avec le dessein de Hobbes. En effet, la magnanimité se présente comme une forme d'orgueil, elle ne peut donc pas être admise pour la vertu essentielle dans le cadre du système hobbesien, si directement opposé à toute idée d'inégalité de statut social dans la condition naturelle, réserve faite de la qualité du chef de famille.

⁷² Léo, Strauss, *The political Philosophy of Hobbes*, p. 108-112

⁷³ *Idem.* p. 111

⁷⁴ Dans l'introduction à la vie de Thucydide, Hobbes écrit : « Beaucoup de prospérité... rend les hommes amoureux d'eux-mêmes », *EW*, t. 8, p. XVI

Strauss attribue ce qu'il juge être une inconséquence, à l'influence exercée par l'ouvrage de Descartes : *Les Passions de l'Ume*. De sorte que la crainte de la mort violente est à l'origine de la prise de conscience et que, parallèlement, les vertus de justice et de charité remplacent l'honneur.

Afin de soutenir sa thèse, Strauss doit pourtant compter avec les prises de position de Hobbes, mettant directement en cause la bourgeoisie. Ainsi, marchands et propriétaires sont-ils accusés de favoriser les troubles politiques voire, de vouloir renverser la monarchie. En plus Hobbes conteste la légitimité d'un souci excessif de la recherche du profit, de même qu'il dénonce l'exploitation des salariés des manufactures, comme il s'élève, indigné, contre les pratiques tortueuses du monde des affaires⁷⁵. Mais Strauss renverse la portée de ces notations, afin de montrer qu'en dépit des apparences elles appuient son interprétation. Pour lui, Hobbes ne fait que s'insurger contre l'intérêt mal compris de la bourgeoisie, qui aurait eu tout avantage à soutenir la monarchie pour défendre sa propriété. Par conséquent, la critique ne porte pas sur l'existence même de la classe. Plus encore, les idéaux établis par Hobbes seraient ceux de la bourgeoisie. Le but de la vie du citoyen n'est pas seulement la paix, mais encore l'enrichissement ainsi qu'une vie matérielle faite d'aises. Strauss souligne l'une des vertus proposées au souverain, la frugalité, pour en inférer que le modèle de la moralité politique est celui de la bourgeoisie. Strauss se permettra d'écrire que la philosophie politique de Hobbes est dirigée contre les règles aristocratiques de vie au nom des règles bourgeoises de vie. Sa moralité est la moralité du monde bourgeois⁷⁶. La sévérité de Hobbes envers la bourgeoisie n'aurait pour fonction que de rappeler à cette dernière la condition élémentaire de son existence, qui est «la sécurité du corps et de l'âme, que la bourgeoisie ne peut garantir d'elle-même»⁷⁷. S'appuyant sur la conception de la nature, Strauss replace la morale hobbesienne dans le cadre plus général de l'évolution intellectuelle de Hobbes, pour montrer que le désordre caractérisant la condition naturelle implique la négation de la providence. Sans entreprendre ici la réfutation systématique de cette opinion, notons que l'antagonisme de l'état de guerre peut très logiquement être rattaché à la vision chrétienne de l'homme, telle qu'elle résulte de la tradition augustinienne, reprise notamment par la Réforme.

⁷⁵ Les notations les plus ramassées et les plus vives se trouvent dans *Béhémot*, mais elles ne sont pas différentes sur l'essentiel de celles du *Léviathan*.

⁷⁶ Léo, Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 121

⁷⁷ Léo, Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 121

Une interprétation marxiste, un peu rapide, est également donnée par Hill et Macpherson. Si leurs analyses sont exactes, par contre le caractère partiel, donc sélectif, de leurs synthèses, ne donne qu'un aspect de la pensée de Hobbes. La mésaventure est fréquente dans l'appréhension d'une doctrine animée par un raisonnement dialectique. Ainsi, le grand historien anglais Hill insiste sur le vice d'injustice, défini par l'inexécution des contrats, et la vertu contraire, la justice, entendue comme leur exécution. Elle est capitale dans le système, particulièrement pour fonder l'obligation politique, et Hobbes ne manque pas de la citer chaque fois qu'il donne des exemples de vertus. Pour Hill l'insistance mise sur le contrat, comme base de la morale, de même que de la création et de la durée de l'État, rattache Hobbes au monde bourgeois⁷⁸. Sa position correspond à l'attitude des propriétaires fonciers voulant faire passer leurs tenancier du cadre statutaire au cadre contractuel, c'est-à-dire d'une organisation coutumière d'origine médiévale à une organisation de type capitaliste. La propagation de l'idée contractuelle a pour corollaire, selon Hill, le fait que vers le milieu du XVII^e siècle «on était en train d'accepter, de manière générale, la nouvelle moralité de la compétition».⁷⁹ Ce dernier élément est rattaché par Macpherson à son explication sur la société compétitive qui montre que Hobbes déduit l'obligation de l'égalité, et qu'elle est rationnelle. L'égalité de capacités et de besoins se transforme en une égalité de droit, qui devient une égalité d'insécurité, conduisant à l'obligation d'instituer un pouvoir commun. Pour Macpherson le fondement matérialiste était tout aussi nécessaire à Hobbes que les postulats de la société de marché afin d'établir l'égalité du besoin, donc du droit naturel, et l'égalité d'insécurité. Donc dans cette perspective, la morale présentée par Hobbes serait propre à la société de marché où la justice est le résultat de la compétition.

L'interprétation de Hood est pratiquement étrangère à cette dimension économico-sociale puisque, selon lui, le fondement chrétien du *Léviathan*, comme des autres oeuvres, est si important que l'éthique ne peut elle aussi qu'être chrétienne. Elle commande la description de la condition naturelle comme de la société politique. Tout en partageant les idées de Flood sur ce point, il nous apparaît que la difficulté de déterminer la nature sociale de l'éthique hobbesienne subsiste. Notre troisième partie fera ressortir nettement la spécificité de la religion dans le système. Indiquons dès à

⁷⁸ HILL, C. *Puritanism and Revolution*, p. 282-283

⁷⁹ Hill, C. reconnaît toutefois le caractère transitoire de la pensée hobbesienne, notamment la juxtaposition du contrat et de l'héritage. *Op. cit.* p. 281 et suivantes.

présent que la conception de Hobbes se rattache au courant réformé, parfois assez directement au calvinisme⁸⁰. D'autre part, il s'agit d'une position de combat adoptée par Hobbes à la fois contre l'Église catholique, assortie de la théologie scolastique, et contre le puritanisme. En fait, Hobbes se présente avant tout comme un homme nourri par la Bible. Sauf lorsqu'il s'agit principalement d'ecclésiologie ou de notations traditionnelles, ce qui apparaît comme de l'indifférence en matière religieuse s'explique par les traits particuliers de la doctrine réformée concernant la grâce, la prédestination et le péché. Les mêmes caractères se retrouvent relativement à la représentation de Dieu. Cette dernière manifeste un attachement de Hobbes non seulement à la tradition calviniste, mais aussi au nominalisme, qui sont responsables de la politique du divin, par conséquent de la laïcisation qui atteint la religion. En plaçant sa réflexion dans le cadre de la pensée protestante, Hobbes a pu faciliter son effort de dissociation au plan logique entre le naturel et le surnaturel, qui contribue à donner à son éthique son apparence utilitaire et rationnelle. C'est alors à ce niveau que les remarques importantes de Macpherson relatives à l'existence d'une société de référence ayant fourni à Hobbes les matériaux qu'il présente de manière abstraite comme rationnels, doivent être réintroduites afin d'incarner l'éthique. Ainsi, après avoir mentionné d'entrée l'inspiration chrétienne, il est nécessaire de rechercher les composantes sociales négligées par Hood. Cependant cette dernière démarche se heurte à la réfutation de son existence par Raymond Polin.

Comme l'interprétation de nature sociologique la plus systématique, est celle de Léo Strauss, elle fait l'objet de critiques de R. Polin. Poser le débat sur le terrain des déterminations sociales et économiques est sans intérêt selon lui, car ce n'est pas le plan sur lequel Hobbes se plaçait. Le motif invoqué par Polin aurait dû l'inciter à plus de prudence dans son jugement relatif à l'athéisme de Hobbes, puisqu'il se réfère à l'explication de la Révolution anglaise donnée en terme de conflit religieux. Persistant dans son attitude critique, Polin nie que Hobbes ait jamais attribué une place fondamentale à l'honneur. De même qu'il s'élève contre l'interprétation de la magnanimité donnée par Strauss, ne voyant en elle qu'un écho d'Aristote. Pour Polin, l'idée de vertu est liée dans l'esprit de Hobbes à celle de calcul raisonnable. Afin de donner un support historique à sa réfutation, Polin s'applique à montrer l'ancienneté des

⁸⁰ Outre nos développements ultérieurs, voir les opinions concordantes de C. Hill, *Puritanism and Revolution*, p. 294 et Hood, *The Divine Politics...*, p. 9 (sur la prédestination).

transformations économiques de l'Angleterre, puisqu'elles se déroulèrent dès le règne d'Henri VIII. La destruction de l'aristocratie féodale pendant la guerre des Deux-Roses, ainsi que la distribution des terres ecclésiastiques consécutives à la Réforme, furent des éléments d'évolution de la structure sociale. L'économie de marché prenait de l'extension, englobant à la fois des secteurs urbains et ruraux. L'inflation favorisa également le développement des relations économiques, alors que la hausse des prix eut de profondes répercussions sociales. Polin est donc fondé d'insister sur l'antériorité des transformations socio-économiques, comme sur leurs prolongements avec la révolution industrielle, mais ceci ne préjuge nullement de leur prise de conscience par les différentes catégories sociales. Enfin, nous ne sommes pas certains que Hobbes n'ait eu à l'esprit que la société anglaise. Même si apparemment il ne cherche de solutions que des maux connus des Insulaires, rien ne démontre qu'il n'ait pris aux Continentaux qu'un modèle de gouvernement, sans l'avoir fait accompagner de son environnement social, fut-ce partiellement. Il n'est pas improbable qu'il se soit servi d'une analyse de la société française, parce qu'elle tendait à réaliser l'idéal de la monarchie absolue⁸¹, pour expliquer par comparaison les difficultés de l'Angleterre et proposer des remèdes. Si ces indications ont pour but de nuancer une interprétation trop systématique, elles ne peuvent dissimuler cependant ce que la position de Polin a de partielle. L'éthique hobbesienne, en effet, met en oeuvre à la fois la psychologie et la religion, mais aussi des mécanismes économiques et des comportements sociaux.

Après avoir proposé et vigoureusement soutenu une approche historique et contextuelle de la philosophie politique de Hobbes, Skinner va défendre une autre thèse: la nécessité d'une éthique du langage. La thèse de l'éthique linguistique soutient que la clef de la pensée politique hobbesienne est à chercher dans les débats rhétoriques du temps et, plus précisément dans la hantise des méfaits de la figure de style dite *paradiastole*⁸².

La philosophie anglaise de l'époque de la révolution scientifique est traversée, selon Skinner, d'un sentiment de vive inquiétude devant le caractère incertain du vocabulaire moral. De cette inquiétude, on trouvera la trace chez Locke aussi bien que chez Hobbes. Elle ne s'explique pas par la diffusion et l'influence croissante du pyrrhonisme.

⁸¹ Dans la deuxième partie, nous donnerons des exemples montrant la parenté existant entre la doctrine hobbesienne et les doctrines absolutistes.

⁸² Cette thèse a été défendue par Skinner lors de plusieurs conférences dont on trouvera le texte écrit sous le titre « Moral Ambiguity and The Renaissance Art of Eloquence », dans *Essay and Criticism*, vol. XLIV, numéro 4, octobre 1994, p. 267-292

Elle a sa source dans la culture rhétorique dominante. Le type d'éloquence alors privilégié repose sur la capacité à mettre en valeur les points de vue opposés qu'on est censé pouvoir soutenir sur toute question. D'autre part, sous l'influence de Cicéron, on croit devoir tenter d'ajouter à l'exercice de la raison la force émouvante de l'éloquence. On s'efforce de modifier l'apparence des faits de manière à mobiliser les passions en faveur de la cause qu'on défend. Cette façon de procéder implique le recours à deux méthodes: l'emploi des tropes, qui donnent de la couleur au discours ; la re-description qui, par des effets d'amplification ou d'atténuation, permet, en fait, de substituer une réalité à une autre. Cette seconde méthode a pour appellation technique la *paradiastole*. Appliquée systématiquement au domaine des valeurs morales, elle apparaît à Hobbes comme porteuse d'une menace de corruption des usages linguistiques et, par conséquent, des mœurs. Elle est jugée tout particulièrement périlleuse pour l'élaboration d'une science civile dont on attend qu'elle favorise la concorde entre les hommes. Dans *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, CUP, 1996), Skinner consacre un chapitre entier à l'intérêt que porte Hobbes à la capacité, propre aux rhétoriciens, de créer de l'ambiguïté dans le débat moral, et son désir fondamental, dans le cadre de la science civile, de trouver un test scientifique du langage moral qui aurait pour effet d'enlever toute ambiguïté aux débats autrement interminables. Pour Skinner, Hobbes dénonce le recours aux artifices de la rhétorique pour empêcher toute démonstration en matière de vertus. Or, Hobbes croyait avoir démontré, s'agissant de notre vie commune et de notre vie morale, qu'un attachement à la paix suppose un attachement à la vertu. Pour Skinner, on présente généralement Hobbes comme l'auteur soit d'une théorie morale égoïste, soit d'une théorie morale contractarienne. La plupart des contractariens modernes penchent pour la deuxième solution: c'est le cas de John Rawls, pour qui il va de soi que la théorie morale de Hobbes est contractarienne. « Skinner, pour sa part, pense que Hobbes est en fait un théoricien des vertus, convaincu d'avoir montré comment dissiper l'ambiguïté qui enveloppait les vertus de manières à en faire un sujet d'étude scientifique. «Voilà pourquoi, dit-il, quand Hobbes se demande ce qu'il a écrit dans le Léviathan, il parle de science de la vertu. De l'aveu même de son auteur, ce livre est une science du vice et de la vertu »⁸³.

⁸³ « Aux origines de la politique moderne: Hobbes », in *Le Débat*, Sept-oct. 1997, numéro 96, *Raison et rhétorique dans la philosophie de Hobbes*, p. 106

Quatre grandes questions se posent au sujet de la *paradiastole*. Quels sont les moyens les plus efficaces de la mettre en oeuvre ? À la suite des Anciens, les rhétoriciens anglais répondent: principalement en jouant sur la proximité de sens qui existe entre les termes désignant les vertus et les vices (prudence/rouerie, fierté/arrogance, libéralité/prodigalité, courage/témérité). Quel est le but de cette technique? Selon le cas, on dira qu'il est d'excuser un acte, ou de dénigrer les vertus. Comment faut-il la juger? Si les rhétoriciens en approuvent l'utilisation, philosophes et moralistes en soulignent le danger en montrant qu'elle instaure un rapport équivoque entre l'éloquence et la vérité. Comment, le cas échéant, la neutraliser ? L'attitude la plus courante consiste à insister sur la relation qui existe entre les mots et les choses, à proposer des définitions claires des termes et, sur cette base, à opérer l'indispensable distinction entre les descriptions abusives. Hobbes, quant à lui, fait exception à ce schéma. En soulignant que les mots sont des marques de nos conceptions et que nos conceptions morales sont affectées par nos passions, il démontre l'impossibilité d'argumenter valablement sur les vices et les vertus. Ce scepticisme radical l'amène à considérer que seul l'arbitrage du souverain peut permettre de trancher les controverses. C'est là « l'une des raisons pour lesquelles il est indispensable d'instituer un souverain absolu »⁸⁴.

On peut accepter la perspective historique générale que trace Skinner. Il ne paraît guère discutable que, dès le début du XVII^e siècle, se développe en Angleterre un mouvement de réaction contre la domination du champ rhétorique par le courant néo-cicéronien. Cicéron divise la rhétorique en quatre branches — invention, disposition, style et élocution —, ainsi que ces conceptions relatives aux vertus stylistiques de bienséance et d'abondance. L'opposition au néo-cicéronisme se caractérise par quatre tendances. Elle vise à réunifier la communication savante et la communication populaire au sein d'une discipline rhétorique plus « inclusive ». Elle affirme la valeur des preuves non artistiques dans le travail de la persuasion, autrement dit, des preuves découlant de l'observation directe des faits, et non pas d'une reconstruction purement théorique. Elle défend l'idée d'une simplification de l'organisation du discours. Enfin, elle dénonce l'abus des tropes et prône la pratique d'un style plus proche des formes de parler ordinaires.

⁸⁴ SKINNER, Quentin, «Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence », article cité, p. 286

Hobbes a tenu sa part dans cette réaction anti-cicéronienne. Il l'a fait de deux manières. Il a contribué au mouvement de retour à la rhétorique d'Aristote. Hobbes, d'autre part, a fait connaître en de multiples occasions sa propre doctrine qui, à beaucoup d'égards, recoupe celle des défenseurs d'une rhétorique simplifiée, plus directe, excluant l'équivoque au lieu de la cultiver. L'enjeu, du point de vue de sa théorie politique, est capital. « L'éloquence est un pouvoir » affirme-t-il dans le *Léviathan*, précisant aussitôt, « parce qu'elle vous donne les apparences de la prudence »⁸⁵. Savoir parler, c'est savoir tromper: plus beau sera le langage, plus grand sera le danger que la confiance de l'auditoire soit abusée par des apparences de sagesse. Que s'ajoutent aux talents oratoires le don de la flatterie et une réputation dans l'usage des armes, et on obtient le portrait type du chef factieux, apte à détourner sur lui l'allégeance des gens et, par là, à provoquer la dissolution de la république.

« L'éloquence qu'accompagne la flatterie, écrit Hobbes, incline les hommes à faire confiance à celui qui dispose de ce moyen, parce que celle-là a les apparences de la sagesse et celle-ci les apparences de l'affection. Ajoutez-y la renommée militaire, et voilà les hommes disposés à s'attacher, à s'assujettir à celui qui a tout cela: les deux premières qualités les garantissent contre les risques qui viendraient de lui, la troisième contre les risques qui viendraient d'autrui »⁸⁶.

Plus généralement, il semble bien que, aux yeux de Hobbes, l'une des fonctions les plus constantes du langage soit de mystifier, afin de mieux manipuler. La quatrième différence essentielle qui existe entre les abeilles et les hommes est que ces derniers disposent de l'« art des mots », qui leur permet de peindre le bien sous les couleurs du mal et vice-versa. Il importe donc au plus haut point de favoriser l'emploi d'un langage préservé de l'ambiguïté. Les mots doivent être utilisés dans leur sens propre, ce qui paraît exclure le recours aux figures rhétoriques traditionnelles, comme le montre la formulation de la sixième cause d'absurdité:

« L'emploi, à la place des mots propres, de métaphores, tropes et autres figures de rhétorique, déclare Hobbes, est cause d'assertions absurdes. Car, bien qu'il soit légitime de dire par exemple, dans le langage courant: le chemin va ou conduit ici ou là; le proverbe dit ceci ou cela (alors que les chemins ne peuvent pas aller, ni les proverbes parler); cependant, dans le calcul et dans la recherche de la vérité, de telles façons de parler ne doivent pas être admises »⁸⁷.

Il convient, en bref, de viser la clarté de l'expression, qui ne peut être fondée que sur des définitions rigoureuses des termes utilisés. Là est la garantie d'un cheminement

⁸⁵ *Léviathan*, I, chap. X, p. 82

⁸⁶ *Léviathan*, I, chap. XI, p. 100

⁸⁷ *Léviathan*, I, Chap. V, p. 42

rationnel de la pensée, qui conditionne l'amélioration du sort de tous. Skinner achève ses remarques sur cette conclusion de Hobbes: «la lumière de l'esprit humain, ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes. La raison en est la marche, l'accroissement de la science en est le chemin, et le bien de l'humanité, *l'aboutissement*. Au contraire, les métaphores, les mots ambigus ou qui ne veulent rien dire, sont comme les feux follets ; s'en servir pour raisonner, c'est errer parmi d'innombrables absurdités; leur aboutissement, ce sont les conflits, les discordes, les mépris »⁸⁸.

Dans la dénonciation des méfaits de la *paradiastole* qu'entreprend Skinner, il est question précisément, de jeu sur les apparences plutôt que sur les mots: sur le déguisement, le travestissement, la dissimulation, plutôt que sur l'habileté proprement rhétorique. Le thème

traité dans les textes de Hobbes qu'il cite est celui du caractère toujours incertain, souvent mensonger de toutes choses.

Nous ne croyons pas qu'on puisse décrire la position de Hobbes comme anti-rhétorique. Son intérêt pour le sujet est constant. On en trouve des traces évidentes dans toutes ses oeuvres. Depuis la préface à sa traduction de Thucydide (1629) jusqu'à la préface à sa traduction d'Homère (1676). À toutes les époques de sa vie, à chaque fois qu'il a à théoriser sur un aspect du travail d'écrire, il expose des principes qui ne correspondent aucunement à un rejet de la rhétorique. Tout au contraire, Hobbes loue l'éloquence de Thucydide en précisant qu'elle est d'un historien et non pas d'un plaideur, ce qui veut dire qu'elle repose sur des mots qui possèdent vigueur et richesse de signification. Dans un texte plus tardif, la *Critique du De Mundo de Thomas White* (1642), la pleine légitimité de la rhétorique en tant qu'art de la parole est reconnue, aux côtés de ces autres arts que sont la logique, l'histoire et la poésie.

Le *Léviathan* manifeste la préoccupation évidente de persuader, d'impressionner les lecteurs, d'agir sur leur esprit. Toute une rhétorique s'y déploie, qui s'appuie sur un langage vigoureux, sur l'emploi répété de comparaisons et de métaphores, sur des apostrophes, sur l'ironie et le sarcasme. Beaucoup plus qu'à un ouvrage scientifique, c'est à une oeuvre littéraire qu'on a affaire.

⁸⁸ *Léviathan*, I, Chap. V, p. 44

La doctrine rhétorique de Hobbes n'est aucunement réductible à la question des us et abus du langage. Bien plutôt semble-t-elle devoir être comprise à la lumière de la théorie des passions que développe Hobbes. Skinner lui-même y insiste, les mots, selon Hobbes ne sont que les marques de nos conceptions, lesquelles sont indissociables de nos appétits et de nos aversions, c'est-à-dire de ce qui est bon ou mauvais pour chacun de nous.

On est fondé à se demander si la critique hobbesienne des dangers d'une certaine rhétorique n'a pas sa source, bien plutôt que dans la systématisation de la *paradiastole*, dans une hantise très ancienne des ravages causés par les démagogues. La littérature politique grecque résonne de cette hantise. On en trouve les échos chez Platon aussi bien que chez Aristote, qui soulignent que la fragilité congénitale de la démocratie tient au rôle des démagogues, lesquels, par les discordent qu'ils attisent, frayent la voie à la tyrannie⁸⁹. Dès 1629, Hobbes rappelle le jugement sévère porté par Thucydide sur la perversion des institutions démocratiques d'Athènes par les meneurs du parti populaire, que leur maîtrise des moyens rhétoriques rend d'autant plus influents et malfaisants. De l'historien grec, il écrit : «À différentes reprises, il fait observer l'émulation et les rivalités qui existaient entre les démagogues, dans leur quête de la réputation et de la gloire qui va au bel esprit ; l'opposition de leurs conseils, au détriment de l'intérêt public ; l'incohérence des résolutions causées par la diversité des fins que poursuivaient les orateurs, jointe à leur puissance rhétorique ; et les actions désespérées entreprises sur les conseils flatteurs de ceux qui désiraient acquérir ou conserver ce qu'ils avaient acquis d'autorité et d'ascendant auprès des gens du peuple »⁹⁰. C'est un schéma semblable, sinon identique, qu'on voit reproduit sous la plume de Hobbes lorsqu'il dénonce l'action néfaste des hommes populaires et, plus explicitement, celle des factieux anglais de l'époque révolutionnaire, toujours aidés dans leurs menées par des talents oratoires acquis grâce à la prédication.

Dès lors, la figure de la *paradiastole* ne saurait être considérée comme problématique en elle-même. La validité de la re-description d'un fait ou d'une situation concrète paraît devoir dépendre, non pas de son adéquation à des objets dont la connaissance est par définition hypothétique, mais de sa construction interne et, accessoirement, de l'usage

⁸⁹ Aristote affirme même que « la quasi-totalité des tyrans sont en quelque sorte issus des rangs des démagogues » (*La politique*, V, 10, 1310-b trad. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1990). Quant à l'origine de la tyrannie, selon Platon, « il est presque évident qu'elle vient de la démocratie » (*La République*, VIII, 562-a ; trad. R. Bacou, Garnier-Flammarion, 1966).

⁹⁰ Préface à la traduction de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide, dans *Hérésie et histoire*, p. 142.

auquel on la soumettra. A priori, aucune suspicion ne devrait peser sur ce procédé rhétorique. Dans la formulation de sa doctrine, Hobbes replace ses démonstrations dans le cadre d'une *Weltanschauung*. Donc l'analyse de son éthique renvoie finalement au domaine complexe de la pensée et de l'univers mental.

En tout premier lieu il s'agit d'une mentalité profondément enracinée dans le religieux, expliquant la signification prise par l'humanisme au XVII^e siècle, par rapport à la conception du siècle précédent. Même s'il est limité au chef de famille, l'individualisme égalitaire implique nécessairement un dépassement de l'aristocratie toujours présent dans les doctrines du XVI^e siècle. Il n'est plus question du prince, mais de l'homme particulier, c'est-à-dire de l'individu. À ce niveau, Hobbes adopte même une position radicale, qui laisse loin derrière le calvinisme orthodoxe, ménageant les susceptibilités de la noblesse. En outre, à aucun moment, Hobbes ne renie son ascendance plébéienne ; c'est même elle qui le pousse à trouver dans le pouvoir la seule protection possible du peuple à l'égard des puissants. Cependant, s'il ironise sur l'utilité que représentent les manufacturiers pour les ouvriers, il n'en partage pas moins le préjugé des puritains sur l'oisiveté, tant celle des aristocrates que celle des mendiants. Les positions sociales sont assumées à travers un langage religieux ; et c'est d'ailleurs ce qui rend compte de l'intérêt porté par Hobbes aux questions théologiques. Sans oublier que la formation du peuple est le résultat, en grande partie, des ecclésiastiques de toute obédience. L'insertion de la religion dans le siècle, son étroite imbrication avec les problèmes politiques et sociaux, expliquent aisément le caractère de la religion juridicisée pris par l'éthique hobbesienne. Hobbes ne peut être compris que par référence à ce substratum chrétien, à dominante protestante. Ainsi l'antagonisme posé par Strauss entre la crainte de la mort et la vaine gloire, relève avant tout de l'enseignement chrétien et de l'opposition essentielle entre le péché originel et la Rédemption. Le salut ne peut être réalisé que par la médiation de l'humilité, née, dans le contexte de l'époque, de la crainte de la mort. Il nous suffit de contempler la statuaire du Moyen Âge et de la Renaissance pour nous en rendre compte: les jugements derniers, les danses macabres, les figurations allégoriques de la mort, les représentations de squelettes, voire de corps en putréfaction. Les croyances magiques, particulièrement vivaces, reposaient-elles donc sur autre chose que l'angoisse ? L'originalité de Hobbes réside dans le recours à la crainte pour servir de fondement au pouvoir, donnant de ce fait une dimension religieuse à ce dernier.

Il paraît alors difficile de considérer la crainte de la mort comme une passion typiquement bourgeoise. Si l'on écarte la caste guerrière, dont le mépris de la mort est effectivement un élément de sa mentalité et qui a pour corollaire la quête de la gloire, la crainte opposée est un attribut largement populaire, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Par contre, Hobbes désigne très clairement l'orgueil comme le mal suprême, eu égard à la constitution de la société politique et à son maintien. Une telle passion, fut-elle appréhendée sous l'aspect de la gloire, se rattache bien à l'aristocratie. Hobbes récuse avec constance la vaine gloire⁹¹, parce qu'elle est belliqueuse. Il en fait ainsi la passion des jeunes gens, qui est

«favorisée par les récits et contes héroïques»⁹². La vaine gloire est également rapprochée de la vengeance sans but, la cruauté, dont la conséquence est l'introduction de la guerre. Il la considère comme l'une des causes de la démence, l'assimilant alors à l'orgueil, qui est dénoncé par la neuvième loi naturelle, recommandant la reconnaissance par chacun de l'égalité naturelle de tous. L'orgueil est encore décrit comme l'une des passions faisant obstacle à l'observation de la loi de nature ; de même que la vaine gloire est reconnue, dans le cadre de l'État, comme la cause privilégiée du crime. Hobbes actualise ses critiques en attaquant la pratique du duel. De même il s'en prend aux extravagances de l'aristocratie, bonne seulement à perturber l'ordre social, comme à tromper ceux qui élisent ses membres dans le Parlement.

Les explications nuancées sur la neuvième loi naturelle, dirigée contre l'orgueil, sont essentielles pour comprendre l'attitude de Hobbes. Cette passion est stigmatisée parce que contraire à la reconnaissance de l'égalité entre les individus. Hobbes est cependant circonspect et sait bien que de la théorie à la réalité il y a de la différence. Curieusement, c'est au nom de la réalité qu'il justifie la généralité de la théorie. Il se réfère en effet aux hommes qui se pensent égaux pour inférer la nécessité de rejeter l'idée d'une inégalité naturelle, afin d'établir le pouvoir. «Si donc la nature a fait les hommes égaux, déclare-t-il, cette égalité doit être reconnue; et si elle les a faits égaux,

⁹¹ Bien que distinguant entre gloire et vaine gloire (*Léviathan*, I, chap. VI, p. 53), Hobbes condamne également la première, qui pousse à rechercher la réputation.

⁹² *Léviathan*, I, chap. VI, p. 53

étant donné que les hommes, se jugeant égaux, refuseront de conclure la paix, si ce n'est sur un pied d'égalité, cette égalité doit néanmoins être admise»⁹³.

L'éthique hobbesienne est finalement commandée par la modération, retrouvant ainsi le célèbre impératif aristotélicien du juste milieu, bien que de manière détournée. La condition de réalisation de cette morale du juste milieu est l'égale soumission au pouvoir. L'aristocratie présente ses privilèges nobiliaires en holocauste, ainsi que sa propriété, de concert avec la bourgeoisie. En retour le souverain garantit l'une et les autres, mais dans la mesure où la compatibilité avec l'idéal de modération est assurée. Ce qui explique en même temps qu'il est possible d'assurer la défense du peuple contre les envahissements des catégories sociales dominantes. Toutefois la tonalité aristocratique demeure, bien qu'elle soit davantage de nature intellectuelle.

Ayant circonscrit ce qui nous paraît constituer l'éthique sociale de Hobbes, il est aisé de constater qu'elle se coule également dans le moule de la morale chrétienne. La crainte est d'ailleurs instituée comme la passion initiatrice, à la fois, au politique et à la religion; décrite en même temps comme la passion du plus grand nombre, c'est sur elle que reposent l'État et la société politique. Elle est un principe durable de vie sociale, à l'opposé de la gloire qui n'est considérée que comme une faculté temporaire de la sociabilité ordonnée, car elle est dissolvante, devant conduire nécessairement à l'expérience de la crainte par la rivalité. Hobbes affirme que tous les hommes seraient poussés, «si la crainte était ôtée de parmi les hommes à se porter de leur nature plus avidement à la domination qu'à la société»⁹⁴. D'ailleurs, c'est parce qu'il a une vision unanimiste de la société politique qu'il se range à l'éthique de la majorité et qu'il adopte le présupposé artificialiste du politique renvoyant au Droit, donc au pacte social, pour lui servir de fondement. Finalement, c'est sa vie même que chaque homme cherche à protéger en recourant à cet instrument juridique.

⁹³ *Léviathan*, I, chap. XV, p. 154

⁹⁴ *De Cive*, I, chap. I, 2. p. 79

C. L'INSTRUMENT JURIDIQUE : LE PACTE SOCIAL

Dans l'important ouvrage de Léo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, l'étape nécessaire constituée par la prise de conscience des différences dans l'aménagement des sociétés est nettement dégagée, car représentant une remise en cause de l'autorité traditionnelle et coutumière qui est la condition de l'apparition de la philosophie politique⁹⁵. Cette attitude débouche directement sur l'idée de convention qui, en même temps, met au centre du politique la contrainte, voire la violence, quand il ne s'agit pas de la ruse comme chez les sophistes. Elle s'appuie de plus sur la tradition matérialiste, spécialement épicurienne, qui place au premier plan l'intérêt personnel, donc une préoccupation égocentrique se traduisant par une quête de plaisir⁹⁶. De sorte que chacun cherche naturellement son bien propre ; tout souci du bien d'autrui est dérivé. Cependant cette tradition, conservée actuellement surtout dans le *De la Nature* de Lucrèce, souffrait d'un vice dès le départ: la revendication d'apolitisme. Le second courant contestait cette vision positiviste dans son relativisme intégral, pour affirmer l'existence de normes éternelles qu'il fallait découvrir pour instaurer le meilleur régime. Il est donc à la fois finaliste, comme découverte d'un ordre idéal à établir, et essentiellement politique. C'est par sa vie dans la société et sa participation au pouvoir que l'homme doit réaliser son être, parce que la politique n'a d'autre fin que le progrès moral de l'individu. De telle manière que, loin de constituer une réalité arbitraire qui aliène, l'activité politique est pensée comme le domaine privilégié d'épanouissement de la nature humaine.

Pourtant les auteurs du droit naturel classique assumèrent en partie l'héritage conventionnaliste en l'intégrant à leurs systèmes et en l'assujettissant à la croyance au caractère naturel de la cité, parce que reposant sur une tendance fondamentale chez l'homme à la sociabilité, qui fait de lui «un animal politique »⁹⁶, ou qui résulte de sa faiblesse appelant par conséquent la collaboration et la protection des autres. Outre l'exposé des thèses sophistes par Platon, on retrouve des traces de la tradition

⁹⁵ STRAUSS, Léo, *Droit Naturel et Histoire*, p. 98 à 101

⁹⁶ Strauss relève que « c'est dans le matérialisme que Platon a trouvé la base du conventionnalisme ». *Droit naturel et Histoire*, p. 125

⁹⁶ ARISTOTE. *la Politique*, Éd. Prélôt, Introduction, p. 15 et Livre II, chap. V, p. 53

conventionnaliste chez Aristote et Cicéron⁹⁷. L'opposition véritable ne met pas en cause l'instrument juridique qu'est le contrat, mais l'interprétation du droit et de la cité. Par conséquent la pensée politique antique s'articule autour des deux conceptions antagoniques de la société politique, artificielle et naturelle, reflétant une appréhension différente de l'homme. L'originalité de Hobbes réside dans la fusion des deux traditions, mais par la négation même de leur portée respective⁹⁸.

Dans le Livre V du *De la Nature*, Lucrèce part d'un stade asocial de la vie humaine pour montrer ensuite l'évolution historique qui conduisit à la cité. Ces hommes qui, « menaient leur vie errante de bêtes sauvages », ne connaissaient aucune norme: « le bien commun ne pouvait les préoccuper, ni coutumes ni lois ne réglaient leurs rapports. La proie offerte par le hasard, chacun s'en emparait ; être fort, vivre à sa guise et pour soi, c'était la seule science ». Autant de caractères qui se retrouvent dans la description de la condition naturelle par Hobbes. Dans l'évocation d'une socialisation progressive, Lucrèce cite d'abord la formation du couple, puis des ententes entre voisins dont le fondement conventionnel est sous-entendu par la remarque selon laquelle « les plus nombreux et les meilleurs restaient fidèles aux pactes⁹⁹. La motivation retenue par le poète latin, la préservation du genre humain, donc de la vie, préfigure l'explication hobbesienne dans ce domaine. Mais la forme d'organisation envisagée par Lucrèce est rudimentaire. L'ambition et l'envie conduisirent à renverser les souverains et à retourner à l'anarchie. Il caractérise déjà cette situation de désordre par la rivalité de tous pour la prééminence. Le remède prescrit par Lucrèce consiste à créer des magistrats, à instaurer une autorité qui fera respecter le pacte de paix publique par la crainte qu'elle inspire¹⁰⁰. De même, ce sont l'ignorance et la crainte inspirée par le monde qui expliquent l'apparition de la religion. Mais Hobbes ne peut accepter l'impératif de sagesse formulé par Lucrèce, quant à l'affranchissement des hommes à l'égard de la crainte par la connaissance et à la modération du désir. L'idéal d'Épicure conduit en effet à la perfection individuelle par le retrait de la vie sociale. Or, Hobbes se place ici dans la tradition platonicienne, en faisant du politique le remède aux maux des hommes.

⁹⁷ Le texte le plus clair d'Aristote apparaît dans *l'Éthique de Nicomaque* (Livre V, chap. VII) ; pour Cicéron : *De la République*, (Livre I, XXV), « par peuple il faut entendre, non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts ».

⁹⁸ Nous empruntons cette interprétation à STRAUSS, *Droit Naturel et Histoire*, p. 183-184

⁹⁹ Lucrèce, *De la Nature*, Livre V, Éd. Garnier-Flammanon, p. 182. 167 Ibidem, p. 186

¹⁰⁰ Ibidem, p. 186

Ce glissement trouve sa source dans la dimension religieuse de la pensée hobbesienne. Si on considère que la religion chrétienne représente une inspiration capitale pour Hobbes, la résurgence de la pensée platonicienne a une cause logique ; d'autant plus que la doctrine médiévale, dont Hobbes reçoit l'héritage, a généralement situé la discussion du problème politique dans le cadre de l'antithèse entre la Chute et la Rédemption. Ce sont surtout Saint Paul et Saint Augustin qui ont pris appui sur celle-ci pour développer leur enseignement. Le second fut même directement influencé par les néo-platoniciens¹⁰¹. La scolastique peut être considérée comme une tentative d'introduction de la pensée aristotélicienne en réaction contre la domination du platonisme, liée à la diffusion considérable de l'augustinisme. En adoptant cette interprétation, on comprend d'autant mieux la fusion des deux traditions de la philosophie antique que la Bible renferme également une théorie du contrat exprimée au travers de l'Alliance de Dieu avec le peuple hébreu. Ainsi cette diversité des inspirations met-elle en relief le syncrétisme qui caractérise le système hobbesien, en même temps que l'identité de sa portée en dépit des éléments contradictoires qui le composent.

L'interprétation théorique est confirmée par l'histoire des doctrines politiques, puisque ce sont les auteurs protestants du XVI^e siècle qui ont redonné vie à la théorie du contrat. Ce qui est implicite et diffus chez Théodore de Bèze¹⁰² et Buchanan, devient explicite et beaucoup plus clair dans le *Vindiciae Contra Tyrannos* de Philippe du Plessis-Mornay et Hubert Languet, ouvrage capital sur ce point. Les thèmes centraux de la réflexion de ces auteurs sont ceux-là mêmes que Hobbes retient : la relation entre le gouvernement politique et la religion, la compatibilité entre l'obéissance au souverain et l'obéissance à Dieu. Sans dénaturer la signification du *Léviathan*, on pourrait dire que la méthode de raisonnement suivie est un mélange curieux de légalisme, d'autorité scripturaire et de rationalisme. L'idée contractuelle, considérée par Hill dans l'activité économique de l'Angleterre, était surtout répandue au niveau des représentations religieuses et politiques. Une manifestation célèbre en est le pacte signé à bord du navire *Mayflower* en 1620, pour obliger les signataires à s'unir en une société politique et religieuse. Cependant, certains des Pères-Pèlerins qui avaient quitté l'Angleterre pour

¹⁰¹ Il s'agit surtout de Plotin, bien que l'attitude personnelle de saint Augustin ait été réservée, voire franchement critique.

¹⁰² L'idée de contrat est retenue par T. de Bèze dans son traité *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets*, publié en 1575, pour fonder l'origine du pouvoir du monarque, donc pour établir sa nature conditionnelle. MESNARD, *L'Essor de la Philosophie politique...* - p. 318 à 326.

émigrer à Leyde et qui composaient les véritables séparatistes, avaient déjà conclu un pacte en 1602, rapporté par Nathaniel Morton en 1669. Ce dernier situe d'abord l'événement : « l'an 1602, écrit-il, divers bons chrétiens de notre Angleterre... s'engagèrent par un covenant à marcher avec Dieu pour obéir aux commandements divins dans toute leur pureté primitive ». Il cite alors les termes du contrat : « Nous, soussignés... nous engageons solennellement et mutuellement par ces actes, en présence de Dieu et l'un de l'autre, à créer ensemble un corps politique destiné à nous défendre, à nous protéger, et à garantir les buts ci-dessus énoncés... »¹⁰³ Le journal du gouverneur Bradford, intitulé par lui-même *A History of Plimoth Plantation*, contient les termes du pacte conclu sur la *Mayflower*.

« Nous dont les noms sont écrits ci-dessous..., ayant entrepris, pour la gloire de Dieu et l'avancement de la foi chrétienne, et l'honneur de notre roi et notre pays, un voyage pour implanter la première colonie dans les parties septentrionales de la Virginie, par ces présentes, solennellement et mutuellement en présence de Dieu, et les uns avec les autres, pactisons et nous combinons ensemble en corps civil politique »¹⁰⁴.

Soumission et obéissance en même temps sont promises envers la colonie, formule qui anticipe sur les modalités juridiques du contrat hobbesien, à la fois pacte d'union et de gouvernement.

Le second exemple d'importance ouvre la Guerre Civile, car il s'agit du Covenant d'Écosse, passé après la décision royale, en 1637, d'y introduire le Prayer-Book anglais, alors que le pays était largement influencé par les Calvinistes. Ainsi les convictions religieuses s'unirent au patriotisme pour résister à l'immixtion de Londres. Dans ce document les signataires promettaient de défendre leur foi contre toute attaque¹⁰⁵.

De manière contemporaine à la formulation de sa doctrine politique par Hobbes, l'idée contractuelle sert de plus en plus à exprimer les revendications et les conceptions politiques. Son origine puritaine dans l'Angleterre de la première moitié du XVII^e siècle ne fait plus de doute. Hobbes prend donc à ceux qu'il tient pour auteurs de troubles leurs propres arguments et les retourne contre eux. Ainsi n'est-il plus question de tyrannicide honteux prétexte à la pure désobéissance ! Le contrat constitue un principe d'organisation de la société politique ; il est aussi le fondement d'une souveraineté absolue que ne limite aucun contrôle des gouvernés. La formulation théorique de nature

¹⁰³ Cité par Ralph Barton Perry — *Puritanisme et Démocratie*, Paris, Laffont 1952, p. 392-393

¹⁰⁴ Journal de Bradford, Jackdaw, numéro 8, J. Cape, Londres 1965

¹⁰⁵ Il s'agit d'un épisode de la politique d'uniformité religieuse défini par Land, visant à étendre partout les Trente-Neuf articles. Voir le récit et l'appréciation donnés par Hobbes : *Béhémoth*, EW, t. 6, p. 198-199

juridique ôte toute perspective historique au pacte social, mais elle ne peut éviter que les éléments implicites, liés aux représentations contemporaines, resurgissent. Malgré la dissociation opérée entre politique et religion, nous avons déjà constaté combien cette dernière est nécessaire au système construit par Hobbes, ne serait-ce qu'au niveau de la théorie de l'obligation. Nous montrerons ultérieurement que c'est en se plaçant dans la tradition protestante que Hobbes peut maintenir une cohérence interne à sa doctrine, malgré la présence d'éléments contradictoires.

Les explications juridiques sont nécessaires au philosophe, car elles se situent dans le prolongement de l'analyse rationnelle appliquée au domaine psychologique et représentent, par conséquent, une étape de la démonstration des modalités selon lesquelles s'édifie un état. La détermination passionnelle, la crainte, ne représente que l'amorce de l'investigation rationnelle des moyens propres à assurer la paix, formulés sous l'aspect des lois naturelles. Les trois premières d'entre elles nous sont apparues comme faisant partie directement de l'argument central. La première n'est en effet que l'expression rationnelle de l'impératif physiologique de la préservation par la recherche de la paix. La seconde indique le moyen de faire tomber l'obstacle principal à cette fin, le droit à toutes choses: c'est de renoncer à celui-ci. À ce niveau intervient alors la théorie du contrat, parce que ce dernier est l'instrument juridique de cette renonciation. Si les modalités en sont variées, ce sont surtout deux types de situations qui sont opposés, correspondant aux deux formes attribuées à la souveraineté. La progression de la démonstration se poursuit alors par la troisième loi naturelle, établissant l'obligation d'exécuter les pactes conclus. La méthode nominaliste pousse Hobbes à élaborer d'abord une théorie générale des conventions, puis à en faire une application au pacte social.

1. La théorie générale du Contrat

Hobbes aborde la question du contrat par le biais du droit naturel ; c'est une fois ce point élucidé qu'il traite de la convention, distinguant entre contrat et pacte.

a. L'abandon du droit et son transfert

La distinction affirmée avec insistance entre droit et loi est explicite par l'opposition de la liberté à la contrainte. Dans l'étude des lois naturelles, nous avons rappelé que le

droit signifiant une liberté, résulte d'une absence d'obstacles. Par conséquent le droit à toutes choses est une absence généralisée d'obstacles pour leur obtention, sauf à constater l'existence des droits identiques chez les autres, portant sur ces mêmes choses, tant que ce qui constitue le droit naturel finit par ne plus être qu'une illusion. Hobbes développe toute la théorie du droit en ces termes d'obstacle et de levée de celui-ci. Le but est de montrer que le transfert du droit ne représente pas l'apport d'un droit nouveau pour quelqu'un, mais seulement la levée d'un obstacle mis à l'exercice de son droit personnel. Donc il y a une obligation à la charge de celui qui se dépouille de son droit, mais aucune pour celui qui est bénéficiaire de la levée d'obstacle. Hobbes s'explique en ces termes: «Se dessaisir de son droit sur une chose, c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher autrui de profiter de son propre droit sur la même chose »¹⁰⁶. Comme dans la condition naturelle chaque homme a droit à tout, le dessaisissement d'un droit personnel ne peut apporter à un autre un droit qu'il n'avait déjà. Mais quelles sont les modalités du dessaisissement du droit ?

On peut simplement renoncer à son droit ou le transférer. Selon Hobbes, la renonciation simple existe quand l'individu ne prend pas garde à la personne susceptible d'en bénéficier, au contraire le transfert suppose la désignation d'un bénéficiaire. À l'égard de l'auteur du dessaisissement, peu importent ces modalités ; pour lui, la force obligatoire est identique. Par son acte, il est obligé de ne pas empêcher ceux auxquels ce droit est donné ou abandonné d'en bénéficier. Il y a à la fois l'obligation et le devoir de ne pas rendre nul cet acte. En ce cas, tout obstacle à la liberté d'autrui serait une injustice, parce que *sine jure*: la personne s'étant dépouillée de son droit auparavant. Cette explication est exprimée dans un langage qui appartient à la physique, permettant donc une continuité avec la théorie du mouvement. C'est d'ailleurs ce qui donne à l'œuvre de Hobbes son apparence monolithique et constitue en même temps une source d'erreurs. Son jugement sur la violation de l'abandon du droit par son auteur retrouve le rationalisme appliqué au discours, par conséquent une question de logique : «ainsi, écrit Hobbes dans le *Léviathan*, le tort ou l'injustice est, dans les disputes du monde, quelque chose d'assez semblable à ce qui est appelé absurdité dans les discussions des hommes d'étude. Car de même que dans ces discussions on appelle absurdité le fait de contredire ce qu'on soutenait, au début, de même dans le monde appelle-t-on injustice et tort l'acte de défaire volontairement ce que dès le début on a

¹⁰⁶ *Léviathan*, I, chap.XIV, p. 130

volontairement fait »¹⁰⁷. Cette résignation se fait à la fois par des paroles et des actes qui constituent les liens propres à l'obligation. En toute logique, ceux-ci ne peuvent tenir leur force que de la crainte, particulièrement concernant leur rupture.

À cause de son hédonisme foncier, l'homme naturel ne peut s'engager à quelque chose qui aggraverait son sort ; cet impératif de l'action humaine se retrouve à propos du droit. Sa renonciation ou son transfert se fait soit en considération de quelque droit transféré réciproquement à lui-même, soit pour quelque autre bien qu'il espère par-là. Ce rappel du postulat hédonistique introduit donc à la limitation des possibilités d'aliéner ses droits. C'est la

cause même de la réconciliation du droit qui intervient pour en réduire le champ d'application. «Le motif et la fin qui donnent lieu au fait de renoncer à un droit et de transmettre n'est rien d'autre que la sécurité de la personne du bailleur, tant pour ce qui regarde sa vie que pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter »¹⁰⁸. Donc, tout acte contredisant cette finalité doit être réputé comme nul.

Pour Hobbes, l'intérêt du transfert de droit est de conduire directement à la question du contrat et du pacte.

b. La distinction entre contrat et pacte

L'originalité du pacte réside dans le caractère différé de la remise de la chose, et il est présenté comme une particularité du contrat, qui reçoit une portée générale, à savoir que le transfert mutuel du droit est, selon Hobbes, ce que les hommes appellent contrat. À partir de cette catégorie, Hobbes sépare le transfert du droit à la chose et le transfert ou la tradition, C'est-à-dire la délivrance de la chose elle-même. Si la chose n'est pas transférée, soit par une seule des parties, soit par les deux, il y a pacte. Le pacte existe du côté de la partie qui n'a pas encore exécuté ses obligations, mais a promis de le faire. Donc le pacte apparaît comme une modalité du contrat, reposant sur la confiance envers la partie n'ayant pas remis la chose et sur la mise en jeu du droit de chacune. Ce dernier élément, commun au pacte et au contrat, permet de distinguer ceux-ci du don qui existe quand le transfert du droit n'est pas mutuel.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 131

¹⁰⁸ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 132

En fonction des modalités, Hobbes sépare les contrats exprès des contrats tacites. Littéralement, il applique ces qualificatifs aux signes de contrat. Ainsi, « les signes exprès sont des paroles qu'on prononce en comprenant leur signification ». En règle générale, un signe par inférence d'un contrat est « tout ce qui démontre suffisamment la volonté du contractant »¹⁰⁹. Hobbes s'interroge aussi sur le mode de l'engagement. Ainsi le don gracieux n'est effectif qu'au présent ou au passé, alors que les contrats sont valables tant au passé, au présent qu'au futur. « Tout contrat, dit Hobbes, est un transfert mutuel, un changement de droits » ; donc celui qui a déjà reçu l'objet du contrat, mais n'a pas encore délivré sa part d'obligation est considéré comme engagé à le faire. « Pour ce motif, poursuit Hobbes, dans les achats, dans les ventes, et dans les autres actes contractuels, une promesse équivaut à une convention, et par suite crée une obligation »¹¹⁰. Dans le passage équivalent du *De Cive*, Hobbes rattache l'obligation de la volition, donc au mécanisme psychologique, expliquant ainsi la cessation de la liberté de choix. L'acceptation de la prestation de l'autre partie est en effet le signe d'une volonté de s'engager par contrat à lui fournir la contrepartie, ce qui est le fondement des promesses constituant les pactes, ceux-ci en relation avec la définition de la volonté qui est « le dernier acte de la délibération, par lequel on s'ôte la liberté de manquer à sa parole, et par conséquent elles obligent. Car là où la liberté cesse, là l'obligation commence »¹¹¹. Le problème intéressant Hobbes étant celui des pactes, c'est à l'étude des conditions de leur validité qu'il s'attache.

Il retient d'abord les pactes de confiance mutuelle, par lesquels aucune des parties n'a délivré présentement la chose constituant l'obligation, donc se font mutuellement crédit. De tels engagements sont fragiles dans la condition naturelle, puisqu'il n'existe pas de contrainte matérielle pour les faire exécuter, en soumettant les passions: dans la condition de simple nature, qui est une condition de guerre de chaque homme contre chaque homme, à chaque suspicion raisonnable il est nul. Cette cause de nullité, relevant finalement de l'impératif de préservation, est ôtée par l'existence d'un pouvoir commun suffisant, tel qu'il existe dans une société politique, réalisant alors la « condition validante » selon le schéma de Warrender. La seconde condition de validité du pacte, celle-ci générale, tient à la nature des parties. On ne peut convenir avec les bêtes, car

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 133

¹¹⁰ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 135

¹¹¹ *De Cive*, I, chap. II, 10, P. 95

elles ne comprennent pas notre langage¹¹² Hobbes précisera sa pensée en relevant que sans une acceptation mutuelle on ne peut guère parler de pacte. Il est également impossible, selon lui, de signer un pacte directement avec Dieu, hormis dans le cas d'une révélation spéciale. Un tel pacte n'est d'ailleurs possible qu'avec un représentant de Dieu, soit un élu qui a reçu une révélation privée, soit ses *représentants*¹¹³ De même en est-il pour les vœux qui sont vains dans l'état de nature.

Relativement au contenu, on ne peut convenir que de choses possibles et futures. Quant aux circonstances entourant la conclusion du pacte, pour la suite de sa démonstration il lui est nécessaire d'affirmer que la crainte n'est pas une cause d'invalidité. De plus il a soin d'établir que le pacte antérieur l'emporte sur le dernier si l'objet est le même: c'est une garantie contre les remises en cause du pacte politique. Enfin, en relation avec la limitation de la cession des droits, on ne peut conclure un pacte de ne pas se défendre, ni un autre de s'accuser. La durée ne concerne pas seulement le but, mais aussi les moyens propres à le réaliser. Le pacte cesse avec son exécution ou la remise de l'obligation.

Hobbes fait remarquer que, dans l'état de nature, les pactes sont difficilement observables à cause de l'hostilité qui y règne. Compter sur la force des mots, qui est trop faible, pour résister aux tentations de la cupidité, de l'ambition, de la concupiscence ou de quelque autre désir violent et des autres passions des hommes, sans la crainte de quelque pouvoir coercitif, est une illusion¹¹⁴. Il ne trouve que deux recours possibles pour renforcer alors les pactes: la conséquence de la violation de leur parole ou la gloire de ne pas avoir besoin de l'enfreindre. Très vite Hobbes écarte le second moyen ; il se fonde sur la crainte en séparant celle dans les esprits invisibles et la crainte du pouvoir de ceux qui ont été offensés par le manquement. Selon Hobbes, la plus grande crainte est la seconde, bien que le plus grand pouvoir soit celui des premiers. Toutefois, comme dans l'état de nature il n'existe pas de pouvoir humain supérieurement démontré, il ne reste que la crainte de Dieu, ce Dieu craint comme un vengeur de la perfidie humaine. À cause de ceci le pacte est souvent accompagné d'un serment envers Dieu, mais ce

¹¹² Hobbes réserve une grande place au langage et à la logique dans son modèle juridico-politique ; c'est une conséquence de son nominalisme.

¹¹³ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 137. Dans le *De Cive*, Hobbes affirme que les personnes pouvant servir d'intermédiaires sont indiquées dans les Saintes Ecritures, révélant en même temps la source de son inspiration.

¹¹⁴ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 140-141

dernier n'ajoute rien à l'obligation née du premier. La démarche suivie dans le raisonnement de Hobbes montre très nettement la politisation du divin à laquelle conduit l'insertion de la religion dans le droit. En outre l'étude théorique, définissant les concepts utilisés, n'a d'autre but que de permettre la formulation du pacte social en même temps que d'en préciser la signification.

2- Le pacte social

Si dans le système hobbesien la première source d'obligation, la loi naturelle, a soulevé d'interminables controverses, la seconde que constitue le pacte social, n'a pas eu cet effet. Ce décalage s'explique par la différence des deux catégories d'obligations, car relevant d'essences

distinctes. Le contrat étant un instrument juridique appartient par définition au politique. Par contre, les lois naturelles sont l'expression d'une éthique, dont l'origine religieuse est non seulement sensible, mais encore revendiquée par Hobbes. Si on conserve à l'esprit sa démarche intellectuelle et qu'on considère la définition qu'il donne de la justice, il apparaît nettement qu'il attribue à l'obligation née du contrat une base éthique. C'est par conséquent une obligation morale qui garantit le caractère effectif du pacte et des conséquences juridiques auxquelles il donne naissance. Dans la condition naturelle il est normal que le contrat, aussi bien que le pacte, soit dépourvu de force obligatoire, puisqu'il n'existe pas de loi propre à discriminer le juste de l'injuste, ni de système de contrainte. De sorte que l'origine de l'obligation doit être recherchée à un autre niveau, ce qui explique qu'après la théorie juridique du pacte, Hobbes procède à l'établissement de la loi naturelle relative à l'application des pactes conclus.

Cependant l'origine divine des lois naturelles limite leur portée obligatoire au domaine de la conscience, d'autant plus que l'insécurité endémique dispense pratiquement de conformer les actions à leurs prescriptions. Leur insuffisance pratique est le principal motif conduisant à l'institution de l'État, donc à la conclusion du pacte social.

a- La cause du pacte social

Si l'éthique était efficace le politique serait superflu. La primauté des passions sur la raison et les déviations consécutives quant à l'appréhension du bien authentique expliquent la carence de l'éthique. L'infirmité de la raison rend la conscience individuelle insuffisante pour permettre une vie sociale unie et pacifique. En effet, les lois de nature,

d'elles-mêmes, sans pouvoir coercitif pour les faire observer, sont contraires à nos passions naturelles ; et les pactes sans la force et le pouvoir pour les faire respecter, ne peuvent aucunement sauvegarder un homme, comme nous le rappelle Hobbes¹¹⁴. En l'absence du pouvoir les lois naturelles sont pratiquement inopérantes. Ainsi les efforts déployés pour la paix dans l'état de nature sont condamnés à l'insuccès en l'absence du politique. Dieu dispose bien de châtiments, naturels ou surnaturels, mais c'est encore insuffisant. L'incapacité d'unification et de pacification de la société résulte de la sphère d'action de la religion et de l'éthique qui est celle de l'homme intérieur ou de la conscience¹¹⁵. Hobbes dénie à quiconque la possibilité d'exercer une action en ce domaine, l'esprit échappant à l'investigation rationnelle, car il ne se traduit pas en phénomènes perceptibles auxquels la ratiocination puisse s'appliquer, réserve faite de son expression dans les actions et les paroles. Par contre, le politique se définit en terme de pouvoir et se trouve être ainsi facilement intelligible pour la raison, par l'intermédiaire de la théorie du mouvement, puisqu'on pourrait dire que l'État regroupe tous les sièges réunis¹¹⁶. Malgré la différence de leur portée, la religion et le politique ne se séparent guère dans leur nature, puisque celle-là se caractérise par la crainte des pouvoirs invisibles, et Dieu, par l'éminence de son pouvoir.

Partant de ces présupposés, Hobbes assigne une même cause au contrat social avec deux branches, l'une négative, l'autre positive. La première consiste dans la crainte de la mort violente ressentie à travers l'expérience de l'état de guerre et la prise de conscience de la paix comme étant le bien à rechercher; la conscience déduite est la réconciliation au droit à toutes choses dans la mesure nécessaire à ce but. La seconde branche se présente comme la nécessité d'instaurer un pouvoir commun, afin de permettre l'exécution du pacte relatif au transfert de droit, et l'entrée en vigueur effective des lois naturelles. Finalement, la cause du contrat est l'instauration du pouvoir, qui lui fournit sa validité.

D'entrée Hobbes montre l'insuffisance de toutes les autres solutions pour sortir de l'état de nature. La loi naturelle est dépourvue d'efficacité, de même qu'est inadéquate

¹¹⁴ *Léviathan*, I, chap. P. 144

¹¹⁵ Dans le *De Cive*, Hobbes a soin de préserver l'obligation *inforo interno* en temps de guerre : « C'est un dire commun, que les lois se taisent là où les armes parlent, et qui n'est pas moins vrai de la loi de nature, que des lois civiles, si l'on regarde aux actions d'une personne, plutôt que dans le fond de son âme ». *De Cive*, II, chap. V, 2, p. 136.

¹¹⁶ *Léviathan*, I, Chap. X, p. 81. « Le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile, laquelle a l'usage de tous leurs pouvoirs sous la dépendance de sa volonté ».

l'union de quelques personnes ou d'une grande multitude si elle n'est pas dirigée. Lorsque cette dernière n'est pas unifiée, elle est guidée par la diversité des appétits chez les individus ; seule la présence d'un ennemi commun peut empêcher que l'état de guerre s'installe à nouveau. La réfutation du caractère naturel du politique, tel que le conçoit notamment Aristote, est un souci constant chez Hobbes. Il semble qu'on puisse attribuer l'artificialité du politique à l'antagonisme entre le bien commun et le bien privé, du moins apparent, puisque naturellement

l'homme ne recherche que l'éminent, et par conséquent la domination. Si la cause du contrat est l'édification de l'État, il est donc important de relever les modalités de conclusion du pacte.

b. La description du pacte

Hobbes domine parfaitement sa théorie du pacte social dans le *Léviathan*. L'analyse du *De Cive* manque de clarté, Hobbes ne séparant pas avec assez de netteté les explications relatives au pacte de celles s'appliquant à la représentation et à la personne publique. Cette ambiguïté paraît d'ailleurs propre à expliquer certains aspects particuliers du système politique de Rousseau, notamment sur la question du souverain. Hobbes met davantage l'accent sur le résultat dans l'ouvrage de 1642, que sur les modalités, ce qui explique l'allure désordonnée du raisonnement, puisque la formule du pacte qui devrait apparaître logiquement à la section II, chap. V, 7, n'est donnée qu'à la fin du chapitre VI. Hobbes insiste sur la soumission des volontés individuelles à celle du souverain. E plus, cette soumission est assortie du transfert du droit, selon une conception qui diffère de la simple absence d'obstacle, telle que le *Léviathan* l'exprime: «celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre, écrit Hobbes, lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces et sur ses facultés »¹¹⁷.

Les pactes partiels et d'effets temporaires sont décrits par Hobbes dans le cadre de l'état de guerre. Il en désigne le résultat par les vocables «d'assistance mutuelle» ou de «société procédant de l'aide mutuelle seulement »¹¹⁸. Hobbes fournit des explications plus précises ainsi la confédération est présentée comme une nécessité pour la préservation personnelle. Cependant les pactes du temps de guerre n'ont pas un effet

¹¹⁷ *De Cive*, II, chap. V, 8, p. 141

¹¹⁹¹¹⁸ *De Cive*, II, chap. V, 4., p. 137

durable, parce que la loi naturelle n'oblige pas en actes et que le droit à toutes choses subsiste. Hobbes affirme que si ces pactes sont possibles, ils ne peuvent durer davantage que la lutte contre un ennemi commun. En effet, passé ce délai, la rivalité reprend le dessus. Donc le pacte social est précédé d'une expérience contractuelle par les individus, mais elle est infructueuse parce que tous ne sont pas groupés et qu'il n'existe pas de certitude quant à l'exécution de leurs obligations par les parties. C'est le motif qui rend nécessaire l'établissement d'une autorité politique. Outre l'insuffisance de l'éthique, l'explication véritable se trouve dans le présupposé artificialiste prolongeant le postulat de l'égalité naturelle. Le véhicule de cet artifice est le droit, précisément grâce au moyen privilégié qu'est le pacte social

Le *Léviathan* est beaucoup plus précis dans l'exposé des modalités de conclusion du pacte. Cependant le but est identique à celui qui est fixé dans le *De Cive* à savoir: «conférer tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou une seule assemblée..., désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité »¹¹⁹. Hobbes présente alors la portée du pacte comme étant plus qu'un consentement ou une concorde, il est

« une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière* »¹²⁰.

La conséquence tirée par Hobbes est immédiate: la multitude ainsi unie en une personne est appelée une République. C'est l'engendrement du grand Léviathan, ce dieu mortel qui, au-dessous du Dieu immortel, assure notre paix et notre défense.

Le modèle ainsi décrit est purement théorique et constitue un type idéal. Après l'avoir exposé, Hobbes est en effet conduit à distinguer en fonction des aspects qu'il donne à la souveraineté. La subdivision opérée est un reflet de la relation qui existe tout au long de l'œuvre entre histoire et philosophie, en même temps qu'elle est une tentative pour rendre le schéma adaptable à la réalité. La souveraineté par institution est directement reliée à l'explication générale du pacte social, mais à côté, Hobbes introduit la souveraineté par acquisition. Plus encore que dans le cas de la République par institution, Hobbes doit faire intervenir le pacte tacite dans la République par acquisition.

¹¹⁹ *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 177

¹²⁰ *Idem*

Sa position inébranlable consiste à fonder en toutes circonstances la souveraineté sur un pacte et jamais sur le fait brut. Dans le cadre général la relation conventionnelle s'appuie sur un engagement souscrit par les particuliers; le souverain n'apparaît que comme bénéficiaire de l'obligation assumée par ceux-ci. Avec la souveraineté par acquisition le pacte lie le serviteur au maître et l'enfant aux parents. L'attitude du souverain est même directement à la source de l'obligation des sujets. Toutefois Hobbes écarte la possibilité d'une différence quant au contenu de la souveraineté, dont il affirme l'intangibilité, puisqu'il la définit comme absolue. La distinction opérée entre

les modalités de conclusion des pactes est rattachée par Hobbes, dans le *Léviathan*, aux motifs qui sont à leur origine¹²¹ La dimension historique plus développée du *De Cive* transparaît sur ce point, Hobbes donnant une explication en relation avec la genèse de l'État: «dans la première, écrit-il, le souverain s'acquiète des sujets tels qu'il plaît, dans l'autre, les sujets établissent un souverain à leur fantaisie »¹²². La dichotomie a surtout pour intérêt de mettre en relief la pluralité des sources intellectuelles de Hobbes, ainsi que la tentative faite pour les harmoniser. Nous verrons quelle importance la théorie de la représentation revêt, de concert avec celle de la personne publique, qui, au-delà du caractère disparate des éléments mis en oeuvre, réalisent l'unité essentielle au niveau juridique. L'identité dont elle est garante tout au long de l'œuvre explique que le pacte ait une portée identique.

CONCLUSION

L'originalité de Hobbes est d'avoir lié l'existence de la société politique à celle d'un pouvoir, de telle sorte qu'il n'est de politique que par lui. Faute de ce dernier s'établit l'anarchie, dans laquelle les actions humaines sont commandées par le jeu des autres essences. Cette vision repose en fait sur un présupposé idéaliste, puisqu'elle exclut la guerre comme manifestation politique. En réalité son attitude est la traduction d'une croyance d'ordre moral : l'homme, naturellement mauvais, est corrigé par le pouvoir ; c'est l'absence de ce dernier qui détermine le maintien de la perversité des individus. Au niveau de la technique juridico-politique, l'unification opérée entre le pacte de société et

¹²¹ *Léviathan*, II, chap. XX, p. 207. À l'origine de la République par institution se trouve la crainte inspirée par les individus, alors que pour la République par acquisition, c'est celle du souverain

¹²² *De Cive*, II, chap. V, 12. p. 143

le pacte de gouvernement n'est guère affectée par la distinction entre les formes prises par la souveraineté¹²³ Dans le cadre de l'État par acquisition existent déjà et la société et le pouvoir, de telle manière que n'intervient alors, qu'une adhésion du sujet à l'une et à l'autre.

L'union opérée entre la société politique et le pouvoir débouche sur une vision anthropomorphique de l'État, dont le frontispice du *Léviathan* est la représentation matérialisée: «Non est Potestas super Terram quae comparetur ei »¹²⁴ symbolique en est d'ailleurs complexe, puisque reposant sur la technique juridique de la personne morale et une image organiciste traditionnelle. Le contrat évite précisément que cette dernière ne prenne une place exagérée remettant en cause le modernisme de Hobbes. On peut même considérer que le recours à cet instrument juridique, afin de caractériser la relation politique dans le cadre de l'État, rendait nécessaire l'emploi de la fiction de la condition naturelle, spécifiée par l'absence d'une organisation, donc par le conflit. Partant de ce dernier, la difficulté est d'attribuer un caractère obligatoire au contrat puisque les pactes, dans la ligne d'un nominalisme radical, sont définis par des mots. C'est la constatation de la faiblesse fondamentale du droit, en l'absence d'un système coercitif, qui conduit Hobbes à faire de la désignation d'un pouvoir commun la condition de validité du pacte social ; à tel point qu'il est l'objet même que Hobbes lui assigne. Nous constaterons que la nomination du souverain crée le corps politique, par conséquent, qu'elle en est la cause. Dans le *Léviathan*, l'ordre du texte est clair sur ce point: après avoir donné la formule du pacte, comportant la remise du droit naturel au souverain, donc la désignation de ce dernier, Hobbes précise que « cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une République, en latin *Civitas* »¹²⁵. Il existe une simultanéité entre les deux opérations.

La désignation du souverain résulte de l'attribution à une personne ou un organe d'un pouvoir éminent. La formule du pacte contient deux éléments: l'autorisation des actions du souverain et la remise, à son profit, du droit de chacun à toutes choses. Le premier élément relevant de la théorie de la personne publique. Pour comprendre le transfert du droit naturel, il faut rappeler que ce concept est défini comme une liberté : celle que chacun a « d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa

¹²³ Dans le *De Corpore Politico*, Hobbes désigne le contrat social comme « un pacte de gouvernement »

¹²⁴ *Job*, 41, 24., « Il n'a pas son semblable sur la terre »

¹²⁵ *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 177

propre nature »¹²⁶. Et qu'une liberté est « l'absence d'obstacles extérieurs »¹²⁷. L'abandon du droit naturel par une personne consiste donc à ôter l'obstacle dont elle est l'origine pour permettre l'exercice du droit des autres. La portée du pacte social est, en transférant au souverain le droit des sujets, d'enlever les obstacles représentés par leurs droits à toutes choses, afin de permettre l'exercice du sien. Il ne reçoit rien qu'il n'avait déjà. Son omnipotence provient de ce qu'il demeure le seul à posséder son droit naturel, les autres y ayant renoncé, sauf dans les éléments vitaux qui sont inaliénables.

Le recours à la technique conventionnelle a pour but d'expliquer et de justifier un type particulier de relations juridiques dans l'État, dont l'originalité provient de l'institutionnalisation de la souveraineté qui est concomitante à celle de la République. C'est de cette institutionnalisation de la souveraineté qu'il sera question dans la deuxième partie de notre étude, dans la mesure où pour Hobbes, elle constitue la voie la plus sûre et la plus crédible pour créer une unité sociale.

¹²⁶ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 128

¹²⁷ *Idem*

DEUXIEME PARTIE

L'institutionnalisation de la souveraineté créatrice de l'unité sociale

INTRODUCTION

Parce que fondée sur une appréhension juridique du phénomène du pouvoir, la théorie politique hobbesienne est limitée. Le fondement juridique donné au pouvoir résulte des affirmations souvent renouvelées que la force, si elle est la condition mise à son existence, n'est pourtant pas suffisante. En effet, le souci de la durée lui fait exclure l'aspect aléatoire d'un rapport de forces naturelles, au profit d'une structure juridique dont l'artificialité même est garante de la pérennité. Cette structure juridique est une institution. La pensée politique de Hobbes se caractérise ainsi par une réduction des phénomènes sociaux à des rapports juridiques. La relation conventionnelle entre les individus en est la preuve éclatante ; à défaut de quoi les hommes sont censés n'avoir d'autres contacts que belliqueux. Par conséquent, le pouvoir, érigé en vertu d'un « don », effectué en faveur du souverain, sous la forme spéciale d'une renonciation par tous à l'exercice de leur droit naturel et d'une reconnaissance des actes de celui-ci pour être les leurs, ne peut se laisser appréhender qu'en tant qu'État. Cette polarisation de l'analyse sur la structure étatique, de nature essentiellement juridique, au lieu de considérer l'exercice matériel du pouvoir par les gouvernants, rend compte de l'institutionnalisation de ce pouvoir. Même si une telle affirmation mérite d'être nuancée, il reste tout de même légitime de dire avec Georges Burdeau, que « l'État, c'est le pouvoir institutionnalisé »¹.

Lapierre oppose le « pouvoir politique individualisé » au « pouvoir politique institutionnalisé » sur la base d'une différence de natures : le fait et le droit². Cette distinction fait écho à l'affirmation de Hobbes déclarant ne vouloir traiter que les questions de droit et non de fait; ce qui justifie en même temps une étude philosophique et non pas historique, ni à tendance sociologique. Remarquons que Hobbes réserve l'appellation d'État à la souveraineté par institution.

1 BURDEAU, Georges, *Traité de Science Politique*, t. 2 (Édition 1967), p. 60-61

2 LAPIERRE, J. W. - *Remarques sur la Théorie de la Personne publique chez Thomas Hobbes*, Imprimerie Louis Jean-Gap, 1954, p. 85

La dichotomie opérée par la théorie de la souveraineté, et la réduction au modèle juridique, réalisant l'institutionnalisation de la souveraineté et de l'État, rendent compte du caractère partiel de l'analyse du politique. La société repose en effet sur une conception de l'humanité qui limite les qualités de cette dernière à ce qui concerne sa vie en paix et dans l'unité. Or le droit seul peut mettre en œuvre cette vision irénique des relations humaines, révélant un a priori idéaliste de Hobbes. Un texte du *De Cive* confirme d'ailleurs la référence implicite à ce qui est considéré être le politique par excellence :

« En une cité parfaite, y est-il écrit, (c'est-à-dire, en un état bien policé, où aucun particulier n'a le droit de se servir de ses forces comme il lui plaira pour sa propre conservation, ce que je dirais en autres termes, où le droit du glaive privé est ôté) il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême »³.

Cette personne constitue proprement la souveraineté qui est la condition *sine qua non* de l'unification de la société. Le choix unitaire est la cause de l'éviction de toute la dimension conflictuelle du politique, refoulée dans la description de l'état de nature.

Après l'inspiration matérialiste liée à l'épicurisme, responsable de la psychologie égocentrique développée par Hobbes, la tradition idéaliste antique refait surface au niveau du politique. Ce double héritage explique le balancement de la pensée hobbesienne du pessimisme, renforcé en outre par une vision chrétienne de nature augustinienne, ne serait-ce qu'au travers de Luther et de Calvin, à un optimisme quant à la mission salvatrice du pouvoir, qui a raison des imperfections humaines. De telle sorte que la théorie politique est largement une morale, et qu'il ne saurait donc être question de positivisme dans l'affaire. Au niveau méthodologique, ce qui apparaît comme une démonstration scientifique masque le plus souvent le caractère subjectif de choix a priori qui font de la théorie une idéologie.

Les piliers du système hobbesien étant l'État et le souverain, il nous faut d'abord analyser les définitions qu'en donne Hobbes avant de poursuivre l'interprétation de sa pensée.

Le concept d'État, le plus souvent traduit par *Commonwealth*, est compris comme une *multitude* qui devient un *peuple*. Mais rapidement, la référence traditionaliste à l'universel sous-jacent, s'efface au profit du monstre *Léviathan*, le pouvoir, ce dieu mortel auquel nous devons, au-dessous du Dieu immortel, notre paix et notre sécurité. En lui consiste, en effet, l'essence de la République (*Commonwealth*) qui est une personne, dont chacun des membres d'une grande multitude s'est fait l'auteur des actes, par des actes mutuels des uns avec les autres, dans le but qu'elle puisse utiliser la force et les moyens d'eux tous, comme elle le trouvera expédient, pour leur paix et leur défense commune. Aussi vite que la communauté est évincée au profit de l'institution étatique, cette dernière l'est à son tour au profit du souverain :

3 *De Cive*, II, chap. VI, 13, p. 153

mais il nous faut retenir qu'il ne s'agit nullement d'un retour à la théorie patrimoniale de l'État ; au contraire, la souveraineté est elle-même institutionnalisée et se trouve prise dans le jeu de relations juridiques impliquées par la théorie de la représentation. « Le dépositaire de cette personnalité est appelé Souverain, est-il écrit dans le *Léviathan*, et l'on dit qu'il possède le *pouvoir souverain* ; tout autre homme est son sujet »⁴. Ce glissement de l'État vers le représentant est impliqué par la théorie de la personne, influencée, nous semble-t-il par son origine procédurale mettant en œuvre des personnes physiques. En même temps cette démarche correspond à un penchant de Hobbes à matérialiser ses représentations, de sorte que les institutions ne sont que des étapes dans le raisonnement pour déterminer le titulaire qui exerce les compétences qui y sont attachées. Dans tout ceci rien n'évoque les rapports personnalisés entre hommes, de type féodal, mais tout est conditionné par la nature artificielle et volontariste du droit.

La conception du pouvoir révèle de nombreuses ambiguïtés dans le système de Hobbes, le rendant complexe. L'ambiguïté relative à sa conception du pouvoir trouve son expression privilégiée dans la classification des types de souveraineté et des régimes politiques que nous allons développer dans le premier chapitre de la deuxième partie de notre étude. Pourtant, Hobbes dispose d'un fil d'Ariane qui le guide dans le dédale de conceptions antinomiques : le droit. Il permet la réduction des catégories traditionnelles au modèle théorique du pouvoir institutionnalisé dans l'état qui définit la souveraineté. Par conséquent, la théorie politique hobbesienne se caractérise par l'unité fondamentale du contenu de la souveraineté qui est absolue, et par les limites que rencontre cette souveraineté dans son exercice quotidien. Ce sera l'objet de notre deuxième chapitre. Enfin, le troisième chapitre nous fera comprendre comment la théorie de la souveraineté absolue conduit à s'interroger sur la portée de l'institutionnalisation du pouvoir.

4 *Léviathan*, II, chap, XVII, p. 178

Premier chapitre

TYPOLOGIE DES SOUVERAINETÉS ET DES RÉGIMES

Introduction

Explicitement Hobbes établit une classification des *Républiques*, ce qui est bien en conformité avec l'esprit juridique de l'œuvre. À cause de la quasi similitude des concepts employés, et surtout du contenu qui leur est donné, eu égard à la place centrale occupée par le souverain, il paraît logique d'appréhender la typologie sous l'aspect de la souveraineté. D'autant plus que l'argument conduit, à travers l'érection de l'état, à l'institutionnalisation du pouvoir, donc à celle-là. En effet, les trois vocables considèrent une même réalité, mais chacun selon l'optique spécifique, l'état d'une institution juridique, le pouvoir d'une force sociologique et la souveraineté d'un pouvoir de droit.

La différence même établie entre les types de souveraineté explique qu'une classification des régimes ne soit à considérer que dans le cadre de l'état par institution : l'état par acquisition relève en effet du gouvernement monarchique. Il est évident que la distinction n'a été introduite qu'eu égard à ce type de régime. Ceci constitue à la fois une marque de la préférence de Hobbes, mais aussi de l'influence de la pensée traditionnelle, notamment quant à la conception patriarcaliste et matrimoniale du pouvoir et à la théorie du droit divin des rois. Cette dernière est d'ailleurs explicitement invoquée dans la partie du *Léviathan* relative aux problèmes du gouvernement de l'Église. Mais sa portée est limitée à ce domaine. Dans *Béhémot* on relève une référence plus générale de la théorie du droit divin des rois, bien que la relation avec les compétences ecclésiastiques du souverain n'en soit pas absente : « ...Les lois civiles, écrit Hobbes, sont les lois de Dieu, puisque ceux qui les font sont par Dieu institués pour les faire... »¹. Pourtant, les ambiguïtés manifestées par la classification nous semblent dues, pour une large part, à des difficultés de conceptualisation, ainsi qu'à la nécessité de reprendre les catégories largement répandues, afin de donner plus de force persuasive à son

¹ *Béhémot*, Vol. 9, Oeuvres traduites dans une édition scientifique et critique, VRIN, 1990, 1er dialogue, p. 96 ; encore – *EW* t. 6, p. 236

œuvre. L'une et l'autre cause rendent compte de l'utilisation d'idées traditionnelles, mais dont la réinterprétation, afin de les rendre compatibles avec le reste du système, ne laisse plus subsister que le concept vidé de sa substance initiale. Une telle méthode est cependant porteuse de contradictions, car le vocable moule la pensée de l'auteur et oblige celle-ci à prendre des éléments de la symbolique traditionnelle. Loin d'être la parfaite construction géométrique que suggère la psychologie hédoniste et sensualiste, le modèle politique, avec son prolongement ecclésiastique, revêt une complexité trop souvent méconnue. Cette dernière apparaît déjà, de manière révélatrice, à propos de ce que Hobbes nomme l'*âme* de l'état : la souveraineté.

A. LES TYPES DE SOUVERAINETÉ

La souveraineté est directement liée à l'état : elle est le pouvoir de celui-ci. Hobbes ne dresse pas cependant une théorie systématique de la souveraineté comme telle, mais plutôt de l'état, ou du souverain, qui a reçu le pouvoir. Dans l'introduction du *Léviathan*, il définit la souveraineté comme une *âme artificielle* et, dans la vision anthropomorphique de l'état, c'est le souverain qui est assimilé à l'âme du corps.

Le plus souvent la souveraineté est caractérisée par les droits qui y sont attachés et en constituent l'absolutisme par leur indivisibilité. Lorsqu'il décrit celle-là, il la singularise par l'éminence de son pouvoir, qui est « suprême et absolu »². La souveraineté peut donc être considérée comme l'ensemble des compétences inhérentes à la fonction de souverain, qui résultent de son autorité dont l'origine se trouve dans le pacte social, instaurant la relation de représentation et cause de la nature suprême de cette autorité. À ce degré de généralité, on constate une différence d'attitudes si on compare Hobbes à son prédécesseur, Bodin, sur ce point, malgré l'influence certaine de ce dernier sur la pensée politique du premier. Bodin donnait plus d'importance à la souveraineté considérée *in abstracto*, alors que Hobbes l'analyse de manière plus tangible dans la personne de son détenteur et les prérogatives qu'elle procure. Malgré le vaste appareil d'érudition, déployé dans *Les Six Livres de la République*, Bodin donne davantage à son œuvre un aspect de classification de nature juridique, dans laquelle tend à s'absorber sa réflexion. Hobbes est éloigné du positivisme de Bodin, sa quête porte plutôt sur la nature des phénomènes et la recherche de leurs enchaînements, qui le conduiront à des classifications de type davantage logique et philosophique. Cependant la note pragmatique de son système, malgré les sollicitations de

2 *De Cive*, II, chap. V, 11, pp. 142-143 ; et II, chap. VI, 18, p. 162

son nominalisme, lui fait écarter parfois les discussions sur l'essence des concepts, pour s'en tenir à leur portée sociale.

La distinction entre les formes prises par la souveraineté n'a guère été modifiée du *De Cive* au *Léviathan*. Outre l'influence de la pensée traditionnelle déjà notée elle semble résulter aussi du souci de faire coïncider une théorie historicisante de la souveraineté avec la théorie systématique. D'ailleurs, l'identité des compétences attachées aux deux souverainetés limite la portée de la séparation opérée : cette dernière concerne surtout la genèse de l'état.

Pour Hobbes, la *République Politique* est la *République par institution*³, résultant d'une construction artificielle des individus, par opposition à la *République par acquisition* dont la cause est la force naturelle du souverain. La dichotomie repose sur la théorie mécaniciste appliquée à l'homme et à la vie sociale, par le biais de la considération des forces en présence. Au contraire du dernier type d'état, où la différence des pouvoirs est naturelle, dans le premier, à cause de l'égalité fondamentale existant entre les individus dans l'état de nature, il est nécessaire de créer une inégalité artificielle. Cependant, même la différence introduite au niveau génétique s'estompe, par l'insertion de la relation conventionnelle dans le cadre de l'état patrimonial ; de telle manière que, malgré le détours de sa typologie, Hobbes expose bien une théorie de la souveraineté homogène, dans sa nature et ses effets, sinon complètement dans son origine. Ce dernier trait rappelle toutefois l'effort déployé par Hobbes pour ramener les types historiques d'états, traditionnellement conçus, au modèle théorique.

1 - La souveraineté par institution

L'état correspondant à cette souveraineté est le prolongement logique de la démonstration générale. Hobbes précise les modalités de son institution, de même que ses caractères et sa portée.

a. Les modalités d'institutionnalisation de la souveraineté.

Le vocable d'institutionnalisation peut sembler anachronique, mais c'est bien à ce phénomène que renvoie Hobbes, qui utilise l'expression *d'état par institution*, l'étendant même aux explications traditionnelles, pour se substituer à elles. L'état n'est plus une possession du souverain, ou seulement involontairement de manière résiduelle et partielle : il est une entité juridique que le souverain a la charge d'incarner, devenant, ce faisant, le représentant des individus. Dans le *Léviathan*, Hobbes nous dit ce qu'est l'acte d'instituer une République.

« On dit, écrit-il, qu'une *République* est *instituée*, lorsqu'un grand nombre d'hommes réalisent un accord et passent une convention (chacun à chacun), comme quoi, quels

3 *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 178

que soient l'homme ou l'assemblée d'hommes auxquels la majorité d'entre eux aura donné le droit de représenter leur personne à tous (c'est-à-dire d'être leur *représentant*) ; chacun, aussi bien celui qui a voté *pour* que celui qui a voté *contre*, autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient les siens – cette convention étant destinée à leur permettre de vivre paisiblement entre eux, et d'être protégés » ⁴.

Par rapport à la description générale de la naissance de l'état⁵, quelques traits apparaissent plus nettement. Chronologiquement l'état par institution ne prend place que dans un cadre préalablement apolitique, qualité rendue par l'utilisation du terme *multitude*. Le texte renvoie à la genèse même de l'état et évoque pour nous une situation identique à celle où se trouvaient les *Pères pèlerins* du *Mayflower*, allant fonder une colonie sur la côte américaine. Mises à part les autorités de fait, dont le prestige personnel est cause de leur pouvoir, il n'y a pas d'institution qui soit garante de l'ordre : celui-ci n'apparaît qu'avec la formation d'un réseau d'obligations juridiques, volontairement assumées. En outre, politique et droit sont intimement liés, puisque l'instrument qu'est le pacte, cause de l'apparition de l'état, donne naissance en même temps à la société politique conditionnée elle-même par l'institutionnalisation du pouvoir, à la fois conséquence et cause du contrat. La réduction est d'autant plus facilitée que Hobbes considère le corps politique sous la forme juridique de l'état⁶. Ce type de souveraineté est donc en accord avec la description générale : les pactes sont conclus entre les individus au profit d'un tiers bénéficiaire, le souverain. Toutefois, la référence au principe majoritaire appelle des précisions.

Une note historique est introduite par l'évocation d'un suffrage puisque le texte mentionne : « ...aussi bien celui qui a voté *pour* que celui qui a voté *contre*... ». De ce passage transparaît la représentation que se faisait Hobbes d'une réunion des hommes en une sorte d'assemblée, afin de décider par une votation du choix du souverain. Une incidente dans la traduction de Sorbière, montre très nettement la dimension historique attribuée à l'état de nature et au passage à la société politique : « je me sers de l'exemple d'une ville, écrit Hobbes, parce qu'elles se sont formées les premières lorsque les hommes ont quitté l'état de nature »⁷. Une telle affirmation pouvait trouver son inspiration dans la culture humaniste de Hobbes. Sans nous fonder sur cette dernière précision, faute d'une certitude incontestable, la présence d'une référence historique implicite est cependant indéniable. Bien que ces notations ne remettent pas en cause l'explication en terme de rationalisme et la thèse méthodologique que nous

4 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 179

5 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 178

6 Voir l'assimilation très nette dans le *De Cive*, II, chap. V, 9, p. 141 : « l'union qui se fait de cette sorte, forme le corps d'un état, d'une société, et pour le dire ainsi, d'une personne civile ».

7 *De Cive*, II, chap. V, 11, p. 142

avons soutenue dans le deuxième chapitre de la première partie de ce travail, elles incitent à plus de prudence : par moments le souffle de l'histoire écarte le voile de la théorie, pour laisser deviner l'esquisse d'un paysage plus concret⁸. Outre l'Antiquité grecque et romaine, la Bible qu'évoque si fortement le terme de *covenant*, désignant notamment l'Alliance de Dieu avec les Hébreux, était bien propre à fournir des représentations tangibles de l'évolution des hommes. D'autant plus que les communautés religieuses contemporaines de Hobbes s'efforçaient de faire revivre cette relation privilégiée avec la divinité. Au plan strictement théorique, la référence au suffrage suppose qu'aient été résolues auparavant plusieurs questions, relatives notamment à l'entente sur l'organisation du scrutin et, bien entendu, sur son existence même. De ceci Hobbes ne fait pas mention, montrant ainsi la part importante des conceptions implicites déterminant le contenu de la théorie.

Plus délicate, comme conséquence de la votation, est la possibilité de divergences, impliquées par la mention des votes négatifs. Cependant, Hobbes l'élimine d'une manière toute formelle, affirmant que même les individus ayant voté contre le souverain élu doivent autoriser « toutes les actions et tous les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes ». Donc, le « droit de représenter la personne d'eux tous » est attribué par la majorité, mais la totalité doit reconnaître la souveraineté établie. Ce dernier point est précisé, qui pourrait constituer une menace de désintégration pour la société politique édifiée :

« La majorité, écrit Hobbes, ayant par ses suffrages accordés proclamé un souverain, quiconque était en désaccord, écrit Hobbes, doit désormais s'accorder avec les autres, autrement dit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le souverain, ou autrement d'être justement supprimé par les autres »⁹.

À défaut de la soumission de la minorité aux conditions de la majorité, elle reste dans l'état de nature : les minoritaires peuvent donc en ce cas être traités en ennemis. Toutefois, Hobbes a soin d'éviter une telle éventualité qui introduit un élément aléatoire dès le départ, en recourant à l'artifice du pacte tacite : « En effet, dit Hobbes, s'il est entré volontairement dans le groupe de ceux qui se trouvaient assemblés, il a, ce faisant, suffisamment exprimé sa volonté de se conformer à ce que la majorité ordonnerait, s'y engageant donc par une convention tacite »¹⁰.

L'introduction du principe majoritaire montre la préoccupation de concilier théorie et pratique. Il est évident que Hobbes pense au fonctionnement d'une assemblée qui sert de modèle pour l'établissement des modalités de conclusion du pacte. C'est le principe traditionnel de la *major pars*, qui est porteuse de querelles et surtout en opposition avec le

⁸ Nous trouvons la condamnation par Raymond Polin de l'opinion de G. Lyon, relative à une « assemblée plénière » dans laquelle le pacte aurait été conclu, beaucoup trop catégorique. Voir *op. cit.* p. 90

⁹ *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 183

¹⁰ Le vocable congrégation est de coloration religieuse, puisqu'il désigne particulièrement l'assemblée des fidèles. *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 183

postulat égalitaire à la base de l'œuvre. Bien que décrit en terme de convention, le pacte est matériellement une élection reposant sur l'entente préalable concernant son objet et ses modalités de déroulement, donc ne mettant pas en cause le souverain désigné. Pratiquement il y a de fortes présomptions que ce dernier ait été lui-même membre de *l'assemblée* qui procéda à sa désignation ; mais Hobbes ne considère pas cette hypothèse. L'acte mixte, désigné par le vocable de *covenant*, implique que l'élection du souverain exige, de la part de ceux qui ont voté, un engagement de nature contractuelle¹¹, auquel échappe ce dernier qui est dans la situation d'un tiers bénéficiaire. Si les principes électif et majoritaire ont cette importance, il en va de même de l'inspiration *démocratique* dont traditionnellement ils procèdent, à la fois dans l'Antiquité et dans le fonctionnement des structures ecclésiastiques, voire communales. Or c'est dans l'état par institution que Hobbes a le plus clairement à l'esprit le processus d'institutionnalisation du pouvoir ; donc originairement il retire celui-ci à la démocratie. Nous verrons que son dessein est de transposer l'institutionnalisation, telle qu'il la décèle dans celle-ci, au profit de la monarchie. Ce qui explique que le principe majoritaire soit éphémère et doit céder la place au principe de l'unanimité. Les mécontents n'ayant d'autre issue que de s'offrir le luxe de rester dans l'état de nature, donc de s'exclure de la sauvegarde que représente un ordre juridique.

En relation avec la question des dissidents un élément intéressant est constitué par les précisions données sur l'adhésion de la minorité aux décisions de la majorité. Nous avons relevé précédemment la nécessaire acceptation du souverain par la minorité, sur la base d'un engagement tacite. La solution retenue sur ce point est étendue d'une manière générale à toutes les décisions prises par la majorité : « si donc il refuse, dit Hobbes, de s'y conformer ou s'il élève une protestation contre tel ou tel de leurs décrets, il agit contrairement à ce dont il a convenu, et donc injustement »¹². Mais Hobbes étend l'obligation de soumission à cette majorité, même si la personne n'était pas membre de *l'assemblée*, ou si son consentement n'a pas été demandé. L'alternative est brutalement posée : soumission à la loi de la majorité, sinon rejet dans l'état de nature. Nous retrouvons par ce biais la logique rigide du principe majoritaire conduisant à l'instauration de l'unanimité. Le *De Cive* contient d'ailleurs des explications similaires, liées à la formulation psychologique du problème politique : réduire une pluralité de volontés à une seule, celle du souverain.

Il ne fait pas de doute que Rousseau ait été directement influencé par la solution hobbesienne dans l'élaboration de sa théorie de la *volonté générale*. Toutefois la perspective des analyses de Hobbes et de Rousseau n'est pas identique ; Bertrand De Jouvenel souligne

11 C'est ce que David GAUTHIER appellera : « The moral agreement »

12 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 183

le danger qu'il y a à les rendre équivalentes, mais cependant reconnaît l'existence d'un lien entre les deux. « Il (Rousseau) a coulé sa notion morale de la *volonté générale*, dit Bertrand De Jouvenel, dans un cadre fortement construit par Hobbes pour recevoir une notion juridique de *volonté générale* »¹³. De Jouvenel définit la démarche de Hobbes comme une fiction juridique : le soin de vouloir pour tous est transféré à un homme ou à un corps ; ce qu'ils veulent passe pour la volonté générale, et est censé voulu par tous. Pour De Jouvenel, « cette doctrine est le principe de toutes les tyrannies, soit césaristes, soit jacobines »¹⁴. À la différence de Hobbes, Rousseau n'a pas une conception mécanique de la volonté générale, la différenciant de la *volonté de tous* ; elle est à la fois impératif moral et loi de conservation du corps particulier, qu'est la communauté politique : elle renvoie à une sorte de sensibilité sociale qui fait découvrir ce qui est bon pour la sauvegarde de la société elle-même. L'interprétation donnée par Bertrand De Jouvenel retrouve la fonction assignée par Hobbes au souverain ; la différence entre les deux auteurs tient dans leur conception de l'aménagement du pouvoir, donc de la souveraineté.

Le droit à la souveraineté est promis à celui qui sera élu par la majorité, et la minorité s'engage à ratifier ce choix, notamment par sa présence à l'assemblée électorale. Mais ce don de la majorité doit être entendu comme fait par chacun, car la multitude n'est pas une personne : à ce stade n'existent que les individus. C'est pourquoi, si les principes de base de l'institutionnalisation participent d'un régime démocratique¹⁵, finalement, Hobbes écarta cette solution au profit d'une entité purement théorique : l'État. Dans le *De Corpore Politico* tout comme dans le *De Cive*, Hobbes fait explicitement de la démocratie une étape préliminaire. Dans le *Léviathan*, le but étant de décrire un processus général d'institutionnalisation, et d'en expliquer la nature, il faut que l'analyse soit valable pour tous les types de régimes. Ce qui conduit à s'interroger sur les caractères de la souveraineté dans l'état par institution.

b. Les caractéristiques de la souveraineté dans l'état par institution

À partir d'une liste des devoirs des sujets et des souverains, nous pouvons dégager les qualités suivantes : la souveraineté est immuable, inviolable, unique, indivisible, absolue et identique.

13 DE JOUVENEL, Bertrand, *Essai sur la politique de Rousseau précédant l'édition du Contrat Social*, Genève, les éditions du Cheval Ailé, 1947.p. 106

14 DE JOUVENEL, Bertrand, *op. cit.* P. 107

15 Une remarque incidente de Hobbes établit de façon péremptoire cette origine démocratique du mécanisme de l'institutionnalisation du pouvoir. Le droit de tous les souverains étant dérivé originellement du consentement de chacun de ceux qui doivent être gouvernés. D'une manière également catégorique, Hobbes l'assigne tant pour l'état par institution, que pour l'état par acquisition.

b. a. L'immuabilité de la souveraineté

Hobbes fonde l'immuabilité de la souveraineté sur la théorie contractuelle de la nécessaire compatibilité des pactes entre eux. Que cette caractéristique ait un but politique, Hobbes n'en fait pas de mystère par sa référence à ceux qui veulent renverser la monarchie et la condamnation de cette action. Toutefois, cette immuabilité n'a d'effet qu'à l'égard des sujets, le souverain peut renoncer à la souveraineté en leur permettant d'en choisir une autre. L'obligation repose sur le pacte conclu entre les individus. De plus, le pacte conclu implique la caution de la loi de justice : la rupture du pacte est en effet une injustice, de même que déposséder quelqu'un de son bien, ici le souverain de la souveraineté. Enfin, Hobbes condamne également les pactes conclus avec Dieu comme injustes. Dans la théorie du contrat il avait établi qu'il n'est pas possible de pactiser avec Dieu qu'à des conditions très précises, par la médiation de ceux auxquels il parle, ou de ses *lieutenants*, donc les souverains¹⁶. Hobbes se départit de son calme pour critiquer ceux qui allèguent la possibilité d'un tel pacte, sous d'autres conditions : c'est un « mensonge manifeste » écrit-il, « ce n'est pas seulement un acte d'une disposition injuste, mais aussi méprisable et dégradante »¹⁷. L'infâme que Hobbes vilipende, c'est le presbytérianisme.

Considérant les modalités de la conclusion du pacte, où seul interviennent les individus à l'exclusion du souverain, Hobbes affirme que la souveraineté ne peut être reprise sur la base d'une rupture du pacte de sa part. Par conséquent, aucun de ses sujets, sous aucun prétexte de forfaiture, ne peut être libéré de sa sujétion. Il en profite pour réfuter les théories sur la nature contractuelle de la souveraineté, telle qu'elle pouvait découler des thèses calvinistes sur le tyrannicide. Pour Hobbes, il est évident que théoriquement, il ne peut exister de pacte direct entre le peuple et le souverain, car le peuple, considéré sous la forme de l'état, n'existe que par choix d'un souverain. C'est ce dernier qui fait être le peuple¹⁸. Mais ce sont les individus qui instituent ce souverain par des conventions multilatérales.

b. b. L'inviolabilité de la souveraineté

À l'immuabilité de la souveraineté se rattache son inviolabilité. Celle-ci est établie sur le fondement de la théorie de la personne publique et de la loi de justice. Chaque sujet est juridiquement l'auteur de l'action ou du jugement du souverain. Ainsi toute condamnation de ce dernier revient à se condamner soi-même ; accuser le souverain d'injustice, c'est s'en faire

¹⁶ *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 137

¹⁷ *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 180-181

¹⁸ Le *De Cive* contient même l'assimilation paradoxale du peuple au Roi ; position qui n'est pas sans évoquer la mystique représentative liée à la monarchie française, du moins depuis Saint Louis.

reproche à soi-même, ce que Hobbes tient pour impossible : parce que se faire injure est impossible. Le problème de la responsabilité du souverain relève de la loi naturelle et non du droit civil, puisque le souverain n'est pas lié par sa loi. En conséquence de cette inviolabilité Hobbes établit le caractère injuste de toute peine appliquée au souverain : « aucun détenteur du pouvoir souverain, dit-il, ne saurait avec justice être mis à mort ou châtié de quelque autre manière, par ses sujets. Étant donné en effet que chaque sujet est auteur des actions de son souverain, il punit alors un autre pour des actions qu'il a lui-même commises »¹⁹.

b. c. L'indivisibilité et unicité de la souveraineté

Un des éléments essentiels de la théorie de la souveraineté est le caractère indivisible de celle-ci. Elle est parfaitement cessible de la part du souverain, mais ne l'est que dans son intégralité ; il ne peut y avoir de division des droits constituant le pouvoir souverain. Hobbes ne cesse de réfuter la thèse de la *monarchie mixte* : pour lui il n'y a de pouvoir qu'unique. Sous-jacente à ces explications se trouve la théorie du pouvoir, dont l'excellence constitue précisément la souveraineté. Dès lors, elle ne peut qu'être unique et ce faisant indivisible. C'est en partie sur ce fondement que les compétences ecclésiastiques seront conférées au souverain. Cette qualité essentielle de la souveraineté s'impose même à son titulaire qui ne peut se départir d'un seul droit la constituant, à moins d'y renoncer intégralement.

Au cours de cette discussion, Hobbes attribue à la théorie de la division des pouvoirs, assortie de la revendication de liberté religieuse, l'origine de la crise religieuse et de la guerre civile que connut l'Angleterre²⁰. C'est par référence au principe de la souveraineté absolue que Hobbes critique les théories favorables à la division des pouvoirs ; les partisans de celles-ci avaient élaboré le concept de *monarchie mixte* dans laquelle la souveraineté absolue serait divisée entre le Roi, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes²¹.

b. d. La souveraineté est absolue

De cette unicité, de même que de l'indivisibilité de la souveraineté, procède son caractère absolu. La conséquence est la déduction de l'égalité des sujets devant le souverain, qui permet de réfuter l'opinion selon laquelle le peuple, comme tout, l'emporte sur le souverain. Le pouvoir souverain ne peut être contesté par le pouvoir de personne, car en dernière analyse c'est le pouvoir comme physique qui s'impose. Si ce pouvoir est souverain, ceci provient de sa prééminence même, due à un artifice juridique. Par conséquent, l'évaluation du souverain ne

¹⁹ *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 183-184

²⁰ *Ibidem*, p. 188

²¹ *Béhémoth, EIV* t. 6, p. 205. La condamnation se trouve aussi dans le *De Cive*, II, chap. VII, 4

peut qu'être au sommet de l'échelle. Son honneur doit être plus grand que celui de n'importe lequel ou de tous les sujets. La souveraineté est la source de l'honneur du souverain devant qui les sujets ne sont que des étoiles pâles à côté de l'éblouissante clarté du soleil. Hobbes justifie cette souveraineté absolue *a contrario*, par référence aux misères qu'engendre l'anarchie durant la guerre civile et il attribue la responsabilité des mesures contraignantes prises par le pouvoir à la désobéissance des sujets.

b. e. La souveraineté est identique

Enfin, de cette primauté assignée au caractère absolu de la souveraineté dérive cet autre, qu'on peut appeler l'identité. La souveraineté est identique dans tous les régimes, parce qu'elle est absolue. Ne changent que les titulaires de ce pouvoir suprême. Dans une large mesure le *Léviathan* se présente comme une doctrine de la souveraineté absolue ; cette caractéristique résulte surtout de la portée de cette dernière.

c. La portée de la souveraineté par institution

Hobbes assigne à son système une mission d'éducation, et par elle de salut. Pour lui, la crise anglaise est due à une insuffisance du civisme, provoquée par l'ignorance. Donc les sujets doivent apprendre leurs devoirs envers le souverain et la science politique doit fournir le contenu de cet enseignement. C'est à ce niveau que se comprend la démarche intellectuelle de Hobbes. Il est évident que l'histoire sous-tend toute la démonstration de Hobbes, qu'elle lui montre des situations critiques permettant de saisir de manière schématique, donc apte à la théorie, les relations politiques. Réciproquement, par son système il essaie de rendre compte de ces crises et d'en montrer les causes afin de déterminer les remèdes. Ainsi la souveraineté absolue née de l'institutionnalisation de l'État a-t-elle valeur d'exemple. Elle est le schéma idéal qui explique la nature de la souveraineté, son fondement et ses conséquences quant à l'obéissance des sujets. La comparaison avec la souveraineté par acquisition permettra de mieux constater la double démarche de Hobbes : abstraire une théorie à partir de l'histoire et théoriser une histoire. Les explications courent en effet sur un double registre, c'est pour cette raison qu'il subsiste dans l'œuvre des éléments traditionnels, ainsi le patriarcalisme ou la théorie patrimoniale de la monarchie. Rapidement Hobbes passe sur le plan rationnel, mais cette démarche comporte parfois des confusions. Hobbes n'évacue jamais un élément ancien, il en transforme profondément la nature, mais finalement lui redonne une portée quasi-identique à celle qu'il avait originellement : ce qui contribue à la complexité de l'œuvre. L'existant est explicable systématiquement, le devenir, historiquement.

La théorie de la souveraineté constitue une tentative pour en découvrir l'essence, et par elle expliquer le rapport intemporel existant entre le gouvernant et les gouvernés. À ce niveau, la relation fondamentale rendant compte de la souveraineté est celle qui fait correspondre l'autorité et l'obéissance. Assignant à la souveraineté institutionnalisée le rôle de modèle, Hobbes ramène à celle-ci la souveraineté dans l'état par acquisition.

2. La souveraineté par acquisition

Le *Léviathan* se ressent de la double attitude de Hobbes, constituant un facteur de tension pour l'œuvre. L'État par acquisition retrouve les théories traditionnelles justifiant la monarchie : le recours à l'appui de l'Écriture, rare dans cette partie de l'œuvre, en est un signe. Les éléments de nature patriarcale, relevés précédemment démontrent l'existence d'une suite logique de l'argumentation tout au long de l'œuvre. Hobbes fait réagir l'une sur l'autre la dimension historique de celle-ci, dans le dessein d'aboutir, dans les deux cas, à une issue de portée identique. En effet, la souveraineté se présente sous des aspects et comporte des prérogatives qui sont semblables dans les deux orientations.

Ce type de souveraineté réintroduit le temps et s'interroge sur un devenir. Paradoxalement, ce dernier est pensé de manière statique et immuable, selon un raisonnement qui renvoie à la théorie de *l'ordre* dont procède cette souveraineté. La seule perturbation du système étant à attendre d'un bouleversement des forces en présence : l'évolution y est impossible, sinon la révolution. Or cette dernière conduit, pour Hobbes, à une catastrophe contre laquelle il pense sa doctrine politique, puisqu'elle engendre l'anarchie et la guerre civile²². À cause de l'ampleur de la menace, Hobbes insère l'argument rationnel et artificialiste, sous la forme de la théorie contractuelle. Ainsi dans le cadre de la souveraineté traditionnellement conçue, il a soin de juridiciser la relation autorité-obéissance, afin de la fixer. Une idée constante qui apparaît dans la doctrine hobbesienne est l'insuffisance de la force : l'obligation naît d'un instrument juridique. Cette force en effet ne peut entraîner de conséquence morale, ce que fait le rapport de droit, qui est en fait porteur d'une sanction matérielle. À l'arrière plan du modèle politique se dessine une éthique d'essence religieuse qui sert de fondement à l'obligation de conscience. Le matérialisme, en effet, est ici insuffisant, contrairement à l'opinion reçue. Le droit repose sur une base éthico religieuse, qui lui apporte la garantie de l'excellence de l'ordre qu'il établit.

Après la description de la souveraineté par acquisition, sous son double aspect et l'étude de la connexion établie entre souveraineté et histoire, il sera donc nécessaire de considérer la juridisation de la relation politique dans le cadre de ce type de souveraineté. Nous réservons

22 Pour une définition de l'anarchie : *De Cive*, II, chap. VII, 2, p. 166-167

pour l'étude de la typologie des régimes l'appréciation de la signification de la théorie de la souveraineté.

a. Les aspects de la souveraineté par acquisition

La force est posée comme condition originaire de ce type d'état ; Hobbes donne de celui-ci la définition suivante : « La République d'acquisition est celle où le pouvoir souverain est acquis par la force. Il est acquis par la force, là où des hommes, soit chacun individuellement, soit collectivement (par la majorité des suffrages), autorisent, par crainte de la mort ou des fers, toutes les actions de l'homme ou de l'assemblée qui a leurs vies et leurs libertés en son pouvoir »²³. C'est d'ailleurs parce que la force naturelle y est prépondérante à son origine que Hobbes le distingue de l'état par institution. À l'artificialité du dernier il oppose le caractère naturel du premier. Toutefois, cette distinction, beaucoup plus marquée dans le *De Cive*, est tempérée. L'état et son pouvoir institutionnalisé dans la souveraineté dépendent d'un processus juridique. L'élément décisif est une fois de plus fourni par la théorie de la personne publique, avec le concept d'*autorisation* des actions du souverain. Cette dernière se produit ici soit isolément, du fait de chacun, soit par une décision majoritaire ; dans ce dernier cas, l'explication évoque l'état par institution.

Hobbes subdivise la souveraineté par acquisition en domination paternelle et domination despotique. Il s'agit de catégories traditionnelles, dont Hobbes transforme la portée. Il définit ces catégories par le moyen matériel d'obtention de la souveraineté : la *génération* et la *conquête*²⁴. Cependant la conceptualisation n'est pas très claire, s'il définit en effets les états par des moyens matériels, il affirme par la suite qu'ils ne sont pas suffisants pour faire naître le rapport politique. Une fois encore, il faut donc se référer aux définitions, en remarquant que l'ordre d'exposition dans le *Léviathan* est inverse du *De Cive* et commence par la domination paternelle.

« Le droit de domination issu de la génération, écrit Hobbes, est celui que le parent a sur ses enfants ; on parle alors de domination *paternelle*. Ce droit ne dérive pas de la génération, en ce sens qu'il appartiendrait au parent de dominer son enfant du seul fait qu'il l'a procréé ; il dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes »²⁵.

Si Hobbes limite considérablement la portée de l'élément naturel, qui était avancé pour établir la distinction avec l'état par institution, c'est à cause de la conséquence fondamentale impliquée par ce dernier. En effet, par nature les parents sont deux, or en politique, il n'y en a

²³ *Léviathan*, II, chap. XX, p. 207

²⁴ *Léviathan*, II, chap. XX, p. 208-211

²⁵ *Léviathan*, II, chap. XX, p. 208

qu'un qui commande. Les individus sont naturellement égaux, c'est un des postulats du système : donc le père et la mère le sont. Sur cette base on ne peut établir de hiérarchie ; précisément la réalisation de cette dernière est un des buts de l'ordre juridique, facteur de l'inégalité sociale. Ainsi Hobbes repousse la paternité et la maternité naturelles comme fondement du droit des parents sur les enfants, afin d'écarter cette conséquence : « la domination de l'enfant, déclare Hobbes, devrait donc appartenir également aux deux, ce qui est impossible, car nul ne peut être soumis à deux maîtres »²⁶. Du père ou de la mère il faut donc choisir. Le critère de ce choix est le consentement à l'obéissance par l'enfant et la relation juridique existant entre les parents.

Avec beaucoup de hardiesse Hobbes écarte, comme allant de soi, la domination du père. Dans l'état de nature, où il n'existe pas de lois civiles régissant les personnes, les parents peuvent s'entendre par pacte sur leur autorité ou ne pas le faire. En ce dernier cas l'autorité appartient à la mère. La cause en est d'abord l'absence de lois matrimoniales qui rendent certaine, juridiquement, la filiation et donc établissent la paternité. De plus l'enfant est à la complète disposition de sa mère. Hobbes recourt à la situation de fait pour établir le droit : « l'enfant doit en effet, conclut Hobbes, obéir à celui qui préserve sa vie : en effet, cette préservation étant la fin en vue de laquelle on s'assujettit à autrui, tout homme est censé promettre obéissance à celui qui a le pouvoir de le sauver ou de le perdre »²⁷. Au cas d'abandon, le droit appartient à celui qui le recueille.

La souveraineté conquise rencontre le problème théorique relatif aux droits de Guillaume le Conquérant, assorti de critiques libérales élevées contre le *joug normand*, mais aussi un problème d'actualité concernant le changement d'obéissance à l'égard du souverain, consécutif à la guerre civile anglaise. Hobbes est particulièrement sensible à ces questions, puisque c'est l'un des points qu'il précise à la fin de l'ouvrage. La liberté de rechercher la protection d'un autre souverain se présente lorsque c'est ce dernier qui dispose des moyens de défendre effectivement le sujet. Toutefois, l'obligation à l'égard du premier souverain est plus durable pour le soldat. Pourtant s'il ne dispose plus des moyens nécessaires à l'entretien des troupes, le soldat retrouve sa liberté. C'est alors que les individus sont en droit de s'assujettir à un autre souverain.

Tout l'exposé sur la souveraineté par acquisition est apparu comme chargé d'histoire ; Hobbes veut à la fois en dépasser la contingence, pour atteindre les principes, et la faire servir à la consolidation de la théorie. Toutefois ce qui fait la spécificité de Hobbes et empêche qu'il soit assimilable par quelque aspect aux théoriciens de l'ordre comme Sir Robert Filmer, tient à

²⁶ *Ibidem*, p. 209

²⁷ *Léviathan*, II, chap. XX, p. 210

la nature volontaire du rapport politique introduit par la théorie du pacte qui assure son unité au *Léviathan*, avec la théorie de la personne publique. En outre il conviendrait d'ajouter la conception de l'égalité naturelle des individus, complètement en opposition avec l'idée de hiérarchie propre à la théorie de l'ordre. De plus la conception artificialiste du politique est radicalement différente de la conception naturelle. Filmer éleva contre Hobbes une critique sur ce point, contestant sa description de l'état de nature comme étant incompatible avec l'ordre de Dieu : puisque c'est le règne du désordre achevé sous la forme de la guerre. Il ajoute également une réfutation de la théorie contractuelle lui opposant l'excellence de l'origine divine du pouvoir et de la souveraineté paternelle. Toutefois il ne faut pas valoriser un élément aux dépens d'un autre, et sous couleur de faire ressortir l'unité de la théorie de la souveraineté chez Hobbes, dissimuler les explications de nature patriarcale, car elles existent en vérité. La cause réside dans la primauté qu'il accorde à la monarchie, question qui conduit logiquement à la typologie des régimes politiques.

B. La typologie des régimes politiques

La position de Hobbes dans ce domaine ne présente aucune ambiguïté quant à la délimitation du type de souveraineté impliqué par cette clarification. Les dominations paternelle et despotique sont exclues a priori, puisqu'elles sont relatives au gouvernement monarchique et appartiennent à des doctrines apologétiques de celui-ci. Le champ de l'analyse est limité à l'état par institution, c'est-à-dire à la souveraineté institutionnalisée. Cette dernière étant identique et absolue, la classification des régimes ne peut donc aller à l'encontre de ces principes. Une typologie des différents régimes politiques revient seulement à étudier la morphologie de l'institution souveraine

La typologie de Hobbes est classique, puisqu'elle reprend les trois formes décrites depuis l'Antiquité, avec des variantes : la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. Bien que Hobbes admette la légitimité de chaque forme de gouvernement il valorise la monarchie, mais avec plus de pondération dans le *Léviathan* que dans le *De Cive*.

1. Le triple aspect de la souveraineté

Le critère de la classification est le nombre d'individus composant l'organe souverain.

« Puisque, dit Hobbes, la souveraineté est soit dans un homme, soit dans l'assemblée de plusieurs; et que dans cette assemblée ont droit d'entrer, soit tous les hommes, soit certains hommes qu'on distingue des autres, il est évident qu'il ne peut exister que trois espèces de Républiques »²⁸.

28 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 192

Se fondant sur l'aspect de la personne du représentant Hobbes établit sa trilogie : monarchie, démocratie ou *République populaire*, aristocratie. Toute autre classification est écartée, qui risquerait de mettre en cause le principe de l'indivisibilité de la souveraineté.

Hobbes décline la légitimité des concepts de tyrannie, oligarchie et anarchie, montrant qu'il ne s'agit que d'appellations péjoratives des trois formes de gouvernement. Il insiste même sur l'absurdité que représente la qualification d'anarchique appliquée à un état, puisqu'il signifie *défaute de gouvernement*. Il y a souveraineté ou anarchie, mais pas de souveraineté anarchique.

Dans son effort pour ramener toutes les formes de pouvoir à la trilogie retenue, Hobbes est conduit à considérer des cas spéciaux qui pourraient sembler aller à l'encontre de sa typologie et favoriser les régimes mixtes. Il affirme que ces modalités hybrides ne sont qu'une apparence, et que la recherche du souverain véritable permet de retrouver les trois types définis.

Hobbes fait donc une théorie générale, affirmant tout au long l'identité de la souveraineté à travers les trois aspects qu'elle peut revêtir. Dans le *Léviathan*, quand il nomme le souverain, il ne cesse de préciser : qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée d'hommes. Manifestement le souci d'abstraction dans cette œuvre est bien supérieur à celui du *De Cive*, où l'apologie de la royauté était particulièrement marquée, malgré l'effort déployé pour édifier une typologie neutre, reposant également sur la souveraineté absolue. Mais, à la fois par goût personnel et désir de montrer la nature véritable de la monarchie, à un moment où elle était non seulement contestée, mais encore renversée, Hobbes n'en dresse pas moins une défense et illustration.

2. Défense et illustration de la monarchie

D'entrée de jeu, Hobbes établit que la différence entre les trois sortes de Républiques ne consiste pas dans la différence du pouvoir, mais dans la différence de commodité, ou d'aptitude, à produire la paix et la sécurité du peuple, fin pour laquelle elles furent instituées. L'avantage majeur reconnu à la monarchie, dans une optique utilitariste, est la correspondance entre l'intérêt privé et l'intérêt public : « dans une monarchie, écrit Hobbes, l'intérêt privé est le même que l'intérêt public : la richesse, le pouvoir, l'honneur d'un monarque ne repose que sur la richesse, la force et la réputation de ses sujets »²⁹.

Techniquement la monarchie est d'un fonctionnement plus souple, puisque le roi peut demander le conseil de ce qui lui plaît, quand il lui plaît ; alors que l'assemblée souveraine est

29 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 195

entravée par des règles rigides et de plus exposée à l'inconvénient de la publicité des débats, alors que le secret est plus facilement observé dans une monarchie. D'autre part, pour Hobbes, ceux qui se font entendre dans les assemblées sont plus riches qu'instruits ; les discours qu'ils prononcent sont davantage fondés sur les passions que sur la raison : or, « la flamme des passions n'éclaire jamais l'entendement (Understanding), mais au contraire l'aveugle de son éclat »³⁰. Son fonctionnement est plus constant, car le roi n'a à supporter que l'inconstance humaine, la sienne, alors que l'assemblée est en outre soumise à l'absentéisme de ses membres, qui peuvent contester les décisions prises en leur absence. Enfin le roi étant une seule personne ne peut s'opposer à lui-même, alors que la discorde est le lot des assemblées et prépare directement la guerre civile.

Les garanties concernant la sauvegarde des sujets sont plus étendues dans une monarchie qu'avec une assemblée, à la fois pour la protection des biens et l'administration de la justice.

Quant à la succession et à l'éventualité de la minorité du roi, donc la nécessité d'établir une régence, une distinction est faite selon que le roi défunt a prévu ou non des dispositions pour la minorité. S'il ne l'a pas fait, c'est la loi naturelle qui s'applique et attribue la régence à celui « qui par nature, dit Hobbes, a le plus d'intérêt à la préservation de l'autorité du mineur, et qui a le moins de profit à retirer de sa mort ou de son abaissement »³¹.

L'argument déterminant est l'unicité de la personne naturelle dans la monarchie. Une tendance constante chez Hobbes est de faire disparaître la diversité et l'hétérogénéité au profit de l'un et de l'homogène. Ce qui est d'ailleurs exclure toute une dimension du politique, celui de la pluralité et de la rivalité. Cette vision irénique représente d'ailleurs une limite du système tenant aux postulats relatifs à la nature du politique. Cette soif de l'unité explique aisément l'absolutisme de la souveraineté. La justification constante de ce dernier se trouve dans le repoussoir que constitue l'état de nature et la guerre qui lui est inhérente. Les difficultés du gouvernement sont attribuées en outre à la conduite répréhensible des sujets.

Derrière cette construction philosophique du politique se fait jour une conviction éthique sur la nature fondamentalement maligne de l'individu à cause de la primauté de ses passions, bien que la description de l'état de nature expose apparemment une théorie amoraliste de celle-ci. Partant, la souveraineté absolue se voit reconnaître une mission d'élévation morale des sujets, ce qui justifie encore la réduction à l'unité de son détenteur. La raison qui doit guider le souverain participe de l'éthique.

Dans le *De cive* la comparaison des trois régimes s'achève sur une glorification de la monarchie, sous sa forme patrimoniale. Les prises de positions en faveur de la monarchie

30 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 196

31 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 198

conduisirent Hobbes à des ambiguïtés dans sa théorie de la souveraineté. En effet il était difficile de concilier les explications juridico rationnelles sur l'institutionnalisation de la souveraineté avec les théories traditionnelles liées à la justification de la monarchie. Fort heureusement les théories du pacte et de la personne publique éliminent toutes les tendances centripètes. Au niveau logique subsiste pourtant une superposition des explications ; c'est que Hobbes n'a pu se passer complètement de la tradition scolastique, même s'il la combat et en modifie radicalement les analyses. Il semble accepter nombre de ses conclusions, mais sur le fondement nouveau de la raison. Ainsi le rationalisme hobbesien se dégage dans une hostilité douloureuse envers la scolastique et s'exprime maintes fois dans le langage de l'École. Par exemple, dans *Béhémoth*, c'est la tradition aristotélicienne qui paraît guider Hobbes dans sa description de la société naturelle et de la genèse des régimes politiques. En outre la réflexion sur les œuvres antérieures au *Léviathan* permet de reconstruire le processus intellectuel qui conduisit Hobbes à sa théorie de l'institutionnalisation du pouvoir.

Conclusion

Dès le début de ses écrits, Hobbes se montre partisan de la monarchie et opposant à la démocratie. Tout au long de la systématisation de sa pensée politique il affirme l'excellence de la monarchie même dans le *Léviathan* : l'œuvre la plus abstraite, la plus philosophique de son. L'idéal politique est représenté par l'unicité de la personne naturelle détentrice de la souveraineté. Mais la raison est sans doute à rechercher également du côté de sa propre évolution intellectuelle. Certes, Hobbes repousse expressément dès le début l'argument analogique des théories de l'ordre³², mais à peine le fait-il qu'il en emploie un, comparant le pouvoir éminent du souverain et celui de Dieu³³. Il n'est pas douteux que cet attachement à la monarchie soit lié à la symbolique traditionnelle par rapport à laquelle Hobbes se définit.

La théorie de la souveraineté absolue ne se borne pas à définir la nature et les caractères de celle-ci, elle conduit directement à l'analyse de son contenu. Le concept même de

32 *De Corpore Politico*, EW t. 4, II, chap. V, 3, p. 165. Avec la conséquence que la monarchie est originaire et les autres régimes dérivés : « ...Pour omettre...que le gouvernement paternel, qui est monarchie, fut institué au commencement depuis la création, et que les autres gouvernements ont procédé de sa dissolution, causée par la nature rebelle des hommes, et ne sont que des morceaux de monarchies brisées, cimentés par l'intelligence humaine... » (p. 166). Voir aussi *De Cive*, II, chap. X, 3. p. 200

33 *De Corpore Politico*, EW t. 4, II, chap. V, 4, p. 166

souveraineté absolue implique une universalité des pouvoirs détenus ; pourtant l'absolutisme hobbesien est tempéré par des limites, trop souvent passées sous silence, ce qui est cause d'affirmations prématurées et catégoriques quant à cette souveraineté. Celle-ci se trouve donc précisée par l'inventaire de ses compétences et des limites apportées à leur exercice.

Deuxième chapitre

Le contenu de la souveraineté absolue et les limites à son exercice

Introduction

Le concept de souveraineté se réfère à une omnipotence ; Hobbes l'affirme à plusieurs reprises, insistant sur son irrésistibilité. Mais il en applique les conséquences au souverain, celui qui détient ce pouvoir. Dès lors il peut sembler erroné d'imputer la souveraineté à l'État. Ce doute est cependant dissipé si on rappelle la définition de l'État, qui est une personne juridique, incarnée par le souverain, représentant des individus. L'État est la fiction juridique qui conditionne et exprime l'union d'une société politique, mais qui n'existe que par la constitution d'un pouvoir matérialisé par la personne physique le détenant, le souverain. Nous verrons que la souveraineté est la condition d'existence de l'État ; cependant, avant d'aborder la théorie de la personne publique, qui débouche sur celle de l'État, il est logique de déterminer le contenu de cette souveraineté

A. LE CONTENU DE LA SOUVERAINETÉ ABSOLUE

La théorie des droits inhérents à la souveraineté est beaucoup plus développée dans le *Léviathan* que dans les œuvres antérieures. Les compétences du souverain peuvent être regroupées en deux catégories : celles concernant l'organisation juridique de la société politique et celles relatives à son organisation matérielle ; nous laissons de côté son organisation spirituelle, regroupant l'enseignement et la religion, car elle constitue l'objet de la troisième partie de notre étude.

1. L'organisation juridique de la société politique

La société politique peut se définir par l'existence d'un ordre juridique qui en règle les activités et les harmonies selon la fin pour laquelle le pouvoir a été établi. Il ne faut donc pas s'étonner de la primauté accordée aux compétences législative et juridictionnelle, car elles

sont à l'origine de l'ordre social et parce que leur absence est la cause principale de l'état de nature. Ce dernier peut être conçu comme une société non ordonnée par le droit, donc où il n'existe pas de critère du permis et de l'interdit, ni de détermination de la propriété, ni enfin une force coercitive pour donner effet à ces normes.

a. La compétence législative

La politique hobbesienne est fortement juridicisée, ceci explique son caractère artificialiste, en même temps qu'elle en résulte. La société est en effet une œuvre volontaire naissant avec le pouvoir politique. Mais la volonté chez Hobbes n'est souvent que la traduction de la nécessité : il nie le libre arbitre. Le déterminisme et la prédestination s'accordent à merveille dans son système, permettant la coexistence du matérialisme et de l'inspiration religieuse. Ce qui laisse penser très souvent que la science politique de Hobbes ressemble fort à une théologie politique.

Sa conception de la loi n'échappe pas à cette complexité, tant par la quasi-sainteté que lui procure l'éminence de son rôle, que par l'étendue de son domaine. La loi est douée d'une énergie créatrice, voire rédemptrice, qui la fait participer de l'œuvre divine : elle apporte paix et unité aux hommes que leurs penchants mauvais rendent incapables de vie sociale ; puisque le seul aspect qu'ils en connaissent naturellement est la lutte¹. À cause du peu de cas qu'ils font de leur obligation de conscience, le châtement devient essentiel pour la sauvegarde d'une société ordonnée. La loi humaine a pour mission de suppléer la défaillance de la loi divine dépourvue de sanctions matérielles ; ainsi, dans cette optique, la politique a une fonction qui participe d'une finalité religieuse. La loi, œuvre du politique et instauratrice de son ordre, est porteuse de la distinction entre bien et mal, dont la récompense et le châtement sont le support. La politique est largement une éthique de finalité humaniste. D'une manière particulière, Hobbes semble assigner pour but à la loi la détermination de la propriété privée dont l'ignorance antérieure était une des causes principales de conflits, et sa protection. C'est une vision de propriétaire ! Ces deux orientations doivent constituer l'arrière plan qui donnera sa signification à l'analyse technique.

Hobbes est un théoricien du positivisme juridique ; il n'est de loi que d'un législateur ; même les lois naturelles ne sont lois qu'en tant que commandements de Dieu. La loi est expression d'une volonté, donc elle est arbitraire. On peut également la définir de manière organique : elle est l'ordre émanant du souverain. Mais Hobbes établit lui-même une définition précise :

¹ *De Cive*, II, chap. VI, 4, p. 148

« La Loi Civile, écrit-il, est, pour chaque sujet, l'ensemble des règles dont la République, par oral, par écrit, ou par quelque autre signe adéquat de sa volonté, lui a commandé d'user pour distinguer le droit et le tort, c'est-à-dire ce qui est contraire à la règle et ce qui ne lui est pas contraire »².

La conceptualisation dépasse en richesse celle atteinte par le *De Cive*, où la loi est définie de façon surtout organique, comme étant le commandement de « celui qui gouverne l'état »³, ou simplement par référence au commandement du législateur⁴. Au niveau théorique l'importance de la définition donnée dans le *Léviathan* tient à la mise en avant du concept d'état, détaché de celui de souverain, qui montre bien le progrès réalisé dans la prise de conscience de la spécificité du premier. De plus, étant averti du caractère fictif de la personne étatique, donc de son artificialité, il doit recourir à la personne naturelle qu'est le souverain pour donner vie à cet état.

La pratique conduit Hobbes à dépasser le cadre artificiel qu'est l'institution étatique, pour constituer le souverain comme législateur. C'est pourquoi tout au long de son œuvre se retrouve ce leitmotiv, formulé comme suit : « le législateur, dans toutes les Républiques, est le souverain, et lui seul... »⁵. Ceci tient à ce que la loi n'est telle que par la force obligatoire que le pouvoir lui confère. La nature de la loi, outre d'être un commandement, participe d'une force en action qui la constitue comme contrainte. Il n'y a de loi que par la force, et de force que de la souveraineté. Ceci explique que non seulement la loi écrite soit l'œuvre du souverain, mais aussi la *Common-law*, qui est proprement sa raison. Hobbes articule donc à partir de la loi la relation entre autorité et obéissance, celle qui lie souverain et sujets. La loi est l'attribut essentiel de la souveraineté : c'est la souveraineté en acte. C'est ce qui fait dire à Simone Goyard-Fabre que :

« C'est à la signification prise par l'obligation dans *l'Etat Léviathan* que l'on mesure la force de novation qui habite la pensée de Hobbes. En effet, que l'obligation, fille de la loi, soit d'abord une obligation politique va presque sans dire : dans le couple gouvernant/gouverné, essence du politique, s'effectue la relation du commandement à l'obéissance qui marque la subordination du sujet au souverain. La relation n'est pas pour autant celle de maître à esclave puisque le souverain est le représentant du peuple en corps que le consentement du plus grand nombre a érigé »⁶.

Le positivisme juridique interdit alors que ce même souverain soit lié par ses commandements :

2 *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 282. Voir également les précisions sur la nature de la loi : *De Cive*, II, chap. XIV, 1-15, p. 250-262. Hobbes réfute en particulier la thèse d'Aristote en établissant la distinction entre loi et pacte.

3 Voir *De Cive*, II, chap. VI, 9, p. 150

4 *De Cive*, II, chap. XIV, 13, p. 259

5 *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 283

6 GOYARD-FABRE, Simone, *Le Droit et la Loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 196-197.

« Le souverain d'une République, écrit Hobbes dans le *Léviathan*, n'est pas assujéti aux lois civiles. En effet, ayant le pouvoir de faire les lois et de les repousser, il peut quand cela lui plaît se libérer de cette sujétion en repoussant les lois qui le dérangent et en faisant de nouvelles.... Celui qui n'est obligé qu'envers lui-même n'est donc pas obligé »⁷.

Cette différence de situation entre le souverain et le sujet tient à la constitution même de l'état qui repose sur cette distinction et résulte du pacte social. L'antériorité de l'obligation institue la force législative. Une telle position écarte a priori tout règne de la loi. Les réfutations des théories des juristes sont dirigées contre la tentative d'instaurer un ordre supérieur de la loi qui s'imposerait même au souverain. Cet absolutisme législatif de la souveraineté est le résultat de la relation politique entre le souverain et les individus.

C'est pour cette raison que Hobbes unifie les sources du droit par la référence constante à la volonté souveraine. La coutume et l'équité ne sont pas des sources autonomes, leur qualité législative ne provient que du consentement du souverain. Dans sa théorie du droit, il ne peut y avoir de hiérarchie, puisque la référence nécessaire au souverain les constitue toutes comme lois. Notamment il refuse toute dignité particulière à l'usage et au temps pour établir une coutume : « quand un long usage acquiert l'autorité d'une loi, dit-il, ce n'est pas la longueur du temps écoulé qui fait son autorité, mais la volonté du souverain signifiée par son silence, le silence en effet est parfois l'indice d'un consentement »⁸. Reprenant la thèse des juristes selon laquelle il n'y a de coutume que raisonnable, Hobbes rappelle que seul le souverain est juge de ce qui l'est. Dans le même esprit il ramène les coutumes locales à la volonté du souverain.

Le positivisme juridique oblige Hobbes à donner une importance particulière à la question de la promulgation de la loi, laquelle a pour but à la fois de faire connaître la loi et de la révéler comme volonté du souverain : « le commandement de la République n'est loi que pour ceux qui ont le moyen d'en prendre connaissance »⁹. Tout d'abord sont exclus de l'obligation ceux qui ne disposent pas des facultés nécessaires pour conclure le pacte instaurateur de la société politique et de l'état : les fous, les enfants, les animaux ; Hobbes ajoute, en outre, ceux qui, pour une raison accidentelle, n'ont pu connaître la loi. Ainsi est-il conduit à analyser les signes révélant la nature législative de l'acte. La loi naturelle est caractérisée par sa force obligatoire alors qu'elle n'est pas écrite, car elle se révèle à la raison individuelle, mais c'est là une exception que Hobbes ramène très vite à la règle générale en faisant du souverain son interprète. « Si on laisse de côté la loi de nature, il est de l'essence de toutes les autres lois

⁷ *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 283

⁸ *Léviathan*, II, chap. XVI, p. 283-284

⁹ *Ibidem*, p. 289

d'être portées à la connaissance de ceux qui seront obligés d'y obéir, soit par la parole, soit par l'écriture, soit par quelque autre acte connu comme émanant de l'autorité souveraine »¹⁰. Hobbes met l'accent sur l'origine, la loi publiée doit contenir un signe attestant qu'elle provient de la volonté du souverain, puisque c'est de lui qu'il tient sa protection. Les lois sont vérifiées par la connaissance des registres publics, des fonctionnaires et des sceaux publics. Il incombe donc à l'individu le devoir de faire diligence afin de s'informer des lois.

Cette question de la publication se révèle particulièrement délicate pour la loi divine positive. Hobbes s'interroge alors sur l'autorité spéciale qui doit, pour s'affirmer en ce cas, disposer d'un appui surnaturel. C'est un facteur de division, car personne n'est assuré de la sincérité de qui allègue une révélation ; pour cette raison Hobbes confie la charge de dire le droit au souverain.

Cette loi publiée, donc connue pour être l'ordre du souverain, a besoin d'être interprétée ; ce qui ne peut être fait que par ce même souverain. Cette compétence est importante, car selon Hobbes, toutes les lois ont besoin d'interprétation, or seul le souverain sait à quelle fin les lois furent faites.

Ainsi, la théorie de la loi débouche sur le positivisme le plus radical, qui singularise nettement Hobbes de ses compatriotes. Source de la loi, le souverain ne peut lui être soumis ; la seule qui s'impose à lui étant la loi naturelle et la loi divine positive, bien qu'il en soit l'interprète et leur procure force obligatoire¹¹. S'il est à l'origine de l'ordre juridique, son pouvoir juridictionnel l'en constitue garant. D'où le principe du *princeps legibus solutus*.

b. La compétence juridictionnelle et le pouvoir de sanction

Dans un souci d'établir la suprématie de la Cour d'équité, Hobbes est amené à relier l'activité juridictionnelle à la loi naturelle. Il précise ainsi la nature de l'acte juridictionnel : « Le juge, dit-il, ne fait rien de plus que d'examiner si ce que réclame telle partie est conforme à la raison naturelle et à l'équité. La sentence qu'il rend est donc l'interprétation de la loi de nature... »¹². L'authenticité de la sentence provient de l'autorité souveraine qui a nommé le juge.

Toujours fidèle à son attitude critique à l'égard des constructions juridiques *libérales*, Hobbes refuse toute légitimité à la règle du précédent. Le jugement en équité, qui est finalement un raisonnement, peut être sujet à erreur : on ne saurait dès lors donner à celle-ci force de loi. Le précédent, entendu comme obligatoire pour le même juge et les autres, dans

¹⁰ *Léviathan*, II, chap. XXVI, p.290

¹¹ *Dialogue*, EW t. 6, p. 21 : « Le roi est assujetti aux lois de Dieu, à la fois écrites et non écrites, et à aucune autre ».

¹² *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 295

des cas similaires, ne doit pas aller à l'encontre de l'équité. Or, tel serait le cas si la décision est erronée. Incidemment Hobbes dénonce l'insuffisance des juges, leur fréquente corruption et partialité ; Hobbes semble être sensible à l'insécurité judiciaire, pour cela il refuse à la fois le précédent et la présomption de loi. Quant au premier, il est catégorique : « bien que la sentence du juge soit une loi pour la partie plaidante, cependant ce n'est une loi pour aucun juge qui lui succèdera dans cet office »¹³.

Les solutions dégagées par Hobbes dans le cadre de la loi non écrite s'appliquent aussi pour la loi écrite : les juges sont les interprètes de celle-ci, sauf si le souverain a spécialement nommé quelqu'un à cet effet. De même que dans le cas de la loi naturelle, le juge pouvant se tromper en interprétant la loi écrite, Hobbes refuse la règle du précédent. Il existe toutefois une relation entre loi écrite et loi non écrite ; la dernière ayant pour but de régulariser les injustices imputables à l'application de la première, ou d'interpréter celle-ci¹⁴. Le *Dialogue* consacre l'éminence de l'équité dans le système juridictionnel afin d'affaiblir les Cours de *Common-law*, donc de valoriser les Cours d'équité où il y a unicité du juge, à la fois pour le fait et le droit. Il paraissait même à Hobbes, qu'il y avait une nécessité d'une Cour d'équité supérieure aux cours de *Common-law*, pour remédier aux erreurs dans le jugement donné par les juges des cours inférieures. Hobbes semble avoir en vue un système d'appel au profit de l'équité, avec la Chancellerie au sommet. Cette hiérarchie est d'autant plus importante qu'il ramène toutes les juridictions à des cours d'équité. Hobbes considère les évêques comme les spécialistes tout désignés pour siéger dans une cour d'équité et propose même que le Chancelier en soit un : La seule réformation prévue pour le jugement de la cour de la Chancellerie est par le Parlement ou une commission désignée par le roi. Mais Hobbes a bien le soin de préciser qu'en Parlement le roi demeure le souverain.

La compétence juridictionnelle constitue en effet un attribut de la souveraineté. Sans elle la loi est dépourvue de toute efficacité ; le système juridictionnel peut être conçu comme la force de la loi, permettant à celle-ci de jouer son rôle de protectrice des individus, à défaut de quoi ils retrouvent l'usage de leur droit naturel. La juridiction a pour but la protection contre les dommages causés par les autres, ainsi que la défense de la propriété ; elle est garante de l'ordre public ; et comme cela se doit, le souverain est la source de toute juridiction, comme il est la source de toute loi.

Cependant le rôle important attribué aux juges conduit Hobbes à s'interroger sur les qualités nécessaires à cette fonction. Il rejette d'abord la connaissance du droit, le juge n'en a

13 *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 296. Voir aussi *Béhémoth*, EW t. 6, p. 312

14 *Dialogue*, vol. 10. Œuvres traduites, Paris, VRIN, 1990, section II, p. 49. Sur la distinction *Cour de justice* et *Cour d'équité*.

que faire ! C'est en effet le métier de l'avocat et des juristes que de l'apprendre et d'énoncer le problème posé dans une affaire, à l'instance. Si on résume les qualités que Hobbes attend de lui, le juge doit être un sage. De plus, il doit pouvoir atteindre à la sérénité pendant le jugement, en se départissant de ses passions.

L'activité juridictionnelle est par elle-même dépourvue de force si elle n'est pas assortie de sanctions. Ainsi, habituellement, la question des délits et des peines est reliée à l'organisation juridique de la société, elle en représente la composante coercitive. Le juge est le maître d'œuvre de la sanction contenue dans la loi ou impliquée par elle. La sanction, à son tour, n'a d'efficacité que si elle est soutenue par un pouvoir de police. Ces questions concernant l'infraction et la sanction sont exposées par Hobbes dans les chapitres XXVII et XXVIII du *Léviathan*.

L'infraction se présente sous deux aspects, selon que l'on considère la loi naturelle ou la loi civile : la faute ou le crime. Selon Hobbes, « la transgression de la loi n'est pas seule à constituer une faute, il en va de même de tout mépris du législateur. Par ce mépris, en effet, on enfreint toutes ses lois à la fois »¹⁵. Une telle faute peut être à la fois l'accomplissement d'un acte illégal ou l'omission de ce qui est obligatoire, ou l'intention d'enfreindre. « Un crime, toujours selon Hobbes, est une faute consistant à commettre, par action ou parole, ce que la loi interdit, ou à omettre ce qu'elle a ordonné. Ainsi, tout crime est une faute ; mais toute faute n'est pas un crime »¹⁶. Donc, la faute est plus étendue que le crime en ce qu'il s'y ajoute l'intention, car elle est justiciable de Dieu. L'infraction se définit eu égard à une loi, donc en l'absence de loi, il n'y en a pas. La faute cependant est éternelle, car la loi naturelle, qui la détermine, l'est aussi. En l'absence de loi civile il n'y a pas de crime, le seul tribunal qui subsiste étant celui de la conscience, et la loi, celle de la nature, l'instance devant laquelle accuser faisant défaut. Jouant sur les définitions de la faute et du crime, Hobbes affirme alors que toute action contraire à la loi naturelle est un crime, quelles que soient les circonstances. Cet élargissement de la conception reflète le passage à un type d'explication rationaliste.

S'interrogeant sur les causes du crime, Hobbes détermine pour origine essentielle l'erreur et le défaut de raisonnement. Dans le détail il retient l'assertion de principes faux, comme par exemple l'affirmation que « la justice n'est qu'un vain mot » ; il mentionne en outre l'enseignement de « faux professeurs », « des inférences erronées à partir de principes vrais »¹⁷. À ceci s'ajoutent les passions ; Hobbes attaque en particulier la vaine gloire, qu'il semble assigner aux privilégiés qui se fondent sur leur qualité pour bénéficier d'un traitement

¹⁵ *Léviathan*, II, chap. XXVII, p. 312

¹⁶ *Idem*, p. 313

¹⁷ *Léviathan*, II, chap. XXVII, pp. 314-317

de faveur en matière légale. Il rejette également, ce qui n'est pas pour contenter la noblesse, toute inégalité reposant sur une qualité naturelle, notamment le sang. Il n'y a d'inégalité, que politique, donc résultant du pouvoir. Au passage il dresse un réquisitoire contre les puissants qui, forts de leurs richesses et de leurs relations, enfreignent la loi, assurés qu'ils sont de la légèreté de la sanction. De même il prend à partie ceux qui, sur une fausse opinion de leur sagesse, mettent en doute l'autorité souveraine et les lois qu'elle édicte. Ces hommes, sujets à la vaine gloire, sont d'autant plus dangereux, que chez eux la colère est prompte. En plus, des passions, comme la haine, le plaisir sensuel, l'ambition et la convoitise, constituent l'antichambre du crime. Leurs effets, déclare Hobbes, ne peuvent être arrêtés que par un usage extraordinaire de la raison, ou une sévérité constante à les punir¹⁸. Ainsi, est-il affirmé que la sanction ne représente qu'un pis-aller à un usage ordinaire de la raison, qui est insuffisant, parce que dévié. Enfin, dans cette revue des passions, Hobbes examine la crainte qui constitue le fondement du comportement légal des individus : contrepartie normale d'un système de sanctions qui, si elles n'étaient craintes, seraient parfaitement dépourvues de raison. S'il admet la légitimité d'une défense personnelle, sous l'effet d'une menace réelle qui provoque la crainte, par contre il refuse de l'excuser si la menace est chimérique, ou la crainte seulement dans les esprits. Hobbes récuse toutes les allégations de visions pour justifier l'inobservation des lois ; cette attaque concerne en fait ceux qui en appellent au surnaturel pour mettre en cause l'ordre politique. La leçon est donc entendue : on ne peut en appeler au Ciel pour désobéir. Le crime serait d'ailleurs d'autant plus grand qu'on enfreindrait la loi naturelle, puisqu'en ce cas c'est le Ciel lui-même qui interdit qu'on lui fasse recours.

La sanction est généralement conçue de manière négative, sous la forme d'une peine. Mais on peut également la concevoir sous un aspect positif comme récompense. Cependant, dans le prolongement de nos explications sur l'ordre juridique, c'est le problème du châtement qui est fondamental.

Selon sa méthode nominaliste, Hobbes définit le châtement comme un mal infligé par l'autorité publique à celui qui a fait, ou omis, ce qui est jugé être une transgression de la loi par la même autorité, dans le but d'amener les hommes à l'obéissance. Hobbes réaffirme que le droit d'infliger des peines ne résulte pas d'une concession, d'une autorisation, mais constitue un attribut de la souveraineté. Le souverain étant le seul à posséder encore son droit naturel, alors que tous les autres individus y ont renoncé afin d'instaurer l'État, c'est sur lui que Hobbes fonde cette compétence. Ceci résulte du pacte social, par lequel l'individu qui s'engage promet non pas de se défendre, mais d'assister le souverain quand celui qui est puni est un autre que lui-même. Toutefois, la compétence du souverain n'est pas illimitée, la loi naturelle est en effet

18 Sur tous ces points, voir *Léviathan*, II, chap. XXVII, p. 318-319

une borne mise à celle-ci. L'administration des châtiments est une des fonctions que la loi de nature prescrit au souverain. Le droit de châtier est l'un des droits essentiels qui constituent l'autorité publique. Le droit de châtier n'est pas créé par la loi ou donné au souverain. Donner n'est pas créer. La création fait surgir le nouveau, alors que le don suppose une possession préalable. Hobbes ne confond pas l'autorité créée par les hommes et le droit naturel. Le droit naturel est un don de la nature ; l'autorité, dont le droit de châtier fait partie, une création humaine. Les hommes en autorisant le souverain à tout, ont créé le droit à châtier. Ils n'ont pas pu donner ce qui n'existait pas auparavant. Comment comprendre une telle création qui aboutit à un droit qui peut se retourner contre leur vie ? Impossible de considérer que Hobbes renonce à l'autorisation : tous les actes du souverain, hostiles ou punitifs, ont toujours pour auteur celui qui les subit. Selon David P. Gauthier, Hobbes aurait adopté dans le *Léviathan* deux positions successives¹⁹.

Dans un premier temps, il aurait fait du criminel l'auteur de son propre châtiment²⁰. Dans le chapitre XXVIII du *Léviathan*, il aurait compris son erreur et aurait régressé à une explication en termes de droit naturel. David Gauthier qui est un fervent disciple de Hobbes, veut sauver la théorie du Maître de cette faiblesse, et propose une solution : autoriser, c'est transférer à quelqu'un le droit d'user d'un droit qu'on possède. Chaque individu possède, en l'état de nature, le droit de tuer pour se défendre. Le souverain a été autorisé à user de ce droit de tous, sauf de celui qui est puni. Le châtiment a pour auteur tous les sujets, sauf le criminel. Mais comment annuler les textes si nombreux où il est affirmé que chacun autorise tous les actes y compris les actes d'hostilité commis à son égard ?

Il faudrait admettre que Hobbes se contredit à l'intérieur même du chapitre XXVIII du *Léviathan* où il écrit : « Les actes d'un pouvoir usurpé n'ont pas pour auteur la personne condamnée : ils ne sont donc pas des actes de l'autorité publique »²¹. Le châtiment, comme la définition qui ouvre le chapitre l'indique, est un acte de l'autorité publique. Il a pour auteur la personne condamnée. Si on comprend l'autorisation comme le transfert d'un droit d'usage, l'interprétation de David Gauthier est inévitable : si un individu ne dispose pas du droit de se tuer, comment pourrait-il en autoriser l'usage au souverain ? De même les autres individus disposent du droit de tuer pour se défendre et non de punir. Ils peuvent, dans la logique de David Gauthier autoriser le souverain à tuer, non à infliger un châtiment. L'erreur consiste à concevoir l'autorisation comme transfert d'user d'un droit préexistant. Il faut au contraire associer l'autorisation à la fiction et à la création. En créant la république, les individus créent

19 GAUTHIER, David, P. - *The Logic of Leviathan : the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969, p. 146-149

20 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 230

21 *Léviathan*, II, chap. XXVIII, p. 333

un droit nouveau, et s'instituent eux-mêmes comme auteurs. L'autorité n'est pas le droit naturel. Dans le même mouvement l'individu autorise le souverain à châtier et s'institue comme auteur du châtiment. Laver Hobbes de l'accusation de se contredire ne revient pas à minimiser la difficulté. Elle paraît, dans le cadre de sa théorie, insoluble. La juxtaposition des deux modèles du dessaisissement et de l'autorisation est l'indice d'un problème non résolu. Le respect par le souverain des lois naturelles ne saurait fournir une solution. Même équitable, le châtiment est une violence que le condamné ne peut vouloir.

Après avoir ainsi exposé la nature et le fondement du châtiment, Hobbes dresse un tableau des différentes pénalités, prenant garde d'exclure des sanctions qui n'en sont pas, et donc est conduit à en établir les critères.

L'élément fondamental relève de l'origine du châtiment qui doit provenir de l'autorité publique, et suivre un jugement. La peine doit être appliquée par l'autorité légale. D'autre part, Hobbes insiste sur la valeur d'exemple nécessaire pour qualifier la peine, s'il n'en est pas ainsi alors elle n'est pas telle. Enfin, après avoir affirmé que la peine doit excéder le bénéfice qui résulte du délit, il établit ce qu'on peut appeler les principes de la légalité des délits et des peines. Toutefois, le fait qu'il tienne compte constamment de la loi naturelle peut être considéré comme une atténuation au principe, pour les cas où la loi écrite est défailante, et toute peine est alors rendue légitime, mais il y a une présomption qu'elle soit établie en fonction de l'équité. Enfin, il ne peut exister de châtiment à l'encontre du souverain, ce qui est une conséquence du principe de l'inviolabilité de la souveraineté que nous avons précédemment établi ; et les maux infligés à des sujets rebelles ne constituent pas des peines mais des actes de guerre, car ils se sont placés hors de l'ordre juridique et n'ont que des rapports hostiles avec le souverain. À la rébellion, Hobbes assimile en outre la négation de l'autorité du souverain. Ayant examiné ces différents critères qualifiant un châtiment, il procède alors à une classification.

Sont écartés les châtiments divins, pour ne retenir que les châtiments humains : parmi ces derniers, il distingue entre les châtiments corporels, avec la peine capitale, les peines pécuniaires, l'ignominie, qui est la privation par l'état de distinctions honorifiques antérieurement acquises, ou l'imposition de peines infamantes, l'emprisonnement, qui n'est peine qu'après que l'inculpé a été déclaré coupable, et l'exil ou le bannissement, mais Hobbes récuse leur nature de peine.

Enfin, Hobbes consacre comme principe, que toute peine infligée à un innocent est contraire à la loi naturelle, car il ne peut être de peine que pour une transgression de la loi. Nous verrons que l'existence d'un ordre juridique est le rejet d'un arbitraire par un autre : celui de l'acte illégal par la loi. Mais dans ce dernier cas l'arbitraire est institutionnalisé et connu, et

son acceptation en consacre la légitimité. De cette même nature participent également les récompenses, bien que leur attachement au débat sur les peines puisse paraître artificiel.

Dans les modalités de la récompense, Hobbes distingue selon qu'elle procède d'un don ou d'un contrat. En ce dernier cas il s'agit d'un *salaire* ou de *gages*, ce qui est un bénéfice dû pour un service accompli ou permis. Dans le premier cas, elle relève d'une grâce.

Par l'établissement de l'organisation juridique de la société, des cadres sont fixés pour le déroulement de l'activité à la fois de l'état et des citoyens ; mais la souveraineté ne se limite pas à la mise en place des règles et d'institutions chargées de les faire appliquer, elle s'étend aussi à l'organisation matérielle de la société dans laquelle l'état ne serait qu'un pur symbole, sans doute à allure de magistrat, mais dépourvu en fait de toute consistance.

2. L'organisation matérielle de la société politique

Une société politique ne consiste pas seulement en un corps de règles, sans support institutionnel ; car c'est ce dernier qui leur donne effet. Un pouvoir est avant tout un complexe d'organes dotés d'une force qui repose sur leur institutionnalisation. Plus concrètement il n'existe pas d'état sans administration. Celle-ci lui donne une densité sociale, de concert avec les organes proprement politiques. Cet ensemble enracine l'état dans la matière sociale, le fait s'en nourrir et la nourrit. L'État ne peut être seulement une idée, ou la mise en place de celle-ci, il est aussi réalité physique, Hobbes dirait *corps*, et sans doute pour lui, uniquement cela. Le droit lui-même, à la fois comme loi et organisation juridictionnelle, est moulé par cette matière sociale, de même qu'il lui sert de forme. L'agencement matériel de la société politique résulte simplement de l'activité de l'État. Il faudrait donc exposer à cet endroit la conception hobbesienne de la fonction publique, si nous n'avions jugé plus logique de la réserver pour l'étude de la théorie de l'état. Ici nous nous limitons à certaines compétences spécialisées qui permettent à l'État d'agir et de réaliser les buts pour lesquels la société politique a été instituée. Ces différents pouvoirs peuvent être regroupés autour des compétences financières, économiques, sociales, militaires et diplomatiques. L'analyse, ayant davantage un aspect matériel qu'organique, justifie donc notre emploi de la théorie de l'administration. Afin d'ordonner nos explications, nous distinguerons les compétences classiques des compétences économiques et sociales attachées à la souveraineté.

a. Les compétences classiques

Hobbes lie indissolublement deux pouvoirs : le droit de lever des impôts et celui d'enrôler des soldats. Le dernier, répondant à l'obligation pour l'État d'assurer la défense des individus, suppose le premier. D'autre part ces droits de la souveraineté étaient fortement contestés à

l'époque de Hobbes et constituaient, avec les matières religieuses, la source des débats juridico-politiques du temps. D'autant plus que le Parlement tentait d'affirmer sa prééminence en défendant des compétences particulières en ces deux domaines. Toutefois, il peut paraître surprenant que Hobbes ait consacré si peu de développements sur ces deux pouvoirs ; nous n'y voyons que le signe d'une habitude de les admettre comme partie de la souveraineté.

Le but de l'État est la sauvegarde du peuple, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. L'organisation juridique répond à cette dernière préoccupation ; pour le premier cas, c'est la compétence de paix et de guerre qui le fait. Les relations internationales ne pouvant être réglées sont pour cette raison considérées comme une représentation de l'état de nature, et partant, de l'état de guerre. En effet, les états ne peuvent normalement pas connaître la paix, car il n'y a pas de pouvoir supérieur qui puisse les tenir dans la crainte, sauf Dieu avec ses lois de nature qui tempèrent la guerre. Cependant Hobbes conçoit la possibilité de trêves. Les relations extérieures relèvent donc de la souveraineté, tant sous leur aspect pacifique que guerrier. De fait, pour Hobbes, le souverain est le généralissime des forces armées ; cela semble même représenter pour lui l'attribut essentiel de la souveraineté, car la force militaire constitue le souverain. Pour donner à ce problème toute sa portée, il convient de se rappeler combien les auteurs antérieurs, notamment Machiavel, attachaient d'importance aux questions militaires.

Il est incontestable que la compétence militaire est un droit fondamental de la souveraineté, et qu'il appartient tout spécialement au souverain de le préserver ; obligation d'autant plus urgente, que la défense des individus est le but de l'État. Le commandement militaire peut constituer une menace pour le souverain, si ce dernier ne prend pas garde à le contrôler étroitement, surtout quand son titulaire est populaire.

La compétence financière, sous l'aspect fiscal, représente la rétribution du service de protection rendu par le souverain. Il est conçu comme une prestation dont les individus acquittent le prix par les impôts. Dans le *Léviathan*, la fiscalité n'est généralement considérée que dans le prolongement des analyses relatives à la compétence militaire du souverain, ou au droit de propriété du sujet. La seule fois où Hobbes en traite principalement, c'est pour la discussion du principe d'égalité devant l'impôt. « Est attaché à la souveraineté, écrit-il, le droit de décider de la guerre et de la paix avec les autres nations et Républiques... et de lever de contributions parmi les sujets, pour pourvoir aux dépenses correspondantes »²².

L'aspect révolutionnaire de Hobbes est représenté par l'égalitarisme. Il faisait l'originalité de son analyse de l'État de nature ; mais, fait important, il continue de l'assumer dans le fonctionnement de l'État. L'égalité doit se rencontrer dans l'administration de la justice, mais

22 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 186

également devant l'impôt ; ceci constitue encore un signe de la primauté accordée au juridictionnel, qui donne sa marque à toute l'activité juridique de l'État. La conception de Hobbes en matière fiscale est originale; il ne conçoit pas un système d'impôts directs, mais indirects portant sur la consommation. « Une égale justice, dit-il, implique aussi l'égale imposition des taxes : l'égalité de celles-ci ne dépend pas de l'égalité des fortunes, mais de la somme dont chacun est redevable à la République pour sa défense »²³. Or cette dette est identique chez tous : la jouissance de la vie ; pour cette raison Hobbes écarte la distinction fondée sur la réalité entre riches et pauvres, au profit d'une égalité toute théorique. Ce qui le conduit également à écarter l'imposition directe sur la fortune, pour ne retenir que la consommation. « Ceci étant considéré, dit-il, l'égalité d'imposition repose davantage sur l'égalité de ce qui est consommé que sur l'égalité de fortune de ceux qui consomment ces choses »²⁴. Une telle affirmation est le reflet d'une position évidente : la protection de l'épargne qui prend valeur d'exemple, au contraire de la prodigalité, qui est répréhensible, surtout quand elle accompagne l'oisiveté. C'est pourquoi il préconise l'imposition indirecte portant sur les biens consommés. Outre le principe d'égalité, plus pratiquement, l'État y trouve son compte par le frein mis au gaspillage ; Hobbes affirme en effet la nécessité des lois somptuaires. Il est indéniable que de tels textes, y compris ceux relatifs à la charité et à l'oisiveté, sont parfaitement dans la ligne de la mentalité qu'on qualifierait en régime marxiste de bourgeoise. Hobbes assied son système politique sur les relations socio-économiques d'un type de bourgeoisie, mais qui permettent d'intégrer aussi les aristocrates de style nouveau, désignés d'une manière générale comme des *gentlemen*. Mais les conceptions politiques hobbesiennes vont à l'encontre de certaines revendications des possédants, ainsi que le met en valeur l'analyse des compétences économiques et sociales de l'état.

b. Les compétences économiques et sociales

L'absolutisme de la souveraineté est aussi développé à ce niveau qu'à celui de l'organisation juridique. Hobbes expose ses éléments d'économie politique au chapitre XXIV du *Léviathan*, auquel s'ajoutent des remarques éparses dans l'œuvre. Poursuivant sa comparaison organiciste, il assimile l'économie à la nutrition de l'État.

À propos des ressources disponibles, Hobbes est conduit à faire l'apologie du travail. Également, il montre que pour des pays dépourvus de ressources naturelles, le commerce permet de s'enrichir, par le traitement des produits importés et l'augmentation de leur valeur grâce au travail incorporé à ceux-ci, car, pour Hobbes, « le travail humain est lui aussi un bien

²³ *Ibidem*, chap. XXX, p. 368

²⁴ *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 368

susceptible d'être échangé en vue d'un avantage comme n'importe quoi d'autre »²⁵. D'autre part, il est parfaitement averti du traitement réservé aux travailleurs par les manufacturiers. Toutefois, il juge nécessaire pour l'état d'intervenir dans ce domaine, afin de prévenir l'oisiveté et de pourvoir à l'aide des pauvres. La législation sur ce point, pratiquement instaurée sous le règne d'Élisabeth, est restée tristement célèbre en Angleterre : toute une complainte des pauvres gens naît à l'aube du XVII^e siècle pour mourir presque à l'orée du vingtième, qui dénonce le pharisaïsme de tout un monde. Hobbes impose à l'état l'obligation d'une charité publique en faveur des impotents, mais pour ceux qui sont forts et en très bonne santé, il faut les forcer à travailler. L'oisiveté des démunis était regardée à l'époque comme une dangereuse calamité qui menaçait les possédants ; or, on oubliait d'en considérer les causes qui faisaient s'accroître le nombre des vagabonds, pour ne condamner que l'effet²⁶. La position de Hobbes est particulièrement ferme sur ce point. Non seulement on doit forcer les valides à travailler, mais pour leur éviter l'excuse au chômage, l'état doit favoriser, par des lois propices, le développement d'activités créatrices d'emplois²⁷. En outre, cette question des pauvres est reliée par Hobbes au problème démographique.

Préfigurant Malthus, il prévoit que la surpopulation est fatale ; on ne peut donc concevoir que des solutions temporaires. Cependant, il est clair qu'il n'envisage la question que du côté des pauvres, comme si deux mondes se côtoyaient sans se mêler : l'un se régularisant automatiquement, celui des possédants, l'autre soumis à un gonflement pléthorique, celui des pauvres. Outre le caractère douteux de cette analyse, il y a une part d'idéologie dans ce raisonnement, qui relève bien d'une conception bourgeoise, voyant dans l'augmentation de la population pauvre une menace contre la vie ordonnée et disciplinée propre à la bourgeoisie. Cette menace est d'autant plus grave qu'elle porte sur la vie elle-même, sous l'aspect du nombre relatif des hommes. Devant l'augmentation de la population pauvre, Hobbes retient pour solution la colonisation de pays insuffisamment peuplés. Toutefois il pose des limites à celle-ci : les pauvres transplantés devront respecter la vie des habitants déjà fixés et ne s'approprier que des terres qu'ils peuvent travailler. Ici encore doit régner la modération. Cependant le globe arrivera à la surcharge et Hobbes ne voit pas d'autre issue, alors, que la guerre : une explication démographique de cette dernière, reprise de nos jours par les polémologues²⁸. Sur la base de ces analyses on aurait tort cependant de ne voir chez Hobbes

25 *Léviathan*, II, chap. XXIV, p. 262

26 HILL, Christopher, *op. cit.* p. 219 et suivantes.

27 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 369. Nous reprendrons l'étude de cette obligation d'une politique d'intervention économique lors de l'analyse des limites à l'exercice de la souveraineté.

28 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 370. Voir par exemple les explications de Gaston Bouthoul : *La Guerre*, Collection *Que Sais-je ?* Paris, PUF, 1983

qu'un défenseur de la bourgeoisie : en fait sa position est plus complexe et nous n'en voulons pour preuve que ses analyses sur la propriété.

Elle est l'alpha et l'oméga de la société bourgeoise. L'attitude de ses membres à l'égard de l'argent est diamétralement opposée à celle de la société aristocratique ; d'un côté on épargne avec mysticisme, de l'autre on dépense avec largesse. La richesse en argent s'oppose à la richesse en hommes : deux types d'économie et de rapports humains, deux mentalités. Pourtant, encore à l'époque de Hobbes, la propriété est avant tout celle de la terre. Pendant la Révolution, la Cité de Londres fut le principal acquéreur de biens fonciers. Bien avant la France, il y a déjà interpénétration de la richesse foncière et du négoce, ce dernier parfois manufacturier en même temps. La vente des biens ecclésiastiques consécutive à la Réforme, puis la confiscation de terres nobles avec la Révolution, ont amené des changements importants dans la propriété du sol, en même temps que dans l'esprit et les méthodes d'exploitation. La terre est devenue un capital qu'il faut rendre productif afin d'en accroître les bénéfices. Sans doute, antérieurement, l'esprit de profit n'était-il pas absent de l'exploitation agricole, mais on le rencontrait surtout dans les domaines ecclésiastiques, tout particulièrement ceux des grandes abbayes. Avec la mutation mentionnée, la terre cesse d'être la rétribution d'un service militaire, caractère qui fut plus marqué en Angleterre que sur le continent, malgré les modifications liées à l'évolution de la féodalité et à une appropriation de fait des terres concédées en fiefs, pour devenir une propriété pleine et entière. C'est d'ailleurs la revendication essentielle de la catégorie des possédants : affirmer l'inviolabilité de la propriété. Ceci, Hobbes le refuse, et l'englobe parmi les opinions qui sont dangereuses pour l'état. Sa conception instaurant l'état maître éminent surtout des terres, mais aussi de tous les biens possédés, a une teinte médiévale. Toutefois si l'état est instauré, c'est en grande partie pour sauvegarder la propriété, qui d'ailleurs, n'existe pas juridiquement dans l'état de nature, mais seulement en fait sous l'aspect de la possession. La propriété sera entendue comme la contrepartie de l'obéissance. D'autre part, assignant comme cause à l'injustice l'existence de la propriété, on peut en faire de même pour la justice, et déduire que l'organisation juridique n'est que la mise en œuvre de l'attribution et de la protection de la propriété. La législation est proprement l'acte de distribution de la propriété par l'état, et ce faisant, Hobbes est conduit à rechercher un équilibre entre la prétention à l'intangibilité de la propriété et l'absolutisme de la souveraineté, mais qui penche en faveur de ce dernier.

Donc la source de la propriété se trouve dans le souverain ; la répartition de la terre constituant d'ailleurs la première loi. Cette distribution se fait alors selon ce que le souverain trouve convenable. Hobbes paraît avoir été influencé par l'Ancien Testament ; la référence à la Bible représente une indication en ce sens. Mais il a également en tête la politique de

Guillaume Le Conquérant qui se déclara maître de toutes les terres, une fois le pays conquis. Hobbes tire comme conséquence immédiate de cette position la conception d'un droit n'existant qu'à l'encontre des autres sujets, mais non pas envers le souverain. La compétence générale de ce dernier sur la propriété des sujets est justifiée par sa mission de protection, laquelle ne pourrait être remplie s'il n'avait pas le droit d'intervenir sur cette propriété – ici Hobbes pense tout particulièrement aux impôts nécessaires à l'entretien d'une armée²⁹. Également la propriété n'a de fondement que politique ; une fois la souveraineté abolie, elle ne subsiste plus ; puisqu'elle résulte d'un ordre juridique, œuvre lui-même du souverain.

Hobbes insiste sur la nécessité de l'échange et du contrat : il est le contemporain d'une économie ouverte et l'approuve. L'État doit alors établir avec précision les modes de conclusions des différents contrats, ainsi que prévoir leurs clauses et conditions. Le commerce lui aussi est contrôlé par l'État, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. Dans ce dernier cas le souverain est juge du pays avec lequel commercer et des marchandises sur lesquelles porte le trafic. L'intervention est directement reliée à l'impératif catégorique de l'état : la défense ; le commerce pouvant représenter une aide à des pays étrangers qui serait nocive.

La colonisation n'était pas étrangère à l'Angleterre de la première moitié du XVII^e siècle, notamment en Amérique. Hobbes en traite brièvement, mais d'une manière quelque peu différente de celle qu'il exposait à propos des pauvres. Il définit ainsi les colonies : « Il s'agit d'un certain nombre d'hommes qui, de la République, sont envoyés sous les ordres d'un chef ou gouverneur, pour habiter un pays étranger, qu'il soit antérieurement vide d'habitants ou qu'il en soit alors vidé par la guerre »³⁰. La méthode d'occupation diffère de l'obligation qu'il imposait aux pauvres de ne pas exterminer ceux qu'ils trouvent là, puis qu'il prévoit explicitement que le pays peut être vidé par la guerre ! Là encore c'est le souverain qui reste maître du statut de la colonie en lui accordant, ou non, l'indépendance et le rang d'État ; dans le dernier cas c'est une simple province, partie intégrante de l'État d'origine. Mais dans le premier, se fondant sur une analogie avec l'émancipation de l'enfant par le père de famille, la colonie doit l'honneur et l'amitié. La situation est simple, le statut de la colonie dépend des lettres de fondation attribuée par le souverain ; ce n'est que la reprise de la pratique qui avait cours à l'époque, à l'instigation des compagnies commerciales. Toutefois l'activité commerçante n'est rendue possible que par le développement de la monnaie.

Hobbes conçoit cette dernière comme une réserve de valeur, un moyen d'échange et un étalon. Dans sa comparaison organiciste il l'assimile au sang, et fait un parallèle entre le flux

29 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 346-347. C'est l'opposition rencontrée à la perception des impôts qui oblige le souverain à recourir à la force.

30 *Léviathan*, II, chap. XXIV, p. 269

monétaire et la circulation sanguine. L'or et l'argent servent aux transactions internationales; ils sont une mesure commode de la valeur de toutes les autres choses entre les nations. Incidemment est mise en relief la valeur symbolique de l'argent qui représente, sous l'apparence du métal ou de la monnaie, des biens réels; le flux de la monnaie étant imaginé comme la représentation symbolique d'un flux de biens réels. Hobbes propose d'ailleurs une distinction intéressante entre les moyens de paiements internationaux, qui sont des métaux précieux, l'or et l'argent, et les moyens internes. Les premiers sont conçus comme inaltérables par les États, parce que tenant leur valeur du métal ; il est surprenant cependant que Hobbes n'ait pas été sensible à l'inflation liée à une dévalorisation du métal précieux, sous l'effet du gonflement des stocks en relation avec les découvertes de terres nouvelles et l'exploitation des mines. Les seconds n'ont d'effet qu'à l'intérieur de l'État pour les transactions entre les citoyens ; la règle en ce domaine est donc l'inconvertibilité. La monnaie intérieure doit en effet sa valeur à la décision du souverain concrétisée par le cachet. Hobbes est averti des effets de la dévaluation uniquement au plan intérieur, puisqu'il rappelle que cette monnaie est sujette à des diminutions de valeur par décision légale, au préjudice bien des fois de ceux qui l'ont. Enfin, Hobbes achève sa comparaison avec la circulation sanguine par une brève esquisse de la circulation des finances publiques sous l'aspect des recettes et des dépenses.

Apparemment, les compétences économiques et sociales de l'état ont été toutes passées en revue ; néanmoins, il y a une autre question fort importante, disséminée dans l'œuvre, celle de l'inégalité sociale pensée comme création de l'état. La sagacité du philosophe lie cette inégalité sociale à l'activité politique. Sur ce point l'opposition est radicale entre l'égalité naturelle et l'inégalité dans la vie en société. Hobbes attribue le droit de créer une hiérarchie sociale au souverain, auquel elle ne peut pas être opposée. Il n'existe donc qu'une inégalité absolue, celle entre les individus et le souverain ; elle constitue la marque du passage de l'état de nature à la société politique³¹. Hobbes raisonne à partir de la monarchie qui crée des distinctions entre les individus, notamment par le biais d'une noblesse. Cependant, l'éminence du pouvoir souverain ne donne pas une valeur absolue à cette inégalité, mais seulement relative. Le pouvoir et l'honneur du souverain étant supérieurs à ceux de n'importe quel sujet, Hobbes en déduit que « la source de l'honneur se trouve dans la souveraineté »³². Avec plus de généralité encore il affirme : « l'inégalité des sujets procède d'actes du pouvoir souverain »³³. Hobbes défend une théorie de l'égalité juridique des citoyens qui exclut tout privilège et toute exemption devant la loi et la justice. L'inégalité qu'il est loisible au souverain

31 *De Cive*, II, chap. X, 4, p. 201

32 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 190

33 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 367

de créer, c'est celle de la propriété, par la distribution des terres, et celle de la dignité. Sa conception d'un atomisme politique est d'ailleurs la base même d'une théorie moderne de l'état, mais aussi la source de l'ambiguïté qui caractérise la relation politique dans son système. Toutefois, on aurait une idée insuffisante de la nature de celle-ci si on se limitait à cet examen de la souveraineté absolue, sans remarquer que Hobbes établit des limites à son exercice.

B. Les limites de l'exercice de la souveraineté absolue

L'individualisme hobbesien reprend la primauté, par le but assigné à l'État, qui est le bien des individus. C'est d'ailleurs cet aspect qui donne au politique sa dimension éthico religieuse : sa fin est l'humanisation de l'homme. Si la démonstration se fait surtout en terme de rationalisme, la représentation qu'il a de la société politique participe d'une conception chrétienne du monde. Même s'il se limite au niveau des causes secondes, en excluant de sa réflexion la cause première que sa nature rend inconnaissable, il n'empêche que son raisonnement est fortement déterminé par des valeurs et des symboles de nature religieuse qui constituent le substratum de sa pensée. Le politique dans cette ligne est conçu comme salvateur. Dans la troisième partie de notre étude nous verrons toute la difficulté qu'il a pour séparer l'essence du politique de la religion, et qu'en pratique il ne réussit pas. Au point que sa philosophie politique est à la fois une politique religieuse et une théologie politique. Malgré les apparences c'est l'homme qui est au centre de son système, mais converti sous la conduite du pouvoir. Sur cette base il est donc hasardeux de qualifier le système de Hobbes de totalitaire. Au niveau de l'explication juridique, Hobbes présente une théorie de la souveraineté absolue de l'État : son système n'est donc pas ici totalitaire, mais absolutiste. Il y a d'ailleurs un danger à appliquer des concepts nés, de pratiques modernes, à des situations passées, il faut en effet rechercher les éléments qui les constituent et voir s'il y a effectivement identité des phénomènes. Or, pour une analyse purement institutionnelle, telle qu'elle l'est ici, il ne peut y avoir de totalitarisme ; d'ailleurs l'idée même de limitations imposées à l'exercice de la souveraineté implique le rejet de cette interprétation. Toutefois, ce problème n'est pas définitivement résolu, et il réapparaîtra, mais à un autre niveau, celui des consciences. L'appréciation de la nature de la souveraineté doit être complétée par une analyse des différentes limites et par l'étude de leurs conséquences.

1. Les limites à l'exercice de la souveraineté absolue

Ces limites résultent de la finalité pour laquelle l'État a été institué, et l'individu s'est assujéti, ainsi que de considérations juridiques et pratiques.

a. Les limites de principes et limites juridiques

Les limites de principe sont constituées par le but même recherché par les individus dans l'instauration de la société politique, qui devient la fonction de l'État et du souverain, à savoir : assurer la sécurité des biens et des personnes. Dans la situation de l'État de nature, la vie n'est pas assurée physiquement, mais encore elle est matériellement précaire, fautes des activités économiques qui la rendent agréable dans une société policée. Il ne suffit pas en effet que la vie soit préservée, encore faut-il qu'elle soit heureuse. Cependant, le plus souvent, l'accent est mis uniquement sur l'impératif de la protection et de la défense. Celle-ci présente un double aspect, à l'intérieur entre les sujets, et contre l'extérieur. Cette obligation suprême de l'État justifie l'absolutisme de la souveraineté ; même ce dernier ne peut exister qu'en fonction de la protection des individus. Hobbes exprime cette condition par l'adage *salus populi suprema lex*³⁴, ce qui n'est pas sans nous rappeler les accents modernistes et déjà sécularisés de Machiavel qui peut être considéré ici comme un précurseur de Hobbes et que nous retrouverons dans la troisième partie de notre étude.

Ce principe est constant dans toute l'œuvre de Hobbes, puisqu'il fut déjà établi dans le *De Corpore Politico* et repris par le *De Cive*³⁵. Dans ce dernier ouvrage Hobbes insiste particulièrement, dans un chapitre parallèle à celui du *Léviathan* traitant des obligations du souverain (chap. XXX), sur la finalité de l'État : « Tous les devoirs de ceux qui gouvernent, sont compris dans cette seule maxime, que la sécurité du peuple doit être la loi suprême »³⁶. Hobbes développe ainsi son argumentation : l'état a été institué par besoin de paix, et celle-ci est recherchée par souci de la sécurité ; donc le détenteur de l'autorité qui usera de son pouvoir autrement que pour la sécurité du peuple, agira contre les raisons de la paix, c'est-à-dire contre les lois de nature. Il établit la même distinction que dans le *Léviathan* ; le but pour lequel les hommes sont constitués en société politique et ont érigé un état est qu'ils puissent, autant que leur condition humaine le leur permet, vivre avec délices. Un élément remarquable est un résumé des différents bénéfices attendus de la vie dans une société politique par les individus : outre les impératifs de la défense contre les ennemis et le maintien de l'ordre public à l'intérieur, sont stipulés un enrichissement compatible avec la sécurité publique et la

34 *De Corpore Politico*, II, chap. IX, 1. *EW*, p. 214

35 *De Corpore Politico*, I, chap. VI, 8 ; et II, chap. IX, 1, 2, 3, 4

36 *De Cive*, II, chap. XIII, 2, p. 236

jouissance d'une liberté inoffensive³⁷. Ces dernières limites imposées à l'exercice de la souveraineté sont intéressantes à mettre en relation avec les analyses sur la loi ou la juridiction.

Si le souverain dispose de la compétence législative, celle-ci est limitée par les caractères qui sont attachés à *la bonne loi*. Une bonne loi étant, selon Hobbes, celle qui est utile, pour le bien du peuple, et en même temps claire. Cependant, Hobbes rappelle que toute loi est forcément juste, car la volonté du souverain est également de l'individu. Donc, en premier lieu, Hobbes insiste sur le caractère utile ou nécessaire de la loi, ce qui lui est en même temps l'occasion de tempérer sa conception volontariste du commandement par le but de celui-ci :

« En effet, écrit Hobbes, le rôle des lois, qui ne sont que des règles revêtues d'une autorité, n'est pas d'entraver toute action volontaire, mais seulement de diriger et de contenir les mouvements des gens, de manière à éviter qu'emportés par l'impétuosité de leurs désirs, leur précipitation ou leur manque de discernement, ils ne se fassent du mal : ce sont comme des haies disposées non pour arrêter les voyageurs, mais pour les maintenir sur le chemin »³⁸.

Pour le second caractère, Hobbes insiste sur l'identité entre le bien du peuple et le bien du souverain, de telle sorte qu'une loi ne peut être conçue comme répondant au bien de l'un sans le faire aussi pour l'autre. Hobbes prescrit à l'état l'obligation de créer ou de développer par des lois les activités économiques productrices d'emplois, citant notamment l'agriculture, la pêche et la navigation. Dans le *De Cive*, cet aspect de politique interventionniste est plus longuement évoqué, à propos des lois propres à enrichir les sujets. Les développements relatifs au caractère utile de la loi sont beaucoup plus généraux et condensés dans l'ouvrage de 1651 ; l'effort d'abstraction empêche visiblement une trop grande référence à la situation contemporaine : ce qui valorise d'autant le fait qu'il ait consacré deux paragraphes à la question des pauvres.

Toutefois, les limites à la compétence législative du souverain ne résultent pas seulement des caractères de la loi, mais aussi de son domaine.

Hobbes est net sur ce point, le contrôle politique ne peut s'exercer que sur les actions et les paroles des individus, non sur leurs pensées. La conscience en effet est exclue de l'activité politique, appréhendée de manière juridique, et relève de la religion, donc n'a que Dieu pour juge. Elle est régie par les lois naturelles, dépourvues de sanctions en ce monde, sauf à être reprises par le souverain dans sa législation positive. C'est cette singularité de la conscience qui a servi de fondement à la distinction entre la faute et le crime, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. « Les intentions, dit Hobbes, qui ne se manifestent par aucun acte extérieur n'offrent

37 *De Cive*, II, chap. XIII, 7, p. 238-239

38 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 370. Voir aussi, *De Cive*, II, chap. XIII, 15, p. 247. Comparaison avec les berges d'une rivière.

pas de prise à une accusation humaine »³⁹. Dans ce passage, Hobbes donne à la distinction entre obligation politique et obligation religieuse une expression très claire, à savoir que les croyances des hommes et les cogitations intérieures ne sont pas sujettes aux commandements, mais seulement à l'opération de Dieu, ordinaire ou extraordinaire. La conscience est le champ d'activité de la grâce divine, non du politique, ni du commandement. Une telle hétéronomie ne peut cependant être acceptée par Hobbes, car elle entraînerait de graves risques pour son système. De fait, il en limite la portée en instaurant la loi comme *conscience publique* à laquelle doivent se conformer les citoyens⁴⁰. Mais encore, celle-ci ne peut atteindre que les signes extérieurs, donc un conformisme et non pas l'intimité de la conscience. Nous verrons, que, dans le même esprit, la religion politique est décrite en terme de culte, donc d'actes. Parmi les erreurs qu'il dénonce à la fin de l'ouvrage figure celle consistant à « étendre le pouvoir de la loi, qui est seulement la règle des actions, aux pensées elles-mêmes et à la conscience des hommes, scrutant leur sentiment par examen et inquisition, nonobstant la conformité de leurs paroles et de leurs actions »⁴¹. Cette position libérale de Hobbes, qui consiste à préserver l'homme intérieur de l'intervention du politique, est assumée dès le début. Si on relève la même affirmation dans le *De Corpore Politico*, il est intéressant de remarquer aussi que la distinction est opérée à propos de la conception d'une dualité des sources d'obligation, la loi et la Bible, et de la question de leur compatibilité. La dialectique entre politique et religion se réalise dans l'homme qui doit concilier son obligation de citoyen avec sa foi : le système de Hobbes, ainsi que nous le constaterons tout au long de la III^e partie, est la tentative faite pour réaliser cette synthèse. L'étude de la limite assignée au domaine de la loi a le mérite de constituer l'un des moments où se laisse percevoir cette subtile relation entre politique et religion, sans qu'elle puisse être réduite en fin d'analyse au seul politique. La religion est beaucoup plus qu'un simple instrument de ce dernier. Ainsi apparaît déjà le couple quasi-inséparable qu'ils forment à eux deux ; mais cette question est réservée pour une discussion ultérieure. Le tort des commentateurs qui ont négligé l'élément religieux, ou l'ont récusé, est de n'avoir pas profité des jonctions opérées à certains moments entre les deux essences, et à partir de là, de n'avoir pas retenu l'arrière plan religieux comme une toile de fond sur laquelle se détache le système politique.

Un autre élément privilégié, à ce point de vue, se trouve dans la théorie de l'obligation. Cette délimitation du champ de l'action législative revient donc à séparer les domaines propres

39 *Léviathan*, II, chap. XXVII, p. 313

40 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 345

41 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 691

à chacune des deux essences. La souveraineté absolue rencontre ainsi l'obstacle de la religion, mais, en outre, elle doit faire face également à des limites pratiques.

b. Les limites pratiques à l'exercice de la souveraineté absolue

Bien que Hobbes ne cesse de répéter que la force ne suffit pas à faire naître la relation politique, s'il ne s'y ajoute le droit, le rappel de ses explications sur les compétences liées à la souveraineté, notamment en matière militaire, met en évidence le rôle prépondérant de la puissance. Comme naturellement les hommes sont égaux, il faut provoquer artificiellement l'inégalité fondamentale du politique, la prééminence d'un pouvoir. Cette inégalité, et la supériorité du souverain qui en résulte, est d'importance : elle est la garantie de la protection recherchée par les individus et la justification de leur assujettissement. Donc la souveraineté est conditionnée par sa puissance effective et sa capacité à assurer la protection des sujets. L'obligation des sujets envers le souverain est supposée durer aussi longtemps que le pouvoir, par lequel il est capable de les protéger, dure. Il est intéressant de remarquer que Hobbes caractérise l'obligation d'obéissance par la relation existant entre le pouvoir et la protection. La fin de l'obéissance est la protection. Par conséquent, l'incapacité du souverain à protéger les citoyens signe l'arrêt de mort de l'obligation de ces derniers et la république est dissoute. L'individu a alors la faculté de rechercher la protection où elle lui paraîtra être mieux assurée. Ce point prenait une acuité particulière à l'époque de Hobbes puisque le Roi avait été exécuté en 1649, qu'un nouveau régime prenait place, devant aboutir au protectorat de Cromwell en 1653. L'obligation du soldat est plus étendue, mais elle ne dépasse pas le moment où le souverain ne peut plus subvenir aux besoins de ses troupes, et où celles-ci ne peuvent plus résister.

Cette limite pratique n'est donc que la mise en œuvre du principe *salus populi suprema lex*⁴², et se rattache directement à l'argument central du système : la recherche de la sécurité, qui est le moteur de l'action humaine depuis qu'a été vécue l'expérience de la crainte de la mort violente.

Une autre limite, liée également à l'impératif de protection, est constituée par les menaces qui pèsent sur la souveraineté. Elles sont la cause de l'affaiblissement du pouvoir qui ne peut plus accomplir la fin pour laquelle il a été érigé ou accepté. Or, d'une manière générale, la souveraineté est constamment menacée et toujours précaire, car il n'existe pas d'états parfaits : sinon Hobbes n'aurait pas eu à écrire son œuvre politique.

Une menace générale est irréductible, la responsabilité n'en étant imputable à personne : la guerre, à l'issue incertaine et au déclenchement imprévisible. Sa nature participe tellement

42 La sécurité du peuple est la loi suprême.

d'un élément incontrôlable que Hobbes la compare à la mort violente ; c'est d'ailleurs le mal suprême dans l'état de nature, auquel les relations internationales sont assimilées. Du fait de l'aspect particulier de ce danger, Hobbes ne le considère pas davantage, montrant ainsi la priorité qu'il accorde à la politique intérieure et inventorie les causes de désordre pouvant affecter la souveraineté.

La société politique idéale repose sur la raison, position qui est très proche de celle de Platon. Partant, les insuffisances apparentes dans la vie politique ne peuvent relever que d'une organisation défectueuse due à la mise à l'écart de la raison, et, conséquemment, à l'influence des passions, surtout l'orgueil. Ainsi le mal principal qui ronge les états, et auquel il est possible de remédier, est interne ; on peut le désigner d'une manière générale comme étant la désobéissance. Cette dernière provient d'une négligence à l'égard de la raison et d'une trop grande soumission aux passions : conception qui est marquée par un caractère religieux et relève de la croyance en la nature pécheresse de l'homme : « Nous sommes tous coupables de désobéissance, écrit Hobbes, à la loi de Dieu, non seulement originairement en Adam, mais aussi actuellement par nos propres transgressions.. »⁴³. Or, nous le verrons, la loi de Dieu ordonne l'obéissance aux souverains civils : puisque la principale des lois de nature prescrit de ne pas violer notre foi. Donc la désobéissance politique a une sanction religieuse, puisqu'elle constitue une faute. C'est cette dernière qui est cause du désordre politique. Par contre, la raison participe de la sainteté ; ainsi cette relation explique comment la politique rationnelle possède une vertu rédemptrice. Hobbes, parmi les opinions néfastes, relève notamment celle des « théologiens ignorants qui font ce qu'ils peuvent pour donner à penser aux gens que la sainteté et la raison naturelle ne sauraient aller de pair »⁴⁴. En fait, non seulement elles coexistent, mais encore s'interpénètrent.

Cependant, la fragilité de l'État ne découle pas seulement de la désobéissance, mais bien d'insuffisances et de malformations lors de sa création : car il relève de la souveraineté qu'elle se fasse obéir. Or, le plus souvent, celle-ci n'est pas suffisamment puissante. La limite pratique la plus fréquente provient donc de la rareté d'un absolutisme de la souveraineté. Cette situation peut résulter d'une condition posée à la détention de la souveraineté ; de la discussion par les sujets des ordres de l'État ; du primat accordé à leur conscience et de la diversité de positions qui en résulte ; de la prétention à une inspiration divine. Toutes ces causes de faiblesse concernent la conscience et les opinions des individus. Les autres opinions relevées par Hobbes concernent l'organisation constitutionnelle : l'affirmation que le souverain est soumis aux lois civiles, que les sujets ont un droit de propriété absolue, que le

43 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 606

44 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 346

pouvoir souverain peut être divisé, qu'il existe un pouvoir temporel et un pouvoir spirituel, enfin que le gouvernement civil est mixte. Il condamne également l'imitation des pays étrangers et de l'Antiquité. Dans le premier cas la nation particulièrement visée est la Hollande, dont l'exemple ne pouvait que séduire les marchands ; quant au second cas, c'est aux descriptions des démocraties et à leur louange telles que les auteurs grecs et romains les firent, que Hobbes en a, ainsi qu'à la doctrine du tyrannicide, qui a chez eux ses racines. Hobbes veut donc éliminer tout sentiment démocratique qu'il trouve incompatible avec la souveraineté absolue.

Les autres obstacles à l'exercice de la souveraineté absolue sont le manque d'argent, la popularité d'un sujet puissant, et la grandeur immodérée d'une ville capable de se doter d'une grande armée et d'une multitude de corporations, comme ce devait être le cas de Londres et des principaux ports d'Angleterre.

Finalement, ce que dresse Hobbes, c'est le constat de l'inexistence de la souveraineté absolue ; et ce qu'il préconise, précisément à cause du désordre politique que cette carence entraîne, c'est son instauration. La réalité de la souveraineté est dans l'obéissance des sujets : « Ôtez, dit Hobbes, dans n'importe quelle sorte d'État, l'obéissance, et non seulement ce peuple cessera d'être florissant, mais encore il se dissoudra à bref délai »⁴⁵. Ces menaces contre la souveraineté, qui peuvent se résumer à celle que représente l'anarchie, rappellent que l'état de nature est latent ; la souveraineté est menacée et toujours prête à être détruite. *Béhémoth* fascine *Léviathan*. La conception de la souveraineté de Hobbes repose donc sur une vision unanime de la société : le pouvoir ne représente pas l'enjeu d'une rivalité entre différents groupes, il est un ; l'intangibilité de son unité étant garante de paix sociale. C'est pourquoi la souveraineté ne peut être qu'absolue ; mais ceci relève déjà des conséquences qu'impliquent les limites à l'exercice de la souveraineté.

2. Les conséquences

La théorie de Hobbes comporte une ambiguïté majeure, car si elle aboutit à une conception absolutiste de la souveraineté, d'un autre côté, la finalité assignée à l'État est la protection de l'individu. Absolutisme de la souveraineté et individualisme jouent le rôle d'obstacles réciproques à l'exercice de la souveraineté, conduisent à la théorie de la liberté et permettent d'esquisser la notion de légitimité.

45 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 361

a. La théorie de la liberté

Chez Hobbes la liberté n'est pas un absolu, car il ne peut exister en politique qu'une liberté relative. En effet, la liberté se définit par rapport à des commandements ; elle est le résultat de leur absence en certains secteurs. Hobbes applique avec rigueur sa théorie du mouvement, et la liberté telle qu'il la définit est proprement l'absence d'obstacle extérieur. Ce cadre fixé à la théorie réintroduit nécessairement le matérialisme, puisque ce dernier est inséparable du mouvement ; aussi ne peut-il concevoir de liberté que corporelle. Dans l'État de nature la liberté est entière et s'exprime par le droit naturel à toutes les choses ; mais la conséquence en est immédiate, la guerre. Il ne peut donc exister d'ordre social sans des restrictions mises à la liberté, puisque son absolutisme conduit à la rivalité et au désordre. D'ailleurs, la liberté naturelle devient rapidement une illusion, car la liberté de l'individu se heurte à celle d'un autre et il ne leur reste plus qu'à se détruire ou bien s'assujettir. De telle sorte que l'entrée dans la société politique, malgré la renonciation au droit naturel, cependant limitée, peut apparaître comme libératrice. Mais cette liberté étant conditionnée par le pouvoir ne peut se définir que par rapport à lui, selon les impératifs de celui-ci.

Hobbes considérait la liberté comme un mal particulièrement pernicieux et dangereux, le *Léviathan* ne laisse pas de doute à cela. En effet, on peut y lire que : « on est facilement induit en erreur par cette dénomination spécieuse de liberté »⁴⁶. En outre, les hommes s'arrogent sous son couvert des droits qui ne sont qu'à l'État. Or, quand cette erreur appelée liberté est confirmée par des hommes réputés pour leurs écrits sur ce sujet, cela ne peut produire que sédition et changement de gouvernement. Hobbes réfute donc la tradition antique démocratique et libérale et en recherche le contenu réel. Selon lui, la liberté que mentionnent les philosophes grecs et romains, notamment Aristote et Cicéron, c'est celle des états qui se trouvent être dans la condition de nature, comme l'étaient les hommes avant l'instauration de la société politique. Le concept de liberté appliqué aux peuples de l'Antiquité avait donc la signification d'indépendance des états. D'autre part, il assigne la cause de l'apologie de la liberté, faite par les anciens, à la forme démocratique de leur État. Ainsi leurs œuvres étaient-elles apologétiques, ou simplement influencées par le milieu environnant qui leur servait d'exemple. Hobbes rend responsables ces auteurs de l'antiquité des troubles politiques qui ont agité l'Europe occidentale.

La question de la liberté fait intervenir une fois de plus la théologie, et on peut remarquer que les théories philosophiques se calquent parfaitement sur des convictions religieuses. Le débat est contenu dans le titre d'une réponse à Bramhall, presque contemporaine du *Léviathan*, *Of Liberty and Necessity*. Le but de Hobbes est de montrer que « la liberté et la

46 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 228

nécessité sont compatibles »⁴⁷. Il analyse ainsi les actions volontaires qui, parce qu'elles procèdent de la volonté des hommes, procèdent de la liberté. Cependant, parce que tout acte de la volonté humaine, tout désir et toute inclination procèdent de quelque cause, et celle-ci d'une autre cause, en une chaîne continuelle dont le premier maillon est dans la main de Dieu, la première de toutes ces causes, ces actions procèdent aussi de la nécessité. La liberté de l'homme, c'est la volonté de Dieu. Hobbes fait reposer toute son argumentation sur la prééminence de Dieu : « Les hommes, dit-il, ne peuvent avoir de passion, ni d'appétit pour une chose, que la volonté de Dieu ne soit la cause de cet appétit »⁴⁸. La difficulté rencontrée par Hobbes est d'affirmer à la fois cette détermination divine des actions humaines et d'éviter de faire de Dieu la cause du mal et de l'accuser de faute. Là encore, l'issue n'est trouvée que dans l'omnipotence divine, justificatrice par elle-même de toute action. Ainsi, le problème de la liberté humaine est directement rattaché à celui de la grâce. La position de Hobbes n'est pas éloignée de celle de Jansénius, quant à la conciliation entre la nécessité et la liberté, et la conception de cette dernière comme absence de contrainte extérieure⁴⁹.

Ces indications ne prennent d'importance pour nous qu'en tant que preuve appuyant l'idée que nous soutenons, selon laquelle le système hobbesien ne peut être conçu que par référence à une conviction religieuse, ou une conception du monde, très largement influencée par la religion réformée. Nous verrons qu'à l'exemple d'Ockham et Luther, mais aussi de Calvin, Hobbes fait reposer tout son système théologique sur l'éminence du pouvoir divin, et sur cette base justifie son arbitraire.

De même que pour les théologiens réformés, la prédestination est au centre du système hobbesien; elle permet la coexistence logique de la religion et du matérialisme, et sert également de trame à sa réflexion politique. Il n'est donc pas étonnant que la coexistence entre liberté individuelle et souveraineté absolue connaisse la même ambiguïté que celle relevée pour la liberté et la nécessité.

La liberté politique résulte également d'une absence d'obstacles extérieurs. Mais, comme le corps politique est artificiel, reposant sur le contrat, de même le sont ces obstacles : « les hommes ont fabriqué des chaînes artificielles appelées lois civiles »⁵⁰. Une liberté politique ne

47 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 223

48 La position de Hobbes est explicitée dans la partie plus directement théologique du *Léviathan*, ainsi que dans *Of Liberty and Necessity*. Voir dans cet ouvrage : *EW* t. 4, p. 250

49 CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée*, t. 3, p. 92 (notamment note 1).

50 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 223. Dans le *De Cive* Hobbes expose une théorie similaire de la liberté en général, et de la liberté politique en particulier : II, chap. IX, 9, p. 191 ; par contre sa position est moins rigoureuse dans le *De Corpore Politico*, bien qu'il affirme que la liberté ne se définit pas comme une absence de sujétion, se plaçant dans le cadre de la comparaison entre état par institution et état naturel il établit que la liberté est un état de meilleure espérance que celle de ceux qui ont été assujettis par la force et la conquête - Il aboutit à définir la liberté par un statut social : « The honour of equality of favour with other subjects ».

peut donc résulter que de l'absence de cet obstacle. La liste établie par Hobbes des libertés est particulièrement révélatrice :

« La liberté des sujets, écrit-il, ne réside que dans les choses qu'en réglementant leurs actions le souverain a passées sous silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ; de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable, et ainsi de suite »⁵¹.

Cette remarque exclut catégoriquement le totalitarisme : la souveraineté absolue s'arrête au seuil du foyer, de plus la liberté contractuelle est soigneusement affirmée. Toutefois, Hobbes a conscience de la limitation ainsi opposée à la souveraineté et, afin d'en éviter la conséquence, il réintroduit le principe de l'absolutisme de la souveraineté : « Nous ne devons pas comprendre, que par une telle liberté, le pouvoir souverain de la vie et de la mort est soit aboli, soit limité... de sorte qu'il ne lui manque jamais un droit à une chose, autrement qu'il est lui-même assujetti à Dieu et obligé par là d'observer les lois de nature »⁵². La théorie de la personne publique reparaît ici avec l'appropriation de toutes les actions du souverain par le sujet. C'est par elle que les contradictions sont résolues au niveau théorique, donc par le recours à une fiction juridique.

On remarque combien il est difficile à Hobbes de concilier la liberté individuelle domestique, ainsi que la douceur de la vie privée qu'il recherche, avec la nécessité de la souveraineté absolue qui est la condition des bienfaits désirés : Il suffit de contester sa théorie du contrat et de la personne publique et plus rien du système politique ne demeure. C'est que la conciliation réelle est au niveau éthico religieux avec la théorie de l'obligation, ainsi que nous l'envisagerons au prochain chapitre. Hobbes tient en effet aux deux et montre qu'elles découlent de la même source. La discussion sur les limites à l'exercice de la souveraineté, ainsi que sur la liberté, dessine l'esquisse d'une autre question, celle relative à la légitimité.

b. La légitimité de l'état : approche de la notion

D'emblée on pourrait affirmer que la légitimité de l'État c'est sa durée, et que cette dernière résulte de sa puissance dont l'acceptation spontanée, ou forcée, est constitutive de cette même légitimité. La portée du concept dépasse donc le seul cadre juridique, voire politique, pour faire intervenir le domaine des valeurs, dont l'éthique et, par conséquent ici, la religion. Reposant sur l'acceptation, il a recours à l'opinion ; toutefois, la théorie hobbesienne, dans un premier stade, ne peut tenir compte de cet élément, puisque ce qui importe en politique ce sont des actes et des paroles. Ce faisant, l'insistance ne peut donc porter que sur la puissance

51 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 224

52 *Léviathan*, II, chap. XXI, p. 224-225

de l'État, outre bien sûr, le consentement originel, qui est à la source de la légitimité. Mais si celle-ci naît du contrat, elle se perpétue par la puissance, qui en est la condition. Ceci résulte de ce que la souveraineté est ordonnée en fonction de la protection des individus, selon le calcul rationnel effectué par eux. La légitimité hobbesienne a donc un fondement, la protection des individus et la raison : le premier provient du but assigné au politique, le second de la modalité d'instauration de celui-ci. Mais c'est la puissance de la souveraineté qui met en œuvre le principe de sa légitimité, et donc la réalise. La légitimité est l'œuvre constante du souverain : elle s'affirme dans l'existence objective de ce dernier.

Hobbes établit alors une distinction entre le droit à la souveraineté et son exercice⁵³. Il écarte comme insuffisante la force, si elle ne fait naître un rapport juridique. Mais si le droit détermine l'ordre social, il est lui-même déterminé par la puissance. En effet, pour les individus, la légitimité de l'État est conditionnée par son aptitude à les protéger, donc finalement par sa puissance. Perd-il celle-ci, qu'il cesse d'exister, et la République est alors dissoute.

Conclusion

Une des conséquences importantes du système de Hobbes est la suprématie attribuée à la légitimité sur le principe de l'égalité. Sa théorie positiviste de la loi la fait dépendre de la volonté du souverain, dont la légitimité procède de son existence même. Ainsi n'y a-t-il pas de distinction entre légitimité et légalité, mais absorption de la seconde par la première. La légalité n'est que la mise en œuvre de la volonté du souverain légitime, pour cette raison elle ne peut donc lui être opposée. Ceci est la suite directe du subjectivisme politique et de la priorité attribuée au pouvoir, qui est au centre du système. Norberto Bobbio tire une conclusion identique quant à la portée de la position de Hobbes : « Un pouvoir est légal en tout cas, dit-il, lorsqu'il est légitime, ou même, il est légal quelle que soit l'extension de son exercice par le seul fait d'être légitime... »⁵⁴. Cette dépendance étroite de la légalité à l'égard de la légitimité incite à rechercher quelle est la portée de l'institutionnalisation du pouvoir étatique ; car, en apparence, la primauté assignée à la légitimité restreint le domaine du droit, alors qu'en réalité elle le dilate, en faisant de tout acte de la souveraineté un acte juridique : qu'il prenne formellement l'aspect d'une loi ou non. C'est encore la magie de la personne publique qui agit.

53 Ce problème est nettement évoqué dans *Béhémoth*, à cause de la crise de la souveraineté pendant la Guerre Civile : *EW* t. 6, p. 332

54 BOBBIO, Norberto, « Sur le principe de légitimité », in *Annales de Philosophie Politique*, n. 7, 1967, p. 47-60

Troisième chapitre

La portée de l'institutionnalisation de la souveraineté

Introduction

La Personne publique et la représentation sont les deux moyens élaborés par Hobbes pour permettre la conciliation, au niveau juridique, entre l'autorité et l'obéissance, qui définissent les positions respectives des protagonistes, le souverain et les sujets. C'est à ce niveau que le concept d'institutionnalisation du pouvoir nous paraît avoir son maximum de portée. La réunion si intime du pacte social avec la personne publique donne au premier une allure nettement institutionnelle, plus précisément il est le soubassement instrumental de l'institution. Une telle conception explique l'aspect particulier de la théorie contractuelle chez Hobbes : le pacte social n'est pas la base véritable de la relation politique, il en est seulement le générateur. Une chose est d'instituer un ordre, une autre d'en définir la nature institutionnelle. Cette démarche explique que la relation contractuelle soit entre les individus, le souverain n'intervenant que comme tiers bénéficiaire, non pas lié par une obligation fonctionnelle, qui est en même temps finaliste : assurer la protection des sujets. Elle résulte du but même assigné à l'État, dont l'existence provient de la désignation du souverain le personnifiant

La dimension institutionnelle n'est cependant pas suffisante pour rendre compte du système politique de Hobbes. Si le contrat-institution représente le pilier de l'organisation juridique de la société politique, c'est oublier que cette dernière est en même temps un ordre éthico religieux. Ce second pilier est même antérieur à l'instauration du politique, puisque c'est par la médiation des lois naturelles qu'il est édifié. C'est pourquoi à la conciliation juridique entre autorité et obéissance vient s'ajouter une conciliation morale ; la question de l'obligation surgit alors, si âprement controversée parmi les commentateurs anglais de Hobbes. Pour nous c'est à ce niveau éthique que la conciliation se réalise.

A. La conciliation juridique entre autorité et obéissance¹

La relation politique essentielle, explicitement affirmée par Hobbes, est celle qui existe entre la sécurité et l'obéissance. Le premier concept étant relatif à la finalité pour laquelle le souverain est institué, il nous paraît plus logique de retenir celui d'autorité pour caractériser la position du pouvoir à l'égard du citoyen. Dans son analyse de l'essence du politique, parmi les trois présupposés qu'il retient, Julien Freund place au premier rang « la relation du commandement et de l'obéissance »²; pour notre part, d'emblée le concept d'autorité nous parut plus adéquat, parce que de coloration juridique plus marquée, et le plus proche du processus d'autorisation, conduisant à la personne publique. Il est surtout l'instrument juridique qui donne naissance à une obligation. C'est pourquoi il a ajouté la théorie de la personne publique reposant sur le mécanisme de la représentation.

Cet élément nouveau contribue à l'amélioration de la théorie de la souveraineté et de l'état par rapport à l'exposé qu'en donna Bodin. Mais il est intéressant de remarquer également combien cet effort de structuration et d'unification du politique conduit Hobbes à une conception idéaliste de celui-ci.

1. La théorie de la personne publique et de la représentation

L'exposé de la théorie de la personne n'est systématique que dans le *Léviathan* (chap. XVII). La supériorité théorique de l'ouvrage de 1651, sur les œuvres antérieures, est d'ailleurs évidente en ce domaine.

Hobbes dresse d'abord une théorie générale de la personne, puis en fait application à l'État et à d'autres groupes sociaux. Il conviendra alors de rechercher les progrès réalisés dans la formulation doctrinale et d'en relever les incidences sur le système. Enfin, on pourra s'interroger sur l'origine de cette approche.

a. La théorie générale de la personne

La définition établie permet à Hobbes d'opposer *personne naturelle* à *personne artificielle* : « Est une personne, dit-il, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de

¹ Voir Simone GOYARD-FABRE, « Loi Civile et Obéissance dans l'État-Léviathan », in *Thomas Hobbes. Philosophie Première. Théorie de la Science et Politique* : sous la Direction de Yves Charles ZARKA et Jean BERNHART, PUF, 1990, p. 289-304

² FREUND, Julien, *L'Essence du politique*, Paris, Éditions Sirey, 1965, p. 94-100

quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive »³. Dans le premier cas la personne est naturelle, dans le second, artificielle. C'est seulement la seconde qui correspond à la notion juridique moderne de personne morale, et uniquement dans le second de ses éléments. Ici, insistons avec Lapierre⁴ sur la double nature, généralement ignorée, de la personne artificielle. À la personne naturelle s'opposent la personne artificielle véritable et la Personne artificielle par fiction.

Dans l'étude de la genèse du concept de personne, outre une solide connaissance de l'humanisme antique, Hobbes confesse son inspiration cicéronienne. De l'origine théâtrale du mot *persona* (masque) il infère analogiquement la nature représentative du personnage : « la personne, écrit-il, est alors l'acteur ; celui qui en reconnaît pour siennes [*owned*] les paroles et actions est l'Auteur, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue »⁵. La dualité des personnes, impliquées par la situation de représentation, au sens théâtral, peut être simplement apparente, si en fait, elles sont réunies par le même individu, ou réelle, quand l'auteur représente un autre personnage que lui-même.

L'attitude de Hobbes est remarquable, il n'établit pas véritablement une classification reposant sur l'opposition personnes physiques - personnes morales, mais introduit cette distinction seulement dans l'analyse du procédé de la représentation, et d'une manière incidente, en fonction d'un rapport juridique et d'une situation concrète. La conception selon laquelle les choses ne sont personnifiées que par une fiction entraîne Hobbes à limiter la possibilité d'une telle personnification au cadre du gouvernement civil.

C'est la réalité quotidienne qui semble avoir attiré l'attention de Hobbes sur des relations juridiques particulières, lui révélant l'extension considérable permise à la personne morale : « Il est peu de choses, dit -il, qui ne puissent être représentées d'une manière fictive. Les choses inanimées, une église, un hôpital, un pont peuvent être personnifiés par un recteur, un directeur, un contrôleur »⁶. Cependant le rapport juridique n'est pas identique à celui qui unit deux personnes naturelles dans la représentation ; les choses inanimées ne peuvent être des auteurs, ni donner autorité à leurs acteurs. Ici, revient encore l'idée qu'il ne peut exister de rapport d'autorité qu'entre des hommes, parce qu'ils sont les seuls doués d'une volonté authentique. Pour la personne morale, où la représentation est seulement fictive, l'autorité est attribuée d'une manière indirecte, qui rend compte de la nécessité d'être dans un État. Les acteurs des choses inanimées représentées par fiction, reçoivent l'autorité de ceux qui sont

3 *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 161

4 LAPIERRE, Jean-William. *Remarques sur la Théorie de la Personne Publique chez Thomas Hobbes*, Gap, Imprimerie Louis-Jean (sans indication de page).

5 *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 163

6 *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 164-165

propriétaires ou gouverneurs des choses. Ainsi le rapport de représentation n'est-il plus confondue avec le rapport d'autorité, puisque la chose représentée ne peut avoir de volonté, exprimée par contre par celui qui la possède ou exerce une maîtrise sur elle. En outre, la chose animée ne peut pas être une personne : n'est elle que le représentant par fiction qui donne existence juridique à la chose, comme sujet de droit, à travers lui.

Hobbes considère tellement la vie juridique sous l'aspect volontaire, qu'il écarte comme protagonistes directs ceux qui sont dépourvus de raison ; pour leur procurer une place il recourt encore à la personnification et à la représentation. Il donne ainsi la solution appliquée aux incapables, enfants et fous qui sont personnifiés par des gardiens et des curateurs, dont l'autorité ne peut provenir des premiers, puisqu'ils ne sont pas auteurs, n'ayant pas de volonté rationnelle, mais seulement de celui qui a le droit de les gouverner, concluant qu'une telle relation n'existe que dans un État civil, puisqu'il y a un rapport de gouvernant à gouverné. L'exemple le plus abstrait est constitué dans le domaine religieux, par les idoles, qui peuvent être personnifiées. Si les choses inanimées avaient au moins la qualité d'être, tel n'est pas le cas ici, « car, dit Hobbes, une idole n'est rien »⁷. Donc, l'autorité détenue par les prêtres qui les représentaient, provenait de l'état : de sorte que la condition mise à cette relation est l'existence d'une société politique, plus précisément de ce même état. La portée de la personnalité fictive est de permettre ici la constitution d'un fonds et sa gestion par les fonctionnaires, nommés par l'autorité politique et censés agir à la place de l'idole. Enfin, Dieu lui-même est personnifié. Hobbes aborde ainsi le problème de la Trinité dans une optique juridique, Moïse, Jésus et le Saint-Esprit, agissant par les Apôtres, sont trois personnes.

Les analyses des différentes modalités revêtues par la personne fictive n'ont pour but que de préparer la théorie de l'État ; c'est à ce souci que répond l'étude du procédé permettant de réduire une pluralité d'hommes à une seule personne, quand ils sont représentés par un homme ou une personne, de sorte que ce soit fait avec le consentement de chacun de cette multitude en particulier. Car c'est l'unité du représentant, non l'unité du représenté, qui fait la personne une ; et c'est le représentant qui incarne la personne, et rien qu'une personne. Un caractère de la personne représentée par fiction est de mettre en relation trois éléments, dont le plus souvent deux personnes naturelles et la personne artificielle fictive ; il est nécessaire en effet de faire intervenir un tiers pour instaurer le processus d'autorisation, étranger à la chose représentée, parce que dépourvue de volonté. Hobbes précise alors, sans équivoque possible, la relation d'autorité dans le cas de la multitude réduite à l'unité d'une personne artificielle représentée par fiction. Le caractère préparatoire de l'approche de la personne fictive à l'étude de l'État se trouve affirmé dans l'introduction d'une personne artificielle, comme représentant,

⁷ *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 165

ce qui renvoie donc à une assemblée, alors que jusqu'ici Hobbes ne considérait qu'une personne naturelle : « et si le représentant est constitué par une multitude d'hommes, la voix du plus grand nombre doit être considérée comme la voix de tous »⁸. Dans ce cas la volonté est donc artificiellement déterminée par un vote majoritaire, mais ceci ne modifie en rien le faisceau des rapports juridiques : l'auteur des actes du représentant de la personne fictive, ce sont les hommes pris individuellement ; la personne résulte alors de cette relation. Lorsque le représentant est une personne artificielle, Hobbes récuse la composition de l'assemblée en nombre pair et l'attribution du veto, sinon le représentant est une personne muette⁹. Ayant ainsi schématisé les relations impliquées par la personne représentée par fiction, Hobbes peut en faire application à la théorie de l'État.

b. Les applications de la théorie de la personne artificielle

La seconde partie du Léviathan, plus spécialement institutionnelle, s'ouvre par l'étude de la République (chap. XVII). Le pacte social, dont il donne alors la formule, a pour but la constitution d'une personne artificielle, très précisément une personne fictive, qui réalise l'unité juridique des individus sous la forme de ce que Raymond Polin a appelé la Personne publique. Mais Hobbes étend, bien qu'uniquement sous un aspect artificialiste, son explication aux autres groupements sociaux, désignés par le vocable de *système*.

La personne publique qu'est l'État résulte de l'érection d'un pouvoir commun, obtenu par le transfert individuel de « tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité »¹⁰. L'union ainsi opérée entre les individus est beaucoup plus qu'un consentement ou une concorde, c'est une unité réelle d'eux tous dans une seule et même personne, faite par le pacte de chaque homme avec chaque homme. Remarquons bien le qualificatif de *réelle* appliqué à l'unité, qui paraît en opposition complète avec la désignation de la personne publique comme étant fictive ; nous y voyons l'expression de la croyance de Hobbes en l'existence d'une réalité sociale concrétisant les rapports juridiques abstraits, bien que son analyse soit méthodologiquement circonscrite au domaine du droit. Le fondement de la situation juridique est donc un pacte d'autorisation conclu entre les individus, donnant naissance à la relation de représentation et créant la personne publique par la désignation même du représentant qui la fait être ; en outre, s'ajoute la remise du droit naturel de se

⁸ *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 167

⁹ *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 167

¹⁰ *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 177

gouverner soi-même, au profit du représentant, qui est en réalité une renonciation à son exercice en faveur de ce dernier qui conserve le sien.

Au niveau juridique le collectif personnifié par l'État, fut-il fictif, se voit imputer des actions et reconnaître par conséquent une dimension représentative. La difficulté concerne la place respective occupée par le souverain et par l'État ; en fait, ils sont liés par une relation nécessaire qui les fait participer d'une même fonction de représentation, mais à des niveaux différents : celui de l'abstraction et celui de la réalité. Tout d'abord, il faut matérialiser l'entité juridique qu'est la personne artificielle fictive par une personne physique, ou une personne artificielle douée de volonté par la grâce du scrutin majoritaire : elle incarne la personne morale et devient le représentant matérialisé des individus. Mais, en même temps, le choix du souverain est la condition d'existence de l'État : la personne morale n'apparaît qu'avec la désignation du représentant des individus, le souverain ; alors, les individus cessent d'être une multitude pour devenir la substance de l'État et acquièrent de ce fait leur unité. L'État peut donc être défini comme l'union juridique d'une communauté d'hommes en une personne morale, conditionnée par la désignation d'un souverain qui est à l'origine de la relation créatrice de la personnification. La souveraineté est avant tout un pouvoir de droit, mais appuyée sur une puissance physique réelle donnant naissance au lien juridique. Pour cette raison il est nécessaire que *l'acteur* des individus soit concrétisé. Le réalisme politique de Hobbes ne cesse d'ailleurs de lui faire préciser que, sans la force physique, les institutions, comme les contrats, ne sont que des symboles dénués de valeur. Il retrouve ainsi l'argument général de nature matérialiste : c'est la résultante des forces individuelles qui détermine, de manière naturelle ou artificielle, la constitution du pouvoir qui est à l'origine du droit et donc de l'État. D'ailleurs le processus est complexe puisque la force peut résulter d'un engagement juridique, volontaire ou tacite, ou l'entraîner. Cependant l'État et le souverain ne sont pas confondus.

Une remarque incidente de Hobbes laisse penser qu'il ne donne pas exactement le même contenu aux concepts *Léviathan* et *République*, bien que dans l'introduction il ait posé leur équivalence, ainsi qu'avec le concept *État*¹¹. Relativement au *Léviathan* il laisse entendre qu'« en lui réside l'essence de la République »¹². Dans un autre passage, où il s'explique du choix du monstre pour symboliser le pouvoir, par référence aux deux derniers versets du 41^{ème} chapitre du Livre de Job, l'assimilation est claire ; « Le grand pouvoir de celui qui gouverne, que j'ai comparé à *Léviathan* »¹³. Ainsi, le concept République s'appliquerait plus

11 *Léviathan*, Introduction, p. 5

12 *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 178

13 *Léviathan*, II, chap. XXVIII, p. 340

particulièrement à l'État, conçu comme corps politique, ou comme peuple en tant que constituant une personne morale ; Léviathan se rapporterait à la personne incarnant l'*État République*, c'est-à-dire au souverain caractérisé par l'éminence de son pouvoir. Mais ces deux réalités sont étroitement imbriquées, puisque c'est le souverain qui fait être la République en la représentant : il est investi de l'État, mais il n'est pas exactement ce dernier, bien qu'il en soit la condition. Le souverain est dans l'État puisque selon les termes mêmes de Hobbes, il est « l'âme de la République »¹⁴ : il en est le principe vital. Dans certains passages c'est la souveraineté qu'il fait être cette âme de l'état¹⁵. De sorte que la souveraineté est nécessairement étatique, parce que le souverain représente l'État, en même temps que chacun des individus unifiés par lui en un *peuple*, constitutif de ce même État : ce qui caractérise précisément son institutionnalisation. L'institution résulte en effet du rapport juridique intervenant entre les individus, la République et le souverain, créateur de la personne artificielle fictive : l'État. À ce stade, la théorie de la personne réalise une unification des individus de manière juridique, mais avant d'en considérer les effets, il faut analyser les prolongements que Hobbes lui donne à l'égard des autres groupements.

Aux représentations faisant intervenir l'intégration progressive de groupes sociaux dans le corps politique, Hobbes oppose l'intégration d'institutions secondaires dans l'État. Donc l'organicisme est parfaitement rendu compatible avec l'artificialisme d'une construction juridique : nouvelle preuve d'une tendance constante chez Hobbes à concilier les éléments les plus contradictoires de sa théorie. En outre, il est révélateur qu'il ne considère les groupements secondaires qu'après l'état auquel il accorde la primauté.

Par systèmes, Hobbes entend toutes collections d'hommes réunis en un intérêt ou une affaire. D'entrée de jeu, l'accent est mis sur l'objet de groupement, qui est sa finalité, constituant son principe unificateur ; de même que dans l'érection de l'état, où celui-ci est la recherche de la protection, par l'institutionnalisation du pouvoir. La première distinction met en œuvre la théorie de la représentation, puisque les *systèmes réguliers* sont ceux où un homme, ou une assemblée d'hommes, est constitué représentant de tout le nombre. Adoptant une classification par élimination, tous les autres systèmes sont réputés être irréguliers. Donc, n'ont accès à la vie juridique que les groupements dotés d'un représentant qui les transforme

14 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 355 ; III, chap. XLII, p. 598

15 *Léviathan*, Introduction, p. 5 ; II, chap. XXI, p. 234 ; III, chap. XLII, p. 598 où Hobbes insiste particulièrement sur la place centrale occupée par le souverain, qui est la condition de l'existence d'une solidarité sociale entre les individus. Dans ce passage, Hobbes réfute de la manière suivante une opinion du Cardinal Robert Bellarmine : « l'autre erreur de son premier argument, énoncé ci-dessus, est de dire que les membres de toute république dépendent l'un de l'autre comme ceux d'un corps naturel. Il est vrai qu'il y a entre eux cohésion mutuelle : mais ils dépendent seulement du souverain, qui est l'âme de la République ; en cas de défaillance de celui-ci la République se dissout dans la guerre civile. »

en personne artificielle. Hobbes insère alors la république dans cette classification générale des personnes morales, puisqu'elle relève des organisations régulières absolues et indépendantes, par opposition aux organisations régulières dépendantes, subordonnées à quelque pouvoir souverain, auquel chacun, comme aussi leur représentant, est sujet.

Hobbes est particulièrement averti de la spécificité du droit public, car parmi les organisations subordonnées, il sépare celles qui sont *politiques*, c'est-à-dire de droit public, et celles qui sont *privées*. « Les organisations politiques, dit-il, (appelées également *corps politiques* et *personnes juridiques*) sont celles qui sont établies de par l'autorité du pouvoir souverain de la république. Les organisations *privées* sont celles qui sont constituées par les sujets entre eux ou de par l'autorité reçue d'un étranger»¹⁶. Elles sont ou légales ou illégales, le critère étant constitué par l'autorisation de l'état, au sens de permission. Dans la suite du chapitre XXII, Hobbes étudie deux *organisations* régulières subordonnées particulières, d'une part les organisations politiques et d'autre part la famille, et les *organisations* irrégulières.

Dans l'organisation politique, le pouvoir du représentant est toujours limité : il n'y a de pouvoir illimité que de la souveraineté. Ainsi, lorsque le représentant outrepassé les bornes fixées, ses actes cessent d'être ceux de la personne pour devenir les siens particuliers. Ce qui montre clairement que la représentation est médiatisée par la personne du souverain. Hobbes analyse ensuite les responsabilités et les pénalités selon que le représentant est une assemblée ou un individu. S'il s'agit d'une assemblée, la responsabilité n'est encourue que par ceux qui ont voté en faveur de l'acte délictuel. Si le dommage est supporté par un membre du corps, c'est la justice étatique qui est compétente et non le corps lui-même.

Il est notable que dans ses exemples Hobbes se réfère aux provinces, particulièrement aux colonies installées en Amérique, et aux compagnies commerciales. Si dans le premier cas le représentant idéal est un seul homme, dans le second, par contre, l'assemblée s'impose. Hobbes considère la raison pour laquelle les marchands constituent une *corporation*, la société n'étant pas un corps politique, parce qu'il n'y a pas de représentant commun pour les obliger à une autre loi que celle qui est commune à tous les autres sujets. Elle réside dans la recherche d'un monopole de vente et d'achat, qui assurera un gain supérieur. Il est clair que Hobbes a comme référence les pratiques commerciales de son temps, et qu'il est au courant de la conséquence du monopole sur la détermination du prix d'achat et du prix de vente. Considérant l'intérêt de l'État, il préconise le monopole d'achat dans les pays étrangers et la concurrence sur le marché intérieur, afin de faire baisser les prix. Le troisième exemple de corps politique est relatif à l'activité de conseiller du souverain, et Hobbes pense surtout aux députations chargées de faire connaître la situation de leurs régions respectives. Ces

¹⁶ *Léviathan*, II, chap. XXII, p. 238

assemblées ne sont réunies que pour des affaires particulières et ne peuvent être souveraines; Hobbes réfute par là ceux qui voulaient attribuer la souveraineté au parlement.

La famille constitue le type des organisations régulières privées et légales, leur caractère de régularité provenant de ce qu'elles sont unies en une personne représentante. Dans le cas précis c'est le père, ou le maître, qui régit la famille dans le cadre des lois existantes ; cette affirmation est assortie d'une évocation patriarcaliste de l'origine du pouvoir.

Particulièrement révélatrice est la liste qu'il donne des organisations privées régulières illégales : les corporations de mendiants, de voleurs et de bohémiens, voici pour les pauvres ou les oisifs honnis par les puritains ; quant aux corporations d'hommes résultant d'une autorité étrangère, dont le but est la propagation d'idées séditeuses ou la formation d'un parti subversif, les papistes ne sont pas loin.

Les organisations irrégulières ne sont que des groupements de fait résultant d'une identité contingente des volontés. Tout de suite, Hobbes montre sa suspicion pour ces organisations qui, dans l'État, n'ont guère de justification, sinon un propos inavoué de sédition. Aussi les ligues sont-elles prohibées, vite dénommées *factions* ou *conspirations*. Cependant, à l'échelon des relations internationales elles sont recommandées pour le temps qu'elles pourront durer. À l'occasion de la condamnation des cabales secrètes Hobbes se déclare opposé à toute tentative de subversion menée de l'intérieur même du corps souverain, l'assemblée. De même il interdit les armées privées, ainsi que les partis religieux, qui sont autant de facteurs de division de l'État. Quant au simple concours du peuple, tout dépend de la légalité des circonstances.

Ce rapide inventaire de la classification hobbesienne des organisations sociales montre l'importance qui est réservée, dans son système, au facteur juridique, délaissant le fait pour le droit. Une telle attitude explique fort bien la rareté de ses considérations proprement sociales, sauf à mentionner des catégories quand il recherche des responsables aux troubles politiques. L'extension de la théorie de la personne reflète en plus le progrès réalisé par Hobbes dans le sens de la systématisation, mais ceci le conduit à mettre au premier plan l'artifice, c'est-à-dire le droit, donc à limiter les références à la réalité sous-jacente. Ceci explique la difficulté rencontrée lorsqu'on tente de recomposer cette réalité et la direction de sa pensée. Fort heureusement, les œuvres antérieures au *Léviathan* permettent de reconstituer le cheminement de sa pensée.

c. Les progrès réalisés dans la formulation de la théorie et leurs conséquences

Dans le *De Corpore Politico* et le *De Cive* Hobbes avait déjà formulé le concept de *personne civile*, de même qu'il l'étendait aux corporations, permettant ainsi de penser que le

droit corporatif a pu constituer l'une de ses sources sur ce point. Mais il est loin de donner à sa théorie toute l'étendue qu'elle prend dans le *Léviathan*, notamment par la relation d'autorisation dont l'origine romaine – *auctoritas* – donne un contenu si dense. Cette différence résulte de la description du contrat dans les trois ouvrages, qui n'a pas la même portée. Au début, le pacte contient surtout une promesse d'obéissance, assortie d'un transfert de droit. La première naît de la décision personnelle d'assumer une obligation, par contrat entre les individus, au profit du souverain ; elle implique en outre le transfert des moyens et de la force des individus au souverain, dont le pouvoir est l'addition des pouvoirs particuliers. Le *De Cive* insiste tout particulièrement sur la soumission des volontés individuelles à la volonté souveraine, résultant d'une obligation contractée de ne pas résister à cette dernière. L'ouvrage de 1642 comporte également le transfert du droit à ses forces et à ses facultés, à l'exemple du *De Corpore Politico*. Donc, la fusion des volontés hétérogènes en une seule volonté, homogène par définition, est seulement appréhendée par le pacte d'obéissance et la translation des droits et moyens nécessaires pour constituer l'éminence du pouvoir qui maintiendra l'unité de la personne, ainsi réalisée, par la crainte qu'il inspire. Par conséquent, il manque tout le mécanisme infallible de la représentation, tel qu'il est exposé dans le *Léviathan*. Cette absence est d'autant plus notable qu'il décrit dans les œuvres antérieures les corporations, donc a pratiquement les autres éléments de la théorie de la personne publique. On peut ainsi assigner le perfectionnement du *Léviathan* à l'approfondissement de la notion de représentation.

Si Hobbes considère en effet l'existence d'une personne morale dans le peuple, c'est uniquement par l'implication des volontés individuelles dans celle du souverain, qui réalise le corps politique. D'ailleurs, les explications du *De Corpore Politico* diffèrent sensiblement de celles du *Léviathan*, se rapportant au souverain et non pas à l'état comme communauté, puisque le peuple « signifie une personne vile, c'est-à-dire soit un homme, soit un conseil, dans la volonté duquel est incluse et impliquée la volonté de chacun en particulier »¹⁷. De sorte qu'à ce stade de la réflexion il assimile l'état au souverain, ce qui ne nous semble plus être dans le *Léviathan*. Déjà, le *De Cive*, beaucoup plus vague sur ce point ne reprend pas l'assimilation du *De Corpore Politico*, et par contre contient les données essentielles préparant la théorie de la personne publique, notamment dans une note où est explicité le concept de *multitude*¹⁸. La réduction à une volonté, résultant du pacte d'obéissance, laisse attendre son dépassement, et le texte contient implicitement l'imputation des actions du souverain aux citoyens ;

¹⁷ *De Corpore Politico*, II, chap. II, 11 ; *EIF* t. 4, p. 146

¹⁸ *De Cive*, II, chap. VI, 1, p. 144-146

« De sorte que la multitude, assure Hobbes, n'est pas une personne naturelle. Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement à ce que delà en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général ; alors la multitude devient une seule personne, qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont, commander, faire des lois, acquérir, transiger, etc.... »¹⁹.

Pourtant, ce qui n'est qu'allusions ou prémonitions, ne devient pas le bel ordonnancement de 1651, faute du maître d'œuvre qu'est la représentation, mise en action par le pacte d'autorisation. Ceci retentit une fois encore sur l'incertitude de la relation existant entre la cité et le souverain, entretenue par l'origine démocratique de la théorie de l'institutionnalisation, qui implique la confusion entre le corps politique et l'organe souverain, ainsi que par la conception représentative de la monarchie. De sorte que deux traditions convergent pour maintenir une confusion mal explicitée. Il est évident que Hobbes donne déjà une esquisse juridique de la relation de représentation suscitée par l'application de la théorie de la personne morale, mais elle n'est pas conceptualisée. Les références explicites du Léviathan laissent penser que Hobbes a trouvé dans le droit romain cet instrument-clé de sa théorie de l'État, tout particulièrement à travers Cicéron.

L'amélioration réalisée a une importance considérable pour la cohérence du système politique, car les sujets, par la grâce du pacte d'autorisation et de la relation de représentation qu'il implique, sont automatiquement déclarés être les auteurs de toute action politique du souverain. De plus, c'est cette relation juridique qui instaure la société politique, de même qu'elle procure au pouvoir une consistance inébranlable.

Le principal effet de l'institutionnalisation de la souveraineté est de permettre la conciliation automatique entre l'autorité et l'obéissance, par le mécanisme de la représentation mis en œuvre par l'existence de la personne étatique. Les sujets ne peuvent alors jamais alléguer le caractère dommageable d'une décision politique, puis qu'ils en sont réputés être les auteurs. Donc, au niveau juridique, Hobbes réalise une superposition complète qui élimine toute possibilité de conflit, même pour le cas où un innocent est condamné. C'est qu'alors il fait appel à l'éthique et à la religion pour compléter le système en corrigeant ce que l'organisation juridique pourrait avoir d'inique. Cependant il est nécessaire que l'action du souverain soit faite en vertu de son pouvoir pour entraîner le mécanisme de la représentation ; car si la souveraineté n'est pas mise en œuvre, le souverain agit seulement dans le cadre légal. Quand alors le principe de la souveraineté est à la base de l'action politique, Hobbes ne craint pas d'affirmer que la liberté du sujet est compatible avec le pouvoir absolu. Du fait de la représentation, la conciliation entre autorité et obéissance étant automatique, qui agirait contre

19 *De Cive*, II, chap. VI, 1, p. 146

sa volonté, en se rebellant, sinon un fou ? En obéissant aux décisions du souverain, le sujet obéit à lui-même, car ce sont ses décisions. Finalement, l'autorité en vertu de laquelle celles-ci sont prises, c'est l'autorité même de chaque individu ; le souverain n'étant que l'acteur qui la met en œuvre. Donc, l'autorité et l'obéissance sont conciliées dans la personne de chaque citoyen, mais par la médiation nécessaire du souverain : telle est la loi d'airain du système politique hobbesien. Les œuvres antérieures au *Léviathan* aboutissaient à un résultat pratique proche, mais au travers d'une soumission ordinaire entraînant reconnaissance de la volonté souveraine, alors qu'en 1651 il y a identification parfaite.

D'autre part, la théorie de la personne publique fait apparaître avec plus de vigueur la simultanéité établie par Hobbes entre l'érection de la société politique et l'institutionnalisation de la souveraineté étatique. C'est que la conception de l'état comme personne morale relie avec plus d'intensité logique la communauté unifiée des individus, formant le corps politique, et le pouvoir souverain, qui est la condition d'apparition de la première. Même si la position hobbesienne est intangible quant à la relation nécessaire entre les deux éléments, c'est seulement la théorie de la personne qui permet de distinguer conceptuellement les deux éléments, tout en conservant leur connexité.

Cependant le perfectionnement ainsi opéré ne doit pas faire oublier que, depuis le début, l'approche de la vie sociale est strictement juridique, en exceptant bien entendu le prolongement de l'analyse psychologique et morale qui est explicitement reliée à l'individu. De sorte que la société politique se réduisant à l'État, Hobbes ne peut qu'aboutir à une conception unanimiste de celle-là, qui sera renforcée par la suite.

Derrière toute la construction juridique, mais aussi par elle, la primauté est nettement donnée au souverain. Cette constatation est en outre le reflet de la tendance de Hobbes à dépasser l'institution pour rechercher celui qui la personnifie. Il n'est pas faux de considérer alors la démarche comme une affirmation *d'individuation*, mais elle ne se fait plus au niveau du fait. Le pouvoir même, dans ce qu'il peut avoir d'individualisé, est institutionnalisé, mais en retour l'institution est personnifiée. Mais tout cela engendre bien une ambiguïté, mais qui s'explique par l'exemple historique dont elle est la traduction : le passage de la monarchie patrimoniale à la monarchie absolue institutionnalisée. Cependant, la mutation n'est pas dépourvue de contradictions. Comme la théorie patrimoniale de la monarchie a légué certaines de ses représentations à la théorie de la souveraineté absolue, de même arrive-t-il à Hobbes de donner un contenu ambigu à ses explications. Sa réflexion apparaît même comme un affranchissement progressif à l'égard de la conception ancienne. Dans le *Léviathan* il est donc normal de constater l'ambiguïté du système, mais il faut bien voir que la souveraineté y est institutionnalisée, sauf à réserver les contradictions apparaissant dans l'aménagement du

pouvoir et qui rendent compte de l'autoritarisme, à cause notamment de l'individualisme. Lorsque les citoyens seront d'abord perçus, comme groupés dans un peuple, ou une nation, alors l'institutionnalisation aura-t-elle plus de portée, mais le pouvoir sera modifié dans son organisation, et la souveraineté dans son fondement.

La dimension idéologique de la pensée de Hobbes consiste dans la justification donnée au pouvoir, la monarchie avant tout, malgré la généralité de la théorie, par son institutionnalisation. Comme elle est opérée par une fusion du droit romain et des conceptions médiévales, elle ne peut qu'apparaître partiellement contradictoires, nécessitant le recours à un raisonnement dialectique pour parvenir à une conciliation. Le plus souvent les théoriciens ont recours aux constructions juridiques que constituent la corporation, la commune, l'Empire ou l'Église.

C'est ainsi que l'idée de personne trouva à s'affirmer surtout dans l'Église, d'autant mieux qu'elle recevait un fondement religieux avec sa représentation comme *Corps mystique du Christ*. Mais, considéré sous l'angle sociologique, le concept appelait des précisions quant à la relation à établir entre les fidèles et une hiérarchie inhérente à tout corps social. La nécessité était d'autant plus grande qu'elle devait se définir avec plus de rigueur à l'égard de son partenaire, dans la vision mythique de la Chrétienté, l'Empire. Enfin, la tension était accrue par l'affirmation des états nationaux qui mettaient en cause la légitimité de la notion d'empire. Ainsi, les multiples crises qui provoquèrent l'affrontement de l'autorité temporelle et de l'autorité spirituelle conduisirent-elles à approfondir les concepts et les théories juridiques expliquant la nature des protagonistes, donc leurs droits, débouchant nécessairement sur l'idée d'institution, malgré la forte personnalisation caractérisant le pouvoir. Nous ne considérerons pas la genèse de la crise depuis Grégoire VII, avec la célèbre Querelle des Investitures, ni le conflit qui opposa Boniface VIII à Philippe Le Bel. Les personnages de ce drame essentiel à l'histoire de la chrétienté sont la Papauté d'Avignon et l'Empire. Jamais la monarchie pontificale n'avait atteint un tel degré de perfectionnement, préfiguration de la monarchie absolue des temps modernes et, pour le Pape, du Prince de la Renaissance. Les prétentions papales à la théocratie se renforcèrent avec Clément VII et Jean XXII, qui revendiquèrent le droit de disposer de l'Empire. En réaction apparurent les défenses du pouvoir.

c. a. Marsile de Padoue²⁰

Le Défenseur de la Paix, comme œuvre politique, est anti-égalitaire, prenant modèle sur les structures médiévales corporatives et communales. Le mécanisme essentiel y est la représentation, mise en œuvre par l'élection, qui permet de passer d'une affirmation théorique de la souveraineté populaire à une actualisation aristocratique, voire monarchique, regroupant une conception hiérarchique des ordres constituant la société. Pour Marsile de Padoue, le législateur, cause efficiente, première et spécifique de la loi, est le peuple (ensemble des citoyens), ou sa partie prépondérante par son élection, ou encore sa volonté exprimée oralement au sein de l'assemblée générale des citoyens :

« Cette partie prépondérante, dit Marsile de Padoue, je la considère du point de vue de la quantité des personnes et de leur qualité dans la communauté pour laquelle la loi est portée ; soit que l'ensemble des citoyens ou sa partie prépondérante le fasse immédiatement par lui-même, soit qu'il en commette la charge à un seul homme ou à quelques uns qui ne sont ni ne peuvent être de manière absolue, le législateur, mais le sont seulement de façon relative, pour un temps et sous l'autorité du premier législateur »²¹.

Le Padouan, en précisant la notion de citoyen, évitait pourtant toute confusion : « J'appelle citoyen, écrit-il, celui qui participe dans la communauté civile au gouvernement ou à la fonction délibérative ou judiciaire selon son rang. »²². La portée pratique des positions de Marsile est d'établir la suprématie de la partie prépondérante, qui représente tout l'ensemble. En outre, le processus d'élaboration des lois place au premier plan le rôle de mise au point attribué aux sages ou hommes prudents et expérimentés, bien que soit réservée l'acceptation obligatoire par l'ensemble des citoyens réunis. Si on conserve à l'esprit ce mécanisme de représentation, on constate qu'il s'intègre à la définition du meilleur régime, reprise d'Aristote, qui doit être fondé sur l'accord des volontés des sujets et à l'apologie de l'élection, qui est la règle la plus sûre de tout gouvernement. D'autre part, l'exposé concernant l'excellence de la monarchie élective ne peut manquer d'évoquer l'Empire ; or Marsile de Padoue aboutit à une conclusion, qui est loin de l'affirmation originelle de la souveraineté populaire : « C'est par ce mode d'établissement seulement, déclare-t-il, qu'on obtient le meilleur prince. Car il convient que le meilleur s'occupe des affaires politiques : il doit régler les actes civils de tous les autres »²³. Ainsi sa théorie repose-t-elle sur la communauté des citoyens, *universitas civium* ou *populus*²⁴,

20 MARSILE de Padoue (1275-1342), théologien padouan dont l'ouvrage principal s'intitule *Le Défenseur de la Paix* (1324), était un aristotélicien chrétien. Mais son christianisme comme son aristotélisme diffère profondément des croyances du plus célèbre des aristotéliciens chrétiens, Thomas d'AQUIN. Il prit parti pour l'Empereur dans le conflit médiéval entre la Papauté et l'Empire. Il fut excommunié.

21 MARSILE de Padoue, *Le Défenseur de la Paix*, I, chap. XII, 3, p. 110-111

22 MARSILE de Padoue, *Le défenseur de la Paix*, I, chap. XII, 4, p. 112

23 MARSILE de Padoue, *Le Défenseur de la Paix*, I, chap. IX, 7, p. 95

24 L'ensemble des citoyens ou le peuple.

concepts répandus largement à l'époque, et sur le principe de représentation qui permet de déléguer son autorité, par l'élection, à un organe restreint, en pratique à l'Empereur. On relève donc dans le système marsilien, deux éléments de technique juridique qui seront mis en œuvre par Hobbes, mais d'une manière différente : il faut bien voir que, dans *Le Défenseur de la Paix*, l'*universitas civium* est antérieure au prince et indépendante de son existence. La doctrine de Marsile représente un effort théorique pour dépasser l'anarchie féodale par la constitution d'un État, l'empire, dont les lois reçoivent leur force exécutoire de leur acceptation par le peuple.

Par ce bref exposé on peut prendre la mesure de la part d'originalité de la théorie hobbesienne à l'égard d'une formulation politique profondément ancrée dans la réalité médiévale, qui tient tout particulièrement à la personne publique, où les relations juridiques sont bâties sur un modèle triangulaire et non plus linéaire. Toutefois, dans le système marsilien, l'accent mis sur l'activité législative pour caractériser la vie politique est notable, conditionnant l'appréhension à la fois de la société politique et des mécanismes juridiques utilisés pour rendre compte de son fonctionnement, car dans l'Angleterre du XVII^e siècle, c'est encore ainsi que s'expriment les hommes politiques.

c. b. Guillaume d'Ockham²⁵

Guillaume D'Ockham raisonne surtout en dialecticien et en théologien ; il n'élabore pas une théorie politique claire, n'y venant que sous la contrainte des événements. Son objet principal est de dénoncer l'absolutisme papal, résumé par l'expression *plénitude de puissance*, qu'il reconnaît cependant de manière occasionnelle. Lui aussi est fortement déterminé par les représentations de son époque et la liberté qu'il revendique se limite aux autorités séculières. Sa réflexion est axée sur l'Empire auquel il rattache les monarchies nationales et leurs droits politiques, et dont il fonde la légitimité sur l'Écriture. Cet universalisme de l'empire, défendu par Ockham est lié au développement du droit romain et de l'aristotélisme, comme il en va chez Marsile de Padoue. C'est à ces sources que semble se rattacher la thèse de l'origine humaine du pouvoir, dégagée par analogie avec la théorie de la propriété. Celle-ci est une conséquence de la faute originelle ; elle a mis un terme à la communauté des biens dans l'État d'innocence. Le théologien reprend une idée assumée aussi par Scot, qui est liée à la tradition augustinienne. Mais la propriété est limitée en considération de l'intérêt public.

25 Guillaume d'OCHKAM (1300-1350), franciscain anglais qui a critiqué les thèses thomistes et soutenu l'inexistence des universaux qui, pour lui, ne sont que des mots (d'où l'appellation du système : nominalisme). Il prit parti contre le pouvoir temporel de l'Église.

Relativement au pouvoir, Ockham cherche à concilier l'origine humaine avec l'affirmation d'une concession divine. Ainsi Ockham est-il particulièrement clair sur ce premier point, dans les *Octo Questiones* : « Ce sont les hommes qui ont créé le pouvoir ; c'est le peuple qui l'a voulu, c'est lui qui l'a donné »²⁶. Le *Breviloquium* indique que les hommes ont reçu de Dieu tout ce qui était nécessaire à la vie, donc la permission d'instaurer un pouvoir. Par analogie avec l'apparition de la propriété, G. de Lagarde impute son érection à la Chute. La faculté qui est laissée aux hommes est en fait une nécessité, à cause de leur condition. G. de La Garde souligne l'aspect contradictoire de cette situation, due à la volonté de conserver au pouvoir la note divine ainsi que la note humaine. Mais le dernier principe est singulièrement affaibli par la description d'une pluralité de modalités, ne réservant à la délégation d'autorité par le peuple qu'une place limitée. Cependant, en ce cas, le peuple est bien considéré comme un corps représenté par les électeurs dans le choix de l'empereur. L'idée d'un contrat social n'est pas éloignée ; mais il est probable que la difficulté de séparer la notion d'autorité de celle de propriété qui est liée à une représentation patrimoniale du pouvoir, limitée pourtant par le principe électif, soit un élément qui explique la complexité de la théorie politique de Guillaume d'Ockham.

Il est très remarquable que le Franciscain, comme Marsile de Padoue, ait présenté une théorie de la personne et de la représentation de manière plus claire dans la partie ecclésiologique de son œuvre. Comme les systèmes de cette époque, les principes définis par Ockham sont ambigus : si une communauté peut en effet agir en corps, elle le peut aussi par des représentants. La technique de représentation adoptée pour la constitution du Concile Général est indirecte, reposant sur une intégration pyramidale des organisations religieuses. Le modèle aurait été fourni par les Dominicains, repris ensuite par les Franciscains. Pratiquement l'idée d'une représentation individuelle était exclue, pour ne prendre en considération que des communautés.

Pourtant, il ne faut pas sous-estimer les progrès réalisés dans la conceptualisation, qui ont permis de prendre une conscience progressivement sécularisée de la personne, conduisant à l'institution. Une désacralisation partielle atteint même le politique, débordant sur l'ecclésiologie dans le cas de Marsile. Implicitement, apparaît derrière les concepts d'Église et d'Empire, et la tentative faite pour les séparer, l'esquisse d'une institutionnalisation du pouvoir commandant la cohésion de ces sociétés ou plutôt de cette même société appréhendée sous deux aspects différents. Malgré leur portée polémique, comme celle des œuvres des deux grands théoriciens, les doctrines conciliaires reflète une démarche similaire.

26 Cité par G. de LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit Laïque* au déclin du Moyen Âge. t. 4, : « Guillaume d'Ockham : « défense de l'Empire », Paris, éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1962, chap. IX

Les événements ayant obligé à prendre conscience de la division de l'Église²⁷, la préoccupation est de la reconstruire. La théorie conciliaire, développée à l'occasion des Conciles de Bâle et de Constance, ne mettait sans doute en cause que des intellectuels, mais son intérêt réside dans le fait que c'était le premier grand débat du constitutionnalisme contre l'absolutisme. Le point central est l'assimilation de l'Église à l'ensemble des fidèles, conçu comme corps ; le clergé ne représentant alors que les agents de celui-ci.

D'une manière générale les théories conciliaires se présentaient comme la marque d'une réaction contre la tendance à la *cléricalisation* de l'Église, qui ne la faisait consister que dans le clergé, et contre la constitution d'une monarchie administrative. Mais les esprits ont de la difficulté à définir le concept d'Église, c'est précisément la source des débats de l'époque. Il se fait jour un souci de mettre à la première place les fidèles, sans pour autant renoncer à donner une structure à l'Église, matériellement appréhendée dans son être social. En réponse à l'absolutisme papal, qui avait développé à outrance l'aspect juridique, s'élabore une ecclésiologie beaucoup plus spirituelle, mais qui échappe à l'intemporalité des thèses de Wyclif et Huss²⁸. Derrière toutes les controverses se retrouvent les mêmes questions essentielles, concernant la nature de l'Église et l'organe détenteur des pouvoirs de celle-ci, dans sa dimension sociale, donc comme Église militante.

La position extrême, proche des hussites, s'exprima par le *multitudinisme*, insistant sur l'ensemble des fidèles aux dépens de toute hiérarchie. Les conciliaristes s'élevaient contre cette position, ne serait-ce que pour défendre la place qu'ils estimaient devoir leur revenir dans la vie ecclésiale à cause de leur savoir en matière religieuse : ce n'était que l'efflorescence d'un aristocratie toujours latent chez les intellectuels. Ces théoriciens mettaient en avant la primauté de l'Église Communauté qui donnait son autorité au Concile. Toutefois, le Concile de Constance fait dériver l'autorité non de celle-ci, mais directement du Christ, bien qu'il affirme son caractère représentatif de l'Église catholique militante. Au centre même de ce courant doctrinal il y a une ambiguïté : l'idée de représentation est explicite, mais la technique juridique est limitée. Pour que la représentation et la théorie de la personne publique puissent prendre l'importance qu'elles ont dans le *Léviathan*, il fallait que l'individualisme et l'égalitarisme juridique existassent. Cette condition rend compte des approximations que réalisèrent les

27 Les principaux événements furent le Grand Schisme (1378-1417) et les premières réformes de Wyclif et Huss (voir FLICHTE et MARTIN : *Histoire de l'Église*, t. 14, p. 943 à 1029) ; enfin se déroulèrent les Conciles de Constance (1414-1418) et de Bâle (1431-1449).

28 Jean Huss, sous l'influence de Wyclif, se place au niveau de la grâce, ce qui lui permet de définir l'Église comme étant composée de prédestinés et de ramener la dignité papale à un acte de création impériale : il n'y a de tête, à ce corps qu'est l'Église, que le Christ. Tout office n'est au surplus légitimement détenu que si la personne est en état de grâce. Voir in HEFELE, C. J. – *Histoire des Conciles*, t. 7, première partie – « les articles de la condamnation de Huss du 6 juillet 1415 », p. 316 à 323

grandes synthèses médiévales, politiques et théologiques. À côté des organisations et de l'Église, les monarchies européennes encore électives, ou en conservant des vestiges dans le cérémonial du sacre, comme par exemple l'acclamation, évoquaient aussi une représentation symbolique des sujets au travers des *Grands* et finalement au profit du Roi. Ces quelques faits permettent de comprendre avec quelle force opéra le modèle démocratique sur le processus logique qui conduisit Hobbes à la théorie de la République par institution. C'est dans ce cadre, introduit notamment par référence au fonctionnement d'une assemblée, que le concept de personne publique et l'idée de représentation furent liés et prirent toute leur valeur.

Les conceptions relatives à l'État sont ambiguës, car s'y mêlent des principes théologiques et juridiques. La représentation est largement de nature corporative, puisque le plus souvent on se réfère aux communes du Royaume et non aux hommes pris individuellement. Par contre, il est évident que la procédure législative donnait une esquisse de l'État avec deux éléments : la représentation du peuple au niveau du Parlement, plus particulièrement de la Chambre des Communes, et la complémentarité à la fois organique et mystique entre le Roi et le peuple. Il fallait donc étendre le principe de représentation pour établir une continuité juridique entre les trois éléments : le peuple, le Parlement et le Roi. Ce faisant, le moyen terme devenait superflu, voire contradictoire, et ne demeurait que comme un relais de l'analyse théorique. Mais comment une telle évolution put-elle se faire ?

Raymond Polin montre que c'est seulement entre 1642 et 1651 que Hobbes réussit la jonction entre la théorie de la représentation et celle de la personne publique²⁹, qui s'en trouve d'ailleurs approfondie. C'est ce qui explique qu'il ne donne une théorie générale de la personne que dans le *Léviathan*. Cette progression nous semble être liée à l'extension des idées libérales et démocratiques en Angleterre. La base même de la théorie politique de Hobbes est l'individualisme, ceci dès 1640 ; il est en effet indispensable à sa conception de la personne publique et de la représentation. C'est lui qui leur donne toute leur originalité par rapport aux théories antérieures, reposant davantage sur une vision corporatiste et organiciste de la société politique. Mais l'individualisme ne se développe qu'avec la Guerre Civile, et se trouve assumé surtout par les Puritains, et, plus encore, par les Indépendants et les sectes. C'est à ce moment là que la théorie du contrat social prend de l'extension en Angleterre, son origine se trouvant dans le courant de pensée calviniste. Il semble donc logique de reconnaître, en ce domaine, une continuité dans l'inspiration juridico-politique. En outre, Hobbes retrouvait les théories classiques des humanistes et des philosophes de l'Antiquité sur la démocratie, qu'il connaissait parfaitement. Rappelons que le modèle de la république par

29 POLIN, R.aymond, *op. cit.* P. 230-231

institution a été édifié à partir de l'exemple démocratique, et qu'au surplus il lui sert à étendre les solutions retenues à la monarchie patrimoniale.

La lecture des documents relatifs à l'armée, dans les années précédant immédiatement 1651, montre que Hobbes, par certaines de ses positions de base, se situe parmi les tenants du radicalisme le plus absolu, à savoir les *niveleurs*, bien que ne les mentionnant jamais. Leur égalitarisme rencontrait celui de Hobbes, et c'est dans les textes dont ils sont les auteurs que se trouve affirmé dans toute sa vigueur le principe représentatif ; tel est l'*Accord du Peuple* du 28 octobre 1647, qui renferme en outre l'affirmation de la souveraineté populaire et de l'égalité de tous devant la loi. Mais quelle qu'en soit l'étendue pratique, la représentation est consacrée dans la plénitude de ses effets juridiques, sur la base de la souveraineté du peuple. À ce terme il paraît légitime de penser que la théorie de la personne publique et de la représentation a été améliorée par Hobbes, sous l'effet des idées nouvelles, et qu'elle représente en outre un des éléments de son système qui l'apparente le plus aux auteurs avancés de la Révolution, mais qu'il a confisqué au profit du pouvoir, notamment monarchique. Pour l'histoire des idées il est important de constater, aussi, l'approfondissement qu'il réalisa dans la conceptualisation de l'État et de la souveraineté, particulièrement au plan de l'organisation.

2. Le perfectionnement de la théorie de la souveraineté

Si l'État est au centre du système politique hobbesien, c'est au travers du souverain et de son pouvoir. Pour cette raison la théorie de la représentation a une grande importance, car elle résout *ipso facto* le problème de la relation autorité-obéissance. Sur une telle base Hobbes élimine les difficultés rencontrées pour l'élaboration de la doctrine de la souveraineté absolue. En outre, la personne publique lui fournit un cadre juridique adéquat à l'investigation des organes qui composent matériellement le pouvoir et juridiquement l'État. Il ne nous paraît donc pas hors de propos de considérer les améliorations apportées par Hobbes à la théorie de la souveraineté et de l'État à la suite de l'analyse de la personne publique, dans le cadre plus général de la conciliation entre autorité et obéissance, car c'est sur le fondement de celle-ci qu'il a pu les réaliser. Selon une méthode propre à Hobbes, il renverse la portée des éléments qu'il emprunte, notamment ceux de nature libérale ou démocratique, pour en faire des supports de la souveraineté.

En ce domaine il eut un prédécesseur illustre, Jean Bodin. Bien que l'influence de ce dernier soit sensible dans l'œuvre de Hobbes, il est intéressant de relever une référence

explicite au *De Republica*, ce qui est rare chez Hobbes et atteste de sa part l'importance qu'il accordait à l'œuvre de Bodin dès le début de sa réflexion politique³⁰.

Après avoir rappelé l'incidence de la théorie bodinienne de la souveraineté chez Hobbes, nous analyserons le perfectionnement que ce dernier apporte à sa construction de l'État, par l'étude des organes de gouvernement et de la fonction publique.

a. L'influence de Jean Bodin³¹

Si le *Methodus* s'imposa rapidement en Angleterre et conserva longtemps son importance, l'ouvrage le plus réputé de Bodin, *Les Six Livres de la République*, connut aussi un grand retentissement, surtout sur les théoriciens royalistes, et particulièrement sur Filmer. L'influence de Bodin nous semble devoir être attribuée non seulement à la recherche du juriste sur la souveraineté, mais aussi à l'argument général découlant des théories de l'ordre. Si Hobbes en dénonce les éléments excessifs, notamment magiques et surnaturels, il n'en garde pas moins un schéma général de raisonnement qui participe de l'explication traditionnelle. Cependant il y a une diminution de cette parenté avec le développement de son œuvre politique. Par son caractère abstrait, le Léviathan estompe les liens, mais il ne les rompt pas complètement. Nous retiendrons ici les éléments techniques de l'ouvrage de Bodin, car c'est à ce niveau que l'influence sur la pensée hobbenne est notoire.

Au centre de sa théorie politique Bodin place la souveraineté : elle est la condition d'apparition de la république. Bodin insiste pour montrer qu'une organisation matérielle est insuffisante pour créer l'État, s'il n'existe en même temps d'organisation juridico-politique, douée d'une propriété unificatrice : c'est en germe la théorie de la personne publique de Hobbes. Bodin introduit cependant un concept auquel il donne une portée particulière, celui de *Cité* qui est de nature juridique³². La *cité* est le groupe d'hommes assujettis aux mêmes coutumes. Il peut se faire que la république coïncide avec la cité, comme aussi la première peut en comporter plusieurs. Toutefois il ne nous semble pas que ce soit en ce sens particulier qu'il utilise le vocable au chapitre II du Livre I, mais selon la signification latine ordinaire, quand il écrit : « Ce n'est pas la ville, ni les personnes qui font la cité : mais l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine... »³³. Bodin décrit ainsi le processus d'unification auquel donne lieu la souveraineté, elle « est, dit-il, le vrai fondement, et le pivot, sur lequel tourne l'État d'une

30 L'unique référence à Bodin, que nous ayons relevée, se trouve dans le *De Corpore Politico*, II, chap. VIII, 7. Le passage invoqué est le chap. I, du Livre II.

31 BODIN, Jean (1530-1596), philosophe et économiste français, tenant du mercantilisme, doctrine économique selon laquelle la richesse des nations est constituée par la possession de métaux précieux (or et argent) et préconisant l'élévation de barrières douanières.

32 BODIN, Jean, *La République* p. 53

33 *Ibidem*, p. 9

cité, et de laquelle dépendent tous les magistrats, lois, et ordonnances, et qui est la seule union, et liaison des familles, corps et collèges, et de tous les particuliers en un corps parfait de république... »³⁴. La note dominante de sa conception est juridique, le déploiement d'un appareil d'érudition historique considérable ne vient qu'étayer celle-ci. Il n'est donc pas surprenant que les explications de Hobbes soient empreintes d'un caractère identique.

Au niveau de la définition de la souveraineté, et sous l'angle du droit, Bodin nous semble supérieur à Hobbes qui la considère plutôt sous l'aspect des pouvoirs du souverain. Bodin propose deux définitions dans le Livre I, l'une d'emblée, ouvrant le chapitre I, l'autre au huitième. Dans le premier cas c'est l'État qui est au centre et la souveraineté apparaît comme un élément de celui-ci. Puis la souveraineté est elle-même définie par référence à l'éminence du pouvoir : « la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république, que les latins appellent *majestatem*... »³⁵. Sur ces bases il est possible d'analyser brièvement les éléments de la société politique ainsi établie.

Bien que prenant ses distances envers l'idéalisme politique, celui de Platon comme celui de Thomas More, il place au centre de sa théorie de l'État la finalité de justice qui donne une dimension éthique à son système, avec la référence aux lois naturelles et la conséquence selon laquelle le bien est identique : « le souverain bien d'un particulier, et de la république n'est qu'un »³⁶. La matière de l'État, ce sont les familles. Bodin est un adepte des conceptions patriarcalistes et pratique souvent l'argument analogique. Pour lui, la famille est la vraie source et origine de toute république, et membre principal de celle-ci. C'est pourquoi il faut avoir soin de sauvegarder le bon ordonnancement de la famille, notamment par le renforcement de la puissance paternelle. Mais, il est en outre nécessaire que la communauté constituée en état dispose de biens, de règles et d'usages qui soient communs. Bodin édifie sa théorie de l'État sur la propriété privée, définie *a contrario* par référence à la propriété publique, et vilipende les théories ou pratiques communistes. Il sépare de manière tranchée l'ordre privé de l'ordre public. Cette séparation est opérée afin de préserver les deux sphères propres à l'activité de chacun : la garantie de la propriété privée et la confection des lois. Ce qui nous conduit au dernier élément, la souveraineté. Elle est le facteur déterminant pour la constitution de la communauté étatique, étant la condition de son unité.

Hobbes et Bodin partagent un dessein identique : éviter à la souveraineté tout démembrement. La classification traditionnelle des régimes, héritée de l'Antiquité, outre les trois formes simples, ajoutait des formes dérivées ou vicieuses et une forme *mêlée*. Hobbes et

34 BODIN, Jean, *La République*, p. 10

35 BODIN, Jean, *La République*, p. 85

36 BODIN, Jean, *La République*, p. 4

Bodin seront amenés à s'interroger sur la naissance, le développement et la mort de l'État. Chez Bodin, l'argument traditionnel sera plus important que chez Hobbes, qui limite la dynamique des régimes, jusqu'à aboutir à un fixisme quasi-absolu dans le *Léviathan*. La raison en est la nature abstraite et philosophique de l'œuvre de 1651, alors que dans celle de *La République* (1576) la dimension historique reste prépondérante, même si c'est une histoire stylisée ou légendaire reposant sur les auteurs antiques et sur la Bible. La dialectique chez Hobbes débouche sur la recherche de l'éternité politique, définie par opposition à son contraire, l'anarchie, de laquelle l'homme se libère par la constitution de la société politique. Cette histoire typique est finalement ramenée à un diptyque : état de nature – société politique. En outre, ce n'est pas seulement une histoire passée, mais aussi une histoire présente, qui se déroule dans l'antagonisme latent entre le politique et l'anarchie. Le but de Hobbes est d'assurer la prééminence incontestable du premier et, d'une manière générale, de tout ordre établi dans le désordre : ce qui est proprement une attitude conservatrice, de même qu'idéaliste, par la conception pacifique qu'elle implique. Par contre Bodin se montre plus sensible au changement. La loi du politique, pour lui, est l'évolution : toute l'histoire de l'antiquité est riche de ces exemples d'un développement cyclique des empires, qui conduisit les hommes à l'idée de l'éternel recommencement, partagé par Bodin.

Dans la genèse même de l'état il est intéressant de relever certains éléments annonçant les explications hobbesiennes. Sous l'influence de l'Ancien Testament et des historiens, notamment Thucydide, Bodin attribue à la violence et à la force, qui existent dans ce qui correspond à l'État de nature, la naissance de la république qui, pour cette raison, apparaît sous la forme tyrannique. Dans la phase pré étatique ce sont « la force, dira-t-il, la violence, l'ambition, l'avarice, la vengeance » qui ont dressé les chefs de famille les uns contre les autres³⁷. Il nuance son analyse en reconnaissant à côté de l'origine familiale de la communauté politique, formée par une extension progressive de la cellule originelle, la possibilité d'une union à partir soit d'individus, « une multitude ramassée », écrit Bodin, soit d'une colonie. Dans les deux cas, il complique le processus d'apparition de la république en ajoutant à la violence l'alternative du consentement³⁸. Sur bien des points de la théorie de la souveraineté Bodin a devancé et influencé Hobbes, mais le mérite particulier de ce dernier réside dans la perfection qu'il donne à son système politique, par une organisation logique sans précédent, dont sont témoins à la fois une classification sans faille et la théorie de la personne publique, assortie du mécanisme de représentation. La base de ces améliorations est la fiction du pacte social qui joue un rôle considérable dans la naissance du rapport

37 BODIN, Jean, *La République*, p. 47 ; voir aussi p. 355

38 BODIN, Jean, *La République*, p. 350

politique. Cependant ce que Hobbes gagne en cohérence théorique, il le perd en réalisme. L'influence de Bodin apparaît encore, atténuée, dans l'étude de l'organisation de l'État.

Le *Léviathan* représente une amélioration de la théorie de la souveraineté étatique tant par rapport aux exposés antérieurs de la politique hobbesienne, par l'adjonction et l'union des théories contractuelles et de la personne publique, que par rapport aux *Six Livres de la République*. Toutefois ces progrès d'ordre logique ne doivent pas masquer l'importance de l'héritage reçu par Hobbes, qui explique la multiplicité des éléments dont sa pensée s'efforce de réaliser la synthèse. Nous avons auparavant insisté sur la dimension éthique du *Léviathan*; c'est sur elle que s'appuie la construction juridique en dernier ressort.

B - La conciliation morale entre autorité et obéissance

La construction de la société politique résulte de l'artificialisme juridique qui explique l'aspect abstrait du système édifié. Dans sa démonstration rationnelle, Hobbes mêle des considérations morales puisque l'État est facteur de moralisation. S'il a le dessein de faire servir l'éthique au politique, ce dernier en reçoit une empreinte finaliste. Un retournement dialectique s'opère, qui transforme la portée de la philosophie politique de Hobbes. Pour cette raison la politique éthique de Hobbes est empreinte d'ambiguïtés quant au contenu du modèle qu'il construit, puisque celles-ci conduisent à une limitation du pouvoir.

1. La politique éthique

Sur la base d'une physique ou d'une psychologie matérialistes, il peut paraître surprenant d'aboutir à un finalisme. On s'attendrait plutôt à une description empiriste et positiviste, voire sceptique. Or la conclusion est constituée par une morale active, bien dans le ton de l'utilitarisme assigné par Hobbes à la science. Cette synthèse résulte de la fusion de la philosophie platonicienne et du matérialisme accompagné du conventionnalisme. Après une brève étude des implications de l'héritage de Platon, nous rechercherons les modalités selon lesquelles s'effectue la conciliation morale entre l'autorité et l'obéissance.

a. L'héritage platonicien et ses conséquences.

Hobbes n'a pas de critiques assez acerbes pour railler la philosophie antique³⁹, tout particulièrement celle d'Aristote, relevant le subjectivisme de cette pensée faute d'avoir eu une

39 Le chapitre XLVI du *Léviathan* est d'une rare virulence en ce domaine.

connaissance suffisante de la géométrie. Si la philosophie naturelle des philosophes antiques n'est qu'un *rêve*, leur philosophie morale n'est qu'une description de leurs passions, et leur logique de la même veine⁴⁰.

Pourtant apparaît une note discordante dans ce concert de récriminations : l'éloge, sans doute mitigé, de Platon, « qui fut, selon les mots mêmes de Hobbes, parmi les Grecs le meilleur philosophe »⁴¹. L'allusion à la place qu'il réserva à la géométrie dans son système d'éducation fournit une première explication de la considération que Hobbes lui accordait.

Toutefois, Hobbes a soin de se démarquer par rapport à Platon, dans le dernier paragraphe de la seconde partie du *Léviathan*. Hobbes n'établit pas, sur le modèle du philosophe grec, une distinction entre idéal et possible. Il rejoint cependant Platon quand il dit : « car lui aussi est d'avis qu'il est impossible de mettre fin aux désordres de l'État et aux changements de gouvernement provoqués par les guerres civiles, aussi longtemps que les souverains ne seront pas philosophes »⁴². Le choix d'un seul des éléments contenus dans l'alternative posée par Platon est d'ailleurs révélateur de l'attitude implicite de Hobbes : il considère d'abord les gouvernants ; la politique est appréhendée comme un problème de gouvernement et le politique comme un phénomène de commandement⁴³. Hobbes ne peut qu'acquiescer à la jonction entre la puissance politique et la philosophie. Platon adopte finalement la seconde branche de l'alternative et assigne le pouvoir au philosophe. Donc, d'une même position fondamentale, les deux auteurs divergent quant à l'attitude pratique. Cependant il n'y a pas opposition radicale, car si le détenteur du pouvoir change, la nature de ce dernier est identique.

La manière dont Hobbes réfute Platon situe bien le niveau auquel se fait l'accord profond des deux hommes, celui de la connaissance. Selon Hobbes, la « science de la justice naturelle est la seule qui soit nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres »⁴⁴, la science mathématique leur est inutile. Hobbes critique Platon, comme les autres philosophes, pour n'avoir pas établi de manière adéquate tous les théorèmes de la doctrine morale ; de telle sorte que les hommes ne peuvent savoir à la fois comment gouverner et comment obéir⁴⁵. Ceci traduit le décalage dans la conception de la philosophie chez Hobbes, qui est non seulement spéculative, comme chez Platon, mais également pratique.

40 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 681

41 *Idem*

42 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 392

43 Platon, *La République*, 473-474, p. 229

44 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 392

45 *Léviathan*, II, chap. XXXI, P. 392

Toutefois Hobbes appréhende l'activité politique au niveau philosophique et non pas empirique ou positif. Il est amené à assumer une partie de l'idéalisme politique inhérent au courant de la philosophie antique qu'il invoque. Dans cette perspective il ne semble pas inadéquat de qualifier le système politique hobbesien d'idéaliste. Pourtant c'est sur la base de cette position qu'il critique la tendance de la pensée grecque dont elle participe, pour le motif qu'elle se fonde sur le présupposé du caractère naturel du politique qu'il refuse complètement. Hobbes sur ce point se rallie à une seconde tradition, celle du matérialisme et du conventionnalisme.

Une marque évidente du refus de l'a priori relatif au caractère naturel du politique se trouve dans l'application du vocable *politique* au pouvoir artificiel ; mais en même temps ce type de pouvoir, lié à la tradition conventionnaliste, est reconnu comme un idéal que doivent imiter les pouvoirs naturels, au point d'être le modèle parfait du politique. Dans le *Léviathan* la primauté du modèle est incontestable et consacre la démarche logique qui conduit Hobbes de la physique au politique, par la psychologie. C'est dans cette quête philosophique de la connaissance du politique que Hobbes retrouve les caractères de la philosophie platonicienne. Le trait le plus marquant de cette pensée est son aspect complexe, car elle met en œuvre une pluralité d'éléments. C'est à la fois une éthique, une philosophie de la connaissance, une philosophie politique, une cosmogonie et une théologie. Il eût été utile de présenter le rapport entre politique et connaissance dans la pensée platonicienne pour mieux voir leur influence sur la philosophie politique de Hobbes, mais cela demanderait des développements plus longs, préjudiciables aux normes quantitatives recommandées pour une rédaction de thèse.

La problématique platonicienne conduite par ce rapport entre l'idéal et le possible contient une ambiguïté qui n'est dépassée que par la référence à une éthique, quasi personnelle, celle des aristocrates à qui le pouvoir est dévolu. Hobbes perfectionne, dans le sens de la rigueur, le raisonnement, par la négation de l'origine naturelle du pouvoir et de la société politiques. Cette position lui permet de disjoindre la relation imperfection - perfection, de la relation possible-idéal. Dans la logique de la démarche platonicienne le possible ne peut qu'être imparfait, bien que perfectible, précisément grâce au modèle que représente l'idéal. Pour Hobbes, l'imperfection est inhérente au genre humain non organisé en société politique, c'est l'instauration de celle-ci qui est cause de la moralisation de l'homme. Mais la vie sociale n'est rendue harmonieuse que par l'existence d'un pouvoir absolu. La position hobbesienne repose donc sur une fusion du possible et de l'idéal, qui retient l'absolutisme assigné par Platon à la compétence, ainsi que la liberté d'action de son détenteur : le souverain. C'est dire que le possible fait place au nécessaire : le pouvoir absolu est de nécessité rationnelle. Les imperfections existant dans l'ordre politique réel sont condamnables et, au nom de la science,

imputées directement à l'ignorance et à l'erreur. L'usage de la raison doit empêcher que l'état ne périclite de maux internes. Hobbes assignant à l'état institué une durée égale à celle de l'humanité, ou des lois naturelles, ou de la justice. Dans le cas contraire, la faute incombe aux hommes, non pas à ce qu'ils en sont la matière, mais les artisans. C'est dire que l'imperfection dans la société politique est seulement de nature technique et non éthique, mais la conséquence immédiate relève de cette dernière, puisque l'homme dans la société anarchique retrouve la condition naturelle. Le remède à l'imperfection technique se trouve dans l'aide d'un architecte très habile, le philosophe politique⁴⁶ : le premier défaut étant une institution défectueuse de l'état et se concrétisant par l'absence d'un pouvoir absolu.

La position de Hobbes se clarifie si on rapproche l'idéalisme politique de la théorie juridique de l'État. Cette dernière renforce la tendance idéaliste du système, car elle porte une conception unitaire de la société ainsi appréhendée. Théorie de la personne publique et idéalisme, hérité de la tradition platonicienne, conduisent à l'absolutisme étatique. Dans une large mesure la construction de Hobbes apparaît ainsi comme formelle, si on ne se réfère pas à son support éthique. C'est à ce niveau que s'effectue la conciliation entre autorité et obéissance, et à ce titre la philosophie politique ainsi définie possède bien une dimension morale.

b- La conciliation morale entre autorité et obéissance.

Nous avons insisté lors de l'analyse de l'État de nature, sur la séparation à opérer à propos de la description de l'homme, entre un mécanisme apparent, qui relie la psychologie à la physique matérialiste, et une conception a priori de nature éthico religieuse, influencée aussi par une vision de la société contemporaine. C'est en fonction de cette représentation de l'homme que la société politique idéale est reconstruite. La base du système étant donc de nature éthique, ce ne peut être une surprise de retrouver dans cet élément un rapport renforçant la théorie juridique. L'élément éthique de l'œuvre de Hobbes ne devrait pas être négligé étant donné qu'il constitue le fondement moral de la conciliation entre autorité et obéissance, et aussi la portée de l'obligation des citoyens et du souverain.

La signification politique et juridique que revêt l'obligation met en évidence la conciliation, dans le système de Hobbes, par ce que Goyard-Fabre appelle une « métamorphose » qui préfigure l'*Aufhebung* hégélienne⁴⁷ de l'individualisme et de l'étatisme. Goyard-Fabre trouve

⁴⁶ *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 342

⁴⁷ VILLEY, Michel, « Le droit de l'individu chez Hobbes », in *Archives de Philosophie du Droit* : tome XIII, Paris, édition Sirey, 1968, p. 225. « Par une espèce de dialectique au sens hégélien du mot, Hobbes, ne vient-il pas de nous décrire la négation, la suppression du droit subjectif, son *Aufhebung* ? Le rapprochement avec Hegel ne

que la démarche synthétique de Hobbes est doublement prophétique. En premier lieu elle annonce le renouvellement des rapports du droit positif et du droit naturel dont Kant, cent cinquante ans plus tard, se fera le héraut dans sa *Doctrine du Droit*. En effet, dans la philosophie de Hobbes, le droit naturel ni ne fonde, ni ne justifie le droit politique. Le droit naturel est encore privé de juridicité et l'effort de Hobbes consiste à le subsumer sous le droit politique pour lui conférer la dimension juridique qui lui fait défaut.

En second lieu, le sens que prend l'obligation laisse pressentir, par le jeu réciproque du public et du privé, que la *Res publica*, génératrice de paix et protectrice des citoyens, n'accomplit véritablement son essence que si les droits de chacun sont fondés par l'ordre objectif, en un mot que s'ils deviennent la substance même de la loi. Le légalisme de l'État enseigne par conséquent que les droits subjectifs, pour être vraiment des droits – ce qu'ils n'étaient pas avant le contrat – ont besoin d'un statut juridique légal. De même qu'il n'y a de droit objectif par la volonté législative du souverain, de même le citoyen ne peut revendiquer ses droits que par l'entremise des lois de l'État ; la coutume elle-même n'établit ni charges publiques, ni droits subjectifs. La volonté triomphant de la simple nature, « Droit est devenu rigoureusement synonyme de Loi » dira Goyard-Fabre. Comme tel, le droit ne procède nullement de la nature, comme l'a cru la tradition qui va d'Aristote à Vitoria et à Grotius, mais de la volonté législative du souverain.

Simone Goyard-Fabre s'appuie sur cette « métamorphose » du droit pour affirmer que « la science politique de Hobbes amorce la révolution galiléenne des doctrines juridiques »⁴⁸

b. a. Les lois naturelles comme fondement de la conciliation morale

Les lois naturelles constituent le seul élément commun à tous les hommes, parce que reposant sur la raison. L'affirmation de principe, bien que différente dans ses modalités d'élaboration, rappelle celle d'Aristote distinguant entre loi de nature et loi positive ; cette dernière étant rattachée à la vision conventionnaliste du politique. De même que l'impératif de préservation, base de la découverte des lois naturelles, grâce à la maîtrise des passions réalisée par la raison, aidée de la crainte, n'est pas sans écho dans la politique. Le pacte social qui représente la source immédiate de l'obligation des citoyens, ne serait d'aucune portée s'il n'avait la loi naturelle pour lui apporter la caution de sa justice, et se limiterait seulement au rapport de forces que le souverain serait capable de maintenir en sa faveur. De plus, à défaut du support de la loi naturelle le pacte ne pourrait naître. Elle constitue donc une

semble pas ici déplacé mais à condition de maintenir son sens double à ce dernier terme : conservation et dépassement ».

48 GOYARD-FABRE, Simone, *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 198-199

étape fondamentale du raisonnement. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'une manifestation de conformisme ou de prudence de la part de Hobbes ; la loi naturelle est en effet un gage d'universalisme et d'absolu pour la théorie. Elle s'intègre dans la philosophie de la connaissance, mais son caractère particulier lui assure en même temps une certaine autonomie dans le système

Une démarche remarquable du raisonnement de Hobbes est l'assimilation de l'attitude classique concernant l'éthique, le juste, par le rationnel, mais grâce à l'intermédiaire du droit. L'éthique se fonde ainsi dans la philosophie de la connaissance parce qu'elle est appréhendée comme un rapport juridique ; mais la complexité des éléments se trouve dans le composé et la clarté ne se trouve guère qu'au niveau strictement méthodologique, donc rationnel. On ne peut négliger le fait que Hobbes, très explicitement, traite les lois naturelles aussi en termes de vertus et de vices, donc comme des lois morales ; il en est ainsi à plusieurs reprises dans le *Léviathan*. La frénésie de Hobbes pour la science l'amène à l'étendre à la morale : cette philosophie morale est appelée « la science de la vertu et du vice ». Certes, ce sont les appétits et les aversions qui déterminent le bien et le mal, mais Hobbes évite l'anarchisme moral, donc le scepticisme source de désordre, grâce à l'appui de la passion commune à tous : la crainte. C'est elle en effet qui recherche la paix, bien commun également à tous. Les lois de nature sont des vertus à cause de leur finalité pacifique, mais celle-ci est déterminée à son tour par la dimension sociale attribuée à la philosophie morale : constamment se retrouve la préoccupation de faire cohabiter les hommes dans la paix et l'unité. C'est un choix qui est effectué en fonction de l'étude faite par Hobbes : il écarte ainsi la morale privée au motif qu'elle ne concerne pas « la conservation pour les hommes assemblés en multitudes »⁴⁹. Si l'utilitarisme est flagrant, axé sur la préservation individuelle et la prohibition de ce qui lui est contraire, l'essence de l'éthique n'en subsiste pas moins au-delà de la terminologie. Par exemple, dans l'état de nature, Hobbes compare les lois naturelles à des « qualités qui disposent les hommes à la paix et à l'obéissance »⁵⁰, ce qui est bien une conception morale de ces lois, au sens classique. Mais elles ne deviennent véritablement lois que lorsque l'état les promulgue formellement, ou lorsque, non écrites, elles sont observées cependant en tant que lois par les citoyens de l'État. Que sont alors ces lois naturelles en dehors de l'État, qui ont cependant une efficacité sur le comportement humain ?

Moyens rationnels pour accéder à la paix, vertus morales, elles se présentent en fin de compte comme des lois divines. Sinon, l'éthique, liée à ces lois, reste comme suspendue. Malgré son refus de traiter de métaphysique, connaissance qui laisse une trop grande place à

49 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 157

50 *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 285

la subjectivité, donc à la rivalité des conceptions, Hobbes débouche sur une authentique théologie, pour aussi hétérodoxe qu'on la puisse juger. Le système hobbesien peut finalement être considéré comme l'harmonisation d'une appréhension à la fois juridique et théologique de la société. Une telle caractéristique ne doit pas faire mésestimer le moraliste qu'il y a en Hobbes, et l'importance de l'introspection pour la découverte de la nature humaine fondée sur l'idée d'une identité essentielle de celle-ci. L'introduction du *Léviathan* permet de constater les liens étroits unissant philosophie politique, philosophie de la connaissance et éthique.

Le caractère juridique de l'éthique est imputable à la théologie, empreinte elle-même de juridisme, qui conduit à une ecclésiologie. La loi naturelle ne prend l'aspect d'une loi authentique, hors de l'état, qu'en tant qu'expression de la volonté divine. C'est d'ailleurs cette référence à Dieu qui va permettre la conciliation entre autorité et obéissance, par la détermination d'une obligation imputable aux citoyens, comme au souverain. De la logique de ce que nous avons qualifié d'idéalisme politique, découlent l'absolu et l'intangibilité dont il est porteur. Ce sont les deux caractères retenus par Hobbes dans sa qualification : « (car pour ce qui est des lois naturelles, étant éternelles et universelles, elles sont toutes divines) »⁵¹. Pour nous, une telle affirmation constitue une preuve éclatante de l'influence platonicienne. Si on ajoute la conception de Dieu omnipotent, héritée à la fois de la tradition hébraïque, par l'Ancien Testament, du nominalisme et du protestantisme, ainsi qu'il sera montré, le juridisme de la loi naturelle se concilie parfaitement avec cette théologie. La question se pose de savoir quelle est cette « parole de Dieu » qui transforme les théorèmes de la rationalité en lois véritables. Leur universalisme exclut qu'il s'agisse des « lois divines positives » qui, dans une optique de critique historique, ne sont ni universelles, ni éternelles. Un trait fondamental du système hobbesien apparaît alors, en relation avec le problème de la grâce divine, celui de la distinction entre l'observance et la croyance qui lui permet d'affirmer que l'incroyance est un rejet de toutes les lois de Dieu, « sauf les lois naturelles »⁵². Celles-ci s'expriment par les « décrets de la raison naturelle », qui constituent la parole rationnelle de Dieu, laquelle est entendue par la « droite raison »⁵³. Cependant la compatibilité du passage relatif à l'incroyance est difficile à établir avec ce que le chapitre XXXI du *Léviathan* affirme des athées qui, ainsi que les corps inanimés et les créatures déraisonnables, ne sont pas sujets du Royaume de Dieu et n'ont ni espoir, ni crainte, en ses récompenses ou en ses menaces. C'est alors que Hobbes range les athées parmi les ennemis de Dieu. Donc ils ne sont pas régis par

51 *Léviathan*, II, chap. XXVI, p. 306

52 *Ibidem*, p. 308

53 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 380

un rapport juridique et se trouvent dans une situation de belligérance : c'est le droit qui fait être la paix.

Un passage du *De Cive* permet de préciser la situation des athées, soumis au rapport d'hostilité : ils commettent une faute d'imprudence.

« Le péché d'athéisme, quoiqu'il soit le pire et le plus pernicieux de tous, doit être rapporté aux péchés d'imprudence, ou que cette ignorance le rende excusable. Il est vrai qu'un athée n'est point puni, ou de Dieu immédiatement, ou des rois que Dieu a établis au-dessus de sa majesté, en qualité de sujet, parce qu'il n'a pas observé les lois : mais comme un ennemi, qui n'a pas voulu les recevoir ; c'est-à-dire, il est puni par le droit de la guerre... Plusieurs ont trouvé à redire ce que j'avais rapporté l'athéisme à l'imprudence, et non pas à l'injustice, et que je m'étais pas montré assez âpre adversaires des athées... Or voici comment Dieu parle de ces impies, l'insensé a dit en son cœur que Dieu n'est point ; de sorte que j'ai mis leur péché sous le genre que Dieu même l'a rangé. Après cela, j'ai fait voir que les athées étaient ennemis de Dieu, et j'estime que ce terme d'ennemi emporte quelque chose de plus atroce que celui d'injustice... Je dis donc, qu'encore que quelques-uns puissent connaître par la lumière naturelle que Dieu est, toutefois ceux-là ne le peuvent point comprendre, qui sont plongés dans les délices, qui s'occupent continuellement à la recherche des honneurs, ou des richesses qui n'ont pas accoutumé de bien conduire leur raison, qui n'en savent pas l'usage, ou qui ne se soucient pas de s'en servir, et enfin, qui sont entachés de quelque folie, du nombre desquels sont les athées et les impies »⁵⁴.

Se basant sur l'Écriture, Hobbes en fait des *fous* et, d'autre part, il les considère en ennemis et non pas en contrevenants, ce qui ôte toute excuse à leur faute et les soumet aux plus graves châtiments. Ainsi, parce que s'excluant de la situation rationnelle, les athées ne peuvent entrer dans le rapport politique. D'ailleurs, dans ce passage, le ton est celui d'un moraliste désabusé doutant de la possibilité pour les hommes d'accéder à la raison en se libérant de leurs passions ; mais c'est aussi le ton assuré de l'intellectuel, qui se sait être du nombre des élus et qui peut accéder à la connaissance par la raison⁵⁵. Si la position de l'athée est plus claire, il reste à la rapprocher de celle de l'incroyant, qui demeure soumis aux lois naturelles. Les deux hommes ne sont pas sur le même plan. L'incroyance et la croyance concernent la loi surnaturelle et relèvent donc de la grâce divine. Explicitement Hobbes affirme ainsi l'aspect extra juridique de ce rapport. L'incroyant n'est pas un athée et participe donc à la théologie rationnelle qui le soumet aux lois naturelles ; en même temps, ceci représente un exemple de la fusion opérée entre théorie juridique et théologie rationnelle. Dans le système l'athée représente un point faible, puisqu'il échappe à la relation juridique.

L'importance de la philosophie de la connaissance explique l'aspect particulier revêtu par la théologie hobbesienne, comme nous l'étudierons dans notre III^e partie ; elle montre aussi comment, malgré une définition spécifique, la raison retrouve une dimension qui,

⁵⁴ De Cive, II, chap. XIV, p. 265

fonctionnellement, s'apparente à celle qu'elle prend dans la théorie cartésienne. La qualification de *divines*, appliquée aux lois rationnelles, et qu'elle conditionne l'universalisme de la raison qui, sans cela, conduirait à un subjectivisme radical. Dieu est le garant de l'absolutisme de la connaissance. On ne saurait trop se référer à la pensée platonicienne pour comprendre la démarche de Hobbes. D'autre part, l'analyse du contenu des lois morales, surtout dans leur résumé, sous la forme de l'adage biblique, « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même »⁵⁶, montre clairement l'inspiration chrétienne qui a guidé Hobbes dans leur formulation. Tout le projet de Hobbes consiste à réduire philosophie de la connaissance, éthique juridicisée et théologie rationnelle en un système politique, excluant a priori ce qui allait à l'encontre. Il ne faut pas assumer pour une position fondamentale ce qui n'est que choix méthodologique, bien que celui-ci reflète une conception de départ de nature surtout politique : la recherche systématique de ce qui unit et, au contraire, l'exclusion de tout ce qui divise. Enfin, les personnes soumises aux lois naturelles, sont en même temps celles qui appartiennent au royaume naturel de Dieu, donc le reconnaissent, espèrent en ses récompenses et craignent ses châtements. C'est la raison qui est l'instrument de la découverte de la loi divine, donc elle l'est aussi des sanctions qui l'accompagnent. C'est parce que la raison pénètre le droit, qu'elle s'applique aussi à la théologie naturelle. Le problème essentiel devenant alors de définir la théologie hobbesienne ce qui sera l'objet de notre III^e partie. La loi naturelle est ainsi à la fois rationnelle, morale et divine, et la portée de l'obligation est définie par cette même loi naturelle qui en est la source.

Ceci laisse entier le problème de la conciliation entre l'autorité et l'obéissance, si on ne définit pas la position du souverain. Or, ce dernier est également obligé par la loi naturelle, non plus, en partie, médiatement, comme le sujet, mais immédiatement. Le fondement de cette obligation n'est pas la justice, mais l'équité : distinction qui traduit notamment la différence entre loi écrite et loi non écrite. Ainsi, le souverain peut se rendre coupable d'iniquité mais non d'injustice. Sa responsabilité ne peut au surcroît jouer envers ses sujets, mais seulement envers Dieu. Pour l'imputation de cette responsabilité, le *De Cive* discrimine selon que le souverain est une assemblée ou un monarque. Dans le premier cas, la responsabilité n'est pas celle de l'état, mais des membres de la majorité ayant voté la mesure incriminée ; alors que dans le second cas la responsabilité est complète : la volonté politique s'absorbe dans la volonté naturelle. La séparation faite par Hobbes montre bien qu'il s'agit d'une responsabilité morale, mais d'une morale à caractère juridique, même si elle est dépourvue d'efficacité contraignante faute de sanction politique. Pour Hobbes, une volonté artificielle ne peut être moralement responsable ; cette remarque a l'intérêt de mettre en valeur l'idée selon laquelle si

56 *Léviathan*, I, chap. XV, p. 157

une situation est juridique, ce sont les hommes qui sont impliqués, et que l'éthique se différencie du droit, quelle que soit l'étroitesse du lien qui les unit.

Le souverain n'est soumis qu'à une obligation morale relativement à la loi naturelle ; c'est sur elle que se base sa responsabilité, qui s'exerce donc envers Dieu. Ce qui réalise bien la conciliation entre autorité et obéissance au niveau moral et atténue, par le finalisme qui est assigné au politique, l'absolutisme de la souveraineté. La morale intervient comme garante de la conciliation réalisée au niveau du droit par l'institutionnalisation de la souveraineté ; mais, ce qui apparaît à première vue comme un renforcement du système, constitue en même temps un élément de remise en cause, justifiant le recours ultime à la théologie positive, donc à une ecclésiologie, pour résoudre l'antinomie que renferme la relation entre droit et morale dans la société politique.

Par définition, le politique est pacifique ; dès que la lutte interne apparaît, la société retourne à l'anarchie, c'est-à-dire à l'État de nature. Selon la distinction établie par Macpherson, Hobbes réunit deux éléments : la description d'une condition humaine, qui est l'analyse d'un homme vivant en société et bénéficiant des progrès de la civilisation, et le tableau de la lutte causée par l'absence de normes juridiques. Ce qui permet à Macpherson de séparer la concurrence, jeu des relations sociales, de l'État de guerre. Ce dernier est présenté par Hobbes comme la condition normale des relations humaines non régies par le droit, donc situées hors du cadre étatique. Une ambiguïté de l'analyse hobbesienne est de se référer tantôt à un homme considéré *in abstracto*, conçu comme vivant isolé et se présentant comme une pure mécanique passionnelle, et tantôt à une situation plus complexe renvoyant à une vie sociale, pour aussi défectueuse qu'elle soit ; la description de l'État de guerre appartient à la seconde. La rivalité se présente même comme une manifestation par excellence de la vie en société. La preuve en est fournie par l'une des raisons principales données par Hobbes à l'existence de ce conflit : l'absence d'une propriété juridiquement délimitée et protégée, et d'une distinction entre le légal et l'illégal dans l'action de l'individu⁵⁷. Cette explication, reposant sur une conception conventionnelle de l'origine du droit, montre qu'il existe des relations antagoniques dans la société, fondées sur une concurrence entre les individus, dont l'issue est conflictuelle, tant qu'il n'existe pas de normes formulées et sanctionnées par l'État. La situation de nature ne peut que donner lieu à des rapports de force : la possession étant le résultat d'une force supérieure à celle des concurrents. Le but de Hobbes consiste à éliminer le risque de conflit, impliqué par la vision concurrentielle des relations humaines, par l'érection d'un pouvoir suprême qui les régisse et les ordonne par son droit.

57 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 185

Hobbes établit en outre une identité entre la société dépourvue de droit et les relations internationales, où les souverains ne sont limités par d'autre contrainte que celle de leur force. Le *De Cive* assimile les états à des armées retranchées et prêtes au combat qui, faute de pouvoir supérieur commun, sont dans l'état de guerre, malgré l'existence de trêves passagères⁵⁸. Dans le *Dialogue* Hobbes affirme péremptoirement l'impossibilité de la paix entre deux nations en l'absence d'un « pouvoir commun en ce monde pour punir leur injustice »⁵⁹. Cependant, dans le prolongement de l'assimilation à l'État de nature, les relations internationales sont régies par les lois naturelles.

Les bouleversements européens liés à l'affirmation absolutiste des états, aux rivalités religieuses, à l'essor commercial et colonial avait accru l'importance des guerres, dont celle de Trente Ans fut l'une des plus dévastatrices, et conduisirent à s'interroger sur les relations internationales. Après l'École espagnole, ce fut Grotius, surtout dans le *De Jure Belli ac Pacis*⁶⁰, qui chercha à formuler un corps de règles pouvant s'appliquer aux rapports entre états, constituant la loi naturelle. Celle-ci avait reçu une large audience dans la pensée chrétienne mais, la rupture de l'unité religieuse, le déclin d'une autorité ecclésiastique *universelle* et l'héritage humaniste, incitèrent à retrouver la tradition antique sur ce point. La laïcisation de la loi naturelle, nette chez Grotius se situe dans le cadre de cette évolution, qui lui donne pour fondement la « droite raison ». C'est la conformité d'une action à celle-ci qui la détermine aussi, au second degré, à l'égard de Dieu. La note religieuse apparaissant à la fois comme une habitude de pensée et comme une garantie supplémentaire de la validité de la loi et de sa force obligatoire. Hobbes reprend une argumentation en apparence similaire : l'état de nature est régi par la loi naturelle, donc également les relations internationales. Il se réfère explicitement au *Jus Gentium* (*right of nations*), distinguant entre la loi naturelle appliquée aux hommes et celle appliquée aux cités qui constitue proprement la *loi des gens*, seul l'abus de vocabulaire amenant à substituer droit à loi. Mais le contenu de ces deux lois est semblable⁶¹. Dans le *Léviathan* Hobbes établit la même identité, quant à la teneur de la loi et du droit naturels, pour les individus et les souverains⁶².

2. Conservatisme et radicalisme

Tous les éléments utilisés par la théorie politique de Hobbes débouchent sur un conservatisme, par le biais de la dimension statique du modèle. Tout d'abord, la méthode

58 *De Cive*, II, chap. X, 17, p. 212-213

59 *Dialogue*, vol. 10, Œuvres traduites, VRIN, 1990, p. 55

60 Publié en 1625

61 *De Cive*, II, chap. XIV, 4, p. 254-255

62 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 376-377

utilisée, alliant analyse et synthèse exclut toute possibilité d'évolution par la solidification à laquelle aboutit la démarche rationnelle. D'autre part, le finalisme de sa philosophie politique implique également cette fixité.

Philosophie de la connaissance et éthique, secondées par la théologie, ont une portée. Ceci résulte en grande partie de l'influence de la pensée platonicienne pour laquelle la connaissance est finaliste. Ce qui apparaît chez Hobbes comme un utilitarisme dans la science est une adaptation, au niveau terrestre, du Bien métaphysique de Platon. La philosophie de ce dernier est ramenée des cieux sur la terre, mais le finalisme demeure. Il ne faudrait donc pas s'arrêter à une vision simplifiée du système de Hobbes, oubliant les interactions multiples des divers éléments, au profit d'un seul : le rationalisme matérialiste. Nous verrons que le refus de considérer la métaphysique, qui est plus explicite que réel, n'empêche nullement l'existence d'une théologie authentique, même si sa portée est réduite au seul domaine politique. Davantage encore, c'est l'étude de cette théologie sous un aspect fonctionnel, celui-là même, que retient Hobbes, qui nous conduira à une appréhension originale de sa théorie politique. Pour l'argumentation présente, il suffit de retenir la relation étroite entre éthique et connaissance rationnelle, et d'ajouter le conservatisme inhérent au droit, pour constater que les éléments du système ont une incidence identique.

Une des difficultés de la théorie hobbesienne, comme de toute doctrine se fondant sur le contrat social, est de permettre la réintégration de la dimension historique. Malgré ses ambiguïtés, c'est la théorie rousseauiste qui nous semble y parvenir le plus, surtout par la dialectique historique développée dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...* Mais toutes ces théories se heurtent à la question du devenir politique : leur idéal atteint, elles apparaissent comme utopiques⁶³. Car, pour les auteurs de ce courant de pensée, le but est de permettre à l'idéal politique de persévérer dans son être : c'est d'ailleurs le propre de toute explication philosophique du politique. Le moyen découvert par Hobbes pour résoudre le difficile problème de la continuité de l'État, eu égard aux changements dans la composition de la communauté des individus, est le recours à l'idée de contrat tacite. Ceux qui bénéficient d'une protection sont censés obéir à qui la leur procure, ou au pouvoir de qui il est de les protéger. Si l'argument est développé à propos de la conquête, il a néanmoins une portée générale. Hobbes se sert également de l'obligation contractée pour autrui, sur le modèle de l'alliance conclue entre Dieu et Abraham qui engageait sa descendance. Le fondement de cette obligation, concernant la loi divine positive, est la conception patriarcaliste du pouvoir. Elle s'exerce naturellement hors de la société politique, mais au cas d'existence de la souveraineté c'est le souverain qui en bénéficie. Ainsi, à l'arrière plan de la continuité de l'État se trouve la

63 Voir la position de Julien FREUND, *L'Essence du Politique*, p. 58 à 61

religion, support du pouvoir et de l'obligation politique assumée par les hommes. Une fois de plus apparaît le double fondement de la théorie : la religion et la raison.

Pour l'État, un de ses impératifs est de prévoir les modalités de succession au souverain existant. Le conservatisme simplificateur de Hobbes lui fait admettre l'inexistence de la question pour l'aristocratie et la démocratie : le remplacement des membres de l'assemblée étant automatique ou résultant de la cooptation. C'est seulement pour la monarchie que le problème se pose et réclame une solution précise. L'attention portée à ce régime montre d'ailleurs l'intérêt qu'il représente pour Hobbes. Le conservatisme du philosophe paraît également dans l'argumentation, qui est fondée sur la conception patrimoniale de la monarchie. Donc une nouvelle ambiguïté est introduite entre les deux niveaux de la description de l'institutionnalisation du pouvoir et de sa dévolution, dans le cas de la monarchie, fondée sur l'idée patrimoniale : le monarque régnant étant celui qui a le pouvoir souverain en propriété. Le système de Hobbes porte une contradiction dont il semble vouloir se libérer, qui est la cause d'un extraordinaire effort méthodologique et le conduit à user d'un raisonnement dialectique.

Ce même conservatisme explique l'accent mis sur l'obéissance qui représente un des deux éléments essentiels de la relation politique ; le commandement serait sans efficacité s'il n'était obéi, et l'autorité un mot sans contenu. Très révélatrice est la liaison établie par Hobbes entre l'obéissance et la concorde, celle-ci découlant de celle-là. De la même veine est la condamnation du désir de changement dont il fait, dans le domaine politique, une violation d'un commandement de Dieu établi en théologie positive. Si la vie humaine est faite d'inconvénients, les pires naissent de la désobéissance, comme de l'absence d'un pouvoir absolu⁶⁴. Ces positions consacrent l'éminente dignité du pouvoir existant et l'obligation de le soutenir tant qu'il assure la fonction pour laquelle il a été érigé : la protection des individus.

On aurait tort de méconnaître le radicalisme de la pensée hobbesienne, et c'est avec à propos que Zagorin a fait remarquer la parenté existant entre Hobbes et les auteurs révolutionnaires de son époque⁶⁵. L'aspect le plus subversif de la théorie étant constitué par l'égalitarisme, et donc le refus de toute inégalité naturelle. La stratification sociale est purement juridique et repose sur la décision arbitraire du souverain. De même tous les sujets jouissent d'une même égalité devant les juridictions⁶⁶. L'origine de cette position est à la fois religieuse, avec le christianisme ; juridique, sur la base du droit romain ; philosophique, sans la logique de la partie analytique de la réflexion.

64 *Léviathan*, II, chap. XX, p. 219

65 ZAGORIN, Perez, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, P. 187

66 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 367

Jusqu'alors les principaux auteurs, marqués par l'organisation corporative, municipale, ou ecclésiastique, considéraient l'homme non pas isolé, mais toujours naturellement compris dans un groupe. Cette attitude constituait le plus souvent le reflet de l'organisation aristocratique des sociétés où vivaient ces penseurs qui excluaient l'individualisme. La doctrine hobbesienne, malgré ses ambiguïtés relativement au patriarcalisme, représente une innovation qui a une portée historique en relation avec la rupture des solidarités sociales anciennes.

C'est par comparaison avec certains auteurs du Moyen Âge dont les corps sociaux constituent le centre de la pensée, que Hobbes apparaît comme un individualiste authentique à cause de l'égalité naturelle posée dès le départ et prolongée partiellement dans la société politique, par l'appréhension juridique de celle-ci. L'interprétation de Macpherson permet de donner une dimension sociale à l'individualisme hobbesien, dans la mesure où la condition naturelle apparaît comme le champ de relations non juridicisées et dépourvues de ce fait de règles qui les harmonisent. Ces rapports concurrentiels, conduisant à l'hostilité par défaut d'un ordre juridique, mettent en cause des individus conçus comme égaux, ceci dès le *De Corpore Politico*⁶⁷. Comme Bodin, Hobbes est le défenseur de la propriété : juridiquement définie celle-ci devient un facteur de paix sociale. Comment interpréter alors la conjugaison de l'absolutisme du pouvoir et de l'individualisme ?

La confrontation avec la pensée politique française de la première moitié du XVII^e siècle, sous la forme du courant étatiste, permet de comprendre la position hobbesienne. Outre l'existence de similitudes dans l'évolution sociale et politique de la France et de l'Angleterre, Trevor-Roper note la généralité de la crise qui affectait alors l'Europe occidentale et se révélait par la remise en cause de l'état bureaucratique, issu de la Renaissance, ce qui explique l'ampleur du conflit, alors qu'en France le travail de réorganisation et de rationalisation a été plus largement poussé, notamment sous le ministériat de Richelieu. Cette circonstance est considérable pour la compréhension de la théorie hobbesienne, Hobbes lui-même étant un familier de la France, surtout de Paris, comme le font ressortir ses voyages sur le continent et les relations qu'il y noue, essentiellement à partir de 1636⁶⁸. Sans reprendre la totalité des caractères de la pensée étatiste, définie par E. Thuau, il est intéressant de relever la signification attachée à la coexistence de l'autoritarisme et de l'individualisme.

Lorsqu'on y regarde de près, le modèle hobbesien est beaucoup plus constitutif d'un absolutisme que d'un totalitarisme ; le premier terme recouvre exactement ce que l'analyste de

67 *De Corpore Politico*, EW t. 4, I, chap. I, 2, p. 81-82. I, chap. I, 2.

68 Voir l'importance attachée par Etienne Thuau à la relation entre Hobbes et la pensée étatiste française in *Raison d'État et Pensée Politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin, 1966, note I, p. 380 – 381

la raison d'état nomme autoritarisme. E. Thuau qualifie cette dernière tendance de « grand destructeur des solidarités naturelles », montrant qu'elle correspond à une mutation dans la conception du pouvoir, qui cesse d'être « une autorité naturelle » pour devenir une « construction artificielle » ; selon sa forte expression, « il joue le rôle d'un agresseur de l'ordre établi »⁶⁹. Celui-ci résulte du maintien de structures médiévales et de communautés, qui sont un obstacle à l'affirmation individualiste. L'autoritarisme de Richelieu s'applique à détruire à la fois les solidarités infra étatiques, ordres et groupes divers, et supra étatiques, sous la forme de la république chrétienne. Au centre de cette structure sociale nouvelle se trouve une institution, l'État, dont la fonction est quasi-révolutionnaire. Légistes et marchands en soutenant l'état absolutiste ont le sentiment d'un affranchissement, précisément à l'égard des structures communautaires autrement contraignantes. Il est indéniable qu'une telle évolution révèle un glissement dans l'organisation socio-économique, un affaiblissement d'un mode de vie rural largement répandu, une diversification et une ouverture des activités qui poursuivent et diffusent les modifications affirmées au XVI^e siècle. Toutefois, la portée en est plus considérable car l'organisation politique, centrée sur l'état, sous-tend un dirigisme économique, avec le mercantilisme, qui participe de la rationalisation du politique et donc de la remise en cause systématique de l'ordre antérieur. Néanmoins, il convient de nuancer le jugement et d'insister davantage sur la nature qualitative des changements. Si la société reste, numériquement, largement à dominante rurale, le milieu citadin, particulièrement la capitale, qu'il s'agisse de Paris ou de Londres, tend à s'arroger une prééminence de nature culturelle et politique.

Le mépris dans lequel est tenu le peuple montre qu'il n'intervenait guère dans la vie sociale, sinon pour subir. Sa position explique les révoltes soudaines qui l'embrasent ; son idéologie étant rarement formulée, sauf précisément pendant les périodes révolutionnaires. Dans son pessimisme relatif à la nature humaine, Hobbes n'accable pas particulièrement le peuple. Ceux qui font l'objet de ses sarcasmes, ce sont plutôt les aristocrates décadents et les bourgeois âpres au gain. Il partage la mystique du travail et de l'épargne qui habite la boutique ou la ferme. C'est tout ce peuple ci, ignorant, qu'il faut catéchiser sur les vérités politiques.

Cependant, à l'égard des catégories les plus défavorisées, Hobbes est conscient de la tristesse de leur sort, notamment pour les ouvriers de la filature et du tissage, qui n'ont d'autre ressource que de vendre leur travail à des capitalistes exploités⁷⁰. Pour le peuple aussi l'état est libérateur ; il garantit contre la domination envahissante des personnes détenant le

69 THUAU, Etienne, *Raison d'État et Pensée Politique à l'Époque de Richelieu*, Paris, Armand COLIN, 1966, p. 363

70 *Béhémoth, EIV*, t. 6, p. 321

prestige social : l'homme d'Église et l'aristocratie, au sens large. Aveuglés par le spectacle inouï du *Léviathan*, parce que montré dans une naïve sincérité sous son aspect, sinon le plus flatteur, du moins le plus réel, les commentateurs ont rarement vu le caractère d'arbitre que Hobbes avait attribué à l'État. Comme tout arbitrage il n'est pas neutre, mais commandé par l'impératif de modération qui anime le système politique hobbesien : l'État est un modérateur des luttes sociales, voire il est de son devoir de rétablir l'équilibre rompu par une force, démesurément accrue. Celle-ci peut constituer une menace directe pour le pouvoir; il a horreur des corporations, craintif qu'il est de les voir solliciter une solidarité des intéressés qui fasse défaut à l'État ; de même que les monopoles commerciaux au profit de compagnies de marchands sont jugés abusifs s'il n'est rétabli une concurrence entre eux dans le pays, le monopole ne jouant que pour les opérations commerciales sur les marchés étrangers. Dans ce cadre mercantiliste l'état apparaît comme un régulateur du marché intérieur, son action devant corriger le jeu de la libre concurrence et ses effets sociaux.

Dans ces conditions les critiques libéraux se sont livrés à de vaines attaques, qui ont méconnu l'action libératrice de l'état autoritaire. E. Thuau donne l'exemple de la tolérance manifestée à l'égard des protestants, sous le gouvernement de Richelieu, pour faire ressortir le respect de la liberté intérieure des individus⁷¹. Nous montrerons que Hobbes également est un adepte de la thèse la plus tolérante en Angleterre, celle des latitudinariens. Pourtant les ambiguïtés ne manquent pas, qui remettent en cause cette tendance libérale, et elles apparaîtront avec davantage de netteté dans notre III^e partie. Auparavant, et dans cette même ligne, remarquons encore que la théorie de l'absolutisme se heurte à la limite posée par l'autonomie des opinions. À ce niveau le système est gravement menacé, puisque la garantie ultime du droit, qui est la morale, relève de la conscience individuelle, sans compter la religion dont les interprétations les plus contradictoires sont un ferment d'anarchie.

Conservatisme et radicalisme sont donc parfaitement assumés par la description d'une société atomisée, où les solidarités naturelles sont limitées à la famille, les autres étant fortement intégrées à l'état par la juridisation des structures ainsi que des rapports auxquels elles donnent lieu, régie par un pouvoir absolu, qui est le garant de l'ordre nouveau reposant sur les individus.

Malgré le degré de généralisation supérieur, atteint dans le *Léviathan*, il est apparu cependant que Hobbes ne parvient pas à s'affranchir complètement de la conception traditionnelle du pouvoir, puisque pour lui la monarchie reste le type de gouvernement parfait. Néanmoins le rapport nouveau existant entre l'État et la société donne un aspect particulier au premier, qui correspond à l'instauration de la monarchie absolue et rationalisée dans la France

71 THUAU, Étienne, *op. cit.* p. 364

de Richelieu. Toutefois, le pouvoir nouveau n'a pas éliminé, lui non plus, les attributs anciens ; il pense même son action nouvelle au travers des symboles traditionnels. De plus, l'État rénové est l'objet d'un conservatisme. En fait, il y a coexistence des formes prises par le pouvoir, mais le contenu est aligné sur la nouvelle conception. Ceci explique les ambiguïtés d'une théorie qui, semblablement au spectacle de la vie politique contemporaine de Hobbes, représente une charnière dans l'histoire. Il est peu surprenant qu'une modification des structures sociales ait entraîné une remise en cause des valeurs de référence dont Hobbes ne cesse d'affirmer la portée révolutionnaire. L'accent mis par Hobbes sur les idées, causes principales, selon lui, de la révolution anglaise, explique l'importance qu'il attribue aux opinions.

a. La résistance des opinions à l'organisation juridique.

Le libéralisme de Hobbes se manifeste dans le domaine assigné à la législation civile qui est celui des actes et des paroles. Les intentions, qui sont de l'ordre de la conscience, ne relèvent que de Dieu. Pourtant il ne peut ignorer un élément si considérable de la nature humaine, dont l'analyse psychologique révèle l'incidence au niveau de l'action ; ce qui le conduit à esquisser une véritable théorie de l'opinion.

b - La théorie de l'opinion.

C'est dans l'approche psychologique de la connaissance, au travers de la sensation et du processus d'intellection que Hobbes donne une définition de l'opinion⁷². Celle-ci est appréhendée par opposition à la science, donc par référence à une méthode de raisonnement. Science et opinion apparaissant au stade artificiel de l'intellection, marquant le passage de la psychologie à la méthodologie. L'artificialité devient même le critère de la meilleure connaissance, reposant sur la mise en œuvre d'un nominalisme radical et d'une véritable arithmétique des noms qui donnent à la science son caractère conditionnel. L'opinion est la conclusion à laquelle parvient le discours oral défectueux, qu'il le soit au niveau des définitions de départ ou de l'agencement des syllogismes. L'opinion est également un phénomène de nature psychologique qui prend place dans tout discours gouverné par le désir de connaissance, mais il s'agit alors du discours mental. Hobbes introduit une distinction fondée sur le recours au langage qui devient la condition de la science. Ainsi l'opinion est assimilée à la pensée et, dans un processus identique à celui de la dialectique bien - mal, qui anime l'appétit alterné, l'opinion alternée recherche la vérité du passé et du futur. Faisant pendant à la volonté, « dernier appétit en délibération », le jugement est la « dernière opinion dans la

72 *Léviathan*, I, chap. VII, p. 59

poursuite de la vérité relative au passé et au futur »⁷³. Si la science, résultat d'un calcul sur les mots, est la connaissance de toutes les conséquences des noms relevant du sujet considéré, elle traduit cependant un rapport de causalité entre les faits et n'est pas indépendante de la pensée de l'individu. « L'aboutissement, la somme dernière, est appelée conclusion ; et la pensée de l'esprit exprimée par cette conclusion est cette connaissance conditionnelle, ou connaissance des conséquences des mots, qu'on appelle communément Science »⁷⁴. De sorte que sur l'apparence du texte on ne peut opposer le processus psychologique et le processus méthodologique de la connaissance. Au contraire, un passage très précis de l'ouvrage *De la Nature Humaine* pose deux conditions à la connaissance : la vérité et l'évidence⁷⁵ ; cette dernière est garante de la correspondance entre le langage articulé et la pensée. L'évidence « est la vie de la vérité ». Donc l'opinion se définit bien dans son antinomie avec la science par son aspect défectueux, qui semble résulter du subjectivisme inhérent à une connaissance ne reposant pas sur une méthode et, notamment, sur l'établissement de définitions au départ du raisonnement. Hobbes d'ailleurs expose une conception très rigoureuse de la connaissance, puisque « ce qui n'est point vérité ne peut jamais être connu »⁷⁶, et, par déduction, l'opinion ne peut être connaissance puisque son fondement est faux. Pourtant le concept d'opinion ne recouvre pas seulement la proposition erronée, admise pour vraie par un défaut du raisonnement, il s'étend aussi au phénomène de croyance et à la foi. Cette remarque donne la mesure de l'importance de la philosophie de la connaissance chez Hobbes et montre combien des positions, présentées comme de principe, ne sont en fait que la conséquence de la méthode adoptée par Hobbes. L'opinion ainsi peut être analysée comme une connaissance irrationnelle, en prenant le concept de raison dans l'acception que lui donne Hobbes. Rapprochant la conscience de l'opinion, il définit celle-là comme l'opinion de l'évidence.

À plusieurs reprises Hobbes a montré la supériorité des passions sur la raison et insisté sur la rareté de la connaissance véritable chez les hommes. C'est dire que la subjectivité sert de fondement à ce qui est pensé comme connaissance, mais ne l'est pas véritablement, par opposition à l'universalité du discours rationnel. La croyance repose sur la confiance, mais à son tour celle-ci est définie comme une passion qui procède de la croyance⁷⁷. Hobbes risque de s'enfermer dans un argument circulaire, il n'y échappe que par le recours « au consentement de tous les hommes dans les choses qu'ils sont à portée de savoir et qu'ils

73 *Léviathan*, I, chap. VII, p. 59

74 *Ibidem*, p. 60

75 *De la Nature Humaine*, chap. VI, 2, p. 47

76 *De la Nature Humaine*, chap. VI, 2, p. 47

77 *De la Nature Humaine*, chap. IX, 9, p. 69 – 70

n'ont aucun motif de rapporter autrement qu'elles sont »⁷⁸, pour légitimer la croyance. L'infériorité d'un tel moyen de connaissance explique l'attitude réservée de Hobbes à l'égard de l'histoire pour construire son système ; de même que la croyance et la connaissance erronée ne peuvent qu'entraîner la suspicion chez qui édifie une philosophie de la connaissance et exalte la science.

L'aristocratie inhérent à tout système reposant sur une philosophie de la connaissance transparaît dans la constatation que les actions humaines sont dirigées par les opinions des individus. Derrière cette affirmation de principe, on voit poindre la conséquence : il appartient à la minorité ayant la connaissance véritable de redresser les actions par l'éducation des opinions qui participeront alors également à la science.

Le mécanisme psychologique rattachant les actions aux opinions des hommes est clairement démontré dans un passage du *De Cive* :

« Il est certain aussi que toutes les actions volontaires tirent leur origine et dépendent nécessairement de la volonté : or, la volonté de faire ou de ne pas faire une chose, dépend de l'opinion qu'on a qu'elle soit bonne ou mauvaise, et de l'espérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenses ; de sorte que les actions d'une personne sont gouvernées par ses opinions particulières »⁷⁹.

Le *Léviathan* contient la même affirmation de principe⁸⁰, dont les incidences politiques sont graves.

c. Les conséquences politiques et théoriques.

En bon Anglais Hobbes ne peut que condamner tout ce qui sent l'inquisition et chercher à préserver la conscience individuelle du contrôle et de la contrainte juridicisée de l'État. Le seul domaine d'action de la loi est ce qui s'extériorise : la parole ou l'action⁸¹. C'est la même conviction libérale qui sert de fondement à la distinction entre le crime et la faute, celle-ci déborde le cadre de celui-là, restreint aux paroles et aux actes, en englobant les intentions dont il n'y a pas de place pour l'accusation humaine. Ainsi apparaît-il soucieux de mettre la vie de la conscience à part de l'ordre juridique, mais ce faisant, il libère un élément de son système rendu inassimilable par le droit. Pourtant l'opinion menace l'ordre politique.

La diversité des individus implique une multiplicité d'opinions qui remet en cause l'unification de la société réalisée par l'organisation juridique. La conséquence immédiate de la différence entre les opinions individuelles est la naissance de conflits : « Toutes les disputes, écrit Hobbes, naissent des différentes opinions que les hommes ont sur les questions du bien

⁷⁸ *Ibidem*, chap. VI, 9, p. 50 – 51

⁷⁹ *De Cive*, II, chap. VI, 11, p. 151

⁸⁰ *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 184 : « En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions ».

⁸¹ *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 691. Dès le *De Corpore Politico* la position de Hobbes est ferme sur ce point : « Aucune loi n'est entendue obliger la conscience d'un homme ». II, chap. VI, 2. *EW*, t. 4, p. 172

et du tien, du juste et de l'injuste, de l'utile et de l'inutile, du bien et du mal, de l'honnête et du deshonnête, et de choses semblables que chacun estime à la fantaisie »⁸². De même le subjectivisme qui sert de base naturelle à la religion conduit, à cause de la diversité des jugements et des passions, à imaginer une grande différence entre les cultes, comme, à défaut d'une autorité pour transmettre les commandements positifs de Dieu, réserve faite bien sûr de la révélation directe, les individus seraient amenés à prendre pour tel le fruit de leur imagination et donc à concevoir chacun une législation divine particulière. L'assimilation faite entre religion et opinion repose sur l'extension de cette dernière notion au phénomène de la croyance. Dans le *Léviathan* Hobbes ramène même la conscience individuelle à l'opinion privée⁸³. Ainsi ce concept regroupe-t-il tous les éléments de la vie intérieure, empreints de la subjectivité naturelle, en opposition à la science dont l'artificialité est garante d'universalité. Le raisonnement de Hobbes combine la psychologie à la philosophie de la connaissance et à la philosophie politique, dans le but de montrer que l'activité naturelle de l'homme le rend impropre à la vie sociale organisée, parce qu'elle est cause de diversité, voire d'antagonisme. L'unification sociale recherchée est conditionnée par l'harmonisation artificielle des comportements ; mais celle-ci, réalisée par le droit, ne s'applique pas au domaine de la conscience qui demeure soumise à la logique de la vie naturelle, donc de la subjectivité. D'ailleurs, quand Hobbes évoque le rôle de la raison individuelle, dans le contexte de la conscience, il semble lui donner une portée identique à celle de la philosophie classique, dépassant le simple calcul méthodique. Même lorsqu'il définit la loi comme la « conscience publique », par laquelle le sujet a accepté d'être guidé, il n'empêche que ce sont uniquement des manifestations extérieures, paroles ou actes, qui sont impliqués. La résistance des opinions privées à l'intégration juridique reste donc complète.

Pour l'État, le danger n'est pas seulement négatif : il existe des opinions mettant en cause son absolutisme. Nous verrons ultérieurement le détail des doctrines séditeuses qui sont à l'origine de ces opinions ; nous sommes déjà avertis d'une intervention inévitable du pouvoir en ce domaine, d'autant plus que Hobbes donne aux idées, et aux conflits dont elles sont à l'origine, une importance décisive pour l'explication des difficultés politiques en Angleterre. Cependant les préoccupations de Hobbes ne sont pas seulement utilitaires, elles traduisent une exigence de cohérence théorique.

L'éthique, ainsi que la théologie qui la soutient, nous sont apparues comme les fondements du système. Certes, un impératif de conservation, de nature biologique, à résonance matérialiste, pousse les hommes à vivre dans une société politique, mais celle-ci

82 *De Cive*, II, chap. VI, 9, p. 150

83 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 345

n'est pensée comme solution aux maux naturels qu'au travers de la réflexion rationnelle découvrant les lois de nature. À supposer même que ces dernières représentent un sacrifice de Hobbes aux idées reçues et ne soient que le résultat d'un calcul téléologique relatif aux moyens à mettre en œuvre pour assurer la conservation des individus, on ne tient pas compte alors des deux autres aspects sous lesquels Hobbes les décrit comme vertus morales et comme lois divines. Si le dernier apparaît de manière estompée dans le *Léviathan*, la cause est à rechercher dans la présentation systématiquement rationalisée, donc laïcisée, de sa philosophie. Ceci n'ôte pas la relation logique existant entre les lois naturelles et la Bible, qui montrent qu'elles constituent une abstraction réalisée à partir de celle-ci⁸⁴. Un passage du *De Cive* soulève de plus l'ambiguïté relative à la conception hobbesienne de la raison ; malgré le soin pris par Hobbes à se démarquer de ses contemporains, en la réduisant à la ratiocination, il lui donne à plusieurs reprises une dimension quasi métaphysique⁸⁵. Bien que dans le *Léviathan* la liaison soit plus atténuée, les affirmations de principes des œuvres antérieures se retrouvent. L'évolution dans le sens d'un renforcement de la laïcisation de la pensée nous semble due à la possession des éléments de base de sa réflexion, par Hobbes, qui le dispense d'une plus grande précision dans l'indication des sources et lui permet d'adopter une forme plus systématique. Mais, ainsi que la remarqué Macpherson, pour la dimension sociale de la théorie, derrière une apparente généralité du discours il faut rechercher les conceptions ou les représentations lui servant de base. Et il est indéniable alors que la Bible appartient à son univers mental et lui fournit le contenu de son éthique. Nous avons admis la possibilité de la coexistence d'éléments apparemment antinomiques, nécessitant une conciliation théorique. La question de l'opinion et du fondement à la fois éthique et théologique du système, rencontre cet impératif, puisque nous sommes arrivés au moment où, après avoir montré que l'obligation juridique s'appuie sur l'obligation morale, l'état de droit est soumis à une menace constante d'éclatement de la part des consciences individuelles, d'autant plus grave que la conciliation entre autorité et obéissance trouve son fondement ultime dans la morale. Ainsi, opinion individuelle, morale et théologie, font-elles partie d'un même ensemble qu'il est nécessaire de réintégrer dans le modèle politique, sous peine d'y laisser demeurer un élément permanent de remise en cause.

Cette orientation de l'analyse permet alors de comprendre la large place réservée, dans le *Léviathan*, aux questions théologiques ou, plus précisément, ecclésiologiques. Indirectement Hobbes doit réintroduire le domaine de la conscience dans le droit, sans pourtant que celui-ci

84 La démarche est très nette dans le *De Corpore Politico*, I, chap. V, En particulier est posé le postulat de la compatibilité entre lois naturelle et Écritures. *EW*, t. 4, p. 111

85 *De Cive*, II, chap. XIV, 4, p. 254

puisse jamais la régir directement. Cette action ne peut donc qu'être politique, mais doit résulter d'une institution juridique : l'État. Le but défini est de soumettre les opinions au pouvoir qui est déjà un facteur d'unité et de paix sociales, par son institutionnalisation. C'est par cette tâche de mise en conformité que l'ordre social édifié ne pourra plus être contesté de l'intérieur. La seule menace irréductible à laquelle l'État devra faire face demeure la guerre, élément qui prouve combien Hobbes est dirigé avant tout par des préoccupations intérieures, en même temps qu'il se refuse à imaginer tout projet utopique de paix internationale, dont la condition est l'existence d'un état mondial.

Le mouvement qui part du droit naturel et institue la souveraineté par la médiation d'un contrat nous est devenu familier. Antérieurement à Hobbes, la réflexion sur la souveraineté et la pensée du droit naturel sont étrangères l'une à l'autre. Les rois sont devenus des souverains grâce aux juristes qui leur ont reconnu l'empire (*imperium*) des empereurs romains et aux théologiens qui leur ont reconnu la pleine puissance des papes : comme le pape, le roi tiendrait son pouvoir directement de Dieu, il ne connaîtrait pas sur terre de pouvoir qui lui soit supérieur. Bodin fait de la souveraineté l'équivalent de la constitution dans la cité d'Aristote, ce qui assure unité et continuité à la république. On chercherait en vain dans cette élaboration l'état de nature et le contrat, ou même une légitimation de la souveraineté à partir du droit naturel. La tradition moderne du droit naturel est d'origine chrétienne et stoïcienne. Lorsqu'on en fait usage pour légitimer l'autorité politique, cette dernière n'est pas pensée comme souveraine : on use plutôt du droit naturel pour refuser aux rois le droit divin direct possédé par les papes.

Dans la philosophie de Grotius, le droit naturel sert à penser les relations internationales, non à fonder la souveraineté qui est analysée de façon indépendante. En 1640, fonder la souveraineté en partant du droit naturel ne va pas de soi : il n'est pas aisé de rendre souveraineté et droits inaliénables compatibles. L'entreprise implique d'abord une révolution à l'intérieur de la tradition jusnaturaliste : la loi naturelle est privée de son fondement religieux, la primauté du droit par rapport à la loi est établie ; l'effet qui en résulte, le droit naturel à tout, sert à penser à la fois le droit absolu du souverain et les limites de l'obligation d'obéir. La même entreprise implique ensuite le recours à la théorie nouvelle de l'autorisation : nous autorisons le souverain à tout sans aliéner notre droit à défendre notre sécurité. L'examen de cette solution montre qu'une tension subsiste entre droit naturel et souveraineté : si le mot convention continue à désigner l'acte par lequel on abandonne une partie de son droit naturel,

quelle est donc la nature de l'acte qui autorise ? Peut-on parler d'une convention, comme cela est fait pour décrire l'institution de la république⁸⁶ ?

Pourquoi user du droit naturel, sinon pour découvrir un fondement et une essence de la souveraineté indépendants des caprices de la fortune ? Pour définir l'homme, Hobbes part de sa relation au temps : l'homme est un animal que ses désirs projettent sans fin vers un avenir incertain. Il aboutit à une conception de la science, de la morale et de la politique qui écarte l'histoire. Il part d'une observation qui laisse de côté les particularités historiques pour ne retenir que le permanent, la nature de l'homme, il construit la fiction de l'état de pure nature, il détermine des lois naturelles et une essence de la souveraineté indépendantes de toute variation historique. Ce paradoxe s'explique par le statut de la définition anthropologique initiale. Il ne s'agit plus de déplorer le mauvais infini du désir au nom d'un bien suprême absolu dont l'absence expliquerait le caractère incessant de la quête. La félicité consiste à continuer la quête en étant le mieux possible protégé de tous les maux qui peuvent l'entraver ou l'interrompre. Le salut religieux lui-même n'est qu'une assurance définitive de sécurité : « être sauvé, c'est être mis en sûreté, soit relativement à tel ou tel mal, soit absolument à l'égard de tous les maux, y compris le besoin, la maladie et la mort elle-même »⁸⁷. Il ne s'agit pas non plus, à l'inverse, de faire un éloge romantique de la finitude, d'exalter cet homme qui peut se passer d'infini parce qu'il est en quête indéfinie de lui-même ; la recherche a des risques : elle peut conduire à l'ivresse, à la démesure et à la folie. La morale et la politique écartent l'histoire en vertu de la modestie de leurs fins : non pas déterminer une fois pour toutes les routes de la félicité, mais s'accorder sur les conditions universelles et minimales de sécurité.

Conclusion

Dans la première partie de notre travail, nous avons montré que l'insistance de Hobbes sur l'artifice de la parole et de la science n'annule pas tout le réalisme. Dans la seconde, nous avons examiné le statut du droit naturel, des lois naturelles et de la république. Les désirs en leur incessant renouvellement aboutissent, chez un être qui parle, à des évaluations dépourvues de toute leur valeur ontologique, relatives à l'individu et, en lui, au rapport de forces provisoire entre les appétits. De ce fait le droit et la loi naturels reposent sur une décision qui institue l'auto - conservation, non en fin suprême, mais en condition qui permet au

⁸⁶ *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 177-178

⁸⁷ *Léviathan*, IV, chap. XXXVIII, p. 484

mouvement des désirs de se déployer sans terme autre que la mort naturelle. Cette décision ne s'avouant pas comme telle, la rupture avec la nature se réalise avec la création de la république. Au service de la même fin naturelle, les hommes se donnent un instrument plus efficace. Il reste à savoir si la mise en évidence du pouvoir créateur de l'homme s'opère contre l'héritage chrétien ou en continuité avec lui.

Le premier mouvement de Hobbes, comme philosophe politique, est irréligieux : la science inclut une genèse purement naturelle de la religion tout en excluant toute pensée religieuse de son territoire.

« Fille de l'entendement mécaniste et d'une conscience de crise poussée à son paroxysme, dit Goyard-Fabre, fine analyste du philosophe anglais, la philosophie politique de Hobbes révisé de fond en comble les valeurs les mieux accréditées et, construisant un nouvel espace juridique, remodèle les structures de la société selon les paradigmes nouveaux »⁸⁸.

Ainsi, en défendant, jusque dans la sphère politique, les prérogatives et les puissances du rationnel et en affirmant que le droit, dans son identité à la loi civile, n'est pas un donné de la nature, mais l'œuvre technicienne des hommes en quête de leur humanité véritable, Hobbes, rayait d'un trait de plume la métaphysique onto-théologique qui, des siècles durant, avait inspiré la philosophie du droit naturel. Il n'entendait nullement nier Dieu, mais il voulait affirmer l'homme et montrer combien sa vie sociale et sa destinée terrestre dépendent de sa volonté et de l'effort de sa raison. En cela, il bouleversait les croyances et les dogmes. Nous verrons dans la troisième et dernière partie de notre travail si ce point de vue est justifié et défendable.

88 GOYARD-FABRE, Simone, *op. cit.*, p. 199

Troisième partie

La direction des opinions, garantie de l'unité sociale

Introduction

Très tôt Hobbes a rencontré l'accusation d'athéisme due au matérialisme radical qui constitue l'un des fondements de son œuvre. Le *Léviathan* fut particulièrement mis en cause par le Parlement¹. Peu après la publication de l'ouvrage, plusieurs auteurs anglais réfutèrent les points qui choquaient le plus la sensibilité religieuse de l'époque, notamment la conception hobbesienne de l'« esprit corporel » : l'évêque Bramhall en 1658 et les platoniciens d'Oxford, pour lesquels Hobbes servit de repoussoir dans l'élaboration de leur pensée. Glanvill s'efforça de répondre à l'attaque livrée par Hobbes contre la conception des esprits immatériels, en affirmant la réalité de ceux-ci et, par conséquent, la légitimité de la croyance dans la sorcellerie. Le sadducéisme était pour lui le vestibule de l'athéisme². Bramhall résuma clairement le sentiment de tous les contradicteurs de Hobbes en ces termes : « Ceci, qu'il n'existe pas d'esprit incorporel, constitue cette racine principale de l'athéisme, à partir de laquelle bourgeonnent quotidiennement tant de branches secondaires »³. Il ajoutait que la théorie de la « nécessité », transposition de la prédestination dans le langage de la physique, ne pouvait qu'introduire l'incroyance.

Sur le continent, de réprobatrice la qualification d'athéisme se mua en louange, mais les détracteurs de Hobbes continuaient de mettre en cause son matérialisme pour l'accuser d'athéisme.

Parmi les commentateurs plus récents, c'est aussi l'opinion dominante. Sir Leslie Stephen insista sur l'incompatibilité de son système matérialiste avec le théisme⁴. Léo Strauss rattache l'idée de société athée à Hobbes, tout en reconnaissant la difficulté d'une démonstration à base textuelle qui soit inattaquable⁵. Cependant il voit dans le développement de la théologie positive, aux dépens de la théologie naturelle, qui ne cesse de perdre du terrain, le signe d'une

1 Voir la mention faite par Hobbes lui-même in : "An historical narration concerning heresy and the punishment thereof", *EW* t. 4, p. 407. Pour le détail des attaques contre le *Léviathan* devant le Parlement : Samuel, MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, London, Cambridge University Press, 1962, p. 60 à 62

2 Concernant la portée de la position assumée par Hobbes sur ce point, voir MINTZ, op.cit, p.102 à 109

3 Cité in : "An answer to Bishop Bramhall", *EW* t. 4, p. 302. Également, voir p. 312

4 STEPHEN, L., *Hobbes*, p. 155

5 STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 74 et suivantes.

évolution dans la pensée de Hobbes, parallèle à sa rupture avec l'aristotélisme. Cette rupture, ainsi que la primauté donnée à la théologie positive, résultent de l'élaboration de son matérialisme, qui a pour corollaire la réduction de la religion à une ecclésiologie et, au niveau individuel, à un pur conformisme. Pour Strauss, cette attitude correspond au rétrécissement de la religion à sa dimension politique et à une croyance personnelle bien problématique. C'est la même position qu'adopte Plamenatz devant l'hétérodoxie de Hobbes en la matière, relevant la similitude du traitement réservé à la religion, envisagée comme moyen d'action sur la conduite individuelle, à la fois chez Machiavel, Hobbes et Montesquieu. Pour Plamenatz, Dieu est une « hypothèse superflue » dans le système hobbesien⁶ ; il ajoute plus loin : « sa philosophie politique est incompatible avec aucune sorte de foi en Dieu, sauf une espèce qu'on trouve rarement »⁷, la foi en un Dieu « indifférent », qui est le théisme. Mintz, tout en ne prenant pas position sur le fond du débat, conteste le jugement de Léo Strauss, faisant du théisme de Hobbes une concession aux idées reçues à son époque, dans un grand souci de sécurité personnelle.

Raymond Polin a abondé dans le sens de l'athéisme. Le sujet de son livre *Hobbes, Dieu et les hommes*, traite en fait de l'absence de Dieu. Il montre l'absence d'un Dieu actif et chrétien dans les fondements philosophiques de la politique de Hobbes. Polin insiste sur la priorité de la cohérence philosophique et de la raison sur le sentiment religieux et la théologie chez Hobbes.

En octobre 1988, dans le cadre d'un congrès italien sur Hobbes et Spinoza, Edwin Curley, professeur de philosophie à l'Université du Michigan à Ann Arbor, publia un article soutenant que Hobbes était au mieux un déiste, mais plus vraisemblablement un athée⁸. « Par *déiste*, dit Edwin Curley, j'entends celui qui croit en un Dieu personnel, mais rejette la révélation divine comme base de la foi religieuse. Par *athée*, j'entends celui qui rejette l'existence d'un Dieu »⁹. Cet article va déclencher une discussion féconde entre Edwin Curley et Aloysius Martinich, un autre américain, professeur de philosophie à l'Université du Texas, et bien connu pour ses écrits sur Hobbes, notamment *The Two Gods of Leviathan*, dans lequel il adopte une position radicalement opposée à celle de Curley, à savoir que Hobbes est un chrétien orthodoxe. Curley campe sur ses positions, en tirant la conclusion que Hobbes ne pourrait pas avoir été un chrétien orthodoxe.

6 PLAMENATZ, John, *Leviathan*, Introduction, London, Fontana Library - Collins, 1962, p. 21.

7 *Ibidem*, p. 52

8 CURLEY, Edwin, "I Durst Not Write So Boldly or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise", in *Hobbes e Spinoza. Atti del Convegno Internazionale*, Urbino, . ed. By Daniela Bostrenghi, 14-17 ottobre 1988 ; introduction By Emilia Giancotti (Napoli : Bibliopolis, 1992).

9 CURLEY, Edwin, "Notes and Discussions, Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian", in *Journal of The History of Philosophy*, 34, 2 Avril 1996, p. 257, note 1

Pourtant plusieurs auteurs ont remarqué combien l'aspect méthodologique est considérable dans l'œuvre hobbesienne et risque de faire prendre une démarche intellectuelle pour une position de principe. Même l'axiome de départ sur la science rationnelle est un impératif méthodologique, qui explique le caractère conditionnel de la connaissance. Hobbes opère un choix pour fonder une science incontestable sur la base de la ratiocination ; ce faisant il exclut ce qu'il juge échapper à ce calcul des noms portant sur les corps : la surnature. Ainsi que l'a noté Georges Lyon, ce refus de considérer la transcendance correspond au souci de dépasser les controverses incessantes¹⁰, qui nourrissaient de métaphysique les conflits politiques et politisaient les disputes métaphysiques. J. Vialatoux relève également cette mise à l'écart délibérée du surnaturel et insiste sur l'intégration de la religion à un système philosophique naturaliste, à vocation universelle, reposant sur un principe matérialiste et non plus spiritualiste. Avec le père Frederick Copleston le ton est moins réprobateur que celui de Vialatoux :

« La philosophie de Hobbes, écrit-il, est matérialiste, au sens où elle ne tient compte de rien d'autre que des corps. Et pour autant que l'exclusion de Dieu, et toute réalité spirituelle, est simplement le résultat d'une définition librement choisie, on peut appeler son matérialisme méthodologique »¹¹.

Sur cette base il rejette l'accusation d'athéisme et rappelle les opinions émises sur la filiation entre pensée hobbesienne et le nominalisme anglais, propre à rendre compte de l'effort entrepris pour séparer philosophie et théologie.

Un dernier courant est en opposition complète avec la thèse généralement admise. Non seulement le matérialisme de Hobbes est méthodologique, donc ne préjuge pas de ses convictions religieuses, mais encore ces auteurs insistent sur l'importance de la religion dans son système. La théorie de Warrender, relative à l'unité d'obligation chez Hobbes, repose sur les lois naturelles, conçues comme commandements de Dieu. À défaut de ceci, elles ne seraient que de simples maximes de prudence ; leur caractère proprement contraignant résulte de ce que Dieu en est l'auteur. Ainsi Warrender s'élève contre l'accusation d'athéisme qui, retenue, ruinerait tout le système de Hobbes, sans que, pour autant, il se prononce sur la question de savoir s'il fut un chrétien au sens précis du terme. Le motif de l'obéissance à la loi naturelle étant la réalisation du salut éternel et la préservation de la destruction ultime¹², ainsi l'obéissance aux lois de Dieu correspond-elle à l'intérêt bien compris de l'individu. À l'autre extrémité le caractère obligatoire de ces lois provient du pouvoir irrésistible de Dieu qui en

10 LYON, Georges, *La Philosophie de Hobbes*, Paris, Éditeur, Félix Alcan, 1893, chap. IV, 1, p. 54-56

11 COPLESTON, Frederick., *A History of Philosophy*, vol. 5, 1^{re} partie, p. 15

12 WARRENDER, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*, London, Oxford University Press, 1961, p.274, et 276-277

justifie les décrets quels qu'ils soient. De sorte que l'organisation politique est garantie par l'obligation de respecter la loi naturelle, entendue comme ensemble de commandements issus de Dieu¹³.

Hood va encore plus loin, dans la recherche de l'inspiration chrétienne de la politique hobbesienne. Lui aussi insiste sur les déterminations méthodologiques du système qui font exclure par Hobbes la théologie du domaine scientifique, donc philosophique, en réaction contre la fusion opérée par la théologie scolastique. Mais encore, l'attitude de Hobbes ne se comprend que par référence à une sensibilité religieuse particulière, celle du protestantisme. De là, Hood aura cette affirmation péremptoire : « L'Écriture fut la seule source des convictions morales de Hobbes »¹⁴. L'argument central de Hood est de démontrer que la politique chrétienne de Hobbes est traditionnelle, sauf en ce qui concerne l'indépendance de l'autorité spirituelle. Le fondement scripturaire de cette construction explique la nature positive de la théologie hobbesienne ; c'est elle qui permet de combiner le matérialisme avec le christianisme et d'aboutir à un matérialisme métaphysique. Mais Hood précise que les distinctions ne sont pas abolies par ce matérialisme, « entre le naturel et le surnaturel, entre la science et la foi, entre le transitoire et l'éternel, entre le charnel et le spirituel, entre les corps terrestres et les corps célestes »¹⁵. La Bible sert donc de fondement au système de Hobbes.

Dans son livre, *The Two Gods of Leviathan, Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Aloysius P. Martinich, professeur de philosophie politique à l'Université du Texas, soutient la thèse que Hobbes était un chrétien bien orthodoxe qui s'était rallié au côté de la branche calviniste de l'Église d'Angleterre. Une grande polémique est née entre lui et Edwin Curley, pour savoir si Hobbes est vraiment chrétien. Pour Curley, il est absolument évident que Hobbes était loin d'être un chrétien orthodoxe comme le prétend Martinich.

Dans son livre, en effet, Martinich affirme que le matérialisme de Hobbes, son mortalisme, son système moral, et sa foi dans la théorie du commandement divin ne sont pas contradictoires avec le christianisme orthodoxe tel que défini par les symboles de foi des apôtres et de Nicée. Martinich croit que, loin de contredire le symbole de foi des apôtres et de Nicée, le matérialisme de Hobbes est une façon d'accommoder les concepts Dieu, anges et âme humaine à une conception scientifique universelle. Par exemple, Hobbes croit que seule une conception des anges comme matériels peut expliquer les descriptions par les Écritures du mouvement des anges, du fait qu'ils parlent et brûlent en enfer tout comme les humains¹⁶.

13 WARRENDER, Howard, *op. cit.* chap. 14, p. 312-329

14 HOOD, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes – An Interpretation of Leviathan*, London, Oxford University Press, 1964, p. 4 – 13

15 HOOD, F. C., *op. cit.* P. 234

16 MARTINICH, A. P., *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, 1992, p.250

Curley admet avec Martinich que le matérialisme de Hobbes n'est pas une preuve de la non orthodoxie de son christianisme, puisque les Pères de l'Église n'ont pas traité de l'aspect métaphysique de l'existence immatérielle des substances lors des conciles œcuméniques. Selon les symboles de foi donc, le matérialisme est compatible avec le christianisme¹⁷.

Avec la Restauration, les principes hobbesiens, qualifiés de *libertins*, furent partiellement rendus responsables du relâchement des mœurs des gentilshommes. Dans la galerie des idées reçues, simplifiées et déformées, Hobbes tendait à remplacer Machiavel, dont on connaît l'appréciation faite par Bodin, voyant en lui, le guide des tyrans et un zéléateur de l'athéisme¹⁸ : toutes opinions reprises un siècle plus tard et données pour caractériser le *hobbisme*. En outre, la religion est explicitement étudiée par nos deux boucs émissaires comme phénomène politico-social ; mais dans le système de Hobbes, la note chrétienne conserve sa spécificité parce que reposant sur une exégèse de la Bible.

Pour Machiavel la religion se présente d'abord comme un moyen de gouvernement propre à renforcer le pouvoir politique¹⁹ ; les gouvernants devant user de son influence avec opportunisme, mais sans paraître la mépriser, afin d'en préserver la crédibilité. Pour Machiavel, qui s'appuie sur l'histoire romaine, sans négliger cependant des notations contemporaines, qui montrent l'intemporalité de sa position, la religion est d'abord destinée au peuple dont elle assure la moralité et l'union. Contrairement à l'opinion courante au sujet de Machiavel, la liaison établie par ce dernier entre morale et politique est particulièrement évidente dans les *Discours* : c'est qu'il y considère davantage les gouvernés que les gouvernants ; même, il consacre la dignité du peuple en relation avec sa défense de la liberté²⁰. La condition vertueuse qui détermine l'existence de la République passe par l'égalité sociale des individus : l'introduction de l'inégalité ne pouvant que corrompre les nations et appeler un gouvernement monarchique pour y réintroduire un ordre²¹. Donc Machiavel, délibérément, place sa réflexion dans le cadre précis du régime républicain et sa diatribe contre les fondateurs de régimes tyranniques nous avertit de son choix ; mais la République qu'il préconise est en fait un régime mixte qui combine les trois formes classiques de gouvernement : monarchie, aristocratie et démocratie. Son but est de nous montrer qu'avec la liberté, acquise par le renversement de la monarchie, Rome établit ce régime idéal. Malgré l'ambiguïté terminologique attachée au concept de *République*, à la fois État et type de régime

17 *Ibidem*, p. 252

18 BODIN, John, *Les Six Livres de la République*, préface, p. II

19 MACHIAVEL, *Discours*, Paris, Éd. Pléiade, p. 412-417

20 Ceci est particulièrement net dans son apologie des peuples allemands « remplis d'intégrité et de religion » - *Discours*, p. 496.

21 MACHIAVEL, *Discours*, p. 497

politique, il est clair que ses explications relatives à la fonction politique de la religion, malgré leur généralité, s'attachent plus précisément au régime républicain.

Dans l'organisation de l'État la religion apparaît comme une infrastructure garante de la durée de celui-ci et de son unification. Cette dernière fonction explique la virulence de ses critiques à l'égard de l'Église romaine en Italie, devant le constat d'une action dans un sens opposé à sa finalité. Bien qu'il n'utilise pas le terme, Machiavel décèle fort bien le rôle politique de mise en conformité des esprits, joué par la religion ; peu importe d'ailleurs la véracité ou la fausseté de cette dernière, à la différence de son existence et de son respect.

L'analyse portant essentiellement sur la religion romaine revêt un caractère fortement laïcisé, à la mesure de l'objet de son étude ; cependant, on ne saurait conclure de cette attitude à l'existence d'un athéisme combatif. Comme pour Bodin l'instrument de rationalisation de la pensée de Machiavel est l'histoire. Chez ce dernier en effet, elle prend l'aspect d'une conception philosophique, car elle repose sur le postulat de l'identité fondamentale de la nature humaine à travers le temps ; alors que pour Bodin elle constitue l'antichambre de la sociologie, parce que permettant une étude comparative des institutions et du droit, donc introduisant le relatif.

L'analyse historique est en effet un facteur de rationalisation et de laïcisation de la pensée, sauf à introduire une finalité providentielle ou une dimension épique. Autant dans la partie proprement politique de son ouvrage Hobbes écarte-t-il l'histoire au profit de la philosophie, autant la réintroduit-il à propos de la religion et opère-t-il la laïcisation de cette dernière en se fondant sur elle. L'exégèse rationnelle de la Bible est d'abord son étude historique, en particulier des institutions qu'elle décrit : surtout celles du peuple hébreu. Ainsi apparaît le second fondement de laïcisation de la religion dans l'œuvre hobbesienne : l'appréhension juridique. Comme dans le cas de Machiavel, plus qu'une attitude délibérée nous y voyons l'incidence directe de l'objet de l'étude sur la réflexion de Hobbes, orientée cependant par un a priori rationnel. Les religions antiques étaient fortement intégrées à l'organisation politique des sociétés ; il n'est pas surprenant que leur étude mette en évidence leur aspect juridique. Tel est le cas, en particulier, des religions romaine et hébraïque. La considération de la chrétienté médiévale ne pouvait qu'entretenir une telle orientation. De plus, la réalisation de la réforme de l'Église sous la direction du pouvoir politique la maintient, et dans un tel climat s'explique aisément la primauté réservée à l'ecclésiologie par les théologiens. La tendance était particulièrement nette en Angleterre, où le gouvernement de l'Église fut une question si controversée qu'elle contribua à l'éclatement de la Guerre Civile. D'une manière plus générale, c'est la relation entre pouvoir temporel et spirituel qui connaît une nouvelle crise depuis la

Réforme, en relation avec le développement de celle-ci. La nature même du conflit doctrinal explique la coloration juridico-politique qu'il prend, puisqu'il est axé sur la question de l'autorité.

En dehors des déterminations inhérentes à l'objet de l'étude et à l'environnement historique, la recherche des sources est aussi délicate dans la partie ecclésiologique de l'œuvre hobbesienne que dans la partie politique. La très forte prépondérance de la Bible dans la réflexion religieuse de Hobbes rattache ce dernier à l'univers protestant, mais n'éclaire pas quant aux modalités de son interprétation du Livre Sacré. Peu de noms sont cités dans le *Léviathan* ; plus qu'à une filiation spirituelle, ils répondent le plus souvent à un souci de polémique. C'est le Cardinal Bellarmine qui occupe le plus de place, par la réfutation faite à son traité *De Summo Pontifice*, au titre de *Champion de la Papauté*²². Suarez reçoit, comme représentant de la scolastique, les mêmes critiques d'inintelligibilité qui sont adressées à celle-ci. En discutant la théorie de Théodore de Bèze, sur le Royaume de Dieu, Hobbes révèle toutefois une certaine admiration à l'égard du Réformateur, reconnu implicitement comme un exégète plus compétent que les théologiens catholiques²³. Hobbes mentionne aussi St. Jérôme, pour les Livres saints²⁴ ; St-Augustin, à propos du Purgatoire ; Grégoire, St. Bernard, et Bède-Le -Vénérable, pour les apparitions²⁵. À ces indications, constituant des indices d'une splendide culture théologique, il faut ajouter les multiples références aux religions grecque et romaine qui proviennent de sa culture humaniste, particulièrement de sa connaissance de Cicéron.

Les œuvres postérieures permettent de préciser les courants doctrinaux par rapport auxquels Hobbes se définit. Dès sa vie d'étudiant il prit en aversion la scolastique ; dans le *Léviathan*, il ne cessa de l'incriminer et de la rendre responsable des maux de l'État. *Béhémot* donne une liste de trois coupables parmi les théologiens : Pierre Lombard, Jean Duns Scot et Suarez encore²⁶. Par contre, Hobbes se rattache à la Réforme. À plusieurs reprises il fait acte d'allégeance envers l'Église anglicane dirigée par le souverain. Dans sa polémique avec l'évêque Bramhall, sur la question de la liberté et de la nécessité, il fait montre d'admiration pour les grands réformateurs et d'un sentiment antipapiste aussi agressif que dans le *Léviathan*. Ainsi, ayant admis avoir manqué d'égards envers Suarez et Duns Scot, Hobbes écrit : « Envers d'autres docteurs de l'Église, comme Martin Luther, Philippe Melancton, Jean Calvin, Guillaume Perkins, et d'autres, qui écrivirent leurs raisons clairement, je ne manquai jamais d'égards, mais toujours je les révérai et admirai

22 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 520 ; et surtout *Léviathan*, III, XLII, p.572 à 604 ; puis 647

23 *Léviathan*, IV, chap. XLIV, p. 637-638 ; et 657

24 *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 404

25 *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 693

26 *Béhémot*, *EW* t. 6, p. 185, et 214. Également, mention de Suarez in *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 330

beaucoup »²⁷. Son attitude est largement commandée par les attaques des réformateurs contre la théologie scolastique, qui valent à Luther et Melanchthon l'honneur d'être cités. Thomas d'Aquin, accusé par Luther d'avoir établi le royaume d'Aristote, le destructeur de la doctrine sainte, est implicitement assimilé à l'Antéchrist. Hobbes participe donc intégralement à ce mouvement de redécouverte de la Bible, fondement de la foi chrétienne. Son esquisse de l'évolution religieuse de l'Angleterre le révèle même, de manière inattendue, comme montrant une tolérance relative et prudente à l'égard des Indépendants. Ainsi comprend-on comment la théologie naturelle a si peu de place dans son œuvre, à l'opposé de la théologie positive envahissante. La première n'a cependant pas disparu, qui fonde le théisme essentiel au système, complétée par la seconde, liée à la circonstance que l'État étudié est chrétien. Mais, à l'inverse, Hobbes ne peut s'empêcher de donner à son ébauche de théologie naturelle des traits généralisés à partir de l'Écriture, donc de la théologie positive. Nous estimons ainsi que Strauss a méconnu la portée réelle de cette dernière qui trouve sa place, partiellement, dans le courant le plus individualiste de la Réforme. D'ailleurs le parallélisme est flagrant entre le libéralisme appliqué au domaine de la conscience par les groupes radicaux et les aspirations à l'autoritarisme absolutiste, en leur sein et envers les autres, avec la construction du modèle politique hobbesien, de même qu'avec les contradictions de l'absolutisme français à l'époque de Richelieu.

L'insertion de la pensée hobbesienne dans le courant réformé est en même temps garante de la cohérence de l'ouvrage. Le pivot de la réflexion est constitué par la problématique de la foi et de la grâce, qui s'explique par la prédestination, ainsi que nous le montrerons. Celle-ci permet alors d'écarter le spirituel et de le polariser autour de l'existence d'un Dieu omnipotent et inexplicable, pour ne considérer que les questions d'organisation de cette société, l'Église, qui ressortit à l'ordre humain et rationnel. Cependant, il n'y a pas d'antagonisme entre les deux ordres, ceci grâce à la prédestination qui établit une relation de nature spirituelle identique à celle que réalise le matérialisme au niveau de la physique et de la logique. La Bible est à la confluence du spirituel et du matériel : elle est un signe de Dieu intelligible pour la raison. La spécificité de cette position religieuse est à l'origine de l'ecclésiologie à laquelle aboutit la théologie de Hobbes et qui permet une fusion avec l'argument politique. C'est que les deux éléments sont également appréhendés de manière juridique et ont pour ultime fondement Dieu, source de toute obligation, directement ou indirectement. Hobbes aboutit ainsi à un augustinisme inversé : *l'érastianisme*.

27 *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and chance*, EW t. 5, p. 266

Au-delà des influences subies, Hobbes ne cesse de se fixer pour objet d'étude la considération de la religion dans sa relation avec le politique, notamment eu égard à la nécessité de contrôler les opinions individuelles qui échappent au droit et menace l'État par leur diversité même. Dans cette perspective, nous analyserons la religion dans le système hobbesien pour considérer ensuite la portée de l'État chrétien, qui constitue le modèle politique intégral, ainsi que nous nous efforcerons de le démontrer.

Premier chapitre

La religion

Introduction

Au cours de l'élaboration de son système politique, Hobbes ne cesse de donner plus d'ampleur à la partie théologique. Pourtant, dès l'origine, il est averti de l'importance de la religion dans la vie sociale et il la reconnut plus tard pour être l'un des facteurs essentiels du déclenchement de la Guerre Civile¹. C'est qu'elle donne lieu à la profession de doctrines dommageables à l'obéissance dans l'État ; Hobbes l'affirme très explicitement dans un passage du *De Cive*², où il vise spécialement les prétentions à l'exercice d'un pouvoir par le Pape et par les évêques hors de l'Église romaine – se référant ici à l'épiscopalisme dans l'Église anglicane – ainsi que la revendication d'une liberté religieuse intégrale par la *catégorie inférieure des citoyens*. Pour reprendre des termes traditionnels, l'État est menacé par la rivalité entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, lequel introduit une relation d'autorité à obéissance dans l'Église qui remet en cause la relation identique dans l'État. Prenant appui sur la religion, ces doctrines introduisent donc un conflit d'autorité dissolvant la société.

La situation est d'autant plus redoutable que la religion est un élément irréductible de la nature humaine : si l'homme n'est pas un animal politique, il est par contre un animal religieux, qualité qui le différencie des autres espèces. « Les signes et les fruits de *religion*, écrit Hobbes, ne se font voir que chez l'homme, et il n'y a pas de raison de douter que le germe de la *religion* ne se trouve aussi que dans l'homme »³. C'est la curiosité, un des fondements de la religion, qui assure à celle-ci sa spécificité et constitue, avec la raison, l'un des deux éléments

¹ *Béhémoth*, EW t. 6, p. 167. Hobbes y dénonce les efforts des presbytériens, papistes et sectateurs pour s'assurer le pouvoir politique.

² *De Cive*, II, chap. VI, 11 Remarque, P. 152. – EW t. 2, p. 78 et 79

³ *Léviathan*, I, chap. XII, p. 105.

originaux de l'homme. Il faut donc replacer la question de la religion dans la problématique générale avant d'analyser l'étude de la religion chrétienne par Hobbes.

Un des points clairement affirmés par Hobbes est le caractère limité de l'implantation du christianisme, qui sert de justification à la dichotomie opérée entre l'analyse naturelle de la religion et l'analyse scripturaire. C'est l'un des arguments qu'il estime décisif dans sa polémique avec l'évêque Bramhall, concernant la relation entre la morale et le politique, pour montrer que la nature législative des Écritures n'existe que lorsqu'elles sont assumées par le pouvoir politique. Avec la logique, Hobbes considère donc le christianisme comme la manifestation particulière du phénomène général qu'est la religion. Cette relativité, pensée en fonction de l'exemple à la mode au XVII^e siècle, l'Amérique, montre en outre l'importance des considérations géographiques dans le processus de rationalisation et de laïcisation, à l'égal de l'histoire.

Selon son habitude, Hobbes prend soin de définir les concepts qu'il utilise ; nous le suivrons donc sur cette voie, pour exposer ensuite la théorie de Dieu et de la foi et considérer enfin la relation qu'il établit entre politique et religion

A. Les aspects généraux de la religion

1. Définition et présupposés

Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'accusation portée contre les clercs d'avoir monopolisé la religion et de la constituer en domaine réservé où ne sauraient pénétrer les croyants, sauf à recevoir docilement la nourriture spirituelle des doctes. Hobbes ne cessa de combattre les ecclésiastiques sur ce terrain ; dans cet esprit, il lutta avec acharnement contre la théologie scolastique. Sa réflexion le conduisit à séparer religion et théologie et à leur assigner une place distincte. Mais en même temps il est guidé par le refus constant de se placer sur le plan de la métaphysique, récusée parce que fautive de troubles.

a. Définition de la religion.

La manière dont Hobbes définit la religion, qui paraît encore outrecuidante, devait être scandaleuse pour son époque : « La crainte d'une puissance invisible, écrit-il, feinte par l'esprit ou imaginée à la suite de récits qui bénéficient d'une permission officielle, est appelée RELIGION ; là où cette permission fait défaut, on parle de SUPERSTITION. Si la puissance

imaginée est en vérité telle que nous l'imaginons, c'est la VRAIE RELIGION »⁴. Dans un autre passage Hobbes définit la crainte du pouvoir des esprits invisibles comme étant « en chaque homme sa propre religion, laquelle trouve place dans la nature de l'homme avant la société civile »⁵.

L'essence de la religion est donc une passion, la crainte, qui relève de l'aversion et non de l'appétit⁶. Nous pouvons déjà préjuger du climat de cette religion éloignée de la loi d'amour de Jésus et qui se fixe davantage sur la conception répandue du XVI^e siècle, d'un YAHVEH vengeur et omnipotent. Car à la crainte ne peut correspondre qu'un pouvoir qui en soit la cause ; la spécificité de la religion tenant au caractère invisible de celle-ci⁷. C'est la différence la plus marquée entre la religion et la politique, qui repose aussi sur la crainte à la fois dans son origine et dans son existence continue. Ce fondement établit une première relation entre les deux essences et explique, comme il le sera montré, qu'elles sont si proches dans leur nature. De même qu'est explicitée ainsi l'appréhension juridique du religieux et du politique par la référence à la crainte ; car le droit est avant tout un système de prohibitions et de protections assorties de sanctions : il y a toujours un élément répressif accompagnant son caractère normatif.

L'aspect juridique de la religion apparaît dans l'obligation d'obéissance aux lois de Dieu et non dans celle de croire, car la foi relève de l'action et de la grâce divine et appartient par conséquent au domaine du mystère. Nous verrons en détail comment la conception juridique de la religion débouche, au terme de l'exégèse biblique dans le *Léviathan*, sur une ecclésiologie ; cependant c'est dans *Béhémot* que Hobbes affirme cette seconde nature de la religion de la façon la plus catégorique : la religion est une loi de l'État. « Il n'y a pas de nation dans le monde dont la religion ne soit établie par les lois de cette nation et ne reçoive d'elle son autorité »⁸. La définition du *Léviathan* contient cet élément juridique : l'autorisation donnée par le pouvoir politique, qui permet de discriminer la religion de la superstition. Nous verrons que la détermination du contenu de la religion révélée par le souverain politique repose sur la nécessité de savoir ce que Dieu a effectivement dit. La relation ambivalente entre les deux essences n'est pas dépourvue d'ambiguïté et pourrait exposer son auteur à la critique d'avoir construit un argument circulaire. Pourtant, il échappe à ce danger en réalisant une synthèse

4 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 53

5 *Léviathan*, I, chap. XIV, p. 140

6 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 47-48

7 Hobbes reconnaît la prééminence de la crainte de l'invisible, c'est pourquoi il s'attache tellement à combattre le magique, le merveilleux et la superstition ; pourtant, c'est la crainte des hommes qui l'emporte. *Léviathan*, P. 140

8 *Béhémot*, *EW* t. 6, p.221

au profit de l'une des deux. La netteté avec laquelle Hobbes affirme le caractère public de la religion le conduit à la distinguer de la théologie.

b. La théologie

Ce n'est que progressivement que Hobbes parvient à sa conception rigoureuse de la religion et à l'exclusion de la théologie. Dans le *De Corpore Politico*, s'il établit une distinction entre la force contraignante des différents éléments, il semble considérer la théologie comme partie intégrante de la religion :

« Et bien que la doctrine de Notre Sauveur soit en trois parties, morale, théologique et ecclésiastique, écrit-il, la première partie seulement, qui est la morale, est de la nature d'une loi universelle, la dernière partie est une branche de la loi civile, et la partie théologique... ne nous est pas donnée selon la nature des lois, mais du conseil et de la direction sur la manière d'éviter le châtement auquel les hommes sont sujets par la violation de la loi morale »⁹.

Le *Léviathan* renferme en la matière de violentes charges contre la scolastique ; c'est pratiquement à cette théologie particulière qu'il s'en prend : mélange de métaphysique, au sens de *philosophie sumaturale*, et d'Écriture¹⁰. Il néglige une étude plus systématique, mais admet implicitement que la seule base admissible est la Bible, qui prend alors la nature législative, dans son système, par l'intégration du droit de l'État. Par contre ses affirmations sont plus précises dans *Béhémot* où il dit que « la religion a été pendant longtemps et est, maintenant, prise par la plupart des gens pour la même chose que la théologie, au grand avantage du clergé »¹¹. Dans un autre passage il assimile la théologie à la philosophie de l'Église, « car la religion est une autre chose », précise-t-il¹². La position de Hobbes revient à admettre que la théologie est une science, donc requérant l'usage de la raison pour s'appuyer sur une méthode sûre et éviter les errements dans lesquels la théologie scolastique a versé. À cause de sa nature la théologie ne peut donc prétendre à aucune valeur normative ni à aucune portée contraignante.

La raison de son attitude se trouve dans la suprématie reconnue à la Bible qui, dans les États chrétiens, est une loi. Dans sa théologie positive Hobbes est prudent ; il excuse ses audaces exégétiques par la vacance de la souveraineté, qui laisse chacun libre de son interprétation. Car le fait que seule l'interprétation souveraine soit légale institue l'autorité suprême de l'État, seul théologien qualifié, dont les conclusions ont force de loi. C'est le seul

9 *De Corpore Politico*, II, chap. X, 7. *EW* t. 4, p. 224-225. Concernant la partie ecclésiastique, Hobbes assume la position luthérienne.

10 *Léviathan*, IV, chap. LXVI, p. 683

11 *Béhémot*, *EW* t. 6, p. 235. Dans un passage de ce même ouvrage, Hobbes livre son sentiment : « Je n'aime pas le dessein de transformer la religion en un art, vu qu'elle doit être une loi ». *EW* t. 6, p. 217

12 *Béhémot*, p. 333

cas où la théologie est normative, mais en fait, elle se place dans le cadre de l'organisation de la vie ecclésiale et non pas de la spéculation intellectuelle.

c. Le rejet de la métaphysique et du surnaturel.

Le projet de la fondation d'une science politique, que Hobbes s'attribue en propre, et par lequel il situe lui-même son œuvre aux côtés de l'œuvre accomplie par Copernic en astronomie, Galilée en Physique, Harvey en médecine, Kepler, Gassendi et Mersenne en philosophie naturelle, n'est rendu possible que sous la condition d'une métaphysique hors de laquelle il demeure fondamentalement incompris. Cette métaphysique, nul n'est besoin de la chercher en dehors de l'œuvre elle-même ; Hobbes l'expose en effet dans ses ouvrages non directement politiques comme la *Critique du « De mundo » de Thomas White* (1643), le *De Corpore* (1655). S'y trouve engagée une nouvelle définition des rapports de l'homme au monde, constituée à partir d'une réélaboration du concept de vérité et d'une réévaluation du statut du savoir où se joue une critique de la gnoséologie et de l'ontologie d'Aristote. C'est une critique de la métaphysique aristotélicienne, que Hobbes présente comme une remise en cause du principe qui régit toute métaphysique comme discours sur l'être, qui met en place l'horizon lui-même métaphysique de sa politique.

L'enjeu métaphysique de la pensée de Hobbes ne peut être ressaisi que dans sa double relation de référence et d'opposition à la métaphysique d'Aristote. Référence, car renvoyant explicitement à Aristote pour définir contre Thomas White ce qu'est la philosophie, Hobbes explique que celui qui veut philosopher correctement doit commencer par la métaphysique, sciences des choses les plus communes, avant de passer à la connaissance des choses les moins communes¹³. Or, ajoute Hobbes, c'est la notion d'étant (*l'Ens*) qui est la plus commune, et la science qui s'y rapporte est appelée sagesse par Aristote parce qu'elle comprend toutes les autres sciences, de même que le sujet (*l'Ens*) sur lequel elle porte comprend tous les autres sujets. Ainsi on peut lire dans la *Critique du « De mundo » de Thomas White* :

« La première partie de la philosophie, et le fondement des autres, est la science où sont démontrés les théorèmes concernant les attributs de l'étant en général, qu'on appelle philosophie première »¹⁴

Toutefois, qu'on ne se méprenne pas sur ces déclarations qui ne sont nullement de pure circonstance. En effet, d'une part, le projet d'une *Philosophia prima*, comme science des attributs les plus universels des choses, est permanent dans l'œuvre de Hobbes, et sera réalisé sous sa forme définitive dans la seconde partie du *De Corpore*, et d'autre part, la notion

¹³ *Critique du « De mundo » de Thomas White*, chap. IX, 16, p. 170.

¹⁴ *Ibidem*, chap. I, 1, p. 105.

de *Philosophia prima* est exactement équivalente à celle de la métaphysique. Hobbes refuse de considérer ce qu'Aristote nomme « philosophie première » comme théologie et critique les passages de la *Métaphysique* qui semblent accréditer une telle interprétation. Mais le déplacement de sens qui a tiré la métaphysique dans la voie d'une théologie fut essentiellement l'œuvre de la scolastique qui a transformé le *méta-* du mot *métaphysique*, qui signifie seulement un *post*, en un *trans*, faisant ainsi de la métaphysique une science de ce qui transcende la nature¹⁵. Mis à part ce déplacement de sens, qui a eu pour effet une confusion de la philosophie (qui relève en propre de la raison) et de la théologie (qui relève essentiellement de la révélation), c'est bien une métaphysique que Hobbes met au principe de sa philosophie.

Se référant toujours à Aristote, Hobbes fait suivre la métaphysique, dans l'ordre du savoir, par les sciences qui concernent les étants pris séparément les uns des autres. D'abord par la physique, où sont démontrées les raisons des effets naturels des corps naturels singuliers. Puis par l'éthique ou philosophie morale, qui a pour objet les affects, les mœurs, les fins et les desseins des hommes. Enfin par la politique, qui concerne la société humaine, et dans laquelle les lois civiles, la justice et les autres vertus sont discutées.

À ceux qui utilisent les lois naturelles dans le but de se rebeller contre le souverain, Hobbes rappelle que l'homme ordinaire ignore tout du surnaturel et particulièrement de son devenir après la mort. La critique de la métaphysique participe du sort que la philosophie réserve à l'aristotélisme. Car une première acceptation du vocable est la philosophie première exposée par Aristote et que nous venons d'évoquer ; mais l'École lui a donné une seconde signification, celle de la philosophie surnaturelle : ce qui, sur la base des concepts hobbesiens, représente une contradiction. La traduction la plus immédiate de ce rejet du surnaturel est la sa critique virulente de la conception de l'École sur les esprits incorporels et les essences séparées, qui correspond à sa théorie des esprits corporels et qui fera en partie l'objet de sa polémique avec Bramhall. Hobbes charge les doctrines à tendance métaphysique de la responsabilité de la Guerre Civile ; il ne peut donc, dans sa tentative de reconstruction logique d'un ordre socio-politique, que prendre une position contraire à la leur. Son matérialisme métaphysique répond à leur spiritualisme désincarné.

La démythification de la religion, particulièrement visible dans l'exégèse rationnelle de la Bible, correspond au souci constant du philosophe de démasquer les défauts de la perception ou les erreurs dans le processus d'intellection. Préoccupation qui montre nettement la place centrale qu'occupe dans son système la philosophie de la connaissance. Il fait la chasse à la magie, au fantastique, au merveilleux, au légendaire et à la tromperie. De même qu'il ne cesse

¹⁵ Critique du « *De mundo* » de Thomas White, chap. IX, 16, p. 170.

de montrer les dangers de prendre rêves et visions pour la réalité et d'expliquer ainsi l'idolâtrie par la représentation matérielle de l'imaginaire. À plusieurs reprises il raille les contes de bonnes femmes et il donne libre cours à sa verve agressive dans la comparaison entre la papauté et le royaume de fées.

On peut prendre une mesure de la place tenue par le merveilleux dans la vie de l'époque en se référant à l'œuvre de Shakespeare, bien qu'il y ait toujours un écart entre le poète et le monde qui l'environne. Pourtant le dramaturge qui écrit à la charnière des deux siècles, ne pouvait être totalement indifférent à son public. Quelle qu'en soit la portée, symboles, visions et manifestations surnaturelles correspondaient à une sensibilité de l'époque et suggèrent, pour une approche assez superficielle, une mentalité fortement marquée par le surnaturel.

À cet excès répond celui du matérialisme logique de Hobbes, qui ne saurait préjuger de ses convictions personnelles, liées à une philosophie de la connaissance. Nous verrons que le divin non seulement est atteint par la raison naturelle, mais qu'il est aussi révélé par l'Écriture, véritable passerelle entre la foi et la raison, entre le surnaturel inconnaissable et le naturel objet de la connaissance. En même temps Hobbes récuse le subjectivisme auquel donne lieu la mystique individuelle tendue vers le surnaturel, comme dangereuse pour l'ordre social ; par contre l'ordre rationnel fixé sur la nature élimine les divergences et réalise l'unité autour de la vérité scientifique, qui est d'abord celle d'une méthode. La démarche suivie en relation avec le matérialisme méthodologique n'est pas sans rappeler, dans le domaine de la religion, la position des épicuriens envers le divin, notamment celle de Lucrèce¹⁶, fondée sur un matérialisme physique.

Pourtant on ne saurait sur la base de ce rejet catégorique du surnaturel inférer une position d'athéisme, le faire serait ne pas considérer la part d'a priori logique qui commande la réflexion de Hobbes. La théorie sur Dieu et la foi prouvent pour le moins le théisme essentiel qui est au centre du système hobbesien.

16 *Léviathan*, I, chap. XI, p. 103. Référence générale à certains poètes antiques donnant la crainte pour origine humaine de la création du divin, qui semble en outre se rapporter plus particulièrement à Lucrèce. La séparation abrupte opérée par la philosophie de la connaissance entre le naturel et le surnaturel permet à Hobbes de retrouver nombre d'idées exposées par Lucrèce. Si l'indifférence de Dieu à l'égard des hommes est récusée par Hobbes, à l'opposé du poète latin (*De la Nature*, p. 20, 69 et 82), à l'inverse tous deux s'accordent pour dénoncer la superstition et reconnaître dans la crainte le fondement psychologique de la religion. Le matérialisme impose aux deux philosophes d'attribuer à l'âme une nature corporelle et mortelle, de même qu'ils s'accordent sur la nature subtile du corps divin. Cependant sur le thème, essentiel pour leur pensée, de la crainte de la mort ils diffèrent complètement, puisque Lucrèce en fait la source des vices (p. 88 et 89). Ce bref parallèle rappelle la nature synthétique de la pensée hobbesienne, alliant des éléments d'origine doctrinale très variée.

2. Dieu et la foi

La définition de la religion assigne comme domaine à cette dernière la crainte de Dieu, qui a pour cause son pouvoir ; l'explication de Hobbes est complétée par une analyse des fondements psychologiques de la croyance chez l'homme. Pourtant le juridisme latent de l'analyse ne peut faire oublier que Hobbes réserve toute la part de mystère inhérente à la religion, ceci par le biais de la foi et de la grâce dont l'origine protestante de la conception est évidente. Le dernier élément par lequel il retrouve l'argument philosophique est la confrontation entre la foi et la raison, dont il affirme la compatibilité sur la base de la détermination de leur domaine respectif.

a. Dieu

Hobbes donne les caractères suivants de Dieu : « Un Dieu éternel, infini et tout puissant »¹⁷. Dans l'étude des attributs de Dieu, Hobbes place d'abord l'affirmation de son existence¹⁸. C'est sur cette base qu'il réfute les doctrines de nature panthéiste ; niant que Dieu soit le monde ou l'âme du monde, car il est la cause de ce dernier, puisque d'une manière générale, il est la « cause éternelle de toutes les choses »¹⁹. Cette existence présuppose sa corporalité, qualité qui est aussi celle de l'âme et qui valut à Hobbes la condamnation d'athéisme. Sur ce terrain d'ailleurs l'argumentation, dans les ouvrages postérieurs, n'est pas toujours très sûre. Ainsi, répondant à une critique très serrée de Bramhall, selon laquelle Dieu n'étant ni imparfait, ni fini, ne peut être corporel, donc la logique hobbesienne ne peut exister, Hobbes doit préciser à nouveau la relation existant entre Dieu et l'univers : « Parce que Dieu a une existence, dit-il, il suit qu'il est soit l'intégralité, soit une partie de l'univers »²⁰, conclusion qu'il est difficile de concilier avec l'affirmation précitée du *Léviathan*. Dans ses ouvrages de controverse théologique Hobbes précisa la notion d'esprit corporel afin de répondre aux objections qu'elle avait soulevées et de montrer incidemment que sa position ne saurait être assimilée à un matérialisme vulgaire. Dieu « est un esprit corporel, dit-il, invisible, simple, très pur. Par corporel, j'entends une substance qui a une grandeur et ainsi l'entendent tous les savants, théologiens et autres, bien que peut-être il y ait quelques gens du commun assez grossiers pour n'appeler corps que ce qu'ils peuvent voir et sentir »²¹. Ce qui nous renvoie à la

17 *Léviathan*, I, chap. XI, p.105

18 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 379

19 *Of Liberty and Necessity*, *EW* t. 4, p. 246

20 *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 349

21 *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 313. Voir aussi p. 306

définition de l'esprit : « L'esprit est un corps invisible, transparent, fluide et mince »²². Dans les œuvres postérieures au *Léviathan* il se couvre de l'autorité de Tertullien qui, dans le *De Carne Christi*, après avoir établi l'irréalité des phantasmes, conclut : « Tout ce qui n'est pas corps, n'est rien »²³, ainsi que de celle d'Athanase, docteur présent au Concile de Nicée. En outre, Hobbes replace la discussion dans le cadre des grandes hérésies qui ont déchiré l'Église dès l'affermissement des premières communautés.

Après la corporalité de Dieu qui est impliquée par son existence, en fonction des critères hobbesiens, la seconde note est sa nature infinie. Elle est cause de la difficulté de la connaissance de Dieu par l'homme : la nature humaine, finie, ne peut avoir d'idée ou se faire une représentation, de l'infini, par conséquent, de Dieu. Il est naturellement inconnaissable pour l'homme : « En effet, écrit Hobbes, la nature de Dieu est insaisissable, ce qui veut dire que nous ne comprenons rien de *ce qu'il est*, comprenant seulement *qu'il est* »²⁴. Hobbes est prudent en ce domaine et allègue ce caractère pour esquiver toute précision quant aux modalités de l'action divine. La démarche de Hobbes est intéressante pour comprendre sa position personnelle ; il ne cesse de rappeler qu'il tente cette approche de Dieu au niveau purement rationnel et que les limites rencontrées dans son appréhension tiennent à la différence d'étendue entre l'objet de l'observation et le sujet qui observe. Dans le *De Cive* il précise son propos en affirmant que la perception de Dieu s'inscrit dans le cadre de la science naturelle. La différence entre les natures des corps permet seulement à la raison d'avoir connaissance de l'existence de Dieu, mais pas au-delà. Ainsi la nature corporelle de Dieu lui donne-t-elle sa place dans la physique mécaniciste à laquelle conduit le matérialisme de Hobbes, mais sa spécificité ne permet pas de déterminer plus précisément cette nature même.

Dans le *De Cive* encore, Hobbes nous rappelle que les limites rencontrées par la raison dans la connaissance du règne animal devraient inciter à plus de modestie quand il s'agit du divin²⁵. Cependant, dans le cadre du christianisme, la connaissance du règne de Dieu, notamment de ses attributs, est approfondie grâce à la révélation contenue dans les Écritures. Ainsi l'appréhension par la raison naturelle conduit au théisme, dont le caractère essentiel est l'affirmation de l'existence de Dieu. Mais l'argumentation est incomplète ; pour l'achever il doit changer de registre, passant de la raison à la foi sur laquelle repose l'admission de l'Écriture. Ce qui montre bien la place privilégiée occupée par la Bible, partant par la théologie positive, dans le système hobbesien. De plus, il ne faut pas se dissimuler que nombre d'éléments

22 *An Answer...EW* t. 4 p. 309. Pour la discussion sur les concepts de corps et d'esprit : voir *Léviathan*, II, chap. XXXIV, p. 418 à 420

23 Cité par Hobbes in : *An Answer ... EW* t. 4, p. 307

24 *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 420

25 *De Cive*, III, chap. XV, 15, p. 285 –286

présentés comme purement rationnels ne sont en fait que des abstractions réalisées à partir des Écritures, ce qui est particulièrement le cas des lois naturelles. Cette manière de penser rend compte de l'impression de confusion et d'artificialité ressentie par moment ; elle est comparable à la description de l'état de nature, abstraite à partir des caractères des sociétés connues. Avec l'omnipotence de Dieu une teinte politique est donnée à sa conception. Cette qualité est essentielle car elle justifie toute action divine et commande la théorie de la foi et de la grâce en l'apparentant aux doctrines protestantes de la prédestination. En même temps elle constitue un élément partagé par l'analyse de la souveraineté, qui œuvre à l'assimilation de la politique et de la religion.

b. Les fondements humains de la croyance.

Dans la logique de la réflexion hobbesienne il faut s'attendre à l'édification d'une double base pour fonder la croyance : la raison et la passion. Mais l'argumentation montre l'originalité de l'analyse de Hobbes, qui étudie auparavant les phénomènes ou les situations dans une optique relationnelle. Ainsi, dans un passage du *De Cive*, donne-t-il pour cause à la domination divine la faiblesse humaine, par opposition à l'omnipotence de Dieu. L'obligation d'obéir provenant de la crainte qui a son origine dans la faiblesse même des individus, plus précisément dans la prise de conscience de celle-ci. Donc, après l'étude objective de Dieu, il est conduit à l'entreprendre de manière subjective, c'est-à-dire au travers des individus. Cependant, son attitude ne conduit pas à un relativisme psychologique ; l'introduction de la raison étant garante d'universalité et d'existence objective. Si la passion conduit à l'objectivation de l'imaginaire, la raison rectifie le processus en permettant d'atteindre l'objet véritable. C'est elle qui constitue le critère de la vraie distinction entre religion et superstition, car elle oriente vers le vrai Dieu. Ce qui explique que le jugement de Hobbes, eu égard aux païens et aux athées, porte sur le non usage ou le mauvais usage de la raison.

Nous retrouvons en outre l'idée déjà émise selon laquelle, malgré la définition restrictive appliquée au départ à la raison, la portée qui lui est donnée par Hobbes est proche de celle attribuée par Descartes. Le matérialisme, largement méthodologique, instrument du rationalisme, en se prolongeant au niveau métaphysique ne le détruit pas ; Hobbes, sans donner davantage d'explication, insiste en effet sur la différence de qualité des corps qui sauvegarde la spécificité du divin. La qualité corporelle attribuée à ce dernier, comme à ce qui est créé, a pour but de réaliser une continuité logique au niveau de l'être. Il n'y a pas de cloisons, au contraire la solidarité établie entre Dieu et le monde souligne la dépendance du dernier envers le premier. Mais les différences de qualité établissent une hiérarchie qui s'exprime en terme de pouvoir. L'innovation chez Hobbes est de n'admettre d'inégalité

radicale qu'entre Dieu d'une part et les hommes de l'autre ; c'est-à-dire qu'il supprime les hiérarchies, dites naturelles, au sein des sociétés, rompant ainsi avec la tradition. Dans la logique de son système la religion n'est pas « l'opium du peuple », mais la résultante nécessaire d'un rapport de forces impliquant tous les individus, soucieux de réaliser leur être rationnel et qui s'exprime par une passion, la crainte.

La composante passionnelle de la religion est porteuse de subjectivité, donc de diversité ; Hobbes donne en effet quatre causes de la religion, qui sont inhérentes à la nature humaine : « La croyance aux esprits, l'ignorance des causes secondes, la dévotion à l'égard de ce que les hommes redoutent et l'attribution à des choses accidentelles d'une valeur de pronostic »²⁶.

Comme la religion, la curiosité est un élément spécifique de l'homme : elle est à l'origine du processus lui donnant naissance sous l'aspect de la crainte. Cette curiosité est orientée par la chaîne causale qui est que tous les hommes sont curieux de rechercher les causes de leur bonne et de leur mauvaise fortune. Elle est aussi éveillée par la survenance d'événements extérieurs aux individus. À partir de ces enquêtes ou de ces expériences, ils établissent une succession logique dans la dépendance des choses. Lorsque les choses ne sont pas perçues, alors ils en imaginent ou font confiance à l'opinion d'autres personnes. L'anxiété naît de la conjonction du désir de connaître les causes et de la considération du commencement des choses. Mais elle n'existe que parce que l'homme est un animal de plaisir, au sens épicurien originel du terme. Donc préoccupé constamment par le futur, dont l'ignorance est une menace permanente à la poursuite du contentement présent. Cette quête inlassable représente le destin prométhéen de l'homme, selon l'image employée par Hobbes, dont le résultat est une crainte essentielle entretenue par l'ignorance.

Le besoin de connaître, que traduit la curiosité, confronté à l'ignorance, engendre la crainte et conduit l'homme à l'objectiver en imaginant une cause à celle-ci : la crainte secrète son objet. « L'ignorance des causes secondes, dit Hobbes, fit fuir les hommes vers quelque cause première, dont la crainte engendra la dévotion et le culte »²⁷. Mais cette cause inconnue est invisible ; cependant il lui est reconnu un pouvoir, puisqu'on la pense comme ayant une action qui détermine les événements, ainsi la croyance a-t-elle pour objet un pouvoir invisible. Pour étayer son argumentation sur la genèse de la croyance, Hobbes donne l'exemple des « sauvages », pour lesquels la crainte des pouvoirs invisibles est la crainte de quelque chose qu'ils « pensent être un Dieu » ; de sorte que la crainte d'un Dieu, bien que n'étant pas le véritable, était pour eux le commencement de la religion. La base de cette objectivation est

26 *Léviathan*, I, chap. XII, p. 108

27 *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 292

essentiellement la préoccupation de la destinée personnelle qui conduit à un subjectivisme radical. La représentation personnelle, constituée en objet de la crainte, ne peut reposer que sur une expérience psychologique également personnelle, dont la matière est essentiellement les rêves, ou plus généralement, l'imaginaire. C'est l'origine de la conception qui assimile ces pouvoirs invisibles à des esprits ; par la même occasion Hobbes attaque une nouvelle fois sa bête noire : la théorie de l'esprit incorporel. Toutefois l'assise passionnelle est insuffisante pour rendre compte de la croyance, sauf à consacrer une sacralisation complète du monde, proche du panthéisme, auquel aboutirent les religions antiques. Le remède aux débordements et aux fantaisies de la subjectivité se trouve dans l'uniformité apportée par la raison.

Son introduction permet de discriminer dans une œuvre postérieure, la religion de la superstition et d'atténuer le caractère provocateur de la définition de la première, exposée dans le *Léviathan*²⁸. La superstition était la crainte sans raison. La crainte d'un faux Dieu, ou d'un démon imaginé, n'est-elle pas contraire à la droite raison ? Dieu existant en lui-même, est découvert par l'homme, à l'incitation de la curiosité, par la raison. Le matérialisme, qui se traduit par la chaîne des causes et des effets, est garant de l'adéquation de la raison à la quête de Dieu. C'est en effet le processus de régression des effets aux causes qui conduit à la cause suprême, « un premier moteur, c'est-à-dire une cause première et éternelle de toutes choses, qui est ce que les hommes entendent par le mot Dieu »²⁹. Il y a dans la relation entre la raison et son objet suprême, Dieu, une tendance anticipatrice qui révèle combien le matérialisme hobbesien est de nature méthodologique, reposant sur l'harmonisation entre moyen et objet de la connaissance. De telle sorte que, sans doute différemment du courant idéaliste, mais tout aussi authentiquement, la raison rencontre Dieu sur la base du matérialisme logique. De même qu'intuitivement elle découvre en elle-même les lois de Dieu, que sont les lois naturelles, et qu'ainsi, à l'égal de la conception cartésienne, l'homme porte en lui, la marque de l'ordre divin.

À cause de son nominalisme foncier, Hobbes procède à des distinctions qui peuvent induire en erreur. Ainsi, dans la controverse avec Bramhall, il s'explique sur la double nature des lois naturelles : celles-ci étaient, lois de Dieu, quand elles étaient données dans la parole de Dieu ; et leur connaissance sur la base unique de la raison naturelle n'en faisait que des théorèmes tendant à la paix, n'étant que des conclusions de particuliers, et donc pas proprement des lois. Nous retrouvons l'inspiration biblique essentielle à ce qui relève du religieux dans le système hobbesien, particulièrement, sur ce point, en ce que les lois naturelles sont une abstraction réalisée à partir des Écritures et que ce qui n'est pas dans

28 *Léviathan*, I, chap. VI, p. 53

29 *An Answer....*, *EW* t.4, p. 292 ; aussi *Léviathan*, I, chap. XII, p. 106

celles-ci ne peut être connu comme venant de Dieu : à cause de la conception scripturaire de la religion, qui traduit le caractère foncièrement chrétien du modèle de référence de Hobbes. Mais nous verrons s'introduire une seconde difficulté qui semble éloigner davantage encore l'inspiration religieuse, puisque, sous l'impulsion de son juridisme, Hobbes ramène le Livre saint à une loi, ce qui lui permet de l'intégrer d'autant plus facilement à la sphère du pouvoir politique. L'exemple de l'organisation ecclésiastique anglaise et la conception positiviste de la loi expliquent cette position, en même temps que le souci de concilier religion et politique.

Pourtant les subtilités terminologiques ne peuvent masquer une réalité : les lois naturelles laïcisées expriment un ordre rationnel dont Dieu est la garantie ultime. En suivant les impératifs de leur raison, les hommes, tout en n'ayant pas conscience de la nature et de l'origine de ces préceptes, se placent dans un ordre qui a Dieu pour cause. La description de l'état de nature laisse comprendre que le chaos est provoqué par le heurt de passions, surtout l'ambition, le désir de jouissance et la vanité, que l'issue de ce champ clos de la destruction est découverte par la crainte, qui permet à la raison de guider l'homme vers la paix. Or, malgré les ambiguïtés et, semble-t-il, les incertitudes de Hobbes, on ne peut manquer de constater le parallélisme existant entre le mécanisme du passage de l'état de Nature à la société politique et les modalités de la découverte de Dieu. Le texte du Léviathan montre à l'évidence que Hobbes ne se contente pas de la religion fondée sur la mécanique passionnelle et qu'il ne donne d'autre but à la crainte que d'inciter la raison à rechercher. Envers celle-ci, celle-là doit jouer le rôle d'amorce. Pour que la crainte soit salvatrice et non pas aliénatrice, il faut qu'elle se conjugue avec la curiosité : attitude qui prouve encore combien le problème de la connaissance est au centre de la réflexion hobbesienne.

La double argumentation implique qu'à la fois l'individu faisant usage de sa raison découvre les moyens d'accéder à la paix, par l'organisation d'un ordre social, et l'existence de Dieu comme cause de toute la création. Ainsi l'édification de la société politique est contemporaine de l'instauration du théisme. Les ambiguïtés introduites par Hobbes proviennent de ce qu'il n'observe pas toujours une unité dans son raisonnement : se plaçant dans un cadre tantôt théorique, tantôt historique ; parfois même utilisant le second pour expliciter le premier, sans se rendre compte qu'il pouvait à l'occasion le contredire. La tendance à l'anticipation dans son argumentation montre le caractère subjectif de l'œuvre : ainsi définit-il ses lois naturelles par référence à la Bible, mais il leur refuse le caractère propre de la loi tant que la Bible n'a pas été revêtue elle-même de la nature législative par le souverain politique. Il prépare donc tous les éléments nécessaires à sa théorie de l'absolutisme, sans trop se préoccuper de la légitimité de ses positions de départ. Or il existe à ce niveau une distorsion dans la réflexion, surtout par la précision donnée dans la controverse

avec Bramhall, qui s'explique par la prééminence des Écritures saintes. Donc, loin de se présenter comme athée et simplement rationaliste, la théorie des lois naturelles repose entièrement sur la Bible ; ce qui oblige Hobbes à recourir à un artifice peu convaincant pour montrer comment, sans être des lois, elles sont découvertes par la raison et participent de Dieu. Elle incite à admettre que la raison peut atteindre le divin et en découvrir l'ordre.

La théorie de l'édification de l'état repose sur la condition qu'un nombre suffisant de personnes ait adopté les principes rationnels d'établissement de la paix pour que leur pouvoir soit décisif et oblige les autres à se soumettre à leur volonté. Ceci explique le recours au principe majoritaire, d'inspiration démocratique, que nous avons relevé. Sur le plan religieux cet élément de la doctrine est précisé en même temps que rendu plus aléatoire. À la base de l'analyse psychologique chez Hobbes, il y a un pessimisme latent sur la nature humaine, bien en harmonie avec les conceptions des grands réformateurs, Luther et Calvin, qui se traduit par la difficile affirmation de la raison, freinée ou annihilée par la jouissance passionnelle³⁰. C'est une situation paroxystique qui permet l'affranchissement de la raison, normalement subordonnée aux passions³¹. La découverte de Dieu reste donc problématique pour nombre d'individus, qui n'ont que peu ou pas d'attention à leur raison et à la manière de la guider. Mais c'est aussi la connaissance des lois naturelles alors qui est aléatoire, puisqu'elle opère par les mêmes mécanismes. À ce niveau se trouve l'un des points les plus délicats de la doctrine et qu'explique seulement un a priori optimiste de Hobbes, qu'il étend d'ailleurs à la société politique constituée en État. La possibilité que l'homme a d'utiliser sa raison pour connaître la loi naturelle devient pratiquement une obligation morale : « L'ignorance de la loi de nature n'excuse personne, parce que tout homme qui a accédé à l'usage de la raison est censé savoir qu'il ne doit faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse »³². Identiquement il ne doit pas y avoir d'excuse à l'ignorance de Dieu ; à cet égard on ne saurait prendre la mise au point du *De Cive* pour une approbation de l'athéisme : le rejet de l'inculpation d'injustice renvoie à la définition du vocable qui suppose un pacte, inexistant en ce domaine.

Une partie des ambiguïtés s'explique par la liaison établie par Hobbes entre le rationalisme et la morale : l'assimilation explicite des lois naturelles aux lois morales est une preuve de cette démarche. Prenant le concept d'incroyance dans un sens étroit, qui se rapporte aux préceptes de la religion révélée, Hobbes précise que l'incroyance n'est pas une violation d'une de ces lois, mais un rejet de toutes sauf les lois naturelles ; ainsi le maintien de ses impératifs moraux va de pair avec le théisme qui leur sert de support. La difficulté consiste

30 *De Cive*, II, chap. XIV, 19, p. 266

31 *Léviathan*, II, chap. XIX, p. 195. « Les passions des hommes en effet, sont communément plus puissantes que leur raison ».

32 *Léviathan*, II, chap. XXVII, p. 314

à ne pas confondre les deux plans de l'analyse de la religion : le naturel et le révélé. Le premier est découvert par la raison, le second par la foi. L'approfondissement de la religion passe par cette dernière. L'affirmation de la spécificité de celle-ci et sa liaison avec la grâce montrent que l'inspiration religieuse de Hobbes est foncièrement chrétienne.

c. La foi et la grâce

Le problème de la foi est lié à la révélation chrétienne telle que la Bible la contient et son importance provient de la place centrale occupée par cette dernière dans le système. Selon Hobbes, toute vérité doctrinale fait fond soit sur la raison, soit sur l'Écriture. D'autre part la considération réservée à celle-ci a une cause logique et politique : l'état étudié est chrétien. Ainsi l'introduction de l'argument scripturaire tient à la fois à une spécification de la religion et à son approfondissement. Mais derrière le raisonnement abstrait, on ne doit pas oublier la situation contemporaine de Hobbes qui sert si souvent de modèle à sa réflexion. « Dans l'Écriture et le Livre de prière commune est contenue toute notre religion »³³.

La distinction entre les diverses manifestations de la Parole divine est opérée sur la base d'une analyse de type juridique : la loi pour être opposable doit être publiée, donc la Parole divine aussi pour acquérir la nature législative. Sinon comment être assuré de l'origine de ces préceptes ; comment, selon le leitmotiv de sa réflexion, savoir ? « Dieu a trois manières de signifier ses lois : par les prescriptions de la *raison naturelle*, par des *révélations* et par la *voix* de quelque *homme*, au moyen de miracles, le crédit auprès des autres »³⁴. À ces trois sortes de promulgation il rapporte une triple parole de Dieu : *rationnelle*, *sensible* et *prophétique*, à laquelle correspond une triple audition : la *droite raison*, la *sensation sumaturelle* et la *foi*³⁵. Tout de suite Hobbes écarte la seconde, car elle relève du pur subjectivisme, mais ne la nie pas. Sur les deux modalités restantes il fonde alors la distinction entre les deux royautés divines :

« Une royauté naturelle selon laquelle il gouverne, par les prescriptions naturelles de la droite raison, tous les membres de l'humanité qui reconnaissent sa providence, et une royauté prophétique, selon laquelle, s'étant choisi pour sujets les membres d'une nation particulière (la nation juive), il les gouvernait, et eux seuls, non seulement par la raison naturelle, mais aussi par les lois positives qu'il leur donnait par la bouche de ses saints prophètes »³⁶.

Sous le vocabulaire juridique apparaît la séparation entre les domaines du théisme et de la religion révélée. Une série est alors constituée regroupant le royaume de Dieu – *prophétique* –

33 *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 300

34 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 380

35 *Idem*

36 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 380

l'Écriture, qui est la source de sa connaissance, la foi, qui est découverte et reconnaissance de Dieu par la révélation.

Quand le discours d'un homme ne commence pas par des définitions, il commence par quelque propos d'un autre dont il ne doute pas de la capacité à connaître la vérité ni de l'honnêteté mise à ne pas tromper ; et alors le discours ne concerne pas tant la chose que la personne, et la résolution est appelée croyance et foi : foi dans l'homme ; croyance à la fois de l'homme et de la vérité de ce qu'il dit. De sorte que dans la croyance il y a deux opinions, une de ce que dit l'homme, l'autre de sa vertu. Hobbes insiste sur l'imputation de la foi, relative à une personne, qu'il distingue de la croyance, notamment celle en une doctrine.

Toutes ces explications minutieuses ont l'Écriture pour objet voilé, au sujet de laquelle se pose la question de la reconnaissance comme parole divine. Peu de personnes ont eu une révélation directe, donc surnaturelle, quant à son origine ; il faut donc faire confiance à quelqu'un pour recevoir la Bible, et celui-ci n'est personne d'autre que l'Église ; ce que nous croyons « est foi seulement dans les hommes »³⁷. L'établissement de cette relation est important car elle rend compte de la réduction de la religion à une ecclésiologie à un stade postérieur du raisonnement. En même temps, elle permet de résoudre la difficulté tenant au mystère de la foi et de se contenter alors d'un pur conformisme extérieur, réservant à Dieu la connaissance de l'être intérieur. L'attitude paradoxale de l'auteur aboutit à la fois à réduire la religion à une pratique dont l'Église est juge et à l'exalter en un mysticisme secret à travers la question de la foi.

La seconde dimension est à peine esquissée et cependant présente, reliant la pensée hobbesienne à la théologie réformée. Hobbes ne cesse de le répéter : la foi est un don de Dieu, assumant pratiquement cette position dès le début. Cette affirmation va de pair avec une théorie de la grâce liée à la prédestination. Il eût été surprenant que l'enquête théologique à laquelle Hobbes fut contraint pour compléter l'argument politique, selon une construction qui reflète bien l'esprit de son temps, ne lui fit pas rencontrer le point de doctrine le plus controversé depuis la réforme, particulièrement au début du XVII^e siècle, relatif à la grâce, au libre arbitre et à la prédestination. Dans les ouvrages moins généraux, faisant une plus grande place aux événements, Hobbes cite les deux grands débats qui animèrent cette époque : la controverse entre Gomar et Arminius, dont l'Angleterre connut les prolongements, et le débat sur la grâce opposant Jansénistes et Jésuites³⁸. Hobbes attribue à la première controverse la responsabilité du déclenchement des désordres dans son pays, montrant ainsi l'influence pratique de la théologie sur le déroulement de la vie politique. Toutefois, l'importance des

37 *Léviathan*, I, chap. VII, p. 61 à 63

38 Sur la controverse entre Gomaristes et Arminiens : *An Answer...*, *EW* t. 4, p. 329

doctrines affirmées par Hobbes, point que nous analyserons ultérieurement, ne doit pas masquer le fait qu'elles ont permis aux Anglais de se réunir en deux groupes rivaux ; c'est cet antagonisme qui a conduit à la lutte armée – donc combat d'idées certes, mais pas sans combattants !

La rivalité entre Gomaristes et Arminiens portait en gros sur l'opposition entre la prédestination et le libre arbitre. Hobbes, bien que partisan intégral de la première, est très mesuré dans ses prises de position. Voulant éviter toute contestation à portée sociale, attitude dont est garant son penchant latitudinarien qui le place dans la ligne des théologiens « libéraux ». Ainsi la prédestination n'a rien de terrifiant chez lui, au contraire elle voisine avec une sagesse humaniste, confiante dans le décret irrésistible de Dieu ou, pour le moins, en prenant son parti³⁹. Pourtant la prédestination est totale selon Hobbes et recouvre ce qu'en langage de physicien et de logicien il appelle la « nécessité ». Elle est le résultat de la volonté divine et de la pré-ordination des choses futures par Dieu qui sont antérieures à sa pré-science, comme la cause efficiente avant l'effet, ou l'agent avant l'action.

La conception de Dieu comme « moteur » du monde permet une coexistence entre le déterminisme au niveau de la physique, avec la théorie du mouvement, et la prédestination dans le domaine de la foi. Les deux séries causales se réunissent dans la conception d'un Dieu omnipotent.

La théorie hobbesienne présente l'originalité à son époque de défendre la « double prédestination » ; non seulement les élus, mais les damnés aussi sont déjà choisis. Dans le *Léviathan* Hobbes distingue nettement ceux que « Dieu a élus » et ceux que le « Père a rejetés ». À l'égard de ceux-ci la Rédemption ne produit pas d'effet. Cette doctrine est exposée à plusieurs reprises dans son ouvrage *Liberty, Necessity, and Chance*, où il distingue, « ceux qu'il a choisis pour le salut », et « ceux qu'il a déterminés pour la destruction »⁴⁰, ou selon une autre terminologie, les *élus* et les *réprouvés*.

À travers la théorie de la foi, Hobbes ne rencontre pas les Réformateurs seulement sur le plan de la prédestination, mais aussi semble-t-il sur celui de la justification. Pour n'être qu'effleurée la question est nettement tranchée : « la foi seulement justifie ». Hobbes aborde ce débat dans le contexte de l'affirmation de son opinion, maintes fois répétée, que l'intention équivaut à l'action, pouvant rappeler la casuistique jésuite. Mais la limite posée à ce principe par la qualité des fidèles n'est pas sans évoquer la thèse luthérienne de la justification par la

39 *Of Liberty and Necessity*, “ Qu'a donc besoin un homme de troubler sa tête s'il est prédestiné ou non ? Qu'il vive justement et honnêtement selon la religion de son pays, et se réfère à Dieu pour le reste ». *EW* t. 4, p. 236

40 *Liberty, Necessity, and Chance*, p. 213

foi. Hobbes admet le caractère foncièrement mauvais des œuvres humaines⁴¹, ce qui le conduit à travers une apparente acceptation de la justification par les œuvres à imputer à celle-ci à la volonté qui se trouve à l'origine, que Dieu accepte toujours pour l'œuvre Elle-même. Comme il n'existe pas d'homme dont toutes les actions aient été justes, eu égard à la loi divine, à supposer même, qu'une seule ait pu l'être, il faut donc que la volonté ait été prise pour l'action à un moment quelconque, sinon constamment, mais Dieu n'accepte un tel repentir que chez qui a la foi. De telle sorte que le justifié est celui que Dieu a prédestiné au salut en lui donnant la foi. De plus, la profonde humanité de Hobbes ne doit pas faire oublier son pessimisme : « La foi et la sainteté, écrit-il, ne sont vraiment pas fréquentes »⁴². L'opinion qui rend parfaitement compte de sa description de l'état de nature et la mission salvatrice assignée à l'État. Sur ce point, Hobbes attribue une portée à l'État qui est identique à celle prise dans les théories des théologiens le présentant comme la conséquence du péché originel, ainsi que la propriété privée dont l'instauration mettait fin au communisme. La grâce divine a donc prédestiné à être élus ceux qui ont la foi ; mais comment s'opère la liaison de celle-ci avec la raison, et, plus généralement, avec la connaissance.

d. La foi, la raison et la connaissance

Foi et raison nous sont apparues comme déterminant deux formes de religion : le christianisme et le théisme. Au cours de son explication du concept de philosophie Hobbes la sépare d'autres modalités de la connaissance, notamment de la révélation surnaturelle, qui ne procède pas du raisonnement ; l'expression apparemment, ne se rapporte pas au contenu de la révélation, mais plutôt à sa réalisation. Nous verrons que Hobbes ne cesse de revendiquer l'usage de la raison dans l'exégèse biblique, tant qu'elle ne se heurte pas à un mystère ; son domaine est en effet le calcul sur les mots ou ce qui est exprimable, parce que manifesté de sorte à être perçu par les sens. Or, la foi échappe à la perception sensorielle, comme les pensées d'une manière générale, ce qui explique la préservation de la vie intérieure à l'égard de la législation. Ainsi foi et raison sont deux moyens de connaissance, la première relayant la seconde quand cette dernière n'a plus d'efficacité, c'est-à-dire lorsqu'on passe du naturel au surnaturel. Pourtant la distinction n'est pas aussi brutale.

Nous avons remarqué dans la définition de la foi que celle-ci est relative à une personne dont on reçoit les affirmations sur la base de la confiance et de l'autorité qu'on lui attribue de sorte que l'Écriture est reçue comme Parole divine par la foi qu'on a dans l'Église⁴³. Dans un

41 « Il n'en est pas qui n'ait transgressé la loi de Dieu » : *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 618

42 *Léviathan*, II, chap. XXIX, p. 346

43 *Léviathan*, I, chap. VII, p. 61-62

autre passage, Hobbes fait particulièrement ressortir l'actualisation de la foi, « puisque, dit-il, il est impossible de croire une personne avant de savoir ce qu'elle dit, il est nécessaire que cette personne soit quelqu'un que nous avons entendu parler »⁴⁴. Depuis les temps apostoliques, réserve faite de la révélation surnaturelle qui est exceptionnelle, l'Écriture est reçue des « pasteurs suprêmes » : les souverains civils. À ce niveau la foi retrouve l'argument rationnel et se conjugue avec l'obéissance politique. La rapidité même avec laquelle Hobbes présente cette conclusion est propre à provoquer la suspicion. Pourtant l'assimilation est facilitée par la nature même de la religion chrétienne définie par Hobbes, sur le modèle de la Réforme, qui est fondée d'abord sur la Bible.

Ainsi dans le débat c'est encore l'Écriture qui est au centre, assortie de la question de son autorité. C'est sur ce terrain que se place Hobbes, qui s'interroge : « Comment savons-nous que les Écritures sont la parole de Dieu ? »⁴⁵. Il recherche à préciser cette forme de connaissance et reconnaît qu'il ne peut s'agir de la science naturelle, car il manque le support de la sensation, ni de la connaissance surnaturelle, qu'il faut éprouver, mais seulement de la foi qu'il spécifie par son opposition à l'évidence. Ce qui différencie foi et science est que la première relève de l'opinion : c'est donc une opinion que nous avons relativement à l'origine divine de la Bible. La position qui devrait conduire Hobbes à un relativisme intégral, mais qu'il évite précisément à cause de la théorie de la foi. Hobbes réalise une double approche de ce concept : sur les plans naturel et surnaturel. C'est à la fois un moyen de connaissance qui place le fidèle dans une relation interindividuelle, poussée jusqu'au rapport politique autorité-obéissance, mais c'est aussi l'expression surnaturelle de l'élection divine. Ainsi la doctrine de la foi empêche que la religion puisse être considérée uniquement dans sa dimension instrumentale à l'égard de l'État. On retrouve cette double dimension de la foi dans l'analyse des modalités de son apparition.

Plusieurs fois Hobbes présente la religion comme un phénomène d'éducation, partant relatif : dans tel État la Bible est reçue comme parole de Dieu, dans tel autre elle ne l'est pas⁴⁶. C'est par l'enseignement, donc par un moyen naturel, que la foi apparaît. Par ce biais, Hobbes rejoint l'argument politique en se fondant sur la compétence du souverain civil en matière de doctrines et de désignation des personnes autorisées à les enseigner, comme nos parents dans leur maison et nos pasteurs dans les églises. L'argument développé sur le plan naturel, donc rationnel, devrait conduire à la généralité, or l'observation montre que tel n'est pas le cas. Pour expliquer ce fossé constaté au niveau naturel, Hobbes recourt à une explication d'origine

44 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 608

45 *De la Nature Humaine*, chap. XI, 8, p. 96

46 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 610

sumaturelle, qui est la prédestination. Il réalise alors la synthèse en expliquant comment la foi est donnée aux élus par l'intermédiaire du moyen naturel qu'est l'enseignement. L'œuvre sumaturelle de Dieu est ainsi médiatisée par des moyens naturels d'opération. De telle sorte qu'on pourrait renverser complètement la perspective choisie par les commentateurs rationalistes de l'œuvre hobbesienne et donc montrer que, la raison aussi, est ordonnée par la volonté sumaturelle de Dieu dont la providence régit le monde connu de toute éternité par sa pré-science.

Il n'est possible d'éviter une méprise, due au choix méthodologique de Hobbes d'exclure le sumaturel et la métaphysique, qu'en tenant le plus grand compte de la partie théologique de ses ouvrages. C'est une conviction religieuse, la croyance dans la prédestination, qui est au centre du système et permet le développement de la démonstration rationnelle appuyée sur la base matérialiste. Le parallélisme des démonstrations explique en même temps la similitude des explications, qu'il n'est possible de distinguer que pour en réaliser paradoxalement la fusion. C'est un élément qui apparaît avec les aspects sociaux de la religion.

B. Les aspects sociaux de la religion

Alliant les descriptions des religions antiques à l'histoire des crises traversées par la chrétienté et du spectacle des désordres contemporains, Hobbes est particulièrement sensible au problème des relations entre politique et religion. Mais, dans la perception de la dimension sociale de celle-ci, c'est d'abord le culte qui logiquement se présente ; il est extériorisation de la foi et donc manifestation de l'opinion qui devient ainsi sensible et perceptible par la raison, à travers l'action.

a. Le culte

L'analyse du culte appartient au niveau rationnel et le rattachement des préceptes qui le régissent aux lois naturelles, en est la confirmation explicite. Le culte étant composé d'attitudes et de paroles, il renvoie à une opinion dont il est la traduction, celle qu'on a du pouvoir de Dieu. Nous retrouvons ici l'argumentation développée dans le cadre du théisme, qui se fonde sur l'omnipotence divine : car, « honorer Dieu, dit Hobbes, c'est avoir une conception aussi élevée que faire se peut de sa puissance et de sa bonté »⁴⁷. Le culte doit traduire par des paroles et des actes adéquats cette opinion intérieure qui donne lieu à trois

47 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 383

passions : l'amour qui se rapporte à la bonté, l'espérance et la crainte au pouvoir. Ces passions s'expriment cultuellement par la louange, l'action de magnifier, et la bénédiction.

Dans sa classification des diverses modalités du culte, Hobbes distingue le culte naturel et le culte arbitraire, institué ou fondé sur des coutumes ; la seconde catégorie étant subdivisée en culte commandé et en culte volontaire. Le culte commandé est réduit par Hobbes à l'obéissance. Eu égard à l'État, il sépare culte public, qui est le culte qu'une république accomplit, comme étant une personne, et culte privé. Ramenant à sa définition de l'honneur, déjà mentionnée, il rappelle que si le culte des individus renforce leur pouvoir, par la manifestation de leur prestige social ainsi augmenté, par contre le culte rendu à Dieu procède d'un devoir⁴⁸.

Hobbes passe en revue les diverses conceptions qu'on se fait de Dieu afin de montrer celles qui sont honorables et celles qui ne le sont pas. Le critère étant le respect des attributs de Dieu que nous avons déjà analysés, afin d'éviter l'usage de qualificatifs abusifs il recommande d'user d'attributs *négatifs* ou *infinis*. Après les opinions, il relève les différentes actions susceptibles de constituer le culte divin : les prières, les actions de grâce, les dons, ne jurer que par le nom de Dieu, user de celui-ci avec discernement, employer ce qu'il y a de mieux pour le culte. De la définition originelle de l'honneur il ressort en outre qu'on doit adorer Dieu en public. Enfin, la conception spécifique du culte divin, découlant du pouvoir omnipotent de Dieu et du devoir qui lui correspond chez les individus, conduit à cette affirmation de nature juridique : l'obéissance aux lois de nature est le plus grand culte de tous.

Ainsi, sur le terrain du théisme, se trouve fondée l'obligation d'instituer l'État, moyen d'atteindre la paix, qui est l'objectif que la raison fixe aux hommes, et, ceci fait, de le préserver. Une telle conséquence introduit à la considération des rapports entre la politique et la religion.

b. Relations entre politique et religion

C'était d'abord une réalité historique explosive, puisqu'une grande partie des controverses idéologiques qui servirent de ferment à la Guerre Civile étaient de nature religieuse. Nous verrons que Hobbes a pour préoccupation centrale d'établir sur quel fondement de telles relations doivent exister. L'arrière-plan contemporain donne alors sa portée à l'étude théorique, qui a sa source dans l'histoire des religions, montrant ce faisant le rôle de rationalisation et de laïcisation que joue l'histoire comparée.

Les exemples dont se sert Hobbes pour déduire la double relation entre politique et religion sont ceux de l'antiquité romaine et hébraïque, qui opèrent une fusion au profit de l'un des deux éléments.

48 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 385

Déjà apparaît le thème central de la réflexion, quant à l'organisation sociale, qui résorbe l'antagonisme des structures religieuses et politiques par l'affirmation de l'unité réalisée dans une autorité commune.

Dans les deux cas, religions d'origine humaine et révélée, Hobbes met en évidence l'identité de la conséquence : rendre les hommes qui les suivaient plus aptes à l'obéissance aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile.

« Aussi, écrit Hobbes, la religion des premiers est-elle une partie de la politique humaine et enseigne-t-elle une partie des devoirs que les rois de la terre exigent de leurs sujets. Et la religion des seconds est l'art politique divin : ses préceptes s'adressent à ceux qui, en se soumettant, sont devenus sujets dans le royaume de Dieu »⁴⁹.

De sorte que la politique absorbe la religion dans les deux cas, mais que la portée n'est pas identique à cause de l'origine différente reconnue aux préceptes religieux dans chacun des deux. La religion païenne est un moyen de gouvernement, au sens décrit par Machiavel dans ses *Discours*, alors que la religion judéo-chrétienne doit conduire les hommes parce qu'elle est *politique divine*. Dans ce cas, le politique, à l'échelle humaine, s'absorbe dans le religieux, à même échelle, conçu lui-même comme politique au plan divin.

L'analyse de la religion des *Gentils* apparaît plutôt comme un étalage d'érudition, eu égard au dessein central du *Léviathan* qui est un État chrétien ; elle permet pourtant, par comparaison, de prendre une mesure plus précise de la religion révélée. Le premier trait caractéristique est de nier toute légitimité aux religions autres que cette dernière. Au contraire de la religion chrétienne, l'organisation des cultes païens est présentée comme d'origine purement humaine et le rattachement au divin comme une supercherie que seule peut justifier la finalité pour laquelle ils sont ordonnés, notamment pour conforter la législation concernant l'organisation même de cette religion. Le second objet est de sacrifier les lois de l'État en faisant des interdictions législatives des interdits religieux. Enfin, le troisième objet est d'établir des cérémonies religieuses comme des exutoires à l'espérance et à la crainte des hommes. Hobbes conclut ainsi sur la finalité de ces religions, qui est « la paix de la République » : « Le commun du peuple, dit Hobbes, imputant la responsabilité de ses infortunes à un accomplissement des rites négligent ou fautif, ou sa propre désobéissance aux lois, fût d'autant moins enclin à se mutiner contre ses dirigeants »⁵⁰. Assimilant les cultes aux jeux, et réformant le célèbre adage, Hobbes voit, dans leur adjonction au pain (*panem et circences*)⁵¹ la garantie contre les troubles chez les Romains. Ce faisant le culte devient authentiquement

49 *Léviathan*, I, chap. XII, p. 109

50 *Léviathan*, I, chap. XII, p. 115

51 (Du pain et des jeux).

« l'opium du peuple » et la religion un moyen de gouvernement. Ces caractères rendent compte de l'hostilité de Rome envers les juifs qui se réclamaient d'une allégeance particulière à l'égard de Dieu.

À l'opposé des religions païennes, absorbées par la politique, la religion judéo-chrétienne réalise une fusion dans l'autre sens, constitutive de la *politique divine*, par opposition à la politique humaine⁵². Cette conception laisse entendre l'importance que revêt la problématique du royaume de Dieu pour l'analyse de l'État chrétien. Nous sommes déjà prévenus que dans le Royaume la politique s'absorbe dans la religion et que, par conséquent, la distinction entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel est à exclure. D'autre part, la révélation contenue dans la Bible ne peut laisser indifférent un État chrétien : il est donc à attendre qu'un processus identique de réduction y prenne place. Dans la théorie de l'institutionnalisation du pouvoir étatique nous avons relevé la fonction moralisatrice assignée à l'État : nous verrons que les distinctions opérées par Hobbes confirment cette tendance et la renforcent par la direction de la religion qui est assumée par la politique. Pourtant l'analyse ne conduit pas à une attitude machiavélienne, ce qui constitue l'ambiguïté de la position de Hobbes. Couper la théorie de l'État de son fondement théologique et de son prolongement surnaturel reviendrait à mutiler la pensée de Hobbes. Sa conception politique est inscrite dans une histoire, qui est celle du règne de Dieu selon la révélation. Une fois de plus ressurgit la Bible.

C'est elle qui fournit leurs arguments aux protagonistes de la Guerre Civile, dont l'imminence attira l'attention de Hobbes sur la question des relations entre politique et religion. Nous avons déjà rappelé que les rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel étaient au centre d'une controverse relancée par la Réforme, car la chrétienté n'a pratiquement cessé d'être traversée par cette question⁵³. Le débat constitutionnel en Angleterre est en même temps largement théologique. La crise connue par ces rapports en outre est à l'échelle du monde chrétien, à cause des prétentions papales à le régir dans le domaine spirituel, notamment par des actions de nature politique. Mais elle est aussi intérieure aux États, à la fois catholiques et protestants.

Nous avons précédemment relevé que dans le *De Cive*, Hobbes reconnaît l'incidence sur sa réflexion des prétentions de la papauté, comme celles de l'épiscopalisme, et de la revendication, par la « catégorie inférieure des citoyens », de ce pouvoir spirituel⁵⁴. *Béhémoth*,

52 *Léviathan*, I, chap. XII, p. 115. « C'est ainsi que dans le royaume de Dieu l'organisation politique et les lois civiles sont une partie de la religion ».

53 Le problème est inhérent au christianisme, puisqu'à l'époque de Jésus des divergences apparurent sur la portée de sa fonction et que certains, les zélotes, concevaient un messianisme politique. Concernant la problématique de l'état les explications fondamentales du théologien protestant Oscar Cullmann insiste sur la nature foncièrement anti-chrétienne du totalitarisme. Voir, *Dieu et César*.

54 *De Cive*, II, chap. VI, 11 (remarque) p. 152

plus explicite, affirme que le peuple a été corrompu par des doctrines séditeuses qui sont celles des Presbytériens, des Catholiques et des sectes⁵⁵. En même temps Hobbes retrace l'évolution du développement du pouvoir de l'Église romaine et rappelle que, malgré l'instauration d'une religion officielle réformée en Angleterre, il subsiste des Catholiques, spécialement dans la noblesse, que les Jésuites sont actifs en secret et que, en dépit de l'échec de la conjuration des Poudres, ils sont prêts à saisir l'occasion de troubles pour rétablir le papisme. De l'autre côté, le Presbytérianisme n'est pas ignoré, ni les différentes sectes dont la floraison eut pour cause la libre investigation de la Bible. Ces différents courants prétendaient à l'exercice d'un pouvoir spirituel, mais aussi à l'assujettissement du pouvoir temporel, afin de réaliser leurs buts. De telle sorte que se placer sur le terrain des rapports entre les deux pouvoirs était s'exposer à une controverse perpétuelle, et ce faisant contribuer à l'aviver.

Incidemment nous avons constaté, dans l'évocation du Royaume de Dieu, que Hobbes élimine théoriquement le problème en le niant : le pouvoir est unique, comme la souveraineté à laquelle il sert de support matériel. C'est le leitmotiv de sa théorie qui prend parfois une formulation polémique : « Gouvernement temporel et gouvernement spirituel, ce sont là deux mots qu'on a introduits dans le monde afin que les hommes voient double et se méprennent sur leur *souverain légitime* »⁵⁶. Nous retrouverons, en la développant, l'argumentation dans le cadre de l'assimilation opérée entre Église et État ; ces brèves indications n'ont pour but que de montrer l'incidence de la question théorique des relations entre politique et religion sur celle, beaucoup plus engagée à l'époque, du conflit entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel.

Pour combattre les doctrines qu'il juge dangereuses et erronées, établir la sienne sur un fondement solide, il ne peut se contenter de l'argument rationnel mais doit aussi approfondir son analyse de la religion judéo-chrétienne telle qu'elle résulte de la Bible. Afin de rendre compte de ses conceptions religieuses sur un plan général nous avons dû recourir plusieurs fois à son exégèse biblique ; non pas qu'il y ait de notre part un défaut méthodologique, par anticipation de l'interprétation scripturaire de Hobbes, mais parce que lui-même a abstrait, en grande partie, les éléments de sa théorie générale de la religion, de l'Écriture et que ses préoccupations pragmatiques le ramènent sans cesse vers celle-ci.

55 *Béhémoté, EW*, t. 6, p. 167

56 *Léviathan*, III, chap. XXXIX, p. 493

C. La religion chrétienne à travers l'exégèse

On ne saurait considérer les deux dernières parties du Léviathan comme circonstanciées. Certes l'histoire contemporaine détermina Hobbes à donner de l'importance aux problèmes religieux, mais au-delà, c'est la question des motivations des comportements, du rôle des croyances et des opinions sur les actions, qu'il traite. Il dégage ainsi une structure socio-politique par une analyse de type fonctionnaliste. Avant de considérer cet élément de son système, qui s'intègre dans l'étude de l'état chrétien, il faut observer la manière dont il traite la religion chrétienne et tout particulièrement l'exégèse biblique sur laquelle reposent toutes ses explications. De telle sorte que si on néglige les questions relatives à la foi et à la prédestination, qui renvoient directement à une action surnaturelle de Dieu, sa religion peut être réduite à une théologie positive, dont les conclusions s'épanouissent en une ecclésiologie. La base de cette analyse étant constituée par la raison s'appuyant sur une conception juridico-politique du divin que rend l'expression de « politique divine » appliquée à la religion judéo-chrétienne. A contrario, la tendance éminemment juridique de la religion hébraïque représente un modèle dont s'est inspiré Hobbes et qui a contribué à permettre son discours rationalisé de la théologie. Car, même positive, c'est bien de théologie dont il s'agit.

La Bible, véhicule de la révélation, soulève d'abord la question des modalités selon lesquelles celle-ci a été faite, puis ensuite celle de l'application de la raison, second pilier du système hobbesien, pour son exégèse. Ce n'est qu'alors que pourront être déterminées les conséquences de cette approche rationnelle de l'Écriture.

I. Révélation et exégèse rationnelle

La première question que soulève la raison est celle de l'origine de la Bible et, malgré la dimension surnaturelle, des modalités de la révélation.

a. Les modalités de la révélation.

Pratiquement, dès ce point, Hobbes recourt à l'explication rationnelle, d'autant plus que c'est un domaine où peut s'épanouir le subjectivisme le plus absolu et que bien souvent l'allégation d'une révélation de Dieu sert de fondement aux entreprises les plus hasardeuses. C'est pourquoi Hobbes démonte les mécanismes psychologiques afin de montrer quand il y a révélation et quand il y a illusion ou tromperie ; pour ceci il applique les principes dégagés par l'étude de la nature humaine, fondée sur la théorie sensualiste de la connaissance en relation avec le matérialisme.

D'emblée Hobbes pose la difficulté qu'il y a pour quelqu'un de croire une autre personne affirmant que Dieu lui a parlé. Il reprend les différentes modalités possibles pour les ramener à leur dimension naturelle : la lecture de la Bible, le rêve, la vanité. « Ainsi, écrit Hobbes, quoique le Dieu Tout-puissant puisse parler à un homme au moyen des songes, de visions, de voix et d'inspiration, il n'oblige néanmoins personne à croire qu'il en a usé ainsi envers celui qui le prétend : car celui-ci, étant un homme, peut se tromper, et, qui plus est, mentir »⁵⁷. Les manières dont Dieu s'adresse directement aux hommes étant donc quasiment inconnaissables, la seule issue est de recourir à l'Écriture.

C'est par le contenu de la révélation que Hobbes va en expliquer l'origine : ce qui suppose l'admission au départ de l'authenticité de la Bible comme parole divine. Cet acte de foi explique la pétition de principe que représente le projet de fonder la compétence ecclésiastique du souverain civil sur la Bible, dont l'autorité résulte du pouvoir législatif de ce même souverain. Hobbes est cependant très net quant au fondement que constitue la Bible pour son étude : « Et c'est de cette Écriture que je m'apprête à tirer les principes de mon discours touchant les droits de ceux qui sont sur terre les chefs suprêmes des Républiques chrétiennes ainsi que le devoir des sujets chrétiens envers leurs souverains »⁵⁸. Remarquons au passage l'importance du conditionnement de l'environnement, ici la société anglaise, sur la formation d'une pensée : d'abord parce qu'il s'agit d'une Église d'État, l'acte de foi, normalement seul existant dans l'Église, se mue en acte d'obéissance politique. D'autre part l'exégèse biblique est strictement ordonnée à une finalité politique : établir les principes selon lesquels doit s'instaurer la relation autorité-obéissance, de telle sorte que Hobbes va être conduit à élaborer une véritable théologie politique. Ces constatations donnent plus de relief à la remarque de Macpherson quant à l'existence d'un modèle implicite, servant de référence à Hobbes dans l'élaboration de sa théorie. Or, dans le domaine religieux, Hobbes affirme très nettement sa fidélité à l'Église d'Angleterre : c'est pour le moins la reconnaissance d'une inspiration.

Le personnage central de la révélation dans la Bible est le prophète, et l'instrument de son opération la prophétie. Le prophète signifie quelque fois dans l'Écriture, celui qui parle à l'homme de la part de Dieu ou à Dieu de la part de l'homme. Quelquefois aussi il signifie celui qui prédit les choses à venir. Il est le plus fréquemment utilisé dans le sens de parler à partir de Dieu au peuple. Parfois dans l'Écriture on rencontre aussi prophétie au sens d'enseigner, de louer Dieu publiquement. Retenant le sens particulier de prédiction du futur, Hobbes est soucieux d'écarter ce qu'il y a de magique et de superstitieux, en insistant sur la vocation

57 *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 398

58 *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 401-402

temporaire de celui qui s'y livre de par Dieu. Mais l'acceptation générale du concept pose le problème de la manière dont Dieu parle au prophète, de la manière dont il lui fait comprendre sa volonté.

Nous avons déjà noté qu'il n'y a d'autre possibilité de réponse que de recourir à la Bible : Hobbes de se livrer alors hardiment à la quête des textes et sur leur base d'établir une qualification selon le degré d'éminence du prophète. Mais plus hardie encore est l'analyse qu'il fait de ces modalités, les ramenant pour les prophètes extraordinaires à des rêves et des visions, mais comment faire la distinction entre l'authentique et le mensonger ? En effet, dira Hobbes, ce sont les imaginations qu'ils avaient dans leur sommeil ou dans une extase ; ces imaginations dans chaque vrai prophète étaient surnaturelles, mais naturelles ou feintes dans les faux prophètes. Prudent, à cause des assimilations futures, qui sont en fait des déterminations présentes pour Hobbes, celui-ci allègue le silence des Écritures pour les prophètes suprêmes de l'Ancien Testament à vocation perpétuelle : Moïse, les grands prêtres et les rois. Nous verrons qu'ils sont les types idéaux de l'unicité de la souveraineté et de la confusion des compétences politiques et religieuses. Déjà Hobbes prépare sa théorie de l'Église en affirmant que Moïse, les grands prêtres et les rois pieux... étaient tous des prophètes souverains. Dans le cadre du Nouveau Testament il n'y eut de tel que Jésus, qui était à la fois Dieu qui parlait et le prophète à qui il parlait.

Très révélatrice de la part importante des présupposés dans la doctrine hobbesienne est la distinction entre prophète suprême et prophète subordonné, en ce que, par l'interprétation qu'il en donne, il s'efforce d'enlever toute autonomie à ce dernier pour en faire le ministre du premier. Certes les textes de l'Ancien Testament décrivent une organisation de nature politique, mais Hobbes accentue la tendance par la polarisation de son analyse sur cet élément. D'abord il lui refuse toute inspiration surnaturelle, à la différence des prophètes suprêmes : Dieu s'adresse à eux seulement de la manière dont naturellement il incline les hommes à la piété, à la croyance, à la rectitude, et aux autres vertus tous les autres chrétiens. Ensuite il réduit l'expression biblique, « par l'esprit de Dieu », qui est appliquée à sa prophétie, à une subordination : « Il parle conformément à la volonté de Dieu exprimée par le prophète suprême »⁵⁹. Sous couleur d'exégèse il se donne les arguments d'autorité qu'il pourra utiliser pour son ecclésiologie. Mais, au niveau de la méthode, apparaît déjà la laïcisation à laquelle

59 *Léviathan*, III, chap. XXXVI, p. 455. Voir également l'interprétation de la mission des Soixante dix prophètes, subordonnés à Moïse in *Nombres*, XI, 25 : « L'esprit de Dieu, en cet endroit, signifie simplement une pensée et des dispositions tournées vers l'obéissance à Moïse et vers le fait de l'assister dans l'administration du gouvernement ». *Léviathan*, III, chap. XXXVI, p. 456

conduit la rationalisation : « Esprit désignant donc, l'inclination au service de Dieu et nullement quelque révélation surnaturelle »⁶⁰.

C'est d'ailleurs l'ambiguïté du double aspect des modalités de cette révélation qui impose la nécessité de rechercher les règles permettant de déterminer qu'il s'agit d'un prophète véritable. Il est nécessaire de discerner entre les dons naturels et surnaturels et entre visions et rêves naturels et surnaturels. L'enquête doit être d'autant plus minutieuse que les conséquences politiques sont plus immédiates. Réserve faite du cas où le prophète est le souverain, ou est institué par lui, il faut beaucoup de prudence, d'autant plus que le nombre de faux Prophètes surpasse celui des vrais, selon la Bible elle-même⁶¹. En fait une certitude ne peut être atteinte que par la raison naturelle, dont l'usage est nécessaire pour appliquer aux prophéties les principes de discrimination donnés par l'Écriture⁶². Mais la détection de ceux-ci est également le fruit de l'investigation rationnelle et les conclusions tirées bien personnelles.

Deux éléments doivent être réunis pour constituer le prophète : l'un est de faire des miracles, l'autre est de ne pas enseigner une autre religion que celle qui est déjà établie. Hobbes met en garde une fois de plus contre le surnaturel ou l'extraordinaire, dont il est impossible d'avoir une quelconque mesure en soi ; dans lequel il est en outre difficile de discriminer la part du religieux de celle de la magie et de la tromperie. C'est pourquoi la finalité du miracle doit rendre compte de son authenticité, eu égard à Dieu, par la conformité de l'enseignement qu'il appuie à la religion établie par Dieu. Mais inversement, prêcher la doctrine véritable, sans faire des miracles est un argument insuffisant de révélation immédiate. De plus Hobbes insiste sur la concomitance entre l'enseignement religieux et l'opération du miracle. Cette doctrine est formulée sur la base de l'analyse de l'Ancien Testament ; pour le Nouveau il n'y a qu'un seul élément : « la prédication de cette doctrine *que Jésus est le Christ*, c'est-à-dire le roi des juifs promis dans l'Ancien Testament »⁶³.

Pour l'actualisation de la question Hobbes donne deux explications contradictoires, bien que la portée en soit identique : en référer au souverain civil. Selon le premier passage⁶⁴, les miracles n'ont plus lieu, donc le seul étalon des doctrines ou des « prétendues révélations ou inspirations » est l'Écriture, qui tient lieu de prophétie unique. Par contre, le second passage paraît être inspiré par l'Ancien Testament et admet l'existence de miracles à l'appui des doctrines présentées comme des prophéties. Ceci est une contradiction mineure qui ne peut masquer l'importance de la conclusion qui oblige chaque homme à considérer qui est le

60 *Idem*

61 Référence aux Livres de Rois : *I Rois*, XXII. Cfr. *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 398

62 *Léviathan*, III chap. XXXII, p. 400 ; encore *Léviathan*, III, chap. XXXVI, p. 459

63 *Léviathan*, III, chap. XXXVI, p. 459

64 *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 400

prophète souverain, c'est-à-dire ce qui est le représentant de Dieu sur Terre et a, juste au-dessus de Dieu, l'autorité de gouverner les chrétiens. De préciser son discours par l'agitation de la menace de guerre civile, quand les chrétiens ne prennent pas le souverain chrétien pour le prophète de Dieu. C'est fonder à un premier niveau l'autorité de l'Écriture sur le pouvoir politique, conçu comme de droit divin, qui est juge de son contenu actuel. La démarche de Hobbes confirme d'ailleurs la tendance à l'anticipation, que nous avons déjà relevée, relativement à la Bible, puisque l'exégèse rationnelle détermine un pouvoir sur lequel l'homme s'appuie pour admettre le texte de la révélation. Dans l'optique de la théorie du pouvoir l'exégèse prend alors une valeur instrumentale fondamentale.

b. La méthode exégétique

L'exégèse biblique est commandée par la distinction naturel-surnaturel. L'opération de la révélation est surnaturelle chez les prophètes suprêmes, donc doit être tenue pour telle chez les souverains civils qui occupent cette place, bien qu'ils exercent plutôt une compétence de censure et d'interprétation. Rappelons que la position outrée assumée par Hobbes, sur cette origine politique de l'autorité de la Bible, est le reflet de la référence anglaise. C'est bien une perspective surnaturelle qui traditionnellement commande la mission prophétique de l'Église dans la conservation et l'interprétation des Écritures. Leur origine surnaturelle marque en outre leur contenu ; dans le cas où il nous échapperait il faut alors avouer son ignorance et confesser que la profondeur de l'Écriture est trop grande pour être sondée par la petitesse de l'entendement humain. Ainsi le principe de l'exégèse rationnelle est-il posé ici à travers son exception.

b. a. Le principe de l'exégèse rationnelle.

Hobbes ouvre la troisième partie du *Léviathan* par l'affirmation de l'application de la raison à la révélation : « Nous n'avons pas à renoncer à nos sens et à notre expérience, et pas davantage à ce qui est indubitablement la parole de Dieu, à savoir notre raison naturelle. Car ce sont là des talents qu'il a mis entre nos mains pour être des instruments de négoce jusqu'au retour de notre Sauveur Béni : pour être, par conséquent, non pas enveloppés dans le linge d'une foi implicite, mais employés à acheter la justice, la paix et la vraie religion »⁶⁵.

La Bible représente le complément de la raison pour notre connaissance du surnaturel qui lui échappe. Pourtant, instrumentalement, l'Écriture participe du monde naturel, puisqu'elle est expression de la révélation en un langage transcrit par des mots. Toutefois son origine

65 *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 395-396

suraturelle paraît en ce que ceux-ci peuvent cacher un mystère et donc échapper à l'explication rationnelle, ce qui conduit Hobbes à préciser sa méthode exégétique.

Tout d'abord il insiste sur la fidélité au texte littéral, dont on doit éviter de s'éloigner, surtout lorsque le sens ésotérique des mots échappe à la raison naturelle et constitue le signe d'un mystère. L'erreur est en effet de bâtir un raisonnement sur un fondement surnaturel, donc étranger à l'entendement humain. Une image explicatrice employée par Hobbes, qui affectionne les comparaisons tirées de l'art médical, a été retenue par certains commentateurs comme une preuve de son ironie envers la religion, voire comme une marque irréfutable de son athéisme. Il écrit en effet : « Il en est des mystères de notre religion comme des pilules médicinales destinées aux malades, lesquelles, avalées telles quelles, ont une vertu curative, mais qui, si on les mâche, sont pour la plus grande part vomies sans avoir produit leur effet »⁶⁶. Or le ton irrévérencieux, dans la sécheresse du texte du *Léviathan*, est édulcoré si on rapproche ce passage d'un autre, extrait du *De Cive*, contenant la même comparaison, mais plus développée. Elle se situe dans le contexte de la définition de la foi par référence à la science, selon une explication de type nominaliste : Le calcul portant sur les mots étant alors aisément assimilé à la mastication⁶⁷. Quelque souvenir amer, pendant une maladie, a dû faire émerger cette image de la pilule pour faire comprendre les effets de la raison appliquée à la foi. On oublie souvent que Hobbes, sans doute trop rarement pour le lecteur assidu, distille parfois des traits d'un humour assez audacieux. Ainsi, dans les cas inintelligibles, faut-il avaler franchement la pilule ! C'est-à-dire que l'argument rationnel cède la place à l'argument d'autorité qui se fonde sur l'obéissance et finalement la foi. Toutefois, cette nécessité ne satisfait pas la démarche rationnelle, aussi Hobbes prévient-il qu'il a évité les textes « d'interprétation obscure et controversée »⁶⁸.

Un troisième élément explicite sa méthode exégétique, c'est la référence à la portée de la Bible, « laquelle a été écrite en vue du rétablissement dans le Christ du Royaume de Dieu. En effet, ce ne sont pas les mots, réduits à eux-mêmes, qui fournissent la vraie lumière par laquelle tout texte doit être interprété, mais le but de l'écrivain »⁶⁹. Aussi a-t-il recherché ce qui était en harmonie avec le dessein de la Bible, qui est de convertir les hommes à l'obéissance de Dieu.

Les principes de l'exégèse rationnelle étant définis d'une manière générale, il faut les compléter par la critique historique ; elle opère dans le même sens de laïcisation, puisque par définition l'aspect strictement surnaturel n'est pas allégué ou rarement.

66 *Léviathan*, III, chap. XXXII, p. 396

67 *De Cive*, III, chap. XVIII, 4, p. 366 à 371

68 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 621

69 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 621

b. b. La critique historique.

Partant des Écritures reçues par l'Église d'Angleterre, il dresse d'abord une rapide comparaison des Livres les composant et des apocryphes, selon Saint-Jérôme et l'historien juif Flavius Josèphe. Pour l'Ancien Testament, la version grecque de la Septante correspond aux Livres reçus par l'Église anglicane. Quant au Nouveau Testament, sa composition est identique pour toutes les Églises.

Au-delà de la structure de la Bible, il s'interroge sur ses rédacteurs ; la raison n'a rien à faire dans ce domaine qui relève du fait, c'est-à-dire de l'histoire. Mais, devant la carence de celle-ci, il lui faut recourir à un expédient pour établir une chronologie relative des textes, la critique interne. Elle réintroduit l'usage de la raison, puisque la vérité recherchée porte sur la conséquence.

D'abord il repousse la considération unique de l'intitulé des Livres, qui, par la référence à des personnages pourrait faire penser qu'ils en sont les auteurs, comme étant une preuve insuffisante, puisque pouvant ne se rapporter qu'au sujet traité. Après cette précaution liminaire il commence par démontrer, sur la base du texte, que le Pentateuque n'a pas été rédigé par Moïse. Toutefois, où la compilation attribue expressément la rédaction à Moïse, il faut la retenir : c'est le cas par exemple du Livre de la Loi contenu dans le Deutéronome⁷⁰. Selon le même procédé de critique interne, Hobbes situe la rédaction du Livre de Josué longtemps après la mort de ce dernier, celle des Livres des Juges et de Ruth après la captivité à Babylone. Sans donner la liste complète des Livres, remarquons cependant l'utilisation d'une autre méthode d'investigation par Hobbes, au Livre de Job, reprise de Saint-Jérôme, qui se réfère à la structure du texte, notamment à l'insertion d'une partie en vers entre un prologue et un épilogue en prose, qui permet à Hobbes de conclure au caractère de traité de philosophie morale revêtu par ce Livre en apparence biographique. Enfin la totalité des Livres de l'Ancien Testament fut établie, dans la forme où ils existaient à l'époque de Hobbes, après le retour de captivité et avant l'époque de Ptolémée Philadelphe qui les fit traduire en grec par les soixante-dix sages venus de Judée. Se référant aux Livres apocryphes ou deutérocanoniques, Hobbes avance que l'Écriture pourrait avoir été mise en forme par Esdras⁷¹.

L'origine du texte du Nouveau Testament est plus facile à établir, puisque les rédacteurs virent Jésus ou furent ses disciples, à l'exception de Saint-Paul et de Saint Luc, et se placent donc à l'époque apostolique. Cependant, Hobbes fait remarquer que la réception et la canonicité des Livres sont plus tardives : puisque l'autorisation supposée n'en est mentionnée

⁷⁰ *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 406

⁷¹ *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 411

qu'avec le successeur de Saint Pierre, Clément, et qu'il n'y a de certitude sur ce point qu'à partir du Concile de Laodicée en 364. Déjà pour cette époque Hobbes conteste les prétentions ecclésiastiques au gouvernement spirituel, mais admet pourtant l'authenticité des Livres reçus, car sinon, écrit-il, « ils les eussent sûrement rendues plus favorables qu'elles ne le sont à leur pouvoir sur les princes chrétiens et sur la souveraineté civile »⁷². Cet argument, selon la logique admise, renvoie à la raison pour en fonder la véracité de son objet. Mais beaucoup plus que la critique historique de l'Écriture, c'est la critique des concepts qui est révélatrice de l'exégèse rationnelle.

b. c. La critique des concepts

Nous ne pouvons reprendre tous les concepts analysés dans le *Léviathan* et les autres ouvrages, sous peine de faire une pure paraphrase ; seuls seront retenus les plus indispensables à l'explication du système. En outre, dans notre étude sur l'élimination du surnaturel, à laquelle conduit cette exégèse, nous utiliserons certains concepts que nous n'aurons pas considérés ici, de même que nous développerons dans l'étude de l'État chrétien la question de l'unité de la souveraineté sur la base scripturaire.

Dans le prolongement de l'explication de type matérialiste, l'exégèse conduit d'abord à l'élimination de l'irrationnel, par conséquent à une rationalisation, qui apparaît dans le traitement du vocable « esprit ». La seconde tendance est la politisation des concepts, particulièrement nette dans l'explication du royaume de Dieu ; remarquons que dans ce cas la rationalisation est médiatisée par l'approche juridico-politique.

La théorie matérialiste de l'esprit, comme celle identique de Dieu, fut responsable de la critique d'athéisme développée contre Hobbes. La position radicale de Hobbes répondait à la distinction scolastique, pour lui inintelligible, des substances corporelles et incorporelles. Selon Hobbes, la base d'une argumentation solide se trouve dans la signification constante des mots ; pourtant le nominalisme n'est pas artificialiste comme pour la science naturelle, ici il est déterminé par la signification des mots prise dans les Écritures. Cette déclaration de principe n'empêche pas Hobbes de reprendre la problématique naturelle pour définir le concept de corps, de montrer ensuite comment les individus qui s'en tiennent uniquement à la connaissance sensorielle immédiate qualifient d'esprit les corps impalpables et invisibles. Enfin, toujours sur ce même plan, il rejette les illusions de la perception, « ces idoles du cerveau »⁷³, qui ne sont rien et pourtant nommées corps ou esprits, selon les désirs d'un

⁷² *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 412

⁷³ *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 419. Ce concept avait déjà été utilisé par Bacon pour désigner le même phénomène.

chacun. L'approche nominaliste le conduit à écarter également les significations métaphoriques. Au terme de cette revue, Hobbes constate par endroits la résistance du sens scripturaire et conclut à l'inadaptation de l'entendement humain pour le comprendre : tel le cas où Dieu est assimilé à un esprit. Il faut alors entreprendre l'analyse du texte pour déterminer le contenu du concept.

Sur la base de la Bible il relève ainsi l'assimilation d'esprit à vent ou souffle, aux dons extraordinaires de l'intelligence, à un zèle soudain, au don de prédiction par le moyen de rêves et visions surnaturelles, à vue et à subordination à l'autorité. Chaque fois il prend le plus grand soin d'annoncer l'interprétation dans un sens surnaturel, qui fait intervenir les substances incorporelles ou les *fantômes*, montrant les contradictions qui seraient ainsi introduites : car le mot *fantôme* ou *spectre* ne

« désigne rien du tout, ni dans le ciel ni sur la terre, hormis les habitants imaginaires du cerveau humain, ce n'est pas ce que j'examine ici. Mais je dis ceci : le mot *esprit*, dans le texte, ne signifie rien de tel ; il signifie, soit (au sens propre) une *substance* réelle, soit (métaphoriquement) quelque *aptitude* ou *affection* mentales ou corporelles exceptionnelles »⁷⁴.

La signification corporelle attachée à l'esprit prouve bien que Hobbes n'en nie pas l'existence et que l'acception particulière de ce concept peut avoir son origine dans l'Écriture ou bien qu'au moins celle-ci ait pu représenter une caution pour une étude de type matérialiste. C'est ainsi qu'il conclut que les disciples de Jésus partageaient l'opinion commune aux juifs et aux gentils, à savoir que certaines de ces apparitions n'étaient pas imaginaires mais réelles, appelées chez les premiers, esprits et anges, et chez les Grecs, démons. Cette concession est toujours assortie de la condition que la réalité de ces apparitions implique leur corporalité ; si le langage vulgaire les nomme substances incorporelles, c'est seulement eu égard à leur texture : une substance mince, invisible, mais qui a les mêmes dimensions qui sont dans les corps plus grossiers. Cependant il n'a cure de répéter combien il est aisé de se méprendre et d'attribuer une réalité à ce qui n'est que l'objectivation de l'imaginaire⁷⁵.

Dans sa critique de la démonologie Hobbes montre comment les convictions d'un peuple se répandirent sur le pourtour de la Méditerranée et par conséquent s'implantèrent chez les juifs de Judée et d'Alexandrie. Dans cette esquisse historique il explique que la distinction entre bons et mauvais démons est dénommée chez les juifs par *esprit de Dieu* et *diable*. Ainsi cette filiation explique-t-elle une attitude commune aux deux peuples attribuant une réalité aux *spectres* produits par l'imagination. C'est l'autorité de l'Écriture, cependant, qui l'oblige à

74 *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 424

75 *Léviathan*, IV, chap. XLV, p. 657. Voir aussi *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 424

admettre la réalité de certains esprits ainsi que nous l'avons mentionné ci-dessus ; avec la précision, soutenue par un texte de Saint-Paul, qu'il s'agit d'esprits corporels, bien que ne présentant pas l'aspect de la chair et des os. D'autre part, il écarte la possession par les esprits, soient-ils corporels⁷⁶. De ce domaine assez flou il retire cependant une certitude : dans l'Écriture, il y a des anges et des esprits, bons et mauvais, mais il n'est pas dit qu'ils soient corporels, comme sont les apparitions que les hommes voient dans le noir, dans un songe ou une vision. Pour Hobbes, il y a des esprits corporels, bien que subtils et invisibles.

Liée directement au concept d'esprit suit l'explication du mot *ange*, dans laquelle Hobbes s'efforce également d'éliminer toute dimension irrationnelle et surnaturelle. Sa démonstration se fixe une fois de plus pour but la preuve de l'inexistence des substances incorporelles. D'emblée il considère l'aspect fonctionnel du concept : ange signifierait généralement un messenger, et le plus souvent, un messenger de Dieu ; dans ce dernier cas, il signifierait n'importe quoi qui fait connaître la présence extraordinaire de Dieu, la manifestation extraordinaire de son pouvoir, spécialement par un rêve ou une vision⁷⁷.

Quant à leur nature, elle est celle même des esprits et leur définition participe de la même ambiguïté⁷⁸. Sur la base scripturaire Hobbes relève que dans la plupart des passages de l'Ancien Testament le mot ange désigne « une image surgie naturellement ». Quand il s'applique à une « chose permanente », cette dernière ne peut être corporelle. Il est révélateur de voir Hobbes confesser cette dernière opinion essentiellement sur la base du Nouveau Testament⁷⁹. On peut se demander si, notamment pour Saint-Paul, dont un texte est allégué, l'imputation d'une conception matérielle des anges n'est pas dérivée de l'influence grecque : non seulement à cause de l'emploi de la langue grecque dans les épîtres, mais aussi de la pénétration des représentations grecques chez les juifs, ainsi que Hobbes lui-même l'a expliquée.

La position de Hobbes sur l'existence d'anges corporels n'est pas isolée en Angleterre ; elle révèle en même temps la multiplicité des influences déterminant sa pensée. De ce point de vue il est très important qu'il n'ait pas réduit les esprits et les anges à un simple processus psychologique par lequel s'objective l'imaginaire sur la base des rêves antérieurs. Dans une préface au *Paradis perdu* de Milton, M. Lewis établit la source platonicienne de la conception corporelle des esprits et la replace dans l'histoire des idées en constatant que le changement philosophique de la Renaissance s'opère par le passage de la scolastique à une théologie

⁷⁶ *Léviathan*, IV, chap. XLV, p. 661

⁷⁷ *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 425

⁷⁸ *Ibidem*, chap. XXXIV, p. 424 et 425. C'est-à-dire soit des corps fins, donc qui ont une réalité, soit simplement l'objectivation de l'imaginaire.

⁷⁹ *Léviathan*, III, chap. XXXIV, p. 429

platonicienne. Nous avons déjà montré, à plusieurs reprises, les tendances rattachant la pensée hobbesienne à ce courant de la philosophie grecque ; qu'il s'agisse de la science politique, domaine où, selon l'explication de Strauss, hédonisme et platonisme sont fusionnés, de la philosophie de la connaissance dans laquelle le matérialisme n'est pas loin de jouer pour la raison le même rôle que la théorie des idées chez Platon. Plus généralement, le recoupement des diverses essences et la portée morale du système, qui a pour fondement une théologie véritable, donne une allure paradoxalement platonicienne à l'œuvre de Hobbes. Si la notion d'esprit permet incidemment d'esquisser une filiation, qui semble la négation de la laïcisation à laquelle aboutit l'analyse rationnelle, l'étude du Royaume de Dieu y ramène et est fondamentale, car elle conditionne l'ecclésiologie.

La division introduite par Hobbes entre le double règne de Dieu, naturel et prophétique, porte en elle la dimension politique essentielle à ce dernier, puisqu'il est défini par le pouvoir de Dieu d'édicter des lois positives à une nation particulière. Le critère spécifique est juridique, car cette compétence de Dieu résulte d'une relation fondée en droit sur le consentement des sujets ; c'est d'ailleurs un cas où la relation politique repose sur un pacte direct entre les individus et le souverain, ce dernier étant représenté.

Hobbes ouvre le chapitre consacré à la problématique du Royaume de Dieu par une discussion terminologique où il constate que les théologiens donnent une portée spirituelle au concept, le définissant comme le « royaume de gloire » ou le « royaume de grâce ». D'entrée, Hobbes est catégorique : c'est d'une monarchie qu'il s'agit⁸⁰, le sens métaphorique étant très rare. Les modalités du pacte sont complexes : on retrouve la votation populaire, celle du peuple d'Israël, pour choisir Dieu comme roi ; cet engagement constitue le premier élément auquel répond la promesse faite par Dieu relative à la terre de Canaan⁸¹. Toutefois, la précision concernant les explications introduit une variation dans la description des modalités elles-mêmes. Hobbes relève d'abord l'existence des « sujets particuliers » de Dieu dès Adam sur qui il règne. Après le déluge, le royaume est limité aux huit survivants. Mais c'est véritablement avec Abraham que débute la relation juridique, par l'instauration de l'ancienne Alliance. Ce pacte conclu entre Dieu et Abraham constitue une sorte de stipulation pour autrui, mais qui comporterait des charges, puisque la descendance est engagée par la reconnaissance de Dieu faite par Abraham et la soumission de ce dernier à ses lois. C'est d'ailleurs la portée qui est expressément donnée à cet acte : « à savoir l'institution, par une convention, de la

80 *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 433

81 *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 433

souveraineté particulière de Dieu sur la descendance d'Abraham »⁸². Le renouvellement de l'Alliance par Moïse, au Sinaï, donne lieu à une comparaison entre différentes traductions, montrant avec quelle minutie Hobbes s'attache à l'étymologie. Au terme de cette réaffirmation de l'engagement, les juifs constituent un « peuple particulier » ; car, selon les paroles attribuées par Hobbes à Dieu, « vous m'appartiendrez par votre propre consentement et votre propre pacte »⁸³. La formulation juridique de cette relation ne tarde pas : « Le *royaume de Dieu*, dit Hobbes, signifie, au sens propre, une République instituée par le consentement de ceux qui allaient en être les sujets... »⁸⁴. La qualification d'État emporte la totalité des effets attachés à ce concept ; Dieu en est véritablement le chef, qui révèle à son représentant les commandements à donner au peuple. Au cas où le lecteur, surpris, n'aurait pas compris, la formule devient lapidaire : « En bref, le royaume de Dieu est un royaume civil »⁸⁵. À ce niveau, la sécularisation, facilitée sans doute par l'esprit même du Pentateuque, est grande, mais n'est pas complète.

L'exégèse du Nouveau Testament concrétise encore davantage ce Royaume, qui est défini comme devant être un royaume terrestre. Ce faisant est introduite son histoire, puisque force est de constater sa vacance. En effet, ce sont les juifs qui ont rejeté la royauté de Dieu par l'élection de Saul ; ce Royaume ne sera restauré par le Christ que lors de son second avènement. La période actuelle constitue une phase préparatoire pendant laquelle l'Évangile ouvre la voie. C'est en considérant cette situation qu'il applique les sens métaphoriques du Royaume. Ainsi, rallier l'Évangile, qui est promesse d'obéissance au gouvernement de Dieu, c'est être dans le royaume de grâce ; car il s'agit d'un don gratuit de Dieu aux Juifs, qui renvoie à la prédestination, même si ces derniers ont déjà eu la promesse d'être reçus à son nouvel avènement. Le royaume de gloire commencera seulement alors. Pourtant, cette vacance n'empêche pas que Dieu transmette sa parole.

L'argument tiré par Hobbes de la nature politique du Royaume de Dieu, pour expliquer les rivalités que soulève la question de savoir quel est celui qui a autorité pour parler en son nom, ne nous paraît pas très solide dans son agencement. Il fallait rappeler le pouvoir prophétique reconnu antérieurement au souverain politique, qui se justifiait par l'absence d'un pouvoir politique exercé actuellement par Dieu, de sorte que les deux questions débattues apparaissent comme les rameaux d'une même argumentation et que les présenter en

82 *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 435. Voir les explications qui confirment cet engagement pour autrui : se référant aux volontés des descendants d'Abraham. Hobbes explique comment une relation contractuelle put naître sans qu'ils fussent physiquement parties au pacte : « leurs volontés (qui sont la matière essentielle de leur pacte) étaient avant le contrat impliquées dans celle d'Abraham ». *Léviathan*, III, chap. XL, p. 495-496

83 *Ibidem*, p. 436

84 *Ibidem*, p. 437

85 *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 439

alternance revient à s'appuyer sur l'un pour rendre compte de l'autre et inversement. Il est évident que Hobbes se sert d'une représentation du peuple de Dieu, issue de la Bible, dont il use comme fondement pour l'interprétation de l'autorité qui s'exerce sur ce peuple. Comme politique et religion sont fusionnées au départ et à l'arrivée, par l'unité de la souveraineté, il est aisé de deviner la solution retenue pour la période s'étendant du renouvellement de l'Alliance par Jésus jusqu'au jugement dernier, qui est celle du droit divin des rois. Nous verrons que les expressions employées pour désigner les souverains, comme celle des *lieutenants de Dieu* évoquent celui-ci et sont le signe de la nature partiellement sacerdotale de la fonction royale. Sur ce plan, Hobbes reprend à la fois une théorie politique et une pratique contemporaine de l'Église anglicane.

Une telle conception de la part de Hobbes permet en outre d'expliquer par la dimension moralisatrice de la politique dans son système, selon l'interprétation que nous avons déjà donnée dans la première partie. De plus, dans la relation établie entre la partie théorique de l'œuvre et la partie exégétique, apparaît nettement l'aspect relatif de la première qui renvoie à un ensemble de représentations préalables à la systématisation. Plus qu'un rôle de justification, l'élément théologique joue celui d'inspiration. Il représente l'analyse d'une histoire privilégiée dans laquelle s'inscrit le destin des chrétiens. Mais, cette insertion de la réflexion dans une loi religieuse ne doit pas dissimuler l'ampleur de la laïcisation à laquelle parvient l'analyse rationnelle de type fonctionnaliste. Nous voulions seulement faire apparaître ici l'ambiguïté de la démarche intellectuelle de Hobbes, qui est exprimée par des anticipations et des redites, dont la cause est l'unité dialectique de l'histoire du peuple de Dieu contenue dans la Bible. Malgré son origine fidéiste, la pensée de Hobbes, dans la quête de la vérité, ne renonce pas à s'appuyer sur la raison. Les conséquences de l'exégèse rationnelle mettent particulièrement en relief son rôle fondamental

D. Les conséquences de l'exégèse rationnelle

La tension que nous avons remarquée dans la construction du modèle politique entre histoire et philosophie, se retrouve ici, mais entre révélation et raison. Si cette dernière s'incline devant la Bible, dont la réception est un acte de foi ou d'obéissance ; par contre elle retrouve toute sa vigueur pour en analyser le contenu. Bien que l'opposition entre surnaturel et naturel explique l'existence de passages dans la Bible dépassant l'entendement, elle légitime l'usage de la raison pour l'analyse de ce qui se présente, matériellement, comme un livre, est perceptible par les sens. L'instrument de la rationalisation se rapproche, à ce niveau, de ce

qu'à une époque antérieure on appelait la « grammaire spéculative ». L'exégèse porte en effet sur l'étymologie des noms, la construction des phrases, le temps des verbes... ; mais elle se double en même temps d'une critique interne du contenu du texte pour en déterminer la signification relative. Hobbes aboutit par cette démarche à évacuer le surnaturel, c'est-à-dire essentiellement les déviations de la foi vers le magique et le fabuleux. A ce stade il contribue à séparer la religion chrétienne, qui est, dans le prolongement des systèmes théologiques libéraux et latitudinaristes, l'article fondamental de la foi. Ce dernier si évident pour un chrétien, permet alors un grand libéralisme dans l'aménagement du culte et renvoie à la question de la canonicité des Écritures, qui représente en même temps une introduction aux compétences ecclésiastiques du souverain civil.

a. L'évacuation du surnaturel

Rappelons fermement que Hobbes ne nie pas le surnaturel, qu'au contraire toute sa réflexion le suppose et le détermine par rapport à lui. Le caractère essentiel qu'il lui attribue, d'être inconnaissable, est également celui qui est attaché à Dieu, réserve faite de l'existence de ce dernier. Donc l'attitude de Hobbes est conditionnée par sa philosophie de la connaissance à laquelle se rattache sa conception de la raison. Celle-ci commandant la découverte des phénomènes naturels se heurte aux limites de son domaine. Toutefois, nous avons montré que le surnaturel ne circonscrit pas entièrement le divin, dont une partie est logiquement ou intuitivement connaissable par la raison. De telle sorte que le rejet méthodologique du surnaturel ne peut aller à l'encontre du théisme essentiel de l'œuvre. En outre, la démarche hobbesienne suppose l'acceptation de la révélation, soit-elle par l'intermédiaire du souverain, dont la garantie d'authenticité est d'ordre surnaturel. Ainsi l'analyse se trouve-t-elle constamment aux prises avec cette contradiction entre l'origine de la Bible et la détermination de son contenu.

La critique des concepts a fait apparaître la matérialisation à laquelle conduit la rationalisation ; par exemple, certains esprits sont expliqués comme résultant des phénomènes psychologiques, donc prouvés être inexistants, d'autres reçoivent, avec réticence, leur existence de leur matérialité. De même le Royaume de Dieu est-il à la fois politique et terrestre, donc un « corps artificiel » connaissable par la raison. Bien d'autres concepts reçoivent un traitement identique, qui réduit leur portée à la dimension naturelle. C'est particulièrement l'évocation de la sainteté et de ce qu'on appelle l'au-delà, qui rend compte de cette tendance.

Hobbes rattache la véritable interprétation du mot *saint* à l'interprétation littérale du Royaume de Dieu. Donc ce concept va être politisé et juridicisé de manière à répondre, dans

le Royaume, à ce que les hommes dans leurs royaumes appellent d'habitude *public*, ou la chose royale. Ainsi *saint* n'est que la transposition, dans le langage religieux, du qualificatif *public*, en usage dans le vocabulaire juridique ; car par saint on entend toujours soit Dieu lui-même, soit qui est à Dieu en propriété. En conséquence, « les prêtres, les prophètes, les rois marqués de l'onction, comme ministres de Dieu (sous l'autorité du Christ), des hommes saints »⁸⁶. De même que les juifs sont une nation sainte, parce que devenue sa « propriété par pacte ». Inversement le mot *profane* est synonyme de *commun*, comme saint l'est de *propre*. Selon cette acception les élus sont *sanctifiés*.

Le sacré est ce que les hommes réservent à Dieu pour un usage exclusif, le plus souvent en relation avec le culte. Mais, à explication juridique, but politique ! C'est bien ce que traduit la conception des « degrés de sainteté », signifiant ainsi une plus ou moins grande appartenance, ou dévolution, à Dieu. Sur cette base il justifie, sous l'aspect implicite du renoncement, la compétence suprême du souverain. Enfin, participant du sacré, le sacrement ne peut être défini que comme « le fait de mettre une chose visible à part de l'usage commun, et de la consacrer au service de Dieu, soit comme un signe de notre admission dans le royaume de Dieu en tant que membres de son peuple particulier, soit comme une commémoration de cette admission »⁸⁷. Sur cette distinction il fonde deux jeux de sacrements fondamentaux : la circoncision et le baptême, le Repas de l'agneau pascal et la Cène. Il n'en existe pas d'autres qui puissent témoigner d'une promesse d'allégeance envers Dieu. Ainsi, les sacrements essentiels ont-ils une signification politico-juridique qui se rapporte à celle donnée à *saint*. Or, dans l'imagerie classique, était saint qui opérait des miracles ; donc il faut s'attendre à une remise en cause de ce dernier concept, d'autant plus qu'il est l'un des éléments permettant de caractériser le prophète.

En ce domaine il s'applique à dénoncer les illusions et tromperies qu'on fait passer pour des œuvres surnaturelles, ainsi que l'ignorance et la superstition créatrices de l'admiration et de l'émerveillement. La définition proposée considère Dieu, l'auteur des œuvres constitutives du miracle, et les élus, qui en sont les destinataires : car il constitue pour eux un *signe*. En effet, « un Miracle, dit Hobbes, est une œuvre de Dieu (distincte de la manière, fixée lors de la création, dont elle s'opère selon la nature) accomplie pour rendre manifeste aux élus la mission confiée à un ministre extraordinaire en vue de leur salut »⁸⁸. Hobbes prend soin de bien assigner à Dieu la puissance de réaliser le miracle, et non pas au prophète ; rompant en même temps tout lien de nature merveilleuse avec les esprits. Pour éviter toute précipitation, il

⁸⁶ *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 440

⁸⁷ *Léviathan*, III, chap. XXXV, p. 442

⁸⁸ *Léviathan*, III, chap. XXXVII, p. 466. En italique dans le texte du *Léviathan*.

fixe à nouveau les conditions, déjà établies, afin de déterminer l'existence d'un prophète, notamment le recours au jugement du souverain civil pour résoudre les cas les plus difficiles. Nous devons constituer juge « la raison publique » : celle du « lieutenant suprême de Dieu »⁸⁹. Donc la laïcisation est également évidente ici, elle s'opère par l'insertion du concept dans le domaine politique, médiatisée par le recours à la prédestination. Tout au long de ces explications transparaît la conception de Dieu comme chef politique, qui correspond à celle de la relation déjà étudiée entre politique et religion révélée où, au niveau divin, c'est une « politique divine » qui est instaurée, bien qu'au plan humain la politique ait été absorbée par la religion. Cette représentation d'ensemble oblige à faire une interprétation nouvelle de l'au-delà ; c'est certainement l'un des domaines où l'éviction du surnaturel est plus poussée, puisque l'au-delà est purement terrestre.

Ces analyses des différents concepts ne sont pas coquetterie d'érudit, elles correspondent à la conviction, très forte chez Hobbes, qu'ils ont une incidence directe sur la vie politique par les croyances qu'ils meuvent. D'autant plus que les controverses théologico-politiques s'appuient directement sur eux, afin de trouver dans l'Écriture un fondement à leur position politique. La question du salut évoque les récompenses et châtiments éternels, or est-il problème plus crucial dans une société chrétienne ? La préoccupation majeure de Hobbes est de montrer la compatibilité entre l'obéissance au souverain et celle envers Dieu ; rappelons que les doctrines de tyrannicide reposaient sur l'idée d'une prééminence à accorder à Dieu au cas où la conscience individuelle constaterait un écart dans la conduite du souverain, légitimant la révolte par référence à la justice divine, et que d'autre part, l'assassinat d'Henri IV par Ravallac représenta pour Hobbes un événement mémorable. Pour toutes ces raisons, l'au-delà constitue un bastion qu'il faut réduire !

Hobbes considère d'entrée les incidences politiques : le maintien de la société civile dépendant de la justice, et la justice du pouvoir de vie et de mort et de se donner d'autres récompenses et châtiments moindres, résidant en ceux qui ont la souveraineté de la République, il est impossible qu'une République se dresse où n'importe quel autre homme que le souverain a un pouvoir de donner de plus grandes récompenses que la vie, et d'infliger de plus grands châtiments que la mort. L'argumentation a donc pour origine les motivations psychologiques de l'obéissance. Sur ce fondement, la religion représente un impératif supérieur à la politique. Cet élément renforce notre position sur la base religieuse de l'obligation civile. Mais Hobbes, du bien et du mal futurs, en appelle très vite au bien et au mal immédiats qui, quoiqu'ils soient inférieurs intrinsèquement, pourtant deviennent supérieurs

89 *Léviathan*, III, chap. XXXVII, p. 471

sous l'effet de la nécessité. C'est la menace de guerre civile qui fait ressortir la bonté du pouvoir existant.

Le Royaume des Cieux a été étudié précédemment, puisque par cette expression, on désigne le royaume du Roi qui réside aux Cieux. Il faut donc rappeler ses traits caractéristiques du royaume politique et terrestre. Mais, auparavant, c'est la note d'éternité que Hobbes explique par le parallèle établi entre la perte de celle-ci par Adam, qui en jouissait originellement dans l'Eden, donc sur terre, et son obtention à nouveau par Jésus au profit des croyants, rachetés du péché.

Le second point considéré est la localisation de l'endroit où sera vécue la vie éternelle, dont la détermination se fait sur la base de la comparaison entre Adam et Jésus qui, pour être complète, implique qu'il s'agisse de la terre. De même que Jésus à son second événement, est dit revenir comme il est parti le jour de l'Ascension : ce qui implique une descente sur terre, et la restauration du Royaume conçu sur le modèle de celui édifié par Moïse. Dieu règnera, par le Christ, dans Jérusalem. Conséquent et conscient de l'espace restreint offert par notre planète, Hobbes tire argument de la comparaison établie entre les immortels et les anges, sur le point de l'inexistence du mariage et de la procréation, pour montrer la possibilité d'une telle solution. Toutefois, il rencontre une difficulté concernant la période transitoire pour les élus, entre le rachat par Jésus et l'avènement du royaume à la Résurrection. D'autant plus que se pose la question de la nature de l'âme. Sur la base scripturaire, il ne trouve pas de confirmation de la conception de l'âme comme étant éternelle de soi-même et indépendante du corps. Par contre, il infère du Livre de Job l'assimilation de l'âme à vie, donc lui attribue une signification métaphorique. Ainsi, la réunion des vocables *âme* et *corps* signifie le corps vivant ; et c'est par la grâce de Dieu que cette vie restera éternellement dans le corps des croyants à partir de la Résurrection. Mais c'est le caractère politique du Royaume de Dieu qui constitue la preuve définitive de sa nature terrestre. D'ailleurs une question si controversée, dont il est fait un usage aussi politique, ne peut s'expliquer pour Hobbes que par sa nature elle-même profondément politique.

Avec les damnés, par conséquent l'enfer, l'exégèse se rationalise directement, par l'élimination de la dimension surnaturelle, sans passer principalement par la dimension politique. Les réprouvés subiront leur châtiment sur terre, bien que l'Écriture n'en détermine pas explicitement le lieu. Se référant aux textes, Hobbes remarque les différentes localisations qui sont désignées pour les méchants : le Tartare, les ténèbres extérieures, qui signifient en dehors de l'habitation des élus de Dieu ; Géhenne, située près de Jérusalem et où on faisait des feux. La signification de l'enfer étant métaphorique, Hobbes en recherche le sens propre.

Fidèle à son explication fonctionnaliste, il remarque que les appellations désignant ceux qui infligeront les tourments se réfèrent à une fonction ou une qualité, et non pas à une individualité : s'élevant contre tout ce qui pourrait suggérer une démonologie. Après ce premier assaut contre la dimension surnaturelle, il en lance un second expliquant que ce royaume de l'ennemi, spécifié par rapport au Royaume de Dieu, ne peut qu'être sur terre⁹⁰. La conclusion de Hobbes relève proprement d'une affirmation théocratique, disant, par analogie avec les royaumes de l'ennemi entourant la Palestine, nation gouvernée alors par Dieu : « en conséquence, Satan signifie tout ennemi terrestre de l'Église »⁹¹. Cette expression n'est pas sans évoquer les anathèmes lancés par les différentes églises, s'accusant mutuellement d'être l'Antéchrist, se chargeant ainsi de tout un contenu politique, accentué lorsque de surcroît il s'agit d'une Église nationale.

L'exégèse des châtiments de l'enfer conduit à une sécularisation complète d'un domaine où le fantastique le plus débridé côtoyait la superstition la plus imaginative. Selon son habitude, Hobbes réduit d'abord les évocations matérialisées de la Bible à une signification métaphorique et le mécontentement de l'esprit des damnés à la vue de la félicité éternelle dont d'autres jouissent. Cette dernière, pour être appréciée, doit se référer à leurs malheurs, propres à ceux « qui non seulement vivent sous des chefs mauvais et cruels, mais aussi ont pour ennemi le roi éternel des saints, le Dieu tout puissant »⁹². La peine définitive infligée aux méchants, est « une seconde mort »⁹³, après la Résurrection. Mais, le Nouveau Testament semble attribuer une forme d'immortalité aux damnés, notamment en matière de châtiments ; comment interpréter alors ces passages ? Le tourment sera éternel en tant qu'intéressant l'état des hommes et non pas une individualité. Pour soutenir son affirmation, Hobbes explicite sa conception de la prédestination, puisque Dieu est le Père des miséricordes, qui fait au ciel et sur terre tout ce qu'il veut, qui a les cœurs de tous les hommes à sa disposition, qui dans les hommes fait à la fois faire et vouloir, il serait dur d'infliger des châtiments éternels à chaque damné. Ainsi, les élus seront ressuscités dans l'état où était Adam avant le péché originel, alors que les damnés le seront dans son état postérieur, c'est-à-dire mortel, mais en outre sans espoir de rachat. Ce faisant, ils se marieront et leur descendance constituera bien une sorte d'éternité, bien que chaque personne soit mortelle. Hobbes se contente de s'appuyer sur l'inexistence de passages contraires dans l'Écriture pour fonder son interprétation.

Selon l'expression de Hobbes, les tourments éternels et le purgatoire constituent la *fenêtre* par laquelle entre « la doctrine ténébreuse », qui trompe les hommes et les fait se rebeller.

90 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 482

91 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 483

92 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 483

93 *Idem*

Une fois de plus, c'est le surnaturel des croyances populaires, avec son cortège de fantasmagorie, qui est condamné parce qu'il représente en outre un terrain de prédilection pour l'action des ecclésiastiques au travers des exorcismes et de la doctrine des indulgences. Cette dernière, qui a donné lieu aux scandales qu'on sait, a pour objet direct le purgatoire. Hobbes nie catégoriquement l'existence de celui-ci⁹⁴. De même contredit-il la théorie classique de l'immortalité naturelle de l'âme, qu'il considère comme une émanation de la démonologie grecque, sur laquelle repose la doctrine du purgatoire. L'affirmation est tranchée, il n'y a de vie que du corps, d'immortalité qu'après la résurrection. Il critique alors les exégèses patristiques, favorables à l'existence du purgatoire.

Par rapport aux œuvres antérieures au *Léviathan*, l'analyse est ici beaucoup plus développée, puisque le seul concept véritablement explicité était celui de Royaume de Dieu, à cause de son étroite relation avec la problématique de la souveraineté. Par contre, dans ces mêmes ouvrages, la discussion sur l'article de foi nécessaire était largement exposée.

b. Le principe essentiel au salut.

Paradoxalement, l'exégèse rationnelle élimine le surnaturel, par la réintroduction de tout un secteur du religieux dans un cadre naturel, mais en même temps lui re-donne accès, en plaçant Dieu au centre de la réflexion. La portée de la théologie positive dans le système hobbien est en effet d'éliminer une mythologie, qui est le reliquat de croyances païennes maintenues dans la religion et aboutissant à un syncrétisme dénaturant la foi, afin d'axer la religion sur le Dieu révélé, tel que la Bible le fait découvrir. Il serait donc inexact de penser que le surnaturel est nié par Hobbes ; simplement, il est évacué dans la manifestation du divin et, par contre, maintenu dans la relation essentielle de Dieu avec les hommes qu'est la foi donnée par prédestination.

Le personnage central de la révélation est Jésus. L'authenticité de la Bible dépend donc de la légitimité de ce dernier, c'est pourquoi l'acte de foi essentiel est de croire que Jésus est le Messie ou le Christ. Nous verrons que, par cette distinction entre l'article essentiel au salut et les autres, Hobbes retrouve tout un courant de la théologie protestante anglaise. Mais, en outre, la discussion sur la mission de Jésus permet de laisser intacte la souveraineté des dirigeants politiques puisque, ici bas, Jésus n'a pas détenu l'autorité politique.

L'analyse étant faite dans la perspective du salut, encore faut-il préciser le sens de ce vocable : « les joies de la vie éternelle sont toutes comprises dans l'Écriture sous le nom de Salut, qui désigne le fait d'être sauvé »⁹⁵. Cette dernière expression se réfère à la préservation

94 *Léviathan*, IV, chap. XLIV, p. 649-650

95 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 484

de certains maux ou de tous. Considérant que ceux-ci sont le résultat du péché originel, il s'ensuit « qu'être sauvé du péché, c'est être sauvé de tout mal et de toutes les calamités que le péché nous a apportés »⁹⁶. De telle sorte que le salut absolu, dont jouiront les croyants, sera la décharge de la mort et de la misère. Le salut nous est obtenu par le rachat de Jésus, non pas que le prix corresponde exactement au péché, mais parce que le père a accepté par miséricorde, qu'il soit notre Rédempteur. La contrepartie de son œuvre rédemptrice est sa fonction médiatrice dans la révélation.

Déjà, au cours de la réfutation des positions de Bellarmin, Hobbes affirma que cet article, « Jésus est le Christ », constitue le fondement de la foi de l'Église, écartant ainsi une interprétation scripturaire qui fondait le pouvoir papal dans l'Église Romaine. De surcroît, cette recherche de l'essentiel de la foi a un but politique avoué : éviter un antagonisme artificiel entre commandements religieux et commandements civils, ainsi que débusquer les auteurs de doctrines séditeuses. Le moyen de cette simplification de la foi est de distinguer entre ce qui est nécessaire et ce qui n'est pas nécessaire pour leur réception dans le royaume de Dieu. Hobbes détermine deux éléments qui sont la foi dans le Christ et l'obéissance aux lois. Une précision incidente, qualifiant ces dernières de *loi divine*, laisse supposer qu'il s'agit des lois naturelles dans son système, puisqu'il en fait la base de toute obligation tant politique que religieuse : « Les lois de Dieu ne sont donc rien d'autre que les lois de nature »⁹⁷.

Nous trouvons ici une confirmation, par une démarche parallèle explicite, de notre idée selon laquelle Hobbes assume la position de théologiens antérieurs, pour lesquels la politique est, selon une vision tout augustinienne, une conséquence de la chute ; car la foi est présentée, à l'égal de l'État, comme le remède de la désobéissance à la loi divine, donc à la loi naturelle, à la fois dans le péché originel historiquement commis, et dans nos manquements présents. De sorte qu'outre la condition de l'obéissance à la loi divine, s'ajoute celle du pardon pour les péchés. Cependant l'obéissance n'est nullement minimisée, mais à cause de la nature pécheresse de l'homme, Hobbes s'en tient à un sérieux effort pour lui obéir, car si Dieu devait requérir une innocence parfaite, aucune chair ne pourrait être. À ce niveau, on voit Hobbes dépasser la sécheresse de sa théologie positive, pour réintroduire la vision miséricordieuse de Jésus. La religion révélée ayant une fonction identique au pouvoir politique, de rachat de l'homme pécheur, donc thérapeutique en un sens, Jésus y tient la place centrale.

96 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 484

97 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 607

Hobbes respecte bien l'esprit du christianisme lorsqu'il n'admet pour article fondamental de la foi chrétienne que cette affirmation : « Jésus est le Christ »⁹⁸. L'exégèse de l'expression politise aussitôt le dernier concept :

« Par le nom de *Christ*, écrit Hobbes, on doit entendre le roi que Dieu avait déjà promis, par l'intermédiaire des prophètes de l'Ancien Testament, d'envoyer en ce monde, pour régner éternellement sur les Juifs et sur celles des autres nations qui croiraient en lui, sous son autorité, et pour leur donner cette vie éternelle qu'ils avaient perdue par le péché d'Adam »⁹⁹.

Pour étayer sa position de principe, Hobbes allègue le but même poursuivi par les évangélistes dans leurs récits de la vie de Jésus, notamment celui de Saint Mathieu, qui était de dire que le Messie était venu. Saint Jean emploie d'ailleurs textuellement les mots retenus par Hobbes pour formuler son principe¹⁰⁰. De même il tire argument de la prédication des Apôtres. Enfin, il avance la facilité de cette doctrine, surtout si on la compare à celles qui font l'objet des disputes et pour lesquelles on requiert la foi, avant de dresser un inventaire de textes explicites pour affermir sa position. Cet article étant suffisant pour la foi, c'est de lui que tous les autres peuvent être déduits, à moins qu'ils ne soient directement contenus en lui. Toutefois, c'est de la combinaison de l'obéissance et de la foi que résulte le salut ; rappelons en effet que c'est la conformité non des œuvres, mais de la volonté à la loi divine qui fait l'obéissance et que cette substitution n'opère que dans le cadre de la prédestination pour ceux qui ont la foi. De telle façon que les deux éléments ensemble sont nécessaires.

Par la place que Jésus occupe dans la religion révélée, Hobbes est conduit à définir plus précisément ses attributions : car, devant pallier la carence des lois naturelles, qui ne produisent pas leurs effets à cause de leur transgression par les pécheurs, il entre en concurrence avec le pouvoir, qui est également rendu nécessaire par la violation des lois naturelles. Pour harmoniser son système, Hobbes adopte une histoire dialectique de la souveraineté, ainsi que nous l'étudierons, mais au préalable, elle suppose la définition des pouvoirs du personnage central, Jésus, qui sont classés par Hobbes en trois catégories. Il exerce la fonction de rédempteur, celle de pasteur ou de prophète, et celle de roi éternel. Par la première, Hobbes spécifie la dernière : il soutient que notre Sauveur, comme homme, n'était pas roi de ceux qu'il racheta avant qu'il souffrît la mort. Pourtant, s'il n'exerçait pas une royauté réelle sur terre, une obligation naquit pour les individus. Par le renouvellement de leur pacte avec Dieu, dans le baptême, ils étaient obligés de lui obéir comme roi, au-dessous de son Père, n'importe quand il lui plairait de s'investir du royaume. Ainsi, jusqu'à la résurrection,

98 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 611

99 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 611

100 *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 611 ; et aussi, p. 613. (Jean, XX, 31 : Conclusion de l'Évangile.).

Jésus n'exerce aucune compétence politique. L'affirmation, par Jésus, que son Royaume n'est pas de ce monde, renvoie à l'autre monde, qui débute par le jugement dernier. Cette royauté future du Christ est sur ses propres élus en vertu du pacte qu'ils font avec lui dans leur baptême, mais il s'agit alors d'une autorité subordonnée, exercée sur le modèle de celle que détient Moïse.

La fonction actuelle du Christ, outre celle de rédempteur, est d'enseigner, donc d'agir par la persuasion et non par l'autorité. Cette note détermine la nature du pouvoir ecclésiastique, dérivé de cette partie de la mission de Jésus : il ne peut qu'être second par rapport au politique et ne pas constituer une autorité rivale, sous peine d'enfreindre la portée terrestre de l'action de Jésus. Le but de son premier avènement fut de restaurer au profit de Dieu, par un pacte nouveau, le royaume qui, étant sien par l'ancienne Alliance, avait été interrompu par la rébellion des Israélites élisant Saul. Pour le faire, il dut se proclamer Christ et, par l'enseignement et les miracles, préparer le ralliement de ceux qui seront dans son royaume après la résurrection. Selon une formulation plus classique, « il venait seulement pour enseigner aux hommes la voie du salut et pour restaurer le royaume de son Père par son enseignement »¹⁰¹. De cette manière, par son activité, il ne s'est jamais posé en rival de l'autorité politique, au contraire, il a recommandé l'obéissance à cette dernière¹⁰². De même, l'évangélisation relève de la persuasion et ne constitue pas une fonction dotée d'autorité. Cette position explique la position adoptée quant à la canonicité des Écritures. Avant d'approfondir ce point, nous voudrions cependant établir brièvement quelques comparaisons.

D'abord, sur les deux questions du principe essentiel au salut et de la mission du Christ, les conceptions de Hobbes étaient arrêtées dès le point de départ, en même temps qu'elles étaient déjà suffisamment élaborées, surtout la première, à l'opposé de bien des éléments de l'exégèse qui étaient à peine esquissés, voire complètement ignorés. Si on excepte la problématique du Royaume de Dieu, liée directement à la mission de Jésus, il n'y a que le matérialisme métaphysique pour connaître un degré d'élaboration aussi poussé, avec la conception corporelle des esprits.

Le *De Corpore Politico* renferme peu de chapitres consacrés principalement à la théologie ; celui qui lui est le plus ouvert est relatif au conflit allégué entre l'obéissance à Dieu et celle envers le souverain, et il est orienté vers la détermination du point fondamental de la foi¹⁰³. La conséquence intéressante est d'ordre politique, car elle établit un principe de tolérance dont la portée est de permettre la coexistence des différents rameaux du christianisme dans un même

¹⁰¹ *Léviathan*, III, chap. XXXVIII, p. 489

¹⁰² *Léviathan*, III, chap. XLI, p. 512

¹⁰³ *De Corpore Politico*, II, chap. VI, 6 et 8

État et, par conséquent, de refuser la légitimité de la contestation de l'autorité politique sur une base secondaire. « Tous les autres points, dit Hobbes, qui sont maintenant controversés et font la distinction des sectes : les papistes, les luthériens, les calvinistes, les arminiens etc..., doivent être tels, qu'un homme, pour leur profession n'ait pas à refuser l'obéissance à ses supérieurs »¹⁰⁴. Hobbes, sur la base de ce principe unitaire, attaque même les différences entre sectes comme artificielles, parce que dues à l'intrusion illégitime de la philosophie dans le domaine de la foi, notamment relativement à la nature et à l'action divine. Le second chapitre concerne essentiellement l'ecclésiologie ; il n'aborde pratiquement pas la nature des pouvoirs de Jésus, puisque pour écarter son intervention dans le domaine temporel Hobbes lui assigne essentiellement une action sur les consciences, car telle est la portée des lois du Royaume céleste, qui sont les lois naturelles. C'est surtout le pouvoir des ecclésiastiques qui est défini par l'intermédiaire de la nature persuasive de l'évangélisation. Ainsi, dans la première des œuvres politiques, les deux points centraux de l'exégèse sont-ils le principe fondamental de la foi et la question de l'autorité dans l'Église.

Avec le *De Cive*, l'exégèse devient plus systématique, occupant le dernier des volets du triptyque composant l'œuvre. Hobbes a conscience de ce que l'affirmation du principe essentiel est « quelque peu nouvelle »¹⁰⁵ et lui consacre pratiquement le dernier chapitre de son ouvrage. Par rapport au *De Corpore Politico* il améliore nettement son analyse des pouvoirs du Christ, notamment sur le point de sa prédication terrestre en niant toute forme politique à son activité : « Le gouvernement, par lequel le Christ régit les croyants dans cette vie, n'est pas proprement un règne ou une domination, mais une charge pastorale ou un droit d'enseigner »¹⁰⁶. Le but de son enseignement est de préparer le salut des élus. Cette analyse révèle les deux tendances fondamentales de l'exégèse hobbesienne : latitudinarienne et érastienne. Cette dernière apparaîtra nettement avec l'étude de son ecclésiologie ; quant à la première, son importance réside surtout dans la relation intellectuelle qu'elle permet d'établir.

La distinction entre point fondamental et points secondaires de la foi relève d'une attitude religieuse anti-dogmatique et d'un idéal de compréhension. Une position similaire avait été adoptée en Hollande par les Arminiens dans leur querelle avec les Gomaristes ; elle se doublait de l'attribution à l'État d'un rôle d'arbitrage entre les sectes. Remarquons en outre, au niveau de la méthode, que l'École arminienne fut à l'origine de l'exégèse grammaticale et historique, dont les traces sont multiples dans la doctrine hobbesienne. En Angleterre, l'opposition entre la Haute-Église et le Puritanisme manifeste une tendance latitudinarienne.

104 *De Corpore*, II, chap. 6 et 8

105 *De Cive*, *EW* t. 2, p. 306

106 *De Cive*, *EW* t. 2, p. 258

L'association de ces deux tendances en apparence contradictoires, le libéralisme appliqué aux convictions intérieures, et l'absolutisme régissant les comportements, donc le culte, n'est pas sans évoquer les positions de Hobbes en matière religieuse. En outre, l'Arminianisme, sous Charles I^{er}, se répand et se colore de dogmatisme, ce dernier ne peut cependant lui faire perdre son esprit originel de curiosité religieuse.

Pour notre propos, il est intéressant de remarquer que l'exégèse rationnelle de Hobbes n'est pas isolée, mais au contraire, elle trouve, à la même époque, des constructions similaires chez des théologiens protestants comme Hales et Chillingworth. Toutefois, les positions des deux théologiens sont plus libérales et plus individualistes que celles de Hobbes. Pour Chillingworth, la base de la foi est l'Écriture ; mais, de surcroît, elle doit reposer sur une conviction rationnelle. À cause de ce dernier principe il établit un subjectivisme absolu à la base de son système théologique¹⁰⁷. C'est le développement du conflit politique qui rendit plus sensible le besoin de *latitude* et de *compréhension* religieuse. Bien qu'acceptant une partie du programme élaboré par ses contemporains, l'exégèse rationnelle et le latitudinarisme, une autre tendance, souvent présentée comme complémentaire, l'érastianisme, modifie l'aspect libéral de la position de Hobbes. L'ambiguïté de celle-ci se manifeste dans la question de la canonicité des Écritures.

c. La canonicité des Écritures

La solution retenue par Hobbes découle de deux considérations : l'origine de l'autorité de l'Écriture, la mission du Christ, qui n'était que d'enseigner et non de commander. D'entrée, il réfute différentes manières de s'interroger sur l'autorité de la Bible. En effet, quant à l'origine, la foi confesse que c'est Dieu qui en est l'auteur, mais matériellement le contenu n'est connu être de Dieu que de ceux qui en ont reçu la révélation de manière surnaturelle. Donc, s'interroger sur la foi de chacun, c'est rechercher les motivations de la croyance et s'éloigner de toute solution générale. Afin de remédier à cet inconvénient qu'est le subjectivisme, il donne du problème une formulation juridique : rechercher par quelle autorité elles sont constituées en loi. Dans la controverse avec l'évêque Bramhall, Hobbes explicite sa position de départ qui est liée à la prise de conscience de la relativité de la foi dans les Écritures ; laquelle représente pour lui la preuve que, par nature, elles ne sont pas contraignantes, donc n'ont pas valeur législative. « Si elles étaient des lois de leur propre nature, dit Hobbes, alors seraient-elles lois de par le monde entier, et les hommes seraient obligés de leur obéir en

107 Ouvrage principal de CHILLINGWORTH, - *The Religion of Protestants...* 1637 Hales écrivit une série de tracts et sermons.

Amérique, dès qu'elles seraient montrées là-bas, bien que sans un miracle, par un moine »¹⁰⁸. Ainsi Hobbes limite-t-il sa réflexion, en posant l'équivalence entre la force obligatoire de la Bible et sa constitution en loi civile, qui résulte de notre ignorance de ce que Dieu a dit et de quand il l'a dit¹⁰⁹. En outre, la raison commande, pour le maintien de la paix, de s'en remettre au souverain ; de sorte qu'il donne à la fois un fondement juridique et psychologique à la solution retenue.

À ce niveau réapparaît la fonction unificatrice des lois naturelles dans le système. Dans sa réponse à Bramhall, Hobbes explique en effet l'inspiration biblique de ces dernières ; inversement, dans le *Léviathan*, il adopte une position sur les Écritures qui est proche des théologiens rationalistes et libéraux :

« Pour autant qu'elles ne diffèrent pas des lois de nature, il n'y a pas de doute qu'elles soient la loi de Dieu, et qu'elles portent leur autorité avec elles, lisible à tous les hommes qui ont l'usage de la raison naturelle. Mais cette autorité n'est pas autre que celle de toute autre doctrine morale, qui s'accorde avec la raison : et les prescriptions de celle-ci n'ont pas été *faites* lois, mais le sont *éternellement* »¹¹⁰.

Rappelons que la révélation est un remède à l'inefficacité des lois naturelles ; donc, elle trouve bien en elles le fondement de la légitimité, mais seulement en conscience. En effet, c'est le pouvoir politique qui actualise l'obligation morale en en faisant une obligation juridico-politique. De plus, c'est sur la même base, morale et rationnelle, que repose l'obéissance à son égard. Ainsi, l'unité de la source morale implique, au second degré, la soumission des sujets au souverain pour la détermination des Écritures.

L'argumentation souvent d'apparence répétitive ou anticipatrice, repose sur ce postulat qui met en jeu une représentation du destin de l'homme puisée elle-même dans la Bible, et est liée à la croyance en un théisme originel qui transcende la révélation, parce que Dieu est antérieur à elle et ne l'a donnée, comme finalement la tendance des hommes à se regrouper en société politique, que pour aider les élus à se sauver et les autres à se faire le moins mal possible : essentiellement à ne pas s'entretuer. Pour cette raison, le politique est investi d'une fonction salvatrice, ainsi qu'il a été dit dans notre première partie, qui lui fait s'annexer la religion, dont c'est le but principal au niveau de l'opération surnaturelle de l'action divine. La portée de l'exégèse rationnelle étant de couper les plans, et de refouler le surnaturel, il est

108 *An Answer....- EW* t. 4, p. 369-370. Voir aussi : *Liberty, Necessity, and Chance – EW* t. 5, p. 179. Hobbes pose très bien la question de la réception de la Bible, qui fait ressortir l'aspect limité de son implantation. En outre, il tire la conséquence de sa théorie de la représentation appliquée au souverain civil : « Parce que le pouvoir législatif a pour origine l'assentiment du sujet, la Bible est rendue loi par l'assentiment des sujets ».

109 *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 403

110 *Léviathan*, III, chap. XXXIII, p. 415

normal qu'apparaisse surtout la dimension politique, qui se traduit ici par la conception juridicisée de la Bible. En outre, cette dernière appréhension du texte sacré résulte d'une démarche intellectuelle quasi-sociologique, fondée sur l'analyse de la situation contemporaine ; à une époque où les liens entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel étaient si étroits et d'une nature si ambiguë, la position hobbesienne n'a rien pour surprendre.

Ayant circonscrit la dimension législative de la Bible, comme condition de sa réception, il ne peut qu'imputer la cause de sa canonicité au souverain, détenteur du pouvoir législatif.

La réflexion est commandée d'abord par le sens étymologique du mot *canon*, qui est une règle, et par la recherche du moyen de faire des Écritures, qui sont les règles de la foi chrétienne, des lois. C'est l'histoire du peuple juif qui lui donne la réponse, notamment avec les Dix Commandements donnés par Dieu à Moïse, à travers la réflexion sur la souveraineté dans le contexte. Nous verrons que Hobbes fusionne souveraineté politique et magistère religieux ; c'est donc sur un argument scripturaire qu'il donne les modalités selon lesquelles la Bible est rendue canonique, à savoir par le souverain civil. Il poursuit la démonstration en remarquant, dans l'histoire d'Israël, que c'est avec Esdras que l'Ancien Testament devint canonique, c'est-à-dire sous un grand prêtre qui exerçait en même temps la souveraineté civile¹¹¹. Hobbes continue son enquête avec le Nouveau Testament ; il remarque que son acceptation comme canonique, dans la primitive Église, fut causée par la libre réception pour tel par les chrétiens. Cette solution inorganisée ne peut le satisfaire, lui qui ne retient que des rapports juridiques générateurs d'obligations. À ce niveau intervient alors la question concernant la nature de la mission de Jésus.

Pour Hobbes, Jésus n'a eu ici-bas qu'une fonction d'enseignement, outre celles d'assurer le salut aux élus et de renouveler l'alliance avec Dieu, qui exclut toute prérogative de commandement. Nous avons déjà montré d'ailleurs que Hobbes classait cette compétence sous la rubrique de *conseil*. De sorte que le Nouveau Testament ne constituait qu'un *avis*, à la fois pendant la prédication de Jésus et celle des Apôtres. À plusieurs reprises Hobbes utilise le concept de *persuasion* pour rendre compte de leur action. Selon une expression traditionnelle, reprise par Hobbes pour caractériser les docteurs : ils sont des « maîtres d'école », mais les rois sont « pères de famille »¹¹². La justification suprême est politique, car ceux qui n'ont pas de royaume ne peuvent pas faire des lois : la valeur de cette explication est générale, bien qu'expressément elle ne soit utilisée que pour rendre compte des synodes apostoliques ou

111 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 543

112 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 563

des conciles, dont les actes ne sont que des *conseils*. Ainsi, le Nouveau Testament ne reçut de portée législative que par l'autorité des « rois ou assemblées souveraines »¹¹³.

Conclusion

On a souvent reproché à Hobbes d'opérer un retournement dans son raisonnement : fondant le pouvoir ecclésiastique du souverain sur la Bible et faisant dériver sa canonicité de la loi civile. De telle manière qu'on constaterait un argument circulaire. L'apparence peut être telle, mais elle invite à réfléchir en même temps sur le rôle prophétique de l'Église. En effet, la Bible est traditionnellement reçue par la foi que nous avons dans celle-là, or c'est elle-même qui établit la canonicité des livres, et plus encore, en donne l'interprétation officielle. Si on se souvient du rattachement au souverain civil de la fonction de prophète, on ne peut que constater le remplacement, dans le système hobbesien, de l'Église, classiquement entendue, par l'État. D'ailleurs, dans la première formulation de sa pensée, Hobbes adopte une terminologie qui est traditionnelle : faisant reposer la divinité de la Bible sur la foi dans l'Église¹¹⁴. Mais déjà Hobbes assigne le gouvernement de l'Église au souverain civil, sous l'autorité du Christ, avec ce commentaire qui rend compte parfaitement de sa position : « Si cela n'était pas, dit-il, mais que les rois commandaient une chose, sous peine de mort, et les prêtres une autre, sous peine de damnation, il serait impossible que la paix et la religion dussent coexister »¹¹⁵. Avec le *De Cive* la solution devient plus perfectionnée, annonçant celle du *Léviathan*, s'attachant à résoudre le problème des relations entre l'Église et l'État dans le cadre de la problématique de l'État chrétien.

¹¹³ *Ibidem*, p. 548

¹¹⁴ *De la Nature Humaine*, chap. XI, 9 et 10, p. 97 et 100

¹¹⁵ *De Corpore Politico*, II, chap. VII, 10 ; EW, t.4, p. 199

Deuxième chapitre

L'état chrétien

Introduction

La dernière citation de la conclusion du premier chapitre indique combien, dès l'origine, Hobbes est soucieux des incidences politiques de la religion, notamment par la rivalité d'autorité dont elle est l'occasion. Sur ce plan Hobbes ne fait que constater des faits, tels qu'ils se manifestent à lui dans son pays et tels que l'histoire les lui a appris. Bien souvent, derrière la formulation théorique, c'est la description d'une société qui nous est donnée : de telle manière, qu'expliquer la logique de la première revient à mettre à jour les rouages de la seconde. Indirectement Hobbes nous donne une interprétation de l'Angleterre, des raisons de son agitation politique, des moyens dont elle dispose pour y mettre fin. Toutefois, la réflexion dépasse le déterminisme historique un peu étroit, que nous décrivons, pour atteindre les relations fondamentales auxquelles donne lieu la vie des hommes en société. Plus précisément, c'est de la confrontation entre le pouvoir politique et les croyances des individus qu'il s'agit. Au-delà de la simple description, il est, en effet, nécessaire de rechercher la fonction sociale des éléments composant le *modèle* élaboré par Hobbes : cette démarche permettant en outre de leur donner une valeur relative, qui facilite pour la suite de notre interprétation l'actualisation de sa pensée.

Le premier degré de reconstruction, que nous entreprenons, se situe au niveau juridique : l'Église est assimilée à l'État, se voyant appliquer la théorie de la personne publique. Le bénéficiaire de cette confusion est le souverain civil à qui est reconnue la direction de la vie ecclésiastique. Cependant, tout au long de l'œuvre un leitmotiv court, empêchant de se limiter au cadre étroit d'une ecclésiologie : l'importance des opinions. Très vite s'impose au lecteur la conviction qu'au-delà du règlement juridique d'un conflit d'autorité, c'est une action politique qui est recherchée : le contrôle des opinions et la mise en conformité de celles-ci par la diffusion d'une idéologie : la religion nationale. Sur ce point il convient alors de relier l'éducation à cette dernière : à cause des structures d'origine médiévale qui se maintenaient. Mais la manipulation de la religion, comme plus largement celle des consciences, n'est pas neutre : elle retentit sur la nature du pouvoir qui y a recours, en le sacralisant ; donc en l'érigant en sa propre finalité. Ce n'est alors qu'à ce niveau que la menace de totalitarisme apparaît ; parce que l'État sacralisé risque de perdre de vue la portée individualiste et humaniste qui lui sert de fondement dans le système hobbesien. À ce terme surgit toute l'ambiguïté historique de l'État

absolutiste. Il assimile l'Église à l'État, et ce faisant, il fait de la religion une religion nationale qui ne peut que se muer en idéologie politique. C'est ce que nous voulons montrer dans ce deuxième et dernier chapitre de notre étude.

A. L'assimilation de l'Église à l'État

Il importe de remarquer que ce n'est seulement qu'avec le *De Cive* que la conception juridique de l'Église apparaît. Auparavant, Hobbes analyse le problème dans une optique surtout politique, notamment au niveau des opinions et des doctrines. Ce qui le gêne dans l'État chrétien c'est la double allégeance des individus, envers Dieu et envers le souverain, ainsi que la portée antagonique qui lui a été donnée. Une solution est proposée par l'histoire : l'unité de décision politique et religieuse chez les Hébreux, les Grecs et les Romains ; laquelle se retrouve aussi, de manière contemporaine, dans les États pontificaux³²².

Ces différents exemples constituent pour lui des modèles qu'il transpose dans sa théorie. À la base de sa conception de l'Église se trouve donc l'exégèse du Royaume de Dieu perçu dans son développement, ce que nous appellerons sa dialectique. Progressivement il donne une formulation juridique plus précise à sa pensée, qui permet d'analyser les modalités de la confusion opérée entre l'Église et l'État. Ces deux éléments, inspiration historique et construction juridique, ont une portée de principe identique : l'élimination de la distinction entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Hobbes résout un antagonisme renouvelé depuis la Réforme dans un sens érastien, dont la conséquence pratique est l'exercice des compétences ecclésiastiques par le souverain civil. À ce niveau la raison prend le relais de l'autorité biblique pour fonder la confusion opérée entre Église et État.

1. Les modalités de l'assimilation de l'Église à l'État

Afin de masquer le caractère artificiel de son plan en la matière, dont se ressent la nature hybride du chapitre XXXIX, Hobbes poursuit son exégèse pour déterminer la

322 *De Corpore Politico*, II, chap. VI, 2 ; *EW*, t.4, p. 171

signification du vocable *Église*. Le sens le plus immédiat se rapporte à l'édifice où le culte est célébré. Pour préciser davantage, il recourt, selon une tendance déjà remarquée, à l'étymologie grecque, et retient l'équivalence entre *Église* et *Ecclesia*, l'assemblée des citoyens. Une acception plus large englobe les « hommes qui ont le droit de prendre part à la réunion, même s'ils ne sont pas effectivement assemblés »³²³ : c'est le cas lorsqu'on dit que « le Christ est la tête de l'Église ». Mais on peut entendre également seulement une partie des chrétiens, les élus. C'est le sens étymologique d'assemblée que retient Hobbes : car « l'Église peut être considérée comme une personne une ; autrement dit, on peut dire qu'elle a le pouvoir de vouloir, de prononcer, de commander, d'être obéie, de faire des lois, ou d'accomplir n'importe quelle autre action »³²⁴. Ainsi, semblablement à l'État, l'Église est conçue comme un corps artificiel, parce qu'unie par une personne qui représente tous les membres et dont les décisions et actions sont celles de ces derniers. C'est exactement le mécanisme de la personnification et de la représentation, analysé dans le cadre de la théorie de la personne publique, qui joue ici. Remarquons toutefois combien la position de Hobbes est mieux appuyée par l'histoire des institutions grecques que par le Nouveau Testament, surtout quant à la partie relative à la personne publique, sauf à réserver l'image du Christ, « Tête de l'Église », dont Hobbes fait pourtant peu de cas.

La définition proposée s'inspire visiblement de celle de l'État : « *Je définirai une Église, une société d'hommes professant la religion chrétienne, unis dans la personne d'un souverain unique, sur l'ordre duquel ils doivent s'assembler, et qui ne doivent pas s'assembler sans être couverts par son autorité* »³²⁵. Donc, lorsque les conditions fixées ne sont pas respectées, la réunion est illégale. L'élément essentiel afin de déterminer l'existence de cette assemblée est donc le souverain ; de telle manière qu'il n'est pas difficile d'affirmer, tout de suite après, la similitude existant entre l'Église et l'État : « par conséquent, dit Hobbes, une Église, j'entends une Église ayant pouvoir d'ordonner de juger, d'absoudre, de condamner ou d'accomplir toute autre action, ne diffère en rien d'une République constituée de chrétiens »³²⁶. L'identité est ainsi due fondamentalement à celle des individus qui les composent, comme du souverain qui les unifie : appelé par Hobbes, « L'Église par représentation »³²⁷. La différence des vocables répond à

323 *Léviathan*, III, chap. XXXIX, p. 492

324 *Idem*

325 *Léviathan*, III, chap. XXXIX, p. 493. (Citation en italique dans le texte du *Léviathan*).

326 *Léviathan*, III, chap. XXXIX, p. 493

327 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 562

l'introduction de la note chrétienne, vu que l'État et l'Église sont composés des mêmes hommes. De sorte qu'une Église et une République de chrétiens sont la même chose³²⁸. Nous montrerons ultérieurement combien la position hobbesienne, apparemment si audacieuse, correspond à une évolution qui a son origine dans la Réforme ; mais à ce stade, la négation d'une Église universelle est plus importante à considérer.

La motivation politique est évidente : il s'agit de réfuter les doctrines soutenant les prétentions papales au gouvernement de l'Église universelle. Le moyen en est simple : il n'existe pas un seul État regroupant l'ensemble des chrétiens ; et si le nombre intégral des chrétiens n'est pas contenu dans une République, ils ne sont pas une personne. Par conséquent, ils ne forment pas une Église. L'enchaînement des définitions est d'une logique imperturbable, et la question en suspens, résolue, faute d'objet ! À cette Église universelle manque en effet un représentant terrestre qui aurait transformé la chrétienté en un État par son pouvoir contraignant, lequel fait manifestement défaut au pape pour qui trois choses que Notre Seigneur ne lui a pas données, commander, juger et punir, constituent autant d'obstacles pour le détenir. La cause est entendue, il n'est d'Église que d'État ! Derrière la façade théorique, on perçoit aisément toute la densité polémique de la construction, pourtant c'est cet achèvement méthodologique qui singularise le *Léviathan* par rapport aux œuvres antérieures.

Le *De Corpore Politico* consacre une représentation de la religion comme constituant un ensemble de croyances ou d'opinions de portée politique, beaucoup plus que sous l'aspect d'une réflexion théorique. L'ecclésiologie est elle-même appréhendée comme une histoire comparée dont le modèle par excellence est l'Ancien Testament. Enfin, bien que le problème ne soit pas principalement traité, c'est la relation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel qui intéresse Hobbes à travers la religion, mais ici l'analyse est plus comparative que systématique. De sorte qu'il ne donne de formulation générale qu'aux conclusions de ses investigations scripturaires, mais sans véritablement atteindre le niveau théorique. Dans ce qui constitue le début d'une ecclésiologie, il s'attache d'abord à la question de l'autorité dans l'Église, en relation avec le pouvoir d'interpréter l'Écriture sur lequel repose le gouvernement d'Église. Puis il recherche quel est l'aménagement institutionnel de cette Église, s'approchant ainsi de sa recherche exégétique future sur la souveraineté dans le Royaume de Dieu. Les positions de fond sont déjà assumées, mais il manque le perfectionnement théorique du *Léviathan* ; Hobbes recourt en effet à des explications ou des problématiques traditionnelles, notamment celle de

328 *Léviathan*, III, chap, XLII, p. 570

l'excommunication, pour établir ses convictions. Pour un Anglican, l'affirmation suivante allait de soi : « Il est donc manifeste que ceux qui ont le pouvoir souverain sont les dirigeants immédiats de l'Église, au-dessous du Christ, et que tous les autres ne leur sont que subordonnés »³²⁹. Une remarque incidente sur la dimension sacerdotale de la royauté renforce la note traditionaliste : « Bien que les rois ne s'investissent pas de la prêtrise ministérielle, cependant ils ne sont pas si simplement laïques qu'ils n'aient de juridiction sacerdotale »³³⁰.

Paradoxalement, tout en inscrivant son ecclésiologie dans le cadre de l'explication rationnelle, nous verrons que, dans le *Léviathan*, Hobbes accroît les compétences sacerdotales du souverain, alors que l'inspiration traditionaliste, encore importante ici, est porteuse de limitation.

Le *De Cive* renferme une approche de l'Église qui annonce celle du *Léviathan* ; mais si les solutions sont les mêmes, la formulation dans la première œuvre est beaucoup plus vague. Ce manque d'achèvement correspond au caractère incertain de sa théorie de la personne publique, notamment par l'absence de jonction entre ces deux éléments : la personne morale et la représentation. Dans le *De Cive*, l'idée de personne, relativement à l'Église, est nettement affirmée, de même que la condition mise à son existence : la présence d'un pouvoir commun qui l'unifie dans son action. L'Église devient une et est capable de fonctions personnelles, par l'union d'un pouvoir légitime de convoquer les synodes et les assemblées de chrétiens, et non par l'uniformité de la doctrine³³¹. Cette position réfléchit en même temps un idéal de compréhension, bien que Hobbes ne développe pas ce point, puis qu'*a contrario* on peut déduire que la pluralité des doctrines n'est pas un obstacle à l'unité de l'Église, la seule limite étant la nature chrétienne de ces différentes confessions. Donc Hobbes définit déjà l'Église comme étant une assemblée, mais il manque la théorie de la représentation pour donner toute sa cohésion à sa conception, ainsi qu'il apparaît dans la définition qu'il formule :

*« Une certaine multitude de personnes qui ont traité avec Dieu une nouvelle alliance par notre Seigneur Jésus christ (C'est-à-dire la multitude de ceux qui ont reçu le sacrement de baptême) laquelle multitude peut être légitimement convoquée en un certain lieu par quelqu'un, à la convocation duquel tous les fidèles sont obligés de se trouver, ou en propre personne, ou par un autre qu'ils envoient en leur place »*³³².

329 *De Corpore Politico*, II, chap. VII, 10 – EW, t. 4, p. 199

330 *De Corpore Politico*, , II, chap. VII, 11

331 *De cive*, III, chap. XVII, 20, p. 343

332 *De Cive*, III, chap. XVII, 20, p. 343 (Citation en italique dans le texte).

Sous-jacente à cette construction, reposant sur la théorie de la personne morale, se fait sentir la nécessité théorique de la réduction d'une pluralité de volontés à une seule : le mécanisme qui constitue la trame psychologique du tissu social par l'action unificatrice du pouvoir qui en est, en même temps, le résultat. À plusieurs reprises Hobbes insiste sur la réduction à l'unité pour distinguer le corps social de l'agglomération des individus qui le composent. Il privilégie, dans son approche, le phénomène du pouvoir pour déterminer l'existence, ou l'inexistence, d'une Église. Ce choix justifie alors l'assimilation très explicite faite entre l'Église et l'État : « Un État composé de personnes chrétiennes, est même chose que l'Église chrétienne, mais qu'elle a reçu de deux divers noms pour deux causes diverses »³³³. Comme dans le *Léviathan*, Hobbes donne pour raison à la distinction des vocables la note chrétienne.

Sur l'Église universelle il adopte déjà une position semblable à celle défendue dans l'œuvre de 1651, mais avec une précision intéressante, marquant le plus grand attachement de Hobbes à la dimension surnaturelle de la religion : il reconnaît en effet que l'Église universelle est vraiment un Corps mystique, dont le Christ est la Tête. Mais Hobbes maintient que les élus, aussi longtemps qu'ils sont dans ce monde, sont une Église seulement en puissance. De même il récuse les prétentions à l'universalité de l'Église romaine, montrant que ses structures sont liées à celles de l'Empire romain.

Ainsi le *De Cive* présente-t-il l'essentiel du *Léviathan*, sur la fusion opérée entre Église et État, notamment par l'intermédiaire de la théorie de la personne publique. Un indice permet même de penser que Hobbes n'est pas loin de dépasser la simple substitution d'une seule volonté à plusieurs, sur une base conventionnelle, pour la compléter par la théorie de la représentation : il s'agit de la référence à l'*autorité*, mais ne jouant ici que dans le sens classique de l'État au citoyen, et impliquant que l'action légitime de ce dernier soit celle-là même du premier.

L'érastianisme dans la doctrine hobbesienne se traduit par la remise au souverain civil de toute l'autorité en matière ecclésiastique, ainsi que par l'exercice de compétences propres en ce domaine. Hobbes résout le conflit entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel en détruisant la base sur laquelle repose cette distinction.

2. L'élimination de la distinction pouvoir temporel – pouvoir spirituel

333 *De Cive*, III, chap. XVII, 21, p. 344

Hobbes a le souci de faire apparaître l'unité fondamentale de la souveraineté dans la problématique du Royaume de Dieu, englobant à la fois le gouvernement politique et l'organisation du culte. À ce niveau Hobbes emploie une analyse juridique et prend soin, à plusieurs reprises, d'en rappeler les conséquences quant aux opinions. La vie ecclésiastique étant régie par la loi, ne peuvent donc être appréhendées, que les manifestations extérieures des individus et non pas leurs pensées : l'inquisition est aussi détestable que l'anarchie pour Hobbes. D'ailleurs c'est la nature même de son approche juridique qui facilita la réduction de l'Église à l'État. Ainsi la question des deux pouvoirs – *les deux glaives*, selon l'expression médiévale – va-t-elle être abordée sous le même angle et appréhendée aussitôt sous la forme d'une rivalité d'autorité ou d'une division de la souveraineté.

La charge polémique de ce problème est intense puisque, à la fois, l'Église romaine et les Églises réformées le rencontrèrent, que nombre de conflits furent allumés par ce feu dévorant de la chrétienté et qu'il embrasait encore l'Angleterre contemporaine de Hobbes. En fait, dès son origine, le christianisme fut confronté à cet antagonisme entre temporel et spirituel au travers de la conception de la mission de Jésus, soumise à l'épreuve du zélotisme. La religion chrétienne vécut dans la tension que lui faisaient subir les deux pôles opposés de la théocratie et du césaro-papisme. Une telle situation était d'ailleurs le résultat de l'engagement profond de la religion dans la vie socio-politique, au point de perdre sa dimension surnaturelle pour n'être plus que ce que les auteurs réalistes, ainsi Machiavel, ont écrit comme un moyen de gouvernement.

Très remarquable apparaît la vigueur de la distinction opérée par Hobbes entre la dimension juridique de la religion, le culte, et la dimension surnaturelle, opérant au niveau de la conscience ; elle est garante du maintien de ce dernier aspect et de sa préservation de toute contamination temporelle. L'analyse rapide de trop de commentateurs, qui s'en tiennent à l'élément juridico-politique et déduisent une conception athée de la part de Hobbes, est pour cette raison irrecevable. Mais paradoxalement, le surnaturel ne doit de survivre qu'à une mise à l'écart opérée par la réflexion et à l'annexion de l'élément culturel au pouvoir temporel. Le droit est encore un facteur de laïcisation, mais seulement où il s'applique : de telle sorte qu'il n'a pas d'action sur tout un secteur de la religion déclaré être hors du droit, parce que livré à la prédestination divine inconnaissable. En outre, le divin ne se limite pas à ce domaine d'élection qu'est celui des consciences, il pénètre aussi la vie sociale, puisque le pouvoir politique participe à l'œuvre rédemptrice de la religion.

La réflexion de Hobbes est donc animée d'un double mouvement : d'une part une démythification de la religion, accompagnée d'une laïcisation, le plus souvent à travers une perception juridico-politique, et, d'autre part une sacralisation du politique. Reprenant la typologie hobbesienne applicable à la relation politique – religion, on peut opposer le niveau humain avec l'intégration de la religion dans le politique – le culte et l'interprétation des Écritures constituant l'essentiel de l'ecclésiologie – et le niveau divin, où le politique de l'humain reçoit une nouvelle orientation, définie par la finalité religieuse, qui médiatise son intégration dans le politique du divin. Dans le schéma la religion occupe donc la position centrale en permettant la transformation du politique d'une nature à l'autre. On peut même déduire de la position de Hobbes que, sans le péché originel, et son actualisation par les péchés actuels, le politique aurait été unique et de l'ordre du divin. Par conséquent, le politique à l'échelle humaine est un décalque du politique à l'échelle divine, en même temps qu'un remède à la perte de ce dernier ; cette situation explique l'intégration dans sa sphère de tout ce qui se situe au plan de l'homme et des relations interindividuelles, à l'exclusion de celles qui font intervenir Dieu. C'est pourquoi les lois naturelles, constituant un modèle d'action inhérent aux hommes, leur font découvrir la solution à leurs maux, mais ne peuvent s'imposer que comme obligation morale, parce qu'entraînant une relation des hommes avec Dieu par l'intermédiaire de la conscience. Elle représente un élément du politique à l'échelle divine, ce faisant elles tiennent une place essentielle pour fonder le politique au niveau humain. Ainsi, cette dialectique du politique, intimement liée à celle du Royaume de Dieu, rend compte au niveau théorique, de l'élimination de la distinction pouvoir temporel – pouvoir spirituel et de l'absorption du second par le premier.

Toute cette explication, reposant sur la logique interne du système, ne doit pas dissimuler la portée pratique de la position de Hobbes qui est de renforcer le pouvoir politique, sous peine de voir surgir des divisions. Parfois même, le but polémique se précise, notamment quand il s'agit de la critique de théories relatives au pouvoir pontifical sur les souverains chrétiens. Dans ses affirmations, Hobbes emploie des tournures bibliques, se laissant prendre, en outre, dans les filets de la tradition, quand il conteste celles-ci. Sentencieusement il proclame : « Les hommes ne peuvent servir deux maîtres ». Hautainement, il tranche : « Cette distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel est purement verbale »³³⁴. Certains allèguent l'existence de deux pouvoirs, alors il s'agit d'un royaume divisé sur lui-même qui, complétant l'allusion à la

334 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 596

phrase de l'Écriture, ne peut tenir. « Quand ces deux pouvoirs, dit Hobbes, s'opposent l'un à l'autre, la République se trouve nécessairement en grand danger de guerre civile et de dissolution »³³⁵. Par conséquent, cette critique de la théorie des *deux glaives* nous ramène à l'affirmation de l'unité essentielle de la souveraineté. La solution retenue par Hobbes est cependant moins originale que le laisserait supposer le radicalisme de ses maximes fracassantes. La tendance érastienne se développe au XVII^e siècle et apparaît comme une solution privilégiée à la difficile cohabitation des pouvoirs temporel et spirituel. Cependant, nous ne considérerons la place de Hobbes dans ce courant de pensée qu'après avoir brièvement inventorié les compétences attribuées au souverain en matière religieuse.

3. L'exercice du pouvoir ecclésiastique par le pouvoir civil

Hobbes précise la nature du pouvoir ecclésiastique par sa fonction : enseigner, qu'il oppose à commander, se rapportant au pouvoir politique. Recourant à une analogie, Hobbes précise la distinction en caractérisant les *ministres de l'Évangile* comme des *maîtres d'école*, par conséquent, subordonnés au *Seigneur de la Famille* qui les choisit. Nous avons déjà remarqué la nature persuasive de l'action de Jésus, comme celle de ses apôtres, que Hobbes a classé sous la rubrique de *conseil*, par opposition à la loi. La justification doctrinale est l'exégèse du Royaume de Dieu, qui ne détermine de gouvernement politique du Christ qu'après la Résurrection : la reconnaissance par Jésus du pouvoir politique existant représente une preuve *a contrario*. Pour approfondir l'analyse du pouvoir ecclésiastique, Hobbes nous avertit d'avoir à séparer, depuis l'Ascension, deux périodes dont la charnière est constituée par la conversion des souverains. Il eût été intéressant d'examiner le pouvoir ecclésiastique d'avant la conversion des souverains, mais les exigences de concision ne nous permettent pas de nous étendre outre mesure. Limitons-nous à examiner le pouvoir ecclésiastique après la conversion des souverains. En effet, la conversion des souverains au christianisme modifia complètement la perspective : la compétence ecclésiastique va être exercée avec le concours de l'autorité politique. L'activité perd alors sa nature de conseil, pour devenir contraignante, ceci à cause de la personne du souverain qui œuvre à cette transformation. Le fondement est constitué par la similitude existant entre l'Église et l'État, et l'attribution au souverain du pouvoir ecclésiastique, parce que représentant les individus qui constituent ces entités, donc bénéficiaire des attributions exercées par

335 *Léviathan*, III, chap. XXIX, p. 351

l'Église. Ainsi, il suffit de remplacer partout *Église* par *souverain*, pour déterminer les compétences de ce dernier.

a. Le pouvoir ecclésiastique après la conversion des souverains

Cet élément de la doctrine importe pour la qualification du souverain. La théorie de l'institutionnalisation du pouvoir, développée dans le cadre de l'analyse rationnelle, éliminait les justifications traditionnelles du pouvoir, de nature quasi mystique, au profit d'une construction juridique. Or, l'une des conséquences de la fusion opérée entre la théologie et le modèle juridique est d'introduire à nouveau l'argument traditionnel de la souveraineté de droit divin. Ce dernier couronne notre interprétation sur la finalité éthico-religieuse du système politique rationnel, dont la prise en considération permet d'expliquer tant d'ambiguïtés.

De manière constante, le pouvoir ecclésiastique est défini essentiellement comme une tâche d'enseignement, correspondant donc à la fonction de *pasteur* ; pour la mener à bien le souverain se voit attribuer la suprématie sur les évêques et reconnaître, par conséquent, la nature de droit divin de l'autorité détenue pour cette activité. Enfin, pour mieux établir sa position Hobbes n'a de cesse, qu'il n'ait réfuté minutieusement les titres allégués par le Pape pour régenter ce domaine, notamment l'exposé qu'en donne le Cardinal Robert Bellarmin.

a. a. Finalité sociale du pouvoir politique

Le pouvoir politique, d'une part, est déterminé par sa finalité sociale : assurer la paix et la sécurité, recevant en contre partie de ces prestations l'obéissance des sujets. D'autre part, Hobbes attache de l'importance aux opinions, rendues responsables des actions individuelles. De telle manière qu'il ne peut éviter d'étendre le contrôle du souverain sur celles-là, afin d'empêcher qu'elles introduisent le désordre. La censure des doctrines représente l'un des pouvoirs attachés à la souveraineté, car elles constituent un moyen d'appréciation par les individus du bien ou du mal ; « En conséquence, conclut Hobbes, à partir du moment où des hommes seront circonvenus par l'opinion selon laquelle obéir au pouvoir souverain leur sera plus nuisible que de désobéir, ils désobéiront aux lois »³³⁶.

En conservant à l'esprit la signification donnée au concept de *pasteur*, mentionnée ci-dessus, on comprend alors l'affirmation appliquée aux États païens, selon laquelle les

336 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 562

souverains avaient eu le nom de *pasteurs du peuple* parce qu'il n'y avait de sujet qui put légalement enseigner au peuple que par leur permission et autorité. En se remémorant le respect par Jésus de l'intégralité des compétences liées à la souveraineté des chefs païens, on comprend comment Hobbes considère que leur conversion ne peut rien leur enlever, puisque, en outre, il ne leur fut rien demandé de tel par le Christ. Donc les rois chrétiens sont encore les pasteurs suprêmes de leurs peuples et ont pouvoir d'ordonner quels pasteurs ils veulent.

L'élément essentiel de cette compétence est d'enseigner. Autant, sinon plus, que l'aspect répressif, Hobbes montre ainsi la dimension positive de cette fonction du souverain qui détient la vérité socialement utile. Dans l'État chrétien, il a d'abord la charge d'établir la canonicité des Écritures. Mais en outre il lui faut en donner l'interprétation, car c'est en elle que se trouve le germe de la division et qu'au pouvoir de donner à un texte force législative est lié celui de l'interpréter. De sorte que ce dernier constitue l'activité principale de la fonction enseignante du souverain. Comme il ne peut matériellement l'accomplir seul, il est assisté d'autres pasteurs. Si la première compétence, l'enseignement, est fondée sur le droit de la souveraineté, la nomination de pasteurs relève à la fois de celui-ci et de la théorie de l'Église. Hobbes se contente de transposer la conclusion atteinte à propos des temps apostoliques, en l'actualisant grâce à la définition de l'Église : « En tant qu'il est souverain (ce qui veut dire, en tant qu'il est, par représentation, l'Église), les docteurs qu'il élit sont élus par l'Église »³³⁷. Il écarte d'ailleurs au passage des cas ambigus, où il semblerait que l'élection soit le fait d'une assemblée, « car tout acte accompli est acte de celui sans le consentement duquel il serait invalide »³³⁸.

Pasteur suprême, le souverain est non seulement l'auteur de la nomination des autres pasteurs, il l'est aussi de leurs compétences, et par conséquent ils ne sont que ses ministres. Tout à fait remarquable est la vigueur avec laquelle Hobbes fonde ces pouvoirs du souverain sur les éléments de la construction juridique définissant la souveraineté. Le droit pastoral est en effet une composante de celle-ci, dont le souverain chrétien ne fait que garder l'usage en attendant l'avènement du Royaume de Dieu. Quant à la suprématie sur les autres pasteurs, elle s'explique non parce que ceux qui enseignent sont ses sujets, mais parce que ceux qui doivent apprendre le sont. En ce cas, le droit du souverain est présenté quasiment comme une obligation politique

337 *Idem*

338 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 563

envers les sujets. Cette position permet au surplus de résoudre, par référence à la souveraineté, le problème de la fonction pastorale du Pape. Extérieurement, la pluralité d'États catholiques laisserait penser qu'il exerce une autorité indépendante de ceux-ci, puisque s'étendant sur plusieurs pays, et qui se manifeste notamment par la nomination d'ecclésiastiques. L'admettre reviendrait pour Hobbes à amoindrir la souveraineté, donc à la détruire. Par contre, où le Pape nomme des *professeurs*, il le fait par l'autorité du souverain de l'État concerné : « Donc, dit Hobbes, quand un étranger a autorité pour nommer ceux qui enseignent, celle-ci lui est donnée par le souverain dans l'empire duquel il enseigne »³³⁹. L'acte par lequel cet *étranger*, qu'on soupçonne de porter la tiare, propose des pasteurs n'est pas un commandement, mais seulement une *recommandation*, donc participe de la nature du *conseil*. Cette dernière définit le pouvoir ecclésiastique intrinsèquement, c'est en effet, son adjonction au pouvoir pastoral, issu de la souveraineté, qui lui assure une portée contraignante.

Dans l'ordre juridique, la compétence ecclésiastique est donc subordonnée à la souveraineté : ce n'est que par son intégration à celle-ci qu'elle l'égale. Ainsi, elle n'atteint la nature du commandement qu'en s'aliénant ; apparemment, la démarche semble justifier l'opinion des commentateurs, qui ne voient dans le pouvoir ecclésiastique qu'un instrument aux mains du souverain. Mais, c'est ne pas considérer l'aspect ambivalent de la relation qui retentit sur la finalité assignée à l'État. Une manifestation en est donnée par l'attribution au souverain de fonctions sacerdotales, fondées sur la compétence pastorale, c'est-à-dire d'enseignement.

Dans notre seconde partie, nous avons montré l'importance de l'appréhension de la souveraineté sous la forme de la compétence juridictionnelle. Le *De Corpore Politico* comporte une référence à cette attribution pour caractériser le pouvoir du souverain en matière religieuse, mais pour noter en même temps qu'il n'exerce pas la fonction ministérielle de la prêtrise. Comme dans cet ouvrage, Hobbes ne considère pas les diacres, on ne peut donner à cette dernière expression la signification précise déterminée dans le *Léviathan* à propos des ministres de l'Église. Il semble plutôt qu'il oppose ici l'autorité générale, que le souverain détient dans le gouvernement de l'Église, à l'exercice des fonctions sacramentelles, qu'il lui refuse. Par contre, l'œuvre de 1651 contient un élargissement au maximum des fonctions ecclésiastiques du souverain, au point de reconstituer intégralement le mythe du Roi Prêtre. L'image que dessine Hobbes

339 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 563

n'est pas d'ailleurs sans évoquer certains traits du Roi théologien Jacques 1^{er}, qu'il semble tenir en haute estime.

De la qualité de pasteur suprême de ses propres sujets, Hobbes infère prudemment non seulement l'autorité de prêcher, mais aussi de baptiser, d'administrer la Sainte Cène, de consacrer les temples et les pasteurs, au profit du souverain. Hobbes rappelle que ce dernier n'exerce pas directement ses compétences à cause de l'impossibilité matérielle qu'il y aurait à tout faire soi-même ; mais rien n'empêche en soi que le souverain enseigne dans les universités ou qu'il siège et juge dans les tribunaux, comme Jésus avait pouvoir de baptiser et ne le fit pas. Hobbes écarte ainsi l'allégation du non-usage comme inadéquate, parce que ne correspondant pas au droit. En outre, il lui faut répondre à une objection fondée sur un argument lié à la succession apostolique : l'imposition des mains. Il entreprend d'abord d'en montrer la signification en recourant à son historique à travers la Bible. Par cette cérémonie, dira Hobbes, on désignait et rendait certaine la personne ou autre chose, entendue dans la prière, la bénédiction, le sacrifice, la consécration, la condamnation, ou autre discours d'un homme. Très pragmatique, Hobbes aboutira à cette conclusion qui a raison de tout symbolisme : « Indiquer aux yeux, au moyen de la main, un homme ou une chose, expose moins à l'erreur que lorsque l'indication est proposée à l'oreille au moyen du nom »³⁴⁰. Cette conception est étendue à l'imposition des mains par Jésus et par ses successeurs dans leur activité pastorale ; de sorte que ce geste, accompagnant l'ordination des pasteurs, n'avait pour but qu'une désignation religieuse et exacte de la personne. Derrière tout l'arsenal de citations et d'interprétations, malgré le ton général de la discussion, Hobbes semble avoir pour dessein de montrer que l'imposition des mains dans le cérémonial du couronnement n'emporte aucune conséquence quant à une éventuelle soumission à l'autorité ecclésiale. Puisque le souverain détient, de droit, le pouvoir d'enseigner, l'effet du baptême est de lui faire prêcher la vraie doctrine, c'est-à-dire de bien employer son pouvoir. Ainsi, à cause de l'attribution de la qualité de chrétien, seul le baptême est déterminant et l'imposition des mains limitée à ce sacrement, toute autre étant superflue. Il constitue le lien entre la compétence générale d'enseigner du souverain et la fonction pastorale liée au pouvoir ecclésiastique, défini dans le cadre de la religion chrétienne. À cause de cette position privilégiée, la spécification de la nature chrétienne du souverain qu'il réalise est donc à la fois nécessaire et suffisante. C'est ce sacrement, en effet, qui particularise un pouvoir lié à la

340 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 567

souveraineté de manière générale et indéterminée, en lui donnant un contenu : la doctrine chrétienne.

Au niveau méthodologique cette solution n'a été rendue possible que par la réduction des deux essences, politiques et religion, à une même fonction : enseigner ; sur ce terrain commun il suffisait alors de réintroduire la nature contraignante de la première, pour lui subordonner la seconde. C'est une démarche qui rappelle la dialectique du Royaume développée sur la base d'une analyse politique de la religion, juridicisée sous l'aspect d'une ecclésiologie. Une telle orientation est conditionnée par la dimension intemporelle et universelle de la théorie de la souveraineté absolue. Pourtant, l'intégration de la religion par le politique n'est pas sans modifier la nature de celui-ci. Une première conséquence est de réintroduire le droit divin, donc la conception traditionnelle de la politique. Ce droit divin du souverain est longuement défendu par le Cardinal Robert Bellarmin dans son ouvrage *De Summo Pontifice* que nous ne pouvons pas ne pas évoquer brièvement, étant donné l'importance que lui accorde Hobbes dans sa discussion.

a. b. Le droit divin du souverain et la réfutation des thèses du Cardinal Bellarmin

Hobbes va mener une discussion polémique du *De Summo Pontifice*, réfutant les thèses du Cardinal Bellarmin, estimant que les arguments de ce dernier sont ceux du « champion de la papauté contre tous les autres Princes et États chrétiens »³⁴¹. Consacrant son premier Livre au problème du meilleur gouvernement, et retenant une forme mixte, composée de trois formes simples, Bellarmin s'attire aussitôt les foudres de Hobbes : il n'y a qu'« une souveraineté absolue » et où un gouvernement est établi, il est le meilleur par son existence même.

La réfutation du second Livre est brève et se fait sur un ton humoristique. Hobbes élimine toute compétence de Saint Pierre et de ses successeurs, en matière ecclésiastique, au profit des empereurs romains convertis, pasteurs suprêmes de l'État. La critique du quatrième livre est plus étendue, car elle se rapporte directement à la mise en œuvre du pouvoir pontifical au travers de la qualité de juge suprême de toutes les questions de foi et de mœurs³⁴². Hobbes réfute l'infailibilité pontificale en matière de foi, montrant à partir du Nouveau Testament que Saint Pierre ne reçut aucune

341 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 604

342 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 577

juridiction, en ce monde. De même, il nie l'infailibilité du jugement papal en matière de mœurs.

Discutant de la fonction de Jésus, Hobbes rappelle une fois de plus qu'il n'a pas assumé le pouvoir politique et que par conséquent, ses apôtres non plus. Par le fait même, Hobbes ramène la question des dignitaires de l'Église à la règle générale, à savoir qu'il n'y a de princes ecclésiastiques que ceux qui sont aussi souverains civils et leurs principautés n'excèdent pas l'étendue de leur souveraineté civile.

Alors que Bellarmin considère la primauté papale sur les autres évêques et non sur les souverains civils, Hobbes conteste que Jésus conférât toute juridiction ecclésiastique au Pape de Rome, de même qu'il nie la possibilité de reconnaître, aux évêques ainsi que le fait Bellarmin, une juridiction de droit divin, non détenue immédiatement par Dieu, mais médiatisée par le Pape. Loin d'admettre une subordination à l'égard du Pape, Hobbes admet que les souverains civils et le Pape sont des confrères dans le Christ, mais chacun chez soi. C'est par ce titre, de *souverain politique*, dit Hobbes, qu'ils sont tous de droit divin, et que l'autorité du pape est subordonnée quand il exerce dans un autre État que le sien.

Nous n'allons pas nous attarder sur cette réfutation minutieuse et quelque peu fastidieuse que Hobbes fait des thèses de Bellarmin. Toutefois, cette réfutation présente l'intérêt de matérialiser les positions de Hobbes et d'en montrer la dimension polémique. De même, elle est un témoignage de la véracité du débat doctrinal relatif à la relation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. C'est d'ailleurs en replaçant les thèses de Hobbes dans l'histoire de la pensée, notamment théologique, qu'on prendra une mesure plus exacte de la portée réelle de ses opinions, plus particulièrement quant à la solution érastienne que constitue l'absorption de l'Église dans l'État.

4. Confrontation des thèses de Hobbes à l'histoire doctrinale des relations entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel

Nous ne pouvons que donner les grandes lignes de l'évolution de la pensée de Hobbes sur les relations entre *les deux glaives* et les solutions qui leur ont été données par la pratique. Notre but n'est pas de prétendre à l'érudition, mais davantage de montrer combien les positions assumées par Hobbes sont traditionnelles. L'ecclésiologie est un domaine privilégié pour confirmer l'opinion déjà émise, selon laquelle l'originalité de Hobbes tient beaucoup plus à sa méthode et à sa démarche intellectuelle qu'aux idées dont il se sert, et qu'aux résultats auxquels il parvient. ; sans que nous minimisions

pourtant l'incidence qu'a forcément une méthode sur le contenu même des idées, comme le démontre l'analyse rationnelle des concepts bibliques. D'ailleurs, Hobbes avait lui-même donné ce caractère à sa réflexion, par la primauté attachée à la méthode de raisonnement dans sa qualité de vérité. Pour la relation entre les deux pouvoirs, depuis le Moyen Âge se dessinaient deux tendances : la théocratie pontificale, qu'exprime l'augustinisme politique, et l'érastianisme ; à condition d'excepter les tentatives de théocratie limitées dans le cadre de la Réforme, qui souvent évoluèrent vers le second courant.

Si Hobbes considère le papisme comme une religion subversive, à l'égal du presbytérianisme, l'achèvement que représente la fusion des compétences politiques et ecclésiastiques en la personne du Pape, souverain des États Pontificaux, tend à en faire un modèle pour Hobbes. D'ailleurs, les nombreuses critiques élevées contre les prétentions à l'édification d'une théocratie pontificale n'ont pour fondement qu'une observation positive : l'inexistence d'un pouvoir politique assurant l'unité de la chrétienté. C'est en filigrane le rappel de l'organisation politico-religieuse de celle-ci sous l'égide de l'Empire et de l'Église, mythes d'une nostalgie unitaire dont le souvenir obsédant se maintint malgré le renforcement des États, qui en niait toujours plus la réalité. Des deux éléments, le plus vivace demeurerait l'Église *universelle*, maintenant le symbole de la catholicité, dont certains courants de la Réforme se montrèrent eux-mêmes soucieux. Tout naturellement le rapprochement se faisait entre cette Église symbolique et l'Église romaine à cause d'un long héritage spirituel et intellectuel. Souvent, la violence des prises de position correspond à une incertitude au niveau des représentations ; elle tient d'un comportement magique de rupture, mais qui est aussi continuité. Ainsi, Hobbes en niant toute autorité pontificale autonome, sauf dans le cadre étroit des territoires du Pape, en vient-il à opérer une sorte de retournement des doctrines défendant la théocratie pontificale au profit des souverains, donc dans le cadre plus limité de l'État.

Le Père Arquillière souligne la concordance du développement de l'augustinisme politique, donc de la théocratie pontificale, avec l'affaiblissement de la notion romaine d'État, voire avec sa disparition. Or, c'est la redécouverte du droit romain par l'École de Bologne et l'expansion de sa connaissance qui servirent de support à la laïcisation de la pensée occidentale, de concert avec l'histoire. D'autre part, depuis le XII^e siècle, les États se renforcèrent et prirent du champ à l'égard de la papauté. La crise naquit de la tension entre ces deux tendances contradictoires : de la théologie romaine à donner une

expression systématique à la revendication théocratique, et des États à se reconstituer, donc à contester cette dernière.

L'étape fondamentale, préparant l'affirmation de la primauté du spirituel sur le temporel, fut le développement de la conception ministérielle de l'État qui se voit assigner une finalité morale, qui, du fait de l'époque, est chrétienne. L'origine de ce courant se trouve chez Saint Augustin, dont la pensée, de manière paradoxale, influença fortement à la fois partisans de la théocratie comme penseurs réformés, bien que par des éléments sensiblement différents. Pour le Père Arquillière, dans le système social d'Augustin, le concept fondamental n'est pas celui de paix mais celui de justice, qui est la condition de la première³⁴³. Se plaçant dans la tradition paulinienne, Augustin est conduit à donner une importance décisive à la Rédemption, qui rend compte du clivage entre Cité terrestre et Cité de Dieu, mais aussi de la participation des souverains à l'œuvre de Dieu, par leur souci du bien commun temporel. De sorte que ces derniers doivent soumettre leur action à la justice divine. D'autre part, un courant de pensée patristique se caractérise par une tendance à l'absorption de la justice naturelle dans la justice surnaturelle, comme avec Saint Ambroise, préparant ainsi la voie à une conception théocratique. Cette première évolution se complétait de l'affirmation de la suprématie du spirituel sur le temporel, eu égard à sa fonction salvatrice, qui implique aussi bien les sujets que les souverains.

Avec Grégoire Le Grand, la fonction ministérielle du pouvoir politique est clairement établie, entraînant derrière elle la conséquence d'une subordination au spirituel, voire d'une confusion véritable par l'intégration de la politique dans la morale. L'augustinisme politique triomphe surtout au IX^e siècle avec l'assimilation complète de la royauté au corps mystique du Christ : le pouvoir temporel est devenu le *bras séculier*. Le Père Arquillière insiste sur l'aspect de chef religieux plus que de chef politique revêtu par Charlemagne ; il énonce alors cette affirmation catégorique afin d'en marquer l'importance : « Il nous apparaît, écrit le Père Arquillière, que sans Charlemagne, Grégoire VII était vraisemblablement impossible »³⁴⁴. Les contemporains de l'Empereur, eux-mêmes, fusionnaient en pratique *Respublica* et *Ecclesia*, dans une vision de Cité de Dieu toute inspirée de Saint Augustin.

343 Voir pour l'ensemble de la question : H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme Politique*- et sur le point étudié : p. 62-63.

344 ARQUILLIÈRE, H. X. – *L'Augustinisme Politique*, p. 159

Le pouvoir d'État n'était plus qu'un *ministère* dans l'Église ; ainsi, le Pape pouvait arguer de son autorité personnelle pour juger de la manière dont il était exercé. Les affirmations spirituelles de Saint Augustin se virent attribuer, par l'action des papes, une portée politique ; ce qui fut inéluctable, alors que politique et religion étaient confondues, et que, sous l'influence du même Père de l'Église, l'ordre naturel tendait à se fondre dans l'ordre surnaturel, par la finalité qu'il lui désignait. Une formulation exacerbée de la doctrine théocratique apparut dans une bulle d'Innocent IV, en 1245, où la confusion au profit de la papauté est éclatante : « Les Papes ont reçu la monarchie, non seulement pontificale, mais royale... C'est dans l'Église que sont déposés les deux glaives ... »³⁴⁵. À la fin du même siècle, l'absorption du naturel dans le surnaturel caractérise la construction théorique de Gilles de Rome (*De Ecclesiastica potestate*), parce que voulant réduire tout le problème de l'autorité à un problème de salut. Jacques Capocci de Viterbe, défend la même position que Gilles de Rome sur la *potestas directa* du Pape, dans le *De Regimine Christiano*. En fait, l'un et l'autre, selon la remarque de G. de Lagarde, confondent Eglise et Cité.

La dissociation théorique fut opérée à partir de la rivalité historique des deux protagonistes, puisque, depuis au moins le XII^e siècle, le maintien de la théorie théocratique devenait à la fois mythique et justificateur. L'effort de séparation avait été entrepris partiellement par Saint Thomas, bien qu'il ait eu le souci d'harmoniser analyse naturelle et doctrine traditionnelle de l'ordre chrétien. Rapidement, le naturalisme ainsi introduit s'émancipa. Toutefois, les systèmes élaborés se ressentaient encore, au niveau des relations entre les pouvoirs, d'une confusion difficile à maîtriser. Avec Guillaume d'Ockham, l'autonomie de l'Empire est affirmée à l'aide d'arguments de théologie positive qui préfigurent ceux de Hobbes sur plusieurs points : niant la royauté du Christ dans sa nature humaine, et affirmant qu'il n'a pu transmettre à Pierre que ses pouvoirs humains. Cependant, il réserve, à côté de l'affirmation de principe de l'indépendance absolue du temporel, la possibilité d'interventions exceptionnelles du spirituel.

La négation la plus radicale de la thèse théocratique eut Marsile de Padoue pour auteur qui, dans *Le Défenseur de la Paix*, assujettit l'autorité ecclésiastique au pouvoir politique. Plusieurs explications de Marsile de Padoue, qui ont leur écho dans l'œuvre hobbenne, nous rappellent les liens intellectuels rattachant partiellement Hobbes à l'averroïsme, par l'intermédiaire notamment de Galilée. Par exemple, ils s'accordent

345 Bulle « Aeger cui levius », in ARQUILLIÈRE, *op. cit.* P. 34-35

pour affirmer la fonction enseignante, et non pas coercitive du sacerdoce³⁴⁶ bien que, l'origine divine de ce dernier soit nettement reconnue par Marsile de Padoue. Cependant, par la réduction de l'Église à l'ensemble des croyants, il exclut toute légitimité d'une quelconque revendication d'organisation autonome : le clergé est soumis aux différents chefs politiques, qui procèdent à la désignation humaine aux multiples charges. Marsile de Padoue poursuit ses attaques contre les théories papales, en assignant au Concile Général l'autorité doctrinale suprême. C'est la nécessité de l'harmonisation entre cette dernière idée et la conception de l'Église, qui, à travers la question matérielle de la désignation des membres du Concile, conduit Marsile de Padoue, en retrouvant la théorie ministérielle du pouvoir, mais en la retournant, à confier le pouvoir spirituel au chef temporel : l'Empereur. La démarche intellectuelle de Marsile de Padoue est particulièrement remarquable en ce qu'il n'attribue de réalité sociale qu'aux organismes politiques, l'écartant donc pour l'Église qui ne remplit pas cette condition. Le césaro-papisme final a sa cause humaine dans l'achèvement que représente la société politique. Le raisonnement de Hobbes montre une conviction semblable par l'assimilation de l'Église à l'État ; de plus, la particularité de la solution provient de la différence de réalité historique servant de cadre à l'analyse et motivant celle-ci ; à la chrétienté a définitivement succédé l'État/Nation, et à l'idéologie impériale, le nationalisme, fut-il sous une forme dérivée.

La crise des relations entre les deux pouvoirs, plus qu'affaire de doctrines, fut le résultat de l'affrontement des États, qui ne cessant de se renforcer, contribuait à mettre à jour le caractère factice, des thèses théocratiques justifiant en fait l'action du Pape comme chef politique d'un État. La Réforme contribua à approfondir la contradiction, au point de conduire à l'établissement de nouveaux dogmes religieux. Les religions réformées recherchèrent vite l'appui des souverains afin de résister aux entreprises séculières de l'Église romaine, pensant rétablir ainsi l'unité de la foi. De part et d'autre, la confusion des domaines était grande, qui donnait singulièrement à la religion une dimension idéologique masquant le jeu des rivalités temporelles. La relation étant ambivalente, le combat religieux se politise de même que le conflit politique est pensé en terme de querelles religieuses.

Malgré la tendance idéaliste fondamentale de Luther, dès les grandes œuvres de 1520 apparaît l'ambiguïté aboutissant à l'Église d'État, après les cataclysmes qui eurent

346 MARSILE de Padoue, *Le Défenseur de la Paix*. Trad. J » Quillet, p. 80 (I, chap. VI, 7-8). Ainsi le Clergé n'a pas le droit d'excommunication.

raison de l'aspect irénique de la doctrine. Certes, le *Sacerdoce universel*, abolissant la légitimité d'une distinction entre l'état d'ecclésiastique et l'état de laïque, reconnaît la dignité sacerdotale de tout chrétien, rejoignant ainsi l'individualisme radical de la liberté fondée sur l'expérience mystique de l'action de la Parole divine.

Cependant, l'archaïsme des conceptions sociales du Réformateur lui faisait conserver la vision traditionnelle des fonctions propres aux trois ordres³⁴⁷. Précisément l'autorité temporelle sert à punir les méchants et à protéger les bons, sans qu'il y ait à distinguer selon les catégories : « On doit laisser son action s'exercer librement et sans entraves à travers tout le corps de la chrétienté sans considération de personnes »³⁴⁸. Selon cette représentation, l'action des autorités est privilégiée au travers de leur fonction à la fois coercitive et curative, puisque la distinction entre le spirituel et le temporel est abolie dans son essence pour n'être maintenue, de manière aléatoire, que dans une conception fonctionnelle des ordres. En outre, seul le mal introduit une inégalité parmi les chrétiens, or la papauté est minée par lui ; il ne fait pas de doute alors qu'elle s'est mise dans l'état de devoir être corrigée par l'autorité temporelle. Pour le peuple rien ne saurait justifier la révolte, d'autant moins que l'œuvre de réforme doit s'accomplir non par la violence, mais par la parole. Toutefois, à cause de son institution divine, l'autorité peut légitimement entreprendre une action répressive contre la papauté. Même, dans un écrit de décembre 1521, Luther lui accorde le droit de régir les manifestations extérieures des chrétiens, donc le culte, tout en réservant leur liberté intérieure : une dichotomie bien difficile à opérer et à ne pas dépasser, ainsi que nous le verrons dans le cas de Hobbes. Comme le fait remarquer L. Febvre, déjà l'hôte de la Wartburg trace les premières lignes du dessin final, écrivant, en pleine opposition avec ses affirmations d'universalisme : « La puissance séculière et la noblesse devraient exercer leur autorité régulière, chaque prince et chaque seigneur dans son domaine »³⁴⁹. Il fallut que les événements, notamment la Guerre des Paysans, le contraignissent à abandonner sa position de principe, opposant vie matérielle et vie spirituelle (seule à considérer), pour le voir défendre une conception de plus en plus conservatrice et respectueuse de l'autorité temporelle, justifiée et sacralisée à outrance contre les assauts populaires. Ainsi, devant les déferlements imprévus, il dut rechercher des « digues », en la personne des autorités et des magistrats, qui modifièrent le cours de sa Réforme, en la

347 LUTHER, *À la Noblesse Chrétienne...* p. 87 et 89

348 *Ibidem*, p. 89

349 Cité in L. FEBVRE, *Un Destin : Martin Luther*, p. 142

politisant. De sorte que la proclamation de l'adage *Cujus regio, ejus religio*, par la Diète d'Augsburg en 1555, ne fit que synthétiser la doctrine de Luther à son terme. L'État devenait la solution d'apaisement pour un Empire à religions multiples.

L'expérience calvinienne fut complexe car le Réformateur dut compter pour la mise en œuvre de ses idées avec la résistance des autorités genevoises. Ces dernières s'étaient substituées à l'évêque, en 1532, et avaient instauré un césaro-papisme de fait. Calvin se heurta souvent aux empiètements de l'État, au point qu'il s'exila à Strasbourg, auprès de Martin Bucer³⁵⁰, de 1538 à 1541. Celui-ci aussi était préoccupé par la réalisation de l'autonomie de l'Église, sans vouloir pour autant établir une théocratie, au sens originaire d'exercice du pouvoir temporel par le Clergé. Il put mettre enfin son projet à exécution en Hesse. Calvin s'inspira de l'action de Martin Bucer dans l'organisation de l'Église genevoise, mais les ordonnances de 1541 laissaient encore une grande liberté d'action aux magistrats, sous l'effet d'ailleurs, de leur intervention directe dans la modification du texte initial. Il fallut attendre 1561 pour que les idées calviniennes aient une plus grande place. Bien que depuis le début Calvin affirmât nettement la distinction entre l'Église et l'État, en réservant cependant leur nécessaire collaboration pour l'avancement de la religion réformée, il attribua en fait une autorité morale aux pasteurs, mais sans empiéter sur les compétences des magistrats. Partout le Réformateur préconisait le respect de l'autorité séculière existante.

L'entreprise calvinienne fit apparaître le rôle de modèle du césaro-papisme joué par Berne, rappelant que ce fut la Suisse alémanique qui fournit l'exemple particulièrement net de l'intégration de l'Église à l'État, donc en rapport avec notre propos.

Beaucoup plus tôt que Luther, Zwingli recourt directement à l'autorité temporelle pour réaliser la Réforme, et en opposition avec Luther, affirme dès le début la nécessité de la force physique. Cependant, la finalité religieuse fixée à l'État réalisa pour un temps un gouvernement théocratique, sous la direction de Zwingli lui-même, investi de toutes les fonctions politiques. Après la chute du Prophète ce furent les magistrats qui reprirent en mains le pouvoir à la fois temporel et spirituel. Une lettre de Myconius à Calvin de 1542, nous rapporte l'opinion des oligarchies dominant les cités : « Le Sénat, disent-ils, c'est l'Église »³⁵¹. Si on applique les catégories hobbesiennes à une telle phrase, le Sénat devient l'État, par l'intermédiaire du souverain, et nous trouvons affirmée l'identité entre

350 Théologien allemand, né à Sélestat (1491-1551), un des propagateurs de la Réforme en Allemagne et en Angleterre.

351 MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 301

Église et État. Pour nombre de théologiens Helvétiques, tout particulièrement de Zürich, la dualité des pouvoirs est contre nature. Le médecin Suisse Thomas Braste fait du magistrat le juge suprême de toutes les manifestations extérieures de l'individu et estime « qu'un corps à deux têtes serait un monstre ». Chez ces auteurs on est passé de la conception ministérielle de l'État à l'affirmation d'un droit, au profit de ce dernier, de régir le spirituel dans ses implications sociales. L'école théologique zurichoise servit partiellement d'inspiration aux protagonistes d'une polémique qui fut à l'origine de la grande controverse qui anima les Pays-Bas, opposant Gomaristes et Arminiens.

Que le débat ait eu pour origine le pouvoir religieux du magistrat est révélateur des préoccupations de l'époque. Cependant, derrière la querelle théologico-juridique, se cachait la revendication de la liberté religieuse contre la domination des pasteurs calvinistes, qui explique l'appel lancé à l'État pour résister à l'Église. Dans son ouvrage *Politica Methodice Digesta*, le grand théoricien Westphalien Althusius, résidant au Pays Bas, subordonne totalement la religion à l'État. Le *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, de Grotius lui fait écho, attachant la direction de la religion aux *droits de Majesté*. Pratiquement, l'un et l'autre en viennent à consacrer le *territorialisme*. D'une manière plus large, la tendance érastienne se développa dans la lutte des Arminiens contre la doctrine de la prédestination de l'orthodoxie calviniste, défendue par Gomar.

Au niveau des principes, l'appellation de « Chef suprême de l'Église et du Clergé d'Angleterre », reconnue au Roi dès 1531, n'a qu'une portée juridique et ne constitue pas l'attribution de fonctions proprement spirituelles. En novembre 1534, l'acte de Suprématie légalisa la domination royale, reconnaissant au monarque le titre de « Chef suprême sur terre de l'Église d'Angleterre ». Une mention, relative à la portée de l'Acte, lui assignait notamment la conservation de la paix, l'unité et la tranquillité de ce royaume. Remarquons aussi, que très explicitement, il vise tout particulièrement le redressement des erreurs et des hérésies, donc implique une intervention dans le domaine du dogme. L'œuvre législative fut appuyée par un effort de propagande en faveur des thèses de Henri VIII. Ainsi, en 1535, paraît une traduction partielle, et partielle, du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue ; également à la même époque, une œuvre contemporaine de Philippe Le Bel, *Le Dialogue du Clerc et du Chevalier*, demandant l'assujettissement de l'Église à l'État. En 1534, année de légalisation de la rupture de fait avec Rome, ces traités théoriques se firent les défenseurs d'une conception érastienne ou l'autorité politique domine à la fois le temporel et le spirituel. La loi elle-même oeuvrait dans le sens de la mise en conformité des esprits ; un texte

célèbre, *An Act abolishing diversity in opinions*, dit Acte des Six Articles, attribue la plus grande importance aux opinions, puisqu'il rappelle les bienfaits qui ont toujours suivi la concorde, l'accord et l'unité dans les opinions, comme aussi les multiples périls, dangers et inconvénients qui ont poussé, surgi et se sont élevés jusqu'ici, en beaucoup de lieux et régions, des diversités d'esprits et d'opinions, spécialement de problèmes de religion chrétienne. Sous le règne d'Édouard VI la tendance érastienne se renforça, notamment, après le Prayer Book de 1549, avec celui de 1552, accompagné par un Acte d'Uniformité sévère, complété lui-même par les Quarante deux Articles. Le modèle de cette Réforme protestante radicale était Zürich. À cette entreprise le Parlement prit d'ailleurs une part active, au point de représenter un danger pour le Roi, Le chef suprême de l'Église. Après l'épisode de Marie, Élisabeth rétablit la législation antérieure au règne de sa sœur, requérant surtout un conformisme extérieur, alliant à une hiérarchie de type catholique une doctrine d'inspiration protestante. Le statut définitif de l'Église apparut dans les Trente-neuf Articles, adoptés en 1563 et munie de la sanction parlementaire en 1571.

La théorie de l'Église nationale à l'époque élisabéthaine est exposée, dans un sens érastien, par J. Whitgift et R. Hooker. L'Archevêque de Canterbury attaquait les Puritains, principalement à cause de leur volonté de séparer l'Église de l'État, écrivant : « Je ne fais aucune différence entre un État chrétien et l'Église du Christ »³⁵² ; par quoi il réprouvait la distinction faite entre l'Église mystique et la communauté chrétienne. L'œuvre de R. Hooker, *Of the Law of Ecclesiastical Policy*, est également polémique et dirigée contre les Puritains. En outre, elle répondait à l'avance à l'argumentation à la fois de Suarez et de Bellarmin, que la révélation du Christ avait rendu nécessaire la distinction entre État et Église et constituait ainsi, du fait même du caractère quasi contemporain de ces différentes synthèses, la position de l'Église anglicane. Toutefois, la structure même de l'ouvrage de Hooker est complexe et rend incertaine la connaissance par Hobbes de la partie la plus importante, pour notre étude, le Livre VIII. Les quatre premiers parurent en effet en 1594 et le cinquième en 1597 ; les trois derniers sont à l'état d'esquisse et leur authenticité est problématique dans le texte littéral. Ce fait est particulièrement grave, puisque les relations entre État et Église sont étudiées dans le Livre VIII, notamment au travers de l'Église anglaise et de la suprématie du politique. Les affirmations de Hooker et de Hobbes sont tout à fait

352 Cité in J. LECLERC, « Histoire de la Tolérance », t. 2. Voir : *Les Défenseurs de l'Anglicanisme*.

comparables, qui fondent l'assimilation Eglise-État sur l'identité de la communauté humaine qui les compose.

Le Parlement d'Angleterre, étant le corps du royaume tout entier, possède le pouvoir législatif aussi bien en matière civile qu'ecclésiastique, puisque le peuple est composé de croyants. Cette dernière supposition repose sur un idéal de compréhension, qui ne tient compte pour déterminer la foi chrétienne que de l'essentiel. D'ailleurs, cette tendance se manifeste par l'inclusion dans *l'Église visible*, de l'Église romaine comme de celles qui sont déclarées hérétiques.

La conception de Hooker, dont la pensée est tellement empreinte d'influences médiévales, repose sur la constatation de l'existence de plusieurs communautés chrétiennes, organisées à la fois politiquement et religieusement pour la préservation du christianisme. Cependant, comparant l'Église à la mer, appelée de plusieurs noms malgré son unité physique, il établit cette analogie : « Ainsi l'Église catholique est d'une manière semblable divisée en un nombre de sociétés distinctes ; on appelle chacune d'elle une Église à l'intérieur d'elle-même. En ce sens l'Église est toujours une société visible d'hommes ; non une assemblée, mais une société »³⁵³. C'est la profession extérieure de la foi qui particularise territorialement les différentes Églises, par la manifestation de relations sociales qu'elle suppose. La note politique sert d'ailleurs à cette individuation, qui conduit Hooker, eu égard à leur organisation juridique, à les qualifier de « public Christian Societies »³⁵⁴. Mais, c'est également l'organisation cultuelle qu'englobe cette *Church Polity*, objet de ses recherches et qu'il définit comme « ordering the public spiritual affairs of the Church of God »³⁵⁵.

Ces différentes précisions apportées par le Livre III sont précieuses pour nous, car elles fournissent un fondement sur lequel on peut asseoir les affirmations du Livre VIII, parfaitement en accord avec les conceptions ci-dessus exposées. Il est bien impensable que Hobbes n'ait pas eu connaissance des idées du théoricien de l'Église anglicane, fût-ce seulement de l'esquisse d'ecclésiologie contenue dans le Livre III, renfermant implicitement l'assimilation de l'Église à l'État. Même si une relation directe n'est pas établie, le modèle vivant de l'Église anglicane et les textes qui la régissent à différents moments, furent bien suffisants pour susciter la construction hobbenne. D'autant plus qu'en changeant de siècle, le débat sur la relation entre pouvoir temporel et pouvoir

353 HOOKER, Richard, *Of Laws of Ecclesiastical Polity*, III, chap. I, 14 ; Everyman's Library, t. I, p. 296

354 *Ibidem*, p. 297

355 HOOKER, Richard, *op. cit.* p. 296

spirituel devint plus vif, parce que généralisé à tout l'univers de la chrétienté ; un effort de réflexion naquit de ce heurt et contribua d'ailleurs à nourrir la querelle.

Intéressante pour nous fut la place de choix tenue dans ce conflit théologico-politique par le Roi Jacques 1^{er}, puisqu'il prit l'allure d'une joute doctrinale entre celui-ci et Bellarmin, ce qui explique sans doute l'attention réservée à ce dernier par Hobbes. Par contre, on comprend assez mal le silence gardé par Hobbes sur l'ouvrage de Suarez, concernant directement l'Église anglaise, *La Defensio Fidei*³⁵⁶. Si on veut bien se souvenir qu'entre le début de la controverse sur le serment de fidélité, 1606, et 1613, date de parution de l'ouvrage du théologien espagnol, prend place l'assassinat d'Henri IV, on aura une idée de la surexcitation des esprits que complètent les décisions du Parlement de Paris, notamment contre le *De Rege* de Mariana et le *De Potestate Summi Pontificis* de Bellarmin, à la même date. Ce même Jacques, seulement roi d'Écosse, à l'origine de cette nouvelle flambée de controverses que nous venons d'évoquer, avait clairement affirmé ses conceptions luthériennes quant à la direction de l'Église par le monarque dans *Trew Law of Free Monarchies*³⁵⁷. La tradition érastienne de l'Église anglicane se trouvait ainsi, au niveau théorique, royalement confirmée !

Qu'il s'agisse de l'Église anglicane ou de la rivale romaine, détestée parce que crainte, à la fois histoire et systèmes doctrinaux fournissent à Hobbes les matériaux qui font de ses positions de principe, quant à l'organisation de l'Église, des attitudes conformistes. Pour l'époque, la solution érastienne donnée aux relations entre l'Église et l'État n'a rien de surprenant : elle est fidèle au modèle anglican, et n'a fait que retourner la doctrine théocratique pontificale. Par contre, l'exploitation de la religion nationale au profit de l'État est plus originale, surtout dans son intensité ; différents textes législatifs nous ont avertis de l'effet de conformisme que les rois anglais en attendaient, Hobbes nous donne les matériaux d'une idéologie d'État à diffuser au moyen de la propagande.

B. La religion nationale comme idéologie politique

356 Parution le 25 juin 1613 - Voir MESNARD, Pierre, *op. cit.* p. 642

357 STUART, Jacques, Roi d'Écosse, *Trew Law of Free Monarchies* – 1598. P. MESNARD rappelle l'origine luthérienne de la position jacobite ; *op. cit.* p. 649

L'État, construction rationnelle parce que juridique, repose sur un système de valeurs, explicitées par l'énoncé des lois naturelles, qui introduit une dimension éthique à la fois quant à l'obligation des sujets et à la finalité de la République. Nous ne pouvons pas nous contenter d'une reconstruction logique du système de Hobbes, sur la base de ses œuvres, sans constater la dimension apologétique de sa pensée. En deçà du modèle politique édifié par celui-ci, il y a l'Angleterre, ainsi qu'il la voit, et surtout qu'il la voudrait être, qui sert d'inspiration à sa politique. Le Léviathan apparaît à la fois comme une œuvre théorique et un système idéologique. Derrière l'aridité de la philosophie se cachent des prises de position nettes en faveur de la monarchie absolue, détenant la suprématie également dans l'Église. Théorie et convictions personnelles se conjuguent et rendent compte d'ambiguïtés qui courent tout au long du système.

L'aspect polémique de sa pensée apparaît particulièrement dans la dénonciation des religions et des doctrines qu'il tient pour subversives. Au facteur de division qu'elles constituent, il oppose le principe de la religion nationale appuyée par un système d'universités, dont la fonction est de rendre conformes les esprits. Comme l'État est au sommet de cette construction en la personne du souverain, dont la tâche d'enseignement n'est pas un vain mot, le *Léviathan* apparaît finalement comme un État idéologique, et c'est à ce niveau que surgit la tentation totalitaire.

1. La dénonciation des religions et des doctrines subversives

Une des caractéristiques de la pensée médiévale était son aspect composite, dont l'époque de Hobbes a hérité, et qu'il dénonce comme sources de confusions et d'erreurs. L'imbrication entre science profane et religion est ressentie par Hobbes comme dommageable pour l'une et pour l'autre : ceci est une conséquence profitable de son rationalisme. Tout un système de pensée en déclin, la scolastique, entretenait cette fusion. C'est en réaction contre elle que Hobbes se définit et qu'il exprime les plus vives critiques. Toutefois, en relation directe avec l'ecclésiologie, donc plus immédiatement en rapport avec la théorie du pouvoir, ce sont les religions contestant la légitimité de l'Église anglicane qui représentent le danger le plus direct, en menaçant l'État lui-même.

a. Les religions subversives

Hobbes redoute par-dessus tout, la religion catholique romaine et le calvinisme, sous la forme du presbytérianisme. Dans sa comparaison vigoureuse, humoristique et impertinente entre la Papauté et le *Royaume des Fées* il écrit : « Et si l'on considère l'origine de ce grand empire ecclésiastique, on s'apercevra aisément que la *papauté* n'est rien d'autre que le *spectre* (*Ghost*) du défunt Empire romain, assis couronné sur sa tombe, car c'est ainsi que la papauté a surgi soudainement des ruines de ce pouvoir païen »³⁵⁸. Il n'est pas loin de faire de l'Église romaine la sentine du fantastique ; cependant c'est le caractère bien tangible de ses prétentions au contrôle du pouvoir temporel qui la rend redoutable, à l'égal des presbytériens. Pour démasquer leurs intérêts, Hobbes recourt aux pratiques judiciaires romaines, rapportées par Cicéron, visant à suppléer l'insuffisance des témoignages par le recours à la question : *cui bono* ? Hobbes applique alors cette méthode aux doctrines contraires aux sociétés paisibles de l'humanité.

La question centrale de l'ecclésiologie hobbiennne est la dialectique du Royaume de Dieu ; or, en ce domaine, il existe d'autres interprétations sur lesquelles s'appuient les revendications à l'exercice d'un pouvoir spirituel autonome, voire doté d'un droit d'appréciation de l'activité du pouvoir temporel. Par leur réfutation, après avoir donné les définitions préliminaires se rapportant à la signification du *royaume des ténèbres*³⁵⁹, il ouvre la quatrième partie du *Léviathan*, répertoire d'erreurs subversives, constatant que parmi nous il y a toujours la nuit, ou au moins une brume. En effet, outre l'abus fait de l'Écriture, il relève trois autres causes à ces *ténèbres spirituelles* : l'introduction de la démonologie des poètes antiques, le mélange à la Bible de reliques de la religion et de la philosophie grecques, l'addition à cet ensemble de « traditions incertaines » ou d'une histoire également problématique. Comme nous avons déjà eu recours à plusieurs de ces réfutations au long de notre analyse de l'exégèse rationnelle, nous nous limitons ici à la conception du Royaume de Dieu.

La position de Hobbes est dépourvue d'ambiguïté qui, à propos des exégèses de cette question, affirme qu'il s'agit du plus grand et du principal abus de l'Écriture, auquel tout le reste est soit conséquent, soit subordonné, quand on cherche à « prouver que le royaume de Dieu, dont l'Écriture parle si souvent est l'Église présente ou la multitude

358 *Léviathan*, IV, chap. XLVII, p. 707

359 Hobbes définit ainsi le royaume des ténèbres : « Une confédération de trompeurs, qui pour obtenir l'empire sur les hommes dans le monde présent, s'efforcent, par des doctrines ténébreuses et erronées d'éteindre en ceux-ci la lumière naturelle comme celle de l'Évangile, et ainsi de les rendre inaptes à faire partie du royaume de Dieu à venir ». *Léviathan*, IV, chap. XLIV, p. 625-626

des chrétiens qui vivent maintenant, ou qui, étant morts, doivent ressusciter au dernier jour »³⁶⁰. C'est principalement l'assimilation de ce royaume à l'Église présente qu'il condamne comme prétention au pouvoir royal au-dessous du Christ, universellement par le Pape et dans les différentes républiques par les assemblées de pasteurs du lieu. De même qu'il réproche la distinction entre clergé et laïcat qui découle de cette interprétation, parce que fondant des privilèges exorbitants au profit du premier. Remarquons toutefois que Hobbes ne va pas jusqu'à développer une théorie du sacerdoce universel : il est confisqué au profit du souverain qui ordonne une hiérarchie ecclésiastique à laquelle il délègue des pouvoirs religieux, comme à de simples fonctionnaires de l'État.

L'analyse susmentionnée concerne surtout l'Église romaine, mais sur la même question il réserve à Théodore de Bèze l'insigne honneur de mentionner son nom³⁶¹. Celui-ci, en effet, fait débiter le royaume de Dieu à la Résurrection du Christ, et bien que, selon Hobbes, son intention sur l'attribution du pouvoir ecclésiastique soit incertaine, la pratique a montré que le consistoire revendiqua un pouvoir dans l'État, semblable à celui auquel prétend le Pape dans la chrétienté. De sorte que, pour leurs positions doctrinales en ce domaine, sans doute à leur grande surprise, clergé catholique et clergé presbytérien sont unis dans la même condamnation pour tenter d'avoir un pouvoir souverain sur le peuple, et sont accusés d'être les auteurs de cette obscurité dans la religion. Peu de développements sont consacrés aux autres religions chrétiennes.

Un passage est intéressant par la révélation de l'attitude modérée de Hobbes à l'égard des Indépendants qu'il constitue. Hobbes entreprend de montrer le cheminement suivi par la papauté dans la croissance de son autorité qui aboutit à sa domination sur les autres évêques ; en parallèle, il décrit les étapes de la destruction de l'autorité ecclésiastique en Angleterre : un bon exemple de l'application de sa méthode, passant de la synthèse à l'analyse. Ainsi, le pouvoir papal fut aboli *totale*ment par la Reine Élisabeth ; les presbytériens détruisirent ensuite l'épiscopat, qui prétendait lui-même au droit divin, mais ils furent aussi dissous : « Ainsi, écrit Hobbes, sommes-nous ramenés à l'indépendance des premiers chrétiens, qui nous permet de suivre Paul, Céphas ou Apollos, selon la préférence de chacun ; cette situation, si elle est exempte de rivalité, et si nous ne mesurons pas la doctrine du Christ à l'affection que nous apportons à la

360 *Léviathan*, IV, chap. XLIV, p. 627

361 *Léviathan*, IV, chap. XLIV, p. 654

personne de son ministre (c'était là la faute que l'Apôtre reprochait aux Corinthiens) est peut-être la meilleure ». Hobbes motive religieusement son opinion : « Parce qu'il ne devrait pas y avoir de pouvoir à s'exercer sur la conscience des hommes en dehors de la Parole de Dieu elle-même, qui opère la foi en chacun, non pas toujours comme l'entendraient ceux qui plantent et arrosent, mais comme l'entend Dieu Lui-même qui donne la croissance »³⁶². À cela s'ajoute le respect foncier que Hobbes réserve à la science naturelle et à la moralité de la raison naturelle. Dans *Béhémot*, il mentionne dès le début les causes de la *corruption* du peuple dont la conséquence fut la Guerre Civile. Outre les Presbytériens qui remontent très nettement dans la cotation des doctrines séditeuses, et les papistes, compagnons inséparables, Hobbes retient les différentes sectes qui, à son témoignage, étaient peu apparentes au début des troubles : Indépendants, Anabaptistes, Hommes de la *Cinquième Monarchie*, Quakers, Adamites³⁶³. Or, sur les premiers, importants à cause de leur implantation dans l'armée durant le Commonwealth, il formule ce jugement qui, pour être négatif, comparé aux idées de la Restauration, prend cependant allure de quasi plaidoyer : « Je ne crois pas que les Indépendants étaient pires que les Presbytériens : à la fois les uns et les autres étaient résolus à détruire tout ce qui se dresserait sur le chemin menant à leur ambition »³⁶⁴.

Sans entrer dans le détail des critiques, relatives notamment aux incidences politiques de la doctrine catholique, une différence apparaît dans la menace constituée par les deux grands « coupables ». Le catholicisme est analysé comme une tentative d'établissement d'une sorte de protectorat par un État étranger, alors que le presbytérianisme constitue un danger interne. Pratiquement, ce dernier favorisa la revendication démocratique que Hobbes tient également pour subversive, puisque ses prédicateurs poussèrent à la rébellion « dans le but, dit Hobbes, que l'État, devenant populaire, l'Église puisse l'être aussi et soit gouvernée par une assemblée, et par conséquent, ... qu'ils puissent gouverner »³⁶⁵. D'ailleurs, le succès du presbytérianisme s'explique par le soutien que lui apporte la *gentry* : chacun oeuvrant directement dans sa sphère et apportant à l'autre le concours de son action propre. La distinction des domaines est artificielle à une époque où tout, montre en effet leur influence réciproque. Il est nécessaire de conserver cette idée à l'esprit pour ne pas schématiser à l'excès les

362 *Léviathan* IV, chap. XLVII, p. 706

363 *Béhémot*, EW t. 6, p. 167

364 *Béhémot*, EW t. 6, p. 371

365 *Béhémot*, EW t. 6, p. 363

classifications qu'une présentation didactique oblige à opérer. Ainsi, qu'y a-t-il, dans la pensée de l'époque, d'aussi lié à la religion que les doctrines philosophiques : réalité contre laquelle s'élève Hobbes, la considérant comme source d'erreur.

b. Les doctrines philosophiques subversives

L'erreur par excellence selon Hobbes, c'est la philosophie scolastique fondée sur l'aristotélisme, et par extension toute la philosophie grecque. À ces doctrines philosophiques, Hobbes adjoint les humanités qui, apparemment anodines et par lesquelles sont appris latin et grec, constituent en réalité le véhicule des idées démocratiques. Hobbes se réfère à une tendance de l'humanisme qui se mit à l'étude des langues anciennes pour redécouvrir l'authenticité de l'Écriture. « Par conséquent, écrit-il, étudiant le grec et le latin, ils devinrent avertis des principes démocratiques d'Aristote et Cicéron, et par amour de l'éloquence tombèrent amoureux de leur politique, et ceci de plus en plus, jusqu'à grandir au point de se transformer en la rébellion dont nous parlons »³⁶⁶. D'ailleurs, l'origine de cette coalition entre ministres du culte presbytérien et gentlemen est très simplement expliquée par l'unicité du lieu où ils reçurent leurs idées, théologiques ou philosophiques : les universités, dont Hobbes ne manque pas de s'occuper avec minutie.

C'est donc toute la philosophie politique tout entière que Hobbes tient pour subversive, la sienne seule faisant exception. La cause se trouve dans la tendance démocratique des différentes doctrines, ne serait-ce que négativement par la critique des tyrannies qu'elles contiennent. À ces écoles philosophiques grecques Hobbes ajoute les synagogues, car en réalité on y enseignait la loi mosaïque. Poursuivant la comparaison, il pourrait ajouter que les églises sont aussi des établissements d'enseignement, mais il ne le fait pas directement, sans doute parce qu'il réserve ses critiques aux universités ; d'autant plus qu'il accuse les synagogues d'avoir dévié l'enseignement authentique par l'addition de la philosophie et de la théologie grecques à l'Écriture.

Toute la rancœur de l'étudiant déçu par l'absurdité d'un enseignement explose dans les diatribes lancées contre l'université. Le grief principal de Hobbes concerne l'absence d'étude de la géométrie ; puisque la philosophie était la servante de la religion romaine et enseignée à ce titre, du moins sous l'aspect de l'aristotélisme. Cependant les critiques de Hobbes ont également un fondement pratique de nature politique. Nous avons constaté combien l'Université constituait l'endroit privilégié d'élaboration et de diffusion

366 *Béhémot, EW* t. 6, P. 218

des idées subversives : outre le spectacle de son époque, Hobbes disposait du souvenir du foyer puritain que constituait Magdalen-Hall dans sa jeunesse pour justifier sa conviction.

La détermination, par Hobbes, des causes de la Guerre Civile comme idéologiques au premier chef, le conduisait à rechercher le cheminement suivi par les idées pour atteindre le peuple. En remontant de celui-ci à ceux qui les lui prodiguaient, ecclésiastiques et intellectuels de tout crin, il ne peut que s'arrêter devant ce qu'il considère comme un nouveau cheval de Troie : l'Université. Celle-ci fut d'abord conçue comme un moyen de propagande au profit de la Papauté qui la créa ; de là essaimaient des régiments de prédicateurs qui, au dire de Hobbes, « étaient déversés en ville et à la campagne pour terrifier le peuple »³⁶⁷. Dans le passage le plus savoureux, par sa vigueur, de la comparaison entre la Papauté et le royaume des fées, rappelant les raptés légendaires d'enfants transformés en lutins par elles, il précise : « Dans quelle boutique ou officine les sylphes procèdent à leurs enchantements, les vieilles femmes ne l'ont pas déterminé. Mais quant aux officines du *clergé*, on sait bien que ce sont les universités, qui reçoivent leur discipline de l'autorité pontificale »³⁶⁸.

Une remarque faite par Hobbes éclaire sur l'attitude de ses contemporains envers le catholicisme, particulièrement sur ce que nous jugeons être un comportement de psychose. La menace papiste n'est pas seulement le souvenir d'un Philippe II frétant l'Invincible Armada ou d'un complot contre le roi Jacques ; Hobbes le ressent parmi ses compatriotes à l'état potentiel et prête à se déclarer si l'occasion devient propice. On peut même penser, avec suffisamment de certitude, que le drame de la Guerre Civile se déroule avec pour toile de fond un combat religieux centenaire opposant catholicisme et calvinisme. L'anglicanisme ayant du mal à se définir entre les sollicitations contraires du retour au passé et de la rupture brutale avec celui-ci. L'université connaît cette ambiguïté et des traces de ce passé subsiste, qu'on n'a pas réussi à éliminer complètement ; comme l'aristocratie, elle conserve des éléments d'une sensibilité catholique.

De son origine, l'Université a conservé surtout une tendance à se subordonner au clergé, donc à appuyer ce dernier dans ses brouilles avec l'État. Ainsi la question est-elle finalement débattue dans le contexte plus étendu de l'opposition entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. La menace qu'elle constitue peut être mieux comprise,

367 *Béhémoth, EW* t. 6, p. 215

368 *Léviathan*, IV, chap. XLVII, p. 708

dans la perspective des explications données par Hobbes, comme la matérialisation d'un antagonisme entre l'organisation juridique de la société politique et son organisation spirituelle et intellectuelle. La coalition formée par le clergé et l'Université est particulièrement redoutable, puisqu'elle exerce son emprise sur les opinions, de sorte que le pouvoir politique est assuré de se retrouver dans une position diminuée de subordination, car il résulte de l'analyse psychologique que les actions humaines sont commandées par ces mêmes opinions dont le contrôle échappe à toute réglementation juridique. Ce faisant, le pouvoir est alors détruit, puisque ce qui le fait être c'est son éminence, et la société politique est divisée car faute d'un élément qui les coordonne, les pensées humaines, entachées de leur subjectivisme originel, ne pourront être réduites à l'unité. Dans la logique du système, les éléments de conflit sont réunis, qui favorisent le retour à la condition naturelle. La constatation de cette situation dans les États existants, imparfaitement organisés, conduit Hobbes à rechercher l'unité sociale coûte que coûte et notamment par le recours à un moyen privilégié : la religion nationale.

2. Le principe de la religion séparée et sa portée

L'ecclésiologie permet à Hobbes de réinsérer la religion dans le cadre juridique par une analyse institutionnelle, au travers de la réduction de l'Église à sa dimension sociale. Son attitude est également commandée par le souci de ne pas recourir au surnaturel, arme privilégiée du clergé pour influencer le peuple et donc supplanter l'État auprès de lui : ce qui donne en partie la clé du matérialisme hobbesien. Ainsi, l'approche juridique complétée et confortée par l'exégèse rationnelle, débouche-t-elle sur la position érastienne de Hobbes, réduisant l'Église à l'État et investissant le souverain politique de la suprématie dans le gouvernement de la première. Cette opération n'est nullement motivée par une préoccupation de juriste, elle a avant tout un but politique : diriger les opinions par la religion nationale. Le moyen de cette action est la propagande, qui agit par l'enseignement universitaire et la prédication religieuse. Ainsi, la fonction assignée par Hobbes à sa religion nationale est celle d'une idéologie politique.

a. Le principe de la direction des opinions par la religion nationale

La position hobbenne est déterminée de manière négative par un constat : l'ignorance du peuple, qui est responsable de la facilité avec laquelle on peut le mobiliser pour une action politique. Quant à l'aspect positif, il résulte de la compétence

en matière ecclésiastique attachée à la souveraineté absolue, procédant de la considération pratique de l'importance revêtue par le conformisme des opinions pour l'établissement de la paix civile.

a. a. L'ignorance populaire

À plusieurs moments nous avons insisté sur l'importance de la philosophie de la connaissance pour la compréhension du système hobbesien, pratiquement cet élément est déterminé par l'antagonisme opposant les passions à la raison³⁶⁹ et sur la considération de l'effort exemplaire à accomplir pour que la dernière l'emporte sur les premières. Retrouvant l'implication aristocratique contenue aussi dans la démarche platonicienne, Hobbes ne peut que consacrer la direction des esprits par ceux qui ont les connaissances, plus précisément, qui savent raisonner, possédant l'usage d'une méthode, et l'appliquent au politique. Par opposition à ces derniers, qui ont découvert les ressorts commandant l'organisation de la société politique, les autres les ignorent et ce faisant agissent le plus souvent à l'encontre de la raison, mettant en danger l'État par leurs actions désordonnées et finalement agressives. L'existence d'une organisation politique évite qu'il s'agisse du chaos intégral de la condition naturelle, cependant la situation n'est pas meilleure, parce que le peuple est alors influencé par ceux qui jouissent du prestige social, le Clergé et la *Gentry* et l'utilisent pour s'opposer au souverain en formant des factions.

La considération théorique est appuyée par une observation de nature pessimiste quant à la conception des hommes, faisant peu de cas de la vérité et de sa recherche, mais donnant par contre toute leur attention à leurs affaires et à leur travail, ou aux plaisirs sensuels, « ces deux groupes d'hommes embrassent à eux deux la plus grande partie du genre humain »³⁷⁰. Bien que Hobbes déduise de cette attitude la dépendance envers les opinions des couches intellectuellement influentes, il s'élève avec ironie contre ceux qui prétendent que les gens communs ne sont pas aptes à comprendre les principes rationnels en faveur de la souveraineté absolue ; tout au contraire, ce sont les intérêts des puissants, comme ceux des savants, qui rendent ceux-ci les plus rebelles aux vérités concernant la politique. Cette dernière indication, de même que l'affirmation

369 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 191. « La nature a pourvu les hommes de remarquables verres grossissants, qui sont leurs passions et leur amour d'eux-mêmes, et à travers lesquels toutes les petites contributions semblent de grands préjudices ; mais il leur manque les lunettes d'approches que sont les sciences morales et politiques qui leur permettraient de voir de loin les misères qui sont suspendues au-dessus de leur tête, et qui sauraient être évitées sans de telles contributions ».

370 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 365

opposée de la disponibilité originelle du peuple, qui peut toutefois céder la place à une dépendance calquée sur les liens sociaux, montre que Hobbes entend s'appuyer sur le peuple pour fonder un système absolutiste, ce qui constitue l'actualisation de l'égalitarisme théorique et correspond bien à la logique de l'autoritarisme. Toutefois, la position hobbiennne n'est pas seulement définie négativement, elle l'est aussi de manière positive, par l'affirmation de l'importance de la direction des opinions pour la paix civile.

a. b. La direction des opinions cause de la paix civile

Dans la théorie des opinions, nous avons constaté l'influence considérable que Hobbes leur attribue sur la conduite des hommes ; l'analyse psychologique du comportement le conduit à englober dans les prérogatives de la souveraineté la direction des opinions afin de préserver l'unité sociale.

Les mécanismes psychologiques sont clairement mis à jour et les conséquences politiques rigoureusement déduites par Hobbes : « Les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et le bon gouvernement des hommes en vue de leur paix et de leur concorde repose sur le bon gouvernement de leurs opinions »³⁷¹. La dimension idéaliste de la position hobbiennne est d'ailleurs manifeste, reposant sur la conviction que la vérité qui doit présider aux recherches doctrinales ne peut être opposée à la quête de la paix : « car, dit-il, une doctrine incompatible avec la paix ne peut pas davantage être vraie que la paix et la concorde peuvent être contraires la loi de nature »³⁷². Répondant à une réfutation possible, reposant sur la considération de la dimension subversive de la vérité, Hobbes affirme que dans un État où ne sont reçues que de fausses doctrines, la condition naturelle est à la porte, la guerre évitée de manière aléatoire et toujours près de se déclarer. Sur la base de l'étude psychologique, et de l'éthique sous-jacente, Hobbes attribue ainsi au souverain une compétence générale en matière doctrinale.

Le contenu des doctrines en circulation dans la société doit être apprécié par le souverain eu égard à la paix, afin d'empêcher la discorde et la guerre civile. Le souverain doit être juge ou constituer des juges des opinions et des doctrines. Mais en plus, il doit avoir le souci d'enseigner au peuple, c'est-à-dire de lui prodiguer sa vérité, favorable au bon état de la société politique. Cette prérogative n'est pas un droit, mais un devoir que le souverain a l'obligation d'accomplir. Or, il existe tout un secteur des compétences liées à la souveraineté dont le but principal est l'enseignement des sujets :

371 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 184

372 *Léviathan*, II, chap. XVIII, p. 184

le pouvoir ecclésiastique. Nous rappelons en effet que dans le système hobbesien il est limité à cette dimension, n'ayant par nature qu'un effet de persuasion et non de contrainte. Ce n'est que par l'attribution de cette fonction au souverain civil, retrouvant l'obligation de formation du peuple par le souverain, que cette fonction participe de l'autorité. En même temps, elle fournit un contenu à la doctrine officielle, sous la forme de la religion nationale, et le souverain est alors spécifié dans l'exercice de cette compétence par le vocable de « pasteur suprême »³⁷³. Mais, encore à ce niveau, Hobbes sauvegarde les positions de principe assumées dans la construction juridique : ne sont vraiment assujetties au pouvoir de contrainte du souverain que les manifestations de la pensée soumises à la loi par leur extériorisation même. Quant aux opinions, elles relèvent toujours de l'action persuasive. Ainsi la religion est-elle dédoublée entre l'aspect cultuel soumis à la loi, donc de même les actes des sujets en relevant, et la vie intérieure qui ne peut qu'être influencée par la doctrine officielle. Donc l'originalité apparue dans la théorie des opinions demeure bien, par la résistance à l'intégration directe dans le droit ; par contre, l'autorité chargée de l'enseignement des sujets est juridiquement déterminée dans la personne du souverain. Le moyen par lequel ce dernier propage la doctrine officielle est la propagande.

b. La propagande d'État³⁷⁴

Elle représente le remède imaginé à l'ignorance du peuple, dont l'effet essentiel n'est rien moins que le retour à la condition naturelle ; elle prend de ce fait une place considérable dans le système, comme ultime garantie du maintien de la société politique. Hobbes distingue deux niveaux : l'élite intellectuelle, à la fois créant et diffusant des idées, et le peuple les recevant.

C'est en considérant ce dernier que le principe de la propagande est le plus clairement affirmé : « Vu que les esprits du vulgaire... sont comme une feuille blanche, prête à recevoir tout ce qui y sera imprimé par l'autorité publique »³⁷⁵ ; le *De Cive* traite la question davantage en rapport avec l'éducation dans les universités³⁷⁶. Dans le *Léviathan*, Hobbes prend l'exemple du Sabbat pour établir les modalités de cette propagande populaire ; il conçoit une catéchèse politique prenant place pendant la célébration du culte, employant des formules très révélatrices de la politisation du divin,

373 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 562, 563, 564

374 Pour une étude générale de la question : voir Jacques ELLUL, *Propagandes*.

375 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 360

376 *De Cive*, II, chap. XIII, 9, p. 241-242

de telle sorte qu'il n'existe pas de discontinuité entre l'enseignement politique et l'adoration. Ce qui pourrait surprendre, à l'heure actuelle, n'est en fait que la reprise d'une pratique de l'ancien régime, utilisant les relais constitués par les églises pour assurer la publicité des actes royaux. À une époque d'imbrication étroite entre politique et religion, on ne peut être choqué non plus par l'idée de confier le soin d'exposer aux fidèles leurs devoirs politiques et d'en expliquer les raisons, c'est-à-dire les justifier, ainsi que de défendre ce qui leur est contraire, au clergé. Mais c'est davantage à la réforme de l'enseignement universitaire que s'intéresse Hobbes ; il y faut voir la considération pragmatique, déjà relevée, qu'il représente l'origine des idées d'une société, diffusées par ceux qui reçoivent cet enseignement universitaire, essentiellement les ecclésiastiques et la Gentry.

Le programme de réforme intellectuelle vise surtout la jeunesse et ceci depuis le *De Cive* : « J'estime donc, écrit Hobbes, qu'il est du devoir des souverains de faire dresser les vrais éléments de la doctrine civile, et de commander qu'on les enseigne en toutes les académies de l'État »³⁷⁷. Avec le *Léviathan* la discussion est plus étroitement circonscrite aux universités : « il est donc clair, y est-il écrit, que l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse des universités »³⁷⁸. Plus tard, *Béhémot* fait encore écho à cette opinion :

« Je suis donc de votre opinion que les hommes peuvent être amenés à un amour de l'obéissance par les prédicateurs et les gentilshommes qui se pénètrent de bons principes dans leur jeunesse dans les universités, et qu'aussi nous n'aurons jamais une paix durable jusqu'à ce que les universités soient réformées de la manière que vous avez dite »³⁷⁹.

Ainsi est directement posée la question du contenu de cette propagande, puisqu'on en connaît maintenant les canaux.

Le passage du *De Cive*, reproduit ci-dessus, se réfère à la science politique, mélange d'idéologie officielle et de morale civique. Le *Léviathan* invoque la nature rationnelle de l'enseignement politique pour montrer l'aisance de son utilisation par le souverain, puisqu'il porte sur les droits essentiels de la souveraineté. Des indications éparses laissent entendre, finalement, que c'est son propre système que Hobbes propose pour

377 *De Cive*, II, chap. XIII, 9, p. 242

378 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 366

379 *Béhémot*, EW, t. 6, p. 237

contenu à la propagande de l'État³⁸⁰. D'ailleurs, la conclusion de la seconde partie dissipe toute ambiguïté, puisque Hobbes espère que son ouvrage recevra l'attention d'un souverain :

« Je me mets à espérer quelque peu, écrit-il, qu'à un moment ou à un autre, mon présent travail pourrait tomber entre les mains d'un souverain qui en prendra connaissance par lui-même (car il est court, et, me semble-t-il, clair), sans l'aide d'un interprète intéressé ou envieux, et qui, par l'exercice de sa pleine souveraineté, en donnant sa protection à l'enseignement officiel de mon ouvrage, convertira cette vérité spéculative en utilité pratique »³⁸¹.

L'idée est reprise tout à fait à la fin de l'ouvrage : « Je pense donc qu'il y aurait profit à l'imprimer, et plus encore à l'enseigner dans les Universités »³⁸². Cependant cette propagande est beaucoup plus complexe qu'il apparaît d'abord, elle ne se limite pas seulement à la philosophie politique de nature rationnelle, mais reprend les différents éléments combinés qui assortissent la philosophie de la connaissance. En harmonie avec les explications théoriques du *Léviathan*, *Béhémoth* contient le programme de la réforme des universités ; malgré la longueur du passage invoqué, nous en donnons le texte qui est pratiquement un résumé des conclusions du *Léviathan* : la politique enseignée doit être telle

« qu'elle soit propre à faire connaître aux hommes que c'est leur devoir d'obéir à toutes les lois qui seront décrétées par l'autorité du roi, jusqu'à ce qu'elles soient abrogées par la même autorité ; qu'elle soit propre à faire comprendre aux hommes que les lois civiles sont des lois divines, comme ceux qui les font sont nommés par Dieu pour les faire ; et de faire savoir aux hommes que le peuple et l'Église sont une seule chose et n'ont qu'une tête, le roi ; et qu'aucun homme n'a de titre à gouverner au-dessous de lui, qui ne le détient pas de lui ; que le roi doit sa couronne à Dieu seul et à aucun homme, ecclésiastique ou autre ; et que la religion qu'ils enseignent là soit une attente paisible du retour de notre sauveur béni, et dans l'intervalle, une résolution d'obéir aux lois du roi, qui sont aussi les lois de Dieu »³⁸³.

La dernière mention renvoie à la teneur de la religion, dont le but n'est que de justifier l'obéissance au souverain, de telle sorte qu'elle est largement une religion politique. Nous retrouvons ainsi la dialectique animant les deux essences, dont la nature s'échange selon le plan auquel on considère la religion. Au niveau de l'État chrétien, cette religion nous est apparue comme un élément de la politique, dès lors c'est bien

380 *Léviathan*, II, chap. XXX, p. 366 – Hobbes pose malicieusement la question de savoir s'il se propose d'enseigner aux universités. Sa réponse en apparence évasive, est fort claire « car celui qui voit ce que je suis en train de faire peut sans peine comprendre ce que j'en pense ».

381 *Léviathan*, II, chap. XXXI, p. 392

382 *Léviathan*, Révision et Conclusion, p. 721

383 *Béhémoth*, EW, t. 6, p. 236

d'une religion politique qu'il s'agit et il n'est pas surprenant que Hobbes lui assigne pour contenu la propagation et la justification des commandements du souverain. D'autre part, la particularité des structures de l'enseignement contemporain explique que Hobbes réserve aux universités la diffusion de sa philosophie politique, sans qu'il y ait rupture avec l'organisation ecclésiale. Au contraire, les universités sont encore pensées par rapport à l'Église, et maintes fois il est dit que les pasteurs y sont formés, dont la fonction est précisément la catéchèse politique du sujet. Donc, le risque de contresens serait grand pour qui ne retiendrait que la diffusion de la philosophie rationnelle, appropriée par l'État, sans considérer l'arrière plan religieux qui donne accès aux croyances individuelles et fournit des institutions pour faire la propagande auprès du peuple. D'autant plus que la religion nationale est définie dans le *Léviathan* par sa finalité politique qui l'érige en idéologie politique.

c. La religion nationale comme idéologie politique

Nous ne pouvons donner ici que de brèves indications sur ce phénomène social, afin de servir d'appui à notre interprétation de la pensée hobbiennne. Pour l'appréhender dans la multiplicité de ses manifestations, l'approche la plus adéquate est de nature fonctionnelle : qu'est-ce qui dans une société, joue le rôle d'idéologie ? En outre, cette démarche repose sur la constatation de la liaison constante entre idéologie et institutions politiques. La formulation la plus nette à ce sujet est celle de M. K. Loewenstein :

« Il n'a jamais existé et il ne peut exister de système politique, fonctionnant comme un cadre dans lequel s'exercent le contrôle social et le pouvoir politique, qui n'ait consciemment ou inconsciemment pour base de son existence institutionnalisée une idéologie politique appropriée »³⁸⁴.

Ce sont en effet les représentations collectives qui créent les institutions ou les réinventent, en leur donnant leur signification vécue. Sur ce double fondement, de la constatation de la relation nécessaire entre une idéologie et l'activité politique, et de l'approche fonctionnelle de celle-là, dans un article, nous avons proposé de distinguer notamment les formes prises par l'idéologie politique en fonction de son langage : religieux, politique, économique, sans qu'elle cesse pour autant d'avoir une fonction politique. La construction hobbiennne relève du premier type, avec les éléments du second, comme les systèmes théocratiques, dont elle prend le contre-pied, ou les

384 LOEWENSTEIN, Karl, « Les systèmes, les Idéologies, les Institutions et le problème de leur diffusion », *Revue Française de Science Politique*, 1953, p. 580

expériences érastiennes de certaines Églises réformées. Cependant la tendance dépassait ce cadre pour prendre un aspect généralisé, puisqu'elle existait par exemple en France avec le gallicanisme. Il est notable que la conception monarchique du pouvoir entretenait alors la confusion entre politique et religion, si perceptible dans la pensée hobbesienne qu'on s'étonne des interprétations de la part de certains commentateurs. A l'opposé de nombreuses exégèses, nous avons montré que la philosophie politique de Hobbes est supportée par une religion : c'est ce qui rend alors possible l'utilisation de cette dernière par le pouvoir, afin de réaliser la mise en conformité des esprits. Dans le même sens, on s'explique le contenu politique de l'enseignement religieux, ainsi que du culte. Avant de conclure sur Hobbes, il convient cependant d'analyser les convictions de Rousseau sur ce point qui constituent un moyen d'apprécier celles de Hobbes, par comparaison.

L'interprétation de la Volonté Générale par Bertrand De Jouvenel introduit au monde des représentations collectives, par la référence à une sensibilité sociale, ou instinct de préservation, qui a en même temps une dimension morale. Mais l'organicisme latent de la conception rousseauiste, hérité de Hobbes, conduit à particulariser cette Volonté Générale, en en faisant la volonté d'une communauté. Bertrand De Jouvenel formule alors cette appréciation lumineuse : « L'impératif rationnel et cosmopolite, la Volonté Générale est devenue impératif affectif et nationaliste »³⁸⁵. La religion prend place dans cette dimension de la pensée de Rousseau, puisque, « la religion même se voit nationaliser, assigner pour tâche de resserrer le lien civique »³⁸⁶. Il apparaît très clairement que l'objet de la « religion civile », décrite dans le dernier chapitre du *Contrat Social*, est de constituer une idéologie politique devant rendre les individus conformes à un modèle de croyances ; dans le détail de l'argumentation l'influence de Hobbes est considérable, de même que la valeur exemplaire accordée à la confusion entre politique et religion telle qu'elle existait dans l'Antiquité, alors qu'à l'opposé Rousseau insiste sur la portée critique du Christianisme, introduisant la division dans l'organisation sociale, par la séparation du système théologique du système politique³⁸⁷, sans que l'agitation ainsi créée ait cessé depuis son origine. Rousseau loue

385 DE JOUVENEL, Bertrand, *Essai sur la Politique de Rousseau*, p. 115

386 *Ibidem*, p. 119

387 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, Paris, Éd. Pléiade, t. III, p. 462

particulièrement Mahomet pour avoir réalisé la fusion³⁸⁸, et appuie chaleureusement les solutions préconisées par Hobbes.

« De tous les auteurs chrétiens, dit-il, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne seront bien constitués... Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse »³⁸⁹.

L'attitude de Rousseau à l'égard de la religion est commandée par un principe rigoureux : « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien »³⁹⁰. Donc, a contrario, ce qui la fortifie est excellent. S'il écarte l'exemple de *la religion du citoyen*, parce que soumise à des déviations favorisant la tyrannie, il la retrouve partiellement par le biais de son interprétation du Christianisme évangélique et la constatation de sa nature essentiellement asociale. Toute dimension politique étant étrangère à cette religion, dès qu'elle apparaît il faut conclure à une trahison de son inspiration ; pourtant, Rousseau montre implicitement combien l'exemple de la chrétienté a d'importance pour lui, s'efforçant de le reconstituer, mais dans le cadre national et au profit du pouvoir. Tout en affirmant la liberté de pensée, il édifie ainsi une idéologie politique afin de renforcer la cohésion sociale : « Il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs... Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître »³⁹¹. Rousseau donne alors au principe une formulation particulièrement dense et expressive : « Il y a donc, dit-il, une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogme de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». Cette idéologie est d'ailleurs assortie d'une sanction, montrant la nature autoritaire du système rousseauiste, puisque le souverain peut bannir le récalcitrant : « Il peut le bannir non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir »³⁹². Quant au contenu de cette idéologie, il se ramène pratiquement à l'attribution aux lois d'un fondement théiste qui en justifie le caractère obligatoire. Le témoignage de Rousseau est d'importance, notamment par

388 *Ibidem*, p. 462-463 : « ...Il lia bien son système politique, et tant que la forme de son Gouvernement subsista sous les Califes ses successeurs, ce Gouvernement fut exactement un, et bon en cela »

389 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *op. cit.* p. 463

390 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *op. cit.* p. 464

391 *Ibidem*, p. 468

392 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *op. cit.* p. 468

l'éloge qu'il fait de Hobbes, et précisément à propos de sa théorie de la religion nationale réalisant la fusion entre Église et État. Il représente un appui indirect à notre propre interprétation.

Si l'apparence peut laisser supposer que l'idéologie nourrissant la propagande d'État est la philosophie politique rationnelle, c'est ne considérer que quelques passages rapides traitant directement de la question, mais aussi laisser de côté toute l'ecclésiologie avec ses implications quant à l'enseignement et au pouvoir, partie intégrante elle aussi de cette même philosophie politique. Il faut rappeler tout d'abord qu'à côté de la compétence de censure, liée à la souveraineté, existe le pouvoir ecclésiastique, concerné principalement par la fonction d'enseigner ; mais, ensuite, le système rationnel se présente largement comme une théologie, à tel point que la philosophie politique est surtout une théologie politique. En dernière analyse c'est la dialectique entre politique et religion qui entretient l'ambiguïté et institue la seconde comme fondement de la première, de telle manière que l'idéologie ne peut qu'être religieuse, les notations prenant elles-mêmes cette coloration, bien qu'apparemment la religion puisse sembler être manipulée par le pouvoir. La cause de cette complexité se trouve dans la confusion essentielle à la pensée hobbesienne entre politique et éthique, de même qu'avec la connaissance, résultat de l'idéalisme politique reçu de Platon. Assumant le pluralisme du philosophe grec, mettant en œuvre en même temps plusieurs essences : politique, morale, religion, connaissance, le système hobbesien en supporte les mêmes conséquences ; la mise en œuvre de l'une d'entre elles implique automatiquement celle des autres. Ainsi, lorsque l'analyse paraît être uniquement en terme de rationalisme, en fait, elle se prolonge au niveau moral, donc religieux, comme à celui de la connaissance. Le vrai n'est pas seulement tel par découverte rationnelle, mais aussi comme impératif éthique et religieux. Loin que son matérialisme soit athée, il repose bien au contraire sur la conviction, très forte chez Hobbes, que la ratiocination est un devoir pour qui veut comprendre le sens véritable de la Bible, donc découvrir la vérité révélée par Dieu, en excluant tout ce qui ressortit à la métaphysique et à un surnaturel fantasmagorique, parce qu'inconnaissable, si ce n'est par la Parole divine. À l'héritage platonicien appartient également l'idéologie politique et la propagande. Nous avons relevé en effet la tendance aristocratique de la pensée politique de Platon, reposant sur l'attribution du pouvoir aux compétences, et la politique d'éducation qu'elle implique. Chez Hobbes la démarche est identique, mais il ne faut pas se laisser prendre à la généralité de la théorie, ni à ce qui paraît relever d'un idéalisme utopique.

La conséquence la plus directement utilisable de son ecclésiologie est l'affirmation de la vacance du Royaume de Dieu jusqu'à la Résurrection, ce qui donne donc toute latitude au souverain pour régir la religion, dont la prescription essentielle est le devoir d'obéissance envers lui, même lorsqu'il est infidèle, car c'est une obligation résultant de la loi naturelle³⁹³. De plus Hobbes affirme très explicitement l'origine biblique de la « politique chrétienne » qu'il expose, de sorte que l'Écriture fournit l'appareil de justification qui vient appuyer les conclusions de la construction théorique. Fonctionnellement, la théologie positive joue bien le rôle d'une idéologie, donc également la religion nationale qui en procède. Mais ce n'est pas impunément que l'État l'utilise. Remarquons que l'attribution d'une croyance religieuse à l'éducation et à l'instruction est un élément favorable à la réduction de la religion à une idéologie dans un État où l'enseignement est une fonction relevant du souverain, à l'exception de toute autre personne, réserve faite de la famille : mais quelle est sa capacité de résistance véritable ? Pour durer, *Léviathan* doit non seulement contrôler les actes par son pouvoir, mais encore les pensées par la diffusion de son idéologie, donc se muer en État idéologique.

3. Léviathan ou l'État idéologique

La conséquence immédiate de l'utilisation de la religion nationale, d'abord dans son instauration, ensuite dans son contenu, est de consacrer le caractère idéologique de l'État ; mais par un retournement, ce qui était moyen pour renforcer ce dernier, devient instrument de sa mutation par la sacralisation. Celle-ci réintroduit alors le danger du totalitarisme par le passage si aisé de l'État rationnel à la raison d'État.

a. La fonction de l'État idéologique

Le pouvoir institutionnalisé dans l'État s'impose par la force ou résulte d'elle, mais il ne dure que par l'acceptation renouvelée, car elle est son fondement essentiel. Plus nettement dans l'État par institution, mais également dans l'État par acquisition, le constituant primordial de la souveraineté est en effet le rapport juridique né d'un engagement volontaire. Certes la nécessité existe, qui détermine ce dernier, mais la force physique n'apparaît que comme une motivation conduisant à créer la relation de droit : soit comme contrainte directe, par la menace à la vie ou à la liberté, soit comme

393 *Léviathan*, III, chap. XLIII, p. 620- 621. Dans ce cas la seule alternative à l'obligation d'obéissance est le martyr silencieux.

but, là où elle n'existe pas dans un rapport différentiel tel que son éminence endigue les rivalités individuelles. Ainsi, l'aspect formidable de l'État hobbesien ou du pouvoir menaçant, à la façon de Bertrand De Jouvenel, ne doit pas ôter de la réflexion les affirmations répétées de l'acceptation des individus qui le fondent, ne serait-ce que sous la forme tacite représentée par la vie dans une société et le profit tiré de la sécurité qu'elle entretient. Cependant, Hobbes a conscience de l'insuffisance de ce fondement donné à l'institution étatique, à cause de la trop grande part de passivité. Il est nécessaire que l'engagement des individus devienne plus actif et que la fiction juridique de la personne publique et de la représentation reçoive une crédibilité nourrie par un enseignement officiel, donc une propagande, reposant sur une idéologie de l'État. Hobbes prend soin de faire de cette prérogative un élément indissociable de la souveraineté, dont le souverain ne peut se départir et qu'il a l'obligation d'accomplir. Hobbes est persuadé de l'inéluctabilité de sa représentation idéologique par l'homme. Depuis 1640, la Guerre Civile anglaise l'avertit assez de cette réalité sociologique, puisqu'il en fait la cause fondamentale de cette crise, y voyant d'abord un combat d'idées, au premier chef religieuses et constitutionnelles. Cette rivalité armée, suscitée et entretenue par la lutte idéologique, présente le double danger d'opposer une fraction des individus au souverain et de diviser le corps social en factions belligérantes. En réaction contre cette situation historique, Hobbes édifie un système unanimiste, bannissant le pluralisme, surtout lorsqu'il supporte le conflit, comme il en doit être quand la liberté est laissée au subjectivisme. La finalité fixée à l'idéologie de l'État est la réalisation de ce maître mot de nos sociétés contemporaines : le consensus. La conséquence de ce dernier étant de résoudre de la manière la plus radicale le problème politique fondamental : celui de la relation entre l'autorité et l'obéissance.

Une fois les opinions des individus rendues conformes au modèle idéologique, leurs actions sont parfaitement accordées, et le pouvoir n'a rien à redouter, bien au contraire n'a-t-il qu'à attendre un concours actif de leur part. Telle est la vertu de la réalisation du consensus. À l'identification juridique, opérée par la théorie de la personne publique, ce dernier apporte le soutien d'un accord vivant sur l'organisation socio-politique, telle que le pouvoir la détermine. Le consensus permet ainsi l'actualisation de la relation politique institutionnalisée dans l'État : sans lui, elle ne serait qu'une pure fiction, difficilement crédible, et encore moins active. Nous retrouvons ici les fortes remarques de Loewenstein quant à la nécessité de l'idéologie pour animer les institutions. Toutefois, il est dommage que l'optimisme de Hobbes quant au pouvoir, pendant de son idéalisme

politique, aboutisse au fixisme déjà signalé. Il est difficilement imaginable qu'une idéologie, et donc le consensus qui en résulte, puissent être établis une fois pour toutes. Hobbes aurait pu concevoir qu'une idéologie qui se fige et un consensus non plus réel, mais à peine apparent, débouchent sur la force nue du pouvoir, donc sur une dictature. Assurément, Hobbes affirme l'arbitraire de celui-ci et sa toute puissance, mais en même temps il suppose l'acceptation des individus, plus encore, un véritable amour à son égard. Le mystère politique réside précisément dans l'obéissance envers le détenteur de l'autorité. Il est évident que le droit est insuffisant pour en rendre compte, n'étant qu'une simple technique rationalisant les rapports sociaux en fonction d'un ensemble de conventions. Même dans le système hobbesien, le positivisme juridique ne peut ôter cette dimension originelle du politique, qui transparaît donc dans le droit, que la théorie de la représentation actualise de manière symbolique. Déjà, la mystique représentative, qui anime la pensée politique de Hobbes, appartient à l'idéologie, puisqu'elle n'est pas seulement explication scientifique, mais aussi justification de l'action du pouvoir et principe de sa légitimité. C'est cette dernière que l'idéologie justifie, grâce à la propagande qui unifie les esprits. Dans la relation de communion entre les individus et le pouvoir, à laquelle conduit l'idéologie, le problème du rapport entre autorité et obéissance est résolu d'emblée, puisque l'État justifie par elle l'exercice qu'il en fait et l'obéissance qu'il attend des individus. Mais une telle utilisation de l'idéologie n'est pas neutre, surtout quand il s'agit d'une religion ; son essence pénètre la nature du politique, en le sacralisant.

b. La sacralisation du pouvoir

Pour mieux comprendre les positions de Hobbes il est nécessaire de se référer aux conceptions monarchiques de l'époque. Tout de suite, c'est la dimension religieuse du pouvoir qui apparaît, le légitimant et le régularisant. C'est d'ailleurs elle qui provoque l'ambiguïté du concept de monarchie absolue. Le modèle politique auquel s'attache Hobbes est la monarchie française. Or, ce que les Français appelaient monarchie absolue est une monarchie limitée par la loi divine et la loi naturelle. Mais elle est absolue en ce sens que, si elle est limitée, elle n'est pas contrôlée. Cette explication permet de concilier les différentes allusions à une limitation de la monarchie avec la formule reprise du droit romain : *Princeps legibus solutus est*, débouchant sur le positivisme juridique. Or ce dernier est contraire à l'esprit politique anglais, qui impose au souverain l'obligation de respecter la loi écrite comme la coutume. L'Angleterre

favorise même une conception plus radicale, mais aussi plus ambiguë, en éliminant les difficiles relations avec l'autorité pontificale, sauf à ne la mentionner que pour justifier une situation dont la nouveauté surprenait encore. En outre, il était dans la logique de la monarchie absolue française de développer le gallicanisme, césaro-papisme atténué. *Léviathan*, avec son glaive et sa crosse, est au cœur même de la dialectique entre politique et religion, aussi n'est-il pas surprenant qu'il reçoive le caractère sacré ; en même temps, ce dernier résulte de la dialectique politique, comme stade du dépassement de toutes les contradictions. Enfin, l'idée d'une sacralisation de l'État nous conduit à la représentation d'une cité de Dieu, mais réalisée sur terre.

b. a. Souveraineté absolue et sacrée

Dans les limitations assignées par Hobbes au pouvoir, nous avons relevé d'abord la soumission du souverain à la loi morale, qui est une éthique religieuse. D'autre part, fortifié par la religion nationale, dont il tire son idéologie, et qui lui fournit des structures institutionnelles pour sa propagande, l'État s'inscrit dans une finalité elle-même religieuse. Il est illusoire de penser n'utiliser l'idéologie que de manière instrumentale, sans considérer qu'elle réagit sur l'appareil institutionnel ; elle lui donne en effet sa signification. À tel point que, pour connaître un État, il faut d'abord savoir quelle est son idéologie, sauf à constater les décalages entre la finalité revendiquée et la réalité vécue. Dans la philosophie politique de Hobbes, la fin assignée à l'État est clairement définie : assurer le salut, terme équivoque dans une société chrétienne, parce que liée à des représentations religieuses et les évoquant.

Le retournement dialectique conduit à attribuer au pouvoir un rôle ministériel eu égard à la religion. Il ne s'agit nullement d'une opinion forcée de notre part, afin de soutenir notre thèse, mais d'affirmations très explicites de Hobbes, dont la conséquence est de revêtir d'un caractère sacerdotal le pouvoir civil, « qui doit, certes, diriger ses commandements civils dans un sens propice au salut des âmes »³⁹⁴. Le pouvoir est conçu par Hobbes comme l'assistant du Christ dans son œuvre rédemptrice ; de telle sorte que, pour être sauvé, il ne suffit pas seulement de croire dans le Christ, mais il faut encore obéir aux lois de l'État en plus des lois naturelles. Hobbes établit une distinction importante entre fins et moyens ; il admet la soumission du souverain à l'égard de Dieu seulement, et n'est donc pas tenu d'obéir au Pape. Pratiquement, Hobbes a confisqué la théorie théocratique et l'a retournée au profit du souverain. Le pouvoir a bien une

394 *Léviathan*, III, chap. XLII, p. 599

fonction ministérielle, mais à cause d'elle il est le *lieutenant* de Dieu sur terre, sans autre intermédiaire possible. C'est cette position privilégiée que consacre le droit divin qui lui est attaché et qui le sacralise. Ce dernier aspect résulte non seulement de la fonction religieuse attachée à la souveraineté, mais aussi de la position unique de celle-ci qui est la cause essentielle de l'existence du corps politique. L'État est sacré parce qu'il est l'unique principe de vie sociale : « Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection »³⁹⁵. Ainsi la théorie politique et l'explication théologique convergent-elles vers l'exaltation du pouvoir et de son support humain, le souverain. Cette harmonie du système met en valeur le raisonnement dialectique de Hobbes.

b. b. La dialectique sociale ou du multiple à l'un

À plusieurs reprises nous avons utilisé le concept de dialectique pour l'appliquer au mode de raisonnement de Hobbes. Léo Strauss avait pressenti l'importance qu'elle revêt dans la philosophie de Hobbes. C'est précisément parce que la dialectique permet de résoudre l'antinomie apparente entre l'explication rationnelle et la démonstration théologique, que nous nous étonnons de voir la rapidité avec laquelle Léo Strauss écarte la religion, au motif que l'élimination d'une théologie naturelle au profit d'une théologie positive consacrerait l'athéisme hobbesien et le scepticisme foncier de sa pensée³⁹⁶. Il reste à prouver que ce que préconisait Hobbes était véritablement différent de la pratique contemporaine des Églises ; alors seulement on pourrait donner crédit à l'idée selon laquelle la théologie positive n'aurait servi qu'à fourbir des armes conceptuelles pour mieux détruire la religion de l'intérieur. Mais il y a un second obstacle qui brise l'explication de Léo Strauss : la prédestination. Elle permet en effet de réserver toute une partie de la religion, inconnaissable rationnellement, dont Hobbes ne se soucie pas pour son système, et par contre d'absorber sa dimension sociale dans celui-ci, sans qu'on puisse inférer un athéisme quelconque. Peu importe l'attitude personnelle de Hobbes, avec la prédestination il y a une garantie ultime préservant un domaine irréductible pour une religion authentique. Avec ingénuité, il se réjouit de son existence

395 *Léviathan*, II, chap. XVII, p. 177-178. Si on rattache ce passage au texte précédant immédiatement, la sacralisation porte sur l'État et non directement sur le souverain, donc sur la couronne et non sur la personne du Roi. Mais la suite de la description introduit une difficulté, puisqu'il est précisé qu'« en lui consiste l'essence de la République ». En fait, Hobbes vise ici le pouvoir.

396 STRAUSS, Léo. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 58, note 1. Voir aussi p. 122-123

qui lui permet d'éviter des discussions métaphysiques interminables et de se livrer à l'exégèse rationnelle de la Bible pour en tirer les éléments d'une idéologie politique. Sans doute Hobbes montre-t-il une certaine rondeur dans sa prudence, car cette même prédestination permet une relative indifférence ; mais il ne peut empêcher que se servant de la religion, pour appuyer sa politique, celle-ci n'en soit affectée. À supposer même un athéisme, thèse que nous refusons d'admettre, le système hobbesien n'en demeurerait pas moins ce qu'il est : une politique théologique ou plutôt, en inversant les termes, une théologie politique. Ceci est le résultat de la relation dialectique entre politique et religion. La nature dialectique de la pensée hobbesienne se révèle plus particulièrement dans la conciliation du rationalisme avec la religion ; mais c'est aussi l'ensemble de la réflexion qui lui doit de pouvoir surmonter une série de contradictions, dans une marche ascendante vers l'un.

L'antagonisme apparaît à l'origine du modèle, donc dans la description de la condition naturelle, où les hommes ne connaissent d'autres relations que conflictuelles, au point de se détruire. L'analyse repose sur une approche psychologique, mais est appuyée en même temps par la théologie de la chute, sous jacente. Pour mettre un terme à l'égoïsme et à l'orgueil, caractéristiques de cette situation, seule la menace de la mort est efficace. Sous l'effet de la crainte, les individus conviennent alors de former un corps politique, par la désignation d'un pouvoir suprême qui les maintiendra lui-même dans la terreur, permettant ainsi que le bon usage de la raison ne soit pas limité à la seule instauration de l'État. Ce dernier représente un premier stade dans la recherche de l'unité sociale, réalisée ici juridiquement par le truchement d'une institution ; mais l'unanimité n'est alors que de surface, l'État se heurtant en effet à l'élément dissolvant que constituent les opinions, principalement religieuses. D'ailleurs, c'est Hobbes lui-même qui se donne cette difficulté à résoudre, signe indubitable d'une forme de libéralisme, puisqu'il refuse toute emprise de la loi sur la pensée et rejette vigoureusement toute sorte d'inquisition. Réduit à l'aspect institutionnel, le politique est évincé de l'activité intellectuelle des individus, mais en même temps menacé par ce qui conditionne leur comportement. Hobbes prend alors soin de replacer l'opposition au même niveau, afin de préparer la solution, en donnant un contenu historique aux opinions et à la religion par la référence à l'État chrétien. Ainsi le conflit est-il appréhendé de manière institutionnelle, car analysé selon la rivalité classique dans la chrétienté entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Par ces gradations, Hobbes fusionne alors Église et État. La religion nationale qui en est le résultat permet de

réinsérer le contrôle et la direction des opinions par l'État. L'idéologie devient alors garante de l'unité sociale, insuffisamment réalisée par l'institutionnalisation du pouvoir. L'État idéologique, sacralisé par la relation de communion qu'implique l'unanimité au niveau de la société, notamment de ses convictions, est l'unité parfaite à laquelle tendait la quête philosophique de la vérité et du bien. Toutefois il existe une exception à cette intégration des individus : les athées. Hobbes a statué avec netteté sur leur cas : ils sont réputés être des ennemis et donc, à l'instar des États rivaux, laissés dans la condition naturelle. Une telle construction a frappé par ses accents augustinien, mais dans une évocation laïcisée et toute terrestre.

b. c. *Léviathan substitut de la Cité de Dieu*

Le vocable de *théologie politique*, utilisé à propos de la dialectique entre politique et religion, renvoie aux religions antiques notamment romaine, de coloration fortement laïque. Hobbes les mentionne pour les distinguer de la religion révélée, mais attribue aux deux la même finalité politique : rendre les hommes « mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile »³⁹⁷. D'autre part, nous avons remarqué l'instrument de laïcisation que constitue le droit, particulièrement par l'appréhension institutionnelle qu'il permet, ainsi que par la réduction des relations humaines à des rapports juridiques. Sa pénétration dans la religion judéo-chrétienne est facilitée par la dimension historique de celle-ci, de même que par les récits de l'Ancien Testament, fortement marqués eux-mêmes par la conception juridicisée de la société hébraïque. C'est en grande partie, cette dernière qui détermine l'exégèse du royaume de Dieu dans le système hobbesien, ainsi que la dialectique à laquelle elle donne lieu. Ces quelques rappels de nos conclusions antérieures ont pour cause l'interprétation de la théologie civile donnée par Oakeshott.

Dans sa présentation du *Léviathan*, Oakeshott rattache Hobbes à la tradition antique romaine : « Ce qui est suggéré, dit-il, c'est qu'il a davantage en commun avec les théologiens séculiers de la Renaissance italienne qu'avec un écrivain tel qu'Éraste et qu'il traite la religion de sa société comme il la trouve dans les Écritures, non dans le style d'un théologien protestant, mais plutôt dans le style de Varron »³⁹⁸. Il est certain que Hobbes connaissait l'auteur des *Antiquités*³⁹⁹, que sa théorie de l'État apparaît

397 *Léviathan*, I, chap. XII, p. 108

398 Introduction, *O.* p. LXII

399 Il le mentionne aux côtés de Cicéron : *Léviathan*, IV, chap. XLVI, p. 692

comme une affirmation de l'*Imperium* au travers de la *Civitas*, qu'enfin il est influencé par la pensée rationaliste italienne, surtout par l'averroïsme de Padoue ; mais, ces affinités sont-elles suffisantes pour écarter une référence chrétienne plus marquée ? L'explication d'Oakeshott considère en fait un seul des éléments du système afin de déterminer son jugement, l'Etat-Église. Or, précisément, la même tradition averroïste, à laquelle se réfère Oakeshott, rappelle les deux temps à respecter dans la méthode de raisonnement : l'analyse et la synthèse. Il ne suffit pas de considérer la dernière ; ce sont les deux qu'il convient de confronter, afin de savoir si on parvient au même résultat. Il apparaît alors que tout le système est bâti sur une représentation de l'homme qui fonde l'État, comme ce dernier implique la première pour la justifier. Derrière le culte, héritage certain de la tradition romaine, la religion chez Hobbes suppose une finalité, qui devient celle de l'État. Nous rencontrons ici tout ce qui fait la différence entre le *Léviathan* et les *Discours* : si, partiellement, la religion est un moyen de gouvernement, elle est en même temps désignation d'une fin à ce dernier. Donc le réalisme ne peut masquer l'idéalisme qui l'ordonne. À ce niveau apparaît l'héritage augustinien, signalé par Oakeshott⁴⁰⁰.

Où trouver un exposé plus complet de la doctrine de Varron que dans la *Cité de Dieu* ? Sans doute Augustin réfute-t-il la distinction entre théologie mythique, théologie naturelle et théologie civile, assimilant la dernière à la première, et montrant ce faisant son caractère non seulement scandaleux, mais encore inadéquat, car ne permettant pas d'atteindre à la vie éternelle. Cependant, il donne une finalité sociale à l'État païen, qui s'inscrit dans la théologie de la chute et de la rédemption. Hobbes a fait disparaître la discontinuité entre Cité terrestre et Cité de Dieu, les plaçant toutes deux dans un même devenir, de telle manière que *Léviathan* peut être considéré comme la Cité de Dieu par anticipation. Oakeshott n'a pas suffisamment considéré le contenu différent des cultes romain et chrétien. Le premier s'applique en effet à une religion laïque et juridique, alors que le second relève d'une religion de salut éternel. Malgré tout l'effort de rationalisation et de laïcisation entreprise par Hobbes, le divin reste irréductible à un culte, donc à une théologie civile. Nous ne pouvons que renvoyer à nos explications sur la prédestination qui constitue le pivot sur lequel s'articule la pensée hobbenne. C'est elle assortie de l'affirmation de l'omnipotence divine, qui rend possible la coexistence de cette même

79 *La Cité de Dieu*- Livre VI, chap. 2 à 9. Au chapitre 5, Saint Augustin cite un passage de Varron sur la portée respective de chaque type de théologie : « La première théologie est appropriée surtout au théâtre, la seconde au monde, la troisième à la Cité » (Éd. Garnier – t. 2, p. 29).

théologie civile et de la religion révélée. Encore une fois nous voyons opérer le raisonnement synthétique de Hobbes, qui repousse rarement une donnée, mais dans un effort méthodologique surprenant intègre les éléments les plus contradictoires en une composition parfois stupéfiante par sa hardiesse. Par exemple, la vie éternelle n'est pas niée, mais seulement partiellement laïcisée par son déroulement sur terre ; Dieu, par sa nature corporelle, donc à travers le matérialisme, reçoit un fondement rationnel à son existence. Le seul scandale qui se puisse déceler est dans la vigueur de la remise en cause des idées reçues ; quant à l'orthodoxie chrétienne, il est bien difficile d'affirmer qu'elle soit touchée. Tout particulièrement la représentation de l'homme, dans sa dimension psychologique et éthique, est essentiellement chrétienne, renvoyant à la peinture faite par Saint Augustin, peut-être à travers Luther et Calvin. La conception de l'individu comme égoïste et orgueilleux, à la poursuite incessante de la satisfaction de ses désirs toujours renouvelés, entrant en compétition avec les autres pour accaparer des biens limités jusqu'à ce que le plus puissant soumette le plus faible, est partagée par Saint Augustin et par Hobbes. Chez l'un comme chez l'autre, l'homme naturel est la proie de l'angoisse et de l'anxiété provoquée par sa situation menacée. Au carnage des poissons répond celui des loups. Pour y mettre fin, tous deux appellent un pouvoir fort, que Saint Augustin constitue par l'affirmation de l'origine divine de l'autorité politique, laquelle est également retenue par Hobbes, bien que de manière dérivée, mais qu'au second stade la note idéologique renforce. Certains voient dans la doctrine hobbiennne la reprise des thèses augustiniennes sur l'homme et la société, mais après que Dieu et la Cité de Dieu ont été éliminés. La mutation réside dans le passage d'une conception subsidiaire du rôle de l'État à une conception lui attribuant une fonction principale. La cause nous paraît résider dans le fondement conventionnel donné au pouvoir et à la société politique, selon une tradition liée au calvinisme. Ainsi l'État n'est-il plus une nécessité transitoire et imparfaite, mais la préfiguration du Royaume de Dieu. Les diverses notations relatives à la fonction quasi sacerdotale du souverain, notamment quand il s'agit d'un monarque, ne peuvent que renforcer l'allure de *Cité de Dieu* prise par l'État. Pourtant, s'il est un point où la pensée de Hobbes heurte l'orthodoxie chrétienne, c'est bien cette conception de l'État, notamment par les tendances au totalitarisme qui y sont latentes, et manifestent en même temps la dimension utopique de la réflexion.

c. De l'État rationnel à la raison d'État ou les avatars d'une bonne intention

Un débat sur la nature totalitaire d'un système politique risque de tourner au propos académique, si on ne prend pas la peine de relativiser les prises de position, en considérant l'époque contemporaine de la doctrine. C'est pourquoi il nous faut revenir à l'histoire d'un pays que Hobbes connaît bien, pour y avoir longtemps vécu, la France de la première moitié du XVII^e siècle. En fait, il s'agit de l'histoire d'un courant de pensée particulier, l'étatisme à l'époque de Richelieu. Nous ne retiendrons que certaines de ses caractéristiques, telles que Thuau les expose dans son ouvrage⁴⁰¹, et nous insisterons sur les ambiguïtés représentées par des tendances opposées. Il existe une parenté évidente entre la doctrine politique de Hobbes et les différents exposés de la théorie de la raison d'État. Dans l'un et l'autre cas, l'aspect révolutionnaire de la pensée est également patent ; d'ailleurs, l'antagonisme entre l'autoritarisme, si fortement revendiqué, et l'individualisme, malgré quelques entorses dues à des restes de doctrine patriarcaliste chez Hobbes, porteur de tant de menaces pour les individus, est d'abord la preuve de l'entrée en jeu de ces derniers. L'atmosphère se dégageant de ces différentes doctrines est chargée d'ambiguïtés, de contradictions, de menaces, de crainte, voire de douleur : elles sont le reflet d'une même sensibilité. L'optimisme de Hobbes quant au pouvoir n'a d'égal que son pessimisme sur la nature humaine.

E. Thuau paraît avoir remarqué la difficulté essentielle présentée par les différents systèmes envisagés quand il écrit : « La mentalité étatiste laisse voir la grave contradiction qui oppose son idéal du Prince chrétien à son sens romain de l'État »⁴⁰². Cette formule éclaire la démarche de Hobbes et rend compte de ce qui est proprement un monstre : *Léviathan*. Le rapprochement de ces deux courants détermine logiquement la formation d'une théologie civile et ne peut que sacraliser l'État. Les deux traits relevés se présentent également comme des composantes des doctrines de la raison d'État, avec l'étatisme chrétien et la sacralisation de l'État à laquelle conduisent, de manière paradoxale, la rationalisation et la laïcisation de la pensée politique. Enfin, cet État est lui-même composite puisque, à la fois il est une force, résulte d'un aménagement rationnel par le droit et s'intègre à la religion. Dans ce contexte la pensée et l'action politiques révèlent l'oscillation conduisant naturellement de l'État rationnel à la raison d'État, laquelle représente l'ambiguïté majeure. Thuau met en valeur la contradiction menaçante qui habite la raison d'État, « volonté de puissance collective », et

401 THUAAU, Étienne, *Raison d'État et Pensée Politique de Richelieu*

402 THUAAU, Étienne, *op.cit.* p. 391

« puissance d'organisation » ayant « pour but lointain d'établir une cité harmonieuse »⁴⁰³. Car c'est dans le rapport de la puissance aux valeurs que se trouve le fondement de l'autoritarisme, et pour Hobbes, de la tentation totalitaire qui nous ramène à la vision platonicienne.

Hobbes construit un *modèle*, mais la manière dont il le fait, en éliminant le pluralisme et les conflits, donc en instaurant l'unanimité, et par conséquent l'unité, le fait accoster en pleine utopie : tel est le sort réservé à tout idéalisme. En ce sens le marxisme est aussi une utopie, qui se donne un homme type, comme Hobbes, et débouche sur une société irénique, où tout est si calme que l'Histoire disparaît, de même que dans l'État hobbesien, qui n'a pour règle d'or que la fixité dans son être. Si on considère également le *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité...* » et *Du Contrat Social* comme constituant une unité logique, on voit la dialectique historique animant le premier ouvrage mourir aussi sur la grève de la société politique idéale. Sa vérité affirmée, toute utopie devient conservatrice. En même temps, très généralement, elle est totalitaire : comme la révolution, ou un univers se substitue à un autre, surtout dans le domaine des mentalités. Hobbes, quant à lui, se fait le propagandiste de la révolution de la raison d'État ; donc non seulement il justifie son autoritarisme, mais encore son totalitarisme, qui prend appui sur la religion nationale et la philosophie politique. Pour parvenir à ce stade, Hobbes utilise les outils conceptuels et les représentations dont il dispose, donc en tout premier lieu la religion, mais en préservant l'authenticité de cette dernière, afin de ne pas vicier sa construction. C'est à ce niveau que nous paraît se trouver l'ambiguïté majeure du système.

Remarquons d'abord la grande difficulté logique qu'il y a de défendre à la fois la liberté de conscience et le principe d'une propagande ; sa pensée est tellement enchâssée dans des catégories juridiques que Hobbes n'en prend pas conscience. De plus, il est prisonnier de la dialectique entre politique et religion ; faute d'avoir pu considérer cette dernière dans ses prolongements métaphysiques, il ne peut éliminer l'ambivalence affectant le pouvoir, ordonné à un devenir religieux de l'homme et ordonnant la religion à son action politique. Une telle dichotomie est en grande partie illusoire, car elle fait peu de cas de la pesanteur du pouvoir, oublieux de sa finalité, qui rend compte cependant des expressions idéologiques de ce dernier.

Afin de ne point esquiver un jugement au niveau théorique, sur ce point de la doctrine, rappelons que par l'analyse juridique le modèle ne débouche que sur

403 THUAU, Étienne, *op. cit.* P. 405

l'autoritarisme, la difficulté concernant donc la perfection idéologique de l'État. Pratiquement Hobbes considère cette question sous l'aspect éthique, puisque c'est la morale qui constitue le fondement, et de l'érection de la société politique, et de la conciliation entre l'autorité et l'obéissance. À ce stade, le pouvoir paraît être soumis à une autolimitation, par son assujettissement à des valeurs morales, qui semble exclure le totalitarisme. C'est l'ambiguïté de la relation entre politique et religion qui réapparaît, puisque dans une large mesure il s'agit d'une éthique chrétienne. En outre, elle prend place dans le cadre idéologique plus large défini par l'État. Le problème du totalitarisme doit donc être étudié en relation avec la doctrine chrétienne.

Dans son exégèse de la position de Paul envers l'État, Oscar Cullmann, un théologien protestant de notre temps écrit : « L'État n'est rien d'absolu, rien de définitif, sa durée est limitée au siècle présent »⁴⁰⁴. Il ne s'agissait alors que de l'État légitime, c'est-à-dire agissant dans le cadre de normes qui limitent le domaine de son action ; l'Apocalypse, par contre, traite de l'État hypertrophié, qui devient démoniaque dans son totalitarisme. Oscar Cullmann montre la portée théologique de ce débordement disant : « L'État qui se déifie est considéré comme la personnification par excellence de l'Antéchrist »⁴⁰⁵. Derrière les allégories du texte, Cullmann montre la portée historique de la condamnation faite par Saint Jean, puisqu'il s'agit de l'Empire romain. « Le culte de l'Empereur, dit encore Cullmann, était le point où l'État dépassait les limites, où il s'érigait pour ainsi dire en institution divine, afin de dominer aussi sur les âmes de ses sujets. Cela ne l'empêchait pas d'être par ailleurs un État légitime... »⁴⁰⁶. Confronté à cette exégèse, Hobbes apparaît comme une victime de son modèle peu avoué, la théocratie ; semblable à elle, il édifie un État totalitaire. Apparemment la dialectique du royaume de Dieu semblerait garantir d'une telle déviation, puisque le devenir de l'État chrétien s'inscrit dans l'histoire du peuple de Dieu, c'est-à-dire des élus. Nous avons cependant montré combien Hobbes était tenté de fixer son cadre de réflexion, de le limiter à un présent qui s'éternise, de telle sorte que la religion chrétienne ne soit plus qu'une idéologie, ayant perdu son caractère d'histoire. Pourtant, même dans les conditions d'analyses les plus favorables, le politique ne peut éviter la sacralisation apportée par la religion.

404 CULLMANN, Oscar, *Dieu et César*, p. 65-66

405 CULLMANN, Oscar, *op. cit.* p. 79. – Plus loin il renforce encore son interprétation : « L'État totalitaire est la manifestation classique du diable sur la terre » - p. 80 ; et encore : « C'est justement cette prétention religieuse de l'État qui est diabolique » - p. 81

406 CULLMANN, Oscar, *op. cit.* p. 83

Conclusion

La conception ministérielle du pouvoir, dans le cadre d'une Église d'État dirigée par celui-ci, débouche sur un totalitarisme par le caractère sacro-saint attaché au détenteur de la souveraineté. Dieu, invisible, est sinon oublié, du moins placé en retrait de celui qui le représente et, sous réserve du respect de l'article de foi essentiel, établit les règles du culte et le contenu de la catéchèse. Au surplus, en ne considérant que la dimension fonctionnelle de l'analyse, idéologie et propagande meuvent aussi un comportement de sacralisation. De sorte que la main-mise du pouvoir sur la conscience est le critère du caractère totalitaire de l'État se posant en rival de Dieu. Au regard de la religion chrétienne, c'est donc l'exégèse du royaume de Dieu qui se trouve mise en question. Peut-on installer le pouvoir souverain dans une position, sinon exactement équivalente, du moins proche de celle de Dieu ? La référence si évidente au modèle hébraïque, outre les implications du totalitarisme inhérent à une théocratie, conduit Hobbes à établir de difficiles conciliations entre les deux testaments pour défendre sa thèse de l'unité fondamentale du pouvoir, à la fois en politique et dans la religion. Plus que jamais Dieu et César sont au cœur de la contradiction, comme ils l'étaient déjà dans la conception même de la mission de Jésus, donc à la naissance du Christianisme. Pour nous, Hobbes cesse d'être fidèle à la religion, dont il use pour sa théologie, en faisant du *Léviathan* un *Antéchrist*. Il ne faut pas s'arrêter en effet à l'affirmation du caractère transitoire de l'État, en attendant la Résurrection, mais considérer la portée de son action immédiate. En assistant Dieu, c'est finalement lui-même qu'il exalte et, ce faisant, outrepassse ses limites en devenant total. De plus la prédestination cesse de sauvegarder ici l'orthodoxie chrétienne, car elle favorise, par son mystère même, le développement de la religion séculière que consacre la théologie civile. Toutefois, au niveau individuel, la prédestination demeure la preuve d'une dimension religieuse authentique. Bien que Hobbes n'emploie pas explicitement la distinction, il est aisé de trouver dans son système les deux éléments séparés par Rousseau : « La religion de l'homme ou le Christianisme »⁴⁰⁷ et la religion civile ; c'est-à-dire la religion naturelle et la religion politique. Mais n'y a-t-il pas alors chez tous les deux une illusion de croire à la possibilité d'une coexistence sans dommage pour la première ? L'idéologie s'applique à

407 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, op. cit. p. 465. Rousseau la définit comme « la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme et ce qu'on appelle le droit divin naturel », p. 464

la vie intérieure et a pour dessein d'éliminer le subjectivisme que suppose la religion naturelle. Comme Hobbes, Rousseau ne peut endiguer le flot de la religion politique qui submerge la conscience individuelle afin de porter avec sûreté la nef de la souveraineté.

Conclusion générale

Avec le totalitarisme nous avons atteint l'avancée extrême du système politique hobbesien. Il se présente au premier abord comme une potentialité s'actualisant lorsque le pouvoir ne met plus sa puissance au service de la finalité individuelle, à la fois matérielle et spirituelle, à laquelle il est ordonné. Cependant il existe aussi lorsque tel n'est pas le cas, évoquant ici le mythe unitaire de la chrétienté médiévale, mais selon une organisation inversée. Finalement, la démarche intellectuelle de Hobbes dénote une séparation difficile entre politique et religion. L'application immédiate des résultats de la théologie positive au politique transmue radicalement ce dernier, au point de faire du schéma hobbesien une théologie politique et de fusionner les deux essences.

Si telle est la portée ultime du projet de Hobbes, la signification de son système est pourtant plus diverse. Le *Léviathan* prend d'abord valeur de témoignage historique, par la consécration de l'institution étatique et l'affirmation de la souveraineté absolue. Il traduit ensuite une volonté d'étudier scientifiquement le politique, notamment par la mise au point d'artifices méthodologiques qui prennent l'aspect de ce que nous désignons actuellement en économie et en sociologie par le concept de *modèle*. L'importance de la signification théologique a été effleurée ; elle est en outre à l'origine de l'existentialisme profond qui sous-tend la réflexion

1. La consécration de l'État et de l'absolutisme de la souveraineté

Les progrès accomplis dans le *Léviathan* sont surtout apparus au niveau de l'analyse juridique. La théorie de l'État résultant du schéma de la personne publique met en valeur trois éléments : les individus, la souveraineté et la communauté symbolique formées par les relations établies entre les deux premiers. La caractéristique de la construction est la juxtaposition de l'individualisme et de l'absolutisme attaché à la souveraineté, principe vital de l'État.

Politiquement, le schéma juridique explique la superposition de deux réalités, l'État et la Nation. Bien qu'employant parfois le dernier concept au sens moderne, le plus souvent Hobbes a recours à l'image latine de la *Civitas*, ou à la traduction de *Res*

Publica, Commonwealth, qu'il assimile à l'État. Or, *Commonwealth*, rendu par le vocable français de *République*, signifie ici une communauté d'hommes juridiquement organisés, formant une personne fictive qui est représentée par le souverain. L'appréhension de la réalité sociologique de manière juridique résulte de l'envahissement du politique par le droit, par conséquent d'un présupposé de Hobbes qui rend compte de son attitude à l'égard du conflit et de sa vision unanimiste et pacifiste de la vie sociale. Identiquement, la nation est absorbée par une institution juridique, l'État. C'est alors que la construction juridique se révèle largement comme étant une idéologie justificatrice d'une évolution politique, celle qui est contemporaine et l'extension de l'absolutisme monarchique.

Le but de Hobbes est en effet de prouver juridiquement que la totalité des compétences de l'État, définissant la souveraineté, doit être exercée par une institution ayant un support réel. Bien que de manière atténuée dans le *Léviathan*, Hobbes accorde encore sa préférence à un exercice monocratique du pouvoir : de telle sorte que tout l'appareil juridique vise à permettre l'imputation de la souveraineté à un homme ou, à défaut, à une assemblée pour laquelle des mécanismes de fonctionnement interne assurent une unité artificielle. Défini de cette façon, le souverain est l'incarnation de l'État. Par conséquent, la théorie de la personne publique est l'instrument d'une intégration d'abord de la Nation à l'État, puis de celui-ci au souverain ; bien que conceptuellement les deux dernières entités soient séparées, fonctionnellement seul le souverain prend une existence réelle, puisque la Nation n'est perçue au départ que sous la forme juridique de l'État. Utilisant parfois le premier concept, il insiste peu sur lui. Toutefois, derrière l'abstraction du raisonnement juridique, perce la conviction de l'existence de réalités sociologiques qui soutiennent les institutions, Hobbes n'est amené cependant à procurer d'existence matérielle qu'aux individus, à un pôle, et au souverain, à l'autre. C'est cette structure qui définit l'absolutisme du pouvoir.

Michel Villey, faisant à juste titre de Hobbes un philosophe du droit, remarque que le système politique édifié repose sur une théorie des droits subjectifs qui est le reflet de l'individualisme conquérant du XVII^e siècle⁴⁰⁸. D'après Villey, il en est ainsi non seulement des droits naturels, mais encore des droits civils⁴⁰⁹. Il nous semble cependant qu'il minimise la discontinuité existant entre les deux types de droits subjectifs, puisque

408 VILLEY, Michel, « Le Droit de l'Individu chez Hobbes » ; in *Archives de Philosophie du Droit* – t. XIII, p. 209-231. Villey trouve l'origine de cette théorie dans le courant stoïcien, renforcé par le Christianisme, et spécialement par l'individualisme ockhamiste.

2 Article précité, p. 224

l'un est inné et l'autre octroyé, soit directement par un acte positif du pouvoir, soit indirectement et de manière négative, par le maintien d'éléments de la liberté naturelle qu'il a laissé subsister. Par contre, il est exact que la finalité assignée à l'État est bien de promouvoir les droits subjectifs ; mais cette action est circonscrite aux relations interindividuelles et n'implique pas le pouvoir. L'assujettissement de ce dernier est posé comme une garantie de la régulation des rapports entre les hommes, perdant alors leur autonomie dans l'opération⁴¹⁰. Nous avons montré suffisamment la contradiction essentielle animant l'absolutisme étatique, aussi est-il superflu de développer cette idée à nouveau. L'exaltation du pouvoir, exprimée par la construction juridique, est due partiellement à la méthode privilégiant le politique.

2. L'idée de *modèle* et ses conséquences philosophiques

Hobbes traite apparemment l'État dans une optique mécaniste, rendue par l'image de l'automate, qui évoque en même temps une forme d'organicisme. Plus qu'une position de fond, nous y voyons une représentation de nature conceptuelle liée à l'influence de la physique comme instrument de rationalisation de la pensée et comme principe général d'explication grâce à la théorie du mouvement. De manière directe, l'analogie se rapporte à la médecine, spécialement à l'anatomie et à la psychologie. Nous avons indiqué l'origine padouane des connaissances médicales acquises par Hobbes, par l'intermédiaire de Vesale, de manière lointaine, et de Harvey, plus près de lui. Si on rapproche ce premier élément des modalités selon lesquelles la méthode averroïste opère, notamment telle que Galilée l'a illustrée et que Hobbes l'a utilisée, il paraît assez probable que Hobbes a transposé une démarche empruntée à la médecine. Ceci viendrait renforcer l'interprétation de Watkins concernant l'influence de Harvey, précisément par l'adoption d'une démonstration de type génétique. On peut donc se demander si Hobbes n'en vient pas à considérer le corps social analogiquement au corps humain et à étudier la morphologie de certains de ses éléments, ainsi que leurs fonctions, en en supposant la mise à l'écart, comme on démontrerait celle d'un muscle en la sectionnant, ou d'un organe en en faisant l'ablation. Tout ceci relevant, bien entendu, d'une approche macroscopique assez grossière. L'hypothèse semble d'autant plus plausible qu'à l'époque la dissection devait être parfois une vivisection, ce qui est

410 Nous souscrivons entièrement à cette affirmation de Michel VILLEY : « C'est le drame de l'individualisme, lorsqu'il lui faut rendre compte de l'ordre social, d'être contraint à se nier lui-même, et à engendrer les régimes de tous les plus oppressifs de l'individu ». p. 230

assuré pour certaines expériences faites sur les animaux, mais aussi pour celles concernant des hommes dont le corps n'était que d'une mort apparente. C'était même une condition à une étude complète du phénomène circulatoire. Par conséquent l'expérience portait sur un corps en vie et pouvait déterminer alors la place d'un organe par le procédé mentionné ci-dessus, que Hobbes nous paraît avoir adopté dans son anatomie et sa physiologie de la société politique.

Ce processus d'analyse, appliqué au domaine socio-politique, conduit Hobbes à construire un ancêtre des *modèles* utilisés actuellement en sociologie et en économie. L'investigation est en effet appuyée par une dynamique qui est à la fois d'origine mécaniciste et génétique. Le *modèle* social lié au non droit, résultant de la mise à l'écart hypothétique du pouvoir, est animé d'un mouvement qui lui fait développer, d'une manière formellement géométrique et substantiellement biologique, le modèle de la société politique rationnelle.

Si on met en rapport les deux étapes du raisonnement, formant chacune un *modèle* particulier, apparaît alors un second type d'approche, préfigurant une analyse reposant sur la détermination de variables et l'étude de leur influence réciproque. La variable *Pouvoir*, absorbant le politique, est hypothétiquement écartée dans le modèle exprimé par la description de la condition naturelle, permettant la mise à jour de l'incidence conflictuelle du libre jeu des autres variables. La religion et l'éthique qui lui est attachée apparaissant comme des variables insuffisantes à elles seules pour ordonner la vie sociale. Toutefois, la complexité de la pensée de Hobbes est mise en relief en ce domaine, car tout ce qui évoque des conditions d'analyse particulièrement élaborées, notamment le jeu des variables, renvoie aussi à une conception traditionnelle, d'inspiration manifestement platonicienne, qui met au premier plan les essences. Ainsi l'approche méthodologique est-elle conditionnée par une philosophie de la connaissance qui supporte le tout, mais qui est également impliquée par la dynamique animant le système et assurant la convergence de tous les éléments qu'il contient.

La méthode d'exposition retentit d'ailleurs sur la nature même de ce dernier. D'abord, la limite des modèles est clairement mise en valeur par le projet initial de Hobbes et le résultat auquel parvient Hobbes. Il est remarquable que la donnée mise de côté, dans la première phase du raisonnement, se trouve être privilégiée, puisque c'est la constatation du conflit social qui détermine la réinsertion du pouvoir. D'autre part, l'idéalisation de l'élément isolé conduit en fait à donner une enveloppe scientifique aux représentations subjectives de celui qui la réalise. Nous avons ainsi montré le caractère idéaliste du

politique chez Hobbes, qui en écarte explicitement toute une partie, celle qui recouvre la dimension antagonique, pour lui appliquer ses conceptions pacifistes et *unanimitaires*. Donc l'épistémologie qui fonde la réflexion de Hobbes se trouve être dépassée quand le discours devient idéologique, pratiquement dès l'idéalisation des éléments de base, c'est-à-dire dès l'élaboration de l'homme type de la condition naturelle et du pouvoir qui lui correspond.

Une autre conséquence de l'approche adoptée est de donner lieu à une dialectique des essences, puisque l'hypothèse de départ revient à exclure l'une d'elles, le politique, défini étroitement par le pouvoir absolu et arbitraire. L'influence platonicienne reparait encore dans toute son ampleur, notamment par la conjonction établie entre les différentes essences. Retrouvant la réalité qui lui était contemporaine, Hobbes privilégie la dialectique entre politique et religion qui donne sa dimension la plus significative à son système, celle d'une théologie politique.

3. La théologie politique

La quête d'unité s'achève à ce niveau, mais commence alors l'ambiguïté difficile à maîtriser d'un système balançant de la réalisation d'une forme de consensus à un débordement totalitaire. La conception même d'une théologie politique ne peut qu'ouvrir la voie à l'actualisation de la seconde tendance.

La théologie politique présente un intérêt méthodologique, car elle pénètre chaque phase de l'explication, donnant son unité substantielle à l'œuvre. De sorte que l'analyse philosophique doit être complétée à chaque niveau par la prise en considération de cette théologie. Par exemple, la description de la condition naturelle repose sur la théologie de la chute et sur l'affirmation complémentaire de la note rédemptrice attachée au pouvoir. La première se présente aussi comme une théologie politique dont la matière est la rébellion contre Dieu, entendu comme souverain politique. À la suite de la tradition augustinienne, Hobbes retient surtout à ce premier stade la vision de l'homme corrompu, développée vigoureusement par Luther et Calvin. La théologie politique s'attache plus particulièrement au pouvoir, dont elle explique la finalité religieuse, en le justifiant. L'antithèse entre le péché originel et la rédemption, qui est au cœur de la théologie politique, vient renforcer la dichotomie opérée sur la base de l'application de la méthode averroïste. L'approche méthodologique et la vision théologique se superposent en donnant une structure identique à la réflexion politique.

La théologie politique résulte directement de l'exégèse rationnelle de la Bible, dont Hobbes avait une connaissance en profondeur. Le système auquel aboutit Hobbes n'est pas d'ailleurs sans posséder des traits qui l'apparentent au courant puritain. La sacralisation du pouvoir est en effet l'une des versions du millénarisme. En puisant à la même source que les radicaux indépendants, Hobbes édifie une ecclésiologie érastienne. Si notre interprétation est juste, le système possède alors une logique en profondeur due à l'unicité de l'inspiration.

La filiation calvinienne de la théorie du contrat social dans l'Angleterre de l'époque, et l'extension d'un individualisme radical parallèlement au développement de la Révolution, constituent les éléments permettant le rattachement du système hobbesien à la pensée politique protestante. En même temps, le second rendait plus aisée l'application des schémas du droit romain. Hobbes approfondit l'exégèse biblique, étendant considérablement l'ecclésiologie dans le *Léviathan*, alors qu'il réalise au même moment les progrès décisifs concernant son explication de l'État et de la souveraineté. De la convergence des deux analyses, fondée sur une même inspiration religieuse, résulte la recreation du mythe du Roi Prêtre, exprimé par le symbole du *Léviathan*.

Hobbes n'attache pas en effet au monstre biblique sa signification authentique⁴¹¹, il s'en tient davantage à l'évocation qu'en donne un passage du Livre de *Job* (de 40, 25 à la fin de 41), insistant sur son aspect formidable, puisque nous avons déjà dit qu'« il est roi sur les fils de l'orgueil » (41, 26). Après Carl Schmitt, Julien Freund fait remarquer qu'au XVII^e siècle le concept de *Léviathan* était assez répandu, désignant en particulier « les puissants de la terre et même la puissance politique », ce qui limite considérablement l'originalité apparente du titre de l'ouvrage de 1651. Il rappelle également la mention de *Léviathan* dans la *Démonomanie* de Jean Bodin, qui le présente comme un être diabolique irrésistible⁴¹².

Si nous partageons l'interprétation de Julien Freund concernant la place spécifique occupée par l'État hobbesien, participant à la fois de l'humanité et de la divinité, et

411 *Léviathan* renvoie à plusieurs mythologies. Dans la mythologie phénicienne, il est le monstre du chaos primitif (*Job*, 3, 8), représenté sous la forme d'un serpent ou d'un dragon. Comme la mythologie babylonienne donnait la mer pour asile au monstre du chaos (*Job*, 7, 12), la jonction n'est pas difficile à opérer avec la première. L'Ancien Testament assume cette double image pour faire de *Léviathan* le monstre vaincu par YAHWE. En outre, il représentait également le serpent symbolisant l'Égypte (*Job*, 40, 25). Dans la mesure où *Béhémoth* désigne la bête ou la brute, le mythe évoque plus précisément l'anarchie, de manière analogique et en fonction des convictions de Hobbes (*Job*, 40, 15).

412 FREUND, Julien, « Le Dieu Mortel », in *Hobbes Forschungen*, p. 40. Julien FREUND conclut ainsi les précisions érudites : « Tout cela laisse entendre qu'à cette époque l'idée d'un *Léviathan* comme être ayant une nature méta divine était dans l'air ».

reconnaissons la soumission de celui-ci au Dieu révélé, il n'en est pas de même quant à l'idée selon laquelle les deux essences, politique et religion, demeureraient séparées⁴¹³, excluant ce faisant toute dimension totalitaire⁴¹⁴. La théorie de la personne publique et celle de la représentation qui l'assortit ne réalisent le « bloc sans fissure » mentionné par le Livre de *Job* (41, 9), que parce qu'elles reçoivent le ciment théologique, définissant ce qu'on pourrait appeler un sacerdoce royal. Julien Freund nous paraît se laisser prendre au piège matérialisé par le titre de l'ouvrage, car c'est bien la « République ecclésiastique » qui est transcrite, laissant penser qu'il ne s'agit par conséquent que d'une analyse juridique, se limitant à des institutions et à leur aménagement. Or, la démarche identique au niveau du politique aurait dû empêcher une interprétation trop étroite. Nous avons indiqué que cette dernière essence est appréhendée relativement au pouvoir et, plus encore, à l'ordre juridique qu'il institue et qu'il est capable de perpétuer par sa force. Ceci n'empêche pas que le droit évoque directement le politique. Il en est de même pour l'ecclésiologie qui ne peut que susciter à son tour la référence à la religion. L'opinion de Julien Freund repose en fait sur une maximisation de la place dévolue au droit, qui n'est qu'une technique de régulation des rapports sociaux en fonction des croyances mues précisément par les deux essences en question. Une institution n'a pas d'existence *sui generis*, pas davantage que le droit ; en ce sens le volontarisme, à la base de tout le système hobbesien, a le mérite particulier d'en montrer le caractère artificiel. Mais il s'agit d'un artifice voulu par les hommes. La primauté attribuée à l'explication juridique résulte du rationalisme de Hobbes et du projet de laïcisation du politique qui lui est relié. Si, à un premier niveau du raisonnement, le droit réalise bien ce dessein, nous espérons avoir montré avec suffisamment de clarté la portée de la démarche. La diffusion de la religion dans la politique, par le truchement des institutions ecclésiastiques intégrées aux institutions plus strictement politiques, n'est nullement empêchée. Les explications excluant la dimension totalitaire du système hobbesien s'en tiennent toutes à ce que nous jugeons être une interprétation trop strictement juridique, alors qu'elles négligent ce qui donne leur signification aux institutions : les essences dont elles relèvent. La théologie politique n'œuvre pas seulement une fusion d'institutions, elle meut au surplus une fusion des essences impliquées par les institutions. De surcroît, la théologie nous paraît rendre

413 FREUND, *op. cit.* p. 42

414 FREUND, Julien, « Le Dieu Mortel », in *Hobbes Forschungen*, p. 45 et 47

compte d'une tendance de Hobbes à définir une approche existentialiste du politique et de la religion.

4. Les éléments d'un existentialisme inachevé

Le Christianisme semble être responsable de la vision relationnelle qui sert à l'explication des situations humaines ; ceci donnerait à la religion une fonction d'initiation à l'étude du politique, en dépit de la volonté de rationaliser et de laïciser les connaissances. L'exégèse rationnelle de la Bible rend d'ailleurs compatible ce souci épistémologique, traduit par la mise à l'écart de la métaphysique et du surnaturel, avec la valeur exemplaire implicitement reconnue à une théologie. La structure du système montre en effet une parenté frappante avec la théologie de la chute et de la Rédemption. Outre que l'aspect relationnel y est clairement exprimé, d'abord entre Dieu et l'homme, puis l'individu et le pouvoir, enfin ce dernier et Dieu, on retrouve un second trait du modèle hobbesien : l'actualisation de la tension entre le pouvoir et l'anarchie, évoquant celle existant entre la rédemption et le péché originel.

Hobbes est le théoricien de la contradiction ; il pense les situations sous la forme de relations antagoniques, sinon toujours dans leur effet, du moins dans les qualités des protagonistes, mais de telle sorte que par différence trouve à s'affirmer l'éminence d'un pouvoir. Lorsque tel n'est pas le cas, la situation devient conflictuelle. La paix est présentée ainsi comme le résultat d'une inégalité radicale entre les êtres situés à chacun des pôles déterminés par la relation envisagée. Tant en politique qu'en religion, Hobbes ne retient donc que la possibilité de la domination. Le système est d'une grande logique puisqu'il finit par soumettre le politique à la religion révélée, entendue comme *politique divine*, à cause de la souveraineté reconnue à Dieu sur tous les hommes, mais plus directement sur les souverains qui en retirent une dignité particulière. Ainsi le faisceau des relations finit-il par s'absorber dans une vision pyramidale où Dieu, situé au sommet, commande aux hommes par la médiation des détenteurs du pouvoir politique.

La faiblesse d'une telle explication est, tout en respectant une vie religieuse individuelle authentique, de permettre en fait le détournement de la religion au profit du pouvoir, et par conséquent, sa fusion avec le politique. La difficulté provient du contenu scripturaire de la religion chrétienne et du problème de la canonicité de la Bible dans le contexte de l'Église nationale. Le souverain étant établi comme son exégète officiel et lui procurant en même temps force légale, le glissement final n'a rien de surprenant et Dieu ne reprend un rôle effectif qu'au niveau de l'éthique individuelle, impliquant à la fois les

sujets et le souverain. Nous avons remarqué que la conciliation de toutes les contradictions ne se fait que par cette essence, définissant alors le sens véritable du projet hobbesien, puisque le Léviathan détermine une morale politique enracinée dans la Bible. La marque chrétienne entretient toutefois l'ambiguïté ; en effet, l'éthique ne peut rester étrangère à la théologie politique élaborée sur la base de l'exégèse biblique, et doit donc être absorbée par elle. L'attraction exercée par la théologie politique est telle qu'aucun élément du système ne peut lui échapper, déterminant ce qui constitue pour nous une structure totalitaire.

Le malaise éprouvé pour l'appréciation exacte de la portée de l'œuvre politique de Hobbes repose sur l'existence d'une telle structure dans les sociétés traditionnelles où la laïcisation était peu poussée, ou que, commençant à l'être, elle tournait à une sacralisation nouvelle. La solution de Hobbes revient alors à établir un constat. Les monarchies contemporaines, surtout en Espagne et en France, offraient des exemples d'une sacralisation du pouvoir, détournant la religion chrétienne vers un culte charismatique. Bien que le langage religieux ait été conservé, sa signification avait changé, devenant une idéologie politique, plus étroitement limitée, ayant pour fonction l'exaltation du pouvoir et de l'État. Même dans un climat aussi défavorable, le christianisme impose cependant certains de ses impératifs particulièrement importants pour rendre compte des pulsations du modèle élaboré par Hobbes.

L'expérience politique nous a été décrite avec certains des traits caractérisant l'expérience religieuse. Nous avons insisté notamment sur le parallélisme existant entre les deux tensions résultant des sollicitations contraires du pouvoir et de l'anarchie d'une part, du péché originel et de la rédemption, de l'autre. Par conséquent la vie humaine comporte un choix. La logique interne du système, réservant une place prépondérante au déterminisme, en fait rapidement un choix nécessaire. De même que le chrétien ne peut désirer que le salut, le sujet ne peut vouloir que le pouvoir. Ces deux équations établissent donc la nécessité du salut par le pouvoir. L'existentialisme évoqué par l'idée d'une actualisation permanente de cette expérience au sein de toute société, par chaque individu, tourne court parce que la liberté en est pratiquement exclue, même si théoriquement Hobbes fait de cette question un faux problème. Sa position manifeste une fois encore l'incidence de la religion sur sa réflexion, puisqu'il est évident qu'elle est directement préparée par sa croyance dans la prédestination. De manière paradoxale, sa politique rationnelle est supportée par une véritable mystique, mais qui demeure à l'état latent.

La pensée de Hobbes repose finalement sur une opposition entre la mortalité inhérente à l'homme et l'éternité de Dieu, permettant ainsi de distinguer entre le politique et la religion. Or, cette distinction se révèle illusoire, parce qu'aux dires de Hobbes lui-même l'homme édifie une éternité artificielle en assurant la continuité de l'État. Bien qu'au départ de la réflexion il place la relativité de l'homme, appréhendée de manière essentielle par la mort, ce n'est pas la religion qui en est le bénéficiaire direct, mais le pouvoir. Lorsqu'il qualifie *Léviathan* de *Dieu mortel*, c'est bien reconnaître la place suprême de Dieu, mais ne pas se soucier de son rôle effectif dans le système, selon une attitude logique puisqu'on est dans l'attente de son Royaume. La dimension fonctionnelle de la réflexion prend le dessus, écartant l'éternité pour considérer le momentané, auquel Hobbes ne peut qu'attribuer une note d'éternité dans l'ignorance où nous sommes de l'avènement du Christ. La position de Hobbes met donc l'importance de l'exégèse du Royaume de Dieu pour apprécier les constructions politiques fondées sur la Bible.

De même qu'il réfuta les interprétations des théologiens catholiques et de Théodore De Bèze, on peut contester l'analyse qu'il en donne, surtout par la politisation qui en résulte, car elle est à l'origine de la continuité établie entre le politique à l'échelle humaine et le politique à l'échelle divine, déterminant l'apparition d'une théologie politique. Rien que le modèle d'une telle solution se trouvait dans la société environnante et dans les croyances répandues, il ne faut cependant pas mésestimer l'originalité de Hobbes qui réside essentiellement dans l'analyse rationnelle de la Bible. Cette dernière a pour conséquence une approche de la religion qui est à la fois politique et juridique. La tendance à adopter une démarche de nature identique au résultat de l'investigation paraît être essentielle dans tout le système ; il existe en effet une relation ambivalente très caractéristique entre l'objet étudié et la méthode utilisée pour y parvenir, qui n'est pas sans donner l'explication décisive de la position respective occupée par le politique et la religion, devenant tour à tour méthode d'approche et domaine d'investigation.

La question la plus sérieuse concerne la situation de Dieu à l'égard du politique, car la leçon donnée involontairement par Hobbes se trouve dans le spectacle de la sacralisation du pouvoir et la manifestation du caractère quasi divin que procure l'attribution d'une fonction messianique. Apparemment, un existentialisme chrétien devrait chercher la conciliation plutôt du côté des individus ; c'est une option radicalement opposée aux idées de Hobbes, puisqu'il la combat avec acharnement. En

outre, l'idéal théocratique des sectes, seconde alternative du millénarisme, se présente également comme un totalitarisme. Par conséquent, la seule solution est de considérer l'origine même du phénomène. Dans ce cadre, le totalitarisme ne sera évité que par une laïcisation du politique qui rendra son authenticité à la religion, cessant alors de remplir la fonction d'idéologie politique. Cette évolution est mise en œuvre principalement par le courant libéral, mais il rencontra également le difficile problème de l'établissement du consensus nécessaire au fonctionnement des institutions. Les monarchies d'Ancien Régime reposaient sur une idéologie religieuse ayant largement pénétré les esprits et nourrissant les représentations des hommes. Toutefois, la monarchie absolue se heurtait à de nombreuses limites qui diminuaient considérablement l'incidence de la structure totalitaire. L'analyse historique et doctrinale fait donc apparaître deux données à mettre en relation, la puissance et l'idéologie. C'est de la conjonction de l'absolutisme et de l'arbitraire de la première avec l'imposition de la seconde que résulte le totalitarisme du système hobbesien.

En dépit du caractère essentiellement éthique de son approche, Hobbes a clairement défini deux niveaux d'étude théorique, l'institutionnel et l'autre idéologique, ouvrant la voie à une sociologie à venir. D'ailleurs, la réflexion de Hobbes a pour point de départ l'observation d'une société en crise, constituant une situation favorable pour en démonter les mécanismes. Il explique la Révolution par la défaillance d'un pouvoir contesté, qui ne peut qu'être renversé. Mais, loin de s'arrêter à l'aspect le plus visible, il insiste longuement sur les causes idéologiques du conflit politique. Privilégiant alors cette donnée, et se fixant pour but l'édification d'un modèle rationnel d'action politique reposant sur le renforcement du pouvoir en opposition à l'anarchie par rapport à laquelle ce dernier est imaginé, Hobbes se transforme de théoricien en idéologue. Sa position théorique subit d'autant plus aisément la distorsion que la théologie qui la fonde l'accentue. Cette idée nous paraît être renforcée lorsqu'on considère la relation existant entre la laïcisation postérieure de la pensée et le théisme auquel la religion fut confinée. Il fallait que les mailles de la théologie politique se distendent pour que s'échappe l'anthropologie latente dans le système, n'intervenant ici directement que pour fournir des illustrations concrètes à des explications théoriques⁴¹⁵.

415 Toute une partie de l'exégèse biblique repose en fait sur une analyse de l'État hébreu qui est de nature anthropologique, expliquant la politisation attachée aux concepts généralisés à partir de cette réalité historique. Mais, l'explication s'actualise ensuite au travers de la théologie politique. Les références faites aux hommes vivant dans la condition sauvage, historiquement (peuples de l'Antiquité et Saxons), ou de manière contemporaine (Indiens d'Amérique), ne constituent qu'un support aux résultats de l'introspection

Le génie de Hobbes est d'avoir beaucoup pressenti et tout conservé, dans un puissant effort de synthèse, mais il fait aussi ses limites. Pourtant, il a toujours raison quand il rappelle au pouvoir que l'anarchie est à la porte du palais, mais aussi qu'il n'est que par les hommes qui le font, en l'acceptant. Cependant les chances de succès ont grandi de le voir se doter des individus qu'il juge conformes à la perpétuation de son existence, en leur fournissant une image de lui-même favorable à son empire.

de Hobbes, donc à une réflexion de moraliste. Celle-ci explique en outre que Hobbes n'ait considéré n'ait considéré qu'un élément du politique, valorisant alors une étape dans son développement : l'État. Il n'a pas suffisamment relié la théorie traditionnelle, de nature patriarcaliste, où se manifestaient des éléments assez importants d'une véritable anthropologie – même si elle reçoit une note idéologique de justification du pouvoir monarchique – à la construction politique rationnelle, en fait à la théologie politique. Au contraire, le dessein avoué du Léviathan fut de réduire la part de l'explication traditionnelle, donc de l'anthropologie qu'elle meut, au profit du modèle rationnel.

Également chez Spinoza l'exégèse biblique est introductrice à une anthropologie politique qui lui sert à fonder ses propres convictions. L'influence de Hobbes paraît d'ailleurs importante, ne serait-ce que dans la naissance de l'idée même d'un *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinoza connaissait d'ailleurs les œuvres de Hobbes, dont le nom est cité dans une note marginale de cet ouvrage (chap. XVI), et à l'égard duquel il précisa brièvement son originalité en politique (Lettre à Jerig Jelles du 2 juin 1674). Dès la publication du *Tractatus...* (1670) un certain Waller l'envoya au Comte de Devonshire pour connaître l'avis de Hobbes. Aux dires de J. Aubrey ce dernier répondit : « Ne judicate ne judicemini » - (*Brief Lives* - rapporté au début du *De Cive*, p. 19).

BIBLIOGRAPHIE

I. Oeuvres de Hobbes considérées dans l'étude.

Les oeuvres de Hobbes ont été publiées au siècle dernier par les soins de Sir William Molesworth. Onze volumes reproduisent les ouvrages en anglais (*English Works*), désignés par les abréviations *EW*, dix volumes et un volume d'index et de tables, édition W. Molesworth, Londres, 1839-1845. Cette édition a été reproduite d'une part par Scientia Verlag, Aalen, 1966, et d'autre part, par Routledge-Thoemmes Press, 11 tomes en 12 volumes, Londres, 1992 ; cinq, les ouvrages en latin (*Opera Latina*), habituellement cités par les sigles OL, édition W. Molesworth, Londres, 1839-1849. Cette édition a été reproduite par Scientia Verlag, Aalen, en 1966.

À cet ensemble manque l'opuscule nommé *A short tract on first principles*, édité par F. Tönnies qui l'a placé à la suite des *Elements of Law*, Cambridge University Press-1928, dans l'Appendice I ; dans les extraits établis par Peters Richards. - *Body, Man, and Citizen*, Collier Books - Mc Millan - New York 1967, p. 163-181.

Est paru aussi, *Collected Works of Thomas Hobbes*, William Molesworth (Editor), Hardcover, April 1993.

Thomas Hobbes Oeuvres, édition critique Vrin, des *Oeuvres complètes* de Hobbes en traduction française, 17 volumes parus et publiés sous la Direction de Yves Charles Zarka, avec une introduction historique, notes, glossaires et index. Le premier tome regroupe les récits de la vie de Hobbes écrits par lui-même ou par d'autres, les 9 suivants sont numérotés dans un ordre chronologique qui, tient compte de la date de publication ou lorsque le texte n'a pas été publié par Hobbes, de la date probable de rédaction. Les 7 autres comportent des regroupements de textes.

II. Pour une bibliographie générale, on pourra consulter :

a. Pour l'oeuvre de Hobbes

Hugh Macdonald et Hargreaves, *Thomas Hobbes, a bibliography*, London, The Bibliographical Society, 1952.

On peut également consulter : *Works By Thomas Hobbes 1629-1995*. C'est une bibliographie des oeuvres de Hobbes, écrite à partir de *l'Introduzione a Hobbes* (Laterra 1971) de Arrigo Pacchi et *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996 de Quentin Skinner.

b. Pour les études sur Hobbes

A. Garcia, *Thomas Hobbes : Bibliographie internationale de 1620 à 1986*, Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique 1986 ; on trouvera dans ce travail l'indication des recherches bibliographiques antérieures, en particulier de Ch. Ainnant, A. Pacchi, W. Sacksteder, F. Tönnies et Bill Wilms.

Un *Bulletin HOBBS* conçu par Y. Ch. Zarka en collaboration avec J. Bernhardt est paru dans les *Archives de Philosophie*. Il s'agit d'une *Bibliographie critique Internationale des Etudes hobbesiennes pour les années 1977 à 1986*. Il est paru aux Éditions

Beauchesne et porte sur les dix années d'études et de recherches sur Hobbes, avec de nombreuses contributions internationales.

c. Pour les Biographies :

John Aubrey, *Brief lives of contemporaries*, édition A.Clark, 2 volumes, Oxford 1898, une traduction de la vie de Thomas Hobbes a été donnée par Raymond Polin et publiée dans son édition de la traduction de Sorbière du *De Cive*, Paris, Sirey, 1981, pp.3-25 ; G. C. Robertson, *Hobbes*, Edimbourg, London, 1910 ; François Tricaud, "Eclaircissements sur les six premières biographies de Hobbes", in *Archives de Philosophie*, tome 48, N°2, 1985, pp. 277-286. A. P. Martinich, *Hobbes*, Cambridge University Press, 1989, pp.1-39.

Tom Sorell, *Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

III. OEUVRES DE HOBBS

a. Oeuvres complètes.

Thomas Hobbes Opera philosophica quae latine scripsit (OL), 5 volumes, Edition Molesworth (1839-1845), réimpression Aalen, 1966.

The English Works of Thomas Hobbes, EW, t.11 volumes, Edition Molesworth (1830-1845), réimpression, Aalen 1966.

Vers 1630. *A Short Tract on First Principles* ; texte, traduction et commentaire par Jean Bernhardt, 1988.

1640. *The Elements of Law Natural and Politic* ; édité en 1889 par F. Tönnies, seconde édition par M. M. Goldsmith, London, Frank Cass, 1969 ; édités par Molesworth sous la forme de deux traités, *Human Nature*, et *De Corpore Politico*, conformément à la première publication en 1650 ; Traduction L. Roux, Lyon, 1977, *Eléments du droit naturel et politique*.

1642. *De Cive*, seconde édition, Amsterdam, 1647, enrichie de la préface et des notes, OL, t. II, traduction anglaise en 1651 sous le titre de *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, EW, t. II ; textes réédités H. Warrender, Oxford Clarendon Press, 1983, *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, volumes II et III ; traduction S. Sorbière, Amsterdam, 1649, publiée par Simone Goyard-Fabre, Paris, Garnier Flammarion, 1982.

Vers 1643. Critique du *De Mundo* de Thomas White, édité par J. Jacquot et H.W. Jones, Paris, C. N. R. 1973.

1646. *Of Liberty and Necessity*, EW, t. IV, publié sans l'accord de Hobbes en 1654, traduction Francis Lessay, in *Thomas Hobbes, Oeuvres*, t. IX - 1, Paris, Vrin, 1993.

1651. *Leviathan*, EW, t. III, traduction latine en 1668, OL, t. III. Nous nous référons pour le texte anglais à l'édition C. B. Macpherson, Pelican classics, Penguin Books, 1968. Traduction française avec comparaison des deux *Leviathan*, François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

1655. *De Corpore*, OL, t. I, traduction anglaise en 1656, EW, t. I .

1658. *De Homine*, OL, t. II, traduction P. M. Maurin, Paris, Blanchard, 1976.

1662. *Mr. Hobbes considered in his Loyalty, Religion, Reputation*, Oeuvres, t. XII-1, Paris, Vrin, 1993.

Vers 1666. *A Dialogue Narration Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, EW, t. VI), publication posthume en 1681. Nouvelle édition J. Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, 1971. Traduction par L. Borot, in *Thomas Hobbes*, Oeuvres, t. XI-1.

Vers 1668. *Béhémot, or the long Parliament*, EW, t. VI, publication posthume en 1680 ; texte réédité avec des corrections par F. Tönnies, Londres, 1989 ; nouvelle édition M. M. Goldsmith, London, Frank Cass, 1969, traduction par L. Borot, in *Thomas Hobbes*, Oeuvres, t. IX, Paris, Vrin, 1990.

b. Ouvrages critiques consacrés à Hobbes

ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, Paris, PUF, collection Que Sais-je ? 1974.

BERNHARDT, J., "Essai de Commentaire", in *Hobbes, court Traité des premiers principes*, Paris, PUF, 1988.

————— *Hobbes*, Paris, Que Sais-je ? PUF, 1989.

BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Turin, Einaudi, 1989.

BOONIN-VAIL, David, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, 1992.

COOKE, Paul D, *Hobbes and Christianity, Reassessing the Bible in Leviathan*, Lanham/Boulder/New York/ London, Rowmann & Litterfield Publishers Inc., 1996..

DUNN, John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, CUP, 1982

EISENACH, Eldon J., *Two Worlds of Liberalism, Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, the University of Chicago, Chicago and London

EWIN, R.E., *Virtues and Rights : the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, 1991.

FLATHMAN, Richard, E., *Thomas Hobbes, Skepticism, Individuality and chastened Politics., Modernity and Political Thought*, volume 2, London, Series Editor : Morton Schoolman, 1993.

FORSBERG, Ralph P., *Thomas Hobbes's Theory of Obligation*, 1989.

GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan : The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969.

GOLDSMITH, M.M., *Hobbes Science of Politics*, New York and London, Columbia University Press, 1966.

GOYARD-FABRE, S. *Le droit et la loi dans la Philosophie de Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.

HOOD, F.C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes ; an interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

JOHNSTON, D. *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1986.

KRAYNACK, Robert Paul. *History and Modernity in the thought of Thomas Hobbes*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

KING, Preston, T. *Thomas Hobbes, critical Assesments*, London, Allen and Unwin, 1974.

LANDRY, B., *Hobbes*, Paris, Librairie Félix-Alcan, 1930.

LAPIERRE, Jean-William, *Remarques sur la théorie de la Personne publique chez Thomas Hobbes.*, Imprimerie Louis-Jean-Gap.

LESSAY, Frank, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.

LYON, Georges, *La Philosophie de Hobbes*, Alcan, Paris, 1893.

MACPHERSON, C. B. *La théorie de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971. Première édition anglaise, 1962, traduction M. Fuchs.

MAGRI, Tito, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, il Saggiatore, 1989, seconda edizione.

MALCOLM, Noel, *The Correspondence of Thomas Hobbes*. Vol.1. "Thomas Hobbes", Noel Malcolm (Editor), September 1997.

————— *The Correspondence of Thomas Hobbes : Vol. 2 « Thomas Hobbes »*, Noel Malcolm (Editor), September 1997.

MALHERBE, M., *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984.

————— et BERTMAN, M. (dir.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989.

MARTINICH, Aloysius P., *The two Gods of Leviathan : Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, 1992.

————— *Hobbes : A Biography*, Cambridge University Press, 1999.

————— *A Hobbes Dictionnary*, Publisher Blackwell, November 1995.

————— *Thomas Hobbes*, Jeremy Black (Editor), March 1967.

MATHERON, Alexandre, « La Trinité et les caprices de la représentation », in *Thomas Hobbes Philosophie première, théorie de la science politique*, édition Yves Charles, ZARKA et Jean BERNHARDT, Paris, PUF, 381-390, 1990.

MINTZ, Samuel, I., *The Hunting of Leviathan : Cambridge*, CUP, 1970.

————— *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to The Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, August 1998.

MOLESWORTH, William, *Collected Works of Thomas Hobbes*, William MOLESWORTH Editor, April, 1993.

MOREAU, P.-F., *Hobbes, Philosophie, Science, Religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

————— "L'interprétation de l'Ecriture" In *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. Yves Charles ZARKA et Jean BERNHARDT, 361-379, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

OAKESHOTT, M. *Hobbes. On Civil Association*, Oxford, B. Blackwell, 1975.

PACCHI, Arrigo, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofianaturale di Thomas Hobbes*, Florence: 1965. C'est un des livres les plus importants sur Hobbes.

PALAUER, Wolfgang, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Theorie Rene Girards'*, Insbrucker theologische Schriften, Innsbruck Wien-Tyrolia.

PETERS, Richard. *Hobbes*, Peregrine Books -Penguin Books, Hardmondsworth, 1967.

POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1977, première édition, Paris, PUF, 1953.

RANGEON, François, *Hobbes. Moral and Politics*, London, G. Allen and Unwin, 1977.

————— *État et Droit*, Ed. J. E. Hallier/Albin Michel, Paris 1982.

RANGEON, François, *Politique et Transcendance*, Paris, 1982, mémoire de DES de Science Politique, Paris 1977.

REALE Mario, *La difficile egualianza. Hobbes e gli animali politici : passioni morale socialità*, Editori Riuniti, 1991.

ROBERTSON, *Hobbes*, Edimburg-London, W. Blackwood and Sons, 1910.

ROGERS, *Leviathan : Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, G. A. Rogers, Editor, August 1998.

ROUX, L., *Thomas Hobbes. Penseur entre deux mondes*, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 1981.

SCHUMANN, Karl, *Hobbes, une Chronique*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1998.

SHELTON, Georges, *Morality and Sovereignty in the philosophy of Hobbes*, Basingstoke, Mac Millan, 1992

SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

SOMMERVILLE, Johann P., *Thomas Hobbes : political Ideas in historical context*, London Mac Millan, 1992

SORELL, Tom, *Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

SORGI, Giuseppe, *Quale Hobbes ? Dalla Paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, 1988.

SPRAGENS, T. A. *The Politics of Motions : The World of Thomas Hobbes*, London, Croom Helm, 1973.

STEINBERG, Jules, *The Obsession of Thomas Hobbes. The English Civil War in Hobbes' political philosophy*, Hardcover, September, 1998.

STEPHEN, Sir Leslie, *Hobbes*, University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, 1961.

STRAUSS, Léo, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

TAYLOR, A.E., *Thomas Hobbes*, 1908 Edition, Paperback, August 1998.

TERREL, Jean, *Hobbes, Matérialisme et Politique*, Paris : Vrin, 1994.

————— *Hobbes*, Paris, ellipses/édition marketing S. A., 1997.

TÖNNIES, Ferdinand., *Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommann, 1896.

TUCK, Richard, *Hobbes*, Oxford University Press 1989.

VIALATOUX, Joseph, *La Cité de Hobbes*, le Coffre et Gabalda, Paris 1935.

VITALE, Ermano, *Dal Disordine al consenso , Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Franco Angeli, 1994.

WARRENDER, Howard, *The political philosophy of Hobbes ; His theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas : a study in the political Significance of philosophical theories*, London, Hutchinson University Library, 1965.

WILLMS, Bernard, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Berlin, 1970.

ZARKA, Yves Charles. *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Paris, Vrin, 1987.

————— *Hobbes et la Pensée politique moderne*, PUF, Paris, 1995.

c. Ouvrages collectifs.

Hobbes Studies, Ed. K.C. Brown, Sasil Blackwell, Oxford 1965.

Hobbes Forschungen, Duncker & Humblot, Berlin, 1969.

Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique, sous la direction de Zarka, Yves Charles et Bernhardt, J., PUF, Paris, 1990.

Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique, sous la direction de Bertman, M. et Malherbe M., Vrin, Paris, 1969.

Perspectives on Thomas, G.A. Rogers Editor, Alan Ryan Editor, January 1991.

IV. ARTICLES ET CHAPITRES D'OUVRAGES CONCERNANT HOBBS.

ANTHONY, Robert, *Avertissement et introduction à la Traduction de la première partie du Léviathan*, Giard, Paris 1921.

Archives de Philosophie, vol. XII, Cahier 2, « La Pensée et l'influence de Thomas Hobbes ». Beauchesne, Paris 1936, 105 p.

ASCARELLI, Tullio, *Introduction au Dialogue between a philosopher and a student...* Dalloz, Paris, 1966.

BERNHARDT, Jean, « Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes », in *Archives de philosophie*, Avril -Juin 1985, Paris Beauchesne, pp.235-249.

AUBREY, John, *Brief Lives*, Ed. A. Clark, vol. I (A-H), (Hobbes, pp.322-395), Oxford at the Clarendon Press, 1898.

BAYLE, Pierre, Article « Hobbes », *Dictionnaire Historique et critique*, t. III, 5è éd. Amsterdam, 1734.

BARNOW, Jeffrey, "Prudence et science chez Hobbes", dans *Thomas Hobbes philosophie première, théorie de la science et politique*, Ed. Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt. 107-117. Paris : Presses Univerisitaires de France, 1990.

CAPITANT, René, « Hobbes et l'Etat totalitaire », *Archives de Philosophie du Droit*, 1936, pp. 46-75.

DEME Nelly, « La Table des Catégories chez Hobbes », in *Archives de Philosophie*, Avril-Juin 1985, pp.251-275, Paris Beauchesne.

EISENACH, Eldon, "Hobbes on Church, State and Religion", in *History of Political Thought*, 182, no 3, pp. 215-243.

FREUND, Julien, "Le Dieu mortel" *Hobbes-Forschungen*, pp. 3352, Berlin, 1969.

GOOCH, G.P., "Political Thought in England, Bacon to Halifax", *Hobbes*, p. 23-40. Oxford University Press, Londres 1960.

FOISNEAU, Luc, « Hobbes et la théorie machiavélienne de la *Virtù* », *Archives de Philosophie*, t. 60 (3 1997) : p. 371-391.

HILL, Christopher, "Thomas Hobbes and the Revolution in political Thought"-
"Puritanism and Revolution", ch.IX, p.275 à 298, Mercury Books, Londres 1965.

HOLM, S., « L'attitude de Hobbes à l'égard de la religion », *Archives de Philosophie*, vol.XII, cahier 2, p.41-62. Beauchesne, Paris 1936.

HÖNIGSWALD. La psychologie de Thomas Hobbes, in *Archives de Philosophie*, vol. XII, Cahier 2, p. 11-30 Beauchesne, Paris 1936.

LESSAY, Frank, « Skinner, le républicanisme et Hobbes », in *Revue d'Ethique et de Théologie morale* 193 (juin 1995) : p. 65-77.

----- « Skinner lecteur de Hobbes : le contextualisme confondu », in *Commentaire* 73, 1996, p. 213.

MATHERON, Alexandre, « Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation », in *Thomas Hobbes Philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, p. 381-390, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

MINOGUE, K.R, "Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism", in *political Ideas*, ch. IV, p. 48-63, Watts, London, 1966.

MOREAU, Pierre-François, « L'Interprétation de l'Ecriture » in *Thomas Hobbes Philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, p. 361-379, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

LAIRD, J., « Hobbes et la Grande Bretagne contemporaine », in *Archives de Philosophie*, vol. XII, cahier 2, p. 63-72 Beauchesne, Paris 1936.

OAKESHOTT, Michael, *Introduction au Leviathan*, pp. VII à LXVI, Basil Blackwell, Oxford 1960.

PÉCHARMAN, Martine, « Philosophie première et théologie selon Hobbes » in *Politique, droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, éd. Luc Foisneau, p. 215-241, Paris, Kimé, 1997.

PLAMENATZ, John, "Mr. Warrender's Hobbes", in *political studies*, 1957, p. 295-308.

----- *Introduction au Leviathan*, p. 3-55, Fontana Library, Collins, Londres, 1962.

SCHOCHET, Gordon, J. "Thomas Hobbes and nature of early Royal Society", in *The Historical Journal*.

SORELL, Tom, *Hobbes's Objections and Hobbes's System in Descartes and his contemporaries. Meditations, objections, and Replies*, ed. Roger Ariew and Marjorie Grene, p. 83-96, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1995

SOUILLÉ, Jean, « Pourquoi Thomas Hobbes ? » in *Archives de Philosophie*, vol. XII, cahier 2, p. 1-10, Beauchesne, Paris, 1936.

STRAUSS, Léo, *Le Droit naturel moderne : Hobbes, Droit naturel et Histoire*, p.181-215, Plon, Paris, 1954.

THOMAS, Keith "The social origins of Hobbes's political Thought", in *Hobbes studies*, chap. IX, p. 185-236, Basil Blackwell, Oxford 1965

THOMSON, F., « Lettre de Stubbe à Hobbes », in *Archives de Philosophie*, vol. XII, cahier 2, p.99-104, Beauchesne, Paris, 1936

TÖNNIES, F., « Contributions à l'Histoire de la Pensée de Hobbes », in *Archives de Philosophie*, vol. XII, cahier 2, p. 73-98, Beauchesne, Paris 1936

TRICAUD, François, « Eclaircissements sur les six premières Biographies de Hobbes », in *Archives de philosophie* 48, Avril-Juin 1985 Paris, Beauchesne.

————— « Homo Homini Deus, Homo Homini Lupus : recherche des sources des deux formules de Hobbes », in *Hobbes Forschungen*, p. 237-244.

TUCK, Richard, *Optics and sceptics : the philosophical foundations of Hobbes's political thought in conscience and casuistry in early modern Europe*, ed. Edmund Leites. P. 235-263, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

VILLEY, Michel, « Le Droit de l'Individu chez Hobbes », in *Archives de Philosophie du Droit*, t. XIII p. 209-231, Sirey, Paris 1968. Etude reprise in *Hobbes Forschungen*, p. 173-197.

WILLMS, Bernard, *La Politique comme Philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, p. 91-104, Paris : PUF, 1990.

Von BROCK DORF, C. « La guerre de tous contre tous dans la doctrine de Hobbes », in *Archives de Philosophie*, vol. XII, cahier 2, p. 31-40, Beauchesne, Paris 1936.

ZARKA, Yves Charles et SKINNER, Quentin, "Actualités de Hobbes" in *Le Débat*, 96, 1997, pp. 108-120.

————— "Deux interprétations de Hobbes" in *Le Débat*, 96, 1997.

————— "Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes" in *Archives de Philosophie*, 48, Avril - Juin 1985, p. 287-310, Paris, Beauchesne.

OUVRAGES CLASSIQUES

ARISTOTE, *La Politique*, introduction, traduction et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

————— *La métaphysique*, introduction, traduction, notes et index par J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin 1970.

AUGUSTIN (Saint), *La Cité de Dieu*, Classiques Garnier, 2 vol., Paris 1957 et 1960, traduction par Pierre de Labriole et Jacques Perret.

BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, éd. De 1583, I, X, réimpression Aalen, Scientia Verlag, 1977. L'édition de 1593 a été reproduites en 6 volumes, Paris Fayard, 186.

CICÉRON, *De la République*, Garnier et Flammarion, Paris 1965, traduction : Charles Appuhn.

DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*, commentaires d'Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

HOOKE, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Every man's Library, 2 vol. Dent – London, 1965 and 1968.

KANT, Emmanuel, *Principes métaphysiques du Droit*, traduction par J. Tissot, 2^e édition, Paris, De Lagrange 1853.

LOCKE, John, *Essai sur le Pouvoir Civil*, traduction par Jean-Louis Fyot, Paris, PUF, 1953.

LUCRÈCE, *De la Nature*, traduction par Henri Clouard, Paris, Garnier et Flammarion, 1964.

LUTHER, Martin, *À la Noblesse chrétienne de la Nation Allemande*, traduction Maurice Gravier, collection bilingue, Paris, Aubier - Montaigne, 1965.

MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1952.

MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix*, traduction par Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968.

PLATON, *La République*, traduction de Robert Bacou, Paris, Garnier et Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Les Classiques français, 1996.
 ———— *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Les Classiques français, 1996.

POLITIQUE

BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.

BOUTHOU, Gaston, *La Guerre*, Que Sais-je ? no 577, Paris, PUF, 1969

BURDEAU, Georges, *Traité de science politique* : t. I : *Le pouvoir* ; t. II : *L'État*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949 et 1967.

ELLUL, Jacques, *Propagandes*, Paris, Armand Colin, 1962.
 ————— *L'illusion Politique*, Paris, Robert Laffort 1965.

FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

LAPIERRE, J. W., *Le pouvoir politique*, Paris, PUF, 1959.

MANENT, Pierre, *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.

MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, 1956.

PINTO, Roger et GRAWITZ, Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz 1964.

DROIT

BRIMO, A., *Les Grands Courants de la Philosophie du Droit et de l'État*, Paris, Pédone, 1967, 3^e édition, 1978.

GIRARD, P. F., *Manuel élémentaire de Droit romain*. Paris, 1929.

KELSEN, H., *Le Droit naturel, Annales de philosophie politique*, III, 1959, pp. 82 ss.

SANTI ROMANO, *L'ordre juridique*, traduction, L François et p. Gothot, Dalloz, 1975.

VILLEY, Michel, *Le Droit romain*, Paris, PUF, 5^e édition, 1964.
 ————— *Philosophie du Droit*, 2 volumes, Paris, Dalloz, 1975-1979.

RELIGION

BIBLE DE JÉRUSALEM, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris, Éditions du CERF, 1998.

CULLMANN, Oscar, *Dieu et César*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1956.

JOHNSTON and SAMPSON, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, 1994.

ROBINSON, John, A. T., *Dieu sans Dieu*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1964.
 ————— *Ce que je ne crois pas*, Paris, Bernard - Grasset, 1968.

