École des Hautes Études en Sciences Sociales

Études politiques

CESPRA

Manuel Lencastre Cardoso

POLITIQUES DU LÉVIATHAN

Hobbes et la science de la pratique du souverain

Thèse dirigée par: Luc Foisneau, CNRS, CESPRA/EHESS, Paris

Date de soutenance : le 2 avril 2024

Rapporteurs 1 Julie Saada, Sciences Po, Paris
2 Tom Sorell, University of Warwick, Coventry

Jury 1 Éric Marquer, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris
2 Philippe Urfalino, CNRS/EHESS, Paris

A. M. D. G.

Remerciements

Hobbes affirme que la philosophie politique doit être apprise « auprès de maîtres l'ayant profondément étudiée ». M. Luc Foisneau a été le mien. Je lui suis très reconnaissant tant pour ses conseils scientifiques que pour sa disponibilité constante. Ses observations avisées et sa maîtrise du champ des études hobbesiennes m'ont été précieuses dans la réalisation du présent travail. Je remercie également Laurent Gallois de m'avoir fait découvrir les travaux de M. Foisneau et de m'avoir orienté vers l'EHESS. Deux autres maîtres ont encore joué un rôle d'importance. M. Éric Marquer et M. Philippe Urfalino, lors des comités de thèse annuels, m'ont fait partager leurs brillantes intuitions concernant l'enquête ici présentée.

Pendant son voyage à travers la France, Hobbes a appris à William Cavendish la langue française « pour qu'il puisse les comprendre de manière passable » – raconte-t-il *en prose*. Si Cavendish a eu le soutien de Hobbes pour communiquer avec les Français, je me suis appuyé quant à moi sur Jean-Louis Préat qui a eu la gentillesse de relire le manuscrit de ma thèse et a ainsi contribué de façon décisive à rendre ma recherche intelligible dans une langue qui n'est pas la mienne.

Au moment où Hobbes approchait de la quarantième année, Lord Gervase Clifton a financé un voyage de Hobbes en France au cours duquel ce dernier a découvert les *Éléments* d'Euclide et son « art de raisonner ». À mon tour, je remercie la structure du *Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior da República Portuguesa* qui m'a permis de réaliser en France ma découverte de l'art de raisonner de Hobbes, la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia*, sans le soutien de laquelle ce projet de recherche n'aurait pas été possible.

Dans le *Léviathan*, on peut lire des considérations sur l'« Amérique ». L'attirance des études hobbesiennes pour les États-Unis est donc, d'une certaine façon, congénitale. Je tiens à remercier sincèrement le président William P. Leahy et le professeur James Keenan de leur généreuse hospitalité au *Boston College*.

Résumé et mots clés

Résumé :

On désigne par l'expression « politiques du Léviathan » les recommandations pratiques que Hobbes suggère au souverain si ce dernier veut pouvoir conserver sa communauté politique en paix. Ce travail de recherche est une analyse de la manière dont Hobbes conçoit la politique publique de l'État-Léviathan. Le but de la présente enquête est de préciser cette conception au moyen d'une étude des mesures pratiques au moyen desquelles Hobbes estime qu'un État peut maintenir la paix civile. Par sa nature même, une telle étude dépasse la reconstitution d'un recueil de curiosités historiques. Elle propose une compréhension approfondie de la science de la pratique du souverain selon Hobbes et elle permet de réexaminer, selon le point de vue de Hobbes, les politiques publiques actuelles.

Mots clés :

Hobbes, politique publique, paix.

Abstract and Keywords

Abstract :

The term Leviathan's policies refers to the practical recommendations Hobbes suggests the sovereign should take in order to keep his political community at peace. This research analyses the way in which Hobbes makes public policy. Its aim is to capture Hobbes's thinking on state administration by exploring the practical measures by which Hobbes believes a state can maintain civil peace.

By its very nature, such an inquiry goes beyond the study of a collection of historical curiosities. It offers an in-depth understanding of Hobbes's practical science of the sovereign, and it provides the possibility of re-examining, from Hobbes's point of view, the public policies of contemporary states.

Keywords :

Hobbes, Public policy, Peace.

Table des matières

INTRODUCTION 9

L'organisation du propos 11

Les Trente glorieuses des études hobbesiennes 13

Méthodologie 19

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE SUR LES RÉFÉRENCES AUX ŒUVRES DE HOBBES 24

PARTIE I – L'ENGAGEMENT POLITIQUE DE HOBBES : VOCATION ET CAUSES 25

INTRODUCTION 26

I, 1 – LA VOCATION POLITIQUE DE HOBBES 31

Hobbes, ni étranger au monde de la politique, ni homme politique inné 31

Le retournement de 1640 : enseigner leurs devoirs aux sujets 43

Léviathan : la science de la justice naturelle qui enseigne aux rois leurs droits 52

Premières conclusions concernant la vocation politique de Hobbes 57

A quel modèle d'action politique Hobbes pensait-il ? 58

Hobbes, conseiller politique ? 59

Hobbes un chercheur en sciences politiques ? 69

La scientia civilis de Hobbes est-elle comparable à notre science politique ? 73

I, 2 – LES CAUSES POLITIQUES DE HOBBES 75

La paix : cause politique prédominante de Hobbes 75

Qu'est-ce que la paix, chez Hobbes ? 83

La paix exige un État et elle détermine l'étendue de ses droits 85

La philosophie morale tempère la mobilisation des droits régaliens 88

Conséquences politiques de l'établissement de l'accordéon pacifique de Hobbes 95

L'effondrement des lectures utopistes du Léviathan 97

Il faut passer par les politiques du Léviathan pour arriver à saisir la politique de Hobbes 105

PARTIE II – LA POLITIQUE PUBLIQUE DE HOBBES 107

INTRODUCTION : QU'EST-CE QU'UNE POLITIQUE DU LÉVIATHAN ? 108

Les « politiques du Léviathan » en tant qu'« actions publiques » 108

Quelles politiques du Léviathan analyser ? Critère et justification 117

II, 1 – POLITIQUES DE SOUVERAINETÉ : LES CULTES, LES RÉVÉLATIONS MYSTIQUES ET LE DROIT PÉNAL DE L'« AU-DELÀ » 124
Les presbytériens constituent une menace pour la paix 124
Une loi organique du culte divin 130
La théorie hobbesienne de la liberté cultuelle 131
Tout ce que le souverain passe sous silence est à la disposition des sujets 131
La théorie des organisations confirme l'interprétation du silence de la loi 136
Le vicaire de Dieu est-il aussi le grand-prêtre dans sa république ? 138
La question de la religion civile 141
Révélations particulières, leur véracité et leur portée politique 146
La deuxième mort, un élargissement du droit pénal à l'« au-delà » 151
Un code pénal éternel pour apprivoiser des intérêts transcendants 154
Abrégé d'eschatologie hobbesienne 156
Une politique de Hobbes concernant la mort de l'âme 158
Les politiques contre les presbytériens protègent aussi des papistes 160
Un rapprochement inattendu expliqué à la lumière du problème théologico-politique 161
Une loi organique du culte divin (bis) : spécificités du gouvernement des papistes 166
Conclusion 170

II, 2 – POLITIQUES DU LIVRE ET DES ÉCRITURES 172
Un règlement politique pour interpréter l'Écriture 173
Réglementation de l'interprétation des Écritures 180
La censure à la Hobbes 189
Le livre (et les pamphlets) dans l'Angleterre du XVIIème siècle 192
La censure : une politique ordinaire 194
Le bon gouvernement des opinions : la forme institutionnelle de la censure 197
Le bon gouvernement des opinions : opinions et doctrines qui sont nuisibles à la paix 205
Considérations politiques concernant la censure chez Hobbes 207
Propagande hobbesienne 211
Hobbes est conscient des différents effets politiques de la propagande 212
Ce que Hobbes conseille qui pourrait être de l'ordre de la propagande 215
La politique de propagande selon Hobbes 220
Considérations politiques concernant la propagande chez Hobbes 223
Conclusion 225

II, 3 – POLITIQUES DISTRIBUTIVES : L'ARGENT PUBLIC, LES GRANDES FORTUNES ET LES PAUVRES DANS L'ÉTAT-LÉVIATHAN 227
Assez d'argent public : taxes sur la consommation et dettes contrôlées 228
Organiser l'approvisionnement de l'État : des impôts, non des rentes ! 231
La théorie hobbesienne des impôts est différente de sa politique fiscale 234
Limites à la responsabilité du souverain en tant qu'emprunteur envers ses créanciers 238
Les grandes fortunes constituent un danger pour la paix 239

Rapports de forces : avoir « assez » de fonds, c'est aussi avoir « plus » de fonds ... 240
À qui appartiennent les biens ? Doctrine hobbesienne de la possession des ressources ... 242
Régime hobbesien de la propriété dans l'État-Léviathan ... 245
Les pauvres : travail forcé, gestion migratoire et charité ... 249
Le travail obligatoire ... 252
Il faut les transplanter dans des contrées insuffisamment habitées ... 253
Ne pas abandonner les pauvres à la charité des personnes privées ... 255
Conclusion : la justice distributive est la justice de l'arbitre ... 256

II, 4 – POLITIQUES CONTRE L'IGNORANCE : L'ÉDUCATION ET LES DISCOURS PUBLICS ... 260
L'ignorance : définition, origine et moyens pour l'affronter ... 260
Qu'est-ce que l'ignorance ? ... 260
D'où vient l'ignorance ? ... 263
Comment combattre l'ignorance ? ... 264
« Politiques publiques » concernant l'éducation familiale ? ... 266
Les familles et l'éducation familiale dans le Léviathan ... 267
Deux interprétations de l'éducation familiale selon Hobbes ... 271
Politique éducative de l'État-Léviathan : les universités ... 273
Les universités, outil politique à réformer, mais jamais à abolir ... 274
Réforme des universités : exclure les scolastiques et Aristote des curricula ... 277
Réforme des universités : l'introduction du Léviathan dans les universités ... 283
Comment classifier les politiques éducatives de Hobbes à l'égard des universités ? ... 285
Politiques touchant les discours publics ... 287
Harangues, bouche-à-oreille et contrôle des opinions ... 287
Le problème politique que posent les discours publics, selon Hobbes ... 290
Politique hobbesienne de gestion des discours publics ... 293
Considérations concernant la gestion des harangues, prédications et des conversations informelles ... 299
Conclusions concernant les trois politiques contre l'ignorance ... 300

CONCLUSION ... 301

RÉCAPITULATIF DES POLITIQUES DU LÉVIATHAN ANALYSÉES ... 302

DES POLITIQUES DU LÉVIATHAN À LA POLITIQUE DE HOBBES ... 307

BIBLIOGRAPHIE ... 310

Introduction

Par l'expression « politiques du Léviathan », on désigne les recommandations d'action que Hobbes suggère au souverain d'exécuter afin de conserver sa communauté politique en paix. Si cette locution apparaît dans notre titre, c'est que ce travail de recherche consiste dans l'analyse de la manière dont Hobbes pense la politique publique de l'État-Léviathan. Autrement dit, le but de la présente enquête est de mettre en exergue les mesures pratiques au moyen desquelles Hobbes estimait qu'un État pourrait entretenir la paix civile.

Hobbes se concevait comme un savant, un scientifique de pointe au sein d'une révolution de paradigme scientifique[1] dans les sciences naturelles. Aujourd'hui, par contre, l'image qu'on associe le plus souvent à Hobbes est celle d'un théoricien de la philosophie politique abstraite[2]. Dans ce travail, pourtant, il ne sera question ni du Hobbes savant physicien ni du Hobbes philosophe politique, mais du Hobbes chercheur en sciences politiques. C'est-à-dire de sa pensée concernant les institutions publiques, l'administration de l'État et ses recommandations en matière de politique publique prêtes à être transformées, par le pouvoir souverain, en lois, règlements, etc.

À maintes reprises, Hobbes affirme que son intérêt pour la politique a été motivé par la situation de l'Angleterre de son époque. Il insiste sur le fait qu'il interrompit ses recherches en sciences naturelles pour écrire sur les enjeux politiques par sens civique[3]. Pourtant, le plus

[1] On recourt ici au vocabulaire de Thomas Kuhn, qui a introduit la notion de « paradigme » et de « changement de paradigme » dans la philosophie et dans l'histoire des sciences (voir Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996) pour indiquer que Hobbes pensait être en train de changer radicalement la façon dont l'homme se concevait lui-même, ainsi que la nature et le monde métaphysique, en revisitant tous les domaines de la connaissance humaine à partir de la science baconienne (voir Jean Terrel, *Thomas Hobbes. Philosopher par temps de crises*, Paris, CNED, 2012, p. 14-15).

Hobbes nous a laissé lui-même des mots typiques des auteurs qui se pensent comme des novateurs radicaux et qui tendent donc à mépriser les champions du paradigme précédent. Chez Hobbes, la découverte de la science mécaniste le conduit à mépriser le paradigme scolastique : « ceux qui n'ont pas de science [scolastique] sont dans une situation meilleure et plus respectable, avec leur prudence naturelle, que ceux qui, en raisonnant mal ou en faisant confiance à ceux qui raisonnent de travers, aboutissent à des règles générales fausses et absurdes » (Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit par F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971, chap. V, p. 43).

[2] « Why do I begin a course in political philosophy with Hobbes? It isn't that Hobbes began the social contract doctrine, of course. (…) My reason is that in my own view and that of many others, Hobbes's *Leviathan* is the greatest single work of political thought in the English language. By saying that I don't mean that it comes the closest to being true, or that it is the most reasonable. » (John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 23.) Voir, aussi, pour un autre point de vue : « [m]ost Philosophers and political scientists readily admit that Thomas Hobbes was a significant figure in the history of political thought. (…) What is troubling is that the Hobbesian project has been largely missing in the applied ethics and public policy literature. » (Shane D. Courtland, « Editor's Introduction », dans Shane D. Courtland [éd.], *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge, 2017, p. 1.)

[3] « Je m'étais mis à la philosophie pour mon plaisir et, en chacun de ses genres, je rassemblais les premiers éléments. Je les rédigeais peu à peu en les organisant en trois sections, de sorte que dans les premières il était question du Corps et de ses propriétés générales, dans la deuxième, de l'Homme et de ses facultés et passions spécifiques, et dans la troisième, de l'État et des devoirs des citoyens. (…) Pendant que je les complétais, que je les mettais en en ordre et je les rédigeais avec lenteur et minutie (car je ne disserte, je compute), il est advenu que ma patrie, quelques années avant que la guerre civile n'éclate, s'est mise en effervescence autour de questions relatives au droit de souveraineté ou à l'obéissance due par les citoyens, questions annonciatrices de la guerre

souvent, on ne prend pas ces propos très au sérieux, ou bien on ignore ces déclarations, les prenant comme l'illusion d'un savant spéculatif qui pense pouvoir changer les données du jeu politique en offrant une théorie politique abstraite parfaitement logique. Dans ce travail, cependant, nous prendrons au sérieux ce que dit Hobbes de son propre engagement politique et nous chercherons à présenter et à analyser les politiques qu'il recommande au souverain de mettre en œuvre.

L'organisation du propos

Si l'objet d'étude est bien déterminé, pour arriver à l'analyse d'un certain nombre de politiques que Hobbes recommande à l'État-Léviathan d'entreprendre, deux démarches préalables s'imposent.

Il faut commencer par se demander si les politiques repérées dans le corpus des écrits politiques de Hobbes sont vraiment des politiques qu'il préconiserait comme des actions propres à l'État-Léviathan, ou s'il ne s'agirait pas plutôt d'une lecture artificielle de ses œuvres. La question de la vocation politique de Hobbes[4], des caractéristiques de son intérêt pour les enjeux politiques de son époque, a pour notre recherche une portée très grande, car elle nous permettra de proposer une lecture des politiques du Léviathan comme un ensemble délibéré de propositions politiques. Cette première étape occupera le chapitre, « I, 1 – La vocation politique de Hobbes », dont l'objet est de montrer que la vocation de Hobbes en tant que praticien des sciences politiques en fait un *political scientist*, au sens donné à ce terme dans les universités anglophones aujourd'hui. Cette locution n'ayant pas une traduction directe en français, nous dirons que la vocation politique de Hobbes est celle d'un chercheur en sciences politiques.

Il y a encore une deuxième étape préalable. Pour entrer dans l'intelligence de l'engagement politique de Hobbes, il est très important de ne pas s'arrêter aux seules motivations qui l'amenèrent à se soucier des affaires politiques et à la forme qu'un tel engagement a prise. Il faut s'intéresser aussi à la caractérisation des intérêts politiques qui étaient les siens. Il s'est engagé dans le combat politique, mais en fonction de quoi ? À quelles idées politiques, religieuses, sociales, entendait-il faire servir sa philosophie politique ? Dans le deuxième chapitre, « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes », consacré au traitement de cette question, on montre que la principale cause politique qui inspire Hobbes est la recherche et la

prochaine. Ce fut la raison qui me poussa à presser et à achever cette troisième partie en ajournant les autres » (Thomas Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010, p. 89).

[4] Le sens exact que prend ici le vocable « vocation » sera débattu et explicité dans l'introduction de la Partie I, voir plus loin p. 26-29.

préservation de la paix civile. Cette démarche permettra aussi d'établir que la souveraineté s'avère être le moyen d'obtenir la paix, et non l'inverse. L'enquête concernant la politique de la paix obtenue par l'intermédiaire de l'État en tant que cause prédominante de Hobbes nous a révélé aussi son option pour les procédures et les résultats pacifiques, de préférence à la promotion, à l'aide d'un programme d'ingénierie sociale, d'une société nouvelle. Autrement dit, la paix en tant que cause politique se révèle, chez Hobbes, un modèle de gestion de la coexistence pacifique, orienté pour empêcher des dissensions sociales.

La Partie II, intitulée « La politique publique de Hobbes », nous introduit dans le vif du sujet : les politiques du Léviathan. Les quatre chapitres d'analyse des politiques sont introduits par deux remarques. La première concerne le sens précis qu'on attribue à la locution « politiques du Léviathan », qu'on propose d'appréhender à l'aide d'une définition opératoire, celle de l'« action publique »[5]. La deuxième remarque explicite et justifie le critère de sélection que nous avons retenu pour distinguer les politiques analysées lors de ce travail de celles dont on a été forcé de reporter l'analyse à une autre étape de ce projet de recherche[6].

Le premier des chapitres d'analyse critique des politiques du Léviathan, intitulé « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" », considère trois recommandations : une loi organique en matière de culte divin, un règlement concernant les inspirations divines particulières et un élargissement du droit pénal à la vie dans l'« au-delà », au moyen desquelles, Hobbes en est persuadé, tout souverain pourra éviter de voir s'effondrer l'État civil, même dans un cadre où les communautés religieuses présentes au sein de la communauté politique en question subordonnent les affaires civiles aux affaires spirituelles et résistent à accorder la souveraineté au souverain civil.

Le deuxième chapitre, intitulé « II, 2 – Politiques du livre et des Écritures », expose et examine le règlement politique que Hobbes élabore pour interpréter l'Écriture, tout comme sa politique de censure et sa politique de propagande étatique, trois mesures qui permettent au souverain de conserver la paix même quand l'existence de l'État est menacée par la publication (ou l'interprétation) de livres (sacrés ou autres).

Le troisième chapitre « II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan » aborde les suggestions d'une politique fiscale

[5] Voir, plus loin, p. 108-117.

[6] Dans l'impossibilité de traiter toutes les politiques du Léviathan, il a fallu trouver des critères pour composer un ensemble cohérent de politiques à présenter. Le critère retenu a été celui de nous consacrer à l'étude des politiques du Léviathan inscrites dans le *Léviathan* au moyen desquelles Hobbes pensait qu'il aurait été possible à Charles Ier d'éviter la guerre civile anglaise. Ce critère est discuté plus loin, dans l'introduction à la Partie II. Voir p. 117-123.

(qui assure l'approvisionnement de l'État au moyen de la collecte d'impôts sur la consommation), l'établissement d'une limitation juridique de la responsabilité de l'État (en ce qui concerne les engagements financiers des organisations sujettes), un régime juridique de la propriété privée qui ne la rende pas absolue, une politique du travail forcé, une politique de transplantation des populations pauvres vers les colonies et l'établissement du monopole étatique de la charité. Ces six conseils de Hobbes aux souverains sont censés garantir la paix au moyen de l'action de l'État, même quand le trésor public est au plus bas ou quand il y a des déséquilibres dans la distribution de la richesse du pays, soit parce que les riches sont plus riches que le souverain, soit parce que les pauvres sont tellement démunis qu'ils n'arrivent pas à assurer leur survie.

Le quatrième et dernier chapitre, « II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics » fera état de la politique d'éducation familiale de Hobbes, de sa politique de réforme des universités et de sa politique de gestion des discours publics. Trois recommandations d'action qui enseignent au souverain la meilleure manière de gouverner quand le peuple dans son ensemble est dans l'ignorance en ce qui concerne ses propres devoirs civiques.

Les *Trente glorieuses* des études hobbesiennes

Nous vivons à présent les *Trente glorieuses* des études hobbesiennes[7]. Une période de grand essor des investigations concernant Hobbes (sa biographie, son contexte), d'édition de nombreuses œuvres critiques à propos de différents travaux de Hobbes et de publication d'abondantes nouvelles études se réclamant explicitement d'être inspirées par la pensée de Hobbes[8]. Le nombre de ces réalisations est prodigieux : les travaux monographiques qui lui

[7] L'évocation des *Trente glorieuses* et la comparaison entre une telle période de forte croissance économique et l'état actuel des études hobbesiennes ne suppose pas que la période concernée soit scrupuleusement de trente ans. Du côté des études hobbesiennes françaises, Philippe Crignon et Arnaud Milanese placent le début d'une telle « vigoureuse relance » en 1988 (Philippe Crignon et Arnaud Milanese, « Recent trends in French scholarship on Hobbes », *Hobbes Studies*, 2010, p. 140). Du côté anglophone, Shane D. Courtland place une résurgence de l'exégèse critique de la théorie hobbesienne dans les années quatre-vingt (voir Shane D. Courtland, « Editor's Introduction », dans Shane D. Courtland [éd.], *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge, 2017, p. 1). Mais, des travaux publiés auparavant parlaient déjà de *l'industrie Hobbes* comme d'une tendance académique en forte croissance dont l'origine serait à placer une décennie plus tôt, en 1971 (voir M. M. Goldsmith, « The Hobbes Industry », *Political Studies*, 1991, p 135). L'allusion aux *Trente glorieuses* est donc davantage une façon de signaler la « résurrection de la pensée de Hobbes et les immenses dividendes que de telles recherches sont en train d'apporter aux études politiques actuelles », comme l'affirme Richard Tuck (voir Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. *xii*), qu'une proposition de datation précise.

[8] Devant un tel constat, on se doit de s'interroger : pourquoi un tel intérêt pour Hobbes ? Pour essayer d'y apporter quelques éléments de réponse, on peut reprendre l'interprétation qu'en fait Zygmunt Bauman – en effet, ce n'est pas uniquement parmi les chercheurs qui se consacrent aux études hobbesiennes que l'on perçoit l'actualité

sont consacrés se multiplient, des ouvrages collectifs paraissent régulièrement, de nouvelles traductions de travaux de Hobbes sont publiées (tant des éditions critiques destinées à la recherche avancée que des éditions à usage scolaire), des dictionnaires surgissent en différentes langues, des groupes de recherche et des associations scientifiques qui lui sont consacrées surgissent en différents pays.

Notre enquête s'inscrit dans cette mouvance très riche et florissante des études hobbesiennes actuelles. Pourtant, la lecture de Hobbes sous l'angle de ses « politiques publiques » est relativement peu développée. Il n'y a que deux auteurs qui, avant nous, se sont intéressés à Hobbes sous cet angle précis : Charles D. Tarlton et Adrian Blau. De nombreux travaux se sont intéressés aux écrits religieux de Hobbes, à ses études économiques, et, bien davantage encore, à ses écrits politiques, mais la spécificité de l'enquête présentée ici – travailler sur les politiques que Hobbes recommande au souverain de mettre en œuvre – ne trouve d'échos directs que chez les deux commentateurs mentionnés.

Le premier auteur, Charles D. Tarlton, s'est intéressé à la dimension pratique des œuvres politiques de Hobbes dans le cadre d'études sur d'autres thèmes des études politiques hobbesiennes. En guise d'exemple, dans « "to avoid the present stroke of death" : Despotical Dominion, Force, and Legitimacy in Hobbes's Leviathan [9] », un article consacré à la justification, par Hobbes, de la légitimité du pouvoir politique *de facto*, Tarlton utilise les consignes hobbesiennes sur la politique pratique et sur l'exercice du gouvernement pour argumenter en faveur de sa thèse *defactoiste*.

Pourtant le travail de Tarlton le plus intéressant pour notre démarche est un article plus ancien où il avait étudié les politiques pratiques de Hobbes pour elles-mêmes. Dans « The Creation and maintenance of Government : a neglected dimension of Hobbes's Leviathan[10] », il se penche d'abord sur la stratégie hobbesienne de création de l'ordre politique à partir

---

de Hobbes, tout spécialement de la pensée politique. Bauman, dans *Retrotopia*, œuvre publiée à titre posthume en 2017, insiste sur le fait que l'humanité serait dans un mouvement de « retour à Hobbes ». Ce serait donc un fait sociologique que notre monde politique serait comparable au monde social et politique qui a inspiré la rédaction du *Léviathan* : « [n]ous sommes en effet revenus au monde d'avant le *Léviathan* de Hobbes ; nous avons en tout cas emprunté le chemin qui y conduit » (Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Paris, Premier Parallèle, 2019, p. 76). À l'interrogation concernant les raisons de ce retour intellectuel si important à Hobbes, peut-être ce retour serait-il dû, tout bonnement, au fait que les questions auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui seraient semblables à celles de l'époque de Hobbes et que, sa philosophie nous offrant des éléments formels pour qu'on pense, à notre tour, les enjeux de notre époque, plus de chercheurs se seraient intéressés aux études hobbesiennes. Cette explication très simple semble pourtant très convaincante.

[9] Charles D. Tarlton, « "to avoid the present stroke of death" : Despotical Dominion, Force, and Legitimacy in Hobbes's Leviathan » dans *Philosophy*, 23 (288), 1999, p. 221-245.

[10] Charles D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government : a neglected dimension of Hobbes Leviathan » dans *Political Studies*, 1978, pp. 307-327. Cet article de Tarlton est parfois cité erronément comme ayant été publié chez *History of Political Thought*.

des circonstances concrètes dans lesquelles (et à partir desquelles) le mouvement vers l'ordre politique s'effectue[11]. Tarlton décrit ainsi la façon dont Hobbes théorise l'instrumentalisation politique de la peur de la mort (et la manipulation, au moyen de la science et de la religion, de ceux qui n'auraient pas peur de mourir) afin de surmonter les obstacles initiaux à la constitution d'une confédération. Autrement dit, la sortie de l'état de nature et l'entrée dans l'état de civilité par le biais de la soumission de la liberté individuelle au jugement d'un souverain (et donc de tous, en même temps) et l'engendrement d'une république qui s'ensuit[12].

Ensuite, Tarlton s'intéresse aux prescriptions hobbesiennes pour garder l'ordre et le maintenir dans la durée. C'est dans cette deuxième section, consacrée au maintien de la paix par l'exercice du gouvernement, que Tarlton se consacre plus spécifiquement aux politiques pratiques recommandées par Hobbes en vue de maintenir une société politique stable. Cette section est très intéressante, car elle relie, d'un côté, les préoccupations théoriques que l'histoire politique anglaise avait fait entrer dans la réflexion politique de Hobbes et, de l'autre côté, les recommandations de politique pratique à l'aide desquelles Hobbes pense pouvoir éviter une nouvelle guerre civile[13]. Malheureusement, cette section ne présente qu'une liste de propositions, sans tentative de systématisation des politiques pratiques de Hobbes. En effet, à chaque paragraphe, Tarlton esquisse un lien causal entre un danger historique et la disposition politique à l'aide de laquelle Hobbes essaie d'y remédier, mais Tarlton ne les approfondit ni ne les classifie, et ne les range même pas dans un cadre qui permettrait de leur trouver un sens. Prenons un exemple : Tarlton explique que, pour éviter la sédition, le retour de la guerre civile et l'anarchie, Hobbes recommande que personne (surtout pas une Église indépendante du pouvoir politique) ne soit autorisé à offrir aux citoyens un bien plus précieux que la vie, le bien que le souverain leur garantit. Pourtant, au paragraphe précédent, il était question de ne pas attribuer aux citoyens le droit de défendre un concitoyen, même innocent, contre l'autorité de l'État, pour éviter la détérioration et l'inévitable fin du contrat social. Le paragraphe suivant nous apprend que le gouvernement se doit d'avoir suffisamment de pouvoir pour assurer ses obligations, faute de quoi, selon Hobbes, la rébellion redevient un risque sérieux. Trois sujets forts complexes de la théorie et de la pratique politique hobbesienne (le maintien du contrat social, la sédition et la rébellion) sont ainsi traités en moins de deux pages[14] ce qui s'avère manifestement insuffisant pour analyser ce que Tarlton lui-même désigne comme « les

[11] Voir Ch. D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government », *art. cit.*, p. 317.
[12] Voir Ch. D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government », *art. cit.*, p. 308-321.
[13] Voir Ch. D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government », *art. cit.*, p. 321-327.
[14] Voir Ch. D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government », *art. cit.*, p. 321-322.

nombreuses (et pourtant négligées) prescriptions en vue du maintien d'un ordre politique stable et sûr[15] ».

Les contributions les plus porteuses de Tarlton ne sont donc pas ses analyses des politiques particulières de Hobbes, mais, en premier lieu, le fait qu'il repère et met en exergue leur existence, et, en second lieu, le fait qu'il essaie d'esquisser un lien entre les circonstances historiques que Hobbes a vécues, notamment la guerre civile anglaise, et les recommandations politiques de Hobbes.

Le deuxième auteur qui s'est intéressé à ce champ des études hobbesiennes, Adrian Blau, se propose d'entreprendre une analyse systématique de la pensée politique pratique de Hobbes dans son article « Hobbes's Practical Politics : Political, Sociological and Economical Ways of Avoiding a State of Nature[16] ». Contraint par les limites d'un article, Blau se concentre exclusivement sur les politiques pratiques que Hobbes conseille pour combattre la corruption. Dans ce travail, Blau montre comment Hobbes s'est consacré non seulement à la théorie politique abstraite qui l'a rendu célèbre, mais encore à des propositions pratiques en vue de garder la paix et d'éviter le désordre civil[17]. Ce texte de Blau permet ainsi d'aller au-delà des commentaires qui négligent, voire nient, l'existence d'une pensée politique pratique chez Hobbes, parce qu'il nous rappelle que l'étude purement abstraite de Hobbes ne permet pas de saisir complètement ses idées politiques.

Pour comprendre la façon dont Hobbes envisageait la possibilité de créer et de maintenir une république, il faut faire du *Léviathan* une lecture de politique pratique, non uniquement une enquête abstraite, affirme Blau[18]. Il est donc très utile de s'appuyer sur Blau pour prendre le contre-pied d'auteurs qui affirment que Hobbes donne l'impression d'être étranger au monde de la politique pratique. À ces positions, on peut ainsi opposer l'insistance de Blau à propos des « conseils pratiques », des « propositions pratiques » ou des « politiques pratiques » que Hobbes fait figurer dans le *Léviathan*[19]. Plus bas, on verra que John Plamenatz insiste sur le fait que Hobbes ne se serait intéressé ni aux procédures ni aux institutions politiques, n'ayant rien à dire

[15] Ch. D. Tarlton, « The Creation and maintenance of Government », *art. cit.*, p. 307.

[16] Adrian Blau, « Hobbes's Practical Politics : Political, Sociological and Economical Ways of Avoiding a State of Nature », *Hobbes Studies* 33, 2019, p. 109-134.

[17] « Hobbes is usually read as an abstract political philosopher, and with good reason: this is the most impressive part of his theory. But he wrote far more on practical aspects of maintaining commonwealths, minimizing disorder, and averting state of nature. » (A. Blau, « Hobbes's Practical Politics », *art. cit.* p. 109.)

[18] « Hobbes should be read abstractly, but we do not fully understand his political theory unless we also read him practically. After all, his focus is on "making and maintaining Common-wealths" (*Lév.*, XX). » (A. Blau, « Hobbes's Practical Politics », *art. cit.*, p. 134).

[19] « Hobbes abstract philosophy is rightly celebrated, but he also gave much practical advice on how to avoid disorder. » (A. Blau, « Hobbes's Practical Politics », *art. cit.*, p. 109.)

des premières et n'ayant pas enquêté sur les deuxièmes[20]. Ce à quoi nous pouvons opposer l'affirmation de Blau que Hobbes s'occupe des institutions, depuis le niveau du régime politique jusqu'aux structures, procédures et pouvoirs de niveaux inférieurs[21]. Bien qu'il ne considère que les politiques anticorruption, Blau est un allié pour dénoncer les myopies abstraites d'interprétation du legs politique de Hobbes.

Malgré l'intérêt et l'utilité du travail de Blau pour aller à l'encontre des lectures réductionnistes de Hobbes, sa contribution à l'étude des politiques du Léviathan a toutefois une portée limitée pour le type de recherche qui est le nôtre, car Blau n'a pas fait le choix d'étudier les politiques pratiques de Hobbes, mais plutôt de se consacrer à ce qu'il appelle les trois modes d'exercice du pouvoir souverain, trois modes qu'il illustre à l'aide des politiques pratiques de Hobbes concernant la corruption. Les trois modes d'exercice du pouvoir que Blau étudie et à l'aide desquels son Hobbes pense pouvoir mener une politique pratique de succès sont les approches *économique*, *politique* et *sociologique*[22].

La reprise des travaux de ces deux auteurs met en évidence l'importance de ce chantier, mais elle dessine, en creux, le déficit existant et la place pour une travail approfondi des politiques du Léviathan.

Il faut encore ajouter une dernière note au sujet d'un autre type de publications récentes concernant les politiques publiques hobbesiennes.

Des recueils d'articles[23] et quelques monographies[24] dédiées aux politiques publiques « hobbesiennes » ont été publiés dernièrement, tout spécialement dans le monde anglo-saxon.

---

[20] Voir John Plamenatz, « A General Assessment of Hobbes's Political Philosophy », dans M. Philp et Z. Pelczynski (éd.), *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 85.

[21] Voir A. Blau, « Hobbes's Practical Politics », *art. cit.*, p. 132.

[22] Blau ne s'intéresse pas aux lectures hobbesiennes à l'aide des méthodes économiques contemporaines ni par les politiques d'économie politique que Hobbes a inscrites dans ses textes. Ce qui attire Blau c'est la façon *économique*, c'est-à-dire au moyen de motivations en vue d'obtenir des récompenses (*incentives*), de penser le gouvernement de l'État-Léviathan selon Hobbes. De même, Blau s'intéresse à la façon *politique* de gérer l'arène politique selon Hobbes, c'est-à-dire au moyen de la création ou destruction d'opportunités – ce qu'on doit distinguer d'une lecture politique de Hobbes et des suggestions proprement politiques de Hobbes. En dernier lieu, Blau s'occupe de l'usage, par Hobbes, de moyens *sociologiques*, c'est-à-dire au moyen de l'engendrement de désirs et de préférences chez les citoyens ; et non une lecture de sciences humaines et sociales des positions de Hobbes (A. Blau, « Hobbes's Practical Politics », *art. cit.*, p. 114-118.). Cette ligne d'investigation s'avère finalement éloignée de la nôtre : les objets de recherche dont Blau s'occupe étant les trois moyens politiques dont le souverain peut se servir pour gouverner, selon l'interprétation de Hobbes que propose Blau. Autrement dit, les trois modes d'exercice du pouvoir souverain. Une prometeuse insistence de Blau concernant le besoin de connaître les politiques pratiques de Hobbes s'avère finalement une proposition des trois typologies concernant la façon de gouverner, ce qui nous intéresse moins.

[23] Voir Shane D. Courtland (éd.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge, 2017. Voir, aussi, S.A. Lloyd, (éd.), Interpreting Hobbes's Political Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

[24] Voir, à titre d'exemple, Tom Sorell, *Emergencies and Politics. A Sober Hobbesian Approach*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2013.

Pourtant, nous ne les avons pas inclus dans cette reprise, leurs auteurs n'essayant pas de découvrir ni d'évaluer philosophiquement les politiques pratiques proposées par Hobbes, mais bien d'imaginer eux-mêmes des politiques publiques à l'aide de la théorie de Hobbes. Leur usage de l'adjectif « hobbesien » sert alors à signifier la filiation intellectuelle de leur propre pensée, elle ne signifie pas, comme dans notre propos, que les politiques en question aient été formulées par Hobbes et donc, qu'il s'agirait de politiques définies par Hobbes lui-même. Pour penser normativement des questions politiques actuelles, ces auteurs s'inspirent d'éléments de la théorie politique de Hobbes, mais leur intention n'est pas la nôtre. Pour distinguer les deux démarches, on introduira la désignation de « politiques néo-hobbesiennes » pour indiquer des recommandations politiques faites aujourd'hui par différents philosophes et politistes qui s'inspirent de Hobbes et l'on gardera l'expression « politiques hobbesiennes » pour parler de celles qui sont issues de la plume de Hobbes.

Avant d'aborder la méthodologie de notre travail, nous indiequerons brièvement trois types de politiques néo-hobbesiennes.

La locution « politiques néo-hobbesiennes » a été empruntée à Tom Sorell qui, dans *Emergencies and Politics*, formule des propositions pour la gestion politique du terrorisme actuel à partir d'une interprétation du traitement politique réservé par Hobbes au terrorisme de son époque. Sorell y présente une position qu'il désigne de « néo-hobbesienne », c'est-à-dire que ce qu'il propose est conçu dans le « cadre d'un libéralisme de base hobbesienne » inspiré directement de la théorie politique de Hobbes[25].

L'usage de Hobbes dans le cas des politiques néo-hobbesiennes de Jeremy Anderson doit être distingué de celui qu'on retrouve chez Sorell, et cela en dépit du fait que lui aussi se réclame du legs de Hobbes pour traiter de la question du terrorisme. Dans « A Hobbesian Response to Terrorism[26] », Anderson reprend quatre recommandations pratiques de Hobbes pour gérer le terrorisme, mais cette section de son article n'arrive qu'après qu'il ait déjà présenté ses propres conclusions sur le sujet. Le travail qu'il fait sur les politiques de Hobbes a ainsi pour fonction de confirmer ses propres propositions[27]. Si Sorell s'inspire de Hobbes, Anderson utilise plutôt ce dernier comme un critère de validation.

[25] Voir T. Sorell, *Emergencies and Politics, op. cit.,* p. 6, 8-9.

[26] Jeremy Anderson, « A Hobbesian Response to Terrorism », dans Shane D. Courtland (éd.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge, 2017, p. 241.

[27] « I consider four ways to answer the second question [what might a Hobbesian response to terrorism look like], and argue that one is markedly better. In the end we examine how Hobbes understands threats generally, and look at his strategy for responding to them and maintaining the state. » (Jeremy Anderson, « A Hobbesian Response to Terrorism », *art. cit*. p. 231.)

Mais la démarche la plus répandue dans cette nouvelle vague de publications est d'aborder des sujets contemporains, que Hobbes n'a jamais pu imaginer, et les penser à partir de l'apparat théorique de Hobbes, en étendant son application à ces nouveaux objets[28].

Méthodologie

Pour traiter des politiques du Léviathan, il faut commencer par reconnaître deux caractéristiques de l'objet d'étude en question. Nous traitons d'un objet, les politiques publiques, qui relève de la science politique. Mais nous traitons des politiques publiques à propos d'un auteur, Hobbes, que l'on rattache habituellement à la philosophie politique et pas à la science politique. Ensuite, les politiques publiques recommandées par Hobbes, parce qu'elles sont l'œuvre d'un auteur d'une autre époque, pourraient aussi être analysées au moyen des ressources de l'histoire de la philosophie, mais, parce qu'elles impliquent des débats normatifs, on ne peut pas se passer d'outils qui sont plutôt propres à la philosophie politique contemporaine.

L'originalité de l'objet de notre recherche exige ainsi que nous dépassions les limites traditionnelles des champs méthodologiques classiques pour traiter d'un objet politique au cours d'un travail d'histoire, mais en vue de le traiter en tant qu'un objet philosophique capable de nourrir une réflexion normative aujourd'hui. À présent, on exposera et justifiera les options méthodologiques à l'aide desquelles une telle démarche a été entreprise.

Deux pièges devaient être évités : la naïveté et l'auto-imposition d'un carcan méthodologique.

D'abord, il faut éviter l'attitude naïve qui consiste à travailler sans une méthode définie, ce qui peut facilement transformer l'objet d'étude en une projection des préoccupations personnelles et intellectuelles du chercheur. Le premier piège méthodologique est ainsi de tomber dans un subjectivisme naïf.

Ensuite, par crainte de tomber dans une démarche naïve, le deuxième piège serait de sacrifier l'objet étudié sur l'autel de la méthode et se retrouver forcé de laisser tomber des

[28] Susan Sreedhar le résume avec élégance : « Although Hobbes's views on civil rights and liberties do not coincide with present-day views, there have been some notable attempts to apply Hobbesian insights to issue of contemporary concern. In the last few years, three volumes devoted either in whole or in significant part to such applications have been published: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (Pennsylvania State University Press, 2012), *Hobbes Today. Insights for the 21st Century* (Cambridge University Press, 2013), and *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy* (Routledge, 2017). Since it is unlikely, and in some cases impossible, that these issues would have occurred to Hobbes, this body of work is not Hobbes interpretation in any traditional sense. Rather, these scholars are asking what Hobbes might have said about various issues had he been exposed to them. or, more precisely, they are asking what follows from Hobbesian principles in the context of certain debates about which Hobbes himself could not have known. » (Susanne Sreedhar, « Interpreting Hobbes on civil liberties and rights of resistance », dans Lloyd, S.A. [éd.], *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019), p. 143.)

aspects de l'objet d'étude que la méthode ne prévoit pas de sauvegarder. Néanmoins, se soumettre à un tel carcan ne permet pas le mouvement naturel de la recherche, et le risque est alors de concéder davantage d'importance à la méthode qu'à l'objet d'étude, parce qu'on privilégie l'intégrité de la méthode par rapport au maintien de l'intégrité de l'objet étudié. On va développer ce point à l'aide des travaux de deux auteurs, Adrian Blau et A.P. Martinich, qui ont récemment pris la plume pour avertir les chercheurs travaillant sur Hobbes du piège de suivre des herméneutiques d'école trop rigides.

Dans « Methodologies of Interpreting Hobbes : Historical and Philosophical », Blau signale les dangers et les erreurs qui peuvent découler d'une herméneutique trop fidèle à une seule école – qu'elle soit *contextualiste*, *marxiste* ou *philosophique*. Son argument en faveur de l'utilisation de principes de bonne interprétation que nous utilisons tous[29] est avancé par Blau tout au long de l'analyse de deux auteurs, Quentin Skinner et Jean Hampton. D'abord, il propose de considérer les contributions d'histoire contextualiste de Quentin Skinner. En regardant ses travaux, Blau se rend compte que ce dernier utilise non seulement des outils contextualistes, mais aussi de nombreux outils philosophiques de travail du texte[30]. Ensuite, Blau regarde le travail de Jean Hampton, une philosophe dont l'interprétation de Hobbes passe « trop » rapidement, selon Blau, de la phase de compréhension (ce que dit Hobbes) à la phase systématique (la théorie des contrats). Cette manière de procéder lui semble peu philosophique[31]. Blau finit par suggérer que la bonne méthodologie d'interprétation de Hobbes ne réside pas dans l'application acritique d'une solution formelle unique, mais plutôt, dans une attitude réfléchie qui ferait appel à différentes approches méthodologiques jusqu'à ce qu'une signification raisonnable soit trouvée pour le texte[32]. L'histoire contextualiste aide à comprendre un auteur d'une autre époque, mais la considération philosophique d'un auteur sous l'angle d'un problème philosophique général peut également aider à le comprendre sous d'autres aspects. Cependant, pour que les deux méthodes aient une valeur réelle pour le champ de recherche, il ne faut absolument pas forcer l'objet d'étude à entrer dans l'un ou l'autre de ces carcans méthodologiques, argumente Blau.

A. P. Martinich s'est également engagé dans cette discussion supportant la « libération » des études hobbesiennes des limites formelles que les herméneutiques trop fidèles à une seule

[29] Voir Adrian Blau, « Methodologies of Interpreting Hobbes : Historical and Philosophical », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 10.
[30] Voir A. Blau, « Methodologies of Interpreting Hobbes », *art. cit.*, p. 11-16.
[31] Voir A. Blau, « Methodologies of Interpreting Hobbes », *art. cit.*, p. 19-27.
[32] Voir A. Blau, « Methodologies of Interpreting Hobbes », *art. cit.*, p. 16.

école leur imposent[33]. Martinich veut montrer les limites interprétatives du *contextualisme* et du *textualisme* purs au moyen de l'examen d'œuvres d'auteurs qui suivent ces deux lignes de lecture en vue de démontrer que leurs méthodologies déforment la pensée de Hobbes. Ayant soutenu dans de nombreuses publications[34] que Hobbes avait la volonté de réconcilier le christianisme et la science galiléenne, Martinich a choisi pour son analyse méthodologique, comme exemples méthodologiques à ne pas suivre, des auteurs qui décrivent la relation entre politique et religion chez Hobbes en termes de rupture ou d'incohérence. C'est-à-dire des auteurs qui prennent des positions contraires aux siennes et dont Martinich attribue l'erreur à des déformations de la pensée de Hobbes provoquées par l'adoption de méthodes de recherche trop rigides[35]. Pour arriver à une telle conclusion, Martinich fait appel autant à des études contextualistes qu'à des analyses textuelles. Si les exemples qu'il choisit peuvent parfois donner l'impression d'un procès à charge sous couverture de réflexion méthodologique, sa défense d'une approche méthodologique moins contraignante ne peine pas à convaincre.

Après la lecture de ces deux plaidoyers, on est enclin à penser qu'il ne faut pas se limiter à une seule approche méthodologique. Pourtant, pour sortir de l'impasse, on trouve la proposition méthodologique de Blau peu satisfaisante, parce qu'il propose de résumer toute la méthode dont on a besoin pour traiter d'un auteur comme Hobbes à la considération des différentes hypothèses en question[36].

Un troisième auteur pourra peut-être nous aider à préciser la méthode qui nous paraît la bonne. Si Blau défend la complémentarité des herméneutiques *contextualistes*, *marxistes* et *philosophiques*, et si Martinich argumente en faveur de la symbiose méthodologique entre *contextualisme* et *textualisme*, Miguel Morgado (qui sépare les deux tendances méthodologiques entre *internalisme* et *contextualisme*) offre, en outre, un critère de priorité entre les deux familles méthodologiques qu'on veut utiliser conjointement. Morgado est persuadé que le dualisme rigide rend stérile la recherche sur Hobbes[37]. Par exemple, un contextualisme exagéré empêcherait d'apercevoir l'originalité de chaque auteur. Il signale à ce titre combien chaque reconstruction contextuelle est, elle-même, le fruit de plusieurs choix de

[33] Voir A.P. Martinich, « Hobbes's Political-Philosophical Project. Science and Subversion », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 29-49.

[34] Voir A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 1-16. Voir, aussi, A. P. Martinich, « Religious Views », dans *Thomas Hobbes*, Londres, Macmillan Press, 1997, p. 54-85.

[35] À titre d'exemple, on peut considérer l'examen qu'il fait des travaux d'Alan Cromartie (A.P. Martinich, « Hobbes's Political-Philosophical Project », *art. cit*., p. 31.)

[36] « With Hobbes, we can reread a passage with different meanings in our head to see what fits better: we test one theory by comparing it to another. » (A. Blau, « Methodologies of Interpreting Hobbes. Historical and Philosophical », *art. cit*., p 17.)

[37] Voir M. Morgado, *A Aristocracia e os seus críticos*, Lisbonne, Edições 70, 2008, p. 232.

la part de l'historien qui le met en œuvre[38]. Si l'on aborde Hobbes exclusivement du point de vue d'une méthode contextualiste formelle, on risque de créer un biais subjectiviste en raison des choix des textes qui ont été sélectionnés pour produire le contexte. Une approche *internaliste* stricte, par contre, risque de produire des déformations anachroniques en lisant un auteur du passé à la lumière du temps présent, et considérant tout sujet et tout élément de langage comme s'ils étaient universels et intemporels – ce qui est évidemment faux, rappelle Morgado. Pour travailler sur Hobbes, Morgado suggère donc de commencer toujours par le texte et de réserver la méthode contextualiste à un deuxième moment de l'étude[39]. Sa proposition est de faire de l'analyse contextuelle une méthode auxiliaire, complémentaire, et non la première voie d'approche de la pensée de Hobbes. On ne peut se dispenser du contextualisme, car il permet de remettre en cause toute lecture textualiste trop subjectiviste, mais il ne peut non plus intervenir en premier comme si les auteurs d'une même époque étaient condamnés à penser et à communiquer identiquement. Pour conclure, en faisant référence à une idée chère à Rawls, on dira que Morgado suggère de suivre les deux approches méthodologiques, mais en les ordonnant selon une priorité lexicale. Cela signifie qu'on se doit toujours de commencer par l'application d'une approche textuelle, avant de faire appel à la méthode qui vient en second dans l'analyse, celle du contextualisme. Cette deuxième méthode ne doit être mise œuvre qu'après que la première méthode ait été suivie jusqu'au bout.

Ayant contesté les herméneutiques trop fidèles à une seule école, et soutenu qu'il est possible de trouver des articulations méthodologiquement mixtes et pourtant intéressantes, on passera maintenant à la description et à la justification de la méthode que nous avons suivie dans chacune des deux parties de ce travail.

La première partie avance deux thèses : Hobbes avait une vocation politique et il avait des causes politiques, en l'occurrence la paix civile obtenue par le moyen de l'État. Pour ce faire, on a fait appel à l'étude des paratextes de Hobbes, mais aussi à ses biographies. Dans la première partie, on a suivi une méthode de reconstruction du positionnement social et politique de Hobbes au moyen de l'étude de textes où il explique lui-même ses démarches, tout comme au moyen de l'analyse de son itinéraire biographique tel qu'il a pu être reconstitué par ses biographes.

La deuxième partie de la thèse, celle qui a pour objet les politiques du Léviathan, a requis une autre approche méthodologique. On a commencé par trouver des politiques du Léviathan dans l'étude textuelle du *Léviathan*. En deuxième lieu, on a cherché, dans le

[38] Voir M. Morgado, *A Aristocracia e os seus críticos*, *op. cit.*, p. 234.
[39] Voir M. Morgado, *A Aristocracia e os seus críticos, op. cit.*, p. 235.

Béhémoth, le contexte historique concernant chaque thème traité par Hobbes au moyen d'une politique du Léviathan (tel que Hobbes le percevait). C'est-à-dire qu'on a cherché dans le *Béhémoth* le contexte politique, religieux et économique qui rend les politiques du Léviathan compréhensibles dans l'intelligence politique de Hobbes. Pourtant, le traité *Béhémoth*, on en est conscient, n'est pas un livre d'histoire neutre, il s'agit d'un livre d'histoire d'un historien engagé. Il a semblé donc nécessaire non seulement de faire appel à l'« historien » Hobbes pour comprendre le « politiste » Hobbes, comme de faire appel aussi à d'autres œuvres d'histoire de la période pour pouvoir mesurer l'originalité, la radicalité et autres attributs des politiques du Léviathan.

L'ordre suivi dans la méthode de recherche ne correspond cependant pas à l'ordre de la présentation de notre propos lors des chapitres de la deuxième partie. Dans les quatre chapitres, les deux types de contributions historiques, celle de Hobbes (issue du *Béhémoth*) et celles qu'on a pu retrouver dans d'autres œuvres d'histoire, surgissent en premier lieu, comme des éléments préalables qui rendent compréhensible l'exposé de chaque politique du Léviathan qui, elles, sont exposées en second lieu.

Note bibliographique sur les références aux œuvres de Hobbes

Les citations tirées du *Leviathan*, dans sa version anglaise et sa version latine[40], sont données en traduction française, celle de François Tricaud [41] , que nous avons comparées systématiquement avec le texte original. Les corrections que nous avons introduites sont indiquées en note. Pour faciliter la lecture, nous avons indiqué les références à la traduction Tricaud par l'abréviation *Lév.*, suivie de l'indication du numéro du chapitre en chiffres romains et du numéro de la page en chiffres arabes.

En ce qui concerne le *Behemoth or The Long Parliament*, nous indiquons en note la page dans la traduction française de Luc Borot[42], que nous avons systématiquement comparée avec l'édition de référence[43]. Nous donnons les références de la manière suivante : *Béhémoth*, suivi de l'indication du numéro de la page en chiffres arabes dans la traduction Borot.

Les références au *De Cive*[44] sont introduites par le nom du traité en français, *Du Citoyen,* suivies de l'indication du chapitre en chiffres romains, puis du numéro du paragraphe en chiffres arabes et du numéro de la page dans la traduction française de Philippe Crignon[45] en chiffres arabes. Parce que la numérotation des chapitres est une numérotation continue, on n'indique pas le numéro de la partie.

Les références aux *Elements of Law*[46] sont introduites par le nom abrégé du traité en français, *Éléments*, suivi de l'indication de la partie du traité en chiffres romains, du numéro du chapitre, aussi en chiffres romains, du numéro de paragraphe en chiffres arabes et du numéro de la page en chiffres arabes, dans la traduction de Delphine Thivet[47].

Les autres textes de Hobbes cités ou mentionnés dans la thèse sont indiqués dans la bibliographie ; la référence à ces textes est donnée selon les normes utilisées pour les autres textes, la référence complète lors de la première occurrence, puis une référence abrégée par la suite.

---

[40] Thomas Hobbes, *Leviathan. 2. The English and Latin texts (i)*, Noel Malcolm (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2012 ; Thomas Hobbes, *Leviathan. 3. The English and Latin texts (ii)*, Noel Malcolm (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2012.

[41] Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971.

[42] Thomas Hobbes, *Béhémoth ou le long parlement,* trad. fr. L. Borot, Paris, Vrin, 1990.

[43] Thomas Hobbes *Behemoth or The Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, 2010.

[44] Thomas Hobbes, *De Cive. The Latin Version*, H. Warrender (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1983.

[45] Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010.

[46] Thomas Hobbes, *Elements of Law*, F. Tönnies (éd.), intro. M. M. Goldsmith, Londres, Frank Cass, 1969.

[47] Thomas Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010.

Partie I – L'engagement politique de Hobbes : vocation et causes

Introduction

La deuxième partie est le cœur de ce travail. Néanmoins, avant d'analyser les suggestions de politiques spécifiques que formule Hobbes, nous devons nous interroger sur la nature de la relation de Hobbes à la politique dans sa dimension la plus pratique. Nous chercherons donc à savoir s'il a eu une pratique politique et nous analyserons le modèle d'engagement politique qui a été le sien : parler de Hobbes comme instigateur de politiques spécifiques suppose qu'il aurait eu un certain type d'engagement politique. Mais Hobbes avait-il une vocation politique ? N'était-il pas un théoricien pur, un philosophe étranger à la politique au jour le jour, ignorant tout de l'arène où les intérêts s'affrontent et où le pouvoir des uns se mesure sans cesse au pouvoir des autres ? Et si, en effet, Hobbes avait une vocation à s'engager en politique, quel modèle d'action politique imaginait-il pouvoir mettre en œuvre ? Quelle était, selon lui, la nature de la vocation politique d'un philosophe engagé de son temps ? Comment la concevait-il ? Et pour quelles causes s'était-il engagé ?

Pour prendre la mesure de l'engagement politique de Hobbes, il nous faudra d'un côté établir le modèle de vocation politique qui était le sien (« La vocation politique de Hobbes ») et de l'autre esquisser les causes qu'il entendait défendre, c'est-à-dire l'ensemble des intérêts qu'il soutenait et en faveur de quel ordre de choses (« Les causes politiques de Hobbes »).

Le terme vocation vient du latin *vocatio*, appel. Dans le monde occidental, ce concept a été fréquemment utilisé pour exprimer des appels intérieurs que Dieu ferait à l'homme. Mais, historiquement, ce terme a pris, en parallèle, un sens laïcisé, sans référence à une appellation surnaturelle. Ainsi, c'est dès le XIVe siècle que nous retrouvons l'usage, en français, de « vocation » en tant qu'inclination personnelle pour un certain genre de vie, un type d'activité, une disposition pour un métier, le talent pour une profession ou un art. Dans cette acception, il ne s'agit plus de l'écoute d'un appel transcendant, mais de la reconnaissance de traits personnels qui déterminent une disposition particulière pour un certain type d'activité. C'est dans ce sens de talent particulier pour un métier, et d'exercice de ce même métier, que nous discuterons ici de la vocation politique de Hobbes. Si, chez Hobbes, il y a un appel à s'engager en politique, ce n'est pas un appel surnaturel, mais celui de l'histoire politique anglaise.

Hobbes possède-t-il une « vocation politique » au sens webberien ? Le premier sens selon Weber est celui du chef charismatique « intérieurement "appelé" (*berufen*) à ce rôle[1] ». Il semble que ce n'est pas le cas pour Hobbes. Hobbes n'a jamais occupé de postes politiques officiels et ses biographies ne nous montrent pas une personnalité charismatique capable

[1] Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. fr. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, p. 121.

d'engendrer des disciples qui le suivent « non en vertu des mœurs ou de règlements statutaires, mais parce qu'ils croient en lui[2] » ou de susciter chez ses concitoyens « l'abandon de soi[3] ». Mais Weber, lors de la même conférence, traite aussi bien de ceux qui font de la politique de « façon "occasionnelle"[4] » (qui exercent ces fonctions politiques « à titre de profession secondaire[5] »), que des politiques professionnels « entendus en un second sens[6] ». La liste de ces vocations politiques occasionnelles et professionnelles au deuxième sens est large : les conseillers privés[7], les conseillers qui se réunissent à la *curia regis*[8], les avocats[9], les fonctionnaires[10], les préfets français[11], les clercs[12], les lettrés dotés d'une formation humaniste[13], les nobles de cour[14], la *gentry* anglaise[15], les juristes instruits[16], les démagogues[17], les fonctionnaires du parti[18], les partisans[19], les enseignants[20], les paysans fortunés[21], les journalistes[22], les notables[23], les candidats[24], les protecteurs[25], les députés élus[26], les ministres[27], les *election agents*[28], les mécènes[29], les *bosses* américains[30]. La vocation politique de Hobbes est une vocation politique au second sens que lui donne Weber, non au sens premier. Celui-ci, « expression la plus extrême[31] », « sens le plus propre du terme[32] », « sens le plus intime[33] » de la vocation politique, est réservé aux chefs charismatiques. Comme on le verra par la suite,

[2] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 121.
[3] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 121.
[4] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 128.
[5] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 130.
[6] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 128.
[7] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 130, 139-140, 145.
[8] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 130.
[9] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 133, 148.
[10] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 135.
[11] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 142.
[12] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 144, 159.
[13] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 145.
[14] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 146.
[15] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 146.
[16] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 146.
[17] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 151.
[18] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 156.
[19] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 157.
[20] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 159.
[21] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 159.
[22] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 160.
[23] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 161-162, 166, 170.
[24] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 161.
[25] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 161.
[26] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 161, 169.
[27] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 161, 172.
[28] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 162.
[29] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 169.
[30] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 173.
[31] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 121.
[32] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 122.
[33] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 206.

Hobbes était un chercheur en sciences politiques, un type très particulier de conseiller politique. Sa vocation n'apparaît pas dans la typologie de Weber, mais au second sens du concept webberien : Hobbes a une vocation politique.

Pour arriver à comprendre que Hobbes a une vocation politique, nous commencerons par la thèse contraire : Hobbes serait complètement étranger au monde de la politique pratique, selon la formulation que lui donne John Plamenatz. Pour autant, la thèse inverse, celle d'un Hobbes passionné dès sa jeunesse par la politique, celle d'A. P. Martinich, n'est pas davantage la nôtre. Nous chercherons à montrer les limites de la thèse de Martinich en critiquant l'idée d'une portée politique des textes de Hobbes antérieurs à 1640 et l'idée que Hobbes aurait noué des relations politiques avec les personnes qu'il fréquentait avant cette date. Depuis son départ d'Oxford, Hobbes n'est ni un total étranger de la politique ni un professionnel politique : il est mû par une vocation politique inscrite dans le contexte historique qui l'a suscitée. Une vocation produite par des circonstances historiques qui ont rendu son engagement indispensable, avant 1640, seulement au sein de la maison Cavendish, après, dans l'arène publique. C'est cette position que nous défendons dans la première partie du premier chapitre.

Après avoir écarté ces deux hypothèses antithétiques, nous explorerons la nature de la vocation politique en nous intéressant aux paratextes de Hobbes après 1640 – lettres, préfaces et apartés (digressions où Hobbes s'adresse directement au lecteur dans ses traités). Ces paratextes situés entre le texte et le hors-texte, comme le définit Gérard Genette, montrent que Hobbes veut apporter une contribution à l'éducation politique de ses concitoyens au moyen de ses deux premiers traités politiques, et qu'au moment de la rédaction du *Léviathan*, un deuxième objectif s'ajoute : l'éducation politique des souverains. Son engagement devient ainsi plus clair, mais l'établissement d'une visée politique de la part de Hobbes ne suffit pas, encore faut-il préciser le type de vocation dont il s'agit.

Pour y parvenir, nous commencerons la troisième section du chapitre par l'analyse de la thèse de Noel Malcolm, selon laquelle Hobbes se concevait d'abord et avant tout comme un conseiller du prince. Après avoir montré les limites de cette thèse, qui ne nous convainc pas, nous définirons la vocation politique de Hobbes comme celle d'un chercheur en sciences politiques, en nous appuyant sur l'affirmation par laquelle il nous dit avoir inventé la science politique. Notre idée est que c'est en tant que philosophe politique que Hobbes s'engage en politique, que c'est en tant que savant de la chose politique qu'il se donne les moyens d'agir sur la réalité politique. Le modèle de la science nouvelle, celle de Galilée, est bien, selon l'interprétation qu'en donne Hobbes, un modèle de la science en vue de l'action, ou, comme l'écrivit de manière célèbre le chancelier Bacon, *scientia propter potentiam*, la science en vue

de la puissance. Bien que Hobbes dise, dans le chapitre X du *Léviathan*, que la science est une petite puissance, elle n'est pas sans effet sur le réel. Nous essaierons de comprendre ce lien que Hobbes veut établir entre sa science politique et son action politique.

Le deuxième chapitre de cette enquête concernant l'engagement politique de Hobbes ne s'occupera plus de Hobbes, mais des causes qu'il entend défendre. Pour entrer dans l'intelligence de son engagement politique il est très important de ne pas s'arrêter seulement aux motivations qui l'amenèrent à se soucier des affaires politiques, il faut s'intéresser aussi à la caractérisation des intérêts politiques qu'il poursuivait. Certes, il s'y est mis, mais en fonction de quoi ? À quelles idées politiques, religieuses, sociales, entendait-il faire servir sa philosophie politique ?

Une telle enquête doit commencer par déterminer la paix, notamment la paix civile obtenue par les moyens de l'État, comme la cause politique principale chez Hobbes. Mais, comme on pourrait s'attendre à ce que la grande cause politique de Hobbes soit la souveraineté, et pas la paix, on analysera aussi cette hypothèse pour conclure que, chez Hobbes, la paix est sa cause prédominante, la finalité ultime de son engagement politique ; et la souveraineté unifiée, le moyen d'y arriver.

Puis, l'analyse du concept de paix dans le *Léviathan* nous amènera au dessein fonctionnel de l'accordéon de droits régaliens dont joue le souverain hobbesien pour gouverner à la Hobbes et qui repose sur la distinction, à chaque moment historique, des domaines respectifs des libertés anodines et des aires dangereuses. La paix est présentée par Hobbes comme critère ultime des actions de gouvernement du souverain ; les agissements propres au gouvernement sont ainsi ceux qui mènent à la paix civile et à la paix avec d'autres communautés politiques. Il est donc logique, pour le système politique hobbesien, que les aires confiées au gouvernement souverain, son périmètre d'action, c'est-à-dire les aires régaliennes, soient déterminées en fonction de la poursuite de la paix. Les enjeux liés à la conservation de la paix se modifiant selon les circonstances historiques, les aires sociales considérées en tant que dangereuses varient elles aussi. Par conséquent Hobbes propose que les pouvoirs régaliens varient, eux aussi, en fonction de ces variations, décrivant ainsi au fur et à mesure de l'histoire politique un accordéon de droits régaliens.

Une section consacrée à confronter des lectures utopistes des œuvres de Hobbes avec ce qu'il affirme lui-même sur la paix en tant que sa cause principale viendra clore le chapitre. Il ne faut pas tomber dans l'erreur de dire que Hobbes en tant que chercheur engagé en sciences politiques aurait voulu défendre des causes idéales, sectaires ou gnostiques. Sa paix civile n'est pas une proposition de modèle de perfection humaine, une spiritualité politique ni un ensemble

de doctrines décrivant ce que devraient être les agissements des citoyens dans leur vie privée. La paix en tant que cause politique majeure conduit Hobbes à dessiner un rapport entre citoyens et gouvernement qui est de l'ordre des procédures, qui mise sur les effets que chaque mesure peut avoir sur le maintien ou non de la paix. Toute idée utopiste de Hobbes en tant que héraut d'une ingénierie sociale destinée à créer une société nouvelle est ainsi à écarter. Hobbes souhaitait non pas un monde meilleur, mais un monde ancien et sûr.

Pourtant, même si la théorie politique de Hobbes dessine davantage un schéma de gouvernement de gestion du vivre-ensemble pacifique que l'implantation d'un agenda idéologique, Hobbes lui-même n'était pas politiquement neutre. Un savant qui concevait sa mission comme la mise en œuvre d'un nouveau paradigme scientifique ne saurait pas ne pas avoir des préférences idéologiques. C'est pourquoi, lors de la partie II, on s'intéressera à l'analyse des politiques qu'il suggère au souverain de choisir. De fait, il est plus facile de cacher ses préférences idéologiques dans une théorie du gouvernement pacifique, que dans les suggestions de politiques qu'il inscrivit dans le *Léviathan*. Nous devons donc passer par les politiques du Léviathan pour arriver à saisir la politique de Hobbes.

I, 1 – La vocation politique de Hobbes

Hobbes, ni étranger au monde de la politique, ni homme politique inné

Lorsqu'on affirme que Hobbes a proposé des politiques, au sens propre du terme, certains de ses lecteurs nos contemporains seront certainement surpris. Notre démarche se doit donc de commencer par aller à l'encontre des portraits de Hobbes comme celui qu'en fait John Plamenatz, qui affirme qu'aucun penseur célèbre pour sa théorie politique ne donne plus l'impression d'être étranger au monde de la politique pratique que Hobbes. Plamenatz insiste sur le fait, inexact, que Hobbes ne se serait intéressé ni aux procédures ni aux institutions politiques, n'ayant rien à dire des premières et n'ayant pas mené d'enquête sur les secondes[1]. Pour corriger cette interprétation du legs politique de Hobbes, il nous faudra, dans la deuxième partie de ce travail, présenter les politiques qu'il a conçues et les étudier dans leur spécificité. Mais, il faut se demander au préalable si les politiques que nous avons cru repérer chez Hobbes sont vraiment des politiques qu'il préconiserait comme des actions propres à l'État-Léviathan, ou s'il ne s'agirait pas plutôt d'une lecture artificielle de ses œuvres. La question de la vocation politique de Hobbes, ou celle des caractéristiques de son intérêt pour les enjeux politiques de son époque, a pour notre recherche une portée très grande car elle nous permettra de proposer une lecture des politiques du Léviathan comme un ensemble de propositions politiques délibérées et pas comme une reconstruction artificielle.

À l'inverse de Plamenatz, il existe des lecteurs de Hobbes qui exagèrent dans le sens inverse. Pour ces commentateurs contemporains, tout écrit hobbesien depuis son départ d'Oxford était déjà marqué par sa pensée politique. A.P. Martinich est parmi ces auteurs : sa biographie de Hobbes en fait foi[2]. Martinich insiste à profusion sur la proximité de Hobbes avec des personnages politiques et il inventorie ce qu'il considère comme des thèmes politiques dans les écrits de Hobbes des années 1615-1630. Il espère ainsi montrer que Hobbes s'est consacré à des questions politiques depuis son départ d'Oxford, et pas seulement à partir de 1640, quand il s'est mis à la rédaction des *Éléments du droit naturel et politique*.

Martinich n'a pas tort de rappeler que, à l'occasion, Hobbes a fréquenté des cercles politiques entre 1608 et 1640. En tant que secrétaire de William Cavendish (on le nommera

[1] Voir John Plamenatz, « A General Assessment of Hobbes's Political Philosophy », dans M. Philp and Z. Pelczynski (éd.), *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 85.

[2] Voir A. P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. xi, 44, 90.

William II[3]), il a vraisemblablement accompagné ce dernier quand il remplissait des fonctions politiques de *lord-lieutenant* du Derbyshire ou de membre des Parlements de 1614, 1621 et 1624[4]. Nous savons aussi que Hobbes a aidé son maître dans la gestion de ses intérêts (commerciaux et politiques) au sein de la *Virginia Company* – William II a fait de Hobbes un membre de la Compagnie en lui cédant l'une de ses actions le 19 juin 1622, les registres de présence des réunions signalent que Hobbes a participé à au moins trente-sept réunions de la Compagnie[5]. Les soixante-quinze lettres de la correspondance politique entre Cavendish et Fulgentio Micanzio, traduites de l'italien par Hobbes, témoignent, selon Martinich, d'un autre engagement politique du jeune Hobbes : traducteur de correspondance à contenu diplomatique. En effet, entre 1620 et 1628, il a traduit la correspondance entre son patron et Micanzio, un secrétaire de Paolo Sarpi (le patriote vénitien engagé dans la justification politique et religieuse de l'indépendance de la république vénitienne vis-à-vis du pape Paul V). Il s'agissait de lettres qui traitaient de questions comme la Guerre de Trente Ans, le rapport entre les républiques et monarchies européennes avec la papauté, ou les candidats au siège d'empereur du Saint-Empire romain germanique. Martinich voit dans ces échanges épistolaires un indice que, déjà à l'époque, Hobbes était fort intéressé par les intrigues politiques, notamment celles concernant les rapports entre les royaumes et républiques européennes et la papauté[6].

[3] Le nom William Cavendish a été porté par trois personnes dont Hobbes a été proche. Le premier est le baron Hardwick (on le nommera William Ier), qui deviendra comte de Devonshire en 1618, à qui Wilkinson (le principal du collège de Hobbes à Oxford) le recommande en 1608 comme tuteur de son fils, lui aussi nommé William Cavendish (William II). Auprès de ce dernier, Hobbes, de deux ans son aîné, servit de « page-précepteur », l'accompagnant notamment dans un premier voyage sur le continent (1610-1615). Lorsque William II meurt en 1628, son fils, le troisième William Cavendish (William III), né en 1617, n'avait pas encore besoin d'un précepteur. C'est donc, recommandé par la comtesse de Devonshire, veuve de William II, qu'il accompagne le fils de Sir Gervase Clifton pour un second voyage sur le continent entre 1629 et 1630, à l'issue duquel il reprend du service dans la famille Cavendish. Voir Jean Bernardt, *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 8-12.

[4] Martinich signale la présence de Cavendish et Hobbes dans les parlements de 1614, 1621 et 1624 (A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 53 et 65). Malcolm ne repère leur présence que dans les Parlements de 1614 et de 1621 (Noel Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », dans *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 7). Karl Schumann, de son côté, repère leur présence dans le Parlement de 1610-1611, 1614 (p. 25), 1621-1622 (p. 29), 1625-1626 (p. 32) (Karl Schuhmann, *Hobbes une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, Vrin, 1998).

[5] Voir A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 60-64. Pour une vision plus complète de l'engagement de Hobbes dans les compagnies colonisatrices voir Noel Malcolm, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », dans *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 54. Et N. Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », *art. cit.*, p. 8.

[6] Voir A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 53-55.

En s'appuyant sur la biographie la plus célèbre de Hobbes, celle rédigée par John Aubrey[7], qui nous informe que Hobbes aurait servi Francis Bacon comme secrétaire[8], Martinich y voit une autre piste pour établir un lien entre Hobbes et des hommes politiques de son temps. Il se peut que Hobbes ait été au service du chancelier entre 1620 et 1625 – avant que Bacon ne perde son poste de chancelier pour avoir reçu des pots-de-vin. Une autre possibilité est que ce travail, dont Aubrey ne précise pas la date, ait eu lieu pendant le Parlement de 1614 auquel Bacon et William II et, par voie de conséquence, Hobbes avaient participé.

Une dernière preuve des liaisons politiques de Hobbes serait pour Martinich la référence à la rencontre entre Charles Ier et « Cavendish et son gentilhomme[9] » en janvier de 1640. Le nom de Hobbes n'est pas mentionné, mais Martinich identifie Hobbes comme étant le gentilhomme cité[10]. Étant donné la période préparatoire de la convocation du Parlement, Martinich voit dans cette rencontre une réunion politique entre le roi et Cavendish à laquelle Hobbes aurait été présent pour les conseiller, mais, si la rencontre a bien eu lieu, on ne connaît pas les sujets qui auraient été traités. D'autres possibilités de rencontre entre Hobbes et des hommes politiques anglais sont suggérées par Martinich. À titre d'exemple, il suppose que Hobbes aurait accompagné William II à Whitehall pour sa cérémonie d'adoubement[11]. Mais on ne sait pas si Hobbes l'a effectivement accompagné et, par conséquent, nous ne pouvons pas mesurer la portée politique d'une éventuelle visite à Whitehall.

Un autre biographe de Hobbes, Noel Malcolm, propose également une liste de ce qu'il appelle l'introduction de Hobbes à la vie politique et à la pensée politique contemporaine à l'occasion des activités de Cavendish[12]. En plus d'accompagner son patron pendant qu'il siégeait au Parlement, Hobbes a traduit des lettres de Micanzio pour leur diffusion plus large,

[7] Cette biographie figure, avec d'autres documents du fonds Aubrey, dans un recueil paru pour la première fois en 1813 et intitulé *Letters written by Eminent Persons (…) and Lives of Eminent Men by John Aubrey, Esq*. Cette publication a comme base les manuscrits déposés au XVIIe siècle à la Bibliothèque de l'Ashmolean Museum d'Oxford, et transférés depuis à la Bodleian Library. Aubrey a écrit ou esquissé la biographie d'une multitude de personnes, mais sa biographie de Hobbes est, de beaucoup, la plus détaillée de toutes celles qu'il a laissées (voir François Tricaud, « Éclaircissements sur les six premières biographies de Hobbes », *Archives de Philosophie*, 48 (2), 1985, p. 279).

[8] « The Lord Chancellor Bacon loved to converse with him. He assisted his lordship in translating several of his essays into Latin, one, I well remember, is that *Of the Greatness of Cities*. The rest I have forgotten. His lordship was a very contemplative person, and was wont to contemplate in his delicious walks at Gorhambury, and dictate to Mr Thomas Bushell, or some other of his gentlemen, that attended him with ink and paper ready to set down presently [at once] his thoughts. His lordship would often say that he better liked Mr Hobbes's taking his thoughts, than any of the others, because he understood what he wrote, which the others not understanding, my lord would many times have a hard task to make sense of what they wrote. » (John Aubrey, « Thomas Hobbes », dans *Brief Lives*, New Jersey, Barnes and Noble Books, 1975, p. 151.)

[9] A. Loomie (éd.), *Ceremonies of Charles I*, New York, Fordham University Press, 1987, p. 270-271.

[10] Voir A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 121.

[11] Voir A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 27.

[12] « Hobbes's introduction to political life and contemporary political thinking came largely through Cavendish's activities. » (N. Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », *art. cit.*, p. 7.)

il a été en contact avec Marc'Antonio de Dominis quand il était en Angleterre en 1616 pour l'aider à la traduction de Bacon en italien et, finalement, Malcolm termine la liste avec la participation de Hobbes aux réunions de deux compagnies commerciales : celle de la Virginie et celle des Iles Somers (aujourd'hui les Bermudes).

Entre la liste de Malcolm et celle de Martinich, il y a donc quelques petites différences : Martinich ne considère pas l'éventuelle rencontre entre de Dominis et Hobbes comme particulièrement significative pour établir une initiation politique. Malcolm, de son côté, ne voit pas dans la traduction des lettres de Micanzio uniquement une initiation du jeune Hobbes aux intrigues diplomatiques, mais un rôle de truchement, sa contribution impliquant la diffusion de ces lettres à d'autres personnes, non seulement à son patron. Cependant, en dépit de ces différences, les deux biographes s'accordent pour caractériser la période antérieure à 1640 comme une période d'une certaine formation, voire initiation, politique.

Ce n'est pas seulement sur ces associations et rencontres avec des hommes politiques que Martinich s'appuie pour établir que Hobbes se soit intéressé à des questions politiques dès sa sortie d'Oxford. Il rappelle, et on ne peut pas lui donner tort, que les écrits du jeune Hobbes (les trois discours publiés dans l'*Horae Subsecivae* et la traduction de *La Guerre du Péloponnèse*) explorent des thèmes politiques. On analysera à présent la portée de cette assertion de Martinich en comparant les textes de Hobbes, pris dans l'ordre chronologique de sa rédaction, avec les interprétations qu'en fait Martinich.

En 1620 est paru, à Londres, un petit volume intitulé *Horae Subsecivae : Observations and Discourses*. L'auteur étant inconnu de l'éditeur, Edward Blount, les textes sont présentés par l'éditeur lui-même. Dans son introduction au volume, Blount explique comment il a découvert ces textes concernant des « sujets variés » : il les a entendus évoquer chez un ami à lui. Ces commentaires ayant attiré son attention, il demanda à son ami ces textes qu'il lui fournit et que Blount décida ensuite de publier[13]. Le volume comporte douze textes courts, appelés *observations*, et quatre discours plus longs — dont trois sont aujourd'hui attribués à Hobbes[14].

[13] Voir Edward Blount, « Introduction to the *Horae subsecivae* », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 27.

[14] C'est en effet Leo Strauss qui a commencé à enquêter sur l'attribution de ces essais à Hobbes. Pour une histoire des recherches sur la paternité du volume voir Noel B. Reynolds et Arlene W. Saxonhouse, « Hobbes and the *Horae Subsecivae* », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 3-19. Noel Malcolm n'est pas d'accord avec l'attribution de ces Discours à Hobbes. À son avis, les Discours ont été rédigés par William II. Les éléments stylistiques hobbesiens qui fondent l'hypothèse d'attribution des Discours à Hobbes ne seraient, selon Malcolm, que des traces de son activité en tant que secrétaire de William (voir Noel Malcolm, « "Reason of State" and Hobbes », dans *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 110-112). Néanmoins, ici, étant donné que nous sommes en train de suivre le discours de Martinich en faveur de sa thèse que Hobbes serait,

Les trois discours attribués à Hobbes touchent des thèmes politiques typiques de son temps sur l'analyse desquels Martinich s'appuie pour soutenir la continuité et la cohérence de la pensée politique de Hobbes dès les années 1615. Il s'agit de « *A Discourse of Rome* », « *A Discourse upon the beginning of Tacitus* » et « *A Discourse of Laws* ».

« *A Discourse of Rome* », concède Martinich, est le moins politique des trois textes de Hobbes[15]. Le discours consiste en un rapport journalistique du séjour à Rome que Hobbes a fait lors de son premier grand tour en Europe continentale, où il avait accompagné comme tuteur William II. Hobbes décrit des églises, des œuvres d'art qu'il a pu regarder, et ne termine pas sans donner des conseils utiles pour le voyageur anglais qui souhaite visiter Rome sans se faire arrêter comme hérétique.

Les questions politiques abordées dans ce discours concerneraient l'élection du pape[16] et les apparitions publiques tant du pape que des cardinaux lors des cérémonies officielles[17]. Mais il traite aussi de questions dont la portée politique est aujourd'hui quasiment négligeable, celles des reliques et des miracles[18] ; des indulgences[19] et plus largement le thème de la superstition religieuse[20]. Certes, on apprendra dans le *Léviathan,* publié environ trente-six ans plus tard, qu'il s'agit bien de questions majeures de la politique interne et internationale de l'époque, néanmoins, toutes ces références, tout en portant sur des questions politiques au sens large ne font pas l'objet dans ce discours d'une réflexion ou d'une critique particulièrement intéressante.

Si Hobbes s'intéresse à la façon dont les papes sont élus, c'est plus pour affirmer son mépris pour une méthode d'élection des papes qui permet l'élection d'un pape comme Paul V, né Camillo Borghese, qui n'appartenait pas à une famille importante avant qu'il ne devienne pape. Hobbes rappelle en effet comment la lutte pour le pouvoir entre les deux familles les plus importantes au conclave, les Aldobrandino et les Montalto, conduisit à l'élection d'un candidat n'appartenant à aucune des deux familles[21]. Toutefois, il ne tire de la description de cet épisode aucune conclusion, aucun enseignement, pas même une suggestion.

---

dès son départ d'Oxford, un homme politique inné, nous analyserons l'éventuelle portée politique des trois discours indépendamment du débat concernant sa paternité.

[15] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 44.

[16] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 35.

[17] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 33-34.

[18] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 31.

[19] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 35.

[20] Voir A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 33.

[21] Voir Thomas Hobbes, « A Discourse of Rome », dans *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 95.

Un autre aspect regardant la papauté qui a retenu l'attention de Hobbes est la simplicité de la vie quotidienne du pape[22], retiré et vivant à part ; en contraste avec la pompe et le cérémonial attaché à ses apparitions publiques où, porté en siège, les cardinaux et les ambassadeurs lui embrassant les vêtements, notamment la croix qu'il porte sur ses chaussures. Hobbes affirme sans s'y attarder que le protocole de la cour papale dépasse largement en rites et en honneurs celui des autres princes européens, et il insiste sur le fait que ces pratiques sont inutiles et excessives. Mais il ne justifie pas ses critiques et son regard critique serait probablement partagé par n'importe quel protestant se rendant à Rome au début du XVIIe siècle.

De même, Hobbes décrit la pompe avec laquelle les cardinaux, excepté Bellarmin[23], reçoivent richement habillés dans leurs salles d'audience, et la façon dont ils se déplacent, lors des événements les plus significatifs, comme les consistoires, en des « caravanes de vingt à trente coches accompagnées d'au moins deux cents ou trois cents *staffierri*[24] ». Il compare leur pompe à celle des princes européens et la critique du point de vue de l'exemple du Christ et des apôtres. Mais ces quelques remarques ne font pas un discours politique très construit. À l'inverse de ce qu'il fera dans ses œuvres ultérieures, Hobbes n'offre pas d'arguments bibliques pour s'opposer aux choix des cardinaux, il n'offre pas d'exemples historiques d'autres religions pour les contredire, ni d'exemples tirés de l'histoire de l'Église chrétienne pour montrer combien ce comportement serait inadéquat. *A contrario* de ce qu'il fera plus tard dans le *Léviathan*, il se limite ici à reproduire ce qu'il a vu (ou entendu dire) et à signaler que la cour papale le scandalise.

Bref, Hobbes termine la description de ses impressions de visiteur à Rome en soulignant qu'il ne s'agit que d'une « description[25] » – ce en quoi on ne saurait que lui donner raison. Et Martinich aurait dû prendre plus au sérieux ce rappel sur la modestie de la portée spéculative du « Discours sur Rome » quand il a décidé de s'en servir pour démontrer une pensée politique profonde de la part du jeune Hobbes.

Le discours consacré à Tacite, « *A Discourse upon the beginning of Tacitus* », est un commentaire interlinéaire des dix premières lignes des *Annales* de Tacite, soit moins de 1 % des *Annales*. À l'exception d'une référence vers la fin de sa vie, Hobbes ne cite plus le célèbre historien romain de l'époque impériale. Pourtant, il n'est pas surprenant que Hobbes se soit consacré à Tacite au début du XVIIe siècle parce que cet auteur était particulièrement à la mode

[22] Voir T. Hobbes, « A Discourse of Rome », *art. cit.*, p. 95.
[23] T. Hobbes, « A Discourse of Rome », *art. cit.*, p. 96.
[24] T. Hobbes, « A Discourse of Rome », *art.* cit., p. 96.
[25] T. Hobbes, « A Discourse of Rome », *art. cit.*, p. 98.

dans les cercles intellectuels et politiques de l'Angleterre. Traduire Tacite semble ainsi un choix naturel pour Hobbes à un moment où il souhaite se confronter de nouveau à la langue latine.

Martinich présente son analyse du « *Discours à propos du début de Tacite* » au moyen d'une comparaison avec des écrits politiques postérieurs, notamment le *Léviathan*, afin de montrer la postérité de quelques thèmes. Pourtant, il reconnaît que ce discours n'est guère plus qu'un « modeste effort intellectuel » et que Hobbes s'y contente de « pourvoir un peu de chair aux ossements historiques fournis par les Annales[26] ». Martinich répertorie des « références à Tacite qui éclairent certaines citations obscures du *Léviathan* ». Puis il repère des « éléments surprenants[27] », des idées politiques que Hobbes soutient dans les *Annales* qui sont contraires à ce qu'il soutiendra plus tard. Ensuite Martinich remarque des « éléments non hobbesiens du *Discours*[28] ». Finalement, il termine son analyse par des références qu'il appelle « mixtes[29] », mais qui sont en fait des idées présentant des contradictions insolubles.

Le projet de Martinich est intéressant dans la mesure où il se propose de rentrer dans l'intelligence politique de Hobbes dans les années 1620. Mais, quand on l'examine de près, il se révèle malheureusement peu fécond. En toute rigueur, la comparaison qu'établit Martinich entre les commentaires rédigés par le jeune Hobbes dans ce *Discours* et les traités qu'il rédigera plus tard n'est pas une comparaison entre deux œuvres du même auteur, Hobbes, mais plutôt un repérage d'idées de Tacite dans les traités de Hobbes. Les remarques de Hobbes repérées par Martinich dans le Discours sur lesquels il construit son analyse de la pensée politique de Hobbes à cette époque sont en effet très proches, voire tout simplement des traductions du texte de Tacite. L'exercice auquel se livre Martinich nous informe donc davantage sur ce que Hobbes a pu emprunter à Tacite, qu'il ne nous renseigne sur la pensée politique de Hobbes pendant le premier quart du XVIIe siècle.

Prenons comme exemple le traitement réservé au thème de la haine qu'un bourreau peut avoir de sa victime. Martinich aborde ce thème quand il reprend les deux exemples de citations du discours dont il pense qu'ils expliquent des citations obscures du *Léviathan*. Il commence par rappeler que Hobbes écrit dans le *Léviathan* : « Avoir fait à un homme un mal plus grand que celui qu'on a le pouvoir ou la volonté de réparer, c'est une chose qui incline son auteur à haïr la victime. Car il doit attendre la vengeance ou le pardon, choses toutes les deux odieuses[30] ». Puis, Martinich cite le *Discours* où Hobbes affirme : « (…) c'est le propre de la

[26] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 47.
[27] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 48.
[28] A. P. Martinich, *Hobbes*, *op. cit*., p. 49.
[29] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 49.
[30] *Lév*. XI, 98.

nature humaine de haïr ceux qu'on a lésés, mais c'est aussi au contraire d'aimer ceux qu'on a aidés[31] ». Cette répétition dans la première partie du *Léviathan* de l'idée (pour Hobbes c'est un constat) de la haine du bourreau à l'égard de sa victime serait donc, selon Martinich, une preuve de la généalogie intellectuelle de cette considération anthropologique[32]. Pourtant, et Martinich la cite juste après, la phrase de Hobbes dans le *Discours* est introduite par une citation d'une autre œuvre de Tacite, *L'agricole*, 42.4. 1-2 : « *propium humani ingenii odisse quem laeseris* ». Donc ici Hobbes ne fait pas plus que traduire Tacite. Essayer de trouver davantage dans cette citation serait exagéré. Les autres exemples de Martinich ne valent, hélas, guère mieux[33].

Le troisième discours, « *A Discourse of Laws* », consiste en un exposé de philosophie du droit. Selon Martinich, Hobbes prendrait ici des positions fort différentes de celles qu'il adoptera plus tard, notamment dans le *Léviathan*. Hobbes proposerait ici une conception de la loi qui séparerait loi et commandement ; il soutiendrait l'antériorité historique de l'administration de la justice sur l'établissement du gouvernement ; la soumission du souverain à la loi ; et il aurait presque négligé la notion de lois de nature, un concept qui deviendra central dans sa philosophie du droit postérieure[34]. Ces quatre différences recensées par Martinich soulèvent, selon lui, la possibilité d'un retournement considérable de sa pensée juridique entre le premier et le deuxième quart du XVIIe siècle.

Le concept de loi de nature est en effet objet de peu d'attention dans ce discours. Il est mentionné dans une typologie des lois (Lois de nature : partagées par toutes les créatures vivantes ; Lois des Nations : communes à tous les hommes ; et Lois Municipales : particulières à chacune des nations[35]). Elle est traitée en une phrase, sans être pour autant une phrase de circonstance. Même s'il n'est pas original de soutenir l'idée que la loi de nature fonde et soutient les autres types de lois, Hobbes poursuit en énumérant les « actions » qu'elle couvre, celles qui sont communes tant à l'humanité qu'aux autres créatures vivantes, à savoir : « le mélange des

[31] Traduction de l'auteur : « the property of human nature to hate those they wronged ; so also is it on the contrary to love those to whom they have been beneficial » (Thomas Hobbes, « A Discourse upon the beginning of Tacitus », dans *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 52).

[32] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 48.

[33] Hobbes est-il un tacitiste ? Ces œuvres politiques sont-elles des exemples de la tradition machiavélienne, taciste ou devraient-elles être inscrites dans les catalogues des traités consacrés à la raison d'état ? Ces questions constituent aujourd'hui autant de pistes de recherche des études hobbesiennes. L'analyse de ce Discours pourra s'avérer une contribution en vue d'avancer dans l'intelligence de la pensée de Hobbes, fournissant des données pour mieux saisir la réception des idées de Tacite par Hobbes. Toutfois, ici, l'enjeu est celui d'analyser la thèse de Martinich selon laquelle Hobbes serait déjà un philosophe politique dans le premier quart du siècle. Il faut ainsi conclure que ce Discours, éventuellement intéressant pour établir une généalogie des idées de Tacite chez Hobbes, ne témoigne pas d'une pensée politique de la part de son auteur. À propos de Hobbes et le tacitisme de son époque voir N. Malcolm, « "Reason of State" and Hobbes », *art. cit.,* p. 92-123.

[34] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 51-52.

[35] Thomas Hobbes, « A Discourse of Laws », dans *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 110.

sexes qu'on appelle mariage », « la génération » et « l'éducation ». Si, sur le mariage, Hobbes est assez conservateur, sur l'éducation, notamment dans le *Léviathan* et le *Béhémoth*[36], il soutiendra que l'éducation dépend de la responsabilité du souverain, elle relèverait donc davantage de ce qu'il appelle ici des Lois Municipales, plutôt que des lois de nature.

Pour examiner les trois autres affirmations de Martinich concernant des positions de Hobbes dans le texte du « Discours sur les Lois » qui seraient différentes de celles qu'il adoptera plus tard, il faut introduire quelques nuances.

Dans les deux citations à l'appui desquelles Martinich affirme une dissociation entre loi et commandement – par hasard la première et la dernière phrase du discours[37] – Hobbes soutient en effet que la *Common Law*, loi anglaise reçue par la coutume, est en effet une loi, ce qui l'exempterait de l'imposition du commandement souverain pour qu'elle devienne une loi. Pourtant, ailleurs dans le texte, Hobbes soutient que les lois coutumières auraient été promulguées par des souverains d'époques passées, justifiant ainsi leur autorité non certes à cause de l'autorité du souverain actuel, mais au moins à l'aide de l'autorité d'un autre souverain, en l'occurrence, un ancêtre de l'actuel, qui les aurait commandées. Et ailleurs[38], Hobbes traite de la notion de changement des lois, ce qui semble ouvrir d'autres possibilités de lecture de la position de Hobbes sur ce sujet dans le *Discours*. Pourtant Malcolm, dont l'interprétation du travail de Hobbes sur ce point est convergente de celle de Martinich, souligne que Hobbes justifie aussi les *Common Laws* à partir de l'autorité du « jugement du peuple[39] », ce qui irait complètement à l'encontre de ses positions à partir des années 1640 parce qu'elle justifierait la force de la *Common Law* non dans l'autorité du souverain, mais dans une autre source du droit, le peuple[40].

Traitons finalement des deux autres affirmations de Martinich concernant le « Discours sur les Lois » : Hobbes défendrait l'antériorité historique de l'administration de la justice sur l'établissement du gouvernement et il soutiendrait que le souverain doit se soumettre à la loi. Elles sont toutes les deux étayées par la lecture que fait Martinich d'un passage où Hobbes attribue aux lois des honneurs qu'il recommande ailleurs de réserver aux souverains. Il

[36] Voir plus loin le chapitre « II, Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics ».
[37] T. Hobbes, « A Discourse of Laws », *art. cit.*, p. 105, 119.
[38] T. Hobbes, « A Discourse of Laws », *art. cit.*, p. 113.
[39] N. Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », *art. cit.*, p. 7.
[40] Concernant la définition de loi, de manière générale comme commandement dans les textes futurs de Hobbes et sa proximité, inattendue, avec la même idée chez Suarez voir Julie Saada, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », dans J. Saada (dir.), *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole. Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge moderne*, Lyon, ENS éditions, 2009, p. 65-6& ; Voir, aussi, Julie Saada, *Hobbes et le sujet de droit. Contractualisme et consentement*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 13-16.

considère que ce sont « les Princes qu'on se doit de servir », et « les capitaines qu'on se doit de suivre », elles sont « les remparts et les défenses des gens », elles « maintiennent les gens en sécurité et en paix[41] ». Cette citation, qui relève davantage d'une apologie ou d'une exhortation littéraire que de la théorisation philosophique, attribue bien aux lois des honneurs réservés au souverain, mais elle n'exclut pas pour autant le rôle du souverain ; elle évoque seulement les lois, non le législateur, pas davantage le détenteur du pouvoir exécutif. Une hypothèse de lecture plus en accord avec les idées postérieures de Hobbes apparaît donc. Ce que la présentation de Martinich voudrait être une énorme différence par rapport aux idées soutenues dans le *Léviathan* pourrait tenir au fait que l'objet des deux textes ne soit pas exactement le même. Dans le Discours, Hobbes parlerait du rôle des lois ; dans le *Léviathan*, du rôle du souverain, c'est-à-dire du rôle de celui par qui il y a des lois. Pourtant, cette hypothèse d'une continuité n'est pas non plus indiscutable. L'hypothèse de Martinich, d'une rupture entre les philosophies du droit des deux époques de la vie de Hobbes, n'est pas à écarter complètement. Mais qu'elle soit en rupture ou en continuité avec le fond de sa pensée juridique postérieure, une chose est certaine : Hobbes a dans ce Discours une vision presque totalement abstraite de l'ordre civil – sauf quand il suggère que les lois soient en petit nombre[42]. La critique générale de Plamenatz, que Hobbes ne s'intéressait ni aux institutions ni aux procédures politiques, serait pertinente si seulement elle s'appliquait spécifiquement à ce « Discours sur les Lois ». Sa philosophie du droit sera mise en œuvre, dans le *Léviathan*, en rapport avec le contexte politique réel, ordonnée à résoudre les problèmes concrets de l'ordre public anglais de l'époque ; ici, par contre, il s'agit de considérations abstraites, d'une apologie du rôle social de la loi qui oublie de considérer l'agent, ou les agents, qui mettraient en œuvre la loi et qui puniraient ceux qui lui contreviennent.

Pour nous résumer, l'attribution des discours à Hobbes est discutée[43] et leur contenu politique décevant et très peu original. La décision de les publier relève davantage de l'éditeur que d'une décision de la part des auteurs (Hobbes et William II [l'auteur présumé des autres textes du volume]). La seule conclusion que l'on peut tirer de l'étude de ces trois discours rédigés par Hobbes c'est qu'en 1640 ce dernier n'était pas complètement ignorant en matière politique. Pourtant, aller jusqu'à affirmer qu'il ait voulu changer la situation politique anglaise, rentrer dans les débats de son époque, ou apprendre au souverain à gouverner au moyen de ces écrits est une conclusion sans fondement.

[41] T. Hobbes, « A Discourse of Laws », *art. cit.*, p. 105.
[42] T. Hobbes, « A Discourse of Laws », *art. cit.*, p. 105, 115.
[43] Pour une reprise des différentes attributions de *Horae Subsecivae* voir N. B. Reynolds et A. W. Saxonhouse, « Hobbes and the *Horae Subsecivae* », *art. cit.*, p. 7-9.

Passons à présent à la deuxième publication de Hobbes qui intéresse Martinich : la traduction de *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide que Hobbes aurait effectuée pendant les années 1620, inscrite dans les registres de la *Company of Stationers of London* en 1628 et finalement publiée en 1629[44].

L'analyse de la traduction, des textes introductifs et de la postface biographique que Hobbes a rédigés pour sa publication a conduit Martinich à y trouver des indices pour confirmer la thèse que nous sommes en train de discuter : dès les années 1620, Hobbes se serait intéressé aux enjeux politiques de son époque et aurait essayé d'intervenir dans la vie politique de son temps au moyen de la publication des *Discours* et de la traduction de Thucydide.

Hobbes ne précise pas quand il a traduit Thucydide. Martinich estime que la traduction aurait commencé à l'époque où William II a eu des ennuis avec le Parlement. Puis il conclut que Hobbes considérait cette traduction comme une réponse aux ennuis politiques de son patron. Martinich évoque l'éventualité que le début de la traduction précède les soucis, auquel cas la publication n'aurait aucun prétexte politique. Il est pourtant persuadé que, même dans le cas où les démêlés de Cavendish avec le Parlement ne seraient pas à l'origine de la traduction, après l'incident, la portée politique de celle-ci serait devenue la motivation centrale pour la traduction et la publication[45]. Martinich tient à l'absence de preuve en faveur de sa conclusion.

L'impact politique d'une traduction de Thucydide risque de ne pas être important. Confronté à cette question, Martinich argumente que cette procédure aurait permis à Hobbes d'avancer la promotion de sa cause malgré sa position d'employé de la maison Cavendish. La traduction lui aurait ouvert la possibilité d'agir politiquement toute en dissimulant son intention véritable derrière son rôle modeste de traducteur[46].

L'une des questions politiques fondamentales que Hobbes essayerait d'éclairer à l'aide de Thucydide serait la faiblesse de la démocratie, en raison notamment de sa rhétorique démagogique qui ruine le régime politique. En traduisant *La Guerre du Péloponnèse,* Hobbes voudrait montrer que la rhétorique des ennemis du roi menaçait la stabilité de la nation – telle est du moins la thèse de Martinich[47]. Cette idée n'est pourtant pas formulée explicitement par Hobbes. Elle vient de l'interprétation par Martinich de l'usage que Hobbes ferait de l'excursus de Thucydide sur l'usage démagogique et arbitraire de certains concepts politiques.

[44] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 77.
[45] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 77.
[46] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 77.
[47] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 78.

Martinich trouve finalement la confirmation de la visée politique de la traduction dans la vision de l'histoire que Hobbes présente dans sa préface « aux lecteurs », vision selon laquelle le rôle de l'apprentissage de l'histoire permettrait au lecteur d'agir présentement dans le présent et de prévoir le futur[48]. Mais ceci est un *topo* classique de la littérature historiographique et il semble excessif de vouloir y trouver une aspiration plus large que celle que partagent tous les historiens et traducteurs de livres d'histoire.

En résumé, l'esquisse d'un lien historique incertain entre un événement politique et la traduction, un éventuel usage d'un passage du texte de Thucydide et une thèse tout à fait classique sur le rôle de l'étude de l'histoire n'apportent pas suffisamment d'éléments pour faire de la traduction de *La Guerre du Péloponnèse* un argument en faveur de la thèse de Martinich.

Pour soutenir son hypothèse de lecture, peut-être que Martinich aurait pu faire appel à la dédicace « To the right and honourable Sir William Cavendish » où Hobbes écrit au jeune William II que la fréquentation de Thucydide lui permettra de se former[49]. Mais peut-être Martinich n'évoque-t-il pas ce passage parce qu'il perçoit combien cette affirmation semble limiter la portée de la lecture de l'œuvre de Thucydide au développement vertueux de la vie privée.

Revenons à la thèse généalogique de Martinich. Il trouve, tant dans les associations de Hobbes avec des hommes politiques que dans ses textes de jeunesse, des appuis pour décrire l'attention, voire la participation, de Hobbes à la politique de son époque. Il défend ainsi une thèse contraire à celle de Plamenatz. Ce dernier retrouve chez Hobbes un homme en tout point étranger au monde de la politique pratique, Martinich, de son côté, découvre chez Hobbes le parangon de l'homme politique. À l'encontre de Plamenatz, nous reconnaissons, avec Martinich, que Hobbes n'était pas complètement novice en matière politique quand il a rédigé les *Éléments*. Cependant, Martinich semble accorder une importance excessive à l'intérêt de Hobbes pour la politique entre 1608 (quand il quitta *Magdalen Hall* pour devenir tuteur de son premier élève, William II) et 1640 (quand il rédige les *Éléments*) et il semble attribuer une importance exagérée à la profondeur et à la maîtrise que Hobbes avait des sujets traités. Certes, Hobbes reçut pendant cette période une première initiation à la politique, et il n'est pas impossible qu'il y ait eu alors déjà chez le jeune Hobbes des semences de sa pensée politique ultérieure, pourtant, il ne semble pas nécessaire de s'appuyer sur l'intérêt très indirect que Hobbes portait à des questions politiques avant 1640 pour comprendre le dessein qui le conduisit, trente ans plus tard, à

[48] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 78.

[49] Thomas Hobbes, *The Peloponnesian War, Thucydes. The Complete Hobbes translation*, David Grene (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. xx.

suggérer des politiques bien définies dans son *Léviathan*. Les réseaux qui furent les siens n'en font pas un acteur politique et ces publications (les trois *Discours* et la traduction de Thucydide), s'ils témoignent de l'intérêt de Hobbes pour les sujets politiques de son temps, ne nous en apprennent que peu sur les orientations politiques du jeune Hobbes. Les arguments évoqués par Martinich s'avèrent donc très peu porteurs dans l'établissement d'un engagement politique de la part de Hobbes.

Pour découvrir l'engagement politique de Hobbes, le mieux est d'avancer dans la chronologie de sa vie et de l'entendre expliquer lui-même, dans ses préfaces et ses lettres, les raisons qui l'avaient poussé à se consacrer, à partir de 1640, à la rédaction de ses traités politiques les plus significatifs : les *Éléments du droit naturel et politique*, le *De Cive* et le *Léviathan*. D'autant plus que la critique de Plamenatz, que Hobbes vivrait hors du monde politique et que sa philosophie n'y porte pas d'attention, ne concerne pas uniquement les années jusqu'à 1640, mais la totalité de sa vie.

Le retournement de 1640 : enseigner leurs devoirs aux sujets

Vers les années 1640, Hobbes opère un changement d'orientation dans la ligne de recherche de son travail intellectuel. En 1647, dans la préface aux lecteurs du *De Cive*, il décrit et explique lui-même ce retournement :

> (…) écoutez maintenant quelle raison et quel dessein j'ai eus d'écrire. Je m'étais mis à la philosophie pour mon plaisir et, en chacun de ses genres, je rassemblais les premiers éléments. Je les rédigeais peu à peu en les organisant en trois sections, (…). Pendant que je les complétais, que je les mettais en ordre et que je les rédigeais avec lenteur et minutie (…), il est advenu que ma patrie, quelques années avant que la guerre civile n'éclate, s'est mise en effervescence autour de questions relatives au droit de souveraineté ou à l'obéissance due par les citoyens, questions annonciatrices de la guerre prochaine. Ce fut la raison qui me poussa à presser et à achever cette troisième partie en ajournant les autres[50].

« Quelques années avant » le déclenchement de la guerre civile anglaise en 1640, Hobbes a donc décidé de changer l'ordre de l'élaboration de son système philosophique constitué par trois parties : le *De Corpore*, le *De Homine* et le *De Cive*. Il décide ainsi de se consacrer immédiatement à celle qui serait dans le plan initial la troisième partie, dédiée à l'homme dans sa condition de citoyen. La raison de cette modification de son plan de travail, explique Hobbes,

[50] Thomas Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen,* trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010, p. 89.

c'est l'« effervescence autour de questions relatives au droit de souveraineté ou à l'obéissance due par les citoyens ». Cette agitation, les questions qu'elle soulevait, Hobbes les considérait déjà à l'époque comme « questions annonciatrices de la guerre prochaine ».

Hobbes décrit ainsi une rupture dans son attitude et dans ses priorités de travail entre la période antérieure et celle qui démarre aux environs de 1640. Dorénavant il accordera la priorité à la philosophie politique. En ce qui concerne sa vie intellectuelle, une phase distincte démarre ainsi. Au cours de celle-ci, son attention sera davantage consacrée aux questions tant de l'attribution des droits de souveraineté que de l'obéissance due par les citoyens au souverain. D'ailleurs, ce n'est pas uniquement dans le *De Cive* qu'il se propose de démontrer quels pouvoirs et quels droits étaient inséparablement annexés à la souveraineté, les *Éléments*, son premier grand travail politique, avait à peu de choses près la même tâche. Celle de rédiger un traité de philosophie politique pour offrir une formation politique substantielle aux citoyens anglais afin de leur permettre de répondre à la question de l'attribution des droits des souverains, c'est-à-dire résoudre les querelles autour des questions de souveraineté « avant que la guerre civile n'éclate ».

Du reste, on peut légitimement penser que toute l'œuvre politique de Hobbes a des liens avec la question de la souveraineté et que cette notion est au cœur de sa démarche. On ne saurait ignorer à quel point la souveraineté est une clé de la philosophie politique de Hobbes. Si dans son premier traité politique, les *Éléments*, le but de Hobbes est de montrer que la souveraineté doit être absolue, dans les deux autres traités, le *De Cive* et le *Léviathan*, il gardera la même thèse fondamentale tout en développant quelques points de détail. Dans chacun de ces trois traités, il revient sur la même question, il y ajoute des nuances, corrige et précise certains points. Mais la définition des pouvoirs concédés au souverain en vue de sa souveraineté demeure une notion clé de la philosophie politique de Thomas Hobbes.

Pour le connaisseur de l'histoire politique anglaise, un tel choix thématique n'est pas étonnant. En effet, la grande controverse politique des années 1630 en Angleterre a été la détermination des pouvoirs régaliens, c'est-à-dire les pouvoirs que le monarque, en l'occurrence Charles Ier, possédait en vertu de sa souveraineté. La différence de compréhension des pouvoirs qui constituaient les pouvoirs régaliens a entraîné de vraies querelles politiques. Par exemple, quand, en 1637, eurent lieu les disputes politiques autour du *ship money*[51] la question disputée n'était pas uniquement le droit du souverain à prélever cet impôt particulier, mais l'enjeu était en quelque sorte un « cas exemplaire » d'un autre débat plus large entre la

[51] N. Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », *art. cit.*, p. 14.

couronne et quelques-uns de ses plus riches sujets. La querelle de fond portait en effet sur le cadre juridique de la propriété privée, pour savoir si elle était sous juridiction de la seule *Common Law* — et donc hors de portée du souverain – ou si la taxation de la propriété privée était un droit régalien[52].

Jean Terrel explique que Hobbes avait une double raison de vouloir se mettre à écrire sur la politique : certes, il était porté par l'envie spéculative d'ouvrir à la science baconienne le domaine de la politique, mais il était aussi incité à le faire par le constat pratique d'une crise politique inédite en Angleterre[53]. Cette crise était bien la conséquence des disputes autour de la définition des pouvoirs régaliens. Autrement dit, de la dispute publique entre différentes conceptions de la liste des droits octroyés au souverain. La question la plus disputée du débat était la possibilité de répartir la souveraineté entre différentes institutions, ou sa concentration dans une seule institution souveraine.

Il y a donc un alignement parfait, du point de vue thématique, entre les enjeux politiques les plus brûlants de son pays et les thèses politiques auxquelles Hobbes se consacre lors de ces œuvres politiques majeures. Cette rencontre n'est pas du tout fortuite. Autour des années 1640 Hobbes décide consciemment de réorienter son travail vers la philosophie politique comme tentative de réponse directe aux problèmes politiques réels qui touchaient l'Angleterre de l'époque. Il se consacre donc au problème qu'il considère comme le plus épineux. Dans ses œuvres politiques, il ne philosophe donc pas uniquement à partir d'éléments abstraits, mais aussi à partir de problèmes politiques pratiques.

En 1640, après avoir rédigé les *Éléments*[54]*,* Hobbes fuira l'Angleterre par crainte d'être poursuivi à cause de sa prise de position contre les défenseurs de la division des pouvoirs souverains – notamment, contre John Pym, le champion de la cause du Parlement[55]. À ce moment-là, en Angleterre, la question du lieu de la souveraineté, dans le roi, dans le parlement ou dans le roi au sein du parlement, est donc suffisamment brûlante pour que Hobbes décide de

[52] La politique fiscale que Hobbes propose dans les pages du *Léviathan* sera traitée plus loin dans le chapitre « II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan ».

[53] Voir Jean Terrel, *Thomas Hobbes. Philosopher par temps de crises*, Paris, CNED, 2012, p. 14-15. Voir, aussi, Jean Terrel, *Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, qui insiste sur « Le Léviathan dans la vie de Hobbes (1636-1651) » (p. 17-59), avec un chapitre sur « Hobbes avant Hobbes : 1608-1636 » (p. 61-124).

[54] Selon Hobbes, *Les Élément du droit naturel et politique* ont circulé en manuscrit avant d'être publiés. Mais on ne connaît pas les détails de cette diffusion privée des *Éléments*. Sa parution est donc fixée par la date de l'épître dédicatoire signée du 9 mai 1640 (voir Thomas Hobbes, « Épître dédicatoire "Au très honorable William, comte de Newcastle" », dans *Éléments du droit naturel et politique*, trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010, p. 41.)

[55] Delphine Thivet, « Présentation du Texte », dans Thomas Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010, p. 25-26.

se réfugier en France. Il nous raconte lui-même le lien entre son travail de philosophie politique et l'exil forcé par la peur de représailles dans une réplique qu'il fait paraître, en 1662, à un pamphlet de John Wallis intitulé *Hobbius Heautontimorumenos*[56] :

> Tandis que siégeait le Parlement qui commença en avril 1640 et fut dissous au mois de mai suivant [*Short Parliament*], et au sein duquel bien des aspects du pouvoir royal qui étaient nécessaires à la paix du royaume et à la sûreté de la personne de sa Majesté furent débattus et récusés, M. Hobbes écrivit en anglais un petit traité dans lequel il exposait et démontrait que le pouvoir et les droits en question étaient inséparablement annexés à la souveraineté (…). Ce traité, bien qu'il ne fût pas imprimé, eut de nombreux lecteurs, ce qui fit parler beaucoup de son auteur et, si sa Majesté n'avait pas dissous le Parlement, aurait pu mettre sa vie en danger.
> (…)
> Le 3 novembre suivant commença un nouveau Parlement, composé, pour la plus grande part, d'hommes élus à raison de leur hostilité envers les intérêts du roi. Si violente fut, dès le début, leur attitude à l'égard de ceux qui avaient écrit ou prêché aux fins de défendre le moindre aspect de ce pouvoir qu'ils avaient alors l'intention d'anéantir, en mêmes temps qu'ils honoraient ceux que le roi avait frappés de sa disgrâce pour cause de sédition, que M. Hobbes, inquiet quant à la façon dont ils l'useraient envers lui, se réfugia en France (…)[57].

Hobbes établit ainsi un rapport direct entre sa prise de position publique (« M. Hobbes écrivit en anglais un petit traité dans lequel il exposait et démontrait que le pouvoir et les droits en question étaient inséparablement annexés à la souveraineté ») et sa perception d'être en danger (« aurait pu mettre sa vie en danger » et « inquiet quant à la façon dont ils l'useraient envers lui, se réfugia en France »)[58].

Autour des années 1640, la vocation politique de Hobbes l'a ainsi poussé à s'intéresser aux questions politiques de son époque non seulement au sein de la maison Cavendish, comme auparavant, mais publiquement. Sa prise de position par l'intermédiaire de la rédaction puis de la publication des *Éléments,* l'a conduit à faire le choix de l'exil. Voilà le prix de son

[56] Voir Franck Lessay, « Introduction à M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs », dans Thomas Hobbes, *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 75.

[57] Thomas Hobbes, « M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 90.

[58] Ce récit autobiographique de la vie politique et intellectuelle de Hobbes a été pris par Jeffrey R. Collins comme l'expression d'une fausse loyauté à la cause royaliste dans un moment historique où la monarchie avait été réinstaurée en Angleterre (voir, Jeffrey R. Collins, The Allegiance of Thomas Hobbes, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 2). Comme le pamphlet de John Wallis, auquel Hobbes répond, l'accuse spécifiquement d'infidélité à la cause de la couronne, l'hypothèse avancée par Collins n'est pas sans fondement. Pour ce dernier, l'enjeu est de déterminer si Hobbes est un théoricien *de facto* ou un monarchiste acharné. La nature exacte de l'attachement de Hobbes à la cause royaliste n'étant pas notre sujet, indépendamment de l'authenticité de la position royaliste de Hobbes en 1662, ce qui nous intéresse ici ce sont deux informations qu'il n'avait aucun intérêt à fausser. C'est d'abord sa perception des conditions politiques qui l'ont poussé à rédiger les *Éléments*, c'est-à-dire sa perception que les thèses en dispute mettaient la paix du royaume en danger. Ensuite, sa fuite en France se justifiant par le sentiment que ses prises de positions risquaient de le mettre en danger s'il était resté en Angleterre.

engagement politique. C'est pourquoi on peut affirmer, avec Delphine Thivet, que l'œuvre politique de Hobbes, à partir des années 1640, a non seulement un lien indissociable avec les événements politiques de son temps, mais qu'elle est une œuvre « engagée[59] ».

Avant de nous intéresser au *De Cive*, une dernière remarque à propos des *Éléments*. Dans l'« Épître dédicatoire "Au très honorable William, comte de Newcastle" », à qui Hobbes dédie les *Éléments du droit naturel et politique*, Hobbes déclare son intention : « Et il serait incomparablement bénéfique à la république que chaque homme adopte les opinions sur le droit et la politique [*policy*[60]] ici énoncées[61] ». Certes, Hobbes emprunte ici le terme « politiques (*policy*) », mais il ne s'agit pas encore de suggestions d'action que Hobbes préconise au souverain, la vocation politique de Hobbes, à ce moment, vise davantage l'éducation politique de ses compatriotes. Il est déjà entré dans l'arène politique, mais il ne se soucie pas encore de questions de gouvernement. Il se consacre à ce qu'il perçoit, à ce moment, comme étant le problème principal : le comportement des sujets, non les actions du souverain. Ce changement de perspective constituera un deuxième infléchissement dans le travail politique de Hobbes, mais il n'aura lieu ni au moment de la rédaction des *Éléments*, ni pendant celle du *De Cive*, mais uniquement lorsqu'il se consacrera au *Léviathan*.

Il est rare de prendre au sérieux la portée et la visée politique du *De Cive*. Il est plus commun de réduire le deuxième traité politique de Hobbes à un traité destiné à un public de savants continentaux qui s'intéressaient à la science nouvelle. On ne le lit pas habituellement comme un traité d'action au moyen duquel l'auteur pensait apporter une contribution politique à l'Angleterre. La visée politique de la rédaction du *De Cive* est pourtant frappante si l'on prête attention à l'épître dédicatoire de 1641 et à la préface aux lecteurs de 1647[62]. Les deux écrits révèlent une motivation éminemment politique de la part de l'auteur du *De Cive*.

Dans l'épître dédicatoire du *De Cive*, Hobbes compare les succès et les échecs de deux branches différentes de la philosophie : la géométrie et la philosophie morale[63]. La géométrie a permis de libérer son époque « de la barbarie d'autrefois », à l'aide de « l'observation des astres,

[59] Delphine Thivet, « Introduction », dans Thomas Hobbes, *Éléments du Droit Naturel et Politique*, trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010, p. 18.

[60] Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Simpkin, Marshall, 1889, p. xvi.

[61] T. Hobbes, « Épître dédicatoire "Au très honorable William, comte de Newcastle" », dans *Éléments du droit naturel et politique*, *art. cit.*, p. 43.

[62] L'épître dédicatoire est datée dans l'édition privée du *De Cive* de 1642 comme ayant été signée le 1er novembre 1641. Même si les deux éditions Elzevier, de 1647, changent la date de l'épître dédicatoire en 1er novembre 1646 nous maintiendrons l641. La préface aux lecteurs est introduite dans la seconde édition du *De Cive* en 1647.

[63] Thomas Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010, p. 77.

de la description des terres, de la notation du temps, des transports maritimes de longue distance, de la beauté des édifices », et de « la solidité des remparts » et de tout ce qu'est « admirable dans une machine ». La philosophie morale, de son côté, n'ayant pas réussi « à connaître la raison des actions humaines avec la même certitude que l'on connaît la raison des grandeurs dans les figures », les hommes continuent de se « battre » et ils n'ont pas encore atteint la « paix constante » que la philosophie morale devrait apporter. En effet, insiste Hobbes :

> Le fait que la guerre se poursuit de nos jours par l'épée ou la plume, que la science du droit et des lois naturelles n'est pas plus avancée aujourd'hui qu'autrefois, que l'une et l'autre partie protège son droit au moyen des sentences des philosophes, que les uns louent l'action que les autres dénoncent, que l'on approuve maintenant ce que l'on condamne à un autre moment et que l'on juge différemment ses propres actes lorsqu'on les rencontre chez autrui, voilà les signes très évidents que rien de ce que les philosophes moraux ont écrit jusqu'à présent n'a été utile à la connaissance de la vérité et qu'ils trouvaient bon non pas d'éclairer les esprits, mais de confirmer des opinions reçues aveuglément, grâce à un discours séduisant et ajusté aux passions[64].

Deux conclusions peuvent être tirées de cette dénonciation hobbesienne de l'échec de la philosophie morale antérieure. La première est que l'échec ou le succès de la philosophie morale est, pour Hobbes, testé par le tribunal de la cohabitation pacifique et respectueuse : « voilà les signes très évidents que rien de ce que les philosophes moraux ont écrit jusqu'à présent n'a été utile à la connaissance de la vérité », affirme Hobbes après la description calamiteuse qu'il présente de son époque. La philosophie morale n'est donc pas une science purement abstraite, ou uniquement rationnelle : si elle est de mauvaise qualité ou fausse, elle est démentie par le fait que « la guerre se poursuit », « par l'épée ou la plume », comme Hobbes le constate. La paix civile, par contre, serait la conséquence d'une bonne philosophie morale. Un lien étroit est ainsi établi entre la qualité de la philosophie morale et l'établissement de la paix civile. Et l'évaluation que fait Hobbes de la philosophie morale avant la sienne est qu'elle a échoué. Une vision fort pratique de la philosophie émerge donc dans l'épître dédicatoire d'un traité qu'on qualifie d'ordinaire comme intégralement théorique. Le *De Cive* sera motivé par le développement du nouveau paradigme scientifique dans le champ de la philosophie, mais sa rédaction est aussi motivée par le besoin d'offrir une philosophie morale capable d'assurer la paix civile.

Une deuxième piste pour notre enquête transparaît dans la même citation : les destinataires à qui l'auteur pense en l'écrivant ne sont pas ici les souverains, mais les factions

[64] T. Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 77.

qui constituaient la société de son époque. On peut le percevoir par le sens général du texte, mais tout particulièrement par les expressions choisies lors des exemples apportés : « l'une et l'autre partie » ; « les uns louent l'action que les autres dénoncent » ; « l'on juge différemment ses propres actes lorsqu'on les rencontre chez autrui »[65]. Cet équilibre entre les différents partis en dispute n'est pas propre au rapport entre le souverain et ses sujets dans le reste du *De Cive* – où Hobbes soutient le rôle exceptionnel du souverain vis-à-vis de toute autre institution politique. Le fait que les partis soient apparemment traités à égalité nous informe que Hobbes pensait ici à des groupes de sujets en conflit, et que son intention quand il écrit cette dédicace est d'éduquer politiquement le peuple, et non le souverain.

Il le confirme d'ailleurs dans la suite de l'épître. Lorsqu'il a tourné ses « pensées vers la justice naturelle », il s'est rendu compte que la question de la justification de la propriété privée était la plus grande des questions morales à traiter, et qu'elle « ne résulte pas de la nature mais d'un consentement des hommes »[66]. Mais la propriété privée étant nécessaire, vu que « la communauté des biens entraînerait nécessairement la guerre », Hobbes part de deux postulats, à savoir : chacun désire naturellement « l'usage des biens communs », et chacun, par la raison naturelle qu'il possède, « s'efforce d'éviter la mort[67] ». Voilà le problème auquel se consacre Hobbes dans le *De Cive*, l'apologie de la vie pacifique des citoyens : « À partir de ces principes, je pense avoir démontré dans ce petit ouvrage, grâce à un enchaînement des plus évidents, la nécessité des pactes et de la parole tenue (…)[68] ».

Le deuxième texte qui introduit le *De Cive*, la « Préface aux lecteurs », a été écrit six ans après l'épître dédicatoire. La description du monde politique y est toujours aussi sombre.

Dans la préface on trouve à deux reprises, différentes et apparemment sans lien, deux références à l'injustice du régicide – comme si ce crime l'obsédait particulièrement. La première fois Hobbes réfléchit aux problèmes qui pourraient ressortir d'une mauvaise science politique et il examine rapidement une petite liste de conséquences qui adviennent de l'erreur et de l'ignorance de la doctrine des devoirs des citoyens : le meurtre d'un roi est une première conséquence ; le dépouillement de la royauté d'un souverain serait la deuxième[69]. De même que dans l'épître dédicatoire, dans la préface Hobbes établit un lien entre une mauvaise

[65] T. Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 77.

[66] Dans les pages du Léviathan, Hobbes propose un régime juridique de la propriété privée ; une telle politique de la propriété des ressources sera traitée plus loin, dans le chapitre « II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan ».

[67] T. Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 78.

[68] T. Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 78-79.

[69] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 83.

formation du peuple et la chute de la seule institution qu'il pense pouvoir soutenir la vie pacifique d'une population, l'érection d'un souverain.

L'autre référence au thème du régicide apparaît lors d'une phrase qui ressemble davantage à un aparté que Hobbes adresse directement au lecteur :

> Je vais le dire plus clairement. Si un prédicateur, un confesseur ou un casuiste disait qu'elle est conforme à la parole de Dieu, cette doctrine selon laquelle un citoyen peut légitimement tuer un souverain, ou même tuer un homme sans permission du souverain, ou celle qui voudrait qu'on puisse légitimement monter contre l'État une rébellion, une conjuration ou une alliance de quelques citoyens que ce soit, j'espérais que vous ne le croirez pas et que vous rendrez son nom public[70].

Il est difficile de ne pas entendre dans la liste des personnages suspects – prédicateur, confesseur, casuiste – des échos des enjeux politico-religieux anglais de l'époque. De même que la liste des actions à interdire (rébellion, conjuration, alliance de quelques citoyens) porte elle aussi, des échos de l'histoire politique anglaise de la première moitié du dix-septième siècle. Et le danger du renversement de l'État préoccupe également Hobbes à ce moment[71].

Certes, en dépit des retentissements qu'elles peuvent entraîner, aucune de ces deux mentions du régicide n'affiche une intention politique concrète, et aucune ne fait non plus référence explicitement à la situation de l'Angleterre, et l'on pourrait dire qu'il ne s'agit que d'exemples abstraits de dangers hypothétiques. La phrase finale de la préface, cependant, fait le pont entre la considération de ces dangers qu'on pourrait penser être uniquement théoriques et le souci que l'auteur a de l'avenir de son pays. Lors d'une péroraison sous forme d'*argumentum ad misericordiam*, Hobbes fait appel à l'indulgence de son lecteur :

> (…) je vous prie et vous demande, lecteurs de bien vouloir garder patience si vous découvriez des remarques moins certaines ou faites d'une manière plus âpre qu'il n'était nécessaire, parce qu'elles ne viennent pas d'un goût partisan, mais d'un goût pour la paix et qu'elles sont formulées par quelqu'un dont il est équitable de pardonner quelque peu la juste douleur au désastre que connaît présentement sa patrie[72].

Certes, Hobbes affiche au *De Cive* la prétention de présenter un traité exclusivement théorique : « Je me suis interdit ensuite de rien commenter à propos des lois de quelque État que ce soit, de dire en somme, quelques lois existent, disant plutôt ce que sont les lois[73] ». Mais il ne peut pas

[70] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 90.
[71] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 83.
[72] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 92.
[73] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen*, *art. cit.*, p. 90.

s'empêcher de penser à la condition qui est celle de l'Angleterre au moment où il se voue à exposer « les devoirs des hommes, d'abord en tant qu'hommes, ensuite en tant que citoyens, enfin en tant que chrétiens[74] ». Il est conscient du « désastre que connaît présentement sa patrie » et la situation politique anglaise lui est présente pendant qu'il rédige le *De Cive*.

Il est maintenant clair que le retournement que Hobbes décrit dans le passage de la préface cité plus haut ne décrit pas un changement intellectuel, mais le choix de contribuer, à l'aide de son travail philosophique, à l'éducation de ses concitoyens.

Avant de passer à l'examen de l'intention – pas seulement théorique, mais éminemment pratique – de Hobbes dans la rédaction du *Léviathan*, il nous faut encore prêter attention au choix des langues de rédaction de ses traités politiques. Le choix des langues était une option lourde de conséquences. Elle déterminait *de facto* le public qui aurait accès au contenu du traité. Prêter attention à la langue choisie pour Hobbes pour chacune de ses œuvres, c'est aussi découvrir le public visé par l'auteur. Or, comme on l'a démontré plus haut, les *Éléments* sont écrits en anglais en réponse aux troubles politiques de la fin des années 1630. Offrant ainsi en anglais, une philosophie politique qui permettrait d'apaiser ses compatriotes.

Le deuxième traité, le *De Cive* a été rédigé et publié d'abord en latin. On pourrait y voir l'indice d'un changement d'intention de la part de Hobbes. Mais ce n'est pas le cas : le changement de langue ne modifie pas l'intention de Hobbes d'intervenir dans le débat anglais. En effet, paru en 1647, le *De Cive*, avait eu une première édition à tirage réduit en 1642 qui a circulé entre savants et dont le but était de recueillir avis et objections en vue de la publication finale[75]. Pourtant, même pendant la période qui s'écoule entre le premier tirage et l'édition définitive de 1647, Hobbes exprime déjà son désir de mettre son deuxième traité à la disposition des Anglais. Delphine Thivet résume ainsi la préoccupation de Hobbes : « Son souhait, exprimé en 1645, de mettre à la disposition de ses compatriotes le *De Cive*, traité initialement rédigé en latin, en le traduisant en anglais, marque, lui aussi, sa préoccupation demeurée constante à l'égard des controverses politiques déchirant l'Angleterre[76] ». En effet, même s'il a préféré la tranquillité parisienne à la vie politique de son pays, Hobbes est toujours resté très attentif au développement de la vie politique anglaise[77] et son désir d'influencer, par le biais de ses œuvres

[74] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », dans *Du Citoyen, art. cit.,* p. 81.

[75] Philippe Crignon, « Introduction », dans Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010, p. 11-20.

[76] D. Thivet, « Introduction », dans T. Hobbes, *Éléments du Droit Naturel et Politique*, *art. cit*., p. 21.

[77] « There is little doubt that he followed political developments attentively. His contacts at home were many. Devonshire and Newcastle were at the centre of events. Hobbes was a longstanding associate of Viscount Falkland, who was also politically active. Another possible contact was Hobbes's friend Sir Kenelm Digby, who was briefly imprisoned for raising funds among fellow Catholics on behalf of the King. Digby travelled to Paris in the summer of 1641 and may have visited Hobbes there. During these months Hobbes also corresponded with

politiques, l'avenir politique de sa patrie agitée est constamment à l'esprit de Hobbes. Quand il choisit de rédiger le *De Cive* en latin, pour un lectorat de savants, il n'a pas oublié ses concitoyens et a très vite voulu leur rendre le traité disponible, en leur fournissant une version en langue anglaise[78].

Quant au *Léviathan*, Hobbes l'a rédigé en anglais, à Paris, à une époque où il envisageait déjà la fin de son exil français et son retour en Angleterre[79]. Retour en vue duquel il décida de publier le *Léviathan* en anglais et chez un éditeur anglais, Andrew Crooke.

Léviathan : la science de la justice naturelle qui enseigne aux rois leurs droits

Mais ce n'est pas seulement le choix linguistique qui nous éclaire sur l'intention de Hobbes dans la rédaction du *Léviathan*. Ses lettres et les apartés qu-il inclut dans le texte même du traité disent explicitement combien Hobbes souhaite que le *Léviathan* ait une incidence sur la vie politique en Angleterre. En comparant le *Léviathan* et les travaux précédents, on observe une nouveauté. La vocation politique de Hobbes prend ici une nouvelle tournure : il ne veut plus

Newcastle's brother Sir Charles Cavendish, who served the King both in the Short Parliament and on the field of battle. » (J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 61.)

[78] Sur la traduction anglaise du *De Cive* et son traducteur, voir Noel Malcolm, « Charles Cotton, Translator of Hobbes's *De Cive* », *Huntington Library Quarterly*, 61, 1998, p. 259-287, repris dans N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 234-258.

[79] En s'appuyant sur la comparaison des contenus des deux versions du Léviathan (la version anglaise et la version latine), François Tricaud suit l'hypothèse qu'avait émise Z. Lubiénski en 1932 (soutenue aussi par F.C. Hood en 1964), selon laquelle la version latine du Léviathan était antérieure (au moins dans quelques passages) à la version en langue anglaise (François Tricaud, « Introduction du traducteur », dans Thomas Hobbes*, Léviathan*. *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971, p. xix-xxvi. Zbigniew Lubiénski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Munich, Ernst Reinhardt, 1932, pp. 254-277. F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. *An interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964.). Bien évidemment, si l'édition latine s'avérait être antérieure à la version anglaise, toute inférence sur l'antériorité de la version anglaise semblerait ainsi contredite de façon définitive. Il faut donc examiner cette hypothèse avant d'avancer. D'abord, on supposera que Tricaud, Lubiénski et Hood ont raison de penser que la version latine précède chronologiquement la version anglaise. Hobbes aurait donc rédigé des sections en latin avant de publier le *Léviathan* en anglais. Cela ne semble pourtant pas affaiblir la thèse de la préférence de Hobbes pour la littérature politique en langue anglaise en vue de maximaliser l'impact politique de ses écrits en Angleterre parce que la pointe de l'argument est que Hobbes ait choisi de publier d'abord la version anglaise, en dépit du fait qu'il aurait déjà des sections du Léviathan rédigées en latin. Si Tricaud a raison, le fait que le *Léviathan* ait paru primitivement en langue anglaise est encore plus significatif parce que cela démontre que Hobbes a choisi intentionnellement la langue anglaise pour la parution de son traité — même s'il avait déjà des sections rédigées en latin qu'il aurait dû traduire ou rédiger à nouveau en langue anglaise. Enfin, si Tricaud se trompe, si le *Léviathan* fut d'abord écrit en anglais comme les spécialistes s'accordent à le dire aujourd'hui (voir Martine Pécharman, « Introduction », dans Thomas Hobbes, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. VII-X.), notre interprétation du choix de Hobbes d'écrire dans la langue de son peuple son traité le plus développé de politique reste valide. À notre avis, la thèse comparatiste de Tricaud, Lubiénski et Hood n'a finalement pas d'influence sur le raisonnement présenté ci-dessus – et cela indépendamment de la valeur de l'hypothèse soulevée par les trois auteurs cités. Ayant raison ou pas, à propos de la préexistence de la version latine du *Léviathan*, la préférence donnée par Hobbes à la parution de la version en langue anglaise indique suffisamment que l'auditoire que Hobbes voulait atteindre avec son travail était le public anglais.

uniquement enseigner aux citoyens leurs devoirs politiques, il veut aussi apprendre aux souverains à gouverner.

Dans sa correspondance avec Edward Hyde, Hobbes, explique qu'il envisageait son retour en Angleterre. Retour en vue duquel il décida de publier le *Léviathan* en anglais : « La vérité, c'est que j'ai dans l'idée de rentrer chez moi[80] ». Une telle motivation n'est pas évidente à interpréter parce que nous ne pouvons pas savoir si l'intention de Hobbes en rédigeant le *Léviathan* est celle de faire allégeance aux pouvoirs républicains qui gouvernaient l'Angleterre à l'époque, ou celle d'apprendre au prince Charles comment ne pas se faire tuer comme son père, le roi Charles Ier, qui perdit la couronne (et la tête) le 30 janvier 1649. La seule information que nous pouvons extraire de cette remarque est que, pour Hobbes, le traité avait aussi un but pratique, puisqu'il était censé faciliter son retour en Angleterre.

Quand, le 20 janvier 1651, le *Léviathan* a été inscrit dans le *Stationers' Register* la situation politique anglaise était compliquée. La monarchie, mise en péril par des mouvements populaires d'inspiration religieuse, avait été finalement renversée par la *New Model Army*. Même avant la décapitation de Charles Ier, dès la fin de la première guerre civile anglaise en 1645, l'institution souveraine monarchique, roi de droit divin n'avait plus cours. Quelques années auparavant, Jacques Ier décrivait à son fils Henri-Frédéric Stuart le « style divin des rois[81] ». Le même roi, lors d'un discours au parlement le 21 mars 1610, était allé jusqu'à affirmer que les rois sont justement appelés dieux, parce qu'ils exercent sur la terre un pouvoir qui ressemble au pouvoir divin[82]. Tel n'était plus le cas en Angleterre en 1651, il n'y avait plus alors d'autorité politique capable de justifier l'obéissance politique à ces prescriptions, mais plusieurs institutions réclamaient une partie ou la totalité de l'autorité : le Roi (d'abord Charles Ier puis son fils Charles II), le Parlement, le Conseil d'État, les évêques, plusieurs sectes, les universités et l'Armée. L'écroulement de l'autorité de la souveraineté royale avait ainsi laissé un vide en matière d'autorité légitime. Un lieu vide convoité par plusieurs candidats essayant chacun de se présenter comme l'institution la plus à même d'exercer l'autorité politique. La conséquence de ces luttes autour de l'autorité politique fut la mise en péril de la possibilité d'une vie pacifique. En effet, la vie pacifique requiert des moyens pour gérer les

[80] « That Hobbes went to the trouble of arranging the printing of the work in London confirms the essential validity of the joking remark he made to Hyde when the latter asked why he wanted it published: "The truth is, I have a mind to go home". » (Noel Malcolm, « A summary biography of Hobbes », dans Tom Sorell (éd*.), The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 31.)

[81] James VI et I, « Basilicon Doron », dans J.P. Sommerville (éd.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 1.

[82] Voir James VI et I, « A speach to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall, on Wednesday the xxi. of March. anno 1609 », dans J.P. Sommerville (éd.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 181.

querelles entre citoyens ayant des intérêts opposés et cela n'est plus possible lorsque plusieurs institutions se disputent l'autorité d'arbitrage.

Sachant qu'il rêvait d'y revenir et qu'il percevait, lorsqu'il rédigeait le *Léviathan,* l'Angleterre comme un « spectacle de toutes les sortes d'injustice et de toutes les formes de folie[83] », on peut finalement comprendre ce qu'il affirma à la fin de la deuxième partie du traité, à un moment où il fait un *aparté* et s'adresse directement au lecteur. À la fin de la seconde partie, la plus strictement consacrée à la politique[84], Hobbes conclut par un paragraphe sur l'utilité de son travail et sur le public qu'il espère que le *Léviathan* pourra toucher :

> Je n'ai rien à ajouter, touchant la constitution, la nature, et le droit du souverain, ainsi que le devoir des sujets tels qu'ils découlent des principes de la raison naturelle. Et maintenant, considérant à quel point cette doctrine diffère de la pratique de la plus grande partie du monde, spécialement dans ces pays d'Occident qui ont reçu de Rome et d'Athènes leur éducation morale, et à quel point ceux qui ont la disposition du pouvoir souverain devraient avoir approfondi la philosophie morale, je suis sur le point de croire mon présent travail aussi inutile que la *République* de Platon : 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. Mais quand je considère d'autre part, que cette science de la justice naturelle est la seule qui soit nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres, qu'il n'est pas besoin de les encombrer de mathématiques (comme le fait Platon), au-delà de ce qui est nécessaire pour qu'ils puissent encourager par de bonnes lois l'étude de cette discipline ; que ni Platon, ni jusqu'ici aucun autre philosophe, n'ont mis en ordre et prouvé d'une façon adéquate ou seulement probable tous les théorèmes de morale propres à apprendre aux hommes à gouverner ou à obéir ; je me remets à espérer quelque peu 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[85].

À la fin de la deuxième partie, qui correspond finalement au cœur politique du *Léviathan*, Hobbes compare l'envergure de sa « science de la justice naturelle » à la doctrine politique de Platon dans la *République*. Hobbes est en désaccord avec Platon sur la nécessité d'introduire de la mathématique à haute dose dans la formation des princes et des ministres, et il pense que son

[83] Thomas Hobbes, *Béhémoth ou le long parlement*, trad. fr. L. Borot, Vrin, Paris, 1990, p. 39. Vers 1668, lors d'un exercice de relecture historico-politique, le *Béhémoth*, Hobbes décrira cette période ainsi.

[84] Le *Léviathan* est divisé en quatre parties : la première est consacrée aux questions de la nature, particulièrement de la nature humaine, aux problèmes qu'elle entraîne nécessairement et aux limites auxquelles elle doit s'attendre à être confrontée. La deuxième est le cœur de sa théorie politique. Les troisième et quatrième parties correspondent *grosso modo* à une justification historique, théologique et biblique de ce qui a été exposé dans la deuxième partie comme réponse aux limites que la première partie a laissé entrevoir.

[85] *Lév.*, XXXI, 392.

Léviathan est théoriquement plus consistant que la théorie politique de Platon. Mais il s'accorde avec Platon pour dire que le souverain doit être un philosophe, ajoutant tout particulièrement un philosophe versé en morale. Que les souverains d'Occident ne soient pas compétents en philosophie morale est d'ailleurs la cause des « désordres de l'État et des changements de gouvernement provoqués par les guerres civiles », nous explique-t-il.

Hobbes ajoute que la solution de cette fragilité politique exige d'abord que les souverains étudient son *Léviathan* « sans l'aide d'un interprète intéressé ou envieux » et, ensuite par l'enseignement du traité en tant que doctrine officielle. Certes, il y a de la vanité d'auteur dans ce souhait, mais ce qui importe en l'occurrence est que Hobbes annonce que son projet théorique n'a de sens que si les souverains en prennent connaissance et le mettent en application. Il veut apprendre aux souverains à gouverner, à mettre en œuvre les droits qui sont les leurs selon sa théorie de la souveraineté.

Une autre interprétation de la même citation est pourtant possible et doit être considérée : le désir de Hobbes que le souverain, par « l'exercice de sa pleine souveraineté, en donnant sa protection à l'enseignement officiel de [son] ouvrage, convertira cette vérité spéculative en utilité pratique », peut ne vouloir exprimer que son souhait de voir son traité étudié dans les universités en tant que doctrine officielle. La vision de Hobbes à propos de la portée « pratique » de son traité serait, dans cette deuxième interprétation, plus restreinte que la première, il s'agirait uniquement d'une politique éducative et non de nombreuses politiques régaliennes couvrant plusieurs portefeuilles. Une seule action, et non une quantité d'agissements[86].

À cette deuxième interprétation, on pourrait objecter que le début du paragraphe étant dédié à l'éducation des souverains dans l'exercice réfléchi et philosophiquement soutenu du gouvernement (et aux conséquences funestes de leur manque de préparation pour cela), il est étrange de conclure que la solution au manque de formation des souverains soit uniquement l'éducation de ses sujets. Autrement dit, après la dénonciation du manque de formation en philosophie morale des souverains « dans ces pays d'Occident » comme cause des guerres et des troubles, Hobbes conclurait que la solution serait la formation non des souverains mais de leurs citoyens. La logique d'un tel argument serait, pour le moins, obscure. À l'inverse, la possibilité de terminer une dénonciation des fautes de formation et des erreurs pratiques des

[86] À titre d'exemple d'une telle interprétation, on peut citer Teresa Bejan qui comprend « 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 » (*Lév.*, XXXI, 392) en tant que « the only firm policy recommendation he [Hobbes] made » (Teresa Bejan, « Teaching the "Leviathan". Thomas Hobbes on education », *Oxford Review of Education*, 2010, p. 607). Plus loin on traitera de la politque éducative de Hobbes, voir le chapitre « II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics ».

souverains par la recommandation aux souverains d'adopter une espèce de vade-mecum qui leur apprenne à gouverner mieux serait plus logique. Il semble donc logique de prendre le souverain comme – au moins – une partie des personnes dont l'action serait modifiée par la « connaissance » par soi-même, « sans l'aide d'un interprète intéressé ou envieux », du *Léviathan*.

Dans le *Léviathan* latin, traduit par Hobbes lui-même et publié en 1668, il change significativement cette section. La comparaison entre les deux formulations peut nous aider à trancher qui était le sujet visé par cette énigmatique « utilité pratique » du *Léviathan* et si elle concerne les citoyens ou le souverain :

> Sur l'institution de la cité, sur le droit du détenteur du pouvoir suprême et sur les devoirs des citoyens, toutes choses qui étaient à déduire des principes de la raison naturelle, j'ai dit tout ce qui j'avais à dire : choses solides, claires et, je pense, propres à plaire aux esprits libres.
> Mais quand je considère le grand nombre de ceux aux desseins desquels il serait utile que tout cela fût faux ; quand je vois que même après avoir subi le châtiment de la guerre civile, ceux qui soutiennent des doctrines opposées ne se corrigent pas, quand enfin je comprends que les meilleurs esprits sont nourris aux doctrines séditieuses des anciens Grecs et Romains, j'ai peur que mon présent écrit ne soit placé à côté de la *République* de Platon, de *l'Utopie*, de *l'Atlantide*, et d'autres semblables jeux de l'esprit. Et pourtant, je ne désespère pas qu'un jour cette même doctrine ne devienne par accoutumance, moins rebutante pour des rois d'un bon jugement et pour les docteurs, qu'ils ne se mettent à examiner de plus près, les uns leurs droits, les autres leurs devoirs et ceux de leurs concitoyens, et qu'alors elle ne soit enfin communément reçue, pour le bien de tous [*ad bonum publicum*][87].

Comme la comparaison entre les deux citations le montre, quand Hobbes se met à traduire cette section finale de la deuxième partie du *Léviathan*, il n'a pas hésité à la réécrire sérieusement. Pourtant, en dépit des différences entre les deux versions, les points les plus importants restent identiques, même s'ils sont formulés autrement. Hobbes essaye de mettre son œuvre au rang des œuvres qu'il considère comme majeures : *l'Utopie* de Thomas More, *l'Atlantide* de Francis Bacon et *La République* de Platon, sans pour autant hésiter à blâmer le mépris réservé, à la fin du XVIIe siècle, à ces œuvres. Il semble craindre que le *Léviathan* ne devienne, comme les trois autres, une œuvre marginale, « un jeu de l'esprit », sans aucun impact politique.

Devant cette possibilité de voir son traité relégué au second plan Hobbes ne désespère pas. Et il l'affirme de façon plus claire qu'il ne l'avait fait lors de la rédaction de 1651, ce qui répond à la question que nous posons ici. Hobbes souhaite que les souverains de « bon

[87] T. Hobbes, *Léviathan* [Latin], *op. cit.*, p. 265.

jugement » y apprennent « leurs droits », c'est-à-dire les actions qui leur sont propres, autrement dit qu'ils apprennent à gouverner.

Certes, il rêve aussi de voir les « docteurs » enseignant dans les universités assimiler sa doctrine pour, à leur tour, l'enseigner aux étudiants. La doctrine des devoirs politiques des citoyens, les bornes morales au sein desquelles tout citoyen doit vivre, les limites que tout sujet se doit de respecter doivent être apprises aux sujets, notamment aux jeunes. Hobbes en est particulièrement conscient, aussi n'hésite-t-il pas à demander aux responsables de la formation des jeunes, de leur apporter la formation politique qu'il estime la meilleure, la sienne…

La portée politique de la version anglaise est donc intégralement préservée dans la reformulation de la fin de la deuxième partie que Hobbes propose dans la version latine de son traité politique majeur, la réception du *Léviathan* vise « le bien de tous ». Mais la question de savoir qui serait l'agent chargé de convertir *«* cette vérité spéculative en utilité pratique » est finalement tranchée par l'étude concomitante des deux rédactions, Hobbes pense en même temps aux deux types d'agents : souverains et citoyens[88]. Au souverain, Hobbes veut apprendre à gouverner ; aux sujets, à être gouvernés.

L'ambition d'éduquer les sujets est présente dans son travail intellectuel au moins depuis le tournant des années 1640, l'intention d'apprendre aux souverains à gouverner est une nouveauté qui ne surgit qu'avec la parution du *Léviathan*[89]. Le dessein implicite du *Léviathan* est ainsi d'ordre pratique non seulement parce que le traité est conçu comme un moyen d'éducation politique des citoyens, mais aussi parce que, en suggérant au souverain des politiques du Léviathan, Hobbes souhaitait remédier à la situation concrète de l'Angleterre.

Premières conclusions concernant la vocation politique de Hobbes

Revenons à l'accusation de Plamenatz selon laquelle Hobbes donnerait l'impression d'être étranger du monde de la politique pratique et de ne s'être jamais intéressé ni aux procédures ni aux institutions politiques. Ayant établi la visée pratique de la philosophie politique de Hobbes, nous n'avons pas encore pu répondre complètement à cette accusation. On n'y répondra de manière satisfaisante que lors de la présentation des politiques du Léviathan lors de la deuxième

[88] « But although he is confident that this book does contain the things that people need to know in order to be good subjects, he makes it clearer that its primary purpose, as a book is to be used by the sovereign. » (Noel Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 57.)

[89] D'autres références à l'intention de l'auteur avec la rédaction de son traité sont à recueillir dans le chapitre final du *Léviathan anglais*, intitulé « Review and conclusion » (voir *Lév.*, Révision et conclusion, 721-722).

partie du travail. Nous avons cependant établi l'intention délibérément pratique de son engagement en politique, c'était un premier socle à établir.

L'examen des paratextes et des apartés de Hobbes concernant l'ambition de ses œuvres a permis d'établir une évolution chronologique de sa vocation politique. En résumé, jusqu'aux années 1640, il n'écrit que pour ses employeurs. Après 1640, il développe une pensée politique à l'intention des citoyens, qui peut être découverte tant dans les *Éléments* que dans le *De Cive* – deux traités où il tente d'apprendre aux sujets leurs devoirs[90]. Finalement, dans le *Léviathan*, un nouveau destinataire de son travail politique apparaît. Au moyen de son troisième traité politique Hobbes souhaite continuer d'enseigner aux Anglais leurs devoirs politiques, mais la nouveauté c'est qu'il veut aussi apprendre aux souverains leurs droits. Il veut leur apprendre les actions qu'ils se doivent d'entreprendre, il veut leur apprendre les politiques du Léviathan.

À présent, nous allons nous pencher sur la position que Hobbes s'attribua en tant que formateur de souverains, c'est-à-dire sur le modèle d'action politique que Hobbes imaginait convenir à un savant engagé à une époque de crise politique. Hobbes se concevait-il en conseiller du souverain ? Ou en scientifique des causalités politiques ? En bref, quel est le modèle hobbesien d'intervention politique de l'intellectuel engagé ?

A quel modèle d'action politique Hobbes pensait-il ?

Après avoir pu déterminer que Hobbes a en effet une vocation politique – et avant d'identifier la cause qui pousse Hobbes à l'engagement politique – il nous faut déterminer la forme que prend son rapport à la politique. En effet, il n'est pas évident de désigner le modèle d'action politique d'un personnage qui n'a jamais eu une responsabilité politique – la seule fois où

[90] Dans ses efforts pour retracer l'histoire de l'art de gouverner, Michel Foucault considère Hobbes en tant qu'un auteur essayant de déduire un art de gouverner de la théorie de la souveraineté. (En ce qui concerne la réception de Hobbes par Foucault, voir Jean Terrel, « L'oie et le cachalot : l'art de gouverner et souveraineté selon Hobbes et Foucault », dans *Foucault et les Lumières*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2006.) Foucault propose que Hobbes se serait consacré à cette entreprise dès les années 1640, c'est-à-dire à l'époque de la rédaction des *Éléments*. Cette hypothèse vient donc à l'encontre de la nôtre selon laquelle, à ce moment, Hobbes se soucierait seulement de l'éducation politique de ses concitoyens. En effet au chapitre IX de la Ier partie des *Éléments* Hobbes emprunte la locution l'« art du gouvernement » et cette référence peut induire en erreur. Là, Hobbes ne fait pas qu'expliquer aux sujets les dimensions de la vie commune où le souverain doit intervenir en vue de la préservation du corps politique. Aux *Éléments* il n'est donc pas question d'apprendre aux souverains à gouverner, mais uniquement d'apprendre aux sujets à laisser au souverain la possibilité d'agir. Ceci est d'autant plus vrai que Hobbes lui-même refuse d'être en train de constituer un art du gouvernement : « [a]yant jusqu'ici montré comment un corps politique est formé et comment il est détruit, il est requis en ce lieu de dire quelque chose concernant sa préservation. Il ne s'agit point d'être dans les détails de l'art du gouvernement, mais de récapituler les points généraux où un tel art doit être employé et dans lequel réside le devoir de celui ou de ceux qui ont le pouvoir souverain » (*Éléments*, I, chap. IX, paragr. 1, p. 214). Concernat la réception, dans les études hobbesiennes francophones, de cette citation des *Éléments*, voir, aussi, Jauffrey Berthier, « La théorie du gouvernement : l'institution de la république comme devoir du souverain », dans J. Berthier, N. Dubois, A. Milanese et J. Terrel (éd.), *Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 280-304.

Hobbes a été proche d'avoir un poste politique c'est lorsqu'il s'est présenté, sous à l'instigation de son employeur, aux élections pour le siège de Derby au *Long Parliament* de 1640[91]. Mais il n'avait pas été élu député.

Malcolm et Martinich affirment qu'il a eu d'autres « postes politiques ». Il s'agirait de celui de traducteur (de lettres, d'œuvres modernes et classiques) ; d'*amanuensis* de Bacon et de William II ; de secrétaire de trois générations de Cavendish ; et de tuteur de mathématiques du prince Charles, alors âgé de 16 à 18 ans[92]. Pourtant, ces différentes occupations constituent difficilement une vocation politique à proprement parler. Chacune a une portée politique extrêmement réduite, voire nulle. Fréquenter des hommes politiques ou travailler pour eux, ce n'est pas la même chose qu'agir en homme (ou femme) politique.

L'autre situation que Martinich et Malcolm considèrent comme significative dans la formation politique de Hobbes et comme une preuve de son rôle politique est son appartenance aux compagnies commerciales liées à la Compagnie de Virginie. Pourtant, étant donné que dans la Compagnie de Virginie son patron ne lui a donné qu'une seule action de la Compagnie et qu'il ne l'a fait que pour dupliquer le nombre de voix qu'il y possédait[93], Hobbes n'a jamais assumé non plus, dans la Compagnie de la Virginie, un rôle d'agent politique. Il y était, au mieux, un représentant des intérêts personnels et commerciaux des Cavendish.

Si Hobbes, qui n'a jamais occupé de position politique, a une vocation politique il faut donc que nous nous interrogions de quelle vocation s'agit-il ? Quelle était sa nature ? Si Hobbes veut avoir un impact pratique et concret dans la vie de ses compatriotes, comment s'y est-il pris ? Était-il militant, activiste, expert, conseiller ou un scientifique ? La question du modèle d'action politique de Hobbes en tant qu'intellectuel engagé pose des problèmes que nous allons analyser maintenant.

Hobbes, conseiller politique ?

Noel Malcolm suggère que le modèle d'intervention politique qui décrit le mieux la vocation politique de Hobbes est celui du conseiller politique[94]. Joanne Paul suit Malcolm et affirme que tant les études contextuelles que les études textuelles apportent des preuves suffisantes de ce

[91] A. P. Martinich, *Hobbes, op. cit.*, p. 121.

[92] L'effort que fait Malcolm pour justifier la portée politique du tutorat de mathématiques auprès du prince semble exagéré et pas très convaincant (voir N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op.cit.*, p. 52-54). Nous n'avons donc pas inclus dans cette liste l'hypothèse soulevée par Malcolm.

[93] À la Compagnie de Virginie chaque membre avait droit à une voix, l'on ne recevait pas de suffrage au prorata du nombre d'actions que l'on détenait, mais en fonction du principe une voix par membre présent (voir Noel Malcolm, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *art. cit.*, p. 55).

[94] N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. 54-55.

que Hobbes se concevait comme conseiller du souverain au moment de la rédaction du *Léviathan*[95]. C'est par cette hypothèse de modèle d'action politique de l'intellectuel engagé que nous commencerons notre enquête autour des contours exacts que prend la vocation politique de Hobbes.

Dans un grand nombre de ses œuvres, Hobbes s'intéresse à la question du conseil. En plus de références latérales ou historiques dans le *Contre White*[96] ou le *Béhémoth*[97], dans ses trois traités politiques Hobbes inclut des sections dédiées à l'établissement d'une théorie du conseil, et l'importance qu'il lui concède s'accroît dans chaque nouveau traité. Commençons donc notre examen de conseiller politique en tant que vocation politique de Hobbes par l'analyse de la théorie du conseil politique dans les trois traités politiques de Hobbes.

Dans les *Éléments,* Hobbes propose une brève distinction qui repose sur la différence entre « conseil » et « loi ». La différenciation est ici opérée par le fait que la « loi » est la raison elle-même de l'action préconisée, ce qui n'est pas le cas du « conseil », qui offre des raisons pour l'action[98]. Une distinction opératoire est ainsi présentée ici. Ce qui ne sera plus le cas dans les traités postérieurs.

Dans le *De Cive,* Hobbes introduit d'emblée le sujet dans le cadre du débat politique de son époque : « Confondent *loi* et *conseil* ceux qui pensent qu'il est du devoir des monarques non seulement d'écouter leurs *conseillers* mais encore de leur obéir[99] ». Cela fait écho directement à la prétention des avocats du Parlement qui exigeaient du roi qu'il obéisse aux conseils que le Parlement lui présentait. En effet, pour les hérauts de la souveraineté du Parlement les conseils du Parlement au roi seraient des instructions auxquelles le souverain ne pourrait pas se dérober[100]. Hobbes rejette cette idée et l'exclut en la qualifiant de « confusion ».

---

[95] Voir Joanne Paul, « Counsel, Command and Crisis », *Hobbes Studies*, 2015, p. 104, n. 3.

[96] Voir Thomas Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones (éd.), Paris, Vrin, 1973, chapitre 38, section 16, p. 424. Gianni Paganini propose, en s'appuyant sur le témoignage de Mersenne, d'intituler ce texte inédit *De Motu, loco et tempore* (Hobbes, *Moto, Luogo e Tempo*, G. Paganini (éd.), Turin, UTET, 2010, p. 15) : « Relativamente a un altro capitolo della stessa opera (…), il Minimo [Mersenne] asserisce di aver tratto i brani da lui citati (…) "ex philosophia praedicti viri subtilis *De motu, loco et tempore* » [Mersenne, *Ballistica*, Paris, 1644, p. 75].

[97] *Béhémoth*, 107.

[98] Voir *Éléments*, partie II, chap. X, paragr. 4, p. 220-221.

[99] *Du Citoyen*, chap. XIV, paragr. 1, p. 270.

[100] « There were two available options. First that counsel was obligatory, and especially ought to directly guide the monarch in cases of emergency or incapacity (which could include 'seducement' by privately interested counsellors), in which case the best, most transparent and state-interested source of such counsel was parliament. In such a view, parliament becomes essentially sovereign: counsel mutates into command. Or, second, counsel was not obligatory, and must be shown to be absolutely subject to the monarch. This reduces counsel to its most basic and ineffectual functions. In either of these cases, counsel disappears into command, either becoming it or being subjugated to it, and sovereignty emerges as the primary concept of political thinking » (Joanne Paul « Introduction », dans *Counsel and Command in Early modern English Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 1-2).

Ensuite, Hobbes passe de la différence entre « loi » et « conseil » (qu'il emprunte au texte des *Éléments*) à la distinction entre « conseil » et « commandement » (qu'il conservera dans le *Léviathan*). Ici, « conseil » et « commandement » sont déjà distingués au moyen du même critère téléologique qu'il utilisera dans le *Léviathan* : le conseil vise le bien du conseillé ; le commandement vise le bien de celui qui commande. Il n'est donc plus question d'une distinction opératoire, mais d'une différenciation en fonction de l'agent qu'on cherche à faire bénéficier.

Dans le *Léviathan,* Hobbes consacre beaucoup plus d'importance à ce thème : un chapitre entier, le XXV, une section d'un autre chapitre, et quelques références dispersées.

Le contenu du chapitre XXV du *Léviathan*, peut être exposé à partir de trois questions.

D'abord Hobbes sépare, en fonction de leur nature, la notion de « conseil » de celle de « commandement ». Si l'expression « fais ceci » vise le bien de celui qui les énonce, elle est un commandement ; si elle vise le bien du conseillé, elle est plutôt un conseil[101]. Par la suite, cette distinction sera confirmée par des exemples bibliques[102].

Une parenthèse intéressante est introduite ici autour de la classification de l'exhortation. Entre les deux catégories, laquelle serait la plus adéquate pour le genre « exhortation », se demande Hobbes. Il conclut sa délibération en affirmant que dans l'exhortation il ne « s'agit plus alors de conseils, mais de commandements[103] ».

Ensuite Hobbes précise les cinq conditions auxquelles doivent satisfaire les conseillers : que ses fins et intérêts ne soient pas incompatibles avec ceux de celui qu'il conseille ; qu'il rende manifestes, de façon véridique et évidente, les conséquences qui suivront son conseil ; qu'il se contente de donner conseil dans les affaires qu'il connaît bien ; qu'il soit bien informé des affaires internationales et des traités qui lient sa république et les autres États ; qu'il soit entendu individuellement par le souverain et non dans une assemblée de conseillers[104].

Finalement, Hobbes termine le chapitre en revenant sur le fait que le conseil doit être donné individuellement, et pas dans une assemblée. Il commence son plaidoyer en argumentant que, étant donné qu'aucune personne ne réunit une grande assemblée pour prendre des décisions qui lui reviennent (tels que marier ses enfants, disposer de ses terres, gouverner sa maison, ou administrer son patrimoine privé), le souverain ne doit pas non plus réunir une assemblée nombreuse pour gérer les sujets à propos desquels il doit prendre ses décisions[105]. Après quoi

[101] Voir *Lév*. XXV, 271.
[102] Voir *Lév*, XXV, 274.
[103] *Lév*, XXV, 274.
[104] Voir *Lév*, XXV, 276-278.
[105] Voir *Lév*, XXV, 279.

Hobbes fait appel à l'image du joueur de paume qui se ferait transporter vers la balle dans une voiture à bras, un moyen lourd, rigide, qui le fera arriver systématiquement en retard et ainsi perdre le jeu. Hobbes rappelle pour finir une règle « historique » selon laquelle aucune grande République démocratique n'a jamais pu se maintenir durablement dans le temps[106].

Mais ce n'est pas seulement au chapitre XXV que Hobbes étudie les nuances du conseil politique. Au chapitre XXX, « De la fonction du Représentant souverain », Hobbes consacre un alinéa à fournir des recommandations au souverain sur les critères de choix de ses conseillers[107]. Il s'agit *grosso modo* de la reprise inversée du chapitre XXV : le premier étant écrit du point de vue du conseiller, le chapitre XXX exprimant à peu près les mêmes idées, mais du pont de vue du souverain. La théorie du conseil est ici présentée sous l'angle des attentes que le souverain doit avoir à l'égard de ses conseillers et la contribution qu'il peut en espérer, non plus sur la manière la plus adéquate de se comporter vis-à-vis du souverain si l'un est sollicité en tant que conseiller. Et il y a des avantages à lire deux fois la même chose, parce que, parfois, la reformulation d'une même idée peut nous aider à mieux entrer dans la pensée de l'auteur.

La première idée que Hobbes exprime ici est que le conseil politique est caractéristique du régime monarchique du fait que, dans les régimes démocratique et aristocratique, « les personnes qui conseillent sont membres de la personne conseillée[108] ». Cette idée semble mal s'accorder avec la pensée politique de Hobbes qui considère que, dans une monarchie, tous les citoyens appartiennent à une seule personne artificielle : « Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ses hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne[109] ». La seule façon cohérente de comprendre la distinction que Hobbes esquisse ici est de lire la distinction des régimes aristocratiques et démocratiques, par rapport au conseil, comme étant des régimes où les conseillers partagent la souveraineté, ce qui fait que leurs conseils deviennent d'ores et déjà des commandements parce que le conseil vise le bien du conseillé. Ce qui entraîne que le régime monarchique est effectivement le seul où quelqu'un peut conseiller le détenteur de la souveraineté.

Ensuite, Hobbes doit traiter de la situation dans laquelle se trouve celui qui choisit les conseillers. Si le souverain connaît les critères pour bien juger les règles de la vie politique, il sait bien chez qui chercher conseil, il n'a presque pas besoin de conseil. Par contre, le souverain qui ne connaît pas les règles de la vie sociale ne sait non plus choisir des conseillers, or c'est

[106] Voir *Lév*, XXV, 279-280.
[107] Voir *Lév*, XXV, 373-375.
[108] *Lév*, XXX, 373.
[109] *Lév*, XVI, 166.

lui qui en a davantage besoin[110]. De ce constat paradoxal, Hobbes conclut que les positions héréditaires dans le conseil suprême de l'État ne sont pas une bonne stratégie – un saut conceptuel pas très évident. Ensuite, Hobbes propose au lecteur une reprise de l'histoire du conseil suprême de l'État chez les anciens Germains. On y reviendra plus loin.

Finalement, Hobbes conclut par deux suggestions procédurales. La première est d'avertir les conseillers à l'avance à propos du sujet sur lequel leur conseil sera demandé. Ce faisant, ils auront le temps d'y réfléchir avant de donner leur avis et seront donc moins enclins à la contestation et moins prisonniers de leurs propres passions dans leurs réponses au souverain. La deuxième tactique que Hobbes suggère au souverain pour profiter au mieux des conseils politiques c'est d'écouter les gens concernés par la question – pourvu que la question ne touche pas aux droits essentiels de la souveraineté : « Dans les affaires qui ne concernent pas les autres nations, (…), le meilleur conseil viendra des informations et des plaintes émanées de l'ensemble du peuple de chaque province : ce sont eux en effet qui connaissent le mieux leurs propres besoins, et c'est à eux par conséquent, qu'il faut prêter une oreille attentive (…)[111] ». Cette remarque est surprenante si l'on soutient l'idée d'un Hobbes théoricien du gouvernement arbitraire, mais c'est sur un autre plan que cette recommandation doit ici été analysée. En effet, du point de vue de la logique formelle, il est curieux que Hobbes demande au souverain d'entendre le conseil des gens qui seront atteints par la loi en débat. Si l'on exclut l'hypothèse que ceux « qui connaissent le mieux leurs propres besoins » vont privilégier l'intérêt du souverain sur le leur dans la discussion d'un sujet qui les concerne, comment peuvent-ils conseiller le souverain ? Si la distinction entre « conseil » et « commandement » impose que le conseiller conseille en fonction des intérêts de la personne conseillée, comment ces gens peuvent-ils conseiller ? Dès qu'elles disent « fais ceci » elles seront de fait en train de donner des ordres, mais elles ne peuvent pas prononcer des commandements au souverain. Autrement dit, l'intérêt du conseiller étant différent de l'intérêt du souverain, son conseil devient alors un commandement, ce qui transforme les « informations et plaintes de l'ensemble du peuple » qui ne parlent qu'en faveur du peuple, en des commandements au souverain. La seule justification qui peut expliquer cette position curieuse de Hobbes serait qu'il identifie d'emblée l'intérêt du souverain avec le bien de son peuple. Ceci étant, leur bien serait donc le bien du souverain. Les intérêts des deux, souverain et peuple, étant ainsi alignés, les pétitions de l' « ensemble du peuple de chaque province » au souverain en vue du bien commun constitueraient des conseils au souverain et non des commandements, parce qu'elles viseraient l'intérêt du souverain (qui

[110] Voir *Lév*, XXX, 374.
[111] *Lév*, XXX, 375.

ici coïncide avec l'intérêt du peuple). L'apparente contradiction de Hobbes s'avère finalement n'être qu'une information très instructive sur sa vision politique par rapport à sa conception du bien commun.

Encore au sujet du conseil dans le *Léviathan* il est intéressant de faire référence au fait que, dans l'application de la métaphore du corps artificiel de l'État aux conseillers, Hobbes semble hésiter légèrement à propos de la fonction propre aux conseillers. Dans l'introduction, il dit que les conseillers « qui proposent à son attention toutes les choses qu'il lui faut connaître, sont sa mémoire[112] ». Mais, dans le chapitre XXV, il complète l'idée du conseiller comme mémoire par celle du conseiller comme discours mental du souverain : « Et, s'il s'agit de la personne de la République, ses conseillers lui tiennent lieu de mémoire et de discours mental[113] ». Pourtant, l'idée du discours mental ne l'a probablement pas satisfait complètement parce que, dans la traduction latine du *Léviathan,* Hobbes remplacera le « discours mental » par l'« entendement », tout en maintenant la mémoire comme mission clé du conseiller de la République[114].

Pourtant, ce n'est pas sur le fait que Hobbes ait produit une théorie du conseil politique que Malcolm s'appuie pour affirmer que Hobbes se concevait en tant que conseiller. D'autant plus que la question du conseil politique était un sujet à l'ordre du jour à l'époque de Hobbes et que de nombreux auteurs parmi ses contemporains ont également écrit sur ce sujet, sans pour autant aspirer à devenir des conseillers – comme le montrent les études contextualistes de Joanne Paul[115].

Quand Malcolm s'intéresse au lectorat visé par le *Léviathan*, il conclut que le livre finit par être destiné au peuple anglais et à ses souverains, mais qu'en 1649, époque où Malcolm estime que Hobbes s'est mis à rédiger le *Léviathan* de façon plus posée, Hobbes visait (avec la rédaction de son troisième traité politique) non le grand public anglais, mais spécifiquement le prince Charles, futur roi Charles II, dont Hobbes a été (entre 1649 et 1651) le tuteur en mathématiques[116]. C'est en soutenant la possibilité que le *Léviathan* ait été rédigé d'abord pour la formation politique du prince Charles que Malcolm suggère que Hobbes se concevait comme

[112] *Lév*, Introd., 6.
[113] *Lév*, XXV, 275.
[114] Voir *Lév*, XXV, 275, n. 42.
[115] Pour une comparaison entre la définition de conseil chez Hobbes et chez Henry Parker (avocat du Parlement), voir J. Paul, « Counsel, Command and Crisis », *art. cit.*, p. 103-131. Pour une contextualisation de l'importance politique de la question du conseil politique au souverain pendant la « monarchie du conseil », la période entre la fin de la Guerre des Roses et la guerre civile anglaise, voir l'introduction de J. Paul au volume collectif *Counsel and Command in Early modern English Thought*, *op. cit*., p. 1-12.
[116] Voir N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.,* p. 52, 57.

un conseiller politique et qu'il a écrit intentionnellement des sections du *Léviathan* pour prendre la défense de son droit à conseiller le souverain. Malcolm défend ce postulat à l'aide d'une constellation de pistes qu'il a retrouvées dans le *Léviathan*. Il s'agit d'indications textuelles dispersées qui, prises ensemble, lui font penser que Hobbes a cherché à s'attribuer un droit de conseiller du prince sur les thèmes régaliens. Reprenons-les.

Selon Malcolm, le *Léviathan,* notamment dans sa première moitié, comporte beaucoup plus de matériel propre à un traité de « conseils au prince » que ses deux traités politiques antérieurs[117]. On peut le voir à travers l'usage d'expressions telles que : « Cela peut servir de leçon à l'usage de ceux qui sont les représentants véritables et absolus d'un peuple[118] ». La première preuve que Malcolm apporte de sa description est ainsi la proximité textuelle entre quelques citations du *Léviathan* et la littérature de conseil politique de l'époque.

Cependant, le fait que le *Léviathan* donne textuellement des conseils au prince ne fait pas pour autant de Hobbes un conseiller de Charles. Si Malcolm va jusqu'à affirmer que Hobbes se concevait comme un conseiller, c'est parce que Hobbes, en plus d'apporter des conseils, affirme littéralement, dans le *Léviathan,* posséder lui-même les deux caractéristiques qu'il théorise comme étant les deux traits spécifiques du bon conseiller. Du chapitre XXX du *Léviathan,* Malcolm reprend le critère de Hobbes pour choisir un conseiller : « ceux qui ont à la fois le moins d'avantage à en espérer s'ils donnent un mauvais conseil et la meilleure connaissance des choses utiles à la paix et à la défense de la République[119] ». Pour prouver que Hobbes s'attribue la première qualité du bon conseiller, Malcolm rappelle que, quelques pages auparavant, Hobbes avait aussi affirmé « [que les principes qu'il a exposés] ne tombent pas sous les yeux de ceux qui ont le pouvoir d'en faire usage, ou que ceux-ci ne leur accordent pas d'attention, ou bien qu'il en aille autrement, ce sont là des questions qui touchent fort peu, à ce jour, mon intérêt personnel[120] ». Avec cette citation, Malcolm pense pouvoir prouver que Hobbes n'espère pas retirer d'avantages personnels de son conseil et qu'il remplit donc le premier critère du bon conseiller : ne pas espérer des avantages personnels du conseil que l'on offre au souverain. L'association de ces deux citations ne constitue pas une argumentation particulièrement solide, mais les autres arguments que Malcolm apporte semblent plus convaincants.

[117] Voir N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. 56.
[118] *Lév.*, XIX, 194.
[119] *Lév*, XXX, 373.
[120] *Lév*, XXX, 359.

Pour établir que Hobbes remplit la seconde condition – avoir « meilleure connaissance des choses utiles à la paix et à la défense de la République » – Malcolm reprend une citation du chapitre XXX :

> Être de bon conseil, ce n'est pas une chose qui vous échoit par tirage au sort ou par héritage ; il n'y a donc pas plus de raison d'attendre un avis judicieux des riches ou des nobles, dans les affaires d'État, que lorsqu'il s'agit de tracer le plan d'une forteresse : à moins qu'on ne pense que l'étude de la politique n'exige pas, comme celle de la géométrie, une démarche méthodique, mais seulement le fait d'en avoir été le spectateur ; or il n'en pas ainsi : en effet, de ces deux sciences, la politique est celle dont l'étude est le plus difficile[121].

Cette citation constitue le cœur de l'argument de Hobbes tel que Malcolm le reconstitue. Parce qu'elle comprend l'exhortation à la connaissance des règles de la politique et qu'elle s'acharne contre l'idée du conseil comme un privilège hérité[122].

En ce qui concerne la préparation exceptionnelle de Hobbes pour l'art politique, Malcolm rappelle ce que Hobbes avait affirmé au chapitre XX, à savoir que la méthode politique était méconnue « jusqu'à présent[123] », c'est-à-dire, jusqu'à qu'il se consacre à sa découverte. Au chapitre XXV, il ajoute : « Quand il existe, pour l'exécution d'une chose, des règles infaillibles (comme des règles de la géométrie pour ce qui concerne des machines ou des édifices), toute expérience du monde ne saurait valoir le conseil de celui qui a appris ou découvert la règle[124] ». Hobbes est donc, selon Malcolm, en train de justifier son rôle en raison du fait qu'il serait le premier savant à avoir appliqué les principes de la géométrie euclidienne dans le champ de la philosophique politique. Ce serait donc parce qu'il a « découvert la règle » qu'il mériterait de devenir conseiller du souverain.

La dernière partie de l'argument de Malcolm en faveur de sa caractérisation de la vocation politique de Hobbes en tant que conseiller politique est sa critique de l'idée que le conseil politique serait réservé aux nobles. Nous avons mentionné plus haut que Hobbes introduit au chapitre XXX une parenthèse concernant la conception du conseil d'état chez les

---

[121] *Lév*, XXX, 374.

[122] Dans le *Béhémoth*, Hobbes prolonge son attaque contre les privilèges hérités dans les affaires publiques à la gestion des affaires militaires quand il juge défavorablement le choix des commandants militaires à cause de leurs lignages, nottament pendant la guerre civile anglaise : « C'est une superstition stupide que d'espérer que Dieu a conféré le succès à la guerre à un nom ou à une famille » (*Béhémoth*, 70).

[123] « L'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie sur des règles déterminées ; et non, comme le jeu de paume sur la seule pratique. Mais ces règles, les pauvres n'ont pas le loisir de les découvrir ; quant à ceux qui auraient ce loisir, il leur a manqué pour cela jusqu'à présent, soit la curiosité, soit la méthode. » (*Lév*. XX, 219-220.)

[124] *Lév*., XXV, 277.

« anciens Germains[125] ». Cette généalogie de l'histoire de l'institution « conseil d'état » lui permet en effet d'argumenter que la seule raison qui justifiait chez les Germains que seuls les nobles pouvaient participer à ce conseil, tenait au fait que, chez eux, le conseil d'état réunissait des souverains de différentes nations qui se retrouvaient au conseil d'état pour délibérer sur des attaques conjointes contre d'autres nations. Leur conseil d'état n'était donc pas une institution interne d'un État souverain consacré à aider le souverain local à mener la gestion de sa nation[126], mais une réunion de souverains pour traiter d'affaires internationales communes. Bref, plus un conseil d'États qu'un conseil d'état. À l'aide de cette reconstitution historique, Hobbes pense pouvoir évacuer la thèse de la nécessité de la condition de noblesse pour siéger au conseil d'état. Une erreur se serait ainsi produite en imposant l'obligation de la condition de noblesse requise pour siéger dans les conseils d'États aux conseils d'état où cette condition n'a pas raison d'être. Et si cette reconstitution historique était acceptée, conclut Malcolm, la porte du conseil d'état pourrait être ouverte à des savants sans titre nobiliaire comme Hobbes[127].

Malcolm a donc trouvé dans le *Léviathan* des indices que Hobbes se concevait effectivement comme ayant les deux qualités que lui-même avait définies comme les deux conditions nécessaires pour devenir un bon conseiller politique. Il a aussi repéré combien Hobbes essaye de dépasser l'empêchement que constitue le fait de ne pas être noble. À l'aide d'une procédure de généalogie historique de l'institution « conseil d'état », Hobbes attaque donc cet obstacle à en faire partie.

Pourtant, comme Malcolm le reconnaît, Hobbes est une sorte de conseiller politique peu ordinaire. Si la première moitié du *Léviathan* a de nombreuses incises textuelles propres à la littérature du conseil politique, les troisième et quatrième parties du *Léviathan* sont, selon Malcolm, des sections qui dépassent largement le cadre habituel des traités de conseil et d'instruction politique[128]. Voilà une première entrave à décrire la vocation politique de Hobbes en tant que celle du conseiller politique : son engagement couvre davantage de domaines que ceux habituellement couverts par les conseillers politiques.

Dans son introduction à la publication de la traduction de Hobbes de la *Altera secretissima instructio*, Malcolm revient sur la comparaison entre Hobbes et les conseillers politiques de son temps et propose qu'on distingue l'univers assez diversifié des théoriciens de

[125] *Lév*, XXX, 374.
[126] Voir *Lév*, XXX, 374.
[127] Voir N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans Hobbes, *Leviathan*, *op. cit*., p. 55.
[128] « That decision may have been formed as Hobbes embarked on the third part of the book, which enters into an in-depth presentation of theological and biblical-critical issues that goes far beyond the scoop of any normal treatise of advice and political instruction. » (N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. 59.)

la raison d'état, d'un côté, et les conseils politiques de Hobbes, de l'autre. Cette fois, Malcolm ne fait pas appel à la justification théologique et biblique de la théorie politique pour distinguer Hobbes de la profusion de théoriciens de la raison d'état. Il propose l'idée que Hobbes ne fournit pas une science de l'art de gouverner, mais la double démonstration, d'abord de la nécessité d'un gouvernement, puis des aspects essentiels à n'importe quel type de gouvernement[129]. À la place d'un ensemble de techniques de gouvernement, exposés par les théoriciens de la raison d'état aux princes, Hobbes leur proposerait une philosophie politique[130]. La différence entre ces deux conceptions pourrait être résumée dans la différence entre la prudence issue de l'expérience (qui constitue le pilier majeur de la tradition du conseil politique machiavélien et tacitiste) et la science du politique que Hobbes affirme avoir créée. Voilà un deuxième élément qui oblige à ce que la figure de conseiller politique ne soit pas acceptée en tant que figure adéquate à penser l'engagement politique de Hobbes.

La distance entre science politique et conseil politique – autrement dit entre les avis sur les actions politiques à entreprendre par le souverain suggérées par l'expérience et celles élaborées au moyen de la science politique hobbesienne – est d'ailleurs un écart que Hobbes lui-même essaye de creuser : « [e]n effet, même si en tous les endroits du monde les hommes établissaient sur le sable les fondations de leurs maisons, on ne pourrait pas en inférer de là qu'il doit en être ainsi. L'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées ; et non, comme le jeu de paume, sur la seule pratique[131] ». Certes, l'appel à l'expérience est présent dans les textes politiques de Hobbes, mais il joue uniquement le rôle rhétorique de l'illustration des propos hobbesiens[132]. Il ne constitue pas chez Hobbes la méthode pour obtenir les recommandations proposées.

Nous arrêter à la caractérisation de Hobbes en tant que conseiller semble ainsi insuffisant pour déterminer sa vocation politique. Il nous semble nécessaire de rechercher le type spécifique de conseiller politique qu'imaginait Hobbes. Un modèle de conseiller qui couvre certes le conseil et l'instruction politiques que nous avons présentés comme le but des œuvres et que Malcolm met en relief, mais qui couvre aussi d'autres dimensions qui sont plus rares à son époque, voire toutes particulières à Hobbes, dont, par exemple, l'attention prêtée à

[129] N. Malcolm, « "Reason of State" and Hobbes », *art. cit.*, p.119.
[130] N. Malcolm, « "Reason of State" and Hobbes », *art. cit.*, p.105.
[131] *Lév.*, XX, 219-220.
[132] Concernant l'empirisme de Hobbes et son application à sa science de l'État, voir Jean Terrel, « Hobbes : définition et rôle de l'expérience », dans J. Berthier, N. Dubois, A. Milanese, J. Terrel (éd.), *Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, p. 63-83.

la justification religieuse de ses thèses politiques ou sa méthode scientifique d'élaboration des recommandations d'agissements du souverain.

Hobbes un chercheur en sciences politiques ?

Raffaella Santi n'hésite pas à affirmer que Hobbes a été l'inventeur des sciences politiques[133]. Comme nous le verrons plus loin, cette revendication de R. Santi est d'ailleurs inspirée par des considérations de Hobbes à propos de son travail en matière de politique, mais il faut commencer par établir les raisons pour lesquelles elle l'affirme. C'est la méthodologie que Hobbes apporte au traitement des questions du vivre ensemble qui lui font établir cette séparation. Hobbes, en traitant les sujets sociaux brûlants de son époque, non par l'application acritique des principes établis dans les traités consacrés, mais, à l'inverse, en s'attaquant à chaque question à partir de la méthode scientifique issue de la géométrie euclidienne, opère une rupture de paradigme dans les études politiques. Hobbes en est persuadé, et R. Santi de même. Le paradigme à l'intérieur duquel il développe sa pensée politique est donc celui du travail scientifique, non celui de la référence aux maîtres.

En s'inspirant de ce que Hobbes affirme dans la « Révision et conclusion » concernant son style rédactionnel[134], R. Santi résume sa méthode scientifique en trois traits. Le premier est le refus de reconnaître l'autorité des auteurs anciens et médiévaux consacrés[135]. Le deuxième est la démonstration que la vie sociale peut être comprise à l'aide de principes rationnels, c'est-à-dire au moyen de démonstrations de type rationnel. Troisièmement, la confirmation scripturaire servirait comme appui théologique pour donner de l'autorité aux conclusions. À l'aide de citations de l'Écriture sainte, Hobbes prouverait ainsi combien ses raisonnements scientifiques étaient solides et dignes d'être suivis[136]. Cette méthode de traitement des enjeux sociaux allait à l'encontre de la pratique la plus répandue à l'époque. Elle constituait une rupture méthodologique dans l'étude des phénomènes politiques, conséquence du nouveau paradigme scientifique.

Quant à Hobbes, nous avons déjà vu plus haut qu'il est persuadé que les règles de la vie sociale[137] ne seraient pas connues jusqu'à ce qu'il s'y consacre[138]. Hobbes se présente aussi

[133] Voir Raffaella Santi, « Against the Authority of Books. Hobbes and the Invention of Political Science », *Philosophy Study*, 9 (12), p. 741, 748.
[134] Voir *Lév*., Révision et conclusion, 720.
[135] Voir R. Santi, « Against the Authority of Books », *art. cit*., p. 747.
[136] Voir R. Santi, « Against the Authority of Books », *art. cit.*, p. 744.
[137] Voir *Lév*., XXV, 277.
[138] Voir *Lév*. XX, 219-220.

comme l'inventeur des sciences politiques dans son traité *De Corpore* – première section de son *magnum opus*, les *Éléments de Philosophie*. Dans l'épître dédicatoire du *De Corpore*, Hobbes soutient que la philosophie naturelle est assez récente – pas plus ancienne que les travaux de Nicolas Copernic, Galilée, Harvey, Johannes Kepler, Pierre Gassendi ou Marin Mersenne, mais que la philosophie civile est encore plus jeune, pas plus ancienne que son traité *De Cive*[139]. Tant dans la sphère de la philosophie naturelle que dans celle de la philosophie politique, Hobbes avait la conviction d'appartenir à une génération de savants effectuant une révolution scientifique, tant en philosophie naturelle que sociale et politique.

Dans l'épître dédicatoire du *De Corpore*, Hobbes tente encore d'expliquer la différence entre sa philosophie et celle de ses prédécesseurs. Il explique encore pourquoi une rupture du paradigme scientifique doit être établie entre ses œuvres et celles de ses prédécesseurs. En se plaçant dans le rôle rhétorique d'un éventuel adversaire de ces affirmations, Hobbes se pose la question de l'existence de philosophes naturels ou civils parmi les anciens Grecs. Puis, il répond à cette objection en distinguant entre des hommes qui s'étaient ainsi appelés et des hommes qui seraient en effet des philosophes. Les faux philosophes, qui pratiquaient une « philosophie pernicieuse » nourrie d'opinions privées, ne sont pas comparables avec ce qu'il fait. Lui, il est en train de penser les questions de la « religion à l'aide de l'Écriture sainte » et de développer la « philosophie uniquement au moyen de la raison naturelle ». Il offre comme exemple de sa méthode ce qu'il avait fait dans son traité *De Cive* où il a conviction d'avoir montré « à l'aide d'arguments rationnels forts qui ne répugnent point à la Parole divine » que « tout pouvoir ecclésiastique et civil a une seule autorité souveraine[140] ».

La distinction que Hobbes établit entre sa génération de philosophes naturels et son travail de pionnier en philosophie civile avec ceux qui les ont précédés est donc, comme l'affirme Santi, d'ordre méthodologique. Comme il a été énoncé lors de l'introduction[141], Hobbes faisait partie d'une génération de savants européens en train d'opérer ce que l'histoire des sciences appelle aujourd'hui un changement de paradigme. C'est dans ce cadre que l'intelligence de ce qu'est la philosophie de Hobbes, notamment la philosophie politique, doit être comprise.

En 1656, Hobbes discute à nouveau la question du caractère pionnier de son travail en philosophie politique. Dans la sixième leçon des « *Six Lessons to the Professors of the*

[139] Thomas Hobbes, « The Authors Epistle Dedicatory to the the most Honored Lord, William, Earl of Devonshire », dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, William Molesworth (éd.), Londres, J. Bohn, 1839, vol. I, p. viii-ix.

[140] T. Hobbes, EW. I, p. ix-xi.

[141] Voir p. 10.

Mathematiques, one of Geometry the other of Astronomy, in the chairs set up by the noble and learned Sir Henry Savile in the University of Oxford », Hobbes discute la déclaration de l'épître dédicatoire du *De Corpore* selon laquelle il serait l'inventeur de la *scientia civilis*. Il le fait pour se défendre de l'accusation selon laquelle, en affirmant cela, il se louerait avec exagération. Hobbes répond en distinguant entre se vanter et se défendre. Il insiste à trois reprises sur le fait que sa proposition, dans le *De Corpore*, consistait dans la défense de ce qu'il avait réussi et non dans une affirmation prétentieuse. Le débat sur la vanité de Hobbes ne concerne pas particulièrement notre propos, mais le fait que, en 1656, Hobbes maintienne cette même prétention d'avoir découvert la *scientia civilis*, autrement dit d'avoir créé la science politique moderne, témoigne combien il en était persuadé.

Hobbes souligne, comme nous l'avons vu, le caractère scientifique de ses travaux. Cela peut être attesté par la référence qu'il fait à son entreprise politique en des termes scientifiques. Ainsi, dans le *De Cive*, Hobbes traite son travail de « science civile[142] » et de « science du droit et des lois naturelles[143] ». Dans le *Léviathan*, il continue d'emprunter le vocabulaire scientifique pour décrire sa démarche politique qu'il décrit comme « science de la justice naturelle[144] ».

Néanmoins, comme Hobbes utilise parfois l'expression « philosophie civile » et parfois « science civile », cette alternance doit être expliquée. La double appellation est facilement compréhensible si l'on regarde sa classification des savoirs. Pour arriver à saisir le sens que Hobbes donne aux concepts de science et de philosophie, il nous faut retourner au chapitre IX du *Léviathan* où il propose un tableau de classification des sciences, parmi lesquelles apparaît la philosophie politique. Hobbes commence par distinguer d'un côté les sciences et de l'autre la sensation et le souvenir. Ces derniers portent sur la « connaissance du fait », issue de l'observation du fait ou du souvenir d'avoir pu en témoigner. La science, de l'autre côté, étant la « connaissance de la consécution qui lie une affirmation à une autre » est une connaissance « conditionnelle », c'est la « connaissance qu'on exige d'un philosophe, c'est-à-dire de celui qui prétend raisonner ». Les ouvrages de science, nous explique Hobbes, « on les appelle communément des ouvrages de philosophie ». Un lien d'interchangeabilité entre philosophie et science est ainsi établi selon le *Léviathan*.

Si nous nous plongeons dans les détails de la classification des savoirs civils, on apprend que l'histoire étant partie des « connaissances du fait », l'histoire civile est l'« histoire des actions volontaires des hommes dans les Républiques ». Mais on apprend également que la

[142] T. Hobbes, « Préface aux lecteurs », *art. cit.*, p. 81.
[143] T. Hobbes, « Épître dédicatoire », dans *Du Citoyen*, *op. cit.*, p. 77.
[144] *Lév.*, XXXI, 392.

philosophie politique étant parmi les sciences, elle se doit d'être établie par la démonstration des consécutions qui lient une affirmation à une autre. Hobbes continue : « Les sciences, c'est-à-dire la connaissance des conséquences (on l'appelle aussi philosophie) » est divisée entre « philosophie naturelle » et « philosophie civile ». La politique, ou philosophie civile, traite des « conséquences des accidents des corps politiques », c'est-à-dire des enjeux de l'autorité politique souveraine (« Des conséquences de l'institution des républiques, en tant qu'en découlent les "droits" et les "devoirs" du "corps politique", c'est-à-dire du souverain. ») et des citoyens (« Des conséquences de l'institution des républiques, en tant qu'en découlent le "devoir" et le "droit" des sujets. ») Ce n'est pas seulement l'interchangeabilité entre philosophie et science qui est ici soutenue. Hobbes est en train d'affirmer que sa méthode philosophique, notamment sa méthode de philosophie politique, est une méthode scientifique, une étude rationnelle des conséquences des actions des républiques, des souverains, des citoyens.

En résumé, pour Hobbes, le type de philosophie qu'il pratique, et qu'il considère être la seule digne d'être pratiquée, est scientifique. Il est philosophe en tant qu'il est scientifique. Un travail non scientifique ne serait pas digne d'être traité en tant que philosophie parce que, pour lui, sciences et philosophie ne sont qu'une même chose. D'où son refus d'appeler philosophie la tradition philosophique qui le précède. Parce qu'elle n'était pas scientifique, elle n'était pas non plus philosophique, conclut-il.

La philosophie politique de Hobbes est par conséquent, méthodologiquement, science politique. Et son travail en tant que philosophe des conséquences de l'institution de l'État est ainsi celui du scientifique dévoué aux enjeux politiques. C'est pourquoi la forme particulière que prend sa contribution politique est mieux appréhendée si l'on a recours à la locution « chercheur en sciences politiques » que si l'on se réfère à Hobbes comme à un philosophe politique, ou à un conseiller politique.

En tant qu'inventeur et praticien des sciences politiques il serait mieux décrit par ce que les anglophones appellent un *political scientist*. Cette locution n'ayant pas une traduction directe en français, nous la rendons ici par la périphrase « chercheur en sciences politiques ». Ceci évite d'utiliser des expressions telles que « politiste » ou « politologue » qui, tout en étant étymologiquement correctes, sont souvent chargées de sens très disparates. À la place de ces deux termes, qui pourraient donc mener à des équivoques, nous garderons, pour décrire la vocation de Hobbes, la périphrase « chercheur en sciences politiques ». Un deuxième avantage de ce choix est qu'il met en avant ce qui est particulier à Hobbes, vis-à-vis des autres auteurs ses contemporains, à savoir, une contribution à la gestion de la vie politique développée au moyen de la recherche scientifique.

Mais ne serait-il pas anachronique de qualifier Hobbes de chercheur en sciences politiques ? Autrement dit, la *scientia civilis* de Hobbes est-elle comparable à notre science politique ?

La *scientia civilis* de Hobbes est-elle comparable à notre science politique ?

Ce chapitre se veut une réflexion sur la vocation politique de Hobbes. À l'encontre des deux positions opposées, nous avons démontré combien, à partir des années 1640, Hobbes porte un intérêt politique d'intellectuel engagé. Puis, nous avons réfléchi au modèle d'action politique qu'il imaginait, et nous avons pu écarter la possibilité insuffisamment précise de conseiller politique. Nous avons plutôt suivi Hobbes dans ses considérations méthodologiques et sa classification de ses propres démarches politiques en tant qu'ouvrages de science politique. Mais le fait que Hobbes se présente comme un chercheur en sciences politiques – selon le paradigme scientifique qui est le sien – ne signifie pas pour autant que sa contribution politique relèverait aujourd'hui de la science politique. Nous ne pouvons donc pas ne pas poser une dernière question : la *scientia civilis* que Hobbes nous a laissée dans ses traités politiques est-elle comparable à la science politique contemporaine ? Autrement dit, n'est-ce pas un anachronisme de qualifier Hobbes de chercheur en sciences politiques après l'avènement de nos sciences sociales et humaines ?

La difficulté d'une telle comparaison tient à la difficulté de saisir ce que sont les sciences sociales contemporaines. Les disciplines et les approches qui les composent, la méthode qui leur serait propre, même les objets sur lesquelles les sciences sociales se penchent sont aujourd'hui l'objet de discussions académiques. Il est donc extrêmement difficile d'établir une comparaison formelle entre la conception de Hobbes et celles aujourd'hui en débat.

Nous n'ignorons pas que l'approche de Hobbes ne correspond à aucune des approches actuelles. Celle de Hobbes inclut la théologie, mais exclut l'histoire de la liste des disciplines comprises par les sciences politiques. La méthode qu'il emprunte, tout particulièrement la confirmation biblique des démonstrations rationnelles, n'est pas admise aujourd'hui comme une méthode scientifique. Finalement, plusieurs des objets sur lesquels il a travaillé sont devenus des objets étrangers aux sciences sociales. Bref, si Hobbes introduit un changement de paradigme dans les études politiques de son époque, il y a aussi, entre lui et nous, un écart paradigmatique qui semblerait nous mettre en garde contre le recours à la description de Hobbes en tant que chercheur en sciences politiques, au sens que nous donnons aujourd'hui à cette expression.

Si cependant nous gardons cette locution pour désigner le type de vocation politique d'intellectuel engagé telle qu'elle était comprise et vécue par Hobbes, ce n'est pas par ignorance de la différence qu'il y a entre sa science politique et la nôtre. Nous continuons de recourir à cette locution à titre d'analogie fonctionnelle. Certes, l'expression « science politique » a un sens différent chez Hobbes et chez nous, mais *fonctionnellement*, et en dépit de ces différences considérables, sa science politique et nos sciences politiques ont la même fonction sociale et politique : l'étude de la société humaine, et des interactions sociales entre les individus, les groupes et leurs environnements.

La démarche politique de Hobbes n'était-elle pas un effort pour comprendre les sociétés dans leur complexité ? N'était-il pas soucieux de comprendre les sociétés humaines ? Et son but n'était-il pas de produire et de transmettre des savoirs sur les sociétés humaines ? Personne ne travaille aujourd'hui en sciences sociales selon les procédures du paradigme de philosophie civile dont Hobbes était si fier, mais, fonctionnellement, les chercheurs contemporains partagent analogiquement le même rôle social et politique : celui d'intellectuels engagés empruntant les meilleures ressources scientifiques à leur disposition pour analyser et atteindre le monde politique où se jouent le présent et l'avenir de nos sociétés. Les uns et les autres pensent pouvoir pénétrer, par le seul usage de la raison, les contingences de l'être humain vivant en société avec d'autres et utilisent ces acquis théoriques pour aider à mieux gérer mieux leurs communautés politiques.

Donc soutenir que la vocation politique de Hobbes est celle d'un chercheur en sciences politiques n'est donc pas un anachronisme. C'est le recours à la définition de l'auteur lui-même, justifiée par le constat d'une analogie fonctionnelle entre le type d'engagement politique de Hobbes et la vocation politique des sciences sociales contemporaines, notamment celle des sciences politiques.

L'engagement politique de Hobbes ayant été établi, la forme propre que prend cette vocation est, elle aussi, éclaircie. C'est donc le moment de tourner notre attention vers les causes politiques qu'il avait à cœur. Bref, de nous consacrer à l'étude des causes politiques et sociales qui préoccupaient le chercheur en sciences politiques qu'était Hobbes.

I, 2 – Les causes politiques de Hobbes

La paix : cause politique prédominante de Hobbes

Une cause est certes ce qui est à l'origine ou ce qui produit quelque chose, mais une cause est aussi l'ensemble des intérêts à soutenir en faveur d'une personne, d'un groupe de personnes ou d'un ordre de choses. Au chapitre précédent, nous nous sommes intéressés aux motifs qui ont amené Hobbes à se soucier des affaires politiques. Ici, on s'occupera plutôt des causes que Hobbes a soutenues en tant que chercheur engagé en sciences politiques. Si nous considérons les causes politiques qui furent celles de Hobbes, c'est pour arriver à découvrir les intérêts politiques de Hobbes et pouvoir ainsi déterminer ce que Hobbes poursuivait au moyen de son engagement politique. Mais quelles étaient ses causes politiques ?

Les causes de Hobbes étaient-elles religieuses ? Selon certains commentateurs, il serait un apôtre de l'anglicanisme[1], mais d'autres affirment qu'il serait favorable à une nouvelle religion chrétienne[2]. Était-il un utopiste[3], un millénariste[4], un gnostique[5] ? Le porte-parole d'un modèle particulier de perfection humaine ou d'une spiritualité politique orientée vers des buts idéaux[6] ? Avait-il des doctrines positives à proposer, ou à imposer, concernant la façon dont les gens devaient vivre leurs vies et quels choix personnels devaient-ils faire ? Ou, était-il un athée[7] ? Un sceptique en matière de comportement moral chez l'être humain[8] ? Avait-il une notion particulière du *summum bonum*[9] ? Ou uniquement du *summum malum*, ou pas de visée politique ultime du tout ?

[1] Voir A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[2] Voir J. R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

[3] Voir Richard Tuck, « The utopianism of Leviathan », dans L. Foisneau et T. Sorell (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

[4] Voir Christopher Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley. Reason and Politics », dans *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Londres, Penguin, 1991.

[5] Voir Eric Voegelin, *La Nouvelle science du politique*, trad. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 2000.

[6] Voir Anne Herla, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le « Léviathan »*, Paris, Kimé, 2006.

[7] Voir Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières*, trad. fr. C. Pelluchon, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

[8] Voir Thomas Nagel, « Hobbes's Concept of Obligation », *Philosophical Review*, 68 (1), 1959, p. 68-83.

[9] Voir S.A. Lloyd, « Interpreting Hobbes's Moral Theory, Rightness, Goodness, Virtue, and Resposability », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 122-140.

Hobbes serait-il le héraut d'un certain régime politique : un monarchiste acharné[10], un démocrate radical dissimulé[11], un aristocrate dans la longue lignée de la tradition élitiste européenne[12] ? Serait-il un théoricien politique du libéralisme (voire son fondateur[13]), un apôtre des Lumières[14], ou davantage un conservateur entêté[15] ? Peut-être un ultralibéral avant la lettre, comme le croient quelques-uns de ses lecteurs aujourd'hui[16], ou, *a contrario*, l'un des piliers de l'institution du patriarcat moderne, comme l'affirment d'autres[17] ? Un penseur machiavélien[18], tacitiste, un théoricien de la raison d'état[19] ?

Toutes ces hypothèses se retrouvent aujourd'hui dans l'abondante littérature secondaire consacrée à Hobbes et à ses positions politiques. Néanmoins, il n'est pas possible de les articuler toutes entre elles – car certaines s'opposent très directement. Pour arriver à saisir la cause qui lui tenait à cœur, celle qui l'a amené à s'engager dans les débats les plus importants de son époque, on se concentrera sur l'analyse de sa fable politique et l'on mettra ainsi en exergue la visée recherchée à chaque pas par les agents de la fable hobbesienne – depuis l'état de nature jusqu'à l'institution d'un État souverain.

On pourra ainsi déterminer que la paix est sa cause. Et si elle est sa cause, c'est qu'elle est la condition nécessaire et le moteur de la vie sociale. Chez Hobbes, c'est toujours la paix qui motive, c'est elle qui justifie, c'est elle qu'on poursuit. De la découverte des lois de nature (dont la première est de rechercher et de poursuivre la paix[20]) à l'association civile embryonnaire, jusqu'à la considération des conditions d'établissement d'une société et de son maintien, c'est la paix qui préside au processus. Commençons ce parcours par la célèbre conclusion du chapitre XIII du *Léviathan* qui comprend trois références à la paix. Les deux premières sont les deux passions qui amènent les hommes à la paix. La troisième est la référence au processus rationnel de la découverte des lois naturelles :

---

[10] Voir Quentin Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, trad. fr. S. Taussig, Paris, Albin Michel, 2009.

[11] Voir James Martel, *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, New York, Columbia University Press, 2007.

[12] Voir Miguel Morgado, *A Aristocracia e os seus críticos*, Lisbonne, Edições 70, 2008.

[13] Voir Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Pluriel, 2012.

[14] Voir Jon Parkin, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

[15] Voir John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

[16] Voir Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

[17] Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.

[18] Voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

[19] Voir Noel Malcolm, « "Reason of State" and Hobbes », dans *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 92-123.

[20] Voir *Lév*., XIV, 129.

> Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort[21], le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie[22]. Et la raison 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[23].

Le désir de paix est le point de départ de l'entreprise politique. Au cœur de toute démarche de vie commune se trouve l'espoir d'échapper à la mort violente et celui d'obtenir les moyens d'une vie confortable. Autrement dit, le désir de vivre en paix, de ne plus vivre dans un état de « guerre de chacun contre chacun[24] » constitue, pour Hobbes, le premier pas et le déclencheur de l'association civile. Une inclination d'ordre anthropologique vers la paix est ainsi intrinsèquement présente chez tout être humain et c'est de cette double passion pacifique qu'émane le désir d'établir des pactes qui permettent de vivre ensemble. La paix est souhaitée par tous, non par idéologie, mais plutôt comme conséquence de la nature humaine. Tous les êtres humains sont donc animés par un double désir, celui d'éviter la mort violente et prématurée, et celui d'une vie confortable. Ce n'est pas la nature humaine qui rend les hommes des loups les uns pour les autres, ce sont les circonstances d'interactions hors de tout cadre social et politique qui font que les hommes, se méfiant les uns des autres, peuvent développer des logiques de prédation les uns à l'égard des autres – comme les loups eux-mêmes ne le font pas. Mais, si des conditions politiques le leur permettent, leur prédilection serait, selon Hobbes, de vivre en paix les uns avec les autres.

Dans le même paragraphe du chapitre XIII du *Léviathan*, Hobbes passe des passions à la raison. La raison permet aux individus de former des communautés de coexistence pacifique, parce que, au moyen de la raison, on peut déduire les lois de nature qui structurent tout type de vie communautaire, depuis les communautés les plus simples jusqu'aux sociétés les plus complexes. La paix, tout en étant un désir anthropologiquement ancré, s'avère être aussi la finalité de l'exercice raisonné des puissances intellectuelles de l'être humain. Chez Hobbes, le début de la vie commune est ainsi motivé par des passions et soutenu par la raison en direction de la paix.

---

[21] La version latine est légèrement différente : là où la version anglaise dit seulement « crainte de la mort » la version latine dit « la crainte, principalement la crainte de la mort violente » (Thomas Hobbes, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. 109).

[22] La traduction française de la version latine du *Léviathan* traduit « industria » par « travail », or la traduction française de la version anglaise garde « industrie ». Voir respectivement *Léviathan* [Latin], *op. cit*., p. 109 et *Lév.*, XIII, 127.

[23] *Lév.*, XIII, 127.

[24] *Lév*., XIII, 126.

Un autre passage central du *Léviathan* illustre combien le rôle que joue la paix au « début[25] » des associations humaines est aussi crucial après son établissement. L'engendrement d'une république capable de soutenir dans la durée la paix civile entre les gens qui la constituent, en dépit du fait que « sous l'effet de la différence de leurs intérêts[26] » ils tomberont « à nouveau dans une guerre intestine[27] », ne peut être obtenu que si l'on instaure un pouvoir d'arbitrage commun :

> La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, (…), en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune (…)[28].

Vivre en paix avec ses voisins est la raison d'être de l'édification de l'État chez Hobbes. Il ne s'agit plus ici de rendre possible la coexistence, par la déduction rationnelle et l'application en pratique des lois de nature, mais de l'instauration d'instances politiques représentatives. Et la communauté politique pacifique, selon Hobbes, n'est pas celle où de nombreuses institutions se partageraient le pouvoir souverain émanant des membres de la communauté. La paix exige comme condition l'établissement d'une seule instance (un seul homme ou une assemblée unique) qui détienne tout le pouvoir. La paix continue ainsi d'être le phare de toute décision du processus de formation et de justification politiques chez Hobbes. Elle amène les gens à

[25] Pour Hobbes l'état de nature ne correspond pas à une description scientifique d'un scénario préhistorique, il est une expérience de pensée à laquelle il fait appel pour motiver son lectorat à ne pas négliger le soin des institutions politiques : « [o]n pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier » (*Lév*., XIII, 125). L'emprunt de l'expression « début » ne correspond donc ici qu'à la progressivité de la parabole hobbesienne, elle n'a aucun sens historique ou préhistorique associé.

Pourtant, c'est vrai que Hobbes considère en même temps qu'« il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement » (*Lév*., XIII, 125) ce qui signifie que (en plus de constituer une expérience de pensée) l'état de nature est aussi un concept qui décrit des circonstances réelles. Selon lui, il y aurait des communautés humaines qui pourraient vivre de fait en état de nature, mais seulement si elles n'ont pas de gouvernement commun. Aussi les pays souverains coexistent entre eux, selon Hobbes, dans un rapport de suspicion mutuelle qui est propre à l'état de nature (*Lév*., XIII, 126). Ces deux possibilités (communautés humaines sans gouvernement et les relations internationales) sont pour Hobbes deux contextes où l'état de nature serait effectivement vécu. Cependant, l'itinéraire de la fable politique hobbesienne ne constitue pas, pour Hobbes, la description historique de l'itinéraire de l'humanité. C'est à la fois une expérience de pensée et la description d'un état de fait, mais qui ne constitue pas une reprise historique du passage de l'humanité depuis la préhistoire jusqu'à l'histoire. Le terme « début » ne se réfère donc pas au début de l'histoire humaine, mais uniquement au début de la fable hobbesienne.

[26] *Lév*., XVII, 175.

[27] *Lév*., XVII, 175.

[28] *Lév*., XVII, 177.

s'organiser, et sa poursuite les conduit vers l'érection d'une instance souveraine unique, l'État-Léviathan. Chez Hobbes, non seulement la recherche de la paix est le déclencheur de l'association civile rudimentaire, elle est aussi le motif pour la concentration de la souveraineté dans une unique institution. Il n'est pas ici question de régime politique – monarchie, aristocratie ou démocratie – mais d'unification de la souveraineté entre les mains d'une seule institution, qu'elle soit personnelle, un homme, ou communautaire, une assemblée.

Miguel Morgado accuse Hobbes d'avoir remplacé la théorie des régimes politiques par sa théorie de la souveraineté[29], et plus précisément, d'avoir rejeté le débat sur le meilleur régime politique, pourtant essentiel, en Europe, depuis les penseurs grecs, et de l'avoir remplacé par la discussion des droits des souverains. Morgado ne va pas jusqu'à faire de la théorie de la souveraineté de Hobbes une proposition de régime politique, mais d'autres auteurs en arrivent à accuser Hobbes de proposer non une théorie politique (et sa justification), mais quelque chose de l'ordre du régime politique : une nouvelle forme politique pour gérer la vie commune dans toutes ses dimensions sociales et individuelles (on reviendra sur ces lectures plus loin, lors de l'avant-dernière section de ce chapitre). Il semble toutefois plus juste de penser la théorie de Hobbes comme se situant en amont du traitement des régimes politiques du pays – les politiques, dont nous nous occuperons plus loin, peuvent à leur tour être considérées comme indépendantes d'un régime politique spécifique. Terrel rappelle que, dans ses premiers traités politiques, Hobbes se consacrait davantage au thème du régime politique qu'il ne le fait dans le *Léviathan* :

> En 1651, Hobbes s'intéresse beaucoup moins à la comparaison entre les trois formes de républiques : ce qui tenait auparavant en deux chapitres (*Éléments de la loi*, 2 et 5, *De Cive*, 7 et 10) est maintenant traité en un seul (19). Un seul chapitre est désormais consacré aux dominations paternelle et despotique. En ces domaines, c'est la continuité plutôt que la rupture qui prédomine. Hobbes tire les conséquences de ce qui était déjà acquis auparavant : les différences tenant à la détention de la souveraineté sont secondaires, de même celles qui tiennent à l'histoire des régimes. Pourtant cette évolution dessine en creux l'enjeu essentiel : plutôt que de mettre en avant comme auparavant ce qui relève d'une réflexion prudentielle sur les manières de gouverner et de reléguer à la marge de l'exposé les quelques généralités que la science peut proposer en la matière, il faut étendre autant que possible le domaine où la science politique est compétente, associer plus étroitement encore le droit et la politique, la forme juridique de l'État et son gouvernement, l'art de produire l'État et celui de le maintenir[30].

[29] M. Morgado, *A Aristocracia e os seus críticos*, *op. cit.*, p. 224, 238-239.
[30] Jean Terrel, *Thomas Hobbes. Philosopher par temps de crises*, Paris, CNED, 2012. p. 126.

Dans le *Léviathan*, en effet, dès lors qu'il insiste fréquemment sur l'équivalence du gouvernement souverain mis en œuvre par un ou par plusieurs, Hobbes semble relativement indifférent au régime politique proprement dit. Prenons l'exemple du traitement réservé aux droits des souverains d'institution : Hobbes traite comme équivalent « cet homme ou cette assemblée d'hommes[31] ». Ce qui l'intéresse de postuler, c'est que le souverain, qu'il soit un homme ou une assemblée, ait les pouvoirs dont il a besoin pour assurer ses devoirs. C'est pourquoi, quand il distingue les régimes politiques – « La différence qui existe entre les Républiques repose sur celle qui se trouve entre leurs citoyens, c'est-à-dire, entres les personnes représentatives de la multitude entière et de chacun de ses membres[32] » – il poursuit en expliquant, quelques lignes plus loin, la portée réduite, de ces différences : « La différence entre ces trois espèces d'État ne réside pas dans une différence de pouvoir, mais dans une différence de commodité ou d'aptitude à procurer au peuple la paix et la sécurité (…)[33] ». L'apologie de la souveraineté unifiée est ainsi, pour Hobbes, une question à traiter en amont du débat des régimes politiques[34].

Une autre note présente dans la citation de *Léviathan*, XVII, 177 doit être relevée car elle nous ouvre une seconde piste. Le domaine d'action de l'instance politique est celui des « choses qui concernent la paix et la sécurité commune ». Le domaine des droits régaliens est ainsi défini par Hobbes comme celui des choses qui interfèrent avec la paix et donc en tant que celui des affaires qui peuvent mettre en péril « la paix et la sécurité commune ». En effet, Hobbes garde la paix comme le critère primordial d'action de gouvernement de la part de l'instance souveraine détentrice des droits régaliens. La paix préside ainsi à la justification philosophique de la coexistence pacifique, à la fondation de l'association entre personnes, à l'érection de la république et même à la façon dont Hobbes pense qu'elle doit être gouvernée.

Au chapitre XVIII du *Léviathan*, Hobbes étudie la souveraineté des souverains d'institution. Dans la liste des droits qu'il considère comme indissociables des pouvoirs régaliens, Hobbes explique au lecteur que la paix n'est pas seulement le motif pour engendrer des instances politiques (ou pour ne pas les détruire) ni uniquement le motif pour choisir le

[31] *Lév.*, XVIII, 179.
[32] *Lév.*, XIX, 192.
[33] *Lév.*, XIX, 195.
[34] Dans la dédicace du *Léviathan*, Hobbes se compare avec humour à une oie comme celles qui, selon Tite Live, auraient donné l'alerte d'une attaque (nocturne et par surprise) aux Romains réfugiés au capitole, alerte qui les a ainsi sauvés de la mort des mains de leurs ennemis. De même, au moyen de ses écrits politiques, Hobbes se propose de sauver « ceux qui se trouvaient dedans, non à cause de ce qu'ils étaient, mais parce qu'ils étaient là » (*Lév.*, Dédicace, 1). Autrement dit, au moyen de ses alertes, il veut sauver non un régime politique particulier, mais le corps politique à l'aide de l'institution de l'État.

modèle de régime politique. Parce que la paix a été à l'origine de la vie commune, le maintien de la paix doit être le critère d'action des souverains. Si l'on propose de prendre la politique de la paix obtenue par les moyens de l'État en tant que la cause visée par Hobbes au moyen de ses recherches en sciences politiques, c'est parce que, pour lui, le maintien de la paix n'est pas seulement la justification des instances politiques, elle est aussi le critère d'action de tous les actions du souverain :

> Et parce que le but de cette institution est la paix et la défense de tous, et que quiconque a droit à la fin a droit aux moyens, il appartient de droit à tout homme ou assemblée investis de la souveraineté d'être juge à la fois des moyens nécessaires à la paix et à la défense, et aussi de ce qui les gêne ou les trouble, et de faire tout ce qu'il juge nécessaire de faire, soit par avance, pour préserver la paix et la sécurité en prévenant la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur, soit quand la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer[35].

Hobbes assigne à la paix un rôle crucial dans l'entreprise humaine, celui de bâtir un vivre ensemble durable et industrieux. Les moyens régaliens dont le souverain doit être équipé ne sont donc ni plus ni moins que les moyens dont il aura besoin pour assurer la paix par les moyens de l'État, autrement dit les moyens nécessaires à prévenir la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur.

On reviendra tout à l'heure, à la question de la détermination, chez Hobbes, de la liste des droits régaliens en tant que moyens de poursuivre la paix. Mais avant d'y arriver, il faut conclure notre justification de la centralité de la paix chez Hobbes à l'aide d'une section du *Béhémoth* où Hobbes enquête sur les conditions requises pour trouver une paix constante et durable. Là, il conclut qu'il faut réformer les universités pour qu'elles perfectionnent la formation de ses étudiants, pour que, à leur tour, ils apportent de la bonne formation au peuple :

> A – (…) Quand les universités seront disciplinées de la sorte, il en sortira périodiquement des prédicateurs pourvus de justes principes, et ceux qui maintenant ont des mauvais principes, disparaîtront périodiquement.
> B – Je crois que c'est une très bonne façon d'agir et peut-être la seule qui puisse rendre la paix constante parmi nous. Car si les hommes ne reconnaissent pas leur devoir, qu'est-ce qui peut les forcer à obéir aux lois ? Une armée direz-vous. Mais qu'est-ce qui y forcera l'armée ? (…) Je suis donc de votre opinion, à la fois que les hommes peuvent être amenés à aimer l'obéissance par des prédicateurs et des hommes de qualité qui s'imprègnent de bons principes dans leur

[35] *Lév.*, XVIII, 184.

> jeunesse à l'université, que nous n'aurons jamais de paix durable jusqu'à ce que les universités elles-mêmes soient réformées (…)[36].

Ce sont d'ailleurs des liens qu'établit Hobbes entre paix et formation civique qui ont fait que nombre de ses lecteurs craignent le rôle central que Hobbes attribue à la paix dans son schéma politique. En effet, pour quelques-uns, l'attachement de Hobbes à la paix devient excessif, voire dangereux. À titre d'exemple, Hannah Arendt estime que l'attachement démesuré de Hobbes à la paix a entraîné, chez lui, le mépris de la vérité[37]. Arendt classifie Hobbes comme un danger pour ceux qui cherchent la vérité. Elle conclut que Hobbes ne donne pas de place aux philosophes dans la communauté politique parce qu'il exige d'eux de sacrifier la vérité sur l'autel de la paix civile. Selon le Hobbes de Arendt, tout citoyen doit accepter d'écrire et de répéter des idées reçues, si cela convient à l'État, y compris s'il les juge fausses. Les philosophes en tant que chercheurs de la vérité n'auraient donc pas de place dans un tel régime politique. Hobbes est ainsi, pour Arendt, le théoricien politique qui a ouvert aux gouvernements la porte du contrôle de la sphère intime des citoyens.

Nous reviendrons plus loin et plus en détail sur l'interprétation que fait Arendt de la politique hobbesienne du « gouvernement des opinions » – comme l'appelle Hobbes. Mais il fallait rappeler ici sa lecture pour insister sur le fait que même les lecteurs les plus critiques des propositions politiques de Hobbes, telle Arendt, ont repéré combien la paix civile joue un rôle cardinal dans sa pensée politique.

Bernard Gert a choisi comme sous-titre de son livre d'introduction à Hobbes l'épithète « prince de la paix[38] ». Il souhaite ainsi exprimer combien, pour Hobbes, le problème central de la philosophie, notamment celui de la philosophie politique, est celui de bâtir une république qui permette la vie pacifique et harmonieuse, tout en tenant compte des spécificités de la nature humaine[39]. Autrement dit, selon Gert, l'accomplissement pratique primordial que vise la théorie politique de Hobbes c'est la prévention de la guerre et, par voie de conséquence, la paix[40]. Ici, ce n'est pas exactement la question de Hobbes en tant que prince de la paix qui nous occupe, mais, plus exactement, de la paix en tant que « princesse » chez Hobbes. La paix est la grande cause politique de Hobbes. Tant dans les schémas formels que dans l'ordre des priorités

[36] *Béhémoth*, 97.

[37] Voir Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr. P. Lévy, Paris, Gallimard, 2022, p. 376, n. 3.

[38] Bernard Gert, *Hobbes. Prince of Peace*, Londres, Polity, 2010.

[39] Voir B. Gert, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 141.

[40] Voir B. Gert, *Hobbes*, *op. cit.*, p. 139.

pratiques, elle détermine ses choix. Atteindre et maintenir la paix civile au moyen de l'édification d'un État souverain oriente toute proposition politique de Hobbes.

Après le premier chapitre, on s'attendrait à ce que l'enquête sur les causes politiques auxquelles Hobbes tient, identifie la souveraineté comme sa cause politique par excellence. En effet, au chapitre précédent on a soutenu que la souveraineté était le nœud du débat politique à l'époque de Hobbes, que la grande controverse politique du XVIIe siècle anglais avait été la détermination des pouvoirs que le souverain possédait en vertu de sa souveraineté et que Hobbes avait contribué de manière essentielle à ce débat. Au même endroit, on a affirmé que tous ses travaux politiques pourraient être reliés entre eux par l'étude des enjeux de la souveraineté, que la souveraineté est ainsi une espèce de thème unificateur ou *leitmotiv* de toutes ses œuvres politiques. Il serait donc naturel qu'on retrouve dans la souveraineté, voire dans la concentration de la souveraineté dans les mains d'une seule instance, la cause qui amena Hobbes à changer l'orientation de sa recherche et à s'engager dans les débats politiques de son temps.

Malgré cela, ce n'est pas la souveraineté, mais la paix qui est la cause politique de Hobbes. Tous les points auxquels il tenait peuvent être rapportés à la création, à la restauration ou au maintien de la paix civile. Autrement dit, Hobbes a consacré l'intégralité de son engagement politique à une unique cause : la paix. Pour Hobbes, l'unification de tous les pouvoirs souverains entre les mains d'une seule instance politique est motivée par la conviction que c'est la seule manière de conserver la paix civile. La paix est chez lui la finalité ultime de son engagement politique, et la souveraineté unifiée, le moyen d'y arriver. À l'aide de sa théorie politique, il essaye de présenter un ensemble de raisons (prudentielles, morales et religieuses) qui puissent engendrer assez de motivations pour l'obéissance politique, néanmoins cela n'en est pas la finalité, le but étant qu'on obéisse en vue de la paix.

Mais qu'est-ce que la paix pour Hobbes ? En quoi consiste sa politique de la paix ? Quels contenus substantiels lui donnent forme ? Étant donné qu'il existe de nombreuses politiques de la paix, en quoi consiste la politique de la paix de Hobbes ?

Qu'est-ce que la paix, chez Hobbes ?

Si la paix est la cause politique de Hobbes, il faut se pencher sur sa définition en vue d'esquisser le contenu substantiel que sa signification apporte à l'intelligence des motivations politiques de Hobbes. La définition de la paix apparaît dans le *Léviathan* au cours du chapitre XIII, « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère ». Au début du

chapitre, Hobbes constate l'égalité par nature des différents êtres humains et, par conséquent, déduit l'égalité en ce qui concerne l'espoir d'atteindre leurs fins respectives. Étant donné la pénurie de biens (ou l'impossibilité de procurer à tous les intéressés un bien convoité par plus d'un agent), les querelles entre êtres humains deviennent inévitables (qu'elles soient déclenchées par la rivalité, la méfiance ou la fierté), conclut-il. Hobbes introduit à ce moment de son raisonnement une idée qui deviendra par la suite l'une de ses citations les plus célèbres : « Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun[41] ».

Hobbes définit d'abord la guerre, puis la paix. La guerre, explique-t-il, « ne consiste pas seulement dans la bataille et dans les combats effectifs ; mais dans un espace de temps [*tract of time*] où la volonté [*will*] de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée [*sufficiently known*][42] ». La guerre n'est donc pas uniquement le temps des affrontements belliqueux, elle comprend une étendue temporelle plus vaste. Samuel Zeitlin a raison de souligner que cette définition a trois composantes : la durée, l'intentionnalité et un élément épistémologique[43]. La durée pendant laquelle les parties savent qu'il existe une disposition avérée de faire la guerre est le temps de la guerre. De même que pour la météo, explique Hobbes, ce n'est pas une averse qui fait le mauvais temps, mais une tendance durable qui permet de le nommer ainsi. Mais la guerre doit faire état d'un acte de volonté. Elle est le résultat d'une disposition avérée, d'une volonté de s'affronter, non d'un accident. Finalement, la guerre n'est pas un temps méconnu, pour que ce soit un temps de guerre, il faut que cela soit reconnu, notoire, public [*known*].

La paix, continue Hobbes est l'ensemble des périodes de l'histoire qui ne constituent pas une période de guerre : « [t]out autre temps se nomme paix[44] ». L'absence dans la durée de la disposition affichée et avérée de s'affronter, c'est la paix hobbesienne.

Contrairement à Francis Bacon, un de ses maîtres à penser, Hobbes propose donc que la paix soit comprise en termes d'absence de guerre. Bacon, de son côté, avait proposé que la paix, notamment la paix entre États, soit définie par l'impuissance, de la part de l'ennemi, de causer du tort. En matière de relations internationales, cette définition implique que la paix entre États soit définie comme l'impossibilité qu'un État soit militairement atteint par un État ennemi,

[41] *Lév*., XIII, 124.
[42] *Lév*., XIII, 124.
[43] Voir Samuel G. Zeitlin, « Francis Bacon on peace and the 1604 Treaty of London », *History of Political Thought*, 2020, p. 487.
[44] *Lév*., XIII, 124.

même si l'ennemi a la volonté de l'atteindre[45]. Si son ennemi n'a pas les moyens de lui faire subir des pertes, l'État en question est paradoxalement en paix avec son ennemi. Cette définition complexe comprend donc la possibilité qu'un État soit en paix envers un autre État qui, à son tour, soit en guerre avec le premier. Au fond, pour Bacon, c'est l'anarchie, non la guerre, qui constitue l'inverse de la paix. La paix est l'ordre, la stabilité. Toute situation où une puissance forte contrôle les rapports de forces avec ses adversaires est, pour Bacon, un temps de paix. Un temps d'opérations militaires entre deux puissances inégales, où l'une d'entre elles n'a pas vraiment la capacité militaire d'agresser son adversaire, serait, pour Bacon, un bon exemple de temps de paix.

Rien de ce genre n'apparaît dans la pensée de la paix chez Hobbes. Pour lui, la paix est l'absence de guerre. Certes, étant donné les trois éléments de la définition hobbesienne de la guerre, sa définition du « temps de paix » comprend tout moment de violence ponctuelle, toute violence méconnue qu'un agent pourrait provoquer à un autre et tout mal fait à autrui par accident. Mais, à la différence de Bacon, chez Hobbes, ce n'est pas à cause du rapport inégal de forces que la violence peut exister en temps définis en tant que temps de paix. Pour lui, on peut avoir de la violence en temps définis comme temps de paix pour trois raisons : si la violence ne perdure pas, s'il y a un manque de volonté violente de la part des agents concernés ou s'il n'y a pas de la publicité de l'intention de faire tort. La paix de Hobbes ne comprend donc pas la situation où un pouvoir écrasant et violent, une instance de type impérial, contrôle violemment d'autres groupes dans la durée, intentionnellement et à la vue de tous.

Une définition négative est toujours d'interprétation difficile, ici pourtant l'enjeu ce n'est pas qu'elle soit une définition vide de contenu, mais qu'elle brasse trop large. Il est en effet chimérique de déduire (avec un certain degré de certitude) un contenu politique substantiel de l'examen de la cause de la paix chez Hobbes parce qu'elle est définie par des critères terriblement larges. La définition de la paix chez Hobbes ne nous laisse donc pas beaucoup de repères pour avancer vers l'établissement du contenu de sa politique de la paix. Nous sommes ainsi arrivés dans un cul-de-sac intellectuel. La paix est la cause politique par excellence de Hobbes, mais sa définition ne nous offre pas de contenu politique substantiel pour rentrer dans l'intelligence des intérêts politiques de Hobbes. Pour avancer dans cette enquête des causes politiques hobbesiennes, repartons dans une autre direction.

La paix exige un État et elle détermine l'étendue de ses droits

[45] Voir S.G. Zeitlin, « Francis Bacon on peace and the 1604 Treaty of London »*, art. cit.*. p. 491.

Si la définition conceptuelle de la paix chez Hobbes ne nous offre pas suffisamment de repères pour en composer le contenu substantiel en tant que cause politique, on se doit de revenir en arrière et de repartir du seul moyen à l'aide duquel Hobbes pense que la paix soit possible : l'érection de l'État. En effet, on a vu plus haut que la paix civile est obtenue par la constitution d'un État (où tous les droits régaliens soient concentrés entre les mains d'une seule instance) gouverné ayant la paix comme critère ultime. Pour continuer à enquêter à propos des intérêts politiques de Hobbes, nous suivrons donc cette piste. En analysant la forme que prend le moyen d'exécution, l'État-Léviathan, on va finalement pouvoir dessiner la politique hobbesienne de la paix.

Nous avons vu que la paix préside, chez Hobbes, à la rencontre humaine dès ses prolégomènes jusqu'à la formation d'une société politique développée et stable. Mais, parce que le but c'est ici de retrouver les causes politiques de Hobbes, nous ne replongerons pas dans le rôle que joue la paix dans la phase pré-politique de la fable politique hobbesienne. Nous nous concentrerons davantage sur son rôle en tant que critère politique dans le cadre d'une société organisée.

Or, dans la phase politique de la fable hobbesienne, les agissements propres au gouvernement sont ceux qui mènent à la paix civile et à la paix avec d'autres communautés politiques. Il est donc logique pour le système politique hobbesien que les aires confiées au gouvernement souverain, son périmètre d'action, c'est-à-dire les aires régaliennes, soient déterminées en fonction de la poursuite de la paix. Comme il a été mentionné plus haut, au chapitre XVIII du *Léviathan*, pour Hobbes : définir les droits régaliens est un droit régalien. En vue de pouvoir « préserver la paix et la sécurité en prévenant la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur[46] », il appartient de droit au souverain « d'être juge (…) des moyens nécessaires à la paix et à la défense[47] ».

Cette proposition politique semble, à première vue, une pente glissante vers le gouvernement arbitraire le plus absolu dès lors que le souverain ne détermine pas seulement les politiques à mener, mais aussi les aires qu'il lui revient de gouverner. Plus loin, on introduira des nuances sur ce point et l'on exposera les freins et contrepoids que le système comprend, mais il faut bien souligner que le point de départ de la philosophie politique de Hobbes (à l'aide de laquelle il rêve atteindre la paix civile) est que rien n'échappe au domaine du souverain.

Pour Hobbes, le souverain civil (qu'il soit un homme, ou une assemblée) doit donc concentrer en lui tous les pouvoirs de la République. Hobbes n'est pas du tout partisan de la

[46] *Lév.*, XVIII, 184.
[47] *Lév.*, XVIII, 184.

division des pouvoirs politiques entre différentes institutions. En effet, il pense même qu'une telle division des pouvoirs entre instances différentes met en danger la vie pacifique et heureuse des gens du pays[48]. La division du pouvoir politique entraînerait inévitablement, selon Hobbes, la chute de la République, parce qu'il est impossible de gérer la vie commune de façon harmonieuse là où il y a plusieurs agents qui décident des agissements du corps politique. L'exclusion d'une aire de la vie sociale des champs d'action du souverain, explique Hobbes, engendrerait de l'épilepsie dans la république. Dans le *Léviathan,* lorsque Hobbes s'intéresse aux choses qui affaiblissent la république, il parle des républiques « épileptiques » : « (…) là où quelqu'un est souverain et quelqu'un d'autre est suprême, où l'un peut faire des lois et l'autre des canons, il doit nécessairement y avoir deux Républiques : et cela c'est un royaume divisé en lui-même, qui ne saurait subsister[49] ». De même que l'homme lors d'une attaque d'épilepsie perd le contrôle de ses mouvements et n'est plus capable de mener aucune tâche, aussi la république épileptique se retrouve dans l'impossibilité d'assurer sa finalité : la garantie de la paix. Il témoigne ainsi de sa conviction du danger de la multiplication d'instances politiques pour la gestion pacifique de la vie commune. La seule manière de garder dans la durée la paix civile est ainsi, à son avis, la concentration de toutes les facultés civiles et spirituelles dans une même autorité : l'État souverain.

À ce souverain sont confiés tous les pouvoirs. Cela veut dire que son pouvoir est « illimité[50] ». Nous sommes habitués à penser le pouvoir d'une institution politique en termes de droits régaliens précis qui encadrent l'action du souverain : tout ce qui est compris dans ces droits revient à sa juridiction régalienne, tout ce qui ne l'est pas lui échappe, et le souverain ne peut pas s'en saisir. Hobbes, en revanche, attribue tous les droits au souverain. Il n'y a pas une aire de la vie commune ni un champ de la société qui ne sauraient lui échapper. Sa responsabilité pour garantir la paix lui donne le pouvoir de se mêler à toute dimension de la vie commune. Le souverain peut donc décider des moyens dont il a besoin pour garder la paix dans la république, ou la retrouver, si elle était perdue. Son pouvoir n'est pas d'emblée déterminé comme si le souverain était responsable de quelques tâches déterminées, aussi importantes soient-elles. Son affaire, c'est la protection de la paix ; tous les instruments qu'il juge nécessaires pour sa sauvegarde sont donc potentiellement à sa disposition. Le rôle du souverain n'est donc pas de gérer une partie de la vie sociale (que nous appelons couramment les droits régaliens), sinon celui d'intervenir, en vue du maintien de la vie pacifique, là où il juge que son intervention est

[48] Voir *Lév.*, XVII, 177.
[49] *Lév.*, XXIX, 350-351.
[50] *Lév.*, XVIII, 190.

requise. Ce principe hobbesien s'applique à toutes les aires de sa philosophie politique, y compris des aires de la vie commune que nous avons l'habitude de voir exclues du domaine des droits régaliens – comme le gouvernement des aires religieuses par le souverain civil.

Cette idée est tellement centrale pour Hobbes qu'elle apparaît représentée visuellement dans le frontispice du *Léviathan*, probablement effectué par Abraham Bosse[51]. Dans cette représentation le « grand LÉVIATHAN[52] », le « *dieu mortel*[53] », porte une couronne. Il est représenté comme un buste qui s'élève sur le monde. Dans sa main gauche, il porte la crosse épiscopale (comme symbole de son pouvoir ecclésial) et, dans sa main droite, il a l'épée levée (pouvoir temporel). La totalité des pouvoirs lui est ainsi attribuée : « De la pointe de l'épée à l'extrémité de la crosse, le Léviathan délimite l'espace qui s'étend depuis le ciel des lointains jusqu'aux abords du plan médian[54] ».

La philosophie morale tempère la mobilisation des droits régaliens

Comme nous venons de voir, la philosophie civile de Hobbes ne pose pas de limites au pouvoir souverain. Pourtant l'étude de sa philosophie morale mettra en exergue que le souverain est limité dans l'usage de son pouvoir absolu. C'est cette articulation, entre le pouvoir souverain absolu qui se déduit de la philosophie civile et les limites à l'action du souverain qui émanent de sa philosophie morale, qui va nous occuper maintenant[55]. L'enquête concernant les intérêts

[51] Voir J.-C. Vuillemin, « Bosse, Abraham », dans L. Foisneau (éd.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2015, p. 305. Voir, aussi, Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne, illustration des œuvres et portraits*, trad. fr. D. Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 39-52. Voir, encore, N. Malcolm, « Editorial Introduction to Leviathan », dans T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit*., p. 133-134.

[52] *Lév*., XVII, 177 (en lettres majuscules dans l'original).

[53] L'attribution par Hobbes de ce caractère divin des souverains dans le Léviathan (*Lév*., XVII, 178 [italiques dans l'original]) n'est peut-être pas sans lien avec l'usage de l'appellation « petit dieu » que le roi Jacques Ier utilisa pour décrire le roi : « Apprenez […] avant toutes choses, mon fils, à connaître et à aimer Dieu, auquel certes vous avez deux grandes obligations, l'une de vous avoir fait homme, l'autre de vous avoir fait un petit dieu (l'écriture appelle ainsi les rois), pour être assis sur son trône et commander aux autres hommes » (Jacques Ier, *Basilikon Doron*, Paris, G. Auvray, 1604, fol. 2, 16, cité par B. Cottret, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin, 2018, p. 26).

[54] H. Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, *op. cit*., , p. 7.

[55] Il faut répondre aux lecteurs de Hobbes qui n'acceptent pas qu'on puisse parler de moralité chez lui. Ces commentateurs pensent que le modèle anthropologique hobbesien ne comprend pas un tel type de motivation : selon eux, l'homme hobbesien n'est pas capable d'une vie morale et ne saurait donc être motivé que par son seul intérêt individuel. L'un d'entre eux, Thomas Nagel, soutient que Hobbes tenait à l'égoïsme psychologique de l'humanité ; il ne croit pas que le modèle anthropologique de Hobbes rende compte de motivations altruistes pour l'action et préfère réduire les motivations possibles à la seule survie de l'agent : « [t]he fact that the egoist is totally incapable of a few specifiable actions is only one aspect of his incapacity for a whole way of behaving. He is susceptible only to selfish motivation, and is – therefore incapable of any action which could be clearly labeled moral. He might, in fact, be best described as a man without a moral sense » (T. Nagel, « Hobbes's Concept of Obligation », *art. cit*., p. 74). Aux auteurs de cette ligne d'interprétation de Hobbes, nous pouvons pourtant rappeler que quand, au chap. VI du *Léviathan*, Hobbes plonge dans l'étude des passions, il traite certes de la cruauté, de

politiques de Hobbes nous a amené à conclure que la paix est sa cause politique prédominante. Sa définition de la paix ne nous permettant pas de rentrer dans l'intelligence de ses intérêts politiques, nous nous sommes concentrés sur le moyen que Hobbes juge indispensable à la paix : l'édification d'un État souverain. Nous espérons ainsi trouver des éléments qui nous aident à proposer une caractérisation substantielle de ce que Hobbes poursuivait au moyen de son engagement politique. D'abord, nous avons établi que, pour Hobbes, une politique de la paix exige l'unification de tous les pouvoirs souverains dans une même instance. À présent, à l'aide de l'étude de l'articulation de sa philosophie civile et de sa philosophie morale en ce qui concerne l'action du souverain, nous sommes en train de déterminer quels sont les pouvoirs régaliens que Hobbes attribue à l'État-Léviathan selon sa politique de la paix. Autrement dit, si nous plongeons à présent dans l'imbrication de la philosophie morale et civile hobbesienne, c'est pour y retrouver des moyens de répondre à notre question de base : comment cette politique de la paix que Hobbes ambitionne et promeut se caractérise-t-elle ?

Pour saisir les limites qu'impose la philosophie morale de Hobbes à l'usage des pouvoirs du souverain, il faut tout d'abord comprendre que le *ceteris paribus* (la réciprocité[56]) est la clé de voûte de la théorie morale de Hobbes. Cette idée est déjà présente dans le *De Cive*, où Hobbes inscrit la réciprocité morale et politique comme la neuvième loi de nature : « [p]ar conséquent, comme ceux qui instaurent la *paix* gardent beaucoup de *droits* communs et acquièrent, de plus, beaucoup de droits propres, il en résulte une neuvième instruction de la *loi naturelle*, que *chacun accorde à chaque autre les mêmes droits qu'il réclame pour lui-même, quels qu'ils soient*[57] ». Le fait que la réciprocité soit inscrite au rang des lois de nature ne lui assure pas pour autant un

---

l'envie, de la luxure, de la concupiscence naturelle et de la jalousie (*Lév*., VI, 46-58), mais il y aborde aussi la passion de faire du bien à autrui et la passion de faire du bien à l'humanité : « Le désir du bien pour autrui, BIENVEILLANCE, BON VOULOIR, CHARITÉ. S'il s'agit du bien faire à l'homme en général, on dit BON NATUREL » (*Lév*., VI, 51 [en lettres majuscules dans l'original]). C'est le texte même de Hobbes, par son inclusion des vertus morales dans sa description des passions humaines, qui nous pousse à rejoindre Bernard Gert, pour qui l'égoïsme psychologique, chez Hobbes, doit être restreint à la considération des personnes vivant en état de nature. Il refuse ainsi les interprétations de l'égoïsme chez Hobbes comme trait commun à toute l'humanité (comme le soutient Nagel). Selon lui, Hobbes ne pensait pas que les gens éduqués dans les familles soient en effet psychologiquement égoïstes (Bernard Gert, « Hobbes's psychology », dans T. Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 167) et donc incapables de la considération d'autrui dans leurs discernements d'action. Une deuxième preuve de cette lecture en faveur de la capacité morale du sujet hobbesien peut être trouvée quand Hobbes se penche sur l'auto-incrimination où Hobbes élargit le droit individuel à ne pas s'incriminer soi-même à la non-obligation de dénoncer au souverain quelqu'un que le sujet aime, ou de qui le sujet soit dépendant (S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance*, *op. cit*., p. 2). Ceci nous permet d'induire l'importance du lien social dans l'anthropologie hobbesienne. L'objection de Nagel à la conception chez Hobbes d'une vraie philosophie morale à cause d'une éventuelle incapacité de l'homme, selon le modèle anthropologique hobbesien, à tisser des liens sociaux significatifs, n'a donc pas de sens.

[56] Lloyd traduit l'expression latine « ceteris paribus » par « théorème de la réciprocité » ou juste « réciprocité », dorénavant nous suivrons son option de traduction (S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 4).

[57] *Du Citoyen*, chap. III, paragr. 14, p.132 (italiques dans l'original).

rôle éminent au sein de la morale hobbesienne, où il y a aussi d'autres lois de nature. Pourtant, Hobbes lui-même, plus bas, dans le chapitre suivant du *De Cive*, va clarifier la question en attribuant une place d'honneur à ce neuvième commandement de la loi naturelle dans la composition de sa philosophie morale (tout en la justifiant avec des arguments bibliques à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament) :

> *L'équité*, que nous avions posée en neuvième lieu comme *loi de nature*, qui prescrit à chacun d'accorder aux autres les mêmes droits que ceux qu'il désire qu'on lui accorde, et qui implique toutes les autres lois en elle, est identique à la loi que Moïse établit : « Tu aimeras ton compagnon comme toi-même » (Lv 19,18), et notre Sauveur a dit qu'elle était la somme de la *loi morale* : Maître, quel est le plus grand commandement de la loi ? Jésus répondit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu […]. C'est le premier et le plus grand commandement. Et voici le second, qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; de ces deux commandements dépend toute la loi et les prophètes » Mt 22, 36-40). Or aimer son prochain comme soi-même n'est rien que lui accorder tout ce que nous réclamons qu'on nous accorde à nous-mêmes[58].

Deux références du texte du *De Cive* sont particulièrement éclairantes. D'abord Hobbes affirme que la réciprocité implique toute autre loi. Ensuite, il insiste sur le fait qu'elle est la somme de la loi morale – conclusion qui ressort de son interprétation du chapitre vingt-deux de l'évangile de Matthieu. Pourtant, ce n'est pas seulement dans le *De Cive* que Hobbes met la réciprocité en exergue, dans le *Léviathan* aussi la réciprocité prend le premier rang de la moralité.

Nous y retrouvons la réciprocité érigée en deuxième loi de nature : « (…) la seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure ou l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et que l'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même[59] ». Limiter la liberté propre dans ses critères d'action envers les autres par le critère de la liberté qu'on est prêt à concéder à autrui pour qu'il agisse envers nous est une déclinaison du principe de réciprocité. Et elle apparaît au cœur de la deuxième loi de nature telle qu'elle est formulée dans le *Léviathan*. Pourtant, dans le *Léviathan,* Hobbes la justifie à l'aide d'une autre péricope de l'évangile de Matthieu que celle qu'il avait utilisée dans le *De Cive*. Cette fois à l'aide du septième chapitre (Mt 7, 12) : « tout ce que tu réclames que les autres te fassent, fais-le leur[60] ».

Comme dans le *De Cive*, dans le *Léviathan* à la fin de l'examen de toutes les lois de nature, Hobbes revient sur leur hiérarchisation et systématisation. Quand il se confronte au

[58] *Du Citoyen*, chap. IV, paragr. 12, p.148.
[59] *Lév*., XIV, 129.
[60] *Lév*., XIV, 130.

problème de la compréhensibilité d'un tel ensemble de lois, qui peut sembler trop sophistiqué pour que tous puissent le comprendre, il affirme « (…) une seule formule qui les résume toutes [les dix-neuf lois de nature présentées lors des chapitres XIV et XV du *Léviathan*], formule facile, et intelligible même au plus mal doué : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même[61] ». Ainsi on peut observer que, également dans le *Léviathan*, la réciprocité n'est pas seulement une des lois de nature, elle est le critère interne qui articule et résume les lois de nature. L'intelligence des lois de nature est ainsi, pour Hobbes, la compréhension de la moralité selon le principe de la réciprocité. La même idée est réaffirmée lors de l'étude des lois civiles, quand Hobbes postule que toutes les lois de nature « sont en effet contenues dans cette unique sentence, approuvée par tout l'univers : ne fais pas à autrui ce que tu estimes déraisonnable qu'un autre te fasse[62] ».

Nous pouvons conclure que, pour Hobbes, le principe de réciprocité est au cœur de sa philosophie morale[63]. Une fois établie la réciprocité en tant que point de départ de la philosophie morale de Hobbes, nous pouvons à présent vérifier que c'est bien la réciprocité qui préside au discernement moral de l'action tant dans l'état de nature qu'en société.

Que la réciprocité soit à l'œuvre dans l'état de nature, cela se comprend aisément si nous méditons sur le fait que là où il y a une égalité de puissance, il y aura aussi une égalité d'espoir d'atteindre les fins[64]. Personne n'étant donc obligé de renoncer à son jugement, tous gardent la possibilité de tout faire. Tous sont par conséquent réciproquement justifiés dans la poursuite

[61] *Lév*., XV, 157.

[62] *Lév*., XXVI, 290.

[63] Tous les commentateurs ne s'accordent pas sur le sens que Hobbes a pu donner à la réciprocité. Ainsi, Lloyd interprète la réciprocité chez Hobbes comme l'élargissement de l'équivalence entre l'amour de soi et l'amour du prochain à l'équité des droits politiques et aux règles sociales – ce qui signifie que chacun doit agir en société d'une façon telle qu'il trouverait juste que les autres agissent eux aussi : « Hobbes identifies the requirement that we love others as ourselves with a fairness requirement that we each apply some or other uniform set of standards to everyone, without exempting ourselves from the rules or judgments we apply to others. » (S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit*., p. 15.) Mais d'autres auteurs, dont Gregory Kavka, affirment que la règle d'or hobbesienne n'est finalement qu'une règle de cuivre (*copper rule*) elle ne constituerait que le commandement de traiter les autres en accord avec la façon dont ils nous traitent (voir S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit*., p. 14, 32, 179). Certes, Hobbes propose que la « règle d'or » comprenne la prescription qu'un agent obéisse aux lois de nature envers ceux qui les observent eux aussi (même dans les cas où cela ne lui convient pas), mais il prescrit d'agir selon la réciprocité aussi envers ceux qui n'observent pas les lois de nature, sauf quand suivre les règles dans le rapport à ceux qui ne leur obéissent pas est dangereux pour l'agent (et ceci c'est la seule exception). Comme nous l'avons vu ci-dessus dans les citations du *De Cive* et du *Léviathan*, pour Hobbes la réciprocité est justifiée par la façon dont nous aimerions être traités, et non par la façon dont nous sommes effectivement traités. La seule limite à la réciprocité se présente lors qu'elle entre en conflit avec ce que Hobbes appelle les « droits intransmissibles » du sujet (résister à être tué, blessé, emprisonné, etc.) (*Lév*., XIV, 131, 139 et XXI, 229-232). Nous penchons donc vers l'interprétation de Lloyd et non vers celle de Kavka qui, à notre avis, fait d'un cas limite un critère général, ce qu'on ne trouve pas dans le texte hobbesien.

[64] Voir *Lév*., XIII, 122.

active des actions qui leur semblent pertinentes, selon leurs jugements privés respectifs[65]. La confrontation entre individus poussés par des jugements irréconciliables conduit à la guerre de chacun contre chacun[66], mais cela se fait dans un cadre où tous font de même et tous souhaitent qu'autrui procède de la même manière dont l'agent, lui aussi, veut procéder. Ils sont donc tous en train de raisonner de la même façon, en attribuant tous les droits d'action à autrui, comme ils estiment avoir le droit de tout faire eux-mêmes.

Selon Hobbes, la forme même du contrat social est justifiée par la réciprocité : des hommes motivés pour quitter l'état de guerre et en définitive vivre en paix rentrent en contrat avec un souverain à qui ils cèdent tous leurs pouvoirs de jugement privé universel[67]. Le jugement du souverain devient ainsi le seul jugement universel et il devient l'arbitre de la vie commune. Le fait que tous, sans exception, cèdent au souverain la possibilité de trancher des matières de la vie en société est, pour Hobbes, la seule forme de passer de l'état de nature (où chacun faisait ce qu'il voulait sans avoir à se soumettre à personne, mais en vivant en état de guerre), à une société (où la vie pacifique est possible). Ce passage est rendu possible par la réciprocité, tandis que demander à autrui de transmettre son pouvoir au souverain sans aliéner soi-même son pouvoir n'est pas une conduite morale en accord avec la moralité de la réciprocité[68]. La réciprocité est ainsi respectée dans l'État-Léviathan, dès lors qu'aucune distribution asymétrique des droits n'a lieu. Dans la société, par la mise en œuvre d'un tel dispositif de décision par arbitrage souverain, tous cèdent donc au souverain leur pouvoir de juger tout en acceptant de suivre ses délibérations. Hobbes contourne ainsi le danger de la guerre provoquée par des querelles entre jugements non convergents et en même temps crée des conditions moralement acceptables pour la paix.

Mais la morale de la réciprocité a encore une autre conséquence sur la philosophie politique de Hobbes : le principe de la réciprocité morale demande que l'allégeance politique ne puisse pas être lâchée. Parce que la possibilité qu'un agent puisse reculer dans son

[65] Voir S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 18-25.
[66] Voir *Lév*., XIII, 124.
[67] Voir *Lév*., XVII, 177.
[68] Une telle élévation du souverain à un rang supérieur aux autres citoyens, n'a pourtant pas lieu dans les schémas aristocratique ou oligarchique, où des classes sociales ont des prérogatives politiques différentes. Pour Hobbes, en ce qui concerne la souveraineté il y a une égalité entre tous – sauf celui qui est le souverain, ou ceux qui constituent l'assemblée souveraine. C'est pourquoi Hobbes insiste sur le fait que tous les hommes sont égaux, mais que tous sont sujets de celui qui les gouverne : « [l]e dépositaire de cette personnalité est appelé souverain, l'on dit qu'il possède le pouvoir souverain ; tout autre homme est son sujet » (*Lév*., XVII, 178). Or, ce souverain, selon la théorie de la représentation politique de Hobbes, par le fait qu'il représente ses sujets, agit ainsi en leur nom : « [u]ne multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme, (…). Et parce que la multitude, par nature, n'est pas une, mais multiple, on ne doit pas y voir un seul auteur, mais bien des multiples auteurs, de tout ce que le représentant dit ou fait en leur nom » (*Lév*., XVI, 166). Les sujets sont ainsi les auteurs des actions que le souverain en tant qu'agent, entreprend en leur nom.

engagement de subordination au souverain (au cas où ses intérêts ne seraient pas favorisés par une décision souveraine) suppose qu'il serait prêt à accepter qu'autrui abandonne lui aussi le contrat quand l'arbitrage ne lui convient pas, ce qui configurerait une situation sociale insoutenable[69]. La réciprocité, le fait d'agir envers autrui de la façon comme on aimerait qu'autrui agisse envers nous, justifie donc que le contrat social ne soit pas passible d'interruption (sauf en des circonstances très spécifiques[70]).

La philosophie morale selon la réciprocité converge donc avec la philosophie civile dans la justification de l'attribution d'une fonction arbitrale au souverain dans le régime politique de l'État-Léviathan, toutes les deux justifiant l'attribution du pouvoir d'arbitrage au souverain en vue de l'engendrement de conditions de vie pacifique en société. Néanmoins, la réciprocité va introduire ici un nouveau facteur, un élément non présent dans la philosophie civile, à savoir l'encadrement moral des fonctions du souverain. Une telle délimitation n'est pas pour autant une limitation d'action souveraine par l'exclusion d'une aire de la vie civile de sa juridiction, mais une limitation, selon la morale de la réciprocité, des moments et des conditions dans lesquelles ces droits doivent être utilisés. Nous regarderons à présent les conditions dans lesquelles le souverain doit intervenir (ou s'abstenir d'agir) selon la philosophie morale de Hobbes.

La morale demande que, de même que ses sujets, le souverain doive aussi se soumettre dans son action au principe de réciprocité. Pourtant, vu la différence entre sujets et souverain, dès lors qu'il garde la possibilité d'un jugement privé universel[71], la réciprocité ne s'applique de la même façon. La réciprocité exige du souverain qu'il gouverne d'une façon telle qu'il aurait aimé être gouverné si un autre que lui était son souverain[72]. Cette limitation à l'action souveraine oblige le souverain à suivre une norme morale qui *de facto* freine ses pouvoirs. Il ne peut pas disposer de tout et de tous en vue de ses jugements privés : il doit restreindre ses prescriptions à celles qu'il aurait accepté de subir en tant que sujet d'un autre qui soit souverain. Par exemple, selon Hobbes, le souverain ne doit pas châtier un innocent à cause de la morale de la réciprocité[73]. Certes, en tant que souverain il a le pouvoir de le faire et personne n'a le pouvoir de l'en empêcher. Mais lui-même se limite dans son action par la règle morale qui lui

[69] Voir S.A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 27-28.

[70] Un sujet ne peut plus être tenu par l'obéissance au souverain si son souverain n'est pas en mesure d'assurer sa protection, si sa terre a été conquise par un autre souverain, si à la mort du souverain il n'y pas d'héritier ou si le sujet est banni du *Commonwealth* (voir *Lév.*, XXI, 233-235).

[71] Voir S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit*. p. 26.

[72] « Reciprocity also requires the sovereign to execute its functions (fulfill its sovereign role) in the way it would wish to see those functions executed were it subject to them » (S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 26).

[73] Voir *Lév*., XXVIII, 338.

interdit une telle iniquité, parce qu'au cas où il serait lui-même sujet d'un souverain, il n'aurait non plus aimé que son souverain le châtie sans tenir compte de son innocence.

Or, selon Hobbes, si les individus rentrent en contrat avec le souverain motivés par la création de conditions de vie pacifiques, le souverain doit par conséquent se limiter aux prescriptions liées à la stabilité du régime politique et au maintien de la paix. Parce qu'un agent qui rentre en contrat avec un souverain en vue de garantir sa survie et les conditions d'une vie qui lui convienne sera insatisfait si le souverain utilise l'autorité qui lui est confiée hors des champs où son intervention est absolument requise pour garantir la stabilité et la paix.

En résumé, l'étude de l'articulation de la philosophie civile et de la philosophie morale de Hobbes, en ce qui concerne l'action du souverain nous informe que, même si dans l'État-Léviathan il n'y a pas de division des aires de la société entre les aires où le souverain peut interférer et celles qui sont hors de son champ d'action, il y a un critère qui l'empêche d'interférer de façon arbitraire : le principe moral de la réciprocité. Toutes les aires de la vie humaine sont potentiellement touchées par l'autorité du souverain, mais seulement dans les cas où l'intervention souveraine est justifiée par le devoir souverain d'accomplir les termes du contrat. Une partie considérable de la vie ordinaire reste donc hors du champ des prescriptions souveraines.

Un tel souverain voit donc ses pouvoirs limités et il a aussi une finalité pour son usage des pouvoirs. Lloyd, avec le travail conceptuel de lecture de Hobbes à partir du principe de réciprocité, démontre que les pouvoirs du souverain pour promouvoir la paix sont le moyen de promouvoir le bien commun de la société qu'il gouverne[74]. En toute rigueur, son engagement politique ne peut pas être réduit ni à la fuite à la guerre en tant que *summum malum* ni à la survie individuelle de chacun en dépit d'autrui, il y a une certaine idée de vie industrieuse et heureuse qui fonctionne comme idée phare pour Hobbes et cela tant dans la théorie abstraite, que dans ses diverses déclinaisons.

Finalement, l'articulation entre la philosophie morale de Hobbes et sa philosophie civile laisse entrevoir que, théoriquement, il arrive ainsi à satisfaire les deux motivations pour former

[74] « Hobbes makes clear that these precepts all tend to promote peace, but because commentators typically do not see peace as an end in itself, nor believe that Hobbes saw it so, they look for a more basic function these precepts promoting peace ultimately serve. So do I. It has seemed obvious to many that this function is and must be the self-preservation of the individual agent who is to follow those precepts, or the self-interest of the individual agent. I understand why this has seemed obvious to others, but it is no longer obvious to me, and, in fact, I have come to believe that it is false. I shall argue that the only end reliably served by the Laws of Nature is the common good, or the good of humanity generally, and not the preservation or profit of the individual agent who is to follow those laws, and that for this reason, among others, it is actually the function of securing humanity's good that ultimately unifies Hobbes's Laws of Nature. » (S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes, op. cit.,* p. 98.)

la société, par l'accomplissement des deux types de passions qui incitent l'humanité à la paix (telles qu'elles sont présentées par Hobbes à la fin du chap. XIII du *Léviathan*). D'abord, la crainte de la mort est réduite par la stabilité permise par l'établissement du souverain en tant qu'instance d'arbitrage de la convivialité. Ensuite, le désir des choses nécessaires à une vie agréable et l'espoir de les obtenir par leur travail sont augmentés par rapport à l'état de nature dès lors que l'effectivité de l'action des sujets est doublement agrandie : en premier lieu par la non-menace d'autrui, en deuxième lieu par la garantie que le souverain n'interfèrera pas non plus, sauf dans les cas précis où la sécurité de la société sera en péril.

En bref, la philosophie morale de Hobbes selon la réciprocité explique que la seule façon d'éviter de vivre dans l'état de nature (où la réciprocité attribue à chacun le droit au jugement privé sur toutes les dimensions de la vie et entraîne ainsi la guerre), sans pour autant tomber dans une distribution asymétrique des droits, c'est que tous se soumettent au souverain. Mais à un souverain qui ne soit qu'un arbitre des disputes et dont le pouvoir soit limité par le principe de réciprocité – qui limite ses actes et lui impose une finalité.

Conséquences politiques de l'établissement de l'accordéon pacifique de Hobbes

En résumé, la paix souhaitée par Hobbes, la construction d'une communauté où il serait posible de vivre une vie industrieuse et heureuse, n'est achevée qu'au moyen de l'institution d'un État : une seule instance souveraine toute-puissante qui agisse au nom de tous en fonction de la paix civile. Dans la communauté politique gouvernée au moyen de l'État-Léviathan il n'y a pas de division des aires de la société entre celles où le souverain peut interférer et celles qui sont hors de son champ d'action, mais il y a un critère qui lui interdit d'interférer de façon arbitraire : c'est le principe moral de la réciprocité, selon lequel le souverain doit se limiter aux prescriptions liées à la stabilité du régime politique et au maintien de la paix[75]. Pour rentrer dans l'intelligence de la détermination des aires régaliennes chez Hobbes, il faut creuser à la fois sa philosophie politique et sa philosophie morale. En effet, selon la théorie civile de Hobbes, tout le pouvoir appartient (potentiellement) au souverain, mais, selon sa philosophie morale, le souverain ne doit pas faire usage de ce privilège, sauf en cas de nécessité politique de sauvegarde de la paix. Le souverain est donc limité dans ses agissements en raison de la

[75] Il y a de quoi s'interroger à propos de cette liberté des sujets. Est-il vraiment libre celui dont la liberté peut en être retirée sur le champ ? Ce débat passionnant sera pourtant mieux compris plus loin dans notre enquête. Ici on ne prend pas position concernant la qualité de la liberté des sujets hobbesiens, on se limite à esquisser la conception de liberté selon Hobbes.

philosophie morale. Plus que réserver des pouvoirs spécifiques au souverain, Hobbes insiste sur le fait que l'État doit avoir la possibilité de faire appel à n'importe quel outil dont il juge l'usage nécessaire pour garder la paix.

Toutes les aires de la vie humaine sont potentiellement touchées par l'autorité du souverain, mais seulement au cas où l'intervention souveraine soit justifiée par le devoir souverain d'accomplir les termes du contrat. Une partie considérable de la vie ordinaire reste donc hors du champ des prescriptions souveraines, l'espace des libertés anodines[76], le domaine des choses non menaçantes à un moment donné, c'est-à-dire les libertés des sujets auxquelles le souverain ne doit pas toucher parce qu'il n'y a pas de danger potentiel ou réel pour la paix civile. On peut penser la liberté des sujets comme étant délimitée par les libertés anodines à un moment précis, tout en sachant que dès qu'un enjeu devient un sujet dangereux ou qui d'une façon ou d'une autre représente un risque pour la paix, le souverain a alors le droit et le devoir d'intervenir parce que cet enjeu n'est plus anodin.

Les aires du gouvernement confiées par Hobbes au souverain-léviathan sont donc variables selon les circonstances. Les thèmes chauds ou menaçants qui, à chaque moment, hypothèquent la paix, ne sont pas toujours les mêmes. Mais c'est leur étendue qui détermine le domaine des pouvoirs régaliens. Un accordéon est ainsi dessiné, un accordéon extrêmement adaptable dont la limite est potentiellement infinie, mais dont la portée est balisée par la philosophie morale de la réciprocité. En fonction de l'établissement et du maintien de la paix, un souverain muni d'un accordéon de pouvoirs illimités a une finalité pour son usage des pouvoirs : les pouvoirs du souverain pour promouvoir la paix sont le moyen de promouvoir le bien commun de la société qu'il gouverne.

La politique de la paix qui veut utiliser tous les moyens de l'État-Léviathan n'est donc pas une vision particulière de la tradition ni une voie vers la perfection humaine individuelle, elle n'est pas une spiritualité politique et elle ne constitue pas non plus une aspiration utopique. Dans ses agissements, l'État-Léviathan doit se borner à limiter les abus des citoyens les uns envers les autres et à limiter les agressions d'autres communautés politiques. Autrement-dit l'État-Léviathan n'a pas à diriger les choix individuels de ses citoyens en ce qui concerne le domaine des libertés anodines, il n'a qu'à leur imposer des ordres qui concernent des sujets potentiellement déclencheurs de dissensions sociales à chaque moment donné.

L'enquête concernant la politique de la paix obtenue par les moyens de l'État en tant que cause prédominante de Hobbes nous a révélé ainsi son option pour les procédures et les

[76] On traduit ici par libertés anodines la locution *harmless liberties* enpruntée à Lloyd (S.A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 30).

résultats pacifiques davantage que pour la promotion de doctrines positives concernant les projets de vie des citoyens, ou l'engendrement, à l'aide d'un programme d'ingénierie sociale, d'une société nouvelle. Et ceci est très significatif pour l'enquête qu'on mène. Autrement dit, la paix en tant que cause politique se révèle, chez Hobbes, non une cause idéologique, mais un modèle de gestion de la coexistence pacifique, orienté pour empêcher des dissensions sociales et garder la paix.

Lors de la deuxième partie de ce travail, on examinera les politiques du Léviathan, les recommandations politiques que Hobbes a inscrites dans son traité le plus significatif en tant que suggestions d'agissements politiques pour le souverain. Il se peut que, théoriquement, Hobbes n'ait pas affiché ses causes idéologiques, et qu'il ait misé davantage sur l'établissement d'une instance politique et sur sa dynamique, mais le travail sur ses recommandations politiques au souverain laisse entrevoir les idées politiques auxquelles il tient. Bien évidemment, Hobbes n'était pas idéologiquement neutre. Malgré sa théorie politique procédurale, il avait des idées politiques personnelles, et il vaut la peine de chercher à les définir. Si nous n'avons pas pu retrouver des orientations politiques dans son schéma formel du gouvernement, ses recommandations pratiques deviendront, dans la deuxième partie de ce travail, le nouveau chantier d'enquête concernant la politique hobbesienne de la paix obtenue par les moyens de l'État.

L'établissement de l'accordéon régalien dessiné par Hobbes ne suffit pas à caractériser complètement sa politique de la paix, mais sa découverte permet d'écarter dès à présent quelques alternatives d'attribution des causes politiques à Hobbes (hypothèses qu'on peut retrouver dans la littérature secondaire à lui consacrée). C'est à ceci que l'avant-dernière section du chapitre sera consacrée.

L'effondrement des lectures utopistes du Léviathan

Si la cause politique qu'engage Hobbes est de l'ordre des procédures (non un modèle particulier et substantiel, mais un ensemble d'outils de gestion formelle des circonstances diverses) on peut dès à présent écarter toute lecture du Hobbes théoricien politique comme un utopiste, un radical ou un théoricien au service d'une idéologie. Avant de terminer ce chapitre, nous discuterons donc les conséquences de l'établissement de l'accordéon régalien de Hobbes et ses conséquences sur des lectures de « Hobbes utopiste », telle celle de Tuck ; « indépendant radical », telle celle de Hill ; ou bien, comme le propose Voegelin, Hobbes « théoricien de la sacralisation de l'État et de la gnose moderne ». Parce que, bien évidemment, si Hobbes mise

sur les procédures, il n'est pas en train de miser sur un nouveau type de société idéale qu'il aimerait instituer.

Richard Tuck est persuadé que le *Léviathan* est le meilleur exemple de littérature utopiste issue de la révolution anglaise[77]. Par cette affirmation, Tuck veut affirmer que Hobbes proposait une nouvelle compréhension de ce qu'est la politique, un nouveau prototype de la vie commune. Selon la lecture que Tuck offre du *Léviathan* et d'autres textes de Hobbes, la théorie des passions et la déduction des lois de Nature constituent un programme politique. Un nouveau modèle anthropologique, un nouveau modèle social et religieux, ainsi qu'un nouveau modèle politique seraient en train d'être forgés par Hobbes (nous explique Tuck[78]).

Pourtant, comme nous l'avons déjà vu plus haut, la fable politique hobbesienne n'est pas une projection utopiste, mais plutôt une mise en récit (enrichie) de l'homme réel, de la société réelle, de la religion qu'il connaissait et d'une politique qui n'était pas si différente que celle qu'il avait eue devant les yeux[79]. Certes, il y a de la nouveauté chez Hobbes, mais la construction utopiste qu'entrevoit Tuck est davantage une fable justificatrice d'une conception de la vie en commun qu'une nouveauté relevant du genre de l'utopie. Contre l'idée que Hobbes serait un révolutionnaire athée, que son projet politique serait de saper la religion chrétienne de son temps, ou qu'il aurait négligé l'impact politique de la religion, Martinich insiste sur le fait que Hobbes voulait, « non pas un monde meilleur, mais un monde ancien et sûr, conforté par une compréhension exacte de la Bible, compatible avec la nouvelle science[80] ». Le fait que, en ce qui concerne l'établissement de l'État moderne, Hobbes apporte de la nouveauté a amené Tuck à le décrire comme utopiste, mais les textes ne confirment pas pareille hypothèse. Son projet n'est pas le plan d'un gouvernement imaginaire d'une société imaginaire constituant un idéal, mais une tentative de présenter à tous ses compatriotes un minimum commun qui les justifie tous de vivre dans l'ordre et surtout dans la paix.

Un autre auteur, Christopher Hill, juge que Hobbes était intellectuellement proche des radicaux de son temps[81]. Hill s'appuie sur la première phrase du *Béhémoth* pour montrer

[77] Voir R. Tuck, « The utopianism of Leviathan », *art. cit.*, p. 125.

[78] Voir R. Tuck, « The utopianism of Leviathan », *art. cit.*, p. 134-136.

[79] Lors de la Partie II on verra combien nombre des « politiques publiques » que Hobbes propose constituent davantage l'expression de sa préférence pour une politique parmi hypothèse en dispute dans l'espace public de son temps, qu'elles ne représentent des nouveautés sociales sorties du recueillement du chercheur en sciences politiques.

[80] « He [Hobbes] wanted not a brave new world, but a safe old world, reinforced by an accurate understanding of the Bible and compatible with the new science. » (A.P. Martinich, « Hobbes's Political-Philosophical Project. Science and Subversion », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 43.)

[81] « Hobbes was often intellectually of the radicals' party. » (C. Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley », *art. cit.*, p. 387.)

comment Hobbes était idéologiquement attaché au « Commonwealth of England » : « Si dans le temps comme dans l'espace il y avait des degrés de haut et de bas, je crois véritablement que le point le plus élevé dans le temps serait la période qui s'est écoulée entre les années 1640 et 1660[82] ». Malheureusement, Hill ne cite pas la suite de la phrase : « [c]ar celui qui, de cet endroit comme de la montagne du Diable, aurait considéré le monde et observé les actions des hommes, et particulièrement en Angleterre, aurait pu contempler le spectacle de toutes les sortes d'injustice et de toutes les formes de folie que le monde pût fournir[83] ». Cette citation est donc moins intéressante qu'elle ne le semble pour Hill, dès lors que le « haut » est caractérisé comme injustice et folie et non comme justice et sagesse. Rapprocher Hobbes et les Independents à cause de cette citation semble ainsi de peu d'intérêt. Néanmoins, Hill a formulé un autre argument en faveur du radicalisme utopique de Hobbes. Il soutient cette idée à partir de la comparaison de ses écrits avec ceux de Winstanley. Cette deuxième voie d'argumentation est beaucoup plus intéressante parce qu'elle montre comment Hobbes pouvait être proche d'un auteur millénariste appartenant aux *Diggers*, aussi nommées les *True Levellers,* qui croyaient en un projet social d'orthopraxie religieuse et en la fin de l'État.

Hill rapproche les deux auteurs sur plusieurs points[84]. Tous les deux s'intéressent à la forme politique et non à la politique au jour le jour, et chacun pense fonder une forme politique basée sur de vrais principes. Tous les deux rejetaient l'usage de la Bible comme source pour une pensée politique, mais chacun d'eux utilise la Bible pour justifier des conclusions auxquelles il est arrivé par la raison. Tous les deux se montrent sceptiques envers l'existence de l'enfer. Tous les deux rejetaient la théologie scolastique. Tous les deux étaient anticléricaux et jugeaient que le clergé était la menace la plus grande au changement politique nécessaire (l'émergence du souverain chez Hobbes et l'émergence du Christ dans chaque homme, pour Winstanley). Tous les deux croyaient à l'égalité des hommes. Tous les deux sont conscients de vivre dans une société de compétition brutale entre individus. Et, finalement, tous les deux sont convaincus que la propriété privée est la source de toute dissension sociale, c'est-à-dire d'une telle compétition.

Selon Hill, tous les deux partageraient donc quelques convictions théologiques ; tous les deux étaient anticléricaux ; tous les deux partageaient le même diagnostic sur les désordres sociaux et l'espérance de refonder le politique par leurs propres écrits. Ce rapprochement entre

[82] Hill cite la version des *English works* édités par William Molesworth. Pour la traduction française, voir *Béhémoth*, p. 39.

[83] *Béhémoth*, p. 39.

[84] Voir C. Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley », *art. cit.*, p. 388-389.

les deux n'est pas complètement illégitime. On peut ne pas être d'accord avec Hill quand il affirme que Hobbes voulait fonder une forme politique basée sur de vrais principes (sujet sur lequel on reviendra plus loin) ni sur son détachement de la réalité politique de son temps (qu'on a analysé plus haut), mais les autres points de rapprochement proposés ne sont pas complètement faux.

Cependant, les aspects sur lesquels les deux auteurs sont en accord n'entraînent pas nécessairement leur préférence pour un État sectaire. En effet, les solutions proposées par Winstanley et par Hobbes au problème de la compétition pour la distribution des biens sont antithétiques. Comme l'a aussi noté Hill[85], pour gérer la distribution des biens désirés par plusieurs hommes en position d'égalité, Hobbes propose le « *dieu mortel*[86] », le souverain de l'État-Léviathan, qui veille sur une telle distribution en vue d'interdire que ces disputes en matière de distribution ne se transforment en guerre. Winstanley, de son côté, préfère l'abolition de la propriété qui entraînerait ainsi la fin des disputes pour les biens matériels[87]. Mais Winstanley est conscient que la convoitise n'est pas totalement éliminée par la suppression de la propriété et que l'homme peut envier un autre homme pour des raisons qui ne relèvent pas de la propriété de biens matériels. Il croyait que ce type de dissensions disparaîtrait comme conséquence de l'avancée de l'histoire : en tant que millénariste, il croyait à la venue du Christ dans chacun des êtres humains. Or, Winstanley était convaincu que ce troisième âge historique, l'âge de l'Esprit où le Christ émerge en chacun, était en train de faire irruption à son époque. Cette présence divine entraînerait que chaque homme serait conduit, depuis son intérieur, à toujours agir en vue du bien par la Raison de ce Christ. Toute instance coercitive extérieure devenait ainsi superflue, inutile. En résumé, Hobbes pensait que la passion dominante de l'action humaine était la peur ; Winstanley, de son côté, souhaitait que chaque homme choisisse de son propre gré la vie et la vie en abondance[88].

En dépit de la position de Hill, il y a donc une différence importante entre les deux auteurs, une différence qui provient non de leurs lectures respectives des causes des dissensions sociales, mais de leurs portraits de l'humanité. Winstanley, croyant à la possibilité de faire

[85] C. Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley », *art. cit.*, p. 389-394.

[86] *Lév.*, XVII, 178 (italiques dans l'original).

[87] « On peut même souligner la différence profonde, du point de vue de la théorie de la propriété, et en particulier de la propriété des terres, existant entre Hobbes et les Niveleurs. S'ils s'opposent tous les deux à la propriété privée et à l'accumulation privée des biens, qui peuvent selon Hobbes, faire concurrence à l'autorité de l'État, Hobbes ne fait pas de la propriété des terres une condition de la liberté des citoyens » (Éric Marquer, *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du language dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 129).

[88] « (…) Hobbes thought that man's ruling passion was fear of death ; Winstanley wanted all man to choose live and to have it more abundantly. » (C. Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley », *art. cit.*, p. 394.)

confiance à l'action *angélique* de l'homme à cause de l'émergence du Christ en chaque individu, songeait à laisser l'humanité libre, sans maître extérieur – dès lors il n'y aurait plus besoin d'une instance d'arbitrage social telle que l'État. Hobbes, en revanche, ne croyant pas à la possibilité d'une paix stable là où des individus égaux souhaitent les mêmes objets, incline pour la justification d'une instance publique, l'État, qui assure que la société ne dérive pas vers une guerre de chacun contre chacun.

Il y a des points communs entre Winstanley et Hobbes : leurs lectures des causes des problèmes sociaux de leur époque et quelques points de théologie. Pourtant, il serait inexact de vouloir pousser la comparaison entre les deux auteurs à leurs réponses aux problèmes. Winstanley pensait l'État comme une instance transitoire qui aiderait à l'installation d'une société où l'État ne serait plus nécessaire. Hobbes, inversement, soutient la nécessité de l'État comme la solution au problème social, d'où sa conception d'un État stable dans la durée. L'utopisme de Hobbes serait ainsi extrêmement nuancé. À nouveau, il y a de la nouveauté, sans pour autant que Hobbes devienne un forgeur d'utopies. L'accusation de Hill que Hobbes serait intellectuellement un radical utopiste ne tient donc pas.

Une troisième lecture de Hobbes doit être analysée, c'est la thèse, proposée par Voegelin, selon laquelle le projet politique de Hobbes était un projet de changement social en vue d'une vision religioso-idéologique formellement comparable aux projets sectaires tout en étant différent de celui des millénaristes avec lesquelles Hill essaye de le comparer.

Eric Voegelin, professeur de sciences politiques et sociologie à la faculté de Droit de Vienne avant la Seconde Guerre mondiale, décide d'écrire *Les religions politiques*[89] en vue de s'attaquer au collectivisme politique nazi[90]. Voegelin avait déjà écrit contre le biologisme nazi (*Race et État*, 1933) et contre l'État autoritaire (*L'État autoritaire*, 1936), mais c'est avec *Les religions politiques* qu'il va s'attaquer au collectivisme politique nazi dans son ensemble.

Voegelin essaye de comprendre les origines du nazisme en vue d'offrir aux Allemands et aux Autrichiens une échappatoire. Arriver à expliquer comment on a pu y parvenir est son plus grand défi. Il en trouve une explication de base anthropologique : tout homme ressent ce qu'il appelle la condition de créature – le désir d'une référence autre que soi-même. Or, cette attirance universelle vers le « Tout autre » a été déviée des divinités vers les États par la sécularisation européenne. En absence d'un Dieu, d'un référent supramondain, les hommes ont ainsi déifié l'État en tant que référent ultime intramondain de leurs vies. L'État est donc devenu

[89] Eric Voegelin, *Les religions politiques*, trad. par J. Schmutz, Paris, Cerf, 1988.

[90] Publié juste après l'*Anschluss* nazi de l'Autriche (13 mars 1938), le livre est immédiatement interdit et saisi par la Gestapo et Voegelin sera contraint de quitter l'Autriche pour les États-Unis.

le dieu à la place des dieux : celui qui donne du sens à la vie des citoyens et qui est capable de poser des énoncés vrais et de dénoncer le mensonge. C'est donc l'État qui existe, il est le « *realissimum*[91] ». L'homme, par contre, n'existe que par son incorporation à l'État.

Cette justification de l'origine du phénomène nazi, Voegelin la prouve en faisant appel à trois séries historiques du processus de décapitation de Dieu et de la prise par les instances politiques de la place de la divinité. La troisième série est celle qui commence à l'aube de l'époque moderne avec Hobbes et qui s'est achevée par le surgissement des collectivismes politiques du XXe siècle européen[92]. L'attribution, par Hobbes, du « gouvernement des opinions » à l'État aurait déclenché le processus de décapitation de Dieu[93] et de la prise, par les instances politiques, de la place de la divinité. Tels les dieux d'avant, les États européens détermineraient désormais ce qui est vrai et ce qui est faux, quelles sont les bonnes opinions et quelles sont les mauvaises. Selon Voegelin, la théologie politique de Hobbes aurait donc été à l'origine du cycle historique qui a abouti à l'irruption des mouvements collectivistes dans l'Europe du XXe siècle. Dans ses œuvres postérieures, Voegelin qualifiera ce mouvement de gnose moderne[94].

Voegelin soutient que, pour Hobbes, la finalité de l'État serait de discipliner religieusement les citoyens. Il fait une lecture complexe de Hobbes dans la mesure où il trouve dans le *Léviathan* un mécanisme de résistance au gnosticisme millénariste des sectes puritaines (telle que celui de Winstanley) et y trouve en même temps une proposition elle-même gnostique.

Luc Foisneau illustre la différence entre l'opposition politique dans des régimes démocratiques constitutionnels contemporains et l'opposition politique d'inspiration gnostique (telle que le terme est utilisé par Voegelin) :

> Alors que, dans le premier cas, il s'agit pour un candidat de convaincre des citoyens qu'il est le mieux à même de les gouverner dans l'intérêt général, il s'agit, dans le second cas, de susciter l'adhésion à une certaine représentation de la vie authentiquement vécue. L'interprétation du monde constitue alors le principal ressort de sa transformation, puisque l'activisme gnostique consiste à persuader autrui, le cas échéant par la force, de la vérité d'une conception du monde[95].

[91] E. Voegelin, *Les religions politiques*, *op*. cit., p. 33.
[92] Voir E. Voegelin, *Les religions politiques*, *op*. *cit*., p.75-93.
[93] Voir E. Voegelin, *Les religions politiques*, *op cit*., p. 59.
[94] Voir E. Voegelin, *La nouvelle science du politique*, *op cit*., p. 214-224 ; voir, aussi, Eric Voegelin, *Sciences, politique et gnose*, trad. fr. M. de Launay, Paris, Bayard, 2004.
[95] Luc Foisneau, « Résister à la provocation gnostique (Voegelin) », dans *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, p. 429.

Voegelin traite Hobbes dans le cadre de ses recherches sur l'hérésie chrétienne en particulier sur la gnose antique et sa réinvention en tant que gnose moderne. La première cherchait à délivrer l'homme du monde, la deuxième cherchait à « faire advenir le salut dans les limites du monde humain[96] ». Pour Voegelin, Hobbes est un auteur qui a combattu les gnostiques millénaristes de son époque en refusant la notion de politique du « vrai », une politique se revendicant plus authentique, parce que rapportée à une notion religieuse qui l'institue[97]. Cependant, Hobbes lui-même serait pour Voegelin un auteur cherchant à changer l'ordre politique par l'attribution du monopole de la vérité à l'État – ce qui l'inscrit dans la gnose moderne. Par l'attribution au souverain du pouvoir de censure, Hobbes serait par conséquent en train d'attribuer à l'État le pouvoir de discriminer le vrai du faux. Par conséquent, Hobbes serait en train d'installer politiquement une représentation existentielle de la vérité. Une vérité que Hobbes aurait tenté de justifier, *a posteriori*, par son travail théologique afin de montrer la coïncidence entre l'Écriture et ses propres thèses[98]. Le fait que, d'après Voegelin, Hobbes ait une vision immanentiste du monde et des actions humaines n'empêche point la caractérisation de Hobbes comme gnostique, parce que, pour lui, la gnose moderne est elle-même immanentiste. Le fait que Hobbes ait voulu attribuer au souverain le pouvoir de trancher entre ce qui est vrai et ce qui est faux permettrait de classer Hobbes comme gnostique.

Il est possible d'écarter une telle lecture de Hobbes en regardant les limites du pouvoir du souverain qui lui sont imposées par le principe de réciprocité : selon la philosophie morale de Hobbes, considérée à travers le prisme du principe de la réciprocité, le souverain n'aurait pas le pouvoir de décider de la vérité et de la fausseté des choses – comme ce serait le cas dans une démarche gnostique d'une politique authentique du vrai. Le souverain est celui dont le jugement privé a force de prescription, mais il reste un jugement privé. L'enjeu chez Hobbes n'est pas que la décision souveraine soit la bonne ou la décision vraie, mais qu'elle soit prise et reçue par le peuple (évitant ainsi la guerre). L'enjeu n'est pas de conduire par la séduction, par la motivation rationnelle ou par la force vers une fin donnée plus vraie, ou plus authentique, plutôt que vers une fin quelconque. L'enjeu pour Hobbes est d'éviter que la dispute entre citoyens (dispute lors de chaque prise de décision sur chaque question qui concerne plusieurs citoyens) soit un déclencheur d'instabilité civile et une occasion de provoquer une guerre civile. L'avis du souverain est donc un avis qui tranche la question et empêche la guerre, non l'avis vrai ou authentique sur la matière en question.

[96] L. Foisneau, « Résister à la provocation gnostique (Voegelin) », *art. cit.*, p. 421.
[97] Voir L. Foisneau, « Résister à la provocation gnostique (Voegelin) », *art. cit.*, p. 423, 428-429.
[98] Voir L. Foisneau, « Résister à la provocation gnostique (Voegelin) », *art. cit.*, p. 429-432.

C'est pourquoi Hill n'a pas raison quand il affirme que Hobbes rêvait de dessiner une forme politique appuyée sur des principes vrais[99]. Hobbes ne revendique pas une politique du vrai appuyée sur des principes plus authentiques, et il ne soutient pas non plus que le souverain aurait le pouvoir d'établir ce qui est effectivement vrai ou faux, mais seulement que le souverain a le pouvoir de décider ce qui aura « valeur de vrai » pour la gestion de la vie en commun. Attribuer donc à Hobbes l'image d'un théoricien d'une utopie sociale et politique semble en contradiction avec son appui à un dispositif pratique de gestion de crises sociales issues de disputes. Il faut ne pas confondre une procédure de gestion de la vie en commun avec l'aspiration à une nouvelle humanité.

Mais cette lecture gnostique de Hobbes a aussi du mal à rendre compte des textes où Hobbes décrit l'action de l'empereur Constantin contre les hérétiques. Textes où il décrit comme exemplaire l'action de l'empereur qui bâtit la paix et non l'action de l'empereur qui soutient la vérité.

Hobbes présente le rôle de Constantin dans la gestion des tensions religieuses de son époque comme celui d'un souverain qui, tout en arbitrant les disputes réelles par la convocation d'un Concile général de tous les évêques et d'autres théologiens éminents[100], n'impose pas un ensemble d'idées théologiques personnelles. Constantin demande aux clercs assemblés en concile de donner leur avis sur la question arienne qui avait provoqué tant de « querelles et d'effusion de sang entre les habitants et les soldats[101] » de la ville d'Alexandrie et leur promet « que tout ce qu'ils décrèteraient à ce sujet serait, par son ordre observé[102] ». Confronté avec un désordre civil à Alexandrie, Constantin a fait réunir tous les partis impliqués et leur donna la possibilité de trouver une solution de consensus. Ainsi, il mit en scène les moyens pour traiter le problème, il présida à la discussion et il assura tous les partis de la protection impériale à l'implémentation des décisions prises. Cela montre combien, il pencha non pour une réponse particulière mais vers l'élection de la proposition théologique qui offrait plus de conditions pour la paix. Comme l'affirme Hobbes : « En cela encore se manifesta l'indifférence de l'empereur et le fait qu'il avait en vue, en convoquant ce synode [de Nicée], non pas tant la vérité que l'uniformité de doctrine, et la paix qui en dépendait pour son peuple[103] ».

[99] Voir C. Hill, « Appendix I, Hobbes and Winstanley », *art. cit.*, p. 389.

[100] Voir Thomas Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », dans *Hérésie et Histoire*, Paris, Vrin, 1993, p. 34.

[101] T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 33-34 ; voir, aussi, *Lév.*, Appendice au Léviathan, II, 759.

[102] T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 34.

[103] T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 35.

En résumé, comme nous l'avons vu, le travail conceptuel sur la paix en tant que cause politique de Hobbes et la découverte des protocoles de fonctionnement de l'accordéon régalien hobbesien écartent les trois lectures idéologiques de Hobbes. Hobbes n'est pas un utopiste, ni un millénariste, ni le héraut d'un projet de changement social en vue d'une vision religioso-idéologique.

Il faut passer par les politiques du Léviathan pour arriver à saisir la politique de Hobbes

Nous avons essayé de découvrir la cause politique qui inspire Hobbes. Une fois établie la différence entre la souveraineté et la paix, la première s'étant avérée le moyen et la deuxième la principale cause politique hobbesienne, nous avons constaté que la définition hobbesienne de la paix ne nous permet pas d'aller très loin dans une caractérisation substantielle de ses intérêts politiques.

Pourtant, cette analyse a été amplement suffisante pour nous faire comprendre que le manque apparent de substance idéologique dans la théorie politique de Hobbes constitue une option politique lourde de conséquences. Hobbes insiste davantage sur les procédures de gestion de la vie commune que sur les idées politiques qu'il épouse. Les procédures conduisant à la paix s'avèrent ainsi d'importance plus significative que la conception particulière de la paix qu'il pourrait avoir en tête. Les lectures idéologiques de Hobbes (telles celles de Tuck, Voegelin ou Hill) sont donc à écarter. La paix en tant que cause est une cause formelle, elle ne vise pas l'établissement d'une orthopraxie particulière d'ordre religieux, scientifique ou politico-idéologique.

Mais Hobbes n'était pas politiquement neutre. Il ne faudrait pas croire que la proposition de l'accordéon régalien a été dessinée par quelqu'un sans position sur les différents systèmes philosophiques, religieux ou politiques. Il est bien évident que Hobbes avait des positions sur ces sujets. L'enjeu est de ne pas caractériser sa cause politique, la paix obtenue par les moyens de l'État, en s'appuyant sur un ensemble de procédures formelles de gestion du vivre ensemble. Le constat du choix hobbesien d'une théorie politique procédurale sert à écarter les propositions utopistes, mais il ne nous informe pas suffisamment pour qu'on puisse déterminer le profil idéologique de Hobbes.

Pour continuer l'enquête, on passera dorénavant des considérations théoriques à propos de la politique à l'examen des politiques du Léviathan proprement dites. Hobbes laissa dans son traité le plus célèbre des recommandations politiques aux souverains pour leur apprendre à

gouverner dans les circonstances particulières qui étaient celles de l'Angleterre de son époque. Dans le *Léviathan*, il leur expose non seulement la fable politique qui espérait pouvoir justifier l'acceptation de la part de tous d'une société organisée où tous les pouvoirs régaliens seraient entre les mains d'une seule instance politique. Hobbes y montre comment, selon sa vision politique, on devrait gérer au quotidien le peuple anglais de son époque. En ce qui concerne notre enquête, ce sera précisément en examinant non plus une théorie formelle de la gestion de la vie en commun, mais des recommandations politiques pratiques que le profil idéologique de Hobbes se révélera à nous. Il est plus facile de masquer ses inclinations idéologiques dans la théorie que lorsqu'on s'exprime sur des préférences d'action.

La substance idéologique de Hobbes, c'est-à-dire de sa cause politique, sera ainsi plus clairement entrevue dans l'analyse des politiques qu'on étudiera lors de la deuxième partie de ce travail qu'elle n'a été perçue dans l'étude de ses schémas formels ici présentés.

Partie II – La politique publique de Hobbes

Introduction : qu'est-ce qu'une politique du Léviathan ?

Nous essayerons à présent d'étudier les conseils, propositions, applications, recommandations, politiques pratiques de Hobbes, bref, ce que nous désignons comme les « politiques du Léviathan ».

Mais il y a-t-il, au sens propre, des politiques dans le *Léviathan* ? Et quels aspects ont-elles en commun ? Constituent-elles une unité ? Il faut esquisser une caractérisation philosophique des politiques du Léviathan. On commencera donc par une métathéorie des politiques du Léviathan qui constituera les « politiques du Léviathan » en tant qu'objet de recherche, source de réflexion et d'interrogation pour les études hobbesiennes et, plus largement, pour les études politiques. Il faut d'abord donner une consistance philosophique à l'idée qu'il y a, dans la pensée politique de Hobbes et notamment dans son *Léviathan*, des recommandations que Hobbes préconise au souverain de suivre en tant qu'agent politique ; autrement dit, qu'il y a des propositions que Hobbes recommande au souverain anglais à titre de bonnes politiques régaliennes. Cette section abordera donc de manière problématique l'existence même, dans le *Léviathan*, de recommandations à propos des moyens à l'aide desquels Hobbes pense pouvoir assurer durablement la paix civile et les constituera non seulement en tant que corpus textuel, mais en tant qu'objet de recherche.

Ensuite, dans la deuxième section de cette introduction, il va falloir passer d'une métathéorie des politiques du Léviathan à la justification des critères d'organisation qu'on a choisis pour les présenter lors des quatre chapitres de cette Partie II. Il n'a pas fallu seulement les traiter selon les thèmes qu'elles ont en commun les unes avec les autres. Pour en extraire le sens politique, mais aussi afin de les rendre compréhensibles pour une analyse philosophique, on a choisi de les montrer selon les différentes menaces à la paix civile qu'elles visent à arrêter.

Les « politiques du Léviathan » en tant qu'« actions publiques »

En plus de déterminer le sens qu'on attribue à la locution « politiques du Léviathan », cette section propose de les appréhender à l'aide d'une définition opératoire. En nous permettant de monter en abstraction, cette définition permet de constituer ces politiques en objet de recherche philosophique. De la sorte elles seront caractérisées en tant qu'« actions publiques ».

On verra d'abord quel sens le concept de « politique » prend dans la locution « politiques du Léviathan ». Ensuite, on proposera que ces politiques soient appelées « politiques du Léviathan » et non « politiques régaliennes ». Et, finalement, on passera de l'examen de la

désignation « politiques du Léviathan » à sa caractérisation philosophique en tant qu'« actions publiques ».

En quel sens et de quelle façon les politiques du Léviathan sont-elles des « politiques » ?

Peut-être les politiques du Léviathan pourraient-elles être considérées comme politiques parce qu'elles seraient semblables à ce qu'aujourd'hui nous appelons des « politiques publiques ». On montrera que cela vaut pour un certain nombre d'entre elles comme la politique du livre[1] ou la politique fiscale[2], mais toutes les politiques du Léviathan ne sont pas des politiques publiques *stricto sensu*. Prenons comme exemple le conseil que Hobbes présente au souverain à propos de la réglementation de la punition éternelle de la désobéissance civile[3]. Une telle recommandation faite au souverain est-elle une recommandation de politique publique ? Sans doute pas au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, mais elle constitue pourtant une information importante en vue d'établir le type de politique religieuse que, selon Hobbes, l'État-Léviathan devrait adopter. Il s'agit donc d'une politique au sens de politique du Léviathan, mais non au sens d'une politique publique. Les politiques du Léviathan incluent donc des propositions d'action politique dont quelques-unes ne devraient pas être considérées en tant que politiques publiques ce qui oblige à chercher ailleurs leur définition.

Si nous tenons à appeler politiques ces recommandations et prescriptions, y compris celles qui ne ressemblent pas à ce qu'aujourd'hui on appel de politiques publiques, ce n'est donc pas à cause de leur homologie avec nos politiques publiques, mais en fonction de leur rôle et en fonction de l'agent qui les institue.

Hobbes offre au souverain des indications précises à tenir en matière de politique concrète. Des avis à l'aide desquels il essaye de matérialiser en pratique son idée de souveraineté et sa conviction théorique que seule une souveraineté indivise pourrait éviter la guerre civile. Il fait donc des recommandations d'action au souverain. C'est en ce sens que les actions qu'il préconise sont des politiques (du Léviathan) : elles sont des politiques parce qu'elles sont des recommandations d'action à l'État-Léviathan et que tout agissement de l'État-Léviathan est nécessairement politique. Les politiques du Léviathan ne sont pas des politiques parce que Hobbes les rédige selon le canon actuel de formulation des politiques publiques, mais à cause de la nature de l'agent qui les rend effectives. Autrement dit, si les politiques du Léviathan ne sont pas toutes des politiques publiques au sens technique que ce concept prend

[1] Voir le chapitre « II, 2 – Politiques du livres et des Écritures ».

[2] Voir le chapitre « II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan ».

[3] Voir le chapitre « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" ».

aujourd'hui, elles sont toutes des politiques au sens qu'elles constituent des actions de l'agent politique par excellence : l'État-Léviathan. En définitive, une politique n'est pas autre chose que la manière qu'a l'État d'agir en tant qu'agent politique, c'est-à-dire de rendre effectives en pratique des idées concernant le gouvernement des affaires publiques. Ces recommandations d'agissements de l'État seront ici dénommées en tant que politiques parce que les agissements d'un corps politique sont nécessairement politiques. Dans le schéma de Hobbes, toute action de n'importe quel État est nécessairement politique, par la nature même de l'agent. Dans la théorie hobbesienne de l'État il rassemble toute entité politique, toute charge, tout rassemblement humain capable de représentation dans un agent politique unique qui est l'État, et qui représente à tous :

> On dit qu'une République est instituée, lorsqu'un grand nombre d'hommes réalisent un accord et passent une convention (chacun avec chacun), comme quoi, quels 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, (…), 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 (…)[4].

Il est facile d'observer que les actions de l'État, selon Hobbes, sont des actions attribuables à tous. Mais, comme on le verra plus loin en détail, la théorie politique de Hobbes concernant les « silences de la loi[5] », n'attribue pas seulement l'autorisation souveraine à toute action de n'importe quel agent, elle attribue aussi la confirmation souveraine aux actes non interdits, indépendamment de l'agent. De ce fait, dans le schéma de Hobbes, toute action politique actée pour n'importe quel citoyen devient *de jure* une action de l'État-Léviathan – à la seule condition qu'elle ne soit pas interdite au préalable par le Léviathan. On se doit donc d'aller plus loin et d'affirmer que, pour Hobbes, ce n'est pas seulement tout agissement de l'État-Léviathan qui est politique, toute action politique est juridiquement une action de l'État-Léviathan. Étant donné qu'il est le seul agent politique, toute action ayant un impact significatif en matière de souveraineté nationale soit exécutée par l'État, soit autorisée et confirmée par l'État – à la seule condition qu'elle ne soit pas interdite au préalable. Bref, si toute action de l'État-Léviathan est inexorablement politique, toute action de l'État-Léviathan est ainsi une politique du Léviathan.

Mais pourquoi les politiques du Léviathan sont-elles « du Léviathan » ? Au sens qu'elles sont des agissements politiques de l'agent qui possède la souveraineté, on pourrait les désigner

---

[4] *Lév.*, XVIII, 179.

[5] Voir la section « Tout ce que le souverain passe sous silence est à la disposition des sujets » au chapitre « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" ».

en tant que des « politiques régaliennes ». En effet, chez Hobbes, étant donné la concentration des pouvoirs souverains entre les mains d'un seul agent régalien, toutes ces recommandations politiques sont destinées exclusivement au souverain. Si l'on n'a pas choisi d'appeler les politiques du Léviathan « politiques régaliennes », c'est parce que l'agent régalien a, chez Hobbes, un nom : il s'appelle « Léviathan ». L'emprunt de la désignation politique du Léviathan est ainsi plus précis que celui de politiques régaliennes ne serait-ce que dans le sens qu'elle fait spécifiquement référence aux politiques régaliennes hobbesiennes et non aux politiques régaliennes en général.

Il y a aussi une richesse dans la polysémie du vocable Léviathan dont on ne peut se dispenser de profiter : les « Politiques du Léviathan » sont, en même temps, les politiques inscrites dans le traité que Hobbes nomme *Léviathan* et les politiques qu'il recommande au souverain de mettre en œuvre (lui aussi appelé Léviathan par Hobbes). En haut du frontispice qui ouvre le traité le plus connu de Hobbes on trouve une citation biblique en latin extraite du livre de Job : « *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*[6] ». Mais qui est cet être auquel aucune puissance de la terre ne peut être comparée ? Chez Job, on le savait déjà, c'était le léviathan, le monstre dont on parlait depuis le début du chapitre de ce livre biblique. Mais chez Hobbes la réponse est autre : ce n'est pas du monstre décrit par Job qu'il s'agit. Le frontispice, divisé horizontalement en deux sections, répond à cette question d'abord en montrant un colosse gigantesque portant une couronne et tenant dans ces mains l'épée et la crosse. C'est le « 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[7] ». La première réponse est ainsi que le Léviathan serait l'État-Léviathan.

Mais la partie inférieure du frontispice répond autrement à la question sur l'identité du Léviathan. Deux colonnes d'images, correspondant à gauche au pouvoir temporel et à droite au pouvoir ecclésiastique, encadrent un champ médian voilé par un rideau. Ce *velum*[8] renvoie à un autre *Léviathan*, le traité rédigé par Hobbes. On peut y lire : « Leviathan » alternativement désigné « *or / The Matter, Forme / and Power of A Common- / wealth Ecclesiastical / and Civil / By Thomas Hobbes / of Malmesbury* ». Il y a finalement deux Léviathans : le traité de Hobbes

[6] Job 41, 24.

[7] *Lév.*, Introd., 5 (en lettres majuscules dans l'original).

[8] Voir Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne, illustration des œuvres et portraits*, trad. fr. D. Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 8-9.

et l'État (le gouvernement, le « *dieu mortel*[9] »). Le premier contenant un manuel pratique pour apprendre au deuxième comment bâtir et maintenir l'État-Léviathan. Cette polysémie de Léviathan enrichit la désignation des politiques du Léviathan et affermit notre préférence pour une telle désignation sur l'appellation alternative : politiques régaliennes.

La désignation « politiques du Léviathan » s'avère donc exacte et elle décrit avec précision ce dont on souhaite parler. Pourtant, avant de les étudier en détail lors des chapitres suivants, il nous faut retrouver une définition opératoire qui permette non seulement de les constituer en tant qu'objet particulier, mais en tant qu'objet de recherche. On fait ainsi appel à la notion d'action publique et, d'ores et déjà, l'on avance que les politiques du Léviathan sont des actions publiques de l'État-Léviathan. En vue de constituer ce nouvel objet, capable de nourrir une analyse philosophique, on va analyser d'abord la notion d'agissements de la part de l'État, chez Hobbes. Puis, on traitera de la dimension publique de tels agissements.

Dans le *Léviathan*, Hobbes a, certes, une fable dont le but est de justifier l'institution d'un État et nous amener à conclure que nous devons y tenir. Mais cela ne fait pas la totalité des thèses du traité : Hobbes s'occupe aussi des agissements de cette « personne artificielle » qu'est l'État-Léviathan. Dès que l'État est constitué, il agit.

En effet, dès les premières lignes de l'« Introduction » que Hobbes écrivit pour le *Léviathan* il nous enseigne que Dieu « produit » et « gouverne » le monde au moyen de la nature ; de même, l'homme peut produire un « animal artificiel ». L'homme peut même arriver à créer « 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, pour la défense et protection duquel il a été conçu[10] ». Ce Léviathan est vivant et il a du mouvement – « étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres[11] ». Cette vie, ce mouvement, lui proviennent de son âme artificielle, la « souveraineté », qui fait remuer les articulations artificielles – « les magistrats et les autres fonctionnaires préposés aux tâches judiciaires et exécutives[12] ». C'est ainsi que Hobbes introduit le Léviathan : une comparaison entre hommes naturels, produits par Dieu et capables de mouvements naturels, et le Léviathan, homme artificiel, produit par l'humanité et capable de mouvements artificiels. Dès qu'on prend en main le traité, nous voilà d'emblée plongés dans les agissements de l'État-Léviathan, une entité certes artificielle, mais vivante et capable de mouvement.

[9] *Lév*., XVII, 178 (italiques dans l'original).
[10] *Lév*., Introd., 5 (en lettres majuscules dans l'original).
[11] *Lév*., Introd., 5.
[12] *Lév*., Introd., 5.

Hobbes explore ceci dans l'« Introduction », mais il revient sur le même sujet au chapitre XVI, « Des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés ». Il y a cependant une discordance entre le sens que prend « artificiel » dans chacun des deux extraits. Dans l'introduction le binôme naturel/artificiel est relatif à l'agent et à la technique empruntée pour produire la personne fabriquée. Dieu produit par la nature des hommes, c'est-à-dire des animaux naturels. L'homme produit par l'art des animaux artificiels. En ce qui concerne la distinction entre naturel et artificiel, il n'est pas question de la chose produite, mais de l'agent producteur et du moyen qui lui est donné d'emprunter pour la production en question. C'est pourquoi « les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle[13] » explique Hobbes. Une notion distincte de personne artificielle et de personne naturelle apparaît au chapitre XVI, où c'est davantage le rapport entre la personne qui parle (ou agit) et la personne représentée qui fait la distinction entre naturel et artificiel. Ainsi, Hobbes explique qu'une personne est celle « *dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'une autre, ou quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive*[14] ». Puis il distingue entre personne naturelle et personne artificielle : « [q]uand on considère comme lui appartenant, on parle d'une personne *naturelle*, quand on les considère comme représentant les paroles et actions d'une autre, on parle d'une personne *fictive* ou *artificielle*[15] ».

Immédiatement après, Hobbes fait l'histoire du concept grec de personne pour rappeler que « personne », étant une expression d'origine latine, a été créée pour traduire la désignation du masque grec qui couvrait les visages des acteurs au théâtre et ainsi leur attribuait les personnages respectifs. Ensuite, le concept serait entré dans le cadre du monde judiciaire et serait alors devenu le terme qui désigne celui qui agit en représentant ses paroles et ses actions, ou celles d'autrui, au tribunal. Au sein du chapitre XVI du *Léviathan*, Hobbes emprunte donc la désignation de « artificielle » de façon cohérente.

C'est en comparant la définition qu'il utilise dans l'introduction avec celle qu'il emprunte dans le chapitre en question qu'on découvre qu'il fait appel à deux sens différents du concept. Hobbes considère donc en tant que personne artificielle toute personne produite par l'homme (Introduction) et toute personne qui parle ou agit en représentant autrui (chap. XVI). La personne naturelle est donc à la fois la personne produite naturellement par Dieu et celle qui

[13] *Lév.*, Introd., 5.
[14] *Lév.*, XVI, 161 (italiques dans l'original).
[15] *Lév.*, XVI, 161 (italiques dans l'original).

se représente elle-même. Il n'y pas une vraie identité entre les deux définitions. Pourtant, pour nos propos, cette incohérence ne pose pas de vrais problèmes conceptuels dès lors que les deux définitions nous rappellent des aspects différents, mais complémentaires, de l'État-Léviathan : il est à la fois artificiel dans le sens qu'il est une construction humaine, et artificiel dans le sens qu'il représente ceux qui en font partie.

Derrière toute cette discussion, c'est évidemment la question des comportements des personnes, artificielles et naturelles, qui occupe Hobbes. La pointe en est donc que l'État-Léviathan n'est pas une entité figée, mais une entité opératoire et dotée de mouvement. Les actions préconisées par Hobbes au souverain (celui qui est l'âme du Léviathan) dans le traité *Léviathan,* configurent des recommandations d'agissements des « roues[16] » et des « cordons[17] » de cet être artificiel qui mettent en scène les politiques du Léviathan. La première information que nous offre Hobbes à propos du Léviathan est donc qu'il est doté de mouvement. Faire monter en abstraction les politiques du Léviathan et les établir en une catégorie philosophique passe nécessairement par cette notion fondamentale du mouvement de l'être artificiel qu'est le Léviathan. C'est pourquoi on a choisi une définition opératoire qui mette l'accent sur la dimension de l'« action ».

Une deuxième caractéristique relative au mouvement propre du Léviathan doit être mise en relief dans l'étude du Léviathan : ce mouvement lui est imposé par l'âme unique de cette personne artificielle, le souverain[18], mais ce sont les magistrats et les fonctionnaires qui matérialisent ledit mouvement vital. Il ne revient pas au souverain, mais aux fonctionnaires et magistrats d'exécuter les actions politiques que l'être artificiel Léviathan souhaite concrétiser. Pourtant, il ne leur revient pas aux fonctionnaires de décider des agissements, mais uniquement de les exécuter ; c'est bien le souverain qui garde le droit d'agir au gré de son jugement et au nom de tous. Ce n'est pas à l'administration publique de l'État-Léviathan de juger quelles seraient les actions les plus pertinentes à entreprendre. Le souverain déclenche le mouvement et le dirige, les fonctionnaires et les magistrats l'exécutent.

Ceci entraîne que l'action de l'État-Léviathan est nécessairement une action « publique », une action qui concerne l'État. En effet, en ce qui concerne la vie politique et sociale, Hobbes ne conçoit pas de mouvement du souverain en dehors des agissements publics du Léviathan. Autrement dit il ne pense l'action du souverain qu'au moyen de l'action de l'État. Ceci est extrêmement important pour l'enquête ici entreprise. La théorie hobbesienne de

[16] *Lév*., Introd., 5.
[17] *Lév*., Introd., 5.
[18] Voir *Lév*., Introd, 5 et voir, aussi, *Lév*. XVI, 166.

l'action politique du *Léviathan* entraîne que tout agissement du souverain soit public parce qu'accompli par l'appareil étatique, par les « articulations » du corps politique qu'est l'État-Léviathan. Les actions publiques ce sont donc les actions menées par l'État et en tant que tel.

Dans l'inventaire d'actions possibles conçu par Hobbes il existe la possibilité d'agissements de la part du souverain à titre personnel, mais ils ne constituent pas une action politique, ils ne rentrent donc pas dans cette catégorie d'actions politiques. Sur ce point, Hobbes se distingue radicalement des théoriciens de la raison d'état qui proposent qu'un État puisse avancer ses intérêts, voire les plus moraux et élevés, de façon privée et pas toujours de façon publique. Ils ne réduisent donc pas l'action politique de l'État aux actions publiques au moyen de l'appareil étatique – comme le fait Hobbes. Chez eux l'exercice des vertus personnelles du souverain à titre privé constitue aussi bien une action politique que les actions publiques médiatisées par les « articulations » de l'État, ce qui ne sera pas vrai chez Hobbes.

Ce point oppose donc la théorie de l'action étatique de Hobbes à celles de théoriciens comme Botero (*Della ragion di stato*, 1588), Cardin Le Bret (*De la Souveraineté du Roi*, 1632) Ammirato (*Discorsi sopra Cornelio Tacito*, 1622*)*, Richelieu (*Testament politique*, 1688), pour qui l'action de l'État, morale ou pas, peut être développée sur un mode secret qui échappe au domaine public. Hobbes, de son côté, suit plutôt la ligne de Jean Bodin (1529-1596[19]) – dont il hérita de la notion juridique de souveraineté pour l'utiliser dans ses travaux de philosophie politique[20]. La comparaison entre les types d'agissements établis en tant que « politiques » chez Hobbes, d'un côté, et les théoriciens de la raison d'état cités, de l'autre, est utile pour entrer davantage dans l'intelligence hobbesienne des politiques du Léviathan en tant qu'actions nécessairement publiques. Il faudra donc prendre de la distance à l'égard des historiens qui ne

[19] Bodin était un juriste : il a étudié et enseigné le Droit à Toulouse pendant les années 1550-1560, ensuite il a travaillé comme avocat à Paris (d'abord pour son compte, puis au Parlement de Paris) (Julian H. Franklin, « Introduction », dans Jean Bodin, *Bodin on Sovereignty*, Julian H. Franklin (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. ix-x.). L'évidence la plus forte que sa formation juridique a marqué sa pensée de la souveraineté c'est précisément qu'il définit le souverain essentiellement comme législateur : « [o]r quand je di que la première marque de souveraineté est donner loy à tous en general, et à chacun en particulier » (Jean Bodin, *Les Six livres de la République*. *Livre premier*, Paris, Classiques Garnier, 2013. p. 694). Sa perception du politique est ainsi marquée par son rapport juridique à la loi, d'autant plus que la législation devient, chez lui (c'est l'une des originalités de sa pensée), l'élément central dans la définition du politique. Autrement dit, Bodin pense juridiquement la sphère du politique: « [t]hus legislation becomes the central element in the definition of politics to put it in another way, legislation (…) in now the main, if not the only, defining attribute of politics » (Luc Foisneau, « Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes », dans H. A. Lloyd (éd.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, p. 327). Sa pensée de la souveraineté est ainsi essentiellement juridique et son exercice est fondamentalement celui de légiférer.

[20] Dans les *Éléments*, Hobbes se prononce sur la possibilité de diviser la souveraineté, il s'y réfère, en tant qu'argument d'autorité, à Bodin citant son traité *Les six livres de la République* : « [l]a troisième opinion selon laquelle le pouvoir souverain peut être divisé n'est pas moins erronée que la précédente, comme cela a été prouvé partie II, chapitre I, section 15. S'il était une république où les droits de la souveraineté étaient divisés, nous devrions avouer avec Bodin, Livre II, chapitre I, *De Republica*, qu'il ne convient pas de l'appeler "république", mais "corruption de république" » (Voir *Éléments*, part. II, chap. VIII, paragr. 7, p. 208).

font pas de différence entre les théoriciens de la raison d'état et ceux de la souveraineté à ce sujet. Il ne faut pas suivre ceux qui confondent ces deux tendances très disparates qui se sont combattues pendant l'émergence et l'affirmation de l'État moderne.

Si l'instrumentalisation tacite du poste de souverain ne pose pas de problèmes théoriques à une conception de l'État inspirée de la raison d'état, c'est que, au contraire des théoriciens de la souveraineté, Bodin et Hobbes, ceux de la raison d'état conçoivent l'unité parfaite entre l'État et le Prince. Autrement dit, chez eux l'État, c'est le Prince[21]. Bodin, de l'autre côté, conçoit l'État comme défini par la souveraineté législatrice. Et pour Hobbes comme nous l'avons noté plus haut, le souverain est l'âme de l'État, mais l'État-Léviathan comprend des fonctionnaires, des conseillers, bref tous les citoyens compris dans le contrat social. Il est donc intolérable pour un théoricien de la souveraineté de justifier l'action illégale du souverain ; à l'inverse, pour un théoricien de la raison d'état – l'État et ses intérêts, se confondant avec ceux du Prince – cela n'a pas le même impact sur la conception des manières d'agir de la République.

Il faut se rendre compte que la justification de l'action en dehors de la loi n'est pas présentée par les adeptes de la théorie de l'État comme l'autorisation de procéder de façon immorale. Richelieu, par exemple, ne justifie pas, dans sa théologie de l'État, l'usage, par le roi, de pouvoirs non-régaliens ou de pouvoirs extraordinaires (en des époques ordinaires) en fonction des intérêts mondains du monarque, mais comme des procédures nécessaires à la conservation de l'État, personnifié dans le Roi[22]. Aussi Botero, tout en autorisant le prince à recourir à tous les moyens nécessaires, réclame du prince une obéissance sans fautes à la loi divine. D'où sa consigne que des docteurs en théologie et en droit canon examinent préalablement les dispositions de l'État (ceci est probablement dû au rapport de subordination qu'établit Botero entre État et Église[23]). Troisièmement, Ammirato, auteur de *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, en même temps qu'il développe l'argument selon lequel la raison d'état est supérieure et peut subséquemment déroger à la raison de nature, à la raison civile, à la raison de guerre et à la raison des gens affirme, sans appel, la supériorité de la loi de Dieu sur la raison d'état[24]. La question est ici que ni Richelieu, ni Botero, ni Ammirato ne conçoivent l'exercice du gouvernement dans une perspective d'immoralité, mais dans un spectre d'action plus large

[21] L. Foisneau, « Sovereignty and Reason of State », *art. cit.*, p. 330.

[22] Voir L. Foisneau, « Sovereignty and Reason of State », *art. cit.*, p. 335.

[23] Voir Yves-Charles Zarka, « État et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'État », dans Yves-Charles Zarka, *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, et politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 158.

[24] Voir Y.-Ch. Zarka, « État et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'État », *art. cit.*, p. 155.

que celui de la loi[25] – limite auquel se borne la conception d'action du souverain bodinien et hobbesien.

Dès la première page du *Lévithan* on apprend que le Léviathan :

> (…) lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu ; en lui la *souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ; les magistrats et les autres fonctionnaires préposés aux tâches judiciaires et exécutives sont les *articulations* artificielles (…)[26].

Dans la théorie de l'action étatique de Hobbes, il y a donc deux fonctions distinctes, celle du souverain qui décide et celle des fonctionnaires qui exécutent ses résolutions. En ce point, il faut donc distinguer Hobbes des théoriciens de la raison d'état dont la conception d'action régalienne n'exige pas l'appel à l'action de l'appareil étatique.

En conclusion, les politiques du Léviathan sont les actions de l'État-Léviathan et elles peuvent être justement comprises au moyen de la notion d'action publique. L'État-Léviathan étant une personne artificielle capable d'effectuer des mouvements, les mouvements de cette instance politique ce sont ces politiques : les politiques du Léviathan.

Quelles politiques du Léviathan analyser ? Critère et justification

Pour arriver à inventorier et analyser toutes les politiques du Léviathan on devrait relire sous cet angle tous les écrits politiques de Hobbes. Mais les actions de l'État-Léviathan que Hobbes préconise s'avèrent être nombreuses. L'ambition de s'intéresser à toutes dépasse ainsi le cadre d'un seul travail de recherche – il s'agit davantage d'un filon à exploiter que d'une pépite isolée. Les politiques du Léviathan auxquelles cette Partie II est consacrée ne constituent donc pas la totalité des politiques du Léviathan, elles n'en forment qu'une partie.

Il a donc fallu trouver des critères pour, à la fois, composer un ensemble cohérent de politiques à présenter, et justifier la sélection des politiques du Léviathan qu'on a choisi de laisser pour la suite de la recherche. Le critère retenu a été celui de nous consacrer à l'étude des

[25] Ces distinctions sont probablement de peu d'importance pour la pensée politique au XXIe siècle, parce qu'elles semblent invraisemblables en tant que dispositifs normatifs, ou de contrôle, cependant il faut respecter le travail de ces auteurs, et, quand on les cite comme des exemples pour éclairer la pensée de Bodin par contraste, il semble nécessaire de préciser telles nuances et de ne pas les caricaturer en tant que théoriciens de l'immoralité princière.

[26] *Lév*., Introd., 5 (italiques dans l'original).

politiques du Léviathan inscrites dans le *Léviathan* au moyen desquelles Hobbes pensait qu'il aurait été possible à Charles Ier d'éviter la guerre civile anglaise.

Énoncer ce critère ne suffit pas, on va donc le disséquer et ensuite justifier ses différentes composantes. On essayera ainsi de justifier pourquoi on a décidé de privilégier les politiques du Léviathan inscrites dans le *Léviathan* et pourquoi on a favorisé celles qui, selon Hobbes, auraient évité la guerre. Ce deuxième élément se doit d'être exploité davantage parce que plusieurs de ses composantes sont à justifier : pourquoi privilégier les politiques du Léviathan concernant la paix civile ? Pourquoi privilégier les politiques concernant le maintien de la paix spécifiquement dans le contexte de la guerre civile anglaise ? Comment peut-on déterminer quelles seraient, pour Hobbes, les causes[27] de la guerre civile anglaise que ces politiques contrecarreraient ? Comment a-t-on articulé les causes qu'il pensait être les responsables de la guerre civile anglaise avec les politiques du Léviathan au moyen desquelles Hobbes pensait pouvoir les contrer efficacement ? Finalement, après avoir bien délimité le corpus des politiques du Léviathan en examen, on expliquera comment les politiques choisies sont organisées en quatre chapitres.

Les deux composantes principales de notre critère de sélection émanent des conclusions des deux chapitres de la Partie I.

Le premier choix a été de nous concentrer sur l'examen des politiques du Léviathan qu'on peut trouver dans le *Léviathan*. On a vu plus haut que le *Léviathan* est le travail politique avec lequel Hobbes franchit un pas politique important. Au moyen de son troisième traité politique Hobbes continue l'entreprise, commencée dans les années 1640, d'enseigner aux Anglais leurs devoirs politiques, mais il introduit une nouveauté : il veut aussi apprendre aux souverains leurs droits[28]. Or, le traité où, de façon plus claire, Hobbes essaye d'apprendre aux souverains les actions qu'ils se doivent d'entreprendre s'avère de toute évidence le point de départ idéal pour commencer une étude des politiques du Léviathan. La première composante de notre critère a ainsi été de se concentrer sur les politiques du Léviathan dans le *Léviathan*. Occasionnellement, des références aux politiques qu'il explicite dans d'autres textes seront invoquées pour éclairer des points d'interprétation difficiles, mais le noyau central sera constitué par les « politiques publiques » proposées dans les pages du *Léviathan*.

[27] Au chapitre précédent nous avons emprunté le concept de « cause » au sens d'ensemble des intérêts qu'on soutient. Dorénavant, nous suivons le deuxième usage que Hobbes fait de ce terme au *Béhémoth*, c'est-à-dire dans le sens de motif, de ce qui produit un effet, de ce qui fait qu'une chose est ou se fait, voir *Béhémoth*, 39, 40.

[28] Voir la section « Léviathan : la science de la justice naturelle qui enseigne aux rois leurs droits » au chapitre « I, 1 – La vocation politique de Hobbes ».

La deuxième composante du critère est dans la ligne de la conclusion du chapitre « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes » : la cause politique prédominante pour Hobbes étant la paix, on aurait donc pu adopter comme critère de sélection d'aborder toutes les politiques du Léviathan qui servent à bâtir la paix. Mais, étant donné que celles-ci sont, dans leur totalité, aux yeux de Hobbes, des politiques d'établissement d'une communauté politique pacifiée, ce critère ne sélectionne pas une collection de politiques au sein de l'ensemble des politiques qu'on peut découvrir dans le *Léviathan*. Toutefois, comme le choix politique de Hobbes en faveur de la paix n'est pas sans lien avec l'expérience qu'il a pu faire de la guerre civile anglaise on a décidé de se concentrer sur les politiques du Léviathan au moyen desquelles Hobbes imaginait que le souverain de la période prérévolutionnaire aurait pu éviter la guerre civile anglaise. Une restriction importante est ainsi introduite : seules les politiques du Léviathan qu'on peut justifier comme étant des mesures politiques au moyen desquelles Hobbes s'imaginait que la guerre civile anglaise aurait pu être évitée seront ici abordées[29].

La question devient par la suite l'identification des politiques du Léviathan au moyen desquelles Hobbes pensait que Charles Ier aurait pu gérer les défis auxquels il a dû faire face. Pour ce faire, on commencera par l'identification des causes spécifiques de cette guerre, ce qui nous fournit un critère de sélection des réponses respectives. En identifiant les causes que Hobbes considérait comme étant les déclencheurs de la guerre, on a ainsi pu trouver les politiques du Léviathan qui servent en tant que contremesures de ces causes spécifiques.

Et ces causes, Hobbes lui-même les énumère dans les premières pages du *Béhémoth*, où il décrit ce qu'il considère comme étant les sept causes de la guerre civile. Dans ce traité, rédigé après la restauration de la monarchie anglaise, sous le règne de Charles II[30], Hobbes revient sur l'histoire politique anglaise de 1640 à 1660 en expliquant les péripéties historiques anglaises à partir de leurs origines. Il explique de la sorte le processus de dégradation de la légitimité populaire du roi Charles Ier, en dépit du fait qu'il détenait la « souveraineté du droit d'une descendance ininterrompue depuis plus de six cents ans[31] » et qu'il avait « dans chaque comté

[29] À titre d'exemple, Hobbes explicite dans le *Léviathan* son avis concernant les actions que l'État-Léviathan se doit de mettre en place en ce qui concerne le commerce international, « la détermination des endroits où les sujets pourront commercer, à l'étranger, ainsi que les biens sur lesquels portera ce commerce, appartient au souverain » (*Lév.*, XXIV, 266) ; pourtant, étant donné que le commerce international n'est pas énuméré dans la liste des causes de la guerre que Hobbes offre dans le *Béhémoth*, on laissera la relecture d'un tel thème sous l'angle des politiques du Léviathan pour la suite de la recherche.

[30] Hobbes affirme l'avoir écrit « autour de sa quatre-vingtième année » (Thomas Hobbes, « Vie en prose », dans Thomas Hobbes, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, trad. fr. J. Terrel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 177). Pour plus de détails à propos de la difficile datation de la rédaction du *Béhémoth*, voir Paul Seaward, « General Introduction », dans Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, 2010, p. 6-10.

[31] *Béhémoth*, 39.

assez de soldats de métier pour constituer, (…) une armée de soixante mille hommes[32] ». Pourtant, ce monarque, reconnu dans sa revendication au trône des trois royaumes et ayant une armée de taille considérable, fut décapité le 30 janvier 1649. Hobbes veut donc expliquer à son lecteur comment un tel effondrement de l'autorité politique royale a été possible (autrement dit, quelles en ont été les causes)[33].

Mais quelles sont les causes que Hobbes décrivit dans le *Béhémoth* ?

« [C]omment le peuple en vint-il à être si corrompu ? Et de quel genre étaient les hommes qui avaient pu les séduire à ce point ? » – interroge l'un des personnages au début du premier dialogue du *Béhémoth*. « Les séducteurs étaient de diverses sortes[34] », répond l'autre, en guise d'introduction au sujet. Les causes de corruption de la paix sont en effet personnalisées par Hobbes au moyen de sept idéaltypes[35] de « séducteurs ». Sept personnages typifiés que

[32] *Béhémoth*, 39.

[33] Ce choix de trouver les causes de la guerre dans le *Béhémoth* et les contremesures politiques respectives dans le *Léviathan* suppose que, entre la rédaction des deux traités, Hobbes n'ait pas changé significativement d'avis en ce qui concerne son interprétation de l'histoire politique anglaise de la période concernée. La preuve le plus à même d'une telle cohérence sera apportée à chaque chapitre de la Partie II – au fur et à la mesure que des causes énoncées dans le *Béhémoth* seront mises en parallèle avec les politiques que Hobbes préconise dans le *Léviathan*. Pourtant, et avant qu'on ne rentre dans le vif du sujet, il est bon qu'on précise le genre de cohérence entre les deux traités qu'on présuppose ici. La position suivie est celle que Luc Borot exprime à merveille quand il affirme que le « [e]n outre, puisque selon Hobbes la science de la pratique du souverain existe, *Béhémoth* peut être lu comme une incitation à appliquer les principes théoriques de la société civile [inscrits dans le *Léviathan*] aux sociétés réelles en crise, ou plutôt avant que la crise ne survienne » (Luc Borot, « Introduction », dans *Béhémoth ou le long parlement*, trad. française de L. Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 19). Borot, dont une partie de son introduction à la traduction du *Béhémoth* est consacrée à affirmer la cohérence entre les deux traités (L. Borot, « Introduction », *art. cit.*, p. 13-19), et dont les notes de bas de page qu'il ajouta au *Béhémoth* nous renvoient constamment « voir » le traitement du thème en question dans le *Léviathan*, explique ainsi avec aisance que le récit historique qu'est le *Béhémoth*, partage avec le traité philosophique *Léviathan*, une même vision sur l'histoire politique anglaise et une très vaste concordance thématique, mais que l'un exprime les principes théoriques de la société civile et l'autre son application aux sociétés réelles en crise.

Cela dit, dans l'affirmation d'une telle cohérence générale, nous n'irons pas jusqu'à dire, avec Geoffrey M. Vaughan, auteur de *Behemoth Teaches Leviathan*, que le *Léviathan* serait une présentation systématique de la pensée politique de Hobbes et que le *Béhémoth* constituerait une mise en récit pédagogique en vue d'un apprentissage plus large des thèses inscrites dans le *Léviathan*. Vaughan affirme ainsi que la rédaction du *Béhémoth* répond au besoin, de la part de Hobbes, de transmettre pédagogiquement à ses contemporains la *scientia civilis* qu'il avait démontrée dans le *Léviathan*, mais dont l'adoption n'était guère assurée (voir Geoffrey M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan*, Oxford, Lexington Books, 2002, p. ix). Certes, on maintient, avec Vaughan, la cohérence générale des positions politiques de Hobbes dans les deux traités, pourtant le rapport ici présupposé entre les deux œuvres est d'un autre ordre que celui qu'estime Vaughan. Dans les quatre chapitres qui s'ensuivent, le rapport présupposé entre les deux traités n'est pas celui de lire le *Béhémoth* en tant que l'adaptation en un manuel scolaire d'un autre traité, le *Léviathan*. Ce qu'on a repris dans le *Béhémoth* c'est la liste des causes de la chute de la monarchie anglaise – liste qui ne se retrouve pas dans le *Léviathan*. Et ce qu'on a trouvé dans le *Léviathan* ce sont les mesures politiques pour répondre à chacune de ces causes. Si l'on fait appel aux deux traités, ce n'est pas parce qu'on pense que l'un soit l'adaptation de l'autre, c'est parce ils partagent une même vision générale de l'histoire politique anglaise et que les causes apparaissent dans le *Béhémoth* et les remèdes dans le *Léviathan*.

Bref : « [l]e catalogue des responsables de la guerre civile dans le premier dialogue de *Béhémoth* transpose et applique celui des doctrines séditieuses du *Léviathan* » (L. Borot, « Introduction », *art. cit.*, p. 16).

[34] *Béhémoth*, 39.

[35] On fait ici appel à la notion d'idéaltype de Max Weber « an ideal type is formed by the one-sided accentuation of one or more points of view » à partir duquel « concrete individual phenomena (…) are arranged into a unified analytical construct (*Gedankenbild*) ; in its purely fictional nature, it is a methodological "utopia

Hobbes utilise pour expliquer politiquement la chute de l'État monarchique sous Charles Ier. Chacun d'entre eux personnifiant un certain nombre de causes[36].

Si Hobbes organise son commentaire des causes de la chute du royaume d'Angleterre au moyen de la mise en avant de ces sept personnages typiques, en ce qui concerne l'organisation de notre propos, nous ne nous intéresserons pas aux sept personnages, mais aux problèmes politiques qu'ils créent et aux contremesures respectives de Hobbes. Certes, les problèmes engendrés par ces personnages délimitent ce que Hobbes comprend comme causes de la guerre et ils déterminent les politiques du Léviathan dont nous nous occuperons par la suite. Notre but étant autre que celui de Hobbes, l'organisation de notre propos suivra plutôt une organisation thématique des chapitres. On expliquera, pour chacun, quel séducteur a provoqué telle cause et au moyen de quelles politiques Hobbes pense qu'il aurait pu les contrer. Bref, les causes que Hobbes propose dans le *Béhémoth* servant en tant que critères de délimitation des politiques à étudier, l'organisation de notre propos est différente et on va expliquer comment les deux s'articulent.

Les premiers séducteurs auxquels Hobbes attribue une responsabilité pour la guerre sont les presbytériens et les trois causes qu'ils personnifient sont : la prétention à détenir une autorité divine, immédiatement confiée par Dieu, c'est-à-dire sans médiation politique ; la prétention à gouverner librement leurs communautés religieuses ; et la prétention à gouverner l'État. Les seconds séducteurs présentés sont les catholiques romains – que Hobbes traite, selon l'usage anglais de l'époque, de « papistes ». Les papistes soutenaient que la souveraineté appartiendrait au premier chef au pape, et au souverain seulement par délégation papale d'un tel pouvoir. En résumé, les presbytériens désiraient détenir eux-mêmes la souveraineté, les papistes l'accordaient à un souverain étranger qui était leur leader religieux. La question autour de laquelle est organisé le premier chapitre « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les

---

[that] cannot be found empirically anywhere in reality » (Max Weber, « Objectivity in Social Science and Social Policy », dans E. A. Shils and H. A. Finch [ed. et trad.], *The Methodology of the Social Sciences*, New York, Free Press, 1904/1949, p. 90).

[36] Ce choix de suivre en tant que critère d'organisation des politiques les sept idéaltypes semble aller à l'encontre de l'avertissement de Paul Seaward quand il affirme que, selon le *Béhémoth*, les deux principaux coupables, les deux causes les plus importantes pour Hobbes de la chute de Charles Ier, ne sont pas nommées explicitement par Hobbes dans le texte du traité (voir Paul Seaward, « General Introduction », *art. cit.*, p. 67-70). Seaward est persuadé que, pour Hobbes, les deux agents qui auraient provoqué la chute de la monarchie anglaise étaient les juristes et l'Église d'Angleterre, qui ne font pas partie de la liste des sept. Seaward jusifiie ceci par le fait que, étant donné le contexte politique à l'époque de la rédaction du *Béhémoth*, Hobbes ne pouvait nommer directement aucun de ces deux groupes, raison pour laquelle il ne les cite pas. En suivant l'avertissement de Seaward, on ne devrait donc pas se limiter aux sept idéaltypes explicités par Hobbes, parce qu'ils ne comprennent pas la totalité des agents en cause. Pourtant, Seaward ajoute que, même si tous les personnages ne sont pas cités par leurs noms, tous les dangers sont répertoriés dans le *Béhémoth*. Notre option ne risque donc de laisser de côté des dangers politiques ni les réponses hobbesiennes, c'est uniquement les coupables qui peuvent éventuellement échapper à notre enquête, mais ce n'est pas eux qui nous intéressent ici.

révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" » est ainsi : comment gouverner quand les communautés religieuses subordonnent les affaires civiles aux affaires spirituelles et n'accordent pas au souverain civil la souveraineté dont il a besoin pour garder la paix ? Les politiques du Léviathan au moyen desquelles Hobbes s'imagine être en position de faire face à ces dangers sont au nombre de trois : une loi organique en matière de culte divin, un règlement concernant les inspirations divines particulières et un élargissement du droit pénal à la vie dans l'« au-delà ».

Les troisièmes séducteurs responsables de la guerre sont les sectes chrétiennes indépendantes (anabaptistes, cinquième monarchie, quakers, adamites, etc.) qui, selon Hobbes, instrumentalisaient des passages bibliques pour leurs buts politiques. En quatrième position apparaissent les républicains (que Hobbes appelle parfois des « démocrates ») dont la contribution au désarroi politique anglais a été celle d'engendrer dans le peuple anglais une dévalorisation du régime politique en vigueur au moyen de la publication de livres séditieux. Le deuxième chapitre, intitulé « II, 2 – Politiques du livre et des Écritures », est, par voie de conséquence, consacré à comprendre comment, selon Hobbes, on peut gouverner de manière à garder la paix quand on menace directement l'existence même de l'État au moyen de la publication (ou de l'interprétation) de livres (sacrés ou autres). Les trois contremesures hobbesiennes pour faire face à ce défi sont un règlement politique pour interpréter l'Écriture, une politique de censure et une politique de propagande étatique.

En cinquième position dans la liste des séducteurs apparaissent les marchands de la cité de Londres et d'autres villes à charte dont le désir d'accroître leur fortune ne tient pas compte de la paix, et dont les richesses dépassaient le trésor royal – qui, à ce moment, était insuffisant pour garantir les fonctions de l'État. En sixième position apparaissent les pauvres à qui le souverain n'était pas en mesure d'assurer le pain et qui se retrouvent ainsi dans la nécessité de trouver des patrons (autres que le souverain) qui lui garantissent la sécurité alimentaire. Le troisième chapitre « II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan » aborde donc l'enjeu de l'action de l'État quand le trésor royal est au plus bas et quand il y a des déséquilibres dans la distribution de la richesse du pays – soit parce que les riches sont trop riches, soit parce que les pauvres sont trop pauvres. Hobbes propose de gérer politiquement un tel cadre au moyen des six politiques du Léviathan : une politique fiscale qui assure l'approvisionnement de l'État au moyen de la collecte d'impôts sur la consommation, l'établissement d'une limitation juridique à responsabilité de l'État en ce qui concerne les engagements financiers des organisations sujettes, un régime juridique de la propriété privée qui ne la rende pas absolue, une politique du travail forcé, une politique de

transplantation des populations pauvres vers des colonies et l'établissement du monopole étatique de la charité.

Finalement, le dernier séducteur n'est plus un groupe social parmi d'autres, mais le peuple anglais dans sa totalité que Hobbes accuse d'être ignorant en matière politique. Le quatrième et dernier chapitre, « II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics », s'occupera ainsi de la réponse de Hobbes à la question : comment gouverner quand le peuple dans son ensemble est dans l'ignorance en ce qui concerne ses propres devoirs civiques ? La réponse de Hobbes à cette question est composée par trois politiques : une politique de l'éducation familiale, une politique de réforme des universités et une politique de gestion des discours publics.

II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'« au-delà »

La concentration des pouvoirs publics dans les mains du souverain est le ressort principal de la stratégie hobbesienne en matière de maintien de la paix. Sa politique générale repose ainsi sur des « politiques publiques » particulières visant à parvenir à garantir les différents droits de l'État dans un contexte historique plutôt orienté vers la dispersion des pouvoirs et animé par des forces centrifuges. Nous chercherons à comprendre quelles politiques spécifiques Hobbes entend mettre en œuvre.

Le premier chapitre de la deuxième partie sera ainsi consacré aux trois politiques du Léviathan à l'aide desquelles Hobbes pense pouvoir garantir la souveraineté de l'État face aux prétentions des communautés religieuses à s'approprier d'une partie de ses droits. Comme les forces centrifuges étaient à l'époque des forces religieuses, en vue de formuler des politiques qui se constituent en tant que propositions alternatives à celles que proposaient lesdites communautés, Hobbes est forcé de rentrer dans le traitement politique du culte religieux, de l'ecclésiologie, de la mystique et de l'eschatologie.

Trois politiques du Léviathan qui assurent les droits du souverain seront ainsi successivement présentées et analysées : une loi organique en matière de culte divin, un règlement concernant les inspirations divines particulières et un élargissement du droit pénal à la vie dans l'« au-delà » pour sanctionner la désobéissance au souverain.

Ces trois politiques ont été conçues spécifiquement pour s'opposer à la menace que, selon Hobbes, constituaient pour la paix les prétentions politiques des presbytériens. Avant d'analyser la forme spécifique que Hobbes a donnée à ces trois politiques, il convient de préciser la nature de la menace que constituait pour lui le presbytérianisme.

Il se trouve, en outre, que les trois mêmes politiques du Léviathan qui visent à contrecarrer les ambitions politiques des presbytériens contrecarrent également le danger que les papistes constituaient pour le maintien de la paix. Après avoir présenté la menace presbytérienne et sa gestion au moyen des trois politiques du Léviathan, on présentera la menace catholique, telle qu'elle était comprise par Hobbes, et l'on reviendra sur les trois politiques pour comprendre comment il est possible qu'elles répondent à deux adversaires en apparence aussi dissemblables.

Les presbytériens constituent une menace pour la paix

Dans le *Béhémoth*, Hobbes fait part en des termes très violents des sentiments que suscitent en lui les presbytériens de son temps. Il les traite d'infections[1], les range au rang de personnes méchantes[2] et va même jusqu'à proposer que « presbytérien » devienne synonyme de « cruel[3] » – parce que ce seraient des personnes doublement perfides et des citoyens fondamentalement déloyaux envers leur souverain[4]. Hobbes est persuadé que les presbytériens ne pourront jamais être des sujets fidèles ni des rois ni des républiques[5], et cela parce que « ces petits messieurs » ont pour ambition de se placer au-dessus du souverain anglais – rôle qui, avant Henry VIII, avait appartenu au pape[6]. L'accusation est que ce sont des ministres ambitieux, qui jalousent les prérogatives des évêques[7] et qui, en plus, jouent aux prophètes[8]. D'un point de vue politique, Hobbes leur reproche avec insistance d'être séditieux[9] et de tenter parvenir à leurs fins en faisant des prédications qui visent délibérément à provoquer la rébellion du peuple[10]. Dans ces prédications leur principal outil rhétorique est la flatterie[11] et ils ne prêchent jamais contre les vices des gens riches, sauf pour exiger une part des profits pour eux-mêmes, au titre de la charité envers les ministres du culte[12].

La critique des presbytériens dans les pages du *Béhémoth* atteint son sommet quand Hobbes les accuse d'être les seuls responsables de la guerre civile anglaise[13]. En conséquence de quoi, le personnage « A » déclare que la meilleure décision politique aurait été de tuer tous les presbytériens avant qu'ils ne provoquent, de par leurs prédications et leurs actions militaires, la dévastation générale de l'Angleterre pendant la guerre civile anglaise :

> Notre feu roi, peut-être le meilleur roi qui fut jamais, comme vous le savez, fut assassiné, ayant d'abord été persécuté militairement à l'incitation des ministres presbytériens, qui sont par conséquent coupables de la mort de tous ceux qui sont tombés dans cette guerre, et qui furent je crois, en Angleterre, en Écosse et en Irlande, près de cent mille. N'eût-il pas mieux valu que ces

[1] Voir *Béhémoth*, 60.
[2] Voir *Béhémoth*, 114.
[3] *Béhémoth*, 175.
[4] Voir *Béhémoth*, 218.
[5] Voir *Béhémoth*, 215.
[6] Voir *Béhémoth*, 215.
[7] Voir *Béhémoth*, 62, 148, 202, 210.
[8] Voir *Béhémoth*, 130.
[9] Voir *Béhémoth*, 63, 65, 75, 86, 95, 134, 148.
[10] Voir *Béhémoth*, 85, 86, 88, 95, 202.
[11] Voir *Béhémoth*, 64.
[12] Voir *Béhémoth*, 64, 215.
[13] Cette charge est très probablement une « réécriture » du procès d'accusation de Charles Ier dont la condamnation à mort avait été décidée précisément à cause de l'accusation de persécution militaire du Parlement, ce qui établit ainsi Charles Stuart, aux yeux de ses juges, comme le seul responsable de la guerre civile et, par conséquent, de tous les dégâts qu'elle a provoqués dans les trois royaumes (voir Bernard Cottret, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin, 2018, p. 361-367).

> ministres séditieux, qui n'étaient peut-être pas un millier, eussent été tous tués avant de prêcher ? C'eût été (je l'avoue) un grand massacre, mais tuer cent mille hommes en est un plus grand[14].

Ces étonnants propos, que l'on pourrait dire machiavéliens, témoignent combien la menace presbytérienne était perçue par Hobbes comme étant la plus dévastatrice de son temps[15]. Elle serait tellement dangereuse qu'il aurait fallu recourir à la violence la plus extrême, le massacre de tous les ministres presbytériens. Mais de quelle menace s'agit-il au juste ?

Cette menace est liée à la prétention de détenir les droits spécifiques au gouvernement des hommes. Selon Hobbes, la première cause de la guerre civile anglaise est en effet la prétention, de la part des « séducteurs » presbytériens, de « tenir de Dieu le droit pour chacun d'eux de gouverner sa paroisse, et pour leur assemblée celui de gouverner la nation toute entière[16] ». Cette dénonciation première comporte implicitement trois accusations graves de la part de Hobbes : les presbytériens pensent être les détenteurs d'une autorité divine qui leur aurait été confiée directement par Dieu, sans aucune médiation, ni civile ni ecclésiale. Deuxièmement, au nom de cette autorité divine déléguée, ils pensent qu'il leur reviendrait de gouverner leurs communautés religieuses, « paroisses », sans passer par le gouvernement civil. Troisièmement, cette autorité divine leur confèrerait aussi le droit de gouverner la communauté politique à laquelle ils appartiennent dans la mesure où leur sont confiés les registres de l'État civil.

Plus loin dans le *Béhémoth*, Hobbes note le désir des presbytériens de gouverner tant l'État que l'Église. Pour Hobbes, l'enjeu ce n'est donc pas uniquement qu'ils pensaient avoir le droit divin au gouvernement, mais qu'ils le désiraient et le cherchaient activement :

> Tel était en effet le dessein des ministres presbytériens qui, croyant être, de droit divin, les seuls gouverneurs légitimes de l'Église, s'efforçaient d'introduire la même forme de gouvernement dans l'État civil. Et, de même que les lois spirituelles devaient être faites par leurs synodes, de même les lois civiles devaient être faites par la Chambre des communes, laquelle, pensaient-ils, ne serait pas moins gouvernée par eux par la suite, qu'elle l'avait été auparavant (…)[17].

---

[14] *Béhémoth*, 134.

[15] Hobbes considère en effet que l'impact des presbytériens sur la sauvegarde de la paix civile en Angleterre est plus vaste que le seul impact qu'ils ont provoqué à eux tous seuls. Car ils ont eu une influence considérable sur les démocrates (voir *Béhémoth*, 62), sur les indépendants (voir *Béhémoth*, 61, 114), sur les commerçants qui géraient les grands capitaux de l'époque (voir *Béhémoth*, 62) et sur une partie significative du peuple (voir *Béhémoth*, 95-96), tous les quatre groupes représentant autant d'agents qui ont engendré, à leur tour, tant d'autres problèmes au maintien de la paix. Leur responsabilité sur la guerre serait ainsi élargie parce qu'ils auraient eu un impact direct, mais aussi qu'ils auraient également engendré indirectement d'autres impacts.

[16] *Béhémoth*, 40.

[17] *Béhémoth*, 114-115.

Mais, en quoi cette prétention de la part des presbytériens à gouverner l'Église et l'État met-elle en cause la paix civile ? On pourrait penser qu'une telle conception de l'autorité politique pourrait conduire à une société pacifique et que ce serait ainsi une façon de parvenir à la paix, qui est, au bout du compte, la cause politique visée par Hobbes. De fait si l'on prend l'Écosse presbytérienne comme exemple, il s'agissait d'un royaume plutôt pacifié. Certes, à chacune des deux périodes d'affrontement qui constituent la guerre civile anglaise, des armées écossaises ont été levées. La première fois, elles ont servi à arrêter la progression des armées anglaises pendant la « guerre des évêques » (1639-1640), en réponse à Charles Ier qui essayait d'imposer des réformes liturgiques unificatrices en Écosse et en Angleterre, par la force si besoin était[18]. L'armée écossaise a joué un rôle par la suite dans la guerre civile anglaise et a pesé dans l'équilibre entre les forces du Roi et celles du Parlement[19]. La deuxième fois que les Écossais ont levé une armée fut en juillet 1648 en réponse à la décision du Parlement anglais de ne plus autoriser les communications entre le Parlement écossais et Charles Ier – à l'époque où le roi des Écossais était incarcéré à l'île de Wight[20]. À nouveau, les armées écossaises entrèrent en Angleterre, cette fois-ci pour être vaincues, à Preston, par la *New Model Army* dirigée par Cromwell[21].

En Écosse, à la différence de ce qui se passait en Irlande et en Angleterre, la paix régnait, on aurait donc pu supposer qu'une république presbytérienne soit prise comme exemple d'une république pacifique et qu'elle puisse ainsi satisfaire les exigences de Hobbes. Il nous faut comprendre pourquoi Hobbes ne voit pas les choses ainsi.

La réponse est liée à la manière dont l'autorité des presbytériens était censée être reçue : au moyen d'inspirations divines privées. Pour Hobbes, ceci pose un énorme problème, parce que les inspirations divines privées (auxquelles Hobbes se réfère en tant que « révélations particulières[22] ») au moyen desquelles les presbytériens s'attribuaient le droit de se gouverner eux-mêmes et celui de gouverner l'ensemble de la nation ne « révélaient » pas toutes la même chose. Certains prétendaient avoir reçu des messages divins en contradiction avec d'autres messages reçus par leurs coreligionnaires[23]. Or, du point de vue de Hobbes, en l'absence d'une instance capable d'y remédier, tôt ou tard cette discordance des prophéties entraîne nécessairement le désordre civil. Selon lui, le problème de se confier à l'inspiration divine des

[18] Voir B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 141-145.
[19] Voir B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 169.
[20] Voir B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 344.
[21] Voir B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 350.
[22] *Lév.*, XXVI, 301.
[23] Voir Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*. *Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Londres, Penguin, 1991, p. 87-106. Voir, aussi, *Lév.*, XXXI, 380.

presbytériens pour gouverner le royaume serait l'absence d'une instance d'arbitrage des divergences entre différentes inspirations qui éviterait ainsi qu'elles ne deviennent des dissensions sociales provocatrices de guerres entre partisans de factions opposées. Pour Hobbes, en l'absence d'une entité souveraine en ce monde, un tel scénario ne promeut pas la paix, car il s'avère incapable de préserver la valeur politique la plus importante de toutes, parce qu'il n'offre pas un référent ultime – dans le cas de l'État-Léviathan, ce référent ultime serait formellement le souverain. Quand Hobbes essaye d'expliquer les inconvénients du modèle de gouvernement collégial presbytérien comparé au système de gouvernement religieux épiscopalien, il expose ceci de façon particulièrement claire. Hobbes pense qu'il est préférable d'avoir des archevêques et des évêques que d'avoir des synodes provinciaux et nationaux à cause de la propension de ces derniers à créer des « querelles » et des « factions » – deux conséquences que Hobbes considère comme inhérentes à tout exercice de gouvernement par une instance collégiale :

> B – Comment les Presbytériens voulaient-ils voir l'Église gouvernée ?
> A – Par des synodes nationaux et provinciaux.
> B – Est-ce que cela ne revient pas à faire de l'assemblée nationale un archevêque, et des assemblées provinciales autant d'évêques ?
> A – Si. Mais dans ce cas chaque ministre aurait le plaisir de prendre part au gouvernement et par conséquent d'être en mesure de se venger de ceux qui n'admirent pas le savoir des siens et n'aident pas à remplir leurs bourses, et de gagner à leur service ceux qui le font.
> B – N'est-il pas choquant qu'il puisse y avoir deux factions pour troubler la république sans autre intérêt propre en l'affaire que celui de chaque particulier, et que leur querelle ne porte que sur des opinions (…) ?
> A – C'est exact. Certains d'entre eux jouent aux prophètes et déclarent l'être par une inspiration extraordinaire (…)[24].

La question des inspirations divines relève donc, fondamentalement, de celle de l'attribution du droit à gouverner la nation. Les presbytériens défendaient la souveraineté populaire – soutenue au moyen du droit divin que leurs inspirations leur confiaient. Hobbes soutient, à l'inverse, la concentration de tous les pouvoirs souverains entre les mains d'un seul agent terrestre, le souverain, lui aussi revêtu de l'autorité divine. Voilà pourquoi la question apparemment secondaire des inspirations divines se révèle d'une telle importance pour l'analyse que fait Hobbes des causes de la guerre civile anglaise dans le *Béhémoth*. Celui à qui la communauté politique reconnaît l'autorité divinement déléguée de régir la nation sera celui qui la gouvernera,

[24] *Béhémoth*, 129-130.

mais Hobbes ne croit pas à une paix durable là où une assemblée de gens inspirés serait au commandement.

Hobbes va donc s'appliquer, dans les pages du *Léviathan*, à proposer des politiques modérées au moyen desquelles le souverain pourrait contrecarrer la prétention presbytérienne sans aller dans le sens de la proposition de « A » : massacrer les presbytériens avant qu'ils ne détruisent l'ordre et la paix dans le pays.

Hobbes propose ainsi des politiques du Léviathan qui fassent obstacle à la prétention presbytérienne d'avoir reçu l'autorité divine pour gouverner la nation et, en même temps, consolident l'institution souveraine en lui attribuant le monopole de l'intermédiation entre la divinité et le peuple et en lui décernant toute autorité politique déléguée par la divinité. Le plan de Hobbes est de s'assurer qu'il n'y ait qu'une seule instance politique investie de l'autorité divine – ce qui serait un élément de diminution de la tension sociale (si on la compare avec un scénario où de nombreux presbytériens se réclament de différentes inspirations divines à portée politique) et, par conséquent, une contribution pour la construction et le maintien de la paix civile telle qu'il la comprend.

Du point de vue politique, Hobbes s'attaque ainsi aux prétentions presbytériennes sous trois angles. D'abord, contre la prétention de tenir de Dieu le droit de gouverner ses paroisses, Hobbes développe une espèce de loi organique du culte divin qui remplace l'autorité divine des gens inspirés, par l'autorité inspirée du souverain. Il souhaite ainsi ériger le souverain en grand-prêtre et lui prêter le rôle de seule entité capable de gouverner de droit divin. Cette réglementation pratique du pouvoir à présider au culte chrétien et de sa pratique ordinaire par délégation de l'autorité spirituelle et cultuelle du souverain s'attaque ainsi à la première partie de la dangereuse exigence presbytérienne.

En ce qui concerne la prétention presbytérienne de gouverner l'ensemble du pays, il limite la portée des inspirations divines personnelles (de tout message issu d'une inspiration divine ressentie par n'importe quel citoyen) au sujet à qui la révélation aurait été faite. Seul le souverain est placé par lui dans la position de recevoir des inspirations transcendantes à portée communautaire ou politique. Dans un discours qui relève de l'histoire ecclésiastique, Hobbes reprend la distinction de l'Ancien Testament entre une révélation vraie et une révélation fausse, pour la transposer dans le champ de l'interprétation des avis politiques de la divinité. Son idée est que seules les inspirations souveraines seraient vouées à un auditoire plus large que le seul récepteur du message. Hobbes réglemente ainsi la réception des inspirations divines personnelles offrant des critères, tant aux ministres du culte qu'aux forces de l'ordre, pour qu'ils

puissent gérer toute occasion où un citoyen « inspiré » essaye d'agir politiquement au nom d'une autorité divine.

Finalement, procédant à un élargissement de la portée du droit pénal de l'État-Léviathan au domaine de l'« au-delà », Hobbes rédige un réquisitoire de condamnation à la « deuxième mort » pour tous ceux qui désobéissent ici-bas au souverain civil, indépendamment du fait d'avoir déjà été puni par les instances judiciaires du royaume d'Angleterre. Comme le souverain est roi par la grâce de Dieu, la divinité punit d'une deuxième mort ceux qui ne se soumettraient pas au souverain qui gouverne de droit divin l'Angleterre et son Église. Ce dispositif d'élargissement du droit pénal à l'au-delà (par l'insistance sur le fait que désobéir au roi ne serait pas seulement un crime ici-bas, mais aussi une action méritant, après la mort naturelle du délinquant, la punition divine sous la forme d'une seconde mort, celle-ci définitive) vise à souligner que l'autorité divine traditionnellement revendiquée par la papauté, les évêques de l'Église d'Angleterre, et les presbytériens ne revient de droit divin qu'au souverain civil.

Hobbes souhaite ainsi écarter le danger presbytérien au moyen d'une loi organique sur le culte, d'un règlement concernant la validation politique des inspirations divines et d'un élargissement du droit pénal à l'au-delà. Reprenons chacune de ces trois politiques du Léviathan.

Une loi organique du culte divin

Pour arriver à saisir comment Hobbes concevait le contrôle que le Léviathan devrait exercer sur le culte religieux il va falloir entrer dans le détail de la réglementation qu'il propose et il faudra aussi considérer sa doctrine de la liberté religieuse. On commencera par cette dernière, notamment sur le fait que la pratique religieuse non ordonnée (et non interdite) par le souverain soit, tout de même, revêtue de l'autorité souveraine. Puis, on verra que la théorie des organisations religieuses présentée dans le *Léviathan* coïncide sur ce point avec la doctrine de la liberté religieuse. Ensuite, on considérera la justification hobbesienne de l'établissement du souverain de l'État-Léviathan en grand-prêtre dans sa république. Enfin, on va clore cette section concernant l'étude de la réglementation au sujet de la pratique cultuelle par l'examen de la proposition hobbesienne d'une religion civile – proposition qui semble en décalage par rapport au reste des références du *Léviathan* à la gestion politique de la religion.

Au terme de ce parcours, il sera clair que Hobbes, agissant en « bureaucrate » de la paix, pense une loi organique du culte divin qui précise l'organisation des pouvoirs publics dans toutes les dimensions relatives au culte divin.

La théorie hobbesienne de la liberté cultuelle

L'État-Léviathan accorde à son souverain non seulement tous les pouvoirs, mais aussi toute l'étendue de ces pouvoirs. Ceci entraîne qu'il lui revient aussi le gouvernement ecclésiastique, symbolisé par la crosse épiscopale dans la main gauche de la représentation visuelle du Léviathan dans le frontispice du livre. Le Léviathan étant le vicaire de Dieu sur sa terre, il est, du moins en puissance, le responsable du culte religieux :

> Étant donné, donc, que dans toute République chrétienne le souverain civil est le pasteur suprême, à la charge duquel est commis tout le troupeau de ses sujets, et que par conséquent c'est en vertu de son autorité que tous les autres pasteurs sont créés et ont le pouvoir d'enseigner et de s'acquitter de toutes les autres fonctions pastorales : il s'ensuit aussi que c'est du souverain civil que découle le droit de tous les autres pasteurs d'enseigner, prêcher, et, en général, d'exercer toutes les activités qui relèvent de cette fonction ; et qu'ils ne sont que ses ministres, de même que les magistrats municipaux, les juges des cours de justice et les commandants des armées ne sont que des ministres de celui qui est le magistrat de toute la République, le juge de toutes les causes, et le chef de toutes les forces armées ; et celui-là, c'est toujours le souverain civil[25].

À l'instar des charges civiles, Hobbes fait remonter au souverain la responsabilité des charges spirituelles, que sont l'enseignement religieux, la prédication et le culte de la religion chrétienne. Pourtant, bien que Hobbes réserve le pouvoir cultuel au souverain, dans le *Léviathan*, il s'intéresse peu à la description du culte, les thèmes liés au culte religieux n'étant pas traités pour eux-mêmes. C'est pourquoi il faut aller les chercher dans les pages consacrées aux aires non réglementées par le souverain, « que la loi passe sous silence », et dans la théorie des organisations qu'il appelle « sujettes ».

Tout ce que le souverain passe sous silence est à la disposition des sujets

Comme on l'a déjà dit en termes généraux dans le deuxième chapitre de la première partie, dans l'État-Léviathan, le champ d'action du souverain s'étale et se réduit de façon dynamique selon les circonstances, comme un accordéon. Les aires de la vie qui, à un moment donné, ne sont pas réglementées par les lois souveraines constituent ainsi un espace d'action libre pour les sujets :

> Pour les autres libertés, elles dépendent du silence de la loi. Dans les cas où le souverain n'a pas prescrit de règle, le sujet a la liberté de faire ou de s'abstenir, selon qu'il juge bon. Aussi cette

[25] *Lév.*, XLII, 563.

> liberté est-elle ici plus étendue et là plus restreinte, à tel moment plus grande et à tel autre moins grande, selon ce que les détenteurs de la souveraineté jugent le plus avantageux[26].

Les actions que la loi passe sous silence appartiennent au champ de la liberté des sujets. Tel est notamment le cas en ce qui concerne les achats et les ventes de biens propres, l'élaboration et la conclusion de contrats entre particuliers, le choix de chaque citoyen de fixer sa résidence à un endroit ou à un autre, le choix de la nourriture dont on entend se nourrir, le métier que chacun veut poursuivre, ou même l'éducation que chaque famille décide de dispenser aux enfants de la maison, etc.[27].

Pourtant, à ce principe juridique, Hobbes ajoute une clause d'approbation souveraine implicite concernant les actions que la loi souveraine passe sous silence. En effet, pour Hobbes, étant donné que le souverain peut tout contrôler, son silence ne constitue pas une brèche dans l'accomplissement de sa tâche de législateur, mais l'expression d'une approbation tacite des actions des sujets dans les champs qu'il a choisi de laisser indéterminés. Le silence souverain ne devient pas ainsi la non-condamnation d'un tel comportement. Le silence du souverain a valeur d'approbation souveraine par défaut de l'action du sujet.

Tel est le cas du traitement réservé dans le *Léviathan* au droit coutumier qui reste en vigueur jusqu'à que le souverain s'y oppose (comme toute autre dimension de la vie commune non réglementée). Pour Hobbes, l'usage et l'ancienneté du droit coutumier ne lui garantissent pas l'autorité d'une loi, son autorité advient uniquement du silence approbatif du souverain à son sujet : « le silence en effet est parfois l'indice d'un consentement[28] », affirme Hobbes à ce propos. Autrement dit, les coutumes que le souverain ne rejette explicitement ne sont pas seulement autorisées, mais elles constituent bien des lois non écrites approuvées par le souverain. Dans le *Léviathan*, il y a donc une articulation conceptuelle originale entre, d'un côté, la liberté de faire ce que quelqu'un veut faire (en tout ce que la loi souveraine passe sous silence) avec, de l'autre côté, la confirmation souveraine que les actions du sujet en ce qui concerne le domaine de sa liberté sont approuvées par le souverain.

Pour Hobbes, ceci a des conséquences sur le plan religieux, tout spécialement au plan cultuel : c'est à cause d'une telle articulation que Hobbes affirme que, si jamais il se trouvait « parmi les idolâtres de l'Amérique[29] » sans mandat explicite du souverain pour y enseigner les Écritures et pour y célébrer des sacrements, il pourrait tout de même le faire. De plus, non

[26] *Lév*., XXI, 232.
[27] Voir *Lév*., XXI, 224.
[28] *Lév*., XXVI, 284
[29] *Lév*., XLVI, 692.

seulement il pourrait le faire, mais il serait tacitement confirmé par le souverain dans ses actions de transmission de sa foi chrétienne, jusqu'à ce que le souverain le lui interdise. Pourtant, il précise que la justification pour qu'il soit autorisé à enseigner et à présider le culte chrétien en de telles circonstances ne lui reviendrait pas sous la forme d'une dispense extraordinaire due à l'impossibilité d'y trouver des clercs autorisés – comme l'affirment les catholiques. Si, dans l'absence de cadre juridique, comme c'était le cas dans les colonies anglaises en Amérique, il est autorisé à prendre la présidence du culte, c'est que « quels que soient les cas où une dispense est due pour cause de nécessité, il n'est nul besoin de dispense pour cause de nécessité quand il n'est pas de loi qui interdise la chose[30] ». Le silence de la loi, en ce qui concerne la présidence du culte, configure ainsi la confirmation souveraine que celui qui préside au culte religieux le fait avec l'autorisation souveraine jusqu'à ce que cela le lui soit interdit. L'articulation hobbesienne entre silence de la loi et confirmation souveraine des comportements non interdits a ainsi des conséquences considérables dans le plan cultuel.

Aussi au plan cultuel, tout ce qui n'est pas interdit par la loi souveraine est donc autorisé et confirmé tacitement par le souverain. Toutes les activités cultuelles sont subséquemment autorisées et implicitement confirmées, « [c]ar en tout ce qui n'est pas réglementé par la République, l'équité (…) veut que chacun jouisse d'une égale liberté[31] ». Ce que configure une compréhension assez élargie de la liberté de culte de la part de Hobbes, parce qu'elle autorise, et en même temps justifie, tout type de culte non explicitement interdit par les autorités.

Ceci nous pousse à interpréter de façon juridique le fameux passage du chapitre XLVI du *Léviathan* où Hobbes compare la situation ecclésiale de son époque à l'indépendance des premiers chrétiens. Malgré le fait que ce passage a été pris parfois comme une profession de foi religieuse et un plaidoyer apologétique de la part de Hobbes, nous l'interpréterons comme une remarque normative. Quand Hobbes se demande à qui profite le royaume des ténèbres qui domine l'Angleterre, il en arrive à désigner trois responsables, à savoir : les prêtres des premières générations de chrétiens, suivis des évêques de la même époque et, finalement, l'évêque de Rome[32]. Ce récit, que Hobbes croit être historique, continue avec la défaite de chacune de ces institutions en Angleterre. Ainsi, la Reine Elizabeth a dissous le pouvoir papal en Angleterre, ensuite les presbytériens ont réussi à enlever le pouvoir des évêques, pour après

[30] *Lév*., XLVI, 692.
[31] *Lév*., XXVI, 310.
[32] Voir *Lév.*, XLVII, 705.

se retrouver eux-mêmes privés de leur pouvoir sur les croyants[33]. Après cette fresque historique concise, Hobbes se concentre sur le présent et affirme :

> Ainsi 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 exemple de rivalité, et si nous ne mesurons pas la doctrine du Christ à l'affection que nous portons à la personne de son ministre (c'était la faute que l'Apôtre reprochait aux Corinthiens) est peut-être la meilleure : premièrement parce qu'il ne devrait pas y avoir de pouvoir à s'exercer sur la conscience des hommes en dehors de la Parole[34] 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 ; deuxièmement, parce qu'il est déraisonnable de la part de ceux qui enseignent qu'il y a un tel danger en n'importe quelle petite erreur, de réclamer qu'un homme doté, pour sa part, de raison, suive la raison d'aucun autre ou de la majorité d'une multitude d'autres, ce qui ne vaut guère mieux que de jouer son salut à pile ou face[35].

Ayant terminé la présentation historique du « comment l'Angleterre est parvenue à la situation de son époque », Hobbes justifie de deux manières la possibilité que chaque citoyen puisse choisir la communauté religieuse qui lui convient le mieux : par la liberté de conscience, mais aussi par la responsabilisation des gens, étant donné que ce choix joue sur le salut éternel, personne ne devrait décider à la place d'autrui de son allégeance religieuse.

Ce passage a été lu par des commentateurs de Hobbes tels que Jeffrey R. Collins[36] comme un aveu, de la part de Hobbes, de sa proximité théologique avec les sectes indépendantes anglaises – voir de son appartenance à l'une de ces communautés religieuses. Mais Collins ne néglige pas la portée politique d'une telle confession religieuse. En effet, il est même convaincu que tant le retour de Hobbes en Angleterre que l'intention derrière la rédaction du *Léviathan,* étaient d'apporter son soutien, en théorie politique normative, aux indépendants anglais[37] (qui avaient vaincu Charles Ier et avaient installé une République à la place de la monarchie). Or, selon lui, une telle position serait due à la similitude entre la pensée indépendante et

[33] Voir *Lév.*, XLVII, 706.

[34] Nous gardons ici la majuscule que présente le texte anglais (*Leviathan. The English and Latin textes (ii)*, Oxford, Oxford University Press, 2014, vol. 3, p. 1116.) en dépit du fait que la traduction française préfère la minuscule parce que la « Parole » est évidemment ici la deuxième personne de la Trinité chrétienne et que les noms ou titres divins s'écrivent, en français, avec majuscule.

[35] *Lév*., XLVII, 706.

[36] « It was a dramatic conclusion. For the first time, Hobbes publicly endorsed the abolition of episcopacy and the eclipse of Presbyterianism. This effectively condemned, we shall see below, the political calculations of all of the royalist factions. Moreover, the passage made explicit what was implicit elsewhere in Leviathan: Hobbes's new conviction that Independency was the church model most likely to secure religious peace and protect the ecclesiastical supremacy of the state » (J. R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 129). La même lecture est aussi proposé par Arash Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *Modern Intellectual History*, 10 (2), 2013, p. 261.

[37]Voir J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, *op. cit*., p. 4-5, 120-130.

hobbesienne en ce qui concerne l'articulation entre les cultes et l'État. Collins propose ainsi une lecture religieuse du texte, qui, tout en étant une profession de foi, serait un aveu religieux avec un impact politique. Nous, par contre, proposons une lecture d'abord juridique du même extrait en dépit du fait évident que Hobbes dialogue ici avec un sous-texte biblique (le texte de la première épître paulinienne aux Corinthiens). Une interprétation à la lumière du traitement hobbesien de l'absence de législation et du fonctionnement général des pouvoirs souverains dans l'État-Léviathan.

D'abord, la contextualisation historique qui précède l'extrait peut être lue comme l'aboutissement d'un rêve longtemps souhaité, comme l'a dit Collins, mais elle peut aussi être lue plus simplement comme un rappel des faits conduisant aux circonstances présentes qu'il souhaite analyser, comme nous la lisons. Ensuite, la description de la situation présente révèle le constat de la possibilité de choisir entre des communautés chrétiennes différentes. Cette situation, Hobbes la trouve semblable à celle de la première génération chrétienne, ce qui indique un a priori positif de la part de Hobbes. Une telle préférence est postérieurement confirmée quand Hobbes ajoute une remarque connotative : « [c]ette situation, (…) est peut-être la meilleure ». Finalement, après la description de la situation présente, Hobbes inclut immédiatement deux clauses de sauvegarde : « si elle est exemple de rivalité » et « si nous ne mesurons pas la doctrine du Christ à l'affection que nous portons à la personne de son ministre ». La première clause est une condition politique à la possibilité de maintenir la situation de choix religieux, elle est soumise au fait de ne pas engendrer des problèmes au maintien de la paix. Une telle situation est souhaitable si, et seulement si, ce cadre ne plonge pas la société dans des querelles civiles entre des groupes religieux différents. Autrement dit, Hobbes accepte que la situation du choix soit « peut-être la meilleure » si, et seulement si, elle ne déclenche pas de « rivalité[s] » politiques. La deuxième clause est certes une réponse au sous-texte (spécialement à la critique que Paul adresse aux Corinthiens qui se sont attachés plus à ceux qui leur annonçaient le salut qu'à Jésus, qui est le salut), mais elle est aussi une condition qui limite le cadre politique de la liberté cultuelle : toute dérive qui érige le chef du culte en souverain de sa communauté, lui attribuant ainsi des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à Dieu (qui ne les délègue qu'à son vicaire, le souverain civil) sont ainsi une justification suffisante pour le changement d'un tel régime libéral de réglementation du culte dans la communauté gouvernée par l'État-Léviathan.

Hobbes semble donc préférer le régime politique du choix religieux libre et non, comme l'affirme Collins, le régime religieux particulier des indépendants. Pourtant, Hobbes sauvegarde la possibilité souveraine de remplacer un tel cadre juridico-politique de gestion du culte au cas

où des chefs du culte soient érigés en souverains de leurs communautés (ce que Hobbes reproche aux presbytériens) et au cas où cet encadrement incite des rivalités au sein de la république. Dans de telles circonstances, Hobbes ne pense plus que la situation du choix soit la meilleure. La lecture « normative » de ce paragraphe met ainsi en exergue que ce passage célèbre atteste le choix hobbesien pour la théorie selon laquelle tous les cultes non interdits sont permis (et en même temps autorisés), pourvu que le choix libre des cultes ne déclenche pas des rivalités conduisant à des querelles – et subséquemment à des guerres civiles – à cause d'affaires religieuses. La situation du libre choix religieux ayant déclenché une telle circonstance (comme c'était le cas de l'Angleterre du temps de Hobbes), le souverain doit donc intervenir et choisir à la place des sujets. Ce que rejoint la théorie que nous avions vue plus haut[38], selon laquelle le souverain ne joue dans l'État-Léviathan qu'un rôle arbitral : il est appelé pour trancher des sujets litigieux, mais là où il n'y a pas de contentieux, il doit laisser le libre choix à ses sujets. Il semble donc que, pour Hobbes, la même logique politique s'applique aussi à la réglementation du culte et de la liberté religieuse cultuelle.

Là où Collins retrouvait donc un aveu religieux de Thomas Hobbes, nous trouvons davantage la confirmation d'une théorie politique sur la réglementation des cultes dans l'État-Léviathan. En résumé, la liberté que Hobbes souhaite attribuer à la prise de la présidence du culte s'étend à la liberté individuelle du citoyen commun de pratiquer le culte divin là où il choisit de le pratiquer.

Cette même option politique de Hobbes est en harmonie avec d'autres sections du *Léviathan*, notamment avec le traitement que Hobbes réserve aux Églises dans sa théorie politique des organisations sujettes sous le régime politique de l'État-Léviathan. Voyons donc comment cela est traité par Hobbes.

La théorie des organisations confirme l'interprétation du silence de la loi

Quand Hobbes s'intéresse aux organisations sujettes dans le cadre de l'État-Léviathan, il déploie une série de catégories selon lesquelles chaque groupe doit être juridiquement classé. Ainsi, il sépare les « organisations réglées » des « organisations non réglées » parce que les premières ont un représentant de tout le groupe, alors que les deuxièmes n'en ont pas. Cela étant, il divise les « organisations réglées » en « indépendantes et absolues » et « subordonnées ou dépendantes », les premières étant les républiques, le deuxième groupe désignant les organisations proprement sujettes à la république, existant en son sein. Celles-ci sont ensuite

[38] Voir « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes ».

divisées entre « privées », si elles sont fondées par un groupe de sujets ou par un souverain étranger, et « politiques » si elles sont établies par le souverain local[39]. Quant aux organisations non réglées, il les traite comme de simples alliances ou rassemblements qui ne constituent aucune obligation entre les membres. Elles sont ainsi des organisations qui réunissent des personnes partageant une même inclination. Ces alliances ou rassemblements « deviennent licites ou illicites selon le caractère licite ou illicite du dessein de chaque homme qui en fait partie : et ce dessein doit être interprété selon la cause qui occasionne ce rassemblement[40] ».

Il est curieux de voir que les organisations qui s'occupent du culte religieux y apparaissent avec deux statuts différents. D'abord, la réunion dominicale pour le culte à l'église est présentée par Hobbes comme un rassemblement de gens, c'est-à-dire en tant qu'une organisation non réglée. Son caractère licite ou illicite relève par conséquent de la capacité des gens qui y participent à « rendre compte de sa présence (….) d'une façon circonstanciée et satisfaisante[41] » faute de quoi le rassemblement doit être considéré comme illicite. Hobbes précise que ce n'est pas le nombre des personnes réunies, mais l'intention qui les réunit qui compte dans la détermination du caractère licite du rassemblement. En résumé, si les gens qui se réunissent pour le culte dominical sont en mesure de justifier les raisons de leur rassemblement aux autorités souveraines, le rassemblement est licite et le culte est donc autorisé.

Pourtant, toujours dans sa théorie des organisations, Hobbes considère le culte sous un deuxième angle : certains cultes deviennent parfois des factions. Or, une faction est pour Hobbes un rassemblement illégal de gens, qui, appartenant à une assemblée, se réunissent « à part des autres, en vue d'assurer par leurs intrigues la direction de toute l'assemblée (…) en vue de leur intérêt particulier[42] ». Ce type de rassemblement illégal en vue de manipuler le gouvernement est aussi possible en ce qui concerne la religion : « [d]e même que les factions occasionnées par les liens familiaux, les factions qui visent à mettre la main sur le gouvernement de la religion (telles les factions papistes, protestantes, etc.) ou de l'État (…) sont chose injuste parce que cette pratique est contraire à la paix et à la sûreté du peuple, et enlève le glaive des mains du souverain[43] ». Hobbes considère donc les rassemblements cultuels en tant que factions à partir du moment où ils revendiquent la prétention à prendre au souverain son pouvoir sur le gouvernement (religieux, civil ou tous les deux).

[39] Pour consulter le traitement que Hobbes réserve à chacune de ces catégories, voir *Lév*., XXII, 238-239.
[40] *Lév*., XXII, 250.
[41] *Lév*., XXII, 252.
[42] *Lév*., XXII, 250-251.
[43] *Lév*., XXII, 251.

A propos du traitement du culte religieux dans la théorie des organisations nous retrouvons les mêmes principes procéduraux que nous avons pu voir plus haut : étant donné que les rassemblements sont politiquement anodins, ils sont autorisés. Pourtant, s'ils gagnent une portée révolutionnaire et essaient de conspirer contre le pouvoir souverain, la liberté religieuse n'interdit pas aux pouvoirs souverains d'intervenir, parce qu'un tel culte est ainsi devenu une activité illégale.

En résumé, dans l'État-Léviathan, le culte est assez libre : n'importe qui, s'il n'a pas été interdit auparavant, est en position de diriger une assemblée cultuelle, soit-il le pape, l'évêque, le pasteur réformé ou l'agriculteur de la campagne sans aucune formation théologique ni aucun enracinement ecclésial. Pourtant, toute dérive envers la formation d'une faction qui, sous prétexte de rassemblement cultuel, constitue de fait une assemblée dont le but serait d'ôter au souverain le pouvoir de gouverner la république est interdite. En pareils cas, le souverain est donc justifié d'intervenir en leur retirant la liberté cultuelle. De même pour les individus : tout citoyen peut idéalement choisir le culte divin qui lui convient le mieux, mais au cas où cette situation déclenche des rivalités et des querelles, le choix disparaît et le souverain reprend la main sur le choix du culte. La réglementation du culte, tant dans l'encadrement légal des silences de la loi que dans le traitement du culte dans la théorie des organisations, s'avère ainsi cohérente avec l'articulation entre la politique religieuse de l'État-Léviathan et la liberté religieuse des sujets telle qu'elle avait été présentée dans la section précédente.

Comme nous l'avons vu, Hobbes tient à la liberté de choix en ce qui concerne la pratique du culte religieux. Pourtant, le portrait de l'État-Léviathan que nous venons d'esquisser en ce qui concerne la réglementation du culte est loin d'être complet. En effet, en plus de l'affirmation de la libéralisation de l'accès à des fonctions de la présidence du culte, Hobbes affirme aussi que la présidence du culte revient de droit au souverain civil. C'est là-dessus, et sur son articulation avec ce qui vient d'être dit plus haut, que nous nous pencherons à présent.

Le vicaire de Dieu est-il aussi le grand-prêtre dans sa république ?

Hobbes soutient avec persévérance que n'importe qui peut diriger le culte chrétien, sauf si celui qui veut le présider a été explicitement interdit par le souverain. De plus, il tient aussi au fait que celui qui préside le culte le fait tacitement confirmé par l'autorité du souverain. Malgré cela, quand Hobbes discute du pouvoir ecclésiastique du souverain, il affirme que la présidence du culte revient de droit et exclusivement au souverain civil : « [m]ais si tout souverain chrétien est le pasteur suprême de ses propres sujets, il semble qu'il ait aussi autorité, non seulement pour prêcher (ce que personne ne niera), mais aussi pour baptiser et pour administrer le

sacrement de la Cène du Seigneur, et pour consacrer, en vue du service de Dieu, aussi bien les temples que les pasteurs[44] ». Le souverain est ainsi présenté, par Hobbes, en grand-prêtre. Il n'est pas seulement le gouverneur de l'Église, mais celui à qui revient de droit les fonctions ecclésiastiques : c'est lui qui prêche, qui baptise, qui consacre les espèces eucharistiques, qui ordonne les clercs et sacre les églises. Pour justifier une telle prétention, Hobbes construit une longue orchestration scripturaire[45] – même si l'articulation entre les exemples bibliques choisis peine à convaincre.

Hobbes semble ainsi dire une chose et son contraire. Mais la suite immédiate du texte du *Léviathan* explique les raisons à l'origine tant de l'une que de l'autre position. Hobbes explique que cette ambiguïté n'est ambivalente qu'en apparence, qu'elle est parfaitement cohérente sur le fond.

Dans un premier temps, juste après l'affirmation du pouvoir cultuel du souverain et de sa justification biblique, Hobbes rappelle à son lecteur que, dans l'État-Léviathan, tous les pouvoirs sont réservés au souverain, y compris le pouvoir spirituel. L'attribution du pouvoir cultuel au souverain qui détient tous les pouvoirs ne doit donc pas apparaître comme une surprise :

> Par cette indivisibilité du droit politique et ecclésiastique chez les souverains chrétiens, il est évident qu'ils ont sur leurs sujets toute espèce de pouvoir qui peut être donné à l'homme pour le gouvernement des actions extérieures des hommes, tant en politique qu'en religion, et qu'il leur est loisible de faire les lois qu'ils jugeront eux-mêmes les plus appropriées pour le gouvernement de leurs propres sujets, car ceux-ci sont à la fois la République et l'Église : en effet, l'État et l'Église sont composés des mêmes hommes[46].

Ceci veut dire que le gouvernement du culte est inscrit, dans la doctrine de Hobbes, au même rang que le gouvernement de n'importe quelle autre aire de la vie, comme les impôts, l'éducation ou les larcins. Comme dans toutes les autres aires, tout revient potentiellement au souverain, mais le souverain ne doit pas faire usage de son pouvoir, sauf quand une telle action est requise en vue de l'observation des conditions du contrat social. Rien de neuf donc : ce qui vient d'être dit sur le culte ne fait qu'appliquer sa théorie générale de l'accordéon régalien, ici au culte religieux. Le pouvoir de présider l'assemblée cultuelle, en tant que pouvoir, revient au souverain. L'usage d'un tel pouvoir de la part du souverain doit pourtant être limité et toujours subordonné au principe de réciprocité. Donc, le souverain délègue une telle tâche. Dans le cas

[44] *Lév*., XLII, 565.
[45] Voir *Lév*., XLII, 565-569.
[46] *Lév*., XLII, 569-570.

de l'ecclésiologie du *Léviathan*, une telle délégation est libre, et qui le souhaite (pourvu qu'il ne fasse pas l'objet d'une interdiction explicite) pourra ainsi assumer la charge de la présidence du culte par délégation tacite souveraine. Mais non seulement par délégation du pouvoir spirituel, mais plus spécifiquement par délégation du pouvoir cultuel (qui est une déclinaison du pouvoir spirituel).

À un niveau conceptuel, l'affirmation du droit souverain à présider le culte est aussi cohérente avec sa logique de concentration des pouvoirs en une seule entité, parce que Hobbes réunit ainsi entre les mains du souverain civil les trois pouvoirs (trois *munera)* qui sont traditionnellement attribués aux évêques chrétiens, à savoir : celui d'enseigner (gouvernement doctrinal), de sanctifier (présidence du culte) et de gouverner l'Église particulière. La crosse du frontispice ne saurait donc être totalement dans la main du Léviathan, sans que le pouvoir cultuel ne le lui revienne aussi. Bref, les raisons de l'attribution de l'administration des sacrements (potentiellement) au souverain civil ne sont pas autres que la thèse centrale de la concentration de tous les pouvoirs dans une seule instance de gouvernement ; l'usage souverain d'un tel pouvoir doit donc suivre les consignes générales de l'action du souverain selon la philosophie morale.

Néanmoins, Hobbes est pleinement conscient de l'impact politique d'une telle doctrine. En investissant dans une théologie du pouvoir cultuel du souverain, il est en train d'enlever la prétention arminienne, presbytérienne et catholique à voir reconnu à leurs ministres le pouvoir cultuel selon le droit divin. Pour les arminiens le pouvoir revient, selon le droit divin aux évêques. Dans le cas du droit divin catholique, le pouvoir revient d'abord au pape qui le délègue aux évêques locaux. Chez les presbytériens, ce sont les presbytres qui reçoivent une telle autorité. Pour tous les trois néanmoins, une telle autorité advient au ministre sans interférence du souverain dans le processus de légitimation. C'est pourquoi Hobbes explicite que si le souverain veut « commettre le soin de la religion à un pasteur suprême unique, ou à une assemblée de pasteurs, et leur donner (…) le pouvoir qu'ils estimeront le plus convenable ; leur donner aussi tous les titres d'honneur (tels que ceux d'évêque, d'archevêque, de prêtre ou de presbytre)[47] », il peut le faire. Mais cette délégation a lieu sous le cadre juridique du droit civil, non selon celui du droit divin (*jus civile*, non *jus divinum*[48]). Ce qui se veut une attaque à la prétention des évêques catholiques et arminiens et des presbytres presbytériens à posséder un pouvoir cultuel indépendant du souverain. D'ailleurs, dans cette même citation, Hobbes réduit

[47] *Lév*., XLII, 570.
[48] Voir *Lév*., XLII, 564.

leurs différences à des titres honorifiques différents, l'essentiel pour lui c'est qu'il soit clair que leur autorité relève d'une concession souveraine et non d'un type quelconque d'autorité divine.

Nous venons de voir que, de la part de Hobbes, l'affirmation de la concentration dans les mains du souverain de tout le pouvoir cultuel est moins en contradiction avec son postulat du libre accès à la présidence des assemblées cultuelles chrétiennes, qu'une première lecture pouvait suggérer. Néanmoins, Hobbes s'y intéresse de façon particulière à cause des doctrines du droit divin des ministres du culte qui prétendaient réserver à leurs ministres (pape, évêque ou presbytre) une telle prérogative, sachant que derrière chacune de ces trois théologies existait un groupe religieux avec un impact politique (papistes, arminiens et presbytériens). Son option à traiter ce sujet est ainsi à la fois théorique et contextuelle. Théorique en vue de garantir les conditions requises pour la paix, c'est-à-dire la concentration complète de tous les pouvoirs dans le souverain. Contextuelle, parce que, en dehors d'un contexte de guerre civile comme le deuxième quart du dix-septième siècle en Angleterre, il ne serait pas forcément nécessaire que ce pouvoir soit traité politiquement. Mais étant donné le besoin de retrouver la paix en Angleterre entre les différentes parties, dont les arminiens, les presbytériens et les papistes, Hobbes pense que le culte, matière de grandes disputes, doit être contrôlé par le souverain.

La question de la religion civile

Les indices textuels présentés jusqu'ici nous ont conduits à déterminer que, en ce qui concerne le culte religieux, la doctrine politique de l'État-Léviathan se résumait à la tension suivante : tout revient au souverain, mais celui est néanmoins limité dans l'usage de ce pouvoir. Comme le pouvoir cultuel du souverain ne s'exerce que dans des contingences exceptionnelles, par défaut, tout citoyen est autorisé (et automatiquement confirmé) dans son éventuelle prétention à diriger le culte. Les deux exceptions à cette situation sont : le sujet en question a déjà été explicitement interdit par le souverain de présider le culte ; les conditions sociales menacent le lien social et exigent ainsi du souverain qu'il reprenne lui-même une telle tâche en vue de la conservation des conditions prévues par le contrat social originaire. En ce qui concerne le choix du culte, tout citoyen est libre de choisir la communauté religieuse qu'il souhaite, sans aucune contrainte souveraine (à l'inverse donc des pays catholiques, que Hobbes critique à ce propos). En théorie politique normative, un tel ensemble d'agencements configure donc une politique de tolérance[49] politique envers la pratique religieuse à laquelle a été ajouté un mécanisme de

[49] On fait ici appel à une conception de tolérance non illimitée, parce que « [p]enser la tolérance suppose qu'on mesure les limites et qu'on en évalue les obstacles. Soutenir une tolérance sans limites revient en effet à détruire la tolérance : autoriser au nom de la tolérance la manifestation publique d'opinions contraires à la

contrôle des circonstances d'urgence : dans des circonstances d'un état d'urgence, le pouvoir souverain est autorisé à interférer dans le culte sans que la liberté religieuse des citoyens l'en empêche.

Pourtant, en plus des références au culte déjà examinées, le *Léviathan* inclut aussi des références à un culte officiel, unique, uniforme, public et décidé par le souverain. De tels propos doivent donc être examinés en vue de percevoir s'ils contredisent notre lecture, parce qu'une politique religieuse conduisant à l'imposition, de la part des instances publiques, d'un culte religieux unique érigé en religion officielle, n'est pas en harmonie avec une politique de tolérance religieuse. La prétention à organiser un culte public amène plutôt vers une politique d'instrumentalisation de la religion en vue du renfort d'un pouvoir politique absolu.

Les références au culte civil apparaissent dans le chapitre XXXI. Il s'agit d'une section consacrée au culte dû à Dieu en tant que roi des rois, c'est-à-dire en tant que souverain absolu sur tout et sur tous et non en tant que souverain d'un royaume particulier[50]. Tout d'abord Hobbes distingue le culte privé et le culte officiel selon deux critères : celui de l'agent qui rend ce culte et celui de l'impact social du culte.

> De même, il y a un culte officiel et un culte privé. Le culte officiel est celui dont s'acquitte une République agissant comme une personne unique. Le culte privé est celui que rend une personne privée. Par rapport à la République considérée comme un tout, le culte privé est libre quand il est rendu dans le secret ; mais quand il est rendu à la vue de tous, il connaît toujours certaines limitations, de la part soit des lois, soit de l'opinion des hommes, ce qui est contraire à la nature de la liberté[51].

Hobbes ajoute quelques pages plus loin que la république en tant que personne unique[52] « doit » faire en sorte que les particuliers rendent « officiellement » à Dieu un seul culte « unique, uniforme et public[53] ». Ce culte officiel doit être rendu par les particuliers, mais doit être décidé par le souverain.

Certes, dans la version latine du *Léviathan* il semble avoir adouci ses propos dès lors que le verbe « devoir » y est remplacé par le verbe « pouvoir[54] ». On pourrait donc comprendre ce « devoir » non au sens d'« être obligé à », mais au sens plus léger de « se trouver dans la

tolérance, d'actions visant à restreindre ou à supprimer la liberté d'expression, d'opinion ou de croyance, a pour effet de ruiner la tolérance » (Julie Saada, « Introduction », dans J. Saada (éd.), *La tolérance*, Paris, Flammarion, 2017, p. 13).

[50] Voir *Lév*., XXX, 377.

[51] *Lév*., XXXI, 385.

[52] Voir *Lév*., XVI, 161-166.

[53] *Lév*., XXXI, 390.

[54] Voir Thomas Hobbes, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. 264.

possibilité de ». De plus, Hobbes explique que « lorsque plusieurs genres de culte sont permis, procédant de diverses religions des individus, on ne saurait dire qu'il existe un culte officiel, ni que la République professe aucune religion[55] ». La remarque sur le culte unique est suivie immédiatement de la possibilité de ne pas en avoir, ce qui pourrait aussi indiquer que la remarque de Hobbes sur le culte officiel serait de l'ordre de la classification potentielle et non une recommandation prescriptive. Pourtant, les textes du *Léviathan* à propos des sacrements semblent enlever le doute parce qu'il s'agit carrément de sacrements d'un culte civil officiel.

Quand, au chapitre XXXV, Hobbes réfléchit à la doctrine des sacrements, il les considère comme des cérémonies de mise à part de quelques biens pour l'usage exclusif du service de Dieu dans la république :

> UN SACREMENT, c'est le fait de mettre une chose visible à part de l'usage commun, et de la consacrer au service de Dieu en tant que membre de son peuple particulier, soit comme un signe de notre admission dans le royaume de Dieu en tant que membre de son peuple particulier, soit comme une commémoration de cette admission. (...) Tels sont les principaux sacrements, qui sont comme nos serments solennels d'allégeance[56].

Son rapport aux sacrements est donc éminemment politique : ils signifient surtout l'intégration et la permanence dans la république. Hobbes réduit la liste des sacrements à deux seulement : le baptême – rituel d'admission à la république ; et l'eucharistie – rituel de commémoration de cette même appartenance. L'enjeu ici n'est donc pas liturgique, mais administratif. Pour Hobbes, les sacrements sont les moyens de la gestion de l'établissement des liens d'appartenance à la république, ou bien de la commémoration hebdomadaire de ces mêmes liens civils, « parce que nous avons besoin qu'on nous remette souvent en l'esprit notre délivrance et notre allégeance, les sacrements de commémoration doivent nécessairement être répétés[57] ». Ceci configure un regard clairement politique sur les sacrements, qui sont convertis en rituels d'incorporation et de remémoration de l'appartenance républicaine. Il y a donc chez Hobbes une nette coïncidence, non seulement entre les croyants de la communauté religieuse et les sujets de la communauté politique, mais aussi d'une vraie identité entre Église et État dans un cadre où la religion est la religion officielle et unique. Nous devons retenir que Hobbes entretient, dans le déploiement de sa théorie politique du gouvernement du culte religieux dans l'État-Léviathan, à la fois une politique de tolérance et une politique entretenant une religion d'État.

[55] *Lév*., XXXI, 390.
[56] *Lév*., XXXV, 442.
[57] *Lév*., XXXV, 442.

Une telle panoplie d'indices textuels a engendré un spectre assez large d'avis des commentateurs en ce qui concerne la politique religieuse de Hobbes. Ainsi, Tuck affirme péremptoirement que Hobbes préférait la liberté religieuse à la religion civile. Il justifie ceci par la proximité entre Hobbes et Henry Bennet, Earl de Arlington, à qui Hobbes dédia le *Béhémoth*[58] et une œuvre de géométrie. Arlington était un des cinq ministres de la « Cabal » (Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley Cooper et Lauderdale) qui ont formé un gouvernement pour instituer une politique de tolérance religieuse[59]. La proximité entre les deux justifie la conviction que Hobbes penchait vers la tolérance. Collins, par contre, trouve chez Hobbes un adepte de la religion civile. Il classifie la préférence de Hobbes en matière de gouvernement des religions comme un « Independent magistériel », une doctrine érastienne qui mise sur le contrôle souverain de la religion.

Collins soutient ceci à l'aide d'une étude des réseaux d'amitiés et d'inimitiés de Hobbes. Il établit ainsi une cartographie de la théologie-politique de l'époque, où Hobbes apparaît parmi les indépendants qui voulaient garantir une Église érastienne sous contrôle d'un état moderne[60], idéologiquement proche de Cromwell donc. Ces deux réponses à la difficulté de trancher la position de Hobbes font ainsi appel à des données historiques de la biographie intellectuelle et politique de Hobbes pour justifier leurs avis. Mais il y a au moins un commentateur qui, lui aussi, a essayé de résoudre cette question, mais en faisant appel au texte *:* Abizadeh a remarqué que Hobbes présente des arguments pour une politique érastienne qui rejette la liberté religieuse et qui défend le culte uniforme public, mais qu'ailleurs dans le texte, il présente aussi une inclination pour la tolérance religieuse, pour la liberté contre toute forme de coercition en tout ce qui concerne la religion et vers la séparation entre l'État et l'Église[61]. Abizadeh explique cette indétermination de Hobbes en considérant qu'il est fondamentalement un adepte de la religion civile[62], qui a dû accepter la privatisation des autres cultes pour que le reste de sa théorie politique soit acceptée. Pour Abizadeh, Hobbes inscrit dans le *Léviathan* non pas sa pensée dans sa forme la plus pure, mais dans la deuxième branche de l'alternative[63]. Une version adaptée aux circonstances politiques aurait plus d'hypothèses d'être politiquement acceptée dans le cadre spécifique de l'Angleterre de l'époque de la rédaction du *Léviathan*, où les adeptes de la

[58] Voir *Béhémoth*, 37.

[59] Voir R. Tuck, *Hobbes*. *A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 44-45.

[60] Voir J. R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, *op*. *cit*., p. 4-5.

[61] Voir A. Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *art*. *cit*., p. 261.

[62] Voir A. Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *art*. *cit*., p. 262.

[63] « He was grasping onto a second-best alternative. » (A. Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », art. cit., p. 264.)

tolérance religieuse dominaient. Ne pouvant imposer une seule religion civile, Hobbes estime plus prudent de la proposer tout en ouvrant la porte de la tolérance en ce qui concerne le culte privé. Selon Abizadeh, dans l'État-Léviathan, Hobbes avait conçu un système où deux types de religions cohabitaient avec deux cadres réglementaires assez différents : il y aurait donc un culte public, en tant que culte officiel, et une multitude de cultes privés qui n'auraient pas une telle portée[64]. Ainsi, même si le culte privé pouvait se faire « en public », il n'était pas « public », parce qu'il n'avait pas le même impact politique. La différence vient du fait que la portée politique du culte public lui était assignée par la nomination souveraine des ministres du culte. Les ministres du culte privé n'étant pas nommés par le souverain, ils ne représentaient donc pas son autorité[65]. Abizadeh pense qu'une telle stratégie de gestion du culte est brillante car elle réduit la résistance des adeptes de la tolérance complète à l'implémentation d'une religion civile et dirige en même temps le zèle religieux vers la sphère du privé, facilitant ainsi la tâche souveraine d'imposer, selon son jugement privé, la religion officielle de la république.

Pourtant, nous trouvons que cette lecture n'est pas satisfaisante car elle est contredite par le texte même du *Léviathan* : la différence qu'Abizadeh propose entre culte privé et culte public selon le critère que les ministres du culte public sont autorisés par le souverain ne correspond pas au texte. Nous avons déjà vu, quand avons examiné le traitement que Hobbes dispense au cas hypothétique d'être parmi les Américains, qu'il attribue l'autorité souveraine à tous les ministres du culte privé. Dans l'État-Léviathan, il n'y a donc pas de différence d'autorité entre les ministres du culte privé et les ministres du culte public. Ils possèdent tous les deux le même statut. Ce que contredit la lecture d'Abizadeh qui a axé son interprétation de la pensée de Hobbes dans cette même différenciation. On ne retrouve pas non plus chez Abizadeh une réponse à la dualité de positions de Hobbes.

Pourquoi Hobbes a-t-il rajouté une religion officielle à son schéma du gouvernement tolérant de la religion ? Nous n'avons pas trouvé de raison décisive pour le comprendre. En vue de son adhésion au modèle de l'accordéon en toute autre aire de la vie politique, nous nous inclinons à accepter qu'aussi dans la sphère du religieux celui soit le modèle de Hobbes, mais cette argumentation cohérentiste est fragile, nous en sommes conscients.

Pourtant, la pointe étant l'étude des politiques à l'aide desquelles Hobbes pense pouvoir garantir la paix, il faut souligner que toutes les deux hypothèses assurent la communauté

[64] Voir A. Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 265.

[65] Voir A. Abizadeh, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 291.

pacifique que Hobbes cherche à garantir. Si Hobbes rêvait d'une religion civile et il n'a concédé sur la tolérance religieuse qu'en vue de faire passer auprès des indépendants ses idées, le pouvoir du souverain à arrêter les dangereuses prétentions presbytériennes d'avoir reçu, au moyen d'inspirations, l'autorité divine, est assuré par le fait que toute religion civile est issue du souverain et que leurs prétentions sont ainsi vidées de leur contenu. Si, de l'autre côté, Hobbes pensait de façon tolérante la pratique religieuse dans le cadre de l'État-Léviathan, le droit d'intervention du souverain y est tout de même assuré dès lors que le sujet religieux en question ne soit plus anodin et devienne un sujet qui mette la paix en danger. Les deux hypothèses assurent donc à Hobbes la possibilité du maintien de la paix civile au cas où une question religieuse, cultuelle, sacramentaire ou autre de la sphère du spirituel puisse diviser la communauté politique.

Cette réglementation de la sphère cultuelle, construite à l'aide de contributions juridiques, théologiques, sacramentaires et de la théorie des organisations fait ainsi état d'une loi organique du culte. De même que les lois organiques dans un régime constitutionnel précisent l'organisation pratique des pouvoirs publics en toute dimension référente à l'aire concernée par la loi organique considérée, ici le culte divin, ainsi l'organisation du culte selon Hobbes offre au souverain une organisation de ces ministres du culte. Parce que, selon Hobbes, les ministres du culte ne sont des ministres de la divinité que par délégation de l'autorité qui repose sur le souverain civil.

Un dernier aspect de cette proposition hobbesienne de loi organique du culte sera traité plus loin, à la fin de ce chapitre, car sa spécificité exige un traitement à part.

Révélations particulières, leur véracité et leur portée politique

Ce n'est pas seulement au moyen d'une loi organique du culte que Hobbes se bat contre les prétentions presbytériennes. Comment la souveraineté de l'État-Léviathan, élément nécessaire au maintien de la paix, peut-elle être défendue des attaques presbytériennes, si ceux qui l'attaquent prétendent avoir reçu immédiatement de Dieu leur autorité à gouverner la communauté politique ?

Hobbes développe la menace : « [i]ls [les presbytériens] prétendaient non seulement à un droit divin, mais aussi à une inspiration divine[66] ». C'est pour contrer, dès sa racine, la prétention des presbytériens à gouverner la nation que Hobbes offre au souverain qui « prendra

[66] *Béhémoth*, 179.

connaissance par lui-même[67] » du *Léviathan* une politique réglementant les inspirations divines – que Hobbes désigne comme « révélations particulières[68] ».

Abordons le cœur du sujet. En ce qui concerne le discernement de la vérité de nouvelles idées religieuses proposées par quelqu'un qui se présente en tant que prophète envoyé directement par Dieu, Hobbes reprend *grosso modo* la tradition des Églises chrétiennes comme critère de discernement :

> L'une de ces règles [pour discerner les vraies prophéties des fausses], dans l'Ancien Testament, était la conformité de la doctrine à ce que Moïse, prophète souverain avait enseigné ; et la seconde, le pouvoir miraculeux de prédire ce que Dieu ferait arriver, (…). Mais dans le Nouveau Testament il n'était qu'une seule marque, qui était la prédication de cette doctrine, que Jésus est le Christ, c'est-à-dire le roi des Juifs promis dans l'Ancien Testament. Quiconque déniait cet article était un faux prophète, quelques miracles qu'il pût sembler opérer ; mais celui qui l'enseignait était un vrai prophète[69].

Le critère selon l'Ancien Testament est ainsi double : pour qu'une nouvelle doctrine exposée par quelqu'un se présentant comme envoyé des cieux puisse être acceptée, il fallait qu'elle trouve du sens dans la cohérence générale de la foi juive (telle qu'elle avait été formulée par Moïse) et il fallait encore que Dieu lui-même confirme cette nouvelle contribution en donnant un signe surnaturel extraordinaire attestant l'origine divine du nouveau commandement. Les deux conditions requises étant accomplies, la doctrine pouvait ainsi être intégrée dans le corpus théologique. Mais l'impossibilité d'accomplir ensemble les deux critères entraînait le refus de la nouvelle proposition et la classification de son promoteur au rang de faux prophète. Selon le Nouveau Testament, par contre, le miracle n'est plus une condition *sine qua non*. Cela est probablement dû au fait que Hobbes pensait, comme de nombreux chrétiens réformés de son époque[70], que toutes les interventions miraculeuses de Dieu dans l'histoire de l'humanité s'étaient terminées avec la fin de la période historique correspondant au Nouveau Testament : « [é]tant donné que de nos jours il n'y a plus de miracles, nous n'avons plus de signes à quoi

[67] *Lév*., XXXI, 392.

[68] Nous préférons employer le vocabulaire hobbesien de la « révélation particulière » (*Lév*., XXVI, 301) plutôt que le vocabulaire aussi hobbesien de la « sensation surnaturelle » (*Lév*., XXXI, 380). Certes, Hobbes utilise les deux locutions, mais la révélation particulière ou privée souligne davantage le mouvement de la divinité qui se révèle à un croyant qu'elle sélectionne pour une manifestation spécifique de sa volonté. La sensation surnaturelle, en revanche, met davantage en exergue le sujet qui aperçoit (ressent) chez lui une présence particulière de la divinité. Étant donné que l'enjeu, pour Hobbes, c'est l'origine divine de la sensation surnaturelle et non la perception d'une telle sensation – dès lors que l'autorité du commandement révélé est une conséquence de son origine – l'enjeu qui nous intéresse semble plus perceptible par l'usage de la locution « révélation privée ».

[69] *Lév*., XXXVI, 459.

[70] Lodi Nauta, « Hobbes on Religion and the Church between "The Elements of Law" and "Leviathan": a Dramatic Change of Direction? », *Journal of the History of Ideas*, 2002, p. 585.

reconnaître les révélations ou inspirations prétendues d'aucun particulier, ni d'obligation de prêter l'oreille à aucune doctrine, au-delà de ce qui est conforme aux Saintes Écritures[71] ».

Selon Hobbes, à son époque, le jugement d'une nouvelle proposition théologique ou spirituelle doit ainsi passer par la mise en contraste avec l'affirmation kérygmatique « Jésus est le Christ », étant donné que celle-ci est la somme des écrits bibliques. Le critère de jugement est ainsi la possibilité d'intégration de la nouvelle proposition dans le cadre de l'histoire du salut telle qu'elle était transmise par la tradition ecclésiale et acceptée par tous les groupes chrétiens présents en Angleterre. Si sa position sur les miracles était moins répandue parmi les catholiques, elle est une opinion plutôt commune parmi les réformés, le critère de la cohérence avec le message reçu n'était pas loin de faire l'unanimité entre les arminiens, les presbytériens, les indépendants et les catholiques romains. Cette position hobbesienne est ainsi très traditionnelle et très peu révolutionnaire.

Dans ce schéma de validation, le souverain n'a donc qu'à respecter les différentes déclinaisons chrétiennes, sans y interférer. Néanmoins – en suivant le principe de l'accordéon des pouvoirs souverains – quand la question devient politique, c'est-à-dire quand la question des communications particulières d'un citoyen quelconque avec Dieu, roi des rois[72], atteint une portée politique par les conséquences sociales du message reçu (notamment s'il a de l'impact sur le maintien de la paix), Hobbes semble changer d'avis et réserver au souverain le pouvoir de valider (ou d'infirmer) la nouvelle doctrine reçue : « (…) il n'y a pas de convention passée avec Dieu, si ce n'est par la médiation de quelqu'un qui représente la personne de Dieu, et nul n'est dans ce cas, si ce n'est le lieutenant de Dieu, qui exerce sous lui la souveraineté[73] ». Hobbes veut donc imposer au citoyen-croyant que la communication avec la divinité passe nécessairement par la validation du souverain, lui qui est à la fois vicaire et lieutenant de Dieu sur sa terre. Plus personne n'a donc accès direct à la divinité et, par conséquent, les inspirations que le croyant pense avoir perçues dans sa prière ne deviennent des révélations particulières qu'après la validation souveraine de ces propositions.

Hobbes essaye de répondre ainsi politiquement à deux types de menaces que, de son vivant, il a pu connaître dans les royaumes gouvernés par le roi Charles Ier. D'un côté, au niveau social plus immédiat, il essaye de contrer la prétention à s'exprimer au nom de Dieu dans des espaces communautaires sans que le message véhiculé ne soit validé par l'autorité souveraine,

[71] *Lév*., XXII, 401.

[72] Selon Hobbes, Dieu est à la fois roi régnant d'Israël et Roi des Rois, en tant que roi des rois des autres royaumes (voir *Lév*., XXX, 377). L'enjeu ici est donc un enjeu de justification politique, d'un citoyen qui se réclame de l'autorité du roi de son roi, pour faire face à l'autorité souveraine de son souverain légitime.

[73] *Lév*., XVIII, 180.

ce qui était assez commun[74] : « avant leurs sermons, ils [les presbytériens] priaient, ou semblaient prier d'abondance, et ils prétendaient que les prières leur étaient dictées par l'Esprit de Dieu qui était en eux[75] ».

Puis, un deuxième phénomène politique serait, lui aussi, restreint au moyen de ce règlement hobbesien des révélations particulières : c'est en s'appuyant sur la réputation d'être les détenteurs de l'autorité divine, qui leur était immédiatement confiée, que les presbytériens arrivèrent à signer, en Écosse, des documents tels que le « Pacte national » (ou « *National Covenant*[76]»), un pacte politique immédiatement entre le peuple écossais et Dieu au moyen duquel ils ont essayé d'établir un régime de souveraineté populaire en Écosse en 1637. De même, en 1643, la *Ligue solennelle et Covenant (Solemn League and Covenant*[77]*)* entre les trois royaumes – autrement dit entre les institutions politiques contrôlées par les presbytériens dans les trois royaumes – a procédé à l'unification religieuse des trois communautés politiques en s'appuyant sur l'autorité immédiatement reçue de la prière personnelle et de la méditation privée de la Bible. Ce n'est peut-être pas un hasard que les politiques hobbesiennes concernant le gouvernement spirituel s'occupent *grosso modo* des mêmes sujets que ceux qui sont adressés dans le texte de fondation de la Ligue solennelle : la forme du gouvernement ecclésiastique, les contenus de la profession de foi, la liturgie, le culte, les catéchismes.

Hobbes insiste encore sur le fait que « [p]our ce qui est de la sensation surnaturelle, qui repose sur une révélation ou une inspiration, aucune loi universelle n'a été donnée par cette voie, parce que Dieu ne parle de cette manière qu'à des individus particuliers, et pour dire des choses diverses à chacun[78] ». Si Hobbes avait déjà refusé qu'une révélation particulière soit admise comme vraie sans le consentement (explicite ou implicite) du souverain, ici il va jusqu'à restreindre la portée des manifestations d'idées d'origine divine au sujet qui les reçoit. Selon

[74] Selon Christopher Hill, les presbytériens auraient engendré, à l'époque concernée, des procédures de validation des inspirations divines au sein de la communauté. Des procédures qui, selon Hill, interdiraient que leur religiosité ne devienne un « individualisme absolu » (Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 95). Selon Hill, les révélations particulières devraient être validées par la congrégation du « prophète » en vue d'être considérées comme sérieuses. Hobbes de son côté, ne se réfère pas à ces procédures presbytériennes dans son traitement de la validation des inspirations divines – ce qui pourrait faire état de l'ignorance de Hobbes vis-à-vis de ces pratiques. Mais, du point de vue politique, Hobbes ne pourrait jamais être d'accord que la validation des messages divines concernant la vie de la communauté politique soit établie au niveau des congrégations. Son souci de la paix civile et sa solution pour son maintien (l'établissement de l'État-Léviathan) exigent que les consignes de la vie commune soient établies par le souverain et non par des groupes de sujets. À nouveau, il est ici question du contraste entre le schéma politique presbytérien de la souveraineté populaire avec le schéma hobbesien de la souveraineté concentrée entre les mains d'une seule institution.

[75] *Béhémoth*, 64.

[76] « Ce vocable désignait dans la Bible l'alliance conclue entre Dieu et son peuple. » (B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 131.)

[77] Voir B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 248-250.

[78] *Lév.*, XXXI, 380.

Hobbes, aucun commandement avec un impact social, politique ou religieux au niveau de la communauté ne saurait arriver par la voie d'une révélation particulière. Si un croyant reçoit ainsi un commandement validé par le souverain, ce commandement ne concernera tout de même que lui-même (sa vie privée, sa conversion religieuse personnelle). Le message que le citoyen croit avoir reçu ne doit surtout pas être érigé en commandement général auquel tous les autres doivent eux aussi se soumettre.

À la théorie de la validation des communications personnelles divines socialement anodines envers un particulier selon le seul critère de la cohérence générale avec la tradition ecclésiale reçue, nous voyons ainsi s'ajouter un ensemble de règles qui (1) attribuent au souverain la possibilité de juger de la véracité des communications immédiates entre Dieu et les sujets de sa république ; et (2) réduisent la portée de tout sentiment religieux à la conversion personnelle. Hobbes nie ainsi, au moyen de cette politique réglementaire de la véracité et de la portée des révélations particulières, la possibilité que la pratique religieuse puisse avoir un impact social, dès lors qu'elle ne concerne que la vie du sujet particulier lui-même.

Une dernière note concernant la réglementation des révélations particulières par Hobbes. Spontanément, on a envie d'introduire une distinction entre deux types d'acteurs se réclamant d'inspirations divines à l'époque. C'est-à-dire entre les critiques de Hobbes à l'égard des « aliénés mentaux[79] » ; et celles qu'il adresse aux presbytériens qui affirment « que là où ils règnent, c'est Dieu qui règne[80] », parce qu'« ils prétendaient non seulement à un droit divin, mais aussi à une inspiration divine[81] ». Cependant, Hobbes, tout en étant conscient des différences entre les deux types d'acteurs, ne fait pas de distinction entre le danger que l'une et l'autre menace présentent. Ce n'est pas seulement parce qu'il est persuadé que l'apparition de nombreux « aliénés mentaux » dans la campagne anglaise se réclamant d'être le Christ ou une autre figure d'autorité religieuse est une conséquence directe de l'action des presbytériens, mais parce que l'enjeu politique est, dans les deux cas, la possibilité de reconnaître la portée politique d'une source divine du droit à gouverner autre que celle qui, selon Hobbes, assure la paix : le souverain civil, lieutenant de Dieu sur terre. Et, proposer, au nom de Dieu, des réformes sociales est dangereux pour la paix, fût-ce une réforme proposée par un pasteur presbytérien ou par un leader sectaire. D'ailleurs Hobbes renforce cette idée quand il insiste sur le fait que les prophéties prononcées par des personnes atteintes d'une maladie mentale « peuvent être d'un

[79] *Béhémoth*, 232.
[80] *Béhémoth*, 210.
[81] *Béhémoth*, 178.

grand danger pour la république[82] » si elles sont prises comme des prescriptions inspirées par Dieu. Ce n'est donc pas l'agent ni sa crédibilité qui importent pour Hobbes, mais la prétention de la part de l'agent inspiré de se constituer, sans autorisation souveraine, en porte-parole de la divinité, en tant que source d'autorité politique supérieure à celle du souverain.

La deuxième mort, un élargissement du droit pénal à l'« au-delà »

La troisième politique que Hobbes propose pour combattre le danger que la prétention presbytérienne pose au maintien de la paix civile est la punition éternelle de la désobéissance civile (ici-bas). Il s'agit de la sorte d'un effort conceptuel d'élargissement du droit pénal de l'État-Léviathan à l'« au-delà[83] ».

Il peut sembler un peu excessif de considérer comme une politique (prescription souveraine ayant de l'impact dans la vie sociale du peuple) un ensemble de considérations eschatologiques sur les conditions de la condamnation éternelle des âmes des sujets qui n'ont pas obéi, de leur vivant, à leur souverain terrestre. Pourtant, les travaux des historiens contemporains qui étudient la période concernée illustrent amplement combien la peur de la mort éternelle serait, à l'époque de Hobbes, un élément décisif dans les prises de décisions personnelles, sociales, militaires et politiques, ce qui confirme et justifie le choix, de la part de Hobbes, d'y prêter attention.

La condamnation éternelle ayant un effet aussi substantiel dans la vie pratique, on comprend mieux comment on peut trouver de nombreux actes juridico-politiques concernant la réglementation de la vie après la mort. Sous Édouard VI, en 1553, la mort de l'âme est rejetée dans l'article 40 des « 42 articles de l'Église d'Angleterre » et, en 1547, le *Chantries Act* refuse l'existence du purgatoire[84]. Une autre délibération refusant l'existence du purgatoire aura lieu (dans toute une autre atmosphère politico-religieuse) au sein des « Trente-neuf articles de religion », adoptés en 1563 par l'Église d'Angleterre. Aussi d'autres auteurs (que le seul

[82] *Béhémoth*, 232.

[83] Hobbes consacre deux chapitres de son *Léviathan* au traitement du droit pénal dans l'État-Léviathan – les chapitres XXVII et XXVIII. En ce qui concerne la classification des châtiments (« un mal infligé de par l'autorité publique à celui qui a accompli [ou omis] une action que cette autorité juge être une transgression de la loi [*Lév*., XXVIII, 331] ») Hobbes introduit une première alternative entre châtiments « divins et humains », puis il continue : « [j] » aurais l'occasion de parler des premiers, ci-dessus, à un endroit plus opportun (*Lév*., XXVIII, 335) ». La partie du droit pénal qui est ici reconstituée et érigée en politique du Léviathan est celle référente aux châtiments « divins » des transgressions de la loi. À l'inverse des deux chapitres du *Léviathan référencés*, on ne traitera pas ici des châtiments « humains », mais des châtiments « divins » des crimes (« Un CRIME est une faute qui consiste à commettre, par l'action ou par la parole, ce que la loi interdit, ou à omettre ce qu'elle a ordonné [*Lév*., XXVII, 313] ».

[84] Voir Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 401.

Hobbes), tels l'indépendant John Milton[85] ou Sir Kenelm Digby, se sont intéressés à la question du jugement dernier et à l'immortalité de l'âme. Bien évidemment, il va sans dire que cette controverse menée en Angleterre entre presbytériens, anglicans, indépendants et quelques *électrons libres*, a lieu dans le cadre du différend concernant le remplacement de la doctrine catholique de la vie éternelle (qui avait été dominante en Angleterre jusque-là). La théologie catholique néo-scolastique des récompenses et des châtiments éternels est donc, même implicitement, au premier chef la cible du débat.

Quant à Hobbes, l'importance qu'il accorde au sujet peut être attestée par le fait que les textes du *Léviathan* anglais *(1651)* concernant cette question sont complétés dans les pages de l'Appendice que Hobbes ajouta à la traduction latine qu'il fit paraître en 1668. Le fait qu'il revienne sur le sujet une deuxième fois nous renseigne ainsi que cette question, à son avis, n'était pas suffisamment résolue avec le rétablissement de la monarchie en Angleterre en 1660 et qu'elle serait encore ainsi à l'ordre du jour en 1668. Ceci confirme d'ailleurs le sérieux qu'il accordait au sujet auquel il s'était déjà consacré lors de la rédaction de son traité politique majeur.

Un dernier point introductif est le contraste entre notre démarche et celle qu'a suivie F. Lessay dans son étude comparative entre le mortalisme chrétien chez Milton et chez Hobbes[86]. F. Lessay affirme que la thèse mortaliste de Hobbes s'appuie sur trois types d'arguments : des « arguments scripturaires », des « arguments théologiques » et des « arguments de nature théologico-politique »[87]. Ainsi F. Lessay considère les considérations qu'exprime Hobbes concernant le lien entre condamnation à la mort éternelle et paix politique ici-bas comme des « arguments de nature théologico-politique » en faveur de sa version de la mortalité des âmes. Pourtant, la question de la paix civile n'est pas, pour Hobbes, un argument en faveur de sa thèse mortaliste ; on serait plus fidèles si l'on inversait la donne et l'on affirmait que Hobbes conçoit une théologie de la vie éternelle qui justifie et vient à l'appui de sa cause politique, la paix civile.

F. Lessay résume bien le lien qu'établit Hobbes entre la réglementation de la vie éternelle et la paix civile :

[85] Milton a traité du sujet dans son *Two Books of Investigation into Christian Doctrine Drawn From the Sacred Scriptures Alone.* Le livre, connu par le titre abrégé de *Christian Doctrine* a été rédigé entre 1658 et 1660.

[86] Franck Lessay, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 32, 1991, p. 21-33.

[87] Voir, F. Lessay, « Mortalisme chrétien », *art. cit.* p. 22-23.

> La question de la vie éternelle, affirme-t-il [Hobbes], se rattache directement au problème politique fondamental : « la conservation de la société civile[88] ». En effet, l'immortalité naturelle de l'âme est l'une de ces erreurs d'interprétation de l'Ecriture qui font régner les « ténèbres spirituelles », c'est-à-dire qui permettent à la puissance ecclésiastique d'asseoir son pouvoir sur les esprits et d'empiéter sur le domaine temporel. C'est sur cette idée fausse que l'Eglise de Rome a bâti la doctrine absurde du purgatoire, la pratique superstitieuse des exorcismes, de l'invocation des morts et des indulgences, par lesquelles elle obtient l'obéissance des croyants, au détriment de leur soumission au souverain civil[89]. Cette théologie sans fondement en Ecriture se ramène en fait à une démonologie, qui « aide manifestement à ériger un pouvoir illégitime au-dessus des souverains légitimes du peuple chrétien[90] »[91].

Le lien entre la théologie de la vie éternelle et la situation politique est nettement établi par ce paragraphe du texte de F. Lessay. Il suffit d'inverser ce qu'il considère en tant que la cause et ce qu'il prend comme la conséquence et l'on peut aisément comprendre le rattachement entre la vie éternelle et le problème politique fondamental : une eschatologie mal faite peut mettre en danger la paix de la communauté politique.

En conséquence Hobbes a décidé de se remettre à l'entreprise de bâtir une théologie de la vie éternelle qui soit adéquate pour soutenir la souveraineté du souverain civil, contre les théologies de la vie éternelle concurrentes (notamment les concurrentes presbytérienne et catholique) qui attribuent la vie éternelle comme le prix de l'allégeance terrestre à d'autres instances politiques que le souverain civil, l'institution à laquelle l'eschatologie hobbesienne va réserver une place centrale.

Pour bien comprendre la politique de Hobbes concernant la mort de l'âme comme élargissement du droit pénal, on est tenu de commencer par reprendre rapidement la théorie hobbesienne de l'immortalité de l'âme et du jugement dernier. En effet, sans ce contexte théologique, il ne sera pas possible de comprendre comment son eschatologie, regardée sous l'angle des « politiques publiques », s'avère en effet une politique du Léviathan. On va donc présenter sa théologie de l'immortalité de l'âme avant de la présenter en tant qu'une politique du Léviathan. Au préalable, cependant, on va introduire la notion d'« intérêt transcendant » (que S. A. Lloyd a fabriqué pour rendre plus claire la pensée de Hobbes sur ce point) et qui nous sera fort utile.

---

[88] *Lév*., XXXVIII, 472.
[89] *Lév*., XLIV, 636-637.
[90] *Lév., LVII, 704.*
[91] F. Lessay, « Mortalisme chrétien », *art*. *cit*. p. 23

Un code pénal éternel pour apprivoiser des intérêts transcendants

La remarquable sensibilité de la philosophie civile hobbesienne à la portée politique des croyances religieuses a fait objet d'une étude de S. A. Lloyd, appelée *Ideals as interests in Hobbes's Leviathan*. Selon elle, le *Léviathan* en tant que traité politique devrait être compris comme un essai pour penser politiquement le fait que, parfois, les gens se sacrifient en luttant contre les régimes politiques de leurs pays, motivés par leurs croyances religieuses[92]. En outre, selon Lloyd, le *Léviathan* présente la solution à ce problème non par l'implantation d'un ordre politique coercitif, mais en mettant en scène un programme d'éducation engendrant continuellement des consensus[93]. La reprise d'une partie de la thèse présentée dans l'essai de Lloyd peut nous aider à comprendre la motivation qui a pu mener Hobbes à se soucier de questions d'eschatologie, notamment de la condamnation éternelle des citoyens non obéissants au souverain.

Lloyd appela *intérêts transcendants* (en anglais « transcendent interests ») les intérêts pour lesquels un individu serait prêt à sacrifier sa vie. Autrement dit, un intérêt qu'il juge de valeur supérieure à sa propre conservation. Selon l'agent, ce à quoi on attache une telle importance peut évidemment être très divers. Cette catégorie est par conséquent assez étendue et elle réunit de la sorte plusieurs types de motivations telles que le bien-être de ses enfants, les actions motivées par des idéaux moraux (comme la justice, les droits de l'homme ou la liberté), la défense de son pays, de son honneur, de ses convictions religieuses, etc.. En bref, un intérêt transcendant serait un intérêt quelconque que quelqu'un peut considérer comme plus important que sa propre vie[94]. Parmi les intérêts transcendants, une partie concerne naturellement des intérêts transcendants religieux, c'est-à-dire des intérêts religieux jugés par les intéressés comme étant plus importants que la sauvegarde de leur propre vie.

L'élaboration de cette catégorie conceptuelle permet à Lloyd d'exprimer de façon synthétique que, pour Hobbes, les intérêts transcendants des Anglais du XVIIe siècle, notamment les intérêts transcendants religieux, ont été les déclencheurs de la guerre civile anglaise. Selon Hobbes, la guerre civile aurait été provoquée par le double fait que certains Anglais aient jugé leurs valeurs religieuses plus importantes que leur propre vie et, simultanément, aient jugé que ces valeurs religieuses étaient menacées. Cette conjonction aurait ainsi motivée et d'emblée justifiée leur décision de ne plus obéir à l'instance politique souveraine de l'époque, le Roi, et de s'attaquer à son pouvoir au risque de leurs vies. Selon

[92] Voir S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, *op. cit.*, p. 1.
[93] Voir S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, *op. cit.*, p. 2-3.
[94] Voir S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, *op. cit.*, p. 2-3, 99-101, 271-288.

Lloyd, la guerre civile anglaise serait donc perçue par Hobbes comme ayant été causée par des croyances ne pouvant pas être réprimées par la menace de punitions corporelles, ni même par la peine de mort, parce que ces types de sanctions atteignaient un intérêt, la sauvegarde de la vie, comprise par les citoyens séditieux comme un intérêt hiérarchiquement inférieur aux intérêts transcendants religieux qu'ils considéraient comme étant menacés[95].

Hobbes distingue de façon assez claire les deux types de motivations. Il le fait sous l'angle des récompenses que le souverain est capacle d'offrir, mais il est clair que, pour lui, les récompenses et les peines éternelles sont d'une importance plus grande que celles de la vie présente :

> La conservation de la société civile dépendant de la justice, et la justice du droit de vie et de mort, ainsi que du droit d'administrer d'autres récompenses et châtiments de moindre importance, droits détenus par ceux qui possèdent la souveraineté dans la République, il est impossible qu'une République subsiste là où quelque autre que le souverain a le pouvoir de conférer des récompenses plus grandes que la vie et d'infliger des châtiments plus grands que la mort. Or, étant donné que la *vie éternelle* est une récompense plus grande que la *vie présente*, et que les *supplices éternels* sont un châtiment plus grand que la *mort naturelle*, c'est une chose bien digne de la considération de quiconque désirer éviter, en obéissant à l'autorité, les calamités du désordre et de la guerre civile, que de savoir ce que signifient, dans l'Écriture sainte, *vie éternelle* et *suppplices éternels* ; pour quelles offenses, et commises contre qui, les hommes doivent être *éternellement suppliciés* ; pour quelles actions, enfin, ils doivent obtenir la *vie éternelle*[96].

On peut finalement affirmer qu'au moyen d'une extension du droit pénal de l'État-Léviathan à l'« au-delà » Hobbes cherche alors à donner un cadre pénal à la désobéissance civile qui soit en mesure de contrer le fait que les citoyens rebelles ne contrecarrent pas les instances souveraines à cause d'intérêts immanents (présents), mais motivés par des intérêts transcendants qu'ils tiennent à cœur. Les intérêts immanents pouvant être encadrés par le droit pénal d'ici-bas, Hobbes a essayé de préparer un droit pénal capable d'encadrer les intérêts transcendants des rebelles séditieux qu'il considère comme mettant en danger la paix.

Autrement dit, de même que les communautés anglicane, catholique et presbytérienne et les Indépendents discutaient entre eux de l'existence du purgatoire et des conditions de damnation éternelle – chaque communauté condamnant certains comportements et allégeances et en acquittant d'autres – ainsi Hobbes propose à son souverain une version d'un code pénal éternel pour gérer l'obéissance civile dans le cadre juridique de l'État-Léviathan.

---

[95] S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. x-xi.

[96] *Lév*., XXXVIII, 472 (italiques dans l'original).

Abrégé d'eschatologie hobbesienne

L'eschatologie hobbesienne a présenté de l'originalité vis-à-vis de ses compétitrices.

On y apprend que l'enfer sera sur terre, et non pas à un endroit dans la profondeur des abîmes de la planète[97] ni une couche géologique proche du centre de la Terre[98]. De même, pour Hobbes, le ciel, lui aussi, sera sur terre. Plus précisément il sera installé à Jérusalem[99] – pour tous, juifs et gentils. À la fin des temps, personne ne montera donc dans les hauteurs pour rejoindre Dieu (l'idée de monter auprès de Dieu semble d'ailleurs à Hobbes comme une idée fort présomptueuse) ni personne ne descendra au centre de la Terre non plus. Tous seront ressuscités et se réuniront à Jérusalem pour y être jugés et y vivre éternellement ou y périr une deuxième fois.

Cependant, le fait que le ciel sera un jour sur terre n'entraîne pas que le royaume des cieux soit déjà une entité politique ayant plein usage de ses droits, il ne l'est pas[100]. Le royaume des cieux ce n'est pas l'Église actuelle[101] cohabitant avec d'autres royaumes, ni non plus les remplaçant. Pour l'instant, le pouvoir de Jésus dans ce monde est de l'ordre de la persuasion[102]. Il « invite » et « communique », mais il n'ordonne pas[103]. D'où la conclusion hobbesienne que le rôle des pasteurs religieux ne serait pas celui de « gouverner[104] », mais celui de « persuader par des arguments[105] ». Au contraire de Bellarmin, Hobbes est ainsi sûr que le pouvoir du pape ne serait pas plus que « didactique[106] ».

Le diable n'est pas une personne, mais plutôt une fonction[107], explique-t-il. Hobbes est persuadé que l'existence du purgatoire, comme celle des tourments éternels et « par voie de conséquence, l'idée de spectres d'hommes défunts qui erraient çà et là[108] » serait une stratégie de l'Église de Rome pour introduire exorcismes, conjuration de phantasmes, invocations des morts et doctrine des indulgences[109]. Ces possibilités, que Hobbes considère ne pas avoir de soutien dans l'Écriture sainte, sont donc toutes exclues de son eschatologie[110].

[97] Voir *Lév*., XXXVIII, 479.
[98] Voir *Lév*., Appendice I, 732.
[99] Voir *Lév*., XXXVIII, 487.
[100] Voir *Lév*., XLVII, 709.
[101] Voir *Lév*., XLVII, 704.
[102] Voir *Lév*., XLII, 521.
[103] Voir *Lév*., XLII, 520.
[104] *Lév*., XLII, 573.
[105] *Lév*., XLII, 573.
[106] *Lév*., XLII, 591.
[107] Voir *Lév*., XXXVIII, 482.
[108] *Lév*., XLIV, 636.
[109] Voir *Lév*., XLIV, 635-637.
[110] Voir *Lév*., XLIV, 637-644.

Le jour du jugement dernier il y aura pourtant des châtiments. Mais les châtiments ne sauraient être éternels, c'est bien le feu qui châtie qui sera éternel, mais la personne châtiée ne souffrira que pour un temps limité, jusqu'à que ce qu'elle meure une deuxième fois[111]. Cette deuxième mort, réservée à ceux qui seront condamnés au jour du jugement, est pourtant définitive[112], on ne meurt pas une troisième fois.

Il est pourtant possible d'être pardonné. La rémission du péché, le pardon, serait, pour Hobbes, la rémission de la deuxième mort[113]. Et il précise que remettre les péchés d'un pécheur ne serait pas une injustice[114] – la miséricorde divine a cependant une limite indépassable dont on traitera plus loin.

Tous, bons et méchants ressusciteront donc pour le jugement dernier et tous, réprouvés et justes, deviendront ce jour-là des vivants avec des corps spirituels et glorieux[115]. Étant donné que c'est le premier jour du Royaume du Christ, ils sont donc jugés par leur nouveau souverain. Les méchants seront ensuite condamnés et mourront une deuxième fois, les bons resteront en vie à jamais.

Lors de ces démarches eschatologiques, Hobbes étudie quelques détails curieux. À titre de curiosité, on voit Hobbes s'occuper du salut éternel des géants de la mythologie juive, qu'il identifie aux héros grecs[116]. Et il discute en détail le fait qu'Adam ne soit pas mort le jour de son premier péché, mais qu'il ait appris sa condition mortelle ce jour-là[117].

L'eschatologie de Hobbes se présente comme une correction de l'eschatologie catholique, précédemment dominante, qu'il décrit en tant qu'un ensemble de thèses qui a permis d'enrichir le clergé, d'intimider le peuple, d'affermir le pouvoir du clergé en induisant les gens simples à se montrer indociles aux pouvoirs civils. Et la pire de toutes les accusations que Hobbes peut proférer : les doctrines catholiques concernant la vie éternelle « aident manifestement à ériger un pouvoir illégitime au-dessus des souverains légitimes du peuple chrétien, à soutenir ce pouvoir une fois érigé, ou à donner richesse, honneur et autorité en ce monde à ceux qui le soutiennent[118] ».

[111] Voir *Lév*., XLIV, 644.
[112] Voir *Lév*., XXXVIII, 484 ; XLIV, 646.
[113] Voir *Lév*., XXXVIII, 485.
[114] Voir *Lév*., XXXVIII, 489 ; Appendice I, 732.
[115] Voir *Lév*., XLIV, 645.
[116] Voir *Lév*., XXXVIII, 480.
[117] Voir *Lév*., XXXVIII, 473-474.
[118] *Lév*., XLVII, 704.

Une politique de Hobbes concernant la mort de l'âme

L'eschatologie conçue par Hobbes a ainsi une double portée politique.

D'un côté, parce que le ciel sera sur terre et parce que le royaume des cieux n'existera qu'à un moment (le même moment pour tous, et à Jérusalem), Hobbes renforce la concentration de tous les pouvoirs spirituels entre les mains du souverain civil de chaque communauté politique existante jusqu'à ce moment-là. Toute revendication de l'autorité divine en vue de gouverner n'importe quel royaume (avant l'avènement du jugement dernier) serait ainsi palliée par la limitation du royaume des cieux uniquement à un temps donné – une particularité de l'eschatologie de Hobbes.

Deuxièmement, Hobbes, en un mouvement qu'on peut sans difficulté classer en tant qu'un élargissement du droit pénal de l'État-Léviathan à l'au-delà, attribue une charge supplémentaire à la condamnation éternelle des crimes de désobéissance civile au souverain commis avant l'avènement du royaume des cieux – charge supplémentaire accrue quand on la compare avec d'autres péchés méritant eux aussi la condamnation à la deuxième mort. En effet, selon Hobbes, seront condamnés (d'abord aux châtiments corporels des corps glorieux des méchants, puis à la deuxième mort qui s'en suit) ceux qui ne vivent pas leur vie terrestre sous le pouvoir du souverain légitime et qui ainsi s'écartent des desseins du tout-puissant :

> (…) il s'en suit que doivent souffrir des peines corporelles et les calamités qu'encourent 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. Et parmi ces peines corporelles, on doit compter aussi pour chacun des méchants une seconde mort[119].

Bien évidemment, vivre « sous des chefs mauvais et cruels » c'est intégrer toute autre communauté religieuse ou politique que celle qui possède le seul chef *bon* et *humain*, le souverain civil choisi par Dieu pour la république.

Et, si jamais on doutait que la deuxième mort qui achève les *pleurs et gricements de dents* réservés aux séditieux serait la destinée réservée à tout citoyen non obéissant au souverain civil terrestre, Hobbes explique clairement quel péché est le seul péché en dehors du champ de possibilités de l'action miséricordieuse de Dieu. Hobbes traite de la question des péchés impardonnables à propos de la discussion de la bonne interprétation à faire du passage de l'Évangile de Matthieu, chapitre XII, verset 32 : *celui qui a prononcé une parole contre le Fils*

[119] *Lév.*, XXXVIII, 483.

de l'homme, il lui sera pardonné ; mais celui qui parle contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni dans ce monde-ci ni dans le monde à venir.

Sans surprise, ce sont les péchés contre l'Église (dont le souverain est la tête) qui sont, selon l'interprétation scripturaire qu'en propose Hobbes, les seuls péchés qui, peut-être en fonction de leur gravité, sont d'emblées placés en dehors des limites que peut se permettre la divine miséricorde. La miséricorde et le pardon divin des péchés des pécheurs (c'est-à-dire la remise de la condamnation à la deuxième mort) ne sont pas des injustices, explique Hobbes, mais cette grâce ne devance pas les limites du péché contre l'Église – le seul qui est frappé, sans hypothèse d'appel, du châtiment du corps glorieux du citoyen séditieux suivi inexorablement de la deuxième mort :

> D'abord, étant donné que parler contre le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, c'est parler contre l'Église, en qui le Saint-Esprit réside, il semble que ce texte institue une comparaison entre l'indulgence avec laquelle notre sauveur supporta les offenses qu'on lui fit pendant qu'il enseignait lui-même le monde, c'est-à-dire pendant qu'il était sur terre, et la sévérité des pasteurs qui viendraient après lui à l'égard de ceux qui dénieraient leur autorité émanée du Saint-Esprit ; comme s'il avait dit : vous qui déniez mon pouvoir, qui même me crucifierez, je vous pardonnerai aussi souvent que vous vous tournerez vers moi dans le repentir ; mais si vous déniez le pouvoir de ceux qui vous enseigneront par la suite par la vertu du Saint-Esprit, ils seront inexorables et ne vous pardonneront pas ; ils vous persécuteront en ce monde-ci, et vous laisseront sans absolution (même si vous vous tournez vers moi, à moins que vous ne vous tourniez vers eux), afin que vous soyez châtiez (pour autant que cela dépend d'eux) dans le monde à venir[120].

Le rôle de médiation nécessaire que Hobbes articule ici entre la vie éternelle et l'obéissance due aux pasteurs de l'Église ici-bas (c'est-à-dire l'obéissance à celui qui est le vicaire de Dieu sur terre, son lieutenant : le souverain civil) est évident. Il faut souligner que selon l'eschatologie hobbesienne même le Fils ne pourra sauver celui qui tourne le dos à l'Église gouvernée par le souverain civil : « même si vous vous tournez vers moi, à moins que vous ne vous tourniez vers eux » ce qui est une disposition qu'on ne saurait comprendre que par le fait que toute son eschatologie est au service d'un but politique, celui de l'établissement de la paix obtenue et maintenue au moyen de l'État-Léviathan à qui tous sont tenus d'obéir.

Voilà la proposition de Hobbes : faire dépendre de l'obéissance civile l'accès au salut éternel. Sans appel. Rappelons que, pour Hobbes, le jour du jugement éternel inaugure le royaume du Fils, il aura lieu sur terre, à Jérusalem et tous, réprouvés et justes de toutes classes sociales et politiques, ressusciteront dans des corps glorieux pour être jugés à jamais. Il n'y a

[120] *Lév.*, XLIV, 649.

qu'une seule chose que l'eschatologie de Hobbes interdit au Fils dans son propre Royaume : au moment où il est finalement devenu juge dans son propre Royaume, il lui est tout de même interdit de pardonner ceux qui, dans les royaumes qui ont précédé le Sien, ont été séditieux et n'ont pas accepté d'obéir aux souverains qui gouvernent leurs Églises respectives sans leur consentement. Si, du point de vue théologique, imposer des limites au souverain céleste dans son Royaume est une addition inattendue, du point de vue de la finalité politique qui est celle qui préside à la plongée eschatologique de Hobbes, il semble assez cohérent de garantir que le péché civil de la désobéissance, le péché capital d'où émane toute forme de désordre civil qui atteint la paix, fasse l'objet de la condamnation la plus forte que Hobbes puisse imaginer et la seule qui soit en mesure de contrer les intérêts qui motivent les agents séditieux.

Étant donné que quelques concitoyens de Hobbes portaient des intérêts transcendants qui, à son avis, mettaient la paix en péril, conscient que la peine de leur ôter la vie n'était pas en mesure d'empêcher leurs actions, Hobbes essaye une espèce d'élargissement du droit pénal de l'État-Léviathan qui couvre les actions séditieuses motivées par des intérêts transcendants en les marquant du sceau du châtiment divin, suivi de la deuxième mort.

Les politiques contre les presbytériens protègent aussi des papistes

La première cause de la guerre civile anglaise a été, pour Hobbes, l'impact social et politique déclenché par l'adoption en Angleterre et en Écosse de la prétention presbytérienne au droit divin de se gouverner eux-mêmes et l'ensemble de la communauté politique. Hobbes pense pouvoir la contrecarrer à l'aide de la mise en œuvre des trois politiques qu'on vient d'analyser.

La deuxième cause citée dans le *Béhémoth* est la croyance, de la part des sujets anglais catholiques, de devoir « être gouvernés par le Pape, qui était, selon leur allégation, le vicaire du Christ, et du droit du Christ, le gouverneur de tous les Chrétiens. Ceux-ci étaient connus sous le nom de papistes[121] ». Pour Hobbes, le problème principal que posent les presbytériens à la paix est en effet politiquement équivalent au principal souci que posent les catholiques : le fait de ne pas accorder au souverain la souveraineté.

Certes, les deux groupes offrent deux alternatives contraires à la concentration de la souveraineté dans le souverain civil, les presbytériens voulant qu'elle soit remise au Parlement – plus précisément à la Chambre des Communes (sans avoir besoin d'un Roi ni d'une Chambre des Lords pour exercer son pouvoir) ; et les catholiques voulant qu'elle soit reconnue comme appartenant au premier chef au pape, et n'appartenant au roi que par délégation papale. Mais

[121] *Béhémoth*, 40.

les justifications que les uns et les autres offrent pour ces théories de la souveraineté concurrentes sont toutes les deux des justifications partageant comme point de départ la subordination des affaires civiles aux intérêts spirituels[122]. Ce sur quoi Hobbes ne saurait être plus en désaccord avec les deux commuautés religieuses.

Cette section du chapitre cherche à démontrer que les trois politiques du Léviathan avancées par Hobbes pour répondre aux presbytériens sont autant de politiques de réponse au danger politique que posent les papistes. On prendra ici du recul pour bien comprendre ce rapprochement inattendu à l'aide de la définition du problème théologico-politique tel qu'il se présentait à l'époque de Hobbes. Puis, lors de la toute dernière section du chapitre, on nuancera la position générale de Hobbes vis-à-vis des catholiques anglais en reprenant la façon dont Hobbes, au moyen de ses politiques du Léviathan, esquisse une possibilité pour que des sujets de l'État-Léviathan qui professent le christianisme selon les consignes du pape puissent y vivre sans pour autant mettre en péril la paix. Autrement dit, on terminera par l'étude de quelques nuances que Hobbes introduit dans la loi organique du culte – dont le sens général a déjà été détaillé plus haut – qui encadrent spécifiquement les catholiques dans l'État-Léviathan.

Un rapprochement inattendu expliqué à la lumière du problème théologico-politique

Hobbes a un certain sens de la formule, un côté littéraire qui charme son lecteur. Tel est le cas quand, en glosant l'histoire de l'insurrection irlandaise vaincue par Cromwell en 1649, il s'écrie : « [à] quelle misérable condition l'Irlande était-elle réduite par la science du clergé romain, comme l'Angleterre par la science du clergé persbytérien ![123] ». Voilà une insulte à double effet. On ne saurait pas imaginer qui se sentirait le plus outragé par ce rapprochement : si les papistes (pour se voir comparés à leurs farouches persécuteurs dans les îles britanniques), ou les presbytériens (qui ne voyaient pas moins que les soldats de l'antéchrist dans les catholiques). Pourtant, Hobbes met en parallèle les effets politiques des démarches des deux communautés.

À un autre endroit, à propos du voyage de Charles Ier en Irlande, Hobbes insiste sur la proximité entre les projets politiques des deux communautés religieuses : « [c]ar y avait-il quelqu'un d'assez ignorant pour ne pas savoir que les papistes irlandais aspiraient chez eux à un changement de religion, comme les presbytériens en Angleterre ?[124] ». En effet, Hobbes reproche aux deux communautés religieuses non seulement qu'elles souhaiteraient reprendre le

[122] Voir *Béhémoth*, 215.
[123] *Béhémoth*, 206.
[124] *Béhémoth*, 118.

pouvoir politique au roi d'Angleterre, mais qu'elles partageraient la prétention à avoir reçu de Dieu le droit exclusif de gouverner la communauté politique : « (…) prétend, comme le pape ou comme les presbytériens, qu'ils ont directement de Dieu le droit de gouverner le Roi et ses sujets sur tous les points de religion et de mœurs[125] ». Voilà le point de rapprochement des deux communautés aux yeux de Hobbes : leur ambition à localiser, autre part que dans le souverain civil, le siège de la souveraineté. Autrement dit, la prétention de chacune des deux communautés politiques à avoir, de droit divin, la souveraineté.

Le problème théologico-politique, tel qu'il se posait à l'époque de Hobbes, explique aisément ce rapprochement hobbesien des deux communautés religieuses rivales qu'il accuse de propager des « ténèbres en religion[126] ». Les deux groupes religieux, très différents entre eux sous nombre d'aspects décisifs, se distinguent de Hobbes en ce qui concerne la hiérarchie respective entre l'allégeance religieuse et l'allégeance civile. Pour Hobbes, l'allégeance civile serait prédominante, mais pour les presbytériens et les catholiques l'allégeance religieuse serait indétrônable. De sorte que Hobbes est d'un côté du problème théologico-politique et que papistes et presbytériens sont de l'autre. Pour bien saisir ceci il est nécessaire qu'on se souvienne que le problème théologico-politique a pris, au XVIIème siècle, des tournures très particulières.

Le problème théologico-politique européen a ses racines dans la tension que l'Église catholique introduit en tout type d'organisation politique. À l'époque de Hobbes, l'« ère des Monarchies[127] », l'enjeu se jouait surtout sur deux plans. Premièrement, depuis le début du Moyen Âge l'Église catholique avait pris « conjecturalement » plusieurs fonctions sociales et politiques. L'effondrement de l'Empire romain avait laissé plusieurs fonctions sociales désœuvrées et l'Église catholique les avait prises sous sa responsabilité, tant dans les états pontificaux, que dans l'ensemble des communautés politiques européennes. Le cas du « monopole » de l'Église catholique sur les mariages en toute république chrétienne en est un bon exemple[128]. À ce moment de l'histoire de la politique européenne, existe donc ce « problème » conjectural d'avoir au sein de chaque communauté politique une division des fonctions sociales et politiques entre deux instances. Quelques-unes des fonctions étant attribuées à des institutions religieuses et quelques autres concédées à des institutions politiques.

[125] *Béhémoth*, 86.
[126] *Lév*., XLVII, 702.
[127] Voir Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Pluriel, 2012, p. 17.
[128] Voir *Béhémoth*, 46.

À ce scénario, il faut ajouter que l'Église catholique a toujours créé, « structurellement », un problème aux formes politiques européennes typiques : la cité et l'empire. En effet, le salut des chrétiens se jouant dans ce monde, l'Église catholique réclame un « droit de regard » sur toute activité humaine capable de mettre en péril le salut des croyants, ce qui l'a conduit à revendiquer le pouvoir politique suprême, la *plenitudo potestatis*[129]. Cette réclamation ne s'accommode pourtant pas harmonieusement avec l'idée centrale qui définit l'empire, qui est l'union de tous les hommes sous un unique pouvoir politique où la nature humaine se réunirait, de par sa propre nature, en un seul corps politique[130]. Mais l'Église catholique pose aussi des problèmes structuraux à la cité en tant que forme politique. La cité ne s'appuie pas sur le caractère universel de l'empire, elle prend forme comme expression de la logique de l'association humaine locale en vue d'assurer des conditions de survie à ses membres[131]. Si l'empire est plus vaste que l'Église, la cité est débordée. C'est pourquoi, de la tension entre les formes politiques « Église », « cité » et « empire » va surgir, en tant que réponse historiquement située, le modèle des monarchies nationales. Les monarchies absolues apparaissent ainsi à l'époque moderne comme une réponse au problème théologico-politique tel qu'il se pose dans le contexte moderne européen. Dans ce sens, « (…) le développement politique de l'Europe n'est compréhensible que comme l'histoire des réponses aux problèmes posés par l'Église (…)[132] ». Au XVIIème siècle, la réponse la plus en vogue à ce défi c'était en effet la monarchie nationale ou absolue :

> Le problème politique européen est donc le suivant : le monde non religieux, profane, laïc, doit s'organiser sous une forme qui ne soit ni la Cité, ni l'Empire, une forme moins « particulière » que la cité, et moins « universelle » que l'Empire, ou dont l'universalité serait autre que l'universalité de l'Empire. On sait que cette forme politique sera la monarchie « absolue » ou « nationale »[133].

À l'époque moderne, la Monarchie nationale va ainsi renverser la hiérarchie moyenâgeuse entre l'Église catholique romaine et les royaumes européens, reprenant ainsi à l'Église son rôle d'instance politique de référence : « [a]lors qu'au Moyen Âge les corps politiques étaient enveloppés ou englobés par l'Église, les monarchies marchant vers l'absolutisme tendent chacune à englober l'Église présente à l'intérieur de leurs frontières : le royaume est le corps

[129] Voir P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme, op. cit.,* p. 20-21.
[130] Voir P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme, op. cit.,* p. 18.
[131] Voir P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit*., p. 18-19.
[132] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit*., p. 19.
[133] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit*., p. 25.

politique suprême, l'association humaine par excellence[134] » – d'où l'apparition des Églises *catholiques-nationales* soumises aux États respectifs tels l'Église anglicane ou le courant gallican de l'Église catholique en France.

C'est dans cette phase historique de réarticulation entre l'Église et les républiques européennes que se situent les prétentions presbytériennes et papistes, comme les politiques de Hobbes. Pourtant, en vue d'éviter des faux pas, avant de les distinguer il faut différencier le problème théologico-politique à l'ère des monarchies du problème théologico-politique avec les nuances qu'il prendra au milieu du XXème siècle, qui est peut-être sa formulation la plus répandue parmi nous. Il ne faut absolument pas confondre le problème théologico-politique tel qu'il se présenta à l'époque de Hobbes avec le débat, au XXème siècle, autour de la question de la théologie politique. Et cela même si Carl Schmitt, par ailleurs un lecteur célèbre de Hobbes[135], a joué un rôle central dans cette controverse. En effet, la question de Schmitt réside dans la thèse que la théorie moderne de l'État serait une forme de théologie sécularisée[136], ce qui, pour lui, expliquerait le refus de ses opposants à accepter la légitimité d'interventions directes du souverain dans le cadre d'un état d'exception[137]. Chez Hobbes, différemment, la question réside plutôt dans la justification du changement de référent d'« association humaine par excellence » de l'Église vers l'État civil. Pour le premier, Schmitt, la question réside ainsi dans la formulation d'une justification de type historique du refus de ses rivaux à placer le souverain au-dessus de la Loi. Pour le deuxième, Hobbes, la question réside plutôt dans l'assignation du pouvoir souverain non au pape ou aux synodes presbytériens, mais au souverain civil. Voilà deux questions distinctes.

---

[134] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 27.

[135] Voir Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, tr. D. Trierweiller, Paris, Seuil, 2002. Voir, aussi, Carl Schmitt, *Théologie politique*, tr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

[136] Voir C. Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 46.

[137] Chez Schmitt, la question de la théologie politique apparaît comme une question d'explication de l'argument contre l'intervention du souverain sur la loi. Suite à son plaidoyer pour la définition de la souveraineté en termes de possibilité de décision en cas d'exception, « [e]st souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » (*Théologie politique*, *op. cit.*, p. 15), Schmitt explique que le refus d'une telle option, par ses rivaux, peut être comprise par l'encadrement historique de notions juridiques en cause. Il s'agit ainsi d'expliquer, sociologiquement, le cadre de pensée de ses adversaires et d'ainsi révéler l'origine théorique de son refus : « [t]ous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce que qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – (…) –, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. C'est seulement en prenant conscience de cette position analogue qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'État au cours des derniers siècles. Car l'idée de l'État de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe, exactement comme elles récusent l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant (*Théologie politique*, *op. cit.*, p. 46) ».

De retour au problème théologico-politique tel qu'il se présentait à l'époque moderne, Hobbes le résout de façon très différente des auteurs catholiques de son temps[138]. Pensant sauver la paix par la concentration de tout pouvoir social entre les mains du souverain civil, Hobbes souhaite donc soumettre le pouvoir religieux au pouvoir politique. Il faut se souvenir que l'œuvre politique de Hobbes « (…) est née dans l'urgence : Hobbes a vu se préparer, puis éclater la guerre civile anglaise qui culmina dans l'exécution du roi Charles Ier en 1649. Cette guerre, inséparablement politique et religieuse, est l'expression la plus dramatique du problème théologico-politique dans sa forme "postmédiévale"[139] ». La réponse de Hobbes aux défis de son temps est ainsi de sauver la paix civile de la nation anglaise, communautée menacé par l'éclatement en groupuscules et factions politico-religieuses, en les réunissant sous un unique bâton royal. Dès lors qu'une part très significative de la guerre civile anglaise était due à des dissensions religieuses, apporter une réponse capable de résoudre le problème théologico-politique, tel qu'il se présentait en Angleterre exigeait aussi une solution de politique religieuse. Celle que Hobbes choisit était la concentration des pouvoirs religieux entre les mains du souverain – de même que n'importe quel autre pouvoir sur n'importe quelle autre aire de la vie sociale.

> Le discours religieux fournit aux représentants [du peuple siégeant dans la Chambre de Communes] l'occasion, la tentation et le moyen de définir le corps politique indépendamment du roi et contre lui. Simultanément, la définition du corps politique venant dépendre d'une opinion religieuse dont on avait appris qu'elle n'avait rien de fixe, l'émancipation à l'égard de l'autorité royale conduisait naturellement à la décomposition de ce corps en groupes correspondant aux diverses opinions religieuses, et volontiers ennemis. Telle étant la situation, Hobbes vit clairement que la seule manière de sauver l'autorité royale, condition de la paix

[138] « Hobbes's point here is that there can be no peace in a commonwealth as long as the spiritual power is not subordinated to the temporal power. In a Christian Commonwealth, the power of assembling men must be authorized by the head of the state, to whom, therefore, the Church must also be subject. (…) This conception of the Church being dependent on the secular ruler's authority is directly opposed to the views of Counter-Reformation writers such as Botero, who could not conceive of the state except from the perspective of the Church, and also to the views of Richelieu, who develops a theology of the state of a quite different sort. » (Luc Foisneau, « Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes » dans H. A. Lloyd (éd.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, p. 339.)

En effet, en plus de Bellarmin, à qui Hobbes répond directement dans le *Léviathan*, les solutions catholiques du problème théologico-politique comportent des variations considérables. Botero et Richelieu, à titre d'exemple, souhaitent tous les deux garder la primauté au pouvoir spirituel sur les États, mais Botero répond au problème théologico-politique postmédiéval en réservant la souveraineté pour la papauté et gardant l'exercice de cette autorité, délégué par le pape, aux monarques, mais singulièrement à la couronne d'Espagne, c'est-à-dire à la maison d'Autriche. Ceci était aussi la ligne des « dupes » Marie de Médicis et son chancelier Michel de Marillac. Ceci n'est pas du tout un avis partagé par Richelieu. Le cardinal, tout en gardant l'idée de la suprématie du pape sur les monarchies nationales, prend de la distance avec la notion que le triomphe du catholicisme européen reposerait dans l'abaissement de la France et dans la concession de la suprématie politique européenne catholique aux Habsbourg.

[139] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 52

civile, était de la détacher complètement de la religion, c'est-à-dire de la rendre pleinement souveraine de celle-ci[140].

Hobbes a donc répondu au problème théologico-politique non par souci spirituel, mais par attachement à la paix. *A contrario* des catholiques, tels Bellarmin, Botero et Richelieu, et des presbytériens dont on s'est occupé plus haut, Hobbes ne privilégie pas une Église, sinon la possibilité de vivre en paix dans un contexte où le corps politique n'est pas identique au corps constitué par les croyants associés dans une Église[141].

Les trois politiques qu'on a analysées plus haut comme étant des politiques assurant la paix au moyen de la concentration entre les mains du souverain civil de tout le pouvoir (une loi organique du culte divin, un règlement des inspirations divines particulières et un élargissement du droit pénal à la vie de l'« au-delà ») s'avèrent finalement non uniquement des politiques protégeant l'État-Léviathan du danger presbytérien, mais aussi comme des politiques capables de contrecarrer une partie importante du danger que l'Église catholique constituerait pour la paix civile (dans sa version hobbesienne).

Cependant, l'Église catholique, de par le fait qu'elle souhaite déplacer le pouvoir souverain vers un souverain étranger, exige de Hobbes l'ajout de quelques nuances à ses politiques, notamment à sa loi organique du culte divin. Ce sont ces spécificités dont on traitera dans la toute dernière section du chapitre.

Une loi organique du culte divin (bis) : spécificités du gouvernement des papistes

Pour terminer ce chapitre, il faut expliciter quelques nuances que Hobbes insère dans sa loi organique du culte pour traiter de la spécificité qu'introduit l'Église catholique par sa prétention à octroyer la souveraineté nationale à un souverain étranger – ce en quoi la menace catholique est différente de la menace presbytérienne d'attribuer la souveraineté civile aux citoyens nationaux presbytériens.

D'autant plus que Hobbes est persuadé que ce trait est à l'origine du terrorisme d'inspiration religieuse « l'action la plus horrible dont on ait jamais entendu parler[142] ». Hobbes arrive à cette conclusion en s'appuyant sur le fameux attentat à la vie du roi Jacques Ier, le « complot des poudres » où, Hobbes en est persuadé, Guy Fawkes aurait été poussé à l'action

[140] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p.. 53-54.

[141] Cette position, comme le résume Foisneau, constitue un legs que Hobbes reçut de Bodin. Voir L. Foisneau, « Sovereignty and Reason of State », *art. cit.*, p. 340.

[142] *Béhémoth*, 59.

« par la pratique secrète des jésuites, et autres émissaires de l'Église de Rome[143] ». Selon Hobbes le terrorisme catholique en Angleterre ne serait donc qu'une version légèrement différente des rébellions que les ecclésiastiques romains soulevaient dans d'autres royaumes quand le pape donna l'autorisation à un roi d'envahir le royaume d'un autre[144].

Un détail important du récit hobbesien du « complot des poudres » est que Hobbes est particulièrement conscient que le fait que « la religion romaine fût dès lors exclue par la loi[145] » n'a résolu pas le problème. À l'inverse, le terrorisme romain n'aurait fait émergence qu'après que la pratique religieuse en union avec le pape ait été interdite en Angleterre. En effet, parce qu'il s'agit d'un intérêt transcendant, Hobbes sait que l'intérêt des papistes à célébrer leur foi en union avec Rome ne se dissipe pas par la publication d'une loi anglaise le condamnant et assignant des punitions corporelles ou pécuniaires à ceux qui la transgressent. Hobbes, en essayant d'encadrer les catholiques d'une telle façon qu'ils ne deviennent pas une menace pour la paix au moyen des actions terroristes, pense donc les gérer autrement que par la répression. Voilà donc un aspect de la spécificité de sa politique de la paix envers les papistes.

Hobbes est conscient que des catholiques sont présents en Angleterre et qu'ils soutiennent politiquement la prétention romaine à l'attribution, selon le droit divin, de tous les pouvoirs spirituels au pape dans toutes les républiques chrétiennes, dont l'Angleterre. Une telle doctrine étant antagoniste de sa thèse (selon laquelle tous les pouvoirs doivent être concentrés en une seule entité, le souverain, faute de quoi la république s'écroule en des guerres civiles), Hobbes décide de donner plus d'attention aux arguments catholiques. C'est donc pour répondre aux prétentions des catholiques anglais de son époque, qui souhaitaient confier le pouvoir spirituel au pape en Angleterre, en Écosse et en Irlande, que Hobbes a achevé le chapitre XLII du *Léviathan* avec la réfutation du *De Summo Pontifice*[146], un traité intégrant le premier tome du *De Controversiis Christianae Fidei, adversus hujus temporis haereticos* (Controverses de la foi chrétienne, contre les hérétiques de ce temps), œuvre publiée par le cardinal Bellarmin entre 1586 et 1593. C'est Hobbes lui-même qui nous explique le sens de sa décision : « puisque la prétention du pape à exercer universellement ce pouvoir a été principalement soutenue, et, à mon avis, aussi fortement qu'il se pouvait, par le cardinal Bellarmin, dans sa controverse *De Summo Pontifice*, j'ai estimé nécessaire d'examiner, aussi brièvement que je le pourrai, les fondements et la force de son exposé[147] ». Et il consacre les dernières pages du chapitre à le

[143] *Béhémoth*, 59.
[144] Voir *Béhémoth*, 57.
[145] *Béhémoth*, 59.
[146] Voir *Lév.*, XLII, 571-604.
[147] *Lév.*, XLII, 571.

faire, point par point. Cette section du *Léviathan* n'est pourtant pas celle qui nous intéresse le plus. Certes, au chapitre XLII Hobbes prend position contre la théorie de la souveraineté papale, mais ce qui est pertinent pour rentrer dans l'intelligence de la politique hobbesienne de la gestion des papistes dans le cadre de l'État-Léviathan c'est plutôt la façon dont Hobbes pensait éviter les effets de perturbation sur la paix qu'apporteraient les catholiques.

On commencera par détailler les nuances de l'étonnante position de Hobbes vis-à-vis des catholiques – beaucoup plus accommodatrices que ce qu'on pourrait imaginer. Ensuite, il sera davantage clair l'architecture hobbesienne qui rend possible à l'État-Léviathan d'avoir des citoyens qui professent le christianisme selon les consignes du pape, sans que cette présence mettre en péril la paix civile.

En effet, le traitement réservé à l'Église catholique dans la théorie des organisations de Hobbes constitue un cas particulier de son élaboration conceptuelle.

Selon les catégories juridiques de Hobbes, l'Église catholique est une Église « fondée » par un souverain étranger, à savoir le pape. Ce qui la distingue des Églises réformées qui n'ont pas de liens pareils en dehors de la république. En ce qui concerne son statut en tant qu'organisation politique, Hobbes semble classer l'Église romaine en tant qu'organisation dépendante privée, le type d'organisations subordonnées à la république pouvant être fondées par un souverain étranger[148]. Elle est ainsi, étonnamment, une organisation légale et encadrée dans le régime politique de l'État-Léviathan.

Pourtant, la considération de l'Église romaine dans la théorie des organisations de Hobbes doit inclure le fait que, quelques pages plus loin, il fait mention des « corps privés réglés illicites », ceux qui ont un représentant qui n'a pas été autorisé par le souverain. Il se réfère ainsi aux compagnies de mendiants, de voleurs et de bohémiens aussi bien qu'aux « compagnies qui se réunissent dans un empire, de par l'autorité d'une personne étrangère à cet empire, pour propager plus aisément leurs doctrines et pour constituer un parti opposé au pouvoir républicain[149] ». Nous sommes d'accord avec F. Tricaud qui identifie ce dernier groupe avec l'Église catholique romaine[150]. Ceci signifierait donc que l'existence de l'Église romaine dans le cadre juridique de l'État-Léviathan serait illicite. Mais à la place d'interpréter cette citation isolément, nous préférons la lire avec la classification précédente qui concerne, elle aussi, l'Église romaine.

[148] Voir *Lév*., XXII, 238.
[149] *Lév*., XXII, 249.
[150] « Il existe une allusion indubitable au catholicisme romain. » [Note du traducteur] dans *Lév*. XXII, 249, n. 115.

En effet, la différence entre les deux ne se situe pas seulement au fait qu'à la page 251 l'Église catholique apparaît comme « licite », et qu'à la page 249, elle est classée comme « illicite » ; la différence essentielle vient du fait que l'attribution du caractère illicite est liée spécifiquement à l'interférence politique avec le pouvoir du souverain en lui devenant opposant. Hobbes semble ainsi prévoir qu'une organisation religieuse privée soit fondée par un souverain étranger et soit légale dans l'État-Léviathan. Pourtant, il prévoit aussi, en harmonie avec son principe politique de l'accordéon des pouvoirs souverains, qu'au cas où le but d'une telle organisation religieuse interfère avec les pouvoirs souverains de la république, elle devienne immédiatement une organisation illégale et donc une communauté religieuse passible d'intervention de la part du souverain. Ce que signifie, en résumé, que, pour Hobbes, les catholiques disposeraient de la liberté de culte dans l'État-Léviathan, en dépit de leur attachement au pape, à condition qu'ils ne se constituent pas en une faction avec des propos politiques, notamment celui d'usurper au souverain son pouvoir.

En ce qui concerne la possibilité d'héberger des catholiques au sein de la communauté politique pacifique qui est gouvernée par l'État-Léviathan, on peut résumer la position de Hobbes en deux points. Premièrement, Hobbes est particulièrement sensible à la division des pouvoirs, qu'il veut éviter à tout prix. Étant donné que le pape est à la fois le chef de l'Église romaine et un souverain civil avec un État, et à l'époque pas le moins puissant des souverains européens, Hobbes est conscient que le pape est en position de pouvoir déclencher des guerres civiles dans d'autres républiques pour défendre ses intérêts[151], ce que Hobbes veut empêcher à tout prix. Pourtant Hobbes n'est pas fondamentalement contre la pratique du culte catholique sous l'État-Léviathan. Ceci est visible dans la distinction juridique qu'il applique à cette situation particulière : Hobbes insiste sur le fait qu'un souverain civil peut demander au pape d'enseigner tout ce qui concerne la religion dans son royaume. Pourtant, Hobbes souligne qu'une telle délégation de pouvoirs serait selon le *jus civile* et non sous couverture d'un éventuel *jus divinum* du pape. Autrement dit, pour Hobbes, le pape peut recevoir une délégation souveraine (tacite ou explicite) permettant d'enseigner et de présider au culte (lui ou ses délégués) dans une république autre que les états pontificaux. Cependant, il le fait au même titre que tout autre, c'est-à-dire en raison des dispositions souveraines du culte et non en raison du droit divin de présider au culte. Bref, la liberté cultuelle des papistes dans l'État-Léviathan est prévue par Hobbes, mais elle n'est pas une valeur supérieure à la préservation de la paix

[151] Voir *Lév.*, XLVII, 703.

civile en Angleterre. Les catholiques n'ont donc pas le droit, selon le *Léviathan*, de se constituer en faction – comme d'ailleurs aucun autre culte ou groupe social.

À un autre endroit du *Léviathan*, Hobbes critique les pays catholiques qui acceptent la permanence des « Juifs, Turcs et païens[152] » dans leur territoire, tout en condamnant à la peine capitale les chrétiens d'autres confessions chrétiennes. Pour Hobbes, il n'y a pas de sens de persécuter des « infidèles[153] » à cause du « droit des gens ». De même, il n'est pas justifié non plus de persécuter des chrétiens d'autres confessions et cela aussi à cause du droit des gens.

Il n'y a pas ici un raisonnement religieux sur la hiérarchie ni sur la vérité des croyances religieuses, mais un plaidoyer juridique pour soutenir l'égale liberté religieuse de tous. Si Hobbes, dans le *Léviathan*, souhaitait soutenir une position religieuse particulière (disons une position indépendante ou anglicane) tout en récusant la présence de l'Église romaine de façon particulière en Angleterre, cette critique du traitement juridique de la liberté religieuse chez les pays catholiques, irait contre sa propre philosophie morale basée sur le principe de la réciprocité. Parce qu'il serait alors en train de critiquer chez autrui ce qu'il promeut chez les Anglais.

Pourtant, si, comme nous l'avons soutenu, Hobbes penche vers un système (potentiellement) libéral du choix religieux (sauf en cas de querelles), et non envers une communauté religieuse particulière, ces critiques adressées aux pays catholiques se comprennent aisément. Il réclame d'eux, ce qu'il propose d'instituer dans le cadre théorique de son régime idéal, l'État-Léviathan, qu'ils autorisent l'existence de communautés religieuses autres que celle du souverain, pourvu que les communautés religieuses ne se constituent pas en une faction.

Conclusion

Du point de vue thématique, ce chapitre a considéré le sens qu'il pourrait y avoir à parler d'une « politique publique » chez Hobbes en matière religieuse. C'est pour cette raison que, en plus d'avoir traité de la théorie hobbesienne des organisations sociales, nous avons abordé des points comme les révélations particulières, le purgatoire, la vie après la mort, l'exercice des sacrements, la présidence de la prière commune et d'autres thèmes que sembleraient, à première vue, davantage adaptés à une étude théologique qu'à une recherche dans le champ des politiques

[152] *Lév.*, XLIV, 630.
[153] *Lév.*, XLIV, 631.

publiques – il y a, d'ailleurs, des études récentes qui envisagent ces thèmes du point de vue strictement théologique.

Nous avons voulu proposer une lecture de ces thèmes qui montre en quoi ils permettent à Hobbes de définir une « politique publique » de la religion, qui soit à la fois cohérente avec ses principes généraux (le principe de l'accordéon) et qui réponde aux discussions de son temps. Il n'a pas été question de l'étude théologique des thèmes concernés. S'ils ont été discutés au fur et à mesure que ce chapitre s'est développé c'est parce que leur traitement par Hobbes ne constitue pas une divagation d'ordre théologique au sein d'un traité politique, le *Léviathan*, mais le traitement politique de thèmes théologiques qui étaient au centre des débats politiques à l'ordre du jour – débats auxquels Hobbes souhaite apporter sa contribution au moyen de ses recommandations de « politiques publiques ».

C'est de fait dans le champ de la politique du culte, de la politique des révélations privées et dans la politique de l'« au-delà » que se jouait à l'époque la souveraineté politique en Angleterre. C'est donc précisément sur ces points que Hobbes a prescrit aux souverains lecteurs de son *Léviathan* d'intervenir, afin de garantir la paix civile. Sa loi organique du culte, sa réglementation des révélations particulières, et son extension du droit pénal à la vie après la mort et à la deuxième mort constituent ainsi de vraies politiques.

Finalement, quand on étudie les politiques du Léviathan concernant spécifiquement les papistes, en prenant en considération les chapitres XXII et XLIV du *Léviathan*, on découvre qu'elles révèlent une gestion politique des cultes plus accommodatrice que celle qu'on déduirait si l'on ne regardait que la réponse de Hobbes à Bellarmin dans le chapitre XLII du *Léviathan*. Regarder la politique du culte catholique dans l'État-Léviathan sous l'angle des « politiques publiques » apporte donc de la nouveauté à l'intelligence de sa politique religieuse.

II, 2 – Politiques du livre et des Écritures

En France, le ministère de la Culture est responsable de la *Politique du livre et de la lecture*. Cela signifie qu'il assure la régulation du secteur du livre veillant, notamment, à l'équilibre entre les professions du livre. Le cadre français repose sur deux piliers qui couvrent l'ensemble de la chaîne du livre (de la production en amont à la diffusion en aval) : le droit de la propriété littéraire et artistique et le prix unique du livre. Cette intervention se traduit également par l'application au livre d'un taux de TVA réduit.

L'idée sous-jacente qui préside à l'actuelle politique française du livre est l'accroissement de la diversité de la production éditoriale et l'accès du public à cette diversité à travers les différents canaux de diffusion, qui sont de nature marchande et non marchande. Cette diversité éditoriale, dans sa production comme dans sa diffusion, est garantie par l'indépendance des professions : liberté de publier pour un éditeur, de constituer son assortiment pour une librairie et ses collections pour une bibliothèque. Cette indépendance permet à la fois d'assurer au mieux la production de livres de création, inattendus ou innovants, et d'en assurer une large diffusion[1].

En ce qui concerne la politique des livres, la ligne politique de Hobbes n'est pas identique à celle ambitionnée par la République française. Hobbes ne cherche pas vraiment la défense de la « diversité », il n'est pas vraiment concentré sur la promotion de « la production de livres de création, inattendus ou innovants » (sauf s'il s'agit des siens) et il n'est pas particulièrement soucieux de « l'indépendance des professions » ou de l'élargissement de « l'accès du public » à ces œuvres diverses. S'il s'intéresse à « l'ensemble de la chaîne du livre, de la production en amont à la diffusion en aval », c'est pour en donner un cadre législatif dans la logique politique qui est celle de la politique de la paix obtenue par les moyens de l'État-Léviathan. « En amont », sous l'angle de la censure et de la propagande, « en aval », pour encadrer l'interprétation, notamment l'interprétation des éditions de la Bible.

Bref, si la République française a une « Politique du livre et de la lecture », Hobbes va plutôt proposer des « Politiques du livre et des Écritures ». On verra par la suite que les différences des moyens employés et des buts politiques poursuivis éloignent les politiques publiques françaises du livre des politiques du Léviathan concernant les Écritures, la censure et la propagande.

[1] En ce qui concerne la définition du cadre de la Politique nationale du livre et de la lecture de la République française, voir <www.culture.gouv.fr>, consulté le 14 mars 2023.

Ce chapitre abordera les politiques du Léviathan concernant l'interprétation de l'Écriture sainte et, plus largement, la politique du livre que Hobbes ambitionne pour l'État-Léviathan[2]. Il est évident que l'analyse de sa politique du livre ne peut se passer de traiter de sa politique de la censure politique des publications. Mais il faut garder à l'esprit que, pour Hobbes, l'imprimerie (les livres et les pamphlets) était à la fois une occasion de préoccupation (d'où sa proposition de contrôle de la presse par la censure politique), mais aussi une occasion de formation civique qui contribue, de fait, à affermir la paix civile (d'où ses propres contributions comme les *Éléments* ou le *Léviathan*). À l'étude de la politique de censure du *Léviathan*, on se doit donc d'ajouter l'étude de la politique hobbesienne de la propagande[3]. Toutes les deux s'avérant finalement des politiques surprenantes.

Du point de vue politique, comme on le verra plus loin, Hobbes est en effet attentif aux livres en général surtout parce qu'ils véhiculent des idées politiques qui peuvent mettre la paix en danger, et les Écritures saintes chrétiennes constituaient, à ses yeux, un danger particulièrement sérieux pour le maintien de la paix. Il va donc s'occuper des Écritures non seulement dans le cadre général des critères d'autorisation souveraine avant la publication (qui concernent toute publication), mais aussi sous l'angle du sens à donner à l'interprétation d'un texte revêtu d'une autorité politique toute particulière et dont l'usage était singulièrement important à l'époque.

Ainsi, on va commencer par la mise en forme du règlement que propose Hobbes pour l'interprétation privée de l'Écriture. Puis, on traitera de sa politique générale du livre sous ses deux facettes principales : celle de la censure des publications à paraître et celle de la propagande politique de l'État-Léviathan au moyen de l'imprimerie.

Un règlement politique pour interpréter l'Écriture

La troisième grande menace au maintien de la paix civile citée dans la liste du *Béhémoth* est « [l]'interprétation privée de l'Écriture exposée à l'examen de tout homme dans sa langue

[2] Les différentes dimensions du « gouvernement des opinions » selon Hobbes seront partagées entre deux chapitres. Ce chapitre-ci traite de l'interprétation biblique, et des deux politiques du livre, censure et propagande. Au chapitre II, 4 intitulé « Politiques contre l'ignorance : l'éducation et la liberté de parole », il sera question des politiques de Hobbes concernant l'éducation formelle, notamment les universités, l'éducation familiale et les prises de parole en public.

[3] Au XVIIe siècle, l'adjectif verbal latin « propagande » signifiait tout simplement « ce qui doit être propagé ». Toutefois, au cours du XXe siècle, le terme se charge d'une connotation péjorative gagnant le sens d'action systématique exercée sur l'opinion publique pour l'amener à accepter certaines idées ou doctrines. L'enjeu de la section consacrée à la propagande sera de montrer que la propagande chez Hobbes consiste en une analyse de « ce qui doit être propagé » en ce qui concerne la formation civique des citoyens. Cette thèse sera présentée en opposition à celle de Voegelin, qui compare la propagande de Hobbes à celle du régime nazi.

maternelle[4] ». Pour lui, la question est intrinsèquement liée à la justification, au moyen des textes sacrés chrétiens, des prescriptions politiques et sociales, droit que Hobbes souhaiterait réserver au souverain.

> Et par conséquent, là où le roi est chef de l'Église, et en conséquence (sans compter que l'Écriture elle-même ne fut reçue que par l'autorité des rois et des États) juge suprême de la rectitude de toutes les interprétations de l'Écriture, obéir aux lois du roi et aux édits publics n'est pas désobéir à Dieu, mais lui obéir. Il ne faudrait pas qu'un ministre pense que sa compétence dans les langues latines, grecque et hébraïque, quelle qu'elle soit, lui donne le privilège d'imposer à tous ceux qui sont sujets du même souverain, le sens qu'il trouve, ou qu'il prétend trouver, pour tout endroit difficile de l'Écriture[5].

Les usages politiques de passages bibliques ont donc un enjeu majeur pour Hobbes, qui les place en troisième place de sa liste des causes de la chute de la monarchie anglaise. Ceci doit être compris à la lumière du fait historique que, à l'époque de Hobbes, l'interprétation des textes bibliques était en effet un vrai problème politique et pas seulement une question savante, réservée aux théologiens travaillant dans les universités :

> Car après qu'on eut traduit la Bible, tout homme sachant lire l'anglais, même les garçons, et même les filles ! pensaient parler avec Dieu tout puissant, et comprendre tout ce qu'il disait, quand à raison d'un ou deux chapitres par jour, ils avaient lu les Écritures en entier. C'est ainsi que le respect et l'obéissance dus à l'Église réformée en Angleterre et à ses évêques et ses ministres se perdirent, et que tout un chacun devint pour soi-même juge en matière de religion, et interprète des Écritures[6].

Effectivement, ce n'est pas seulement Hobbes qui fait le lien entre l'interprétation de l'Écriture et l'adoption de positions politiques. Les historiens qui se consacrent à travailler sur le dix-septième siècle anglais aujourd'hui décrivent à leur tour l'Angleterre de cette époque comme le foyer d'une ambiance de grande ferveur religieuse, notamment apocalyptique, où des sectes millénaristes se formaient autour de prophètes populaires qui puisaient dans la Bible des péricopes qui les justifiaient dans leurs critiques politiques du régime anglais. Dans ces travaux historiques, on peut aisément identifier ces nombreux agents provocateurs auxquels Hobbes fait référence et dont l'existence l'oblige à prendre l'interprétation biblique comme une des questions sociales et politiques les plus importantes[7].

---

[4] *Béhémoth*, 41.
[5] *Béhémoth*, 91.
[6] *Béhémoth*, 61.
[7] Si l'on examine la manière dont la bible était mobilisée politiquement à l'époque, on se rend facilement compte que ce phénomène n'est pas sans lien avec la genèse de la modernité : « [c]'est donc paradoxalement en

Prenons trois exemples. Un des groupes, les « familists », ayant réduit la Bible à des allégories, propageait des doctrines contre la propriété privée[8]. Plusieurs autres, proclamant l'imminence de la fin du monde, accusaient le roi Charles Ier d'être l'Antéchrist[9] et se proposaient de lui enlever le pouvoir souverain. Même des discussions éloignées en apparence du message biblique, comme le paiement des impôts, ont été nourries par la lecture de la Bible : à Chelmsford, on a le registre de débats sur les fondements néotestamentaires au sujet de la dispense des nobles de payer l'impôt[10]. À propos de l'interprétation biblique, on discutait alors de sujets politiques aussi importants que le détenteur de la souveraineté, la justice de l'existence même de la propriété privée ou la correcte organisation des impôts. La bonne interprétation des textes bibliques touchait donc des questions potentiellement déclencheuses de grandes querelles sociales.

D'après ces trois exemples historiques, et connaissant l'esprit des politiques de la paix selon Hobbes, il n'est pas surprenant qu'en de telles circonstances Hobbes plaide pour l'attribution au souverain de la faculté de se réserver le droit d'établir, parmi les positions concurrentes autour de l'interprétation d'une péricope, laquelle serait la meilleure exégèse de la Bible. Ainsi on ne sera pas surpris que Hobbes applique à ce cas particulier de l'interprétation biblique les procédures normales qui guident la gestion par le gouvernement souverain de l'État-Léviathan de toute dissension sociale et que, faisant appel à son pouvoir spirituel, Hobbes réserve au souverain le dernier mot concernant les interprétations problématiques.

Le lien entre l'interprétation des textes sacrés et les problèmes politiques est établi par Hobbes lui-même dans les termes suivants : « j'admets que cette licence d'interpréter l'Écriture fut la cause de l'apparition de tant de sectes diverses qui s'étaient tenues tapies jusqu'au commencement du règne du défunt roi [Charles Ier], pour venir alors perturber la république (*Béhémoth*, 61) ». Un lien causal est de ce fait établi par Hobbes : la licence d'interpréter librement les textes religieux a engendré des groupuscules radicaux qui par la suite ont mis la paix en danger. Mais il faut se souvenir que les groupuscules n'étaient pas seuls à avoir ainsi forcé l'interprétation des Écritures en vue de bénéfices politiques :

---

interprétant à nouveau frais l'Écriture que la politique peut devenir une création humaine (Hobbes) ou une œuvre humaine dont la rationalité peut être pensée à différents degrés, ce qui revient, précisément, à penser comment la modernité est issue d'une *politique de la Parole* » (Julie Saada, « Introduction », dans J. Saada (dir.) *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*. *Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge moderne*, Lyon, ENS éditions, 2009, p. 30).

[8] Voir Christopher Hill*, The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution,* Londres, Penguin, 1991, p. 27.

[9] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit*., p. 33.

[10] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit*., p. 37.

> Par ailleurs, ne doutez point que ceux qui, de leur chaire, excitaient le peuple à prendre les armes pour la défense du Parlement d'alors, avançaient l'Écriture pour l'appuyer, c'est-à-dire la Parole de Dieu. S'il est alors légitime pour les sujets de résister au roi quand il commande quelque chose qui est contraire à l'Écriture, c'est-à-dire contraire au commandement de Dieu, et d'être juges du sens de l'Écriture, il est impossible que la vie d'aucun, ou la paix d'aucun royaume chrétien puisse être longtemps assurée. C'est cette doctrine qui divise un royaume contre lui-même, que les hommes qui la prêchent en public soient loyalistes ou rebelles[11].

Selon Hobbes, qui a déclenché des querelles sociales au moyen d'interprétations politiquement biaisées de l'Écriture ? Est-ce uniquement les sectes indépendantes[12] ? Effectivement, au cours des quatre dialogues du *Béhémoth*, Hobbes traite de l'interprétation privée de l'Écriture comme d'un problème commun à deux communautés religieuses : les presbytériens et les sectes.

Selon Hobbes, l'autojustification de l'autorité religieuse et politique que s'attribuaient les presbytériens ne s'appuyait pas seulement sur les révélations particulières dont on a traité plus haut, mais elle s'appuyait aussi sur leur prétention à une maîtrise extraordinaire de l'interprétation biblique. Se considérant comme des sommités en matière d'interprétation de la Bible, ils s'arrogeaient le rôle d'interprètes singuliers de la volonté de Dieu, tant en matière religieuse que politique. Hobbes s'explique ainsi :

> Certains d'entre eux [presbytériens] jouent aux prophètes et déclarent l'être par une inspiration extraordinaire. Mais le reste d'entre eux ne prétendent (pour leur avancement à des bénéfices et à des charges d'âmes) qu'à une plus grande compétence que les autres sur l'Écriture, en raison de leur formation dans les universités, et de la connaissance qu'ils y ont acquise de la langue

[11] *Béhémoth*, 88.

[12] Hobbes n'offre pas de définition du concept de « secte », qui était un vocable habituel à l'époque. Il l'utilise d'ailleurs dans un sens assez large. Mais l'on suppose que Hobbes serait satisfait de la définition de secte qu'Ernst Troeltsch proposera deux siècles après lui. Troeltsch propose trois grands types de développement sociologique de la pensée chrétienne : l'Église, la secte et la mystique. Ils se distinguent entre eux par la façon dont ils envisagent la réalisation concrète de l'Évangile dans la société et par leurs conceptions des conditions d'appartenance. Vis-à-vis du reste de la société, « l'Église représente l'ambition d'établir une "culture chrétienne homogène (*Einheitskultur*)", ou encore d'embrasser simultanément le règne spirituel et le règne séculier » ; alors que la secte « entre naturellement en opposition avec le reste de la société » ; et que la mystique « se montre essentiellement indifférente à l'ordre social. Elle est l'"individualisme radical, étranger à la communauté" ». La secte est, pour Troeltsch, un groupe religieux naturellement en opposition avec le monde, visant à constituer sur terre un ordre politique et social qui fasse écho au Royaume des cieux. C'est pourquoi, ses membres doivent avoir une conduite morale irréprochable, d'où l'emphase sur la Loi à la place de la grâce. Ses critères d'admission sont très stricts, mais librement et volontairement acceptés par les membres. Les sectes supposent encore « *the new birth* » du membre. Elles se considèrent donc comme les communautés les plus fidèles à Dieu (plus que les autres) et constituées de saints. En résumé, une secte est donc : (1) une communauté contre-culturelle, en opposition à la société, avec des limites bien claires ; (2) en raison de sa perception propre de constituer une communauté de qualité religieuse supérieure ; (3) dès lors qu'elle est constituée par des membres saints – personnes avec une vie morale irréprochable et purifiées par leur conversion ; (4) et que, par son isolement, elle peut maintenir la priorité absolue à l'Évangile et faire correspondre ses structures sociales à celles que Dieu souhaite pour l'humanité. (Voir Annette Disselkamp, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 2006, 56 (2), p. 457-474 ; voir, aussi, Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. angl. O. Wyon, New York, Harper & Row, 1960, vol.II, p. 993.)

> latine et pour certains aussi des langues grecques et hébraïque, dans lesquelles l'Écriture fut écrite (…)[13].

Hobbes insiste sur le fait que l'interprétation de l'Écriture serait un trait distinctif de l'appartenance à l'Église presbytérienne. Autrement dit, Hobbes accuse les presbytériens de ne pas distinguer entre les gens « pieux » et les « impies », et de s'attarder à la distinction entre « pécheur » et « bon chrétien » selon la capacité « de répéter leurs sermons [ceux des presbytériens], de lutter en leur faveur par des arguties sur l'interprétation de l'Écriture, et de combattre aussi pour eux avec leur corps ou leur bourse quand on le leur demandera[14] ». Partager une interprétation biblique particulière serait donc une marque identitaire propre à cette communauté religieuse.

En bref, Hobbes accuse les presbytériens de ne pas être politiquement neutres dans leur réception des textes bibliques : « [i]ls reçoivent la parole de Dieu, mais selon leur propre interprétation[15] ». Pourtant, dans la liste des causes de la guerre civile anglaise par laquelle Hobbes commence le *Béhémoth*, ce sont seulement les sectes indépendantes qui sont présentées comme les agents responsables de cette menace particulière : « [l]es ennemis qui se dressèrent contre le roi au nom de l'interprétation privée de l'Écriture exposée à l'examen de tout homme dans sa langue maternelle[16] » sont les sectes « Indépendantes », « Anabaptistes », « Cinquième Monarchie », « Quakers », « Adamites[17] ».

Peut-être la mention des indépendants, et non des presbytériens, pourrait être due au seul souci formel. Il se peut que Hobbes, l'auteur du *Béhémoth*, ait voulu associer à chaque « séducteur » une seule « cause ». Étant donné que les presbytériens avaient déjà une cause associée à leur nom (la prétention d'avoir reçu de Dieu, au moyen de révélations particulières, le droit de gouverner leurs paroisses et l'ensemble de la nation), Hobbes aurait attribué la responsabilité de l'usage politique de l'Écriture uniquement aux sectes indépendantes – un séducteur à qui Hobbes n'avait pas encore associé une cause. Il se peut, en effet, qu'il ne s'agisse ici que d'une distinction formelle fondée sur des raisons d'organisation du propos, et non sur des raisons politiques de fond.

Mais il se peut aussi que l'interprétation privée des Écritures ait pris, du point de vue du risque qu'il représentait pour le maintien de la paix, une importance plus grande dans les sectes,

---

[13] *Béhémoth*, 130.
[14] *Béhémoth*, 95.
[15] *Béhémoth*, 86.
[16] *Béhémoth*, 41.
[17] En ce qui concerne les courtes présentations que Hobbes fait de chacune de ces sectes, voir *Béhémoth*, 41.

que celui qu'elle avait prise du côté des presbytériens. Autrement dit, il se peut que l'interprétation des Écritures, étant un risque politique posé tant par les presbytériens que par les sectaires (ce qui expliquerait les allusions aux deux dans les passages du *Béhémoth* concernant l'interprétation biblique), elle constituerait toutefois un danger politique plus significatif du côté des indépendants que du côté presbytérien. En effet, Hobbes pense que la prédication « inspirée » à la manière presbytérienne et que l'insistance de ces derniers sur la « libération » de l'interprétation biblique auraient été les déclencheurs de l'émergence des nombreuses sectes. Il va même jusqu'à proposer l'idée que, si à un moment les sectes ont pu prendre le dessus politique et religieux sur les presbytériens, c'est bien parce qu'elles allaient plus loin qu'eux notamment en ce qui concerne l'interprétation biblique : « et à peine y furent-ils parvenus [les presbytériens] qu'ils furent battus en brèche par les autres sectes dont la prédication des presbytériens et l'interprétation personnelle de l'Écriture avait fait croître le nombre[18] ». Les sectes apparaissent ainsi, sous la plume de Hobbes, comme une conséquence directe de l'action des presbytériens, ce qui ne les empêche pas d'avoir leurs propres spécificités, et, notamment, une dangerosité accrue de leurs interprétations de la Bible dans le champ politique.

Peut-être que cette différence pourra être comprise si l'on prête attention aux configurations ecclésiologiques des uns et des autres. Au contraire des presbytériens, qui étaient organisés dans une fédération de conseils d'Églises, les sectes chrétiennes indépendantes étaient des Églises congrégationalistes, chacune de leurs paroisses se gérant de manière entièrement autonome et indépendante, origine de leur désignation par ce terme. Cette différence d'organisation ecclésiale serait, aux yeux de Hobbes, plus décisive que leur proximité théologique. Leur mode d'organisation respectif départagaient les deux communautés religieuses de façon nette parce que le système de gouvernement de la fédération presbytérienne comprenait des freins et contrepoids liés au fait que la fédération avait un pouvoir accru sur les paroisses. Dans la structure congrégationaliste des indépendants, il n'existe pas de tel système de contrôle, ce qui permet davantage de liberté et davantage d'excès.

Si l'on reprend le traitement réservé au schéma du problème théologico-politique dans le premier chapitre de cette partie, presbytériens et catholiques seraient d'un côté du problème théologico-politique moderne, et les sectes indépendantes de l'autre côté. Comme on l'a vu précédemment, à l'époque moderne, à quelques exceptions près, les monarchies nationales vont renverser la hiérarchie entre l'Église catholique et les États, les monarchies reprenant à l'Église

[18] *Béhémoth*, 61.

son rôle d'« instance politique de référence ». Les presbytériens voulaient que ce soit leur fédération qui englobe l'État ; les catholiques souhaitaient garder l'équilibre entre les institutions tel qu'il avait existé au Moyen Âge et conserver ainsi les États européens dans l'orbite de l'Église catholique. Les membres des sectes, de leur côté, ne considèrent pas leurs congrégations comme un corps social recouvrant l'État civil : elles s'imaginent plutôt indépendantes de l'État, quelques-unes souhaitant même le détruire, d'autres souhaitant s'en servir, mais aucune n'ayant la prétention que l'État serait le bras temporel de leur corps social religieux. Leur réponse au problème théologico-politique moderne est, par comparaison avec les positions presbytérienne et catholique sur ce sujet, beaucoup plus proche de celle de Hobbes, qui est vigoureusement en faveur de la thèse que l'instance politique de référence est l'État et jamais la communauté religieuse[19].

Même si leur position sur le plan du problème théologico-politique est l'inverse de celle qu'avaient prises les deux communautés religieuses analysées plus haut, les sectes indépendantes ont pourtant été assez puissantes pour engendrer une armée, la *New Model Army*[20], et prendre le pouvoir civil sur l'intégralité de l'Angleterre, au moment où elle était

[19] Au chapitre précédent, on a vu combien Jeffrey Collins (selon qui *Lév*., XLVII, 706 [« Ainsi sommes-nous ramenés à l'indépendance des premiers chrétiens… »] constituerait un aveu religieux de la proximité de Hobbes à la théologie des sectes indépendantes anglaises) mettait en place une interprétation religieuse de textes à portée politique. On a donc écarté sa proposition de lecture. Maintenant, après avoir vu la position des sectes vis-à-vis du problème théologico-politique, on peut cependant expliquer pourquoi Collins tient à affirmer la proximité entre Hobbes et les indépendants. Autrement dit, on peut maintenant comprendre pourquoi Collins a pressenti que Hobbes penserait que les indépendants seraient, des trois communautés religieuses, ceux qui pourraient assurer la paix. Reprenons donc une partie de la citation de Collins qu'on a reproduite plus haut, à la note 36 du chapitre un « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" », p. 134 : « [m]oreover, the passage made explicit what was implicit elsewhere in Leviathan: Hobbes's new conviction that Independency was the church model most likely to secure religious peace and protect the ecclesiastical supremacy of the state » (J. R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 129). Collins a raison quand il souligne que Hobbes pensait que le modèle d'articulation entre État et communautés religieuses d'indépendants était plus proche de celui du sien que celui des presbytériens ou des catholiques. Ce constat qu'on partage avec Collins, ne s'agit pourtant pas d'une profession de foi de la part de Hobbes, mais d'une conséquence politique de leur positionnement, celui de Hobbes et celui des indépendants, du même « côté » du problème théologico-politique.

Dans la première partie (« I, 2 – Les causes politiques de Hobbes »), on a pu analyser la comparaison que propose C. Hill entre Hobbes et Winstanley (un auteur millénariste appartenant aux *True Levellers*). Les points communs qui ont amené Hill à proposer un rapprochement intellectuel de ces deux auteurs peuvent être aisément expliqués par leur positionnement selon le problème théologico-politique.

[20] « Le comité des deux royaumes entreprit à la même période une importante réforme militaire qui à terme permit la victoire du Parlement. Il s'agissait pour l'une des premières fois dans l'histoire moderne d'une armée de citoyens, fière de ses valeurs et sûre de ses choix. Elle devait disparaître avec la restauration des Stuarts en 1660. Contrairement aux milices antérieures restées liées à leurs comtés d'origine, elle était appelée à servir partout en Angleterre, voir dans l'ensemble des îles Britanniques. Ses chefs devaient en théorie renoncer à tout mandat politique pour se consacrer totalement à leur fonction militaire. (…) En théorie, la nouvelle armée comptait 22 000 combattants (…). Beaucoup d'hommes du rang avaient de fortes convictions politiques et religieuses ; l'armée devint un des hauts lieux du radicalisme. » (Bernard Cottret, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin, 2018, p. 277-278.)

gouvernée par le Parlement presbytérien[21]. Les sectes sont donc, selon Hobbes, dangereuses pour la paix telle qu'il la conçoit.

Étant donné que leur pouvoir serait issu, en bonne partie, de leur usage abusif de l'interprétation biblique, il propose au souverain qui lirait son *Léviathan* comment réglementer l'interprétation biblique dans son royaume en vue de protéger la paix des menaces du même type que celles qu'ont constitué les sectes indépendantes.

Une dernière note, exprimée rapidement. Certes, tout ce danger que Hobbes redoute pourrait être évité autrement. Si jamais on refusait la publication des traductions de la Bible en langue vernaculaire, tout comme sa diffusion en dehors des cercles savants, le problème pourrait être résolu. Pourtant, explique Hobbes, une telle interdiction serait un « grand dommage pour eux [citoyens] et pour la république[22] ». Il n'est pas « nocif d'avoir les Écritures en anglais[23] », plaide-t-il parce qu'« [i]l y a tellement d'endroits dans l'Écriture qui sont aisés à comprendre, qui enseignent à la fois la vraie foi et la bonne moralité[24] », deux choses « nécessaires au salut[25] », que ce serait un tort personnel et communautaire d'interdire la lecture de la Bible. Cependant, il faut en réglementer l'usage.

Réglementation de l'interprétation des Écritures

En lisant le *Léviathan*, on dirait que Hobbes est tiraillé entre l'attribution du droit d'interpréter l'Écriture sainte à quiconque prend le texte en main et, de l'autre côté, le désir de réserver, en exclusivité, le droit d'interprétation biblique au souverain. Autrement dit, tantôt, il semble pencher vers le principe selon lequel l'Écriture s'interprèterait elle-même – ce qui ouvre démocratiquement l'exégèse biblique à tout un chacun ; tantôt il semble vouloir réserver un tel pouvoir au seul souverain civil. Il faut partir de cette impasse apparente pour arriver à comprendre le règlement qu'il propose en tant que politique du Léviathan concernant l'interprétation des Écritures. Commençons par l'Écriture qui *s'interprète elle-même*.

[21] « Le coup d'État se produisit le lendemain, mercredi 6 décembre [1648]. Quand ils arrivèrent pour prendre leurs places comme à l'accoutumée, les 45 députés furent arrêtés par la troupe commandée par le colonel Pride, et provisoirement parqués dans la cour de la reine, dans le palais de Westminster. Habitués à prendre la parole en public, ces hommes protestèrent comme il se doit. Un officier leur répondit avec flegme qu'il attendait des « ordres » – ce qui signifiait clairement que ce n'était pas le Parlement mais bien la hiérarchie militaire qui occupait désormais la première place dans l'État, naguère occupée par la monarchie. » (B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 354.)

[22] *Béhémoth*, 92.

[23] *Béhémoth*, 92.

[24] *Béhémoth*, 92.

[25] *Béhémoth*, 92.

Dans la quatrième partie du *Léviathan*, Hobbes s'intéresse en détail à l'usage incorrect de l'Écriture dans la création d'un climat théologico-politique de ténèbres spirituelles[26]. Il pose alors la question de savoir ce qu'est une bonne théorie exégétique. Hobbes insiste sur le fait que c'est l'Écriture qui donne du sens à sa propre lecture.

Tel un jeu de miroirs, où chaque texte reflète et éclaire l'autre (et réciproquement), Hobbes cherche parfois le sens d'une péricope de l'Écriture dans d'autres passages de l'Écriture elle-même. Ce choix témoigne d'abord de sa conviction de la cohérence du message scripturaire : dès lors que le message est le même en chacun des textes compris dans le canon biblique, différentes péricopes rassemblées pourront ainsi s'éclairer mutuellement. Voilà une thèse qui, bien qu'elle ne soit pas originale, prend des couleurs particulières chez Hobbes.

Par exemple, quand il rencontre de la difficulté à saisir le sens à donner à l'interprétation du passage de Matthieu 12, 32, « celui qui a prononcé une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais celui qui parle contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni dans ce monde-ci ni dans le monde à venir[27] », Hobbes adresse à son lecteur une question rhétorique à la suite de laquelle il décrit la meilleure méthode pour rentrer dans l'intelligence du texte biblique :

> Mais alors, quelle peut être la signification des paroles de notre Sauveur ? J'avoue qu'il est très difficile de les concilier avec les doctrines qui sont aujourd'hui unanimement reçues ; et il n'y a pas de honte à avouer que la profondeur de l'Écriture est trop grande pour être sondée par la petitesse de l'entendement humain. Néanmoins, je peux proposer à la considération de plus doctes théologiens les interprétations que le texte lui-même suggère[28].

Par la suite, Hobbes propose un dossier exégétique assez détaillé en vue d'éclairer le sens du verset en examen (Mt 12, 32) au moyen de huit autres péricopes bibliques[29]. Hobbes commence par faire appel à 1 Corinthiens 15, 29 où il est question du « baptême des morts ». Le fait que Paul ne parle pas de purgatoire à un moment où le thème semblerait opportun serait, pour Hobbes, un argument en faveur de son interprétation de Mt 12, 32, selon laquelle le purgatoire n'existerait pas.

La deuxième péricope convoquée est aussi issue de la même lettre de Paul, mais provient d'un autre chapitre. En 1 Corinthiens 3, Paul affirme qu'il y a ceux qui seront sauvés « comme

[26] Voir *Lév*., XLIV, 625-654.

[27] On a déjà traité de l'usage que fait Hobbes de ce passage au chapitre précédent, quand il a été question de la politique de la mort de l'âme dans le cadre de l'élargissement du droit pénal de l'État-Léviathan à l'« au-delà ». Ici, on va l'utiliser uniquement pour voir sa méthode exégétique cohérentiste.

[28] *Lév*., XLIV, 649.

[29] Voir *Lév*., XLIV, 649-654.

à travers le feu ». Étant donné que les champions du purgatoire voyaient dans ce « feu » à traverser pour atteindre le salut une preuve de l'existence des flammes du purgatoire et en faisaient donc une preuve de son existence, Hobbes ouvre un dossier exégétique de « deuxième rang » pour expliquer le sens qui doit être attribué à ce « feu » auquel se réfère Paul. Ici, il fait de la sorte appel à une péricope de Zacharie 13, 9 « je conduirai la troisième partie à travers le feu, je les raffinerai comme on raffine l'argent et les éprouverait comme on éprouve l'or ». Chez Zacharie, Hobbes voit une preuve scripturaire que, à propos du « feu » dont parle Paul, il ne s'agirait pas d'un feu qui réduit en cendres, mais d'un feu qui « raffine », « ce qui veut dire qu'ils abandonneront leurs doctrines et traditions erronées, comme la flamme les débarrassait de leurs impuretés superficielles[30] ». Hobbes pense ainsi corriger le sens de « feu » en 1 Cor 3, qui était lu par ses adversaires comme une preuve du purgatoire, à l'aide du texte du prophète Zacharie. Bien entendu, l'importance de soutenir une telle l'interprétation de 1 Cor 3 est dans le fait qu'elle lui permet d'établir son interprétation de Mt 12, 32 et d'ainsi rejeter l'existence du purgatoire.

Le troisième texte biblique convoqué par Hobbes en vue de produire une interprétation de la péricope en analyse est, pour une seconde fois, 1 Cor 15. Mais ici, il ne sera plus question de l'absence du mot « purgatoire », mais du sens à attribuer au mot « baptême » dans la locution « le baptême des morts ». Pour ce faire, Hobbes constitue un dossier exégétique « dépendant » à l'aide de l'analyse de trois péricopes bibliques. Ce dossier commence par évoquer Marc 10, 38 et Luc 12, 50 qu'il écarte comme étant des références au « baptême » sans connexion avec le sens que prend « baptême » dans le cas particulier étudié. Puis Hobbes se tourne vers l'analyse de Matthieu 3, 11, mais ce passage « pourrait paraître quelque peu favorable à l'idée du purgatoire[31] » parce qu'il fait référence à une « purification par le feu ». Hobbes fait de nouveau appel à Zacharie 3, 9 pour éclairer le sens de « feu » maintenant dans Mt 3, 11 et il convoque encore deux autres références (à savoir, la première lettre de Pierre [1 Pierre 1, 7] et un autre chapitre de 1 Corinthiens, le chapitre 13) pour ainsi parachever le dossier consacré à l'analyse de l'expression « le baptême des morts » chez 1 Cor 15.

Un dossier exégétique de « troisième rang » est ainsi constitué pour éclairer l'interprétation du passage emprunté dans le dossier exégétique de « deuxième rang ». Ce dernier ayant été constitué pour analyser le passage en exam dont l'analyse constitue, pour Hobbes, un argument contre l'existence du purgatoire.

[30] *Lév.*, XLIV, 650-651.
[31] *Lév.*, XLIV, 651.

En ce qui concerne le reste du dossier exégétique principal, celui qu'analyse l'interprétation de Mt 12, 32, Hobbes va encore convoquer et analyser Matthieu 5, 25 ; Matthieu 5, 22 ; Luc 16, 9 ; Luc 23, 42 et le Livre des Actes 2, 24. Mais, ici, on ne va pas continuer à restituer dans son intégralité le travail exégétique que propose Hobbes pour soutenir son interprétation de la péricope examinée. La pointe était uniquement de démontrer que le sens de l'interprétation biblique est quelquefois, pour Hobbes, à trouver au sein même de la Bible, de part la cohérence entre différentes péricopes.

Cependant, avant d'avancer, il est intéressant de remarquer que, pour lui, des chapitres du même texte n'ont pas une autorité accrue vis-à-vis d'autres textes en ce qui concerne l'interprétation d'un passage donné. Hobbes ne cherche pas le sens du mot « baptême » en 1 Cor 15 seulement dans les autres passages de la lettre de Paul aux Corinthiens qui parlent de « baptême », il fait aussi appel à l'usage du terme chez Matthieu, Luc, Marc et dans la première lettre de Pierre. Hobbes ne semble pas non plus attribuer une autorité interprétative accrue à d'autres textes du même auteur, au sein du canon biblique, par rapport aux textes canoniques d'autres auteurs. Par exemple, il aurait pu attribuer davantage d'autorité interprétative concernant le sens que prend le mot « baptême » dans les autres textes de Paul – plutôt que le sens que lui donne Pierre dans sa lettre, mais il ne le fait pas.

Un autre critère qu'il est possible de repérer dans cette brève reprise de la méthode d'interprétation scripturaire hobbesienne, c'est qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les textes bibliques. Les textes des évangiles, par exemple, ne semblent pas avoir davantage d'autorité pour trancher de sens des péricopes en discussion que les autres textes canoniques. De même, les textes du Nouveau Testament ne l'emportent pas non plus sur ceux de l'Ancien Testament – comme l'usage par Hobbes du prophète Zacharie pour interpréter le sens des évangiles le démontre aisément.

On peut de cette façon conclure que, pour Hobbes, la présupposition interprétative qu'il existe une cohérence interne parfaite des textes bibliques concerne non les textes canoniques individuellement considérés ni l'ensemble des textes de chaque auteur, mais qu'elle suppose une cohérence totale et parfaite de l'ensemble des livres constituant la Bible.

Toutefois, l'essentiel pour notre enquête c'est que le critère exégétique ici présenté et pratiqué par Hobbes soit la cohérence interne du texte biblique. Un autre exemple de cette même option exégétique apparaît quand Hobbes essaye de justifier, avec la Bible, son refus d'une proposition théologique avec laquelle il n'est pas d'accord, en occurrence le châtiment éternel des âmes des damnés : « [t]oute cette doctrine se fonde seulement sur quelques-uns des passages relativement obscurs de Nouveau Testament, qui malgré tout, si l'on prend en considération le

dessein global de l'Écriture, se comprend assez clairement dans un autre sens[32] ». À nouveau, c'est donc « le dessein global » du texte biblique qui tranche la question de la bonne interprétation du texte en analyse, parce que le sens global l'emporte sur des passages isolés en tant que critère d'interprétation.

Une première réponse à la question concernant l'agent qui trancherait le sens de l'Écriture chez Hobbes est par conséquent la Bible. La Bible, c'est-à-dire l'ensemble des textes canoniques, qui s'interprète elle-même à l'aide d'un jeu de miroirs entre péricopes scrutant le même sujet. Ce choix, en termes politiques, signifie par voie de conséquence qu'il n'y aurait pas d'interprètes privilégiés qui puissent trancher son interprétation. Certes, il y aurait plusieurs avis qui se disputent au sujet de l'interprétation la plus englobante, c'est-à-dire au sujet de l'interprétation qui retrouverait davantage « le dessein global » et sa plus vaste cohérence. Mais il n'y aurait pas un critère externe ni un agent chargé de trancher quel serait l'avis le plus convaincant et lesquels seraient les croyances erronées.

Pourtant, à d'autres moments du *Léviathan,* Hobbes semble avoir une prédilection plutôt par l'attribution au souverain civil du monopole de l'exégèse biblique : « [c]'est à partir de là, aussi, qu'il nous faudra juger qui a autorité pour interpréter l'Écriture. Car quiconque dispose d'un pouvoir légitime sur quelque écrit, pour le faire loi, a aussi le pouvoir d'en approuver ou d'en désapprouver l'interprétation[33] ». Il faut avoir à l'esprit que cette citation surgit à la fin d'une longue discussion autour des livres de l'Écriture sainte au cours de laquelle le lecteur avait déjà été informé par Hobbes qu'« étant donné (…), que j'ai déjà prouvé que les souverains sont dans leur empire le seul législateur, seuls sont canoniques, c'est-à-dire ont force de loi, dans chaque nation, les livres qui sont établis comme tels par l'autorité souveraine[34] ».

L'autre position que prend Hobbes dans le *Léviathan* peut donc être résumée comme l'imposition de la concentration entre les mains du souverain civil à la fois du pouvoir de choisir les livres du canon scripturaire et le pouvoir de les interpréter. Comme il l'affirme lui-même : « [c]e qui est en question, ce n'est pas l'obéissance à Dieu ; c'est de savoir quand Dieu a parlé, et ce qu'il a dit[35] » ; or, pour Hobbes, le seul agent qui est en position de savoir « quand Dieu a parlé, et ce qu'il a dit » c'est le souverain civil, le vicaire de Dieu sur terre.

En résumé, dans les pages du *Léviathan* nous pouvons ainsi voir Hobbes soutenir que la clé de l'interprétation biblique serait à trouver à la fois dans l'étude de sa cohérence interne et

[32] *Lév.*, XLIV, 635.
[33] *Lév*., XXXIII, 417.
[34] *Lév*. XXXIII, 403.
[35] *Lév*., XXXIII, 403-404.

dans un critère externe, à savoir, le jugement du souverain. Les deux critères étant difficilement compatibles, l'articulation de ces deux idées chez Hobbes constitue un problème qui occupe tant ceux qui étudient la théologie hobbesienne, que ceux qui s'intéressent à la formulation qu'il donne à sa politique religieuse. On ne peut pas se dérober à affronter ce problème dont la résolution est condition pour que nous puissions décrire la politique du Léviathan concernant l'interprétation des Écritures.

L'articulation entre la défense d'une interprétation cohérentiste (nécessairement libre et démocratisée) de l'Écriture et de l'autre côté, le soutien du privilège souverain de l'interprétation du Léviathan n'est pourtant pas au cœur du débat académique sur le sujet. Une bonne partie des études se penchent davantage sur l'agent qui, au nom de l'État, aurait la fonction d'interpréter la Bible (le souverain lui-même, les évêques ou les ministres religieux). Un autre aspect au sujet duquel Hobbes serait, apparemment, partagé.

Richard Tuck a essayé d'offrir une explication à cette deuxième ambiguïté apparente de Hobbes concernant l'interprétation biblique. Selon Tuck, le traité *Léviathan* comprendrait des traces de deux doctrines exégétiques que Hobbes aurait soutenues à deux moments historiques différents. Pour l'expliquer, Tuck propose qu'il y ait eu un changement important, tant de sa pensée théologique que de sa compréhension du rapport entre l'État et les Églises, après les années 1640 – c'est-à-dire entre la parution du *De Cive* et celle du *Léviathan*[36]. Ce changement aurait été dû au fait que, vers juillet 1648, des clercs anglicans auraient obtenu son renvoi comme tuteur du prince héritier, le futur roi Charles II, quand il habitait à Paris. Selon Tuck, Hobbes, victime d'un tel traitement de la part de ceux qu'il essayait de protéger jusque-là, aurait alors changé d'avis sur plusieurs sujets de théologie, tout comme sur le lien adéquat entre l'État et les communautés religieuses et aussi en ce qui concerne le ou les agents qui auraient le droit d'interpréter l'Écriture dans l'État-Léviathan. Ainsi, dès ce congé forcé, Hobbes aurait modifié son point de vue et aurait préféré assigner au souverain lui-même le droit exclusif à l'interprétation de l'Écriture sainte, droit qui, dans les *Éléments* et dans le *De Cive,* était attribué à quelques clercs choisis par le souverain, mais n'était pas parmi les prérogatives exclusives du souverain lui-même[37]. Comme ce congé aurait eu lieu pendant la rédaction du *Léviathan*, quelques contradictions au sein du *Léviathan* sont ainsi expliquées par Tuck comme une conséquence du changement de position de Hobbes au cours de la rédaction[38].

[36] Voir Richard Tuck, « Warrender's *De Cive* », *Political Studies*, 33 (2), 1985, p. 310.
[37] Voir R. Tuck, « Warrender's *De Cive* », *art. cit*., p. 313-314.
[38] Voir Richard Tuck, *Hobbes*. *A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 96-101.

Une première hypothèse d'interprétation des deux propos apparemment contradictoires concernant le droit à l'interprétation des Écritures serait ainsi que, humilié par les clercs anglicans, Hobbes aurait revu sa position concernant l'attribution de ce droit. Au cours des chapitres rédigés avant la « résiliation de son contrat de travail », Hobbes y traiterait le sujet tel qu'il le comprenait alors, c'est-à-dire en laissant aux clercs le soin de l'interprétation. Pourtant, le traitement réservé au même sujet lors des chapitres rédigés par Hobbes après la querelle avec les clercs anglicans ferait état d'une nouvelle position selon laquelle le souverain, et uniquement le souverain, posséderait le droit à l'interprétation des Écritures dans l'État-Léviathan.

Même si elle est très répandue, la clé de lecture proposée par Tuck ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs des œuvres de Hobbes[39].

Les avis se partagent presque tous entre l'hypothèse de Tuck, selon laquelle Hobbes aurait changé d'opinions pendant qu'il se consacrait à la rédaction du *Léviathan*, et l'avis selon lequel Hobbes aurait toujours soutenu les mêmes idées, en l'occurrence les propos selon lesquels seul le souverain aurait ce droit[40]. Les critiques de Tuck pensent que là où Tuck retrouve des « changements dramatiques » et des « renversements importants et contradictoires » au sein du *Léviathan*, il faudrait plutôt décrire des continuités. Ils vont même plus loin en n'affirmant pas seulement la cohérence au sein du *Léviathan*, comme la cohérence de la position que prend Hobbes sur ce sujet-là dans l'ensemble de ses traités politiques. Cette position peut être synthétisée par la remarque conclusive de Jean Bernhardt : « (…) il faut de toute manière surtout relever la remarquable constance de cette pensée [la pensée hobbesienne], qui l'emporte de loin sur les différences[41] ».

Toutefois, cette thèse de la continuité peine à convaincre complètement. On a pu voir, plus haut, qu'au sein même du *Léviathan*, on trouve des propositions difficiles à concilier entre elles, à savoir : la Bible s'explique elle-même et la Bible n'est bien comprise que par l'interprétation donnée par le souverain. Bien évidemment, l'existence de propos contradictoires au sein même du *Léviathan* contredit d'emblée l'hypothèse d'une continuité de la pensée hobbesienne en ce qui concerne le droit à interpréter les Écritures. Autrement dit, si

[39] Cette lecture de rupture entre les traités précédents et le *Léviathan* a aussi été soutenue par David Johnston et Quentin Skinner. Si nous nous concentrons ici exclusivement sur Tuck, c'est que les deux autres commentateurs s'intéressent davantage aux changements de théorie rhétorique et que Tuck se concentre sur les changements dans la théologie et la politique religieuse, ce qui nous intéresse ici. Pour la position de Skinner, voir *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol.III, p. 87.

[40] Pour deux exemples de défenseurs de lectures de continuité entre les positions que Hobbes soutient dans les différents traités politiques, voir Lodi Nauta, « Hobbes on Religion and the Church between "The Elements of Law" and "Leviathan": a Dramatic Change of Direction? », *Journal of the History of Ideas*, 2002, p. 578. Voir, aussi, Karl Schuhmann, « *Leviathan* and *De Cive* », dans L. Foisneau et T. Sorell (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 13-31.

[41] Jean Bernhardt, *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 84-85.

déjà le texte du *Léviathan* présente des ambiguïtés irréconciliables, comment pourrait-on affirmer une continuité en ce qui concerne la régulation souveraine de l'interprétation biblique tout au long des trois textes ?

Le débat académique sur ce point tourne, depuis quelques années, autour du binôme continuité/rupture entre les deux premiers traités et le *Léviathan*. Malgré cela, on pense devoir aller dans un autre sens. Contre l'idée d'une continuité illusoire, mais aussi à l'encontre de la justification biographique offerte par Tuck, qui, elle, suppose une incompatibilité illusoire et oublie les passages où Hobbes propose que la Bible s'explique elle-même, nous faisons appel à l'image de l'accordéon souverain pour harmoniser les deux positions soutenues par Hobbes dans le *Léviathan*. Puis, on reviendra sur la querelle entre l'attribution aux clercs ou directement au souverain du droit d'interprétation du canon biblique.

Si l'on reprend le schéma formel de l'accordéon souverain hobbesien, on peut aisément expliquer que, dans le cadre de l'État-Léviathan, l'interprétation biblique serait tendanciellement publique et ouverte à tous, pourvu qu'elle n'engendre pas de querelles sociales. Mais qu'elle serait réservée au souverain en tout point qui, à un moment donné, fasse débat et qui ainsi engendre des factions à l'intérieur de la communauté politique.

Les propos de Hobbes concernant l'exégèse biblique au moyen de l'examen de la cohérence interne du corpus biblique ne constitueraient donc pas une politique du Léviathan, mais uniquement sa contribution à la constitution d'une théorie de l'interprétation biblique. Aussi les dossiers exégétiques qu'on peut repérer dans le *Léviathan* ne feraient pas non plus partie du règlement, ils ne constitueraient que des points d'appui pour justifier bibliquement les politiques du Léviathan que leur interprétation hobbesienne réhabilite. Une autre hypothèse non incompatible serait que les exercices d'exégèse du *Léviathan* fonctionnent en tant que suggestions au souverain concernant l'interprétation, pour qu'au moment où lui-même sera appelé à déterminer le sens de l'Écriture, lors d'une querelle, il sache comment le faire convenablement. L'institution d'un règlement réservant au souverain le droit exclusif de trancher toute question d'interprétation constituerait, de son côté, une vraie politique du Léviathan assurant au souverain tant le droit de déterminer le canon scripturaire que l'exercice de l'interpréter quand le maintien de la paix l'exige.

Si nous proposons de lire ainsi les propos de Hobbes, c'est qu'en effet les textes du règlement réservant au souverain le monopole de l'interprétation surgissent dans le *Léviathan* au moment où Hobbes réfléchit sur l'« autorité de la Bible », qui, étant source du droit, est

source de justification tant des « droits des souverains[42] » que des devoirs des « sujets chrétiens[43] ». C'est-à-dire au moment où il considère l'usage politique de l'Écriture pour justifier un régime politique donné, ou un autre. Dans ce cadre spécifique, Hobbes entretient des propos selon lesquels il revient au souverain, et seulement au souverain, le pouvoir d'expliciter ce que la « lettre » des textes sacrés « inspire ». Ceci fait supposer que ces propos sont dirigés vers ceux dont il parle à ce moment-là. Quand Hobbes introduit cette discussion-ci, il ouvre des parenthèses pour faire appel au contexte auquel il pense et en vue duquel il écrit : « au milieu d'un si grand nombre d'hommes qui par orgueil et par ignorance prennent leurs rêves, les bizarreries de leur imagination, leur folie, pour témoignages de l'esprit de Dieu, ou qui par ambition prétendent faussement, et contrairement à la voix de leur conscience, bénéficier de tels témoignages divins[44] ».

Dès lors que le régime politique de l'État-Léviathan permet au souverain de reprendre en main tous les pouvoirs nécessaires au maintien de la paix, quand la menace à la paix est l'interprétation biblique elle-même, le souverain n'a pas seulement l'autorisation, mais le devoir de reprendre aux citoyens le droit de faire de l'exégèse pour s'occuper lui-même d'une telle tâche. Son jugement sur l'interprétation à donner à la Bible tranche ainsi la querelle et la paix devient subséquemment possible, pense Hobbes.

Pour terminer de décrire la politique du Léviathan concernant l'interprétation de l'Écriture il reste encore traiter d'un dernier point. La question que pose Tuck : à qui revient le droit et le devoir d'interpréter la Bible, dans les cas où elle fait débat public ? Est-ce un droit uniquement réservé au souverain ou est-ce un droit des leaders religieux du pays ? Comme on a vu plus haut, au premier chapitre[45], en ce type de questions, Hobbes n'a pas tendance à hésiter. L'enjeu pour lui n'est pas d'accepter que le souverain délègue, ni même à qui il délègue, mais le fait politique que la décision soit prise sous l'autorité du souverain. Peu importe, pour Hobbes, qui fait le travail exégétique au nom du souverain, ce qui l'intéresse c'est que la décision soit marquée du sceau du souverain et qu'une solution officielle puisse être connue et divulguée revêtue de l'autorité souveraine, et qu'ainsi la paix soit possible.

---

[42] Voir Lév., XXXII, 401-402.

[43] Voir *Lév*., XXXII, 401-402.

[44] *Lév*., XXXIII, 415-416.

[45] Dans la section appelée « Une loi organique du culte divin (bis) : spécificités du gouvernement des papistes » du chapitre « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" » on a pu voir que Hobbes insiste sur le fait qu'un souverain civil peut demander à qui il veut, y compris le pape, d'enseigner la religion dans son royaume. Néanmoins, Hobbes insiste : une telle délégation de pouvoirs est uniquement selon le *jus civile* et non sous couverture d'un éventuel *jus divinum* du pape à évangéliser. Ici, de même, l'exégèse scripturaire qui tranche des débats peut être faite par lui ou par n'importe quelle personne à qui le souverain délègue la tâche. La pointe reste toujours la même, s'il la délègue, celui qui la fait, l'exécute au titre de collaborateur de la mission du souverain et non parce que le droit d'interpréter lui revienne (de droit divin).

Pourtant, toujours selon le fonctionnement de l'accordéon souverain à la Hobbes, ce pouvoir ne doit pas être retenu par le souverain plus de temps que celui pendant lequel cette matière est effectivement dangereuse pour la paix. Dans un contexte où l'interprétation biblique serait politiquement anodine, le souverain n'aurait aucune raison de retenir pour lui-même ni pour ses fonctionnaires religieux cette prérogative. Voilà ce à quoi ressemble le règlement de l'interprétation biblique que Hobbes propose au souverain.

Dans les pages du *Béhémoth*, Hobbes gardera la même perspective concernant l'interprétation de l'Écriture qu'il avait déployée auparavant, lors de la rédaction du *Léviathan*. Il y maintient son critère politique par excellence : que la bonne interprétation soit toujours et ultimement tranchée « sous celui ou ceux qui détiennent le pouvoir souverain ». Une lecture peu attentive du contexte politique hobbesien pourrait penser que ce sont « ceux » ou « celui » qui interprètent l'Écriture qui comptent, que la clé de l'interprétation reviendrait à ceux qui gouvernent l'Église « qu'ils soient évêques, ou ministres, ou assemblées ». Cependant, pour Hobbes, les locutions clés sont à l'inverse « institués par le roi », « institués » et évidemment « sous celui ou ceux qui détiennent le pouvoir souverain » :

> Je pense que vous ne croyez pas qu'aucun de ces hommes qui refusent l'obéissance reçoiven immédiatement, de la bouche même de Dieu, quelque commandement contraire au commandement du roi, qui est le lieutenant de Dieu, ni en aucune autre façon que vous ou moi les recevons, c'est-à-dire autrement que par les Écritures. Et parce que les hommes préfèrent pour la plupart tirer l'Écriture vers leur sens à eux, plutôt que de suivre le sens véritable de l'Écriture, il n'y a pas d'autre moyen de savoir avec certitude et dans tous les cas ce que Dieu nous commande ou nous interdit de faire, si ce n'est par la sentence de celui ou de ceux qui sont institués par le roi pour déterminer le sens de l'Écriture après considération du cas de conscience particulier dont il est question. Et ceux qui sont ainsi institués sont aisément connus dans toutes les républiques chrétiennes, qu'ils soient évêques, ou ministres, ou assemblées, gouvernant l'Église sous celui ou ceux qui détiennent le pouvoir souverain[46].

La censure à la Hobbes

La quatrième cause de la guerre civile anglaise serait, pour Hobbes, l'inclination pour le gouvernement populaire que connaissaient quelques Anglais qui, séduits par cette forme de gouvernement, avaient ainsi perdu le respect pour le régime monarchique. Cette inclination séditieuse serait, selon Hobbes, une conséquence directe de leur fréquentation, dès leur jeune âge, de livres politiques d'auteurs issus soit des républiques grecques soit de la période

[46] *Béhémoth*, 90.

républicaine romaine, tous des auteurs qui avaient en commun un mépris aigu du régime monarchique :

> Quatrièmement, il y avait un nombre considérable d'hommes de la meilleure sorte, qui avaient reçu dans leur jeunesse une instruction qui leur avait fait lire des livres écrits par les hommes fameux des anciennes républiques grecques et romaine, au sujet de leurs constitutions politiques et des actions d'éclat accomplies en son sein, et où le gouvernement populaire est célébré sous le nom glorieux de liberté, et la monarchie dépréciée sous celui de tyrannie, et tombèrent par là amoureux de leurs formes de gouvernement. Or, c'est parmi ces hommes qu'était choisie la majeure partie de la Chambre des Communes, ou, s'ils n'en constituaient pas la majeure partie, ils pouvaient cependant toujours, grâce à leur éloquence, y faire incliner tout le reste de leur côté[47].

Hobbes décrit ainsi une des principales causes de la guerre : l'influence, tout particulièrement dans la jeunesse, de livres qui dépréciaient la valeur du régime politique en vigueur, la monarchie. Il établit alors un lien causal direct entre la publication et la divulgation de tels écrits et la corruption de la formation civique des citoyens-lecteurs qui auraient, à leur tour, contribué à détruire la paix civile par amour d'un régime autre que celui qui était le leur.

Mais, en pratique, comment cette découverte des auteurs républicains de l'époque antique s'est-elle passée, selon Hobbes ? Comment autant de citoyens anglais de l'époque moderne ont-ils été mis en contact avec la bibliothèque républicaine ? Hobbes pense que ce sont les textes anciens utilisés pour l'apprentissage du latin et du grec qui ont fait du mal aux jeunes étudiants et aux citoyens disposant d'une formation aux arts et aux lettres et de temps pour se cultiver. C'est donc l'envie d'étudier en profondeur l'Écriture qui aurait poussé à l'apprentissage des langues anciennes. À son tour, l'utilisation pédagogique de textes républicains anciens aurait fait connaître cette ligne politique aux étudiants, au point qu'ils en tombèrent amoureux :

> Car les hommes (…) commencèrent à sonder le sens des Écritures, écrites dans les langues savantes, et par conséquent (par l'étude du grec et du latin) prirent connaissance des principes démocratiques d'Aristote et de Cicéron, et par amour de leur éloquence, ils tombèrent amoureux de leurs idées politiques, et cela de plus en plus jusqu'à ce qu'on en arrive à la rébellion (…)[48].

[47] *Béhémoth*, 41-42.
[48] *Béhémoth*, 82.

De cette rencontre inattendue entre étudiants de l'Écriture sainte et les textes républicains anciens serait donc jaillie cette inclination politique pour le gouvernement populaire. Cette fréquentation entraîna, pour Hobbes, deux problèmes politiques distincts.

Le premier problème est lié à la présomption, chez les étudiants, d'être les seules personnes capables de gouverner la nation : « (…) ces hommes distingués, qui, du fait de leur lecture de Cicéron, de Sénèque ou d'autres anti-monarchistes, pensent être des politiques compétents, et montrent leur mécontentement quand ils ne sont pas appelés à la direction de l'État[49] ». Dans une espèce de reprise moderne du mythe du roi-philosophe chez Platon, les gens dont parle Hobbes, ayant été très bien formés à la philosophie et se croyant d'excellents philosophes, ne tolèreraient pas d'être gouvernés par des gens qu'ils considéraient comme inférieurs à eux dans l'art de penser. Ils pensaient plutôt que la responsabilité des affaires du pays leur revenait de droit. Ceci n'étant pas une conséquence exclusive de la fréquentation des classiques républicains (parce que toute personne [instruite ou pas] pourrait tomber sous le même charme) aurait été cependant, selon Hobbes, un facteur supplémentaire d'accroissement du mépris dont ces élites se sentaient les victimes. Ce premier problème, lié à l'ambition des apprentis philosophes d'accéder au gouvernement, est donc davantage d'ordre anthropologique que politique ; il trouve son fondement dans l'idée que les personnes ayant reçu une formation littéraire et philosophique classique auraient un titre à exercer les fonctions de gouvernement. Cependant, plutôt que de poursuivre dans cette voie, on s'intéressera plutôt ici à un autre problème.

Le deuxième problème est qu'un régime politique ne peut se maintenir que si les citoyens ont une formation politique conforme à l'esprit du régime. Hobbes est particulièrement sensible, comme on le verra par la suite, au besoin d'un tel accord entre régime politique et convictions politiques des membres de la communauté politique[50]. Il se demande donc comment une telle articulation est possible : « [c]ar peuvent-ils être des bons sujets de la monarchie, ceux dont les principes sont pris chez les ennemis de la monarchie, comme Cicéron, Sénèque, Caton et d'autres penseurs politiques de Rome, et l'Athénien Aristote, qui parle

[49] *Béhémoth*, 198.

[50] Alan Ryan parle de l'obsession de Hobbes avec le « social training » des citoyens. Alan Ryan, « A more tolerant Hobbes ? », dans S. Mendus (éd.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 37.

rarement des rois sans les traiter de loups ou d'autres noms de bêtes rapaces[51] ? ». Ce problème, Hobbes l'aborde au moyen de l'élaboration d'une politique de censure[52].

Les livres pouvant contribuer au développement d'une disposition pacifique ou belliqueuse, il n'est pas étonnant que Hobbes se soit intéressé à leurs effets politiques. Il pense qu'il revient à « (…) tous ces pouvoirs [souverains] de punir ceux qui publieront ou enseigneront leurs interprétations privées [de la Bible] quand elles sont contraires à la loi, et susceptibles d'incliner les hommes à la sédition ou à disputer contre la loi[53] ». On trouve ainsi une politique de la censure dans les pages du *Léviathan*, que nous allons maintenant analyser.

Mais, auparavant, on se doit de comprendre d'abord le contexte social et technologique que Hobbes a devant les yeux et d'essayer ainsi de saisir la réalité de la production et de la dissémination des livres, tout comme celle des différentes politiques de censure de l'époque.

Le livre (et les pamphlets) dans l'Angleterre du XVIIème siècle

Pour comprendre la politique de la censure chez Hobbes, il faut se rende compte que l'Angleterre du dix-septième siècle a connu une révolution technologique sans précédent en matière de communication. Étant donné les péripéties de l'histoire politique anglaise, l'impact de l'invention de la presse a été en effet plus rapide et plus décisif en Angleterre que dans les pays continentaux – où elle a eu pourtant une influence considérable. Teresa Bejan compare cette période de l'histoire d'Angleterre à la crise de la civilité (*civility*) que nous pouvons expérimenter aujourd'hui dans les démocraties occidentales où, au moyen des réseaux sociaux existant en ligne, des voix auparavant inaudibles, se retrouvent au premier rang des débats publics (bien entendu, tant à l'époque de Hobbes qu'aujourd'hui, elles ne sont pas toujours imprégnées par un souci de civilité[54]). Si on la compare à l'impact politique que le surgissement de l'internet a dans nos sociétés actuelles, on peut mieux mesurer l'effet de l'imprimerie sur la société anglaise à l'époque de Hobbes.

En effet, cette révolution technologique a permis que des pamphlets imprimés inondent les espaces de socialisation de toutes les classes sociales anglaises[55]. Les pamphlets étaient certes un produit de luxe, destinés à être achetés par des gens aisés comme des présidents de

[51] *Béhémoth*, 201.

[52] Dans le *Béhémoth,* Hobbes utilise le terme « censure » comme un synonyme d'exclusion ou de punition d'une personne pour des actes politiques (*Béhémoth*, 75, 144, 146). Ici, cependant, il ne s'agit pas de censure des personnes, mais des livres et des pamphlets.

[53] *Béhémoth*, 94.

[54] Voir Teresa M. Bejan, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 5-6.

[55] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit*., p. 361.

tribunaux, pharmaciens, médecins ou avocats. Les classes sociales moins aisées n'avaient donc pas les moyens de se les procurer. Mais elles en prenaient connaissance lors de lectures en groupe ou quand des pamphlets illustrés circulaient de main en main[56]. En ce qui concerne la fabrication des livres en Angleterre, elle a crû énormément entre 1621 et 1660, avant une période de stagnation qui s'est prolongée jusqu'en 1721[57]. Dans les bibliothèques des universités de Cambridge et d'Oxford, le nombre de nouvelles acquisitions de livres en latin sera dépassé par celui des livres rédigés en anglais au début des années 1620[58]. Une révolution technologique et linguistique précède de peu et accompagne toute la durée de la révolution anglaise.

Les publications ont joué un rôle particulier dans le monde politique de l'époque parce qu'un bon nombre d'entre elles véhiculaient des idées révolutionnaires. Des auteurs insoupçonnés comme le soldat (*yeoman*) Nayler, l'ouvrier itinérant (*tinker*) Bunyan ou le berger Fox ont tous fait publier leurs avis sur des sujets tels que l'éducation (à l'intérieur et au dehors des universités), la structure de la famille, le monopole juridique des juristes et le monopole de la santé réservé aux médecins[59]. De telles opinions radicales étaient ainsi largement répandues. Mais la presse politique n'est pas uniquement une affaire populaire ; quelques géants de l'échiquier politique avaient leurs propres équipes de pamphlétaires, voire leurs propres imprimeries : Richelieu, par exemple, dirigeait personnellement une équipe de rédacteurs de pamphlets qu'il utilisait pour gouverner la France[60]. Les sectaires du *New Model Army* avaient, en 1647, leur propre éditeur, John Harris, et une imprimerie – qui deviendra par la suite l'imprimerie officielle de l'armée[61].

Rendue possible par la révolution technologique en cours, « une sorte de guerre entre les plumes du Parlement et celles des sectaires et autres hommes de talent qui étaient pour le roi[62] » a ainsi préparé le terrain de la révolution anglaise, a contribué à ses différents épisodes et, finalement, a préparé la restauration de la monarchie des Stuart.

On ne doit donc pas s'étonner que Hobbes ait prêté attention à la presse dans le *Léviathan* et qu'il ait proposé qu'elle soit politiquement contrôlée. Pourtant, avant d'en venir à

[56] Voir Henri-Jean Martin, *The French Book*, *op. cit.*, *Religion, Absolutism an Readership, 1585-1715,* trad. angl. P. Saenger et N. Saenger, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 39.
[57] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit.*, p. 21-23.
[58] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit.*, p. 26.
[59] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 362.
[60] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit.*, p. 39.
[61] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 63.
[62] *Béhémoth*, 120.

sa politique de censure proprement dite, il nous sera utile de considérer quelques politiques européennes de censure de la période qui suit l'invention de l'imprimerie.

La censure : une politique ordinaire

Si l'on éprouve le besoin de nous intéresser à d'autres politiques de censure, c'est qu'il faut se souvenir que la censure politique n'a pas été inventée par Hobbes. À titre d'exemple et pour nous en tenir à la période qui suit l'invention de l'imprimerie, nous rappellerons les politiques de censure dans les États pontificaux, dans le royaume de France et au cours des différents régimes politiques dans l'Angleterre.

En 1479, après qu'ils aient terminé d'imprimer la Bible en langue vernaculaire, le pape a imposé aux imprimeurs de Cologne l'obligation de se procurer des licences de prépublication auprès de l'évêque local. Il a aussi institué des visites de supervision de la part des évêques aux imprimeries. Puis, en 1515, le pape a élargi de telles obligations à toute la chrétienté. Lors du concile de Trente, en 1564, l'Église catholique voulu limiter l'impression de bibles à la seule *Vulgate*. Mais son impuissance à contrôler le dynamisme de l'imprimerie européenne à ce moment est bien démontrée par la création de l'Index par le même concile de Trente, le 24 mars 1564 : une liste de livres imprimés – c'est-à-dire de publications ayant échappé à la politique de censure en place – qui ne devraient pas être lus par les catholiques[63]. L'Église catholique essayait ainsi de contrôler en amont, la publication, et, en aval, la lecture des livres qu'elle jugeait contraires à sa vision du monde.

Du côté français, un point historique important est l'édit de François Ier instaurant le dépôt légal en 1537, mesure ambiguë, puisqu'elle permettait à la fois de protéger et de contrôler les œuvres imprimées. En 1566, l'ordonnance de Moulins[64] s'inspire du dispositif de censure du roi d'Espagne et demande que toute nouvelle publication porte le sceau royal. D'un point de vue pratique, chaque manuscrit devait être soumis à la Chancellerie qui attribuait, ou non, son autorisation d'imprimer. Un fait curieux de cette ordonnance est qu'elle prévoit qu'il revient à la Chancellerie de déterminer, pour chacune des œuvres soumises, la durée du droit d'auteur de la publication en question. Ce plan n'a cependant pas pu être mis en œuvre parce que la faculté de théologie de Paris a disputé le droit de censure au roi et le souverain n'a pas eu assez de force pour s'y opposer. Une dernière note concernant le cas de la France, où Richelieu, au lendemain

[63] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit.,* p. 12-13.
[64] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit*., p. 35.

de la Fronde, a réussi à imposer la censure royale au moyen de l'établissement de licences de prépublication[65].

Le cas de la censure en Angleterre est cependant singulier car elle ne connut pas de dispute entre l'État civil et l'Église pour le contrôle de la censure, mais des affrontements de différentes factions (quelques-unes, religieuses, d'autres, politiques, et d'autres d'inspiration politico-religieuse) pour le contrôle de l'imprimerie.

En juillet 1641, sous Charles Ier, la « liberté de la presse » est instituée et la « censure est arrêtée » lorsque la Chambre étoilée est abolie par l'adoption par le Long-Parlement de l'*Habeas Corpus Act 1640*. On lit occasionnellement qu'entre 1640 et la Restauration de 1660 il n'y aurait pas eu de censure politique en Angleterre[66]. Pourtant, de telles simplifications s'avèrent inexactes. En effet, en 1643, le Parlement anglais adopte le *Licensing Order of 1643* (*An Ordinance for the Regulating of Printing of 14 June 1643*) qui réintroduit la quasi-totalité des mécanismes de censure du décret de la Chambre étoilée de 1637, qui avait été annulé en 1640. Il prévoit l'obligation pour toutes les publications de se procurer une licence de prépublication ; l'obligation d'enregistrer tous les documents imprimés avec les noms de l'auteur, de l'imprimeur et de l'éditeur dans le registre du *Stationers' Hall* ; la perquisition, saisie et destruction de tout livre offensant pour le gouvernement ; l'arrestation et l'emprisonnement de tout écrivain, imprimeur et éditeur qui transgressent ces interdictions. Le *Licensing Order of 1643* confie, en outre, à la *Stationers' Company* le droit d'agir en qualité de censeur en échange du monopole de l'imprimerie.

C'est d'ailleurs en réponse au *Licensing Order of 1643* que John Milton publiera, le 23 novembre 1644, son œuvre *Areopagitica ; A speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing, to the Parliament of England*, un texte sous forme de discours oral où il essaye de justifier la liberté absolue de l'imprimerie de par la nature progressive de la révélation divine en cours à ce moment précis de l'histoire chrétienne du Salut[67].

Certes, entre 1640 et 1660 les changements de régime politique ou dans l'équilibre des forces du gouvernement, voire les périodes de guerre, ont laissé davantage de marge à l'impression non contrôlée par les pouvoirs politiques qu'à d'autres moments de l'histoire politique anglaise. Cependant, cela ne signifie pas qu'il n'ait pas eu de volonté de contrôle de l'opinion chez les différents acteurs qui ont gouverné l'Angleterre de cette période. Il ne faut

[65] Voir H.-J. Martin, *The French Book*, *op. cit.*, p. 29.
[66] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 18.
[67] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 394.

pas se faire d'illusion : tous, Roi, Parlement et Protectorat, ont essayé de contrôler l'imprimerie pour la mettre au service de leurs buts politiques respectifs.

Évidemment, les changements de gouvernement ont non seulement provoqué des problèmes dans la mise en place des règles de censure, mais ont fait également que des textes censurés à un moment, aient pu cesser de l'être à un autre. Un cas illustratif est celui du livre de Foxe connu comme *Le Livre des Martyrs*, dont le titre complet est en effet : *Acts and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*[68]. Ce livre, qui fut un succès éditorial en 1563, a vu ses rééditions interdites par Laud, avant que son impression ne soit autorisée de nouveau et qu'il redevienne un *best-seller* dans les années 1640[69].

À la Restauration, le contrôle politique des publications a pris de nouvelles tournures juridiques avec l'adoption du *Licensing Act* en 1662[70], une loi rendue dissuasive par de sévères pénalités sous forme d'amendes et d'emprisonnement. Mais, comme toujours, la presse n'a pas arrêté de véhiculer des idées politiquement subversives, ne serait-ce que sous forme cachée, comme le faisait Milton dans les poèmes où il propageait des idées radicales avec l'astuce de devancer chaque proposition séditieuse d'ambigus « peut-être que[71] ».

La pointe de cette petite digression par quelques éléments de législation concernant la censure dans les aires politiques que Hobbes a pu connaître était de démontrer combien ce serait une erreur grossière de rendre Hobbes unique responsable du contrôle politique des publications. Même si l'on peut trouver à l'époque des auteurs, comme Milton, qui s'y opposent farouchement, il s'avère que contrôler la presse était une besogne habituelle de ceux qui exerçaient le pouvoir souverain en Europe, et ceci indépendamment de la nature du régime politique. Ce qui nous intéresse donc, ce n'est pas tant que Hobbes ait eu une politique de la censure politique, mais de voir quelle censure politique il propose. Comme il n'est pas original de pratiquer la censure, c'est le type de censure proposé par Hobbes qui nous intéressera.

---

[68] Écrit par John Foxe, il s'agit d'un récit des martyrs chrétiens à travers l'Histoire de l'Occident du Ier siècle jusqu'au début du XVIe siècle qui met l'accent sur les souffrances des protestants et protoprotestants anglais.

[69] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 96.

[70] Le *Licensing Act* est une loi votée par le Parlement d'Angleterre, peu après la restauration en 1660 du roi Charles II, qui a pour objectif de prévenir les fréquents abus dans l'édition et les livres et pamphlets séditieux ou licencieux. Cette loi restreignait considérablement la liberté de la presse. À l'origine limitée à deux ans, la durée d'application de la loi s'est perpétuée progressivement. Elle a été remplacée par le *Copyright Act* de 1710 qui permet une régulation du *copyright* par le gouvernement et les tribunaux au lieu d'accords entre personnes privées. En 1863 surgit le *Statute Law Revision Act*.

[71] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 399.

Le bon gouvernement des opinions : la forme institutionnelle de la censure

Hobbes consacre le chapitre XVIII du *Léviathan* aux « droits et possibilités [*facultyes*] de celui ou de ceux à qui le pouvoir souverain est conféré[72] ».

La liste qu'il propose commence par la description de l'obéissance du sujet en tant qu'un droit dû au souverain. L'obligation d'obéir au souverain est si forte, explique Hobbes, que le sujet ne peut se délier d'une telle obligation que par l'autorisation du souverain[73]. Toute autre convention avec un autre sujet, avec un autre souverain ou avec Dieu (sans autorisation du souverain) est de ce fait nulle et non avenue. Deuxièmement, Hobbes plaide en faveur de l'impossibilité juridique de déchoir les souverains[74]. Troisièmement, Hobbes plaide pour la déchéance de la citoyenneté pour tous ceux qui seraient en désaccord avec le choix du souverain et ne se soumettraient pas au choix de la majorité[75]. Quatrièmement, juridiquement, les souverains ne peuvent pas faire de torts à quiconque. Ils « peuvent commettre l'iniquité : mais il n'en est pas de même de l'injustice, du tort, pris au sens propre de ces mots[76] ». Cinquièmement, le souverain ne peut pas être mis à mort ni châtié par ses sujets[77]. Hobbes impose aussi, comme un droit régalien, le droit de décider de l'étendue des droits régaliens[78]. Finalement, Hobbes en vient à définir le droit souverain au « gouvernement des opinions » obtenu par le contrôle des doctrines circulant dans l'espace public :

> [S]ixièmement, c'est un droit attaché à la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix, (…). En effet, 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[79].

Selon Hobbes, il reviendrait donc au souverain, comme condition de l'accomplissement de sa tâche de souverain, de déterminer quelles opinions et quelles doctrines, parmi celles de ses sujets, constitueraient un danger pour la paix[80]. Ceci, avance Hobbes, est absolument nécessaire

---

[72] *Lév*., XVIII, 179.
[73] Voir *Lév*., XVIII, 179-180.
[74] Voir *Lév*., XVIII, 181-182.
[75] Voir *Lév*., XVIII, 183.
[76] *Lév*., XVIII, 183.
[77] Voir *Lév*., XVIII, 183-184.
[78] On a déjà analysé ce paragraphe lors du chapitre « I, 1 – Les causes politiques de Hobbes », p. 81.
[79] *Lév*., XVIII, 184. Hobbes continue sa liste des droits attachés à la souveraineté, mais on va s'arrêter à l'examen de cette prérogative.
[80] Arash Abizadeh actualise le vocabulaire en utilisant « idéologie » à la place de « doctrine », le vocable emprunté par Hobbes. Voir « Hobbes on the Causes of War. A Disagreement Theory », *American Political Science Review*, 105 (2), 2011, p. 299. Cette actualisation nous semblant correcte, nous la suivrons parfois, surtout pour ne pas alourdir le texte, mais par défaut nous ferons usage de la terminologie originale.

pour le maintien de la paix, parce que c'est une condition de possibilité du maintien de l'ordre dans la communauté politique. Hobbes exprime cette idée de façon encore plus nette dans le *Béhémoth* : « car si les hommes ne reconnaissent pas leur devoir, qu'est-ce qui peut les forcer à obéir aux lois ? Une armée diriez-vous. Mais qu'est-ce qui y forcera l'armée [81] ? ». La puissance d'un État serait donc une fiction si le souverain, bien qu'ayant les moyens matériels de défendre la paix, ne contrôlait pas les idéologies qui tournent dans les têtes des officiers qui, en son nom, s'occupent de la mise en place de ses commandements politiques.

Ailleurs, au cours du rappel des droits du représentant souverain avec lequel Hobbes introduit le chapitre XXX du *Léviathan*, il revient sur ce point une deuxième fois :

> Étant donné que, si la souveraineté est privée de ses droits essentiels (tels qu'ils ont été spécifiés au chapitre XVIII) la République est par-là dissoute, chacun retombant dans cette condition désastreuse de guerre contre tout autre homme qui est le plus grand mal qui puisse arriver en cette vie, il est de la fonction du souverain de maintenir intactes ces droits (…). En effet, celui qui abandonne les moyens abandonne la fin : et il abandonne les moyens, celui qui, étant souverain, (…) renonce (…) au pouvoir (…) d'examiner quelles doctrines s'accordent avec la défense, la paix et le bien du peuple, ou leur sont contraires[82].

Hobbes ne pouvait pas être plus clair par rapport à l'alternative qu'il entrevoit : soit le souverain règne sur les idéologies en circulation, soit la communauté politique est vouée au « plus grand mal qui puisse arriver en cette vie », la guerre de chacun « contre tout autre homme ».

Étant donné que livres et pamphlets jouaient un rôle si important dans la diffusion des idées et opinions politiques, Hobbes conclut sans peine que l'accomplissement d'une telle tâche souveraine, le contrôle des opinions, requiert l'examen préalable des publications par le gouvernement. Voilà le raisonnement qui conduit Hobbes à proposer l'établissement de la censure politique des publications :

> (…) c'est un droit attaché à la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix, et en conséquence de décider ce qu'on peut permettre (et en quels cas et dans quelles limites) lorsqu'il s'agit de prendre la parole devant les foules, et qui devra examiner la doctrine de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés[83].

[81] *Béhémoth*, 97.
[82] *Lév.*, XXX, 357-358.
[83] *Lév.*, XVIII, 184. En ce qui concerne les prises de « parole devant les foules », voir la section « Politiques touchant les discours publics » du chapitre « II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics ».

Deux points de cette citation concernant la censure des publications méritent d'être exploités. D'abord, dans la section présente, la forme institutionnelle de la censure à la Hobbes [*Le bon gouvernement des opinions : la forme institutionnelle de la censure*]. Ensuite, dans la section suivante, l'identification « des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix » ou des doctrines qui sont contraires à « la défense, la paix et le bien du peuple » [*Le bon gouvernement des opinions : opinions et doctrines qui sont nuisibles à la paix*].

Hobbes affirme le droit souverain à gouverner les doctrines et les opinions de son domaine au moyen de la censure préalable des publications, mais comment cette censure hobbesienne se caractérise-t-elle ? Comment Hobbes pense-t-il son fonctionnement pratique ? Au sein de l'État-Léviathan, quelles instances serviraient le souverain en faisant le tri et en attribuant ou pas des licences de prépublication ? Qui « devra examiner la doctrine de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés » ? Les universités, notamment les facultés de théologie, comme c'était le cas en France avant Richelieu ? Ou bien le *Stationers' Company,* comme l'avaient établi les parlementaires anglais en 1643 ? Peut-être les évêques, comme dans les pays catholiques ? Ou la Chambre étoilée, comme c'était le cas avant l'*Habeas Corpus Act 1640* ? Hobbes ne nous en dit mot.

Une autre question concernant la censure hobbesienne serait l'obligation d'inscrire dans un registre toute personne liée à une publication. Pour qu'une censure des idées puisse être effective, il faudrait que le souverain soit capable de punir ceux qui sont responsables de leur circulation. Pour cela, il importe d'établir une liste des auteurs, des éditeurs et des imprimeurs, pour chaque publication. Mais Hobbes ne nous en dit rien. En effet, il ne donne son avis ni sur la nécessité d'un tel registre ni sur l'institution qui, selon lui, devrait s'en charger.

Concernant la perquisition des livres jugés nuisibles à la paix, leur saisie respective et leur éventuelle destruction, Hobbes n'en parle pas. Et il en va de même pour l'arrestation et l'incarcération des écrivains, imprimeurs ou éditeurs qui diffuseraient des idées dangereuses au moyen de l'imprimerie. Certes, dans le *Béhémoth*, Hobbes recommande, sans en dire plus, la punition de « ceux qui publieront (…) leurs interprétations privées quand elles sont contraires à la loi, et susceptibles d'incliner les hommes à la sédition ou à disputer contre la loi[84] », mais, dans le *Léviathan,* il n'y a aucune référence au devoir du souverain de punir les auteurs ou les éditeurs.

La comparaison rapide entre la politique parlementaire de censure selon le *Licensing Order of 1643*, très précis dans ses préconisations, et celle que Hobbes présente dans les pages

[84] *Béhémoth*, 94.

du *Léviathan* montre combien, chez ce dernier, la politique de la censure est peu développée. Elle se réduit à la recommandation générale d'« examiner la doctrine de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés[85] ». On sait donc qu'il accorde une importance centrale au contrôle préalable, sur lequel il mise davantage que sur la poursuite et la punition du délit, mais ceci ne permet pas de dire quelle politique il entend voir mise en pratique.

Plus loin, on reprendra les détails de la censure selon Hobbes en faisant appel à d'autres textes à partir desquels on essayera de constituer ce à quoi ressemblerait une politique de la censure dans l'État-Léviathan, mais avant d'y arriver, il faut s'interroger sur la portée d'une telle absense de détails de la part de Hobbes dans le traitement de ce thème. Dans la présentation des autres politiques du Léviathan, Hobbes semble en effet envisager les aspects pratiques de manière plus circonstanciée. Mais en matière de censure politique, il ne fait rien de tel. Il se contente d'une mention rapide du principe général. C'est peut-être à cause de ce peu d'investissement de la part de Hobbes dans le traitement de la censure des livres que le terme « censure » n'apparaît dans aucun « index » des éditions critiques du *Léviathan* et du *Béhémoth*, pas plus en anglais qu'en français.

Vu l'absence de développement du thème, on se doit de conclure que la censure politique ne serait pas un sujet auquel Hobbes prêterait l'attention qu'il prêtait aux autres sujets qui font l'objet de politiques du Léviathan. Certes, il est toujours possible que la censure étant un sujet si discuté à l'époque, il ne pense pas qu'il faille s'y attarder. Pourtant, dans tous les traitements de tout autre sujet « discuté » de l'époque sur lequel il s'est penché, il analyse les propositions de ses adversaires et les réfute pour ensuite proposer sa solution personnelle, ou soutenir la solution qu'il favorise. Ici, le désinvestissement de la part de Hobbes en ce qui concerne les aléas pratiques de l'installation d'un système de censure politique doit donc être pris comme un fait significatif.

On ne peut pourtant pas aller jusqu'à dire que Hobbes ne se souciait pas de censure politique quand il rédigeait son *Léviathan*. Une telle affirmation serait beaucoup trop ambitieuse : on n'ira pas aussi loin dans l'interprétation de ce manque de développement du thème. Pourtant, on est tenu d'estimer que, quand on regarde sous l'angle des « politiques publiques » le traitement que Hobbes réserve à la censure, on se rend compte que la censure est l'une des politiques auxquelles il s'intéresse le moins, et ceci, en dépit du fait que la censure politique était une question politique majeure de son temps, que de nombreuses querelles

[85] *Lév*., XVIII, 184.

avaient eu lieu à son propos, que Hobbes est persuadé que, sans elle, la paix sociale ne sera jamais possible en aucune république et que Hobbes lui-même ait été la victime de censeurs.

Hobbes a fait l'objet de persécutions personnelles en raison des idées qu'il avait publiées. La première, en 1640, à cause des idées monarchiques qu'il proposait dans les pages du manuscrit des *Éléments*[86]. Plusieurs années plus tard, en 1666, Hobbes a vu ses livres condamnés par le Parlement, où il s'est vu accusé de blasphèmie, profanation et athéisme[87]. De telles accusations lui ont fait tellement peur que Hobbes, avant qu'on ne l'envoie au bûcher, décida de brûler lui-même ses papiers personnels. À cause de toute la polémique avec le Parlement, Charles II, son ancien étudiant, lui donna l'ordre de ne plus publier sur des sujets politiques et religieux, ce qui est évidemment une interdiction de publication concernant sa pensée autour de sujets considérés en tant que séditieux[88]. Finalement, en 1683, deux de ses traités ont été brûlés à Oxford[89].

On va chercher à présent d'autres pistes susceptibles de nous aider à comprendre comment Hobbes concevait le contrôle des publications dans le cadre de l'État-Léviathan. Il s'agit de deux groupes de textes des années 1660 où il n'est pas directement question d'instituer une politique de censure politique, mais desquels cependant il est possible d'extraire des

[86] Voir plus haut, le chapitre « I,1 – La vocation politique de Hobbes ».

[87] « Throughout the 1660s and 1670s Hobbes was frequently attacked, in print and from the pulpit, for his supposed atheism (…). Occasionlly, however, there were more serious threats to investigate Hobbes's writtings. In the early 1660 there was rumour that some Anglican bishops were planning to have Hobbes tried for heresy, and in 1666 a House of Commons committee was empowered to « receive information toucheing such bookes as tend to Atheisme Blasphemy or Prophanenesse or againts (…) And in particular … the book of Mr Hobbes called the Leuiathan ». Hobbes responded to the first of these threats by composing a treatise on the law of heresy (demnstrating that people should not be burned for that offense) ; on one or other of these occasions he was sufficiantly worried to consigne many of his own manuscripts to the flames. In a number of writings during these final decades, Hobbes publicly defend himself against the criticism of his conduct and beliefs. These defenses includ a short autobiogaphical work, *Mr Hobbes considered* (1662) ; the dedicatory epistle to *Problemata physica* (also 1662) ; an important appendix to the latin translation of *Leviathan* (1668), in which he defended the work from charge of heresy (…). » (Noel Malcolm, « A Summary Biography of Hobbes », dans *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 23.)

[88] « Les attaques contre le livre [*Léviathan*] sont cependant violentes (…) en Angleterre et, malgré le couronnement de Charles II en 1661, monarque qui le traite avec beaucoup de sympathie nonobstant la méfiance de son entourage, le Parlement ouvre en 1666 une procédure contre le *Léviathan.* Hobbes est considéré comme responsable tant de la grande peste de 1665 que de l'incendie de Londres de 1666 : Dieu punirait par ces événements le peuple anglais d'avoir toléré un ouvrage aussi impie que le *Léviathan*. Le 31 janvier 1667, une loi est votée à la Chambre des communes permettant de prendre des mesures contre les athées et les sacrilèges, et le *Léviathan* y est cité. Ses soutiens puissants, la lenteur des procédures et l'instabilité politique de l'époque sauveront Hobbes. Mais le roi lui aurait interdit désormais de ne rien publier sur des sujets où sa pensée pourrait être perçue comme subversive. Hobbes s'y soumet et renoncera à publier ses ouvrages ou bien il le fera sur le continent, comme c'est le cas pour la traduction latine du *Léviathan* en 1668. » (Anne Staquet, « Comment Hobbes tente de rendre son matérialisme acceptable dans les appendices du *Léviathan », Littératures classiques*, Presses universitaires du Midi, 93 (2), 2017, p. 96.)

[89] « The bill [brought by a number of bishops in the House of Lords to « have the good old gentleman burn't for a heretique »] failed in 1666 but similar ones came in 1674, 1675 and 1683. And in 1683, *Leviathan* and *De Cive* were burned at Oxford. » (George Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer 2006, p. 10.)

éléments de réponse pour reconstituer la pensée de Hobbes à ce propos. Dans un premier ensemble de textes, Hobbes se réfère à l'empereur Constantin, dont Hobbes souligne le caractère emblématique de sa pratique du gouvernement des opinions. Ce modèle nous fournira des pistes pour penser la politique du Léviathan en matière de censure. Le deuxième ensemble de textes concerne la politique en matière d'hérésie. L'hérésie étant définie en général comme une doctrine non autorisée, on peut retrouver dans le traitement politique que Hobbes propose qu'on réserve à l'hérésie un cas particulier du traitement qu'il pense devoir être réservé à la gestion politique des opinions. On y cherchera aussi des éléments pour comprendre comment Hobbes pensait traiter politiquement les doctrines et les opinions dangereuses.

Dans les textes des années 1660, Hobbes dresse le portait de l'empereur Constantin – pour lui le modèle en tout ce qui concerne la gestion, par les moyens de l'État, de la paix publique. Hobbes admire particulièrement le rôle de Constantin dans la gestion des tensions religieuses de son époque[90].

Pour répondre à la crise arienne, une crise religieuse qui mit en danger la paix civile dans l'Empire romain[91], l'empereur Constantin convoqua un « Concile général de tous les évêques et d'autres théologiens éminents[92] » à qui il demanda de donner leur avis sur la querelle entre « ariens » et « homoiousiens », les deux factions en conflit. Il présida ensuite à la discussion et il assura tous les partis qu'il veillerait à la mise en œuvre des décisions prises[93]. Hobbes souligne « l'indifférence de l'empereur et le fait qu'il avait en vue, en convoquant ce synode, non pas tant la vérité que l'uniformité de doctrine, et la paix qui en dépendait pour son peuple[94] ». Cette indifférence est, pour Hobbes, le signe de la préférence pour la solution politique qui conduirait vers l'établissement de la paix civile. Finalement, la prise d'une décision doctrinaire et sa rédaction faisant des membres de la faction perdante des hérétiques qui risqueraient de ne pas adopter la décision, « Constantin et les autres empereurs romains instituèrent de nombreux châtiments contre les hérétiques[95] ». Mais, Hobbes insiste, Constantin a choisi des peines relativement légères pour les non résignés : leur mise en congé des postes de gouvernement ecclésial, ou leur excommunication[96]. Il s'agit effectivement de deux peines qui ne sont pas aussi graves que le seraient l'emprisonnement ou la peine de mort. À propos

[90] Voir la section « L'effondrement des lectures utopistes du Léviathan » au chapitre « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes ».

[91] Voir Thomas Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », dans *Hérésie et Histoire*, Vrin, Paris, 1993, p. 29-55, 33-34 ; voir, aussi, *Lév.*, Appendice au Léviathan, II, p. 759.

[92] Voir T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 34.

[93] Voir T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 34.

[94] T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 35.

[95] T. Hobbes, « Appendice au Léviathan », dans *Léviathan* [Latin], II, 537-538.

[96] Voir T. Hobbes, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit.*, p. 43.

des peines, il faut remarquer qu'il s'agit de deux peines qui enlèvent aux éventuels dissidents leur pouvoir dans la communauté chrétienne et, notamment, leur pouvoir de faire perdurer la querelle.

En ce qui concerne le traitement politique des querelles d'idées, Hobbes déclare que Constantin estimait que le souverain se doit d'intervenir quand les débats d'idées provoquent des effusions de sang dans les rues. Dans de telles circonstances, le souverain doit promouvoir les conditions de la paix, mais de manière arbitrale, indifférente, détachée – sans vouloir imposer une doctrine particulière à laquelle il soit personnellement attaché. Il se doit de chercher, en s'appuyant sur le conseil des gens qui connaissent les enjeux, et en leur assurant protection, la solution qui garantisse le mieux la paix civile. Finalement, la décision prise doit être notée et puis implémentée par l'autorité souveraine. Le souverain modèle doit, de la sorte, châtier ceux qui n'obéissent pas à la décision prise, mais non de façon brutale. Le critère du châtiment étant leur ôter la possibilité de continuer avec la violence, et non la violence en elle-même.

Passons maintenant au deuxième ensemble de textes, dans lequel Hobbes définit ce qu'est une hérésie et la politique qu'il convient de mener à son égard.

Certes, pour Hobbes, une hérésie n'est que l'appellation rhétorique qu'on donne à l'opinion privée d'un opposant[97], elle est de ce fait une catégorie « dépouillé de tout contenu idéologique objectif[98] ». L'appellation d'hérésie n'a donc pas valeur de vérité ni de fausseté : elle renseigne seulement sur la position idéologique relative des uns et des autres[99]. Pourtant,

[97] Voir. *Lév*., XI, 100.

[98] Éric Marquer, *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du language dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 125.

[99] C'est dans les années 1660 que l'hérésie acquerra une place centrale dans les écrits de Hobbes. On trouve ce thème abordé dans la « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », « Sur les lois relatives à l'hérésie », « M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs », le *Dialogue des Common Laws* (avec sa section dédiée à hérésie), le *Béhémoth*, l'*Historia ecclesiatica* et dans l'appendice de la version latine du *Léviathan*, publié dix-huit ans après la version anglaise, où Hobbes a joint un chapitre consacré à l'hérésie. Pourtant, ces développements ne changeront pas fondamentalement la doctrine de l'hérésie du *Léviathan*. Dans le corpus des années soixante et soixante-dix, Hobbes ajoute des développements sur l'histoire du concept d'hérésie depuis l'Antiquité grecque jusqu'à ces jours. Il s'intéresse aussi à l'histoire juridique de l'hérésie, notamment dans le cadre législatif de l'hérésie sous chaque roi anglais et sous la république anglaise, pour montrer quelles doctrines étaient interdites à chaque moment. Quel qu'en soit l'intérêt, ces deux rapports historiques ne changent pas la logique de la doctrine hobbesienne de l'hérésie, c'est pourquoi nous n'en avons pas tenu compte. Voir « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », *art. cit*., p. 29-55 ; « Sur les Lois relatives à l'hérésie », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Vrin., Paris, 1993, p. 57-71 ; « M. Hobbes considéré dans sa Loyauté, sa Religion, sa Réputation et ses mœurs », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 73-114 ; *Dialogue entre un Philosophe et un Légiste des Common Laws d'Angleterre*, trad. fr. L. Carrive et P. Carrive, Paris, Vrin, 1990 ; *Béhémoth ou le long parlement*, trad. fr. L. Borot, Vrin., Paris, 1990 ; *Historia ecclesiastica*, trad. angl. P. Springborg, P. Stablein et P. Wilson, Paris, Honoré Champion, 2008 ; « Appendice au Léviathan », dans *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Éditions Sirey, 1971, p. 723-780.

toujours selon Hobbes, l'hérésie peut devenir un crime. Parce qu'elle est aussi l'opiniâtreté dans une opinion privée en dépit d'une loi promulguée par le législateur légitime contre cette même opinion religieuse : « [e]n effet, l'hérésie n'est rien d'autre qu'une opinion privée soutenue avec obstination, et contraire à l'opinion que la personne publique (c'est-à-dire le représentant de la république) a ordonné d'enseigner[100] ». Dès que le souverain légifère sur un sujet, une opinion privée contraire à celle établie par la loi et maintenue avec obstination devient donc un crime d'hérésie. L'hérésie acquiert ici un deuxième sens juridique et un contenu propre.

Une dernière remarque sur l'hérésie chez Hobbes est que le principe juridique général de la non-rétroactivité de la loi, qui assure que personne ne peut être condamné pour un acte commis avant son interdiction, s'applique. Ceci est particulièrement important pour Hobbes parce qu'il réduit à la législation positive, et non à une vérité pérenne, le concept d'hérésie limitant ainsi les condamnations pour hérésie aux cas d'obstination contre une loi déjà promulguée. Avant qu'une idée ne soit donc positivement fixée dans la législation, ce ne serait pas une hérésie d'avoir publié en défense de l'avis contraire.

À la suite de l'examen des contributions des textes des années 1660 pour une intelligence de la censure, on peut donc spéculer qu'une telle politique à la Hobbes respecterait les mêmes critères. En résumé, le premier serait qu'elle réponde à un besoin social : l'institution de la censure d'une doctrine donnée doit être justifiée par le besoin souverain d'apaiser des circonstances historiques troublées. Deuxièmement, le souverain est libre de demander l'avis d'experts, mais le plus important est qu'il ne cherche pas à interdire des publications parce qu'elles ne lui plairaient pas, mais uniquement celles qui sont source de division au sein de la communauté ou celles qui seraient intrinsèquement violentes. Troisièmement, une fois la décision prise et mise par écrit, l'autorité du souverain doit être utilisée pour la mettre en œuvre et ainsi censurer les publications non conformes. Ceux qui continuent de publier de telles opinions doivent être châtiés, mais leur punition ne doit pas être trop forte, elle doit viser à faire en sorte que les infracteurs ne gardent pas les moyens de continuer à défier la loi. Enfin, une accusation, persécution, ou punition d'une publication faite avant que la position contraire ne soit adoptée par le pouvoir souverain de façon officielle ne peut pas donner lieu à des châtiments. Pour châtier quelqu'un légitimement, il faut que l'auteur ou l'éditeur agissent dans leur capacité après que l'opinion en cause soit devenue contraire à la loi positive.

En résumé, si l'on se limite au *Léviathan* publié en anglais en 1651, on en apprend peu sur le sens de la censure comme politique. On sait qu'elle fait partie des droits du souverain, et

[100] *Lév.*, XLII, 600.

qu'elle doit toujours exister. On sait aussi qu'elle doit prévoir des moyens qui puissent assurer l'examen préalable des doctrines. Nous nous sommes donc appuyés sur deux ensembles de textes du *Léviathan* latin (comme sur d'autres textes des années 1660 dans lesquels Hobbes fait appel à l'exemple de Constantin et où il traite du thème de l'hérésie) pour proposer quelques éléments de réponse à la question de la spécificité de la politique de censure chez Hobbes.

Le bon gouvernement des opinions : opinions et doctrines qui sont nuisibles à la paix

Un deuxième point de la citation en analyse[101] qu'on se doit de mettre en relief est le critère que présente Hobbes pour gouverner un tel domaine et ainsi faire le tri entre doctrines et opinions « nuisibles ou favorables à la paix ».

On peut imaginer que les mouvements typiques de l'accordéon souverain accompagneraient les évolutions historiques décidant, à chaque carrefour politique, quelles opinions et quelles doctrines, parmi celles en circulation, devraient être considérées comme anodines ou comme dangereuses pour la paix. Arash Abizadeh prolonge le raisonnement de Hobbes sur ce point lorsqu'il dit que les idéologies peuvent être considérées comme dangereuses pour le maintien de la paix civile sous deux angles[102].

Premièrement, il y a le danger de la dissension proprement dite. Le danger qu'une différence d'opinions devienne une querelle dans une population partagée entre des positions contraires sur un sujet quelconque et que ceci déclenche par la suite une guerre entre factions adverses. Pour éviter de telles querelles au sein de l'État-Léviathan, Hobbes attribue au souverain civil un pouvoir d'arbitrage sur les opinions et les doctrines, en quelque domaine que ce soit[103]. Le souverain étant le juge de toute controverse, aucune dissension, y compris dans le champ intellectuel, n'échappe à son pouvoir d'arbitrage. Sa fonction de dernière instance en matière de jugement est la seule manière de garder la paix et d'éviter la guerre civile perpétuelle[104]. La censure des publications qui diviseraient la communauté politique est l'une des expressions du pouvoir arbitral du souverain. La manière dont Constantin a résolu la

[101] « [S]ixièmement, c'est un droit attaché à la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix, et en conséquence de décider ce qu'on peut permettre (et en quels cas et dans quelles limites) lorsqu'il s'agit de prendre la parole devant les foules, et qui devra examiner la doctrine de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. En effet, 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. » (*Lév*., XVIII, 184.)

[102] Arash Abizadeh, « Hobbes on the Causes of War. A Disagreement Theory », *art. cit*, p. 299-300.

[103] Voir plus haut la section « La paix exige un État et elle détermine l'étendue de ses droits » au chapitre « II, 2 – Les causes politiques de Hobbes », p. 85-88.

[104] Voir *Lév*., XLVI, 691.

question arienne est un exemple paradigmatique, pour Hobbes, de la figure du souverain-censeur.

Deuxièmement, il y a des doctrines qui, en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leurs contenus ou dans leur structure interne, portent des germes de violence, du mépris pour l'autorité ou d'autres semences de la guerre. Ce qui constitue un deuxième type de danger pour la vie pacifique dans la république. Ici, ce n'est pas tant la division de la population qui est en jeu, c'est la direction politique intrinsèque à la doctrine en question qui risque de mettre à mal la paix de la république dans la durée. Si, pour conjurer le danger de la division, le pouvoir d'arbitrage du souverain suffit à régler les dissensions, le danger que peut présenter l'adoption répandue d'une doctrine intrinsèquement belliqueuse demande des agencements régaliens autres que le seul arbitrage, dès lors que tout un peuple peut être favorable à une doctrine intrinsèquement dangereuse. C'est ici que la censure souveraine, et non l'arbitrage souverain des disputes prend d'autres contours.

Quelles sont ces « opinions ou doctrines » politiques qui, selon Hobbes, sont « nuisibles à la paix », parce qu'elles seraient intrinsèquement porteuses de violence ?

Dans le chapitre XXX du *Léviathan*, Hobbes parle une deuxième fois des « opinions nuisibles à la paix du genre humain et fondées sur des principes faibles et faux[105] » qui « se sont malgré tout enracinées si profondément dans les esprits[106] ». Il pense à l'idée que chacun puisse juger de ce qui est légitime, privant ainsi le souverain de ce monopole. Deuxièmement, l'idée que ce serait une faute d'obéir à la république. Troisièmement, que la propriété privée serait un droit individuel que le citoyen serait justifié à exclure de l'empire de la République. Quatrièmement, qu'il serait légitime de tuer son roi. Cinquièmement, qu'il serait bon de diviser les pouvoirs souverains entre différentes institutions. Voilà une première liste des contenus que la censure ne doit pas laisser imprimer dans l'État-Léviathan.

Cette liste que propose Hobbes des doctrines nuisibles à la paix que le souverain se doit d'interdire étant pour ainsi dire l'inverse de la liste qu'il propose au souverain de divulguer à l'aide de sa politique de propagande, on traitera ensemble des contenus politiques à interdire et de ceux à promouvoir, plus loin, dans la section consacrée aux contenus à relayer au moyen de la propagande d'État.

[105] *Lév.*, XXX, 365.
[106] *Lév.*, XXX, 365.

Une fois accomplie la tâche recherchée – décrire la politique de la censure selon la pensée politique de Hobbes, tant dans son fonctionnement, que sous l'angle des contenus qu'elle se doit d'interdire –, on pourrait passer directement à l'autre volet de la politique hobbesienne du livre, la politique de la propagande. Pourtant il y a, au sujet de la censure hobbesienne, plusieurs éléments qui ne s'articulent pas de façon harmonieuse. Il faut tenter de leur donner du sens en les traitant non plus de manière séparée (ce qui était une condition pour arriver à décriree la politique du Léviathan de la censure), mais ensemble, cherchant ainsi à les harmoniser.

Le paradoxe qui nous occupera ici peut être décrit ainsi : comment se fait-il que Hobbes soit si sensible à l'impact politique des idées en général, qu'il ait vécu sous différents régimes politiques de censure, qu'il ait été lui-même victime de censure politique, qu'il ait recommandé avec véhémence son institution au souverain, mais, qu'en même temps, il ne prête guère attention aux dispositions pratiques ni à la forme que la censure doit prendre ?

Pour tenter de percer cette énigme, il faut commencer par admettre que Hobbes lui-même semble conscient de la contradiction entre son travail de chercheur en sciences politiques en quête d'implémentation d'un nouveau (et plus vrai !) paradigme scientifique et, d'un autre côté, son travail de conseiller politique du souverain qui lui suggère d'instaurer un contrôle politique de l'imprimerie, faute duquel toute la république s'effondrerait. Hobbes introduit cette même question dans la suite immédiate de la citation où il recommande au souverain le contrôle des opinions au moyen de la censure des livres, et il l'introduit sous l'angle de l'articulation de la paix en tant que critère de recherche de la vérité :

> Sans doute, en matière de doctrines, ne doit-on avoir égard qu'à la vérité ; néanmoins cela n'est pas incompatible avec le fait de prendre la paix pour règle de celles-ci : car une doctrine incompatible avec la paix ne peut pas davantage être vraie que la paix et la concorde ne peuvent être contraires à la loi de nature[107].

Cette idée, que la paix serait le critère d'accès et le chemin vers la vérité, est d'ailleurs soutenue par Hobbes au moyen de trois types d'arguments différents : un argument qui s'appuie sur le droit naturel, un argument logique et un troisième argument théologico-prudentiel.

Le premier argument repose sur la première loi de nature qui prescrit de « rechercher et poursuivre la paix[108] ». C'est donc une consigne du droit naturel de placer la paix au-dessus de

[107] *Lév.*, XVIII, 184.
[108] *Lév.*, XIV, 129.

tous les autres critères. Par conséquent, choisir la paix comme critère du gouvernement des opinions serait une déclinaison logique à l'intérieur du système théorique de Hobbes. D'autant plus que les lois de nature sont des règles universelles et que leur validité n'est pas sujette à la nature du régime politique. La paix doit ainsi constituer un critère central dans ce que Hobbes appele le gouvernement des opinions, de même qu'elle l'est pour les autres aspects de la politique de l'État-Léviathan.

Deuxièmement, la paix étant garantie, une vie agréable devient possible. Or, la vie agréable et l'abondance que la paix permet laissent du temps libre. C'est ce temps rendu disponible par la paix que les gens consacrent à la philosophie[109] : « [c]'est le *loisir* qui enfante la *philosophie* ; et c'est la *République* qui enfante la *paix* et le *loisir*. Là où débutèrent de grandes et florissantes *cités*, là débuta l'étude de la *philosophie*[110] ». Chez Hobbes, la philosophie est ainsi une conséquence directe de l'établissement de la paix. D'où sa conclusion « logique » que la vraie philosophie ne peut pas être contre le maintien de la paix. Il en conclut donc que toute opinion ou doctrine belliqueuse ne peut pas de la sorte être vraie. Parce que, si la paix est une condition de possibilité de la philosophie et de la science, celles-ci ne peuvent pas être belliqueuses, au risque de se ravager elles-mêmes. Une doctrine belliqueuse est ainsi par défaut une fausse doctrine : une doctrine corrompue qui ne peut pas faire état d'une représentation honnête des objets dont elle parle. Avec l'argument de l'impossibilité logique d'une doctrine vraie et belliqueuse, Hobbes justifie ainsi « logiquement » sa hiérarchisation épistémologique.

Troisièmement, un autre élément de la pensée de Hobbes est ici requis en vue de comprendre son choix : Hobbes suit la théologie apophatique (négative) médiévale dans son affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu[111]. Or, si l'on n'est pas capable de connaître Dieu (au sens épistémologique fort de « connaître »), il s'ensuit qu'il vaut mieux garder une certaine prudence quant à l'accès à la connaissance de la vérité révélée. Ceci veut dire que vérifier qu'une doctrine est vraie n'est pas facile, et parfois même impossible. Par contre, et vis-à-vis de l'incertitude au regard de la vérité des doctrines, la certitude des malheurs de la guerre est très facile à vérifier. Ceci fait pencher Hobbes davantage vers la paix que vers une éventuelle proximité de la vérité dans ce que nous pouvons appeler une application prudentielle du postulat théologique de l'inintelligibilité divine.

[109] Voir *Lév*., XLVI, 680.
[110] *Lév*., XLVI, 679 (italiques dans l'original).
[111] Voir Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 160-164.

Bref, dans le gouvernement des opinions, le souverain devrait donc chercher davantage la paix que la vérité parce que telle est la nature des choses, parce qu'elle la précède et la rend possible et parce que nous sommes mieux équipés pour distinguer guerre et paix que vérité et erreur. Pourtant, Hobbes, qui ici semble identifier parfaitement la vérité et la paix, introduit d'autres pistes quand il est question de définir la vérité de ses œuvres et la vérité de la loi positive promulguée par le souverain.

En effet, une autre piste qui peut aider à répondre à la question de savoir si Hobbes sacrifiait la vérité à la paix peut être trouvée dans les références que Hobbes fait, dans le *Léviathan*, à la vérité de sa doctrine personnelle. Pour lui, le *Léviathan* est vrai à cause de ses principes vrais et de son raisonnement solide[112]. Mais le fait qu'il attribue la véracité d'une théorie à ses aspects internes et non à sa promulgation par le souverain ouvre une brèche entre vérité et loi. Et il insiste sur ce fait ailleurs, quand il affirme que la loi de nature (telle qu'il l'expose) est vraie, même s'il n'est pas correct de l'appeler « loi[113] » faute de promulgation souveraine. Il y a donc un écart entre vérité et loi, dès lors que la loi peut ne pas être vraie. Et il revient à la même idée quand il affirme qu'une doctrine vraie peut être bannie[114] et ses défenseurs obstinés punis quand l'idéologie en question est contre la loi. D'ailleurs, Hobbes va même jusqu'à admettre que la doctrine prescrite par le souverain peut être une doctrine fausse[115].

Ces références confirment que, chez Hobbes, il y a un double rapport à la vérité : tantôt, il propose une théorie conventionnelle (juridique) de la vérité, tantôt, il propose une théorie cohérentiste de la vérité. En tant que chercheur, il cherche la vérité en utilisant comme critère la cohérence interne du système, mais en tant que politologue, il ne place pas la vérité, mais la paix, au centre du dispositif politique de choix du souverain – une approche conventionnelle de la vérité émerge donc. Autrement dit, pour lui en tant que conseiller politique, la communauté politique n'est pas une communauté humaine en quête de la vérité, mais une communauté d'abord en quête de paix et d'assurance contre la mort, principalement contre la mort violente.

Le problème est pourtant plus profond, Hobbes poursuit le paragraphe où il est question de la censure et de la vérité comme piste pour retrouver la vérité avec l'introduction d'une troisième idée, celle-ci encore plus problématique. Se demandant si une association humaine sans violence mais bâtie sur une idée erronée serait en paix, il conclut quelle serait en état de guerre :

[112] Voir *Lév*., Révision et conclusion, 719.
[113] Voir *Lév*., XXVI, 295.
[114] Voir *Lév*., XLVI, 694.
[115] Voir *Lév*., XXXIX, 494.

> Il est vrai que dans une République, où, par l'effet de la négligence de l'incompétence des gouvernants et des docteurs, les fausses doctrines finissent par recevoir un assentiment général : néanmoins l'irruption d'une vérité nouvelle, aussi soudaine et brutale soit-elle, ne rompt jamais la paix ; tout au plus peut-elle réveiller la guerre. En effet, des gens gouvernés d'une manière si relâchée qu'ils osent prendre les armes pour protéger ou introduire une opinion sont encore en guerre ; leur état n'est pas la paix, mais seulement une cessation d'armes causée par la crainte qu'ils ont les uns des autres : ils vivent, pourrait-on dire, sur un pied de guerre perpétuel. Il appartient donc au détenteur du pouvoir souverain d'être juge, ou d'établir des juges, pour ce qui concerne les opinions et les doctrines, cela étant une mesure nécessaire à la paix, et de prévenir ainsi discorde et guerre civile[116].

Hobbes introduit ici un concept de paix assez exigeant selon lequel un cadre social sans aucune trace de violence, mais bâti sur une idée fausse, serait encore un état de guerre. À l'inverse de ce qu'il soutient quand il traite théoriquement de la conception de paix[117], Hobbes introduit ici une exigence supplémentaire pour que l'on puisse parler de paix : il faut que les présupposés sur lesquels la société a été bâtie soient vrais. Voilà un premier problème. Quand il parle de censure, il change sa conception de la paix et y rajoute une exigence de vérité. Pour justifier que la vérité soit toujours du côté de la paix et que la poursuite de la vérité ne saurait donc mettre en danger la paix, ce qui est fort difficile à prouver, Hobbes fait un vrai coup de force intellectuel et détermine finalement que la vie sociale établie au moyen d'idées erronées serait une forme de vie en guerre.

Hobbes a ainsi un double rapport à la vérité, en tant que savant proposant ses découvertes, et en tant que chercheur en sciences politiques. Il a aussi deux politiques de la censure, l'une qui est presque insignifiante, dans les années 1650, et une autre plus développée qui émerge dans les écrits des années 1660.

La seule façon de comprendre ceci semble être d'accepter que Hobbes lui-même n'ait jamais été capable de résoudre la tension entre son attachement politique à la paix et son attachement scientifique à la vérité. À cause de son incapacité à assumer de sacrifier complètement la vérité à la paix, il aurait donc laissé la recommandation de politique de censure sous-développée dans le *Léviathan* de 1651. Puis, confronté personnellement et pour la deuxième fois avec la peur d'être une victime fatale de la censure politique anglaise il aurait repris le thème pour présenter des arguments en faveur d'une politique de censure sans effets rétroactifs, sans peines plus violentes que l'enlèvement au condamné les conditions de mettre

[116] *Lév*., XVIII, 184.

[117] Voir, précédemment, la section « Qu'est-ce que la paix, chez Hobbes ? », au chapitre « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes ».

la paix en danger. Une deuxième vague de recommandations en ce qui concerne sa politique de censure aurait ainsi fait émergence.

Propagande hobbesienne

Le deuxième volet de la politique du livre du Léviathan est l'institution d'une politique de propagande qui complète la politique de la censure.

Hobbes recommande au souverain que l'on remplace, dans les universités, les livres de ses adversaires politiques et scientifiques par les siens[118]. Il souhaite en effet obtenir du souverain « l'enseignement officiel de [s]on ouvrage[119] ». À la fin du *Léviathan*, il précise son intention : « [j]e pense donc qu'il y aurait profit à imprimer [tout ce traité et celui que j'ai précédemment écrit en latin], et plus encore à l'enseigner[120] ». C'est aussi dans ce même esprit de critique de la vision politique de ses adversaires politiques que Hobbes a différé, en 1640, son travail de recherche sur les premiers principes de la philosophie pour se consacrer à la science politique au moyen de la rédaction des *Éléments*[121].

Sa conduite personnelle et certains passages de ses écrits ont pu persuader des lecteurs que Hobbes soutenait l'institution de la propagande politique. Celui qui est allé le plus loin dans une telle interprétation est Eric Voegelin pour qui la théorie politique de Hobbes justifie l'institution de dispositifs tels que la censure, les camps d'éducation politique et autres dispositifs d'endoctrinement. Voegelin en est tellement persuadé qu'il va jusqu'à comparer les propos de Hobbes à ceux de Joseph Goebbels[122], le ministre nazi de l'Éducation du peuple et de la Propagande entre 1933 et 1945. Mais ce propos est loin d'être partagé par tous les commentateurs.

Wright, par exemple, dans son introduction à la traduction anglaise de l'appendice au *Léviathan* latin, considère que l'articulation entre la religion et la politique proposé par Hobbes sauvegarde de façon irréductible la liberté de conscience de l'individu. Hobbes est, pour Wright, le champion de l'inviolabilité de la sphère intime : la théorie hobbesienne du gouvernement des

[118] Voir la section « Léviathan : la science de la justice naturelle qui enseigne aux rois leurs droits » au chapitre « I, 1 – La vocation politique de Hobbes », p. 52-57.

[119] *Lév*., XXXI, 392.

[120] *Lév.,* Révision et conclusion, 721.

[121] Voir chap. « I, 1 –La vocation politique de Hobbes », tout particulièrment la section « Le retournement de 1640 : enseigner leurs devoirs aux sujets », p. 43-52.

[122] En commentant le passage sur le rapport entre la vérité et la paix (*Lév*., XVIII, 184) Voegelin affirme : « ceci aurait pu être formulé par un de nos ministres contemporains chargés de la propagande » (Eric Voegelin, *Les religions politiques*, trad. fr. J. Schmutz, Paris, Cerf, 1988, p. 78).

opinions serait même l'un des piliers de la théorie juridique libérale anglo-saxonne et nord-américaine contemporaine[123].

Dans cette dernière section, on essayera de décrire en quoi consiste la politique de la propagande de Hobbes[124]. En regardant l'œuvre de Hobbes sur la propagande sous l'angle des « politiques publiques » on tentera d'apporter une contribution à ce qui apparait souvent comme un « dialogue de sourds » entre lectures libérales et lectures tyranniques du gouvernement des opinions de Hobbes. Pour y voir plus clair, on commencera par montrer que Hobbes avait une connaissance de l'usage des ouvrages imprimés à des fins d'endoctrinement politique. Cette reprise de cas historiques d'appel à l'imprimerie pour propager une idée, ou un ensemble d'idées politiques, que Hobbes mentionne dans le *Béhémoth* apporte la preuve que la propagande n'est pas un procédé politique qui lui soit méconnu. Mais une telle reprise démontre également combien Hobbes était conscient des effets que le recours à la propagande risque d'avoir sur la paix – notamment quand il étudie l'histoire de l'imposition du Livre de Prières Publiques en Écosse. Ensuite, on revienda sur ce que Hobbes propose dans le *Léviathan* en matière de gouvernement des opinions afin de considérer si ces propos relèvent de la propagande. Finalement, on verra en quoi consiste la politique de la propagande selon Hobbes si on la considère du point de vue des Politiques du Léviathan.

Hobbes est conscient des différents effets politiques de la propagande

Dans les pages du *Béhémoth*, Hobbes évoque des cas de propagande politique qui ont été un succès, et d'autres cas où l'imposition d'œuvres imprimées a été le principal déclencheur de la guerre. On reprendra ici les récits historiques que fait Hobbes de trois cas de réussite et d'un cas d'échec propagandiste. Notre but est de montrer que Hobbes était conscient des dangers d'une politique de propagande.

Il faut noter que l'influence des livres dans les revirements politiques en Angleterre, toujours selon Hobbes, ne se limite pas uniquement au surgissement du républicanisme moderne anglais, auquel on a consacré précédement quelques analyses[125]. Hobbes dénonce aussi l'usage politique de l'impression de livres par les avocats du roi, les presbytériens et les catholiques. Ces trois groupes sociaux auraient, eux aussi, utilisé le livre comme vecteur d'influence sur la politique du royaume.

[123] Voir G. Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 34.

[124] On parlera ici de la propagande politique au moyen de l'imprimerie. En ce qui concerne la politique de formation civique au moyen de l'éducation, notamment celle délivrée dans les universités, on s'en occupera dans le dernier chapitre de cette partie (« II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et la liberté de parole »).

[125] Voir *supra* la section « La censure à la Hobbes », p. 189-211.

En ce qui concerne le recours par les presbytériens et les avocats du roi à l'imprimerie avec un but délibérément politique il suffit de rappeler le récit hobbesien des événements de novembre de 1640 et des affrontements qui eurent alors lieu entre le Roi et le Long Parlement contrôlé par les presbytériens : « [i]ls [les presbytériens au Parlement] contestèrent tous ceux qui avaient prêché ou écrit en faveur des droits appartenant à la Couronne qu'ils avaient l'intention d'usurper et d'arracher eux-mêmes au roi ; et à cette occasion un certain nombre de prédicateurs et d'auteurs furent envoyés en prison[126] ». Hobbes décrit ainsi comment la puissance du Parlement était attaquée par les royalistes au moyen de matériaux imprimés. Et il nous renseigne aussi sur le fait qu'une telle stratégie n'était pas anodine, parce que le Parlement y aurait réagi en renvoyant de tels auteurs en prison. Des auteurs envoyés en prison, en l'occurrence, par le Long Parlement, pour avoir soutenu la cause de l'autre camp politique, ici celui du roi, ce n'est malheureusement pas une nouveauté à l'époque. Le camp royaliste faisait de même quand il réussissait à mettre la main sur des auteurs républicains qui osaient publier des idées anti-monarchiques : « [e]t alors que certaines personnes qui avaient tenté, par des livres et des sermons, de susciter une rébellion, et avaient commis d'autres grands crimes, avaient été pour cela censurés par le conseil du roi en la Chambre étoilée et emprisonnés, le Parlement ordonna leur mise en liberté[127] ». Hobbes est scandalisé par le fait qu'on libère des auteurs, non par le fait qu'on les emprisonne, mais on retiendra de ce passage que les deux camps, monarchiste et presbytérien, s'appuyaient l'un et l'autre sur l'imprimerie pour bousculer l'équilibre des forces politiques en présence sur l'échiquier.

En ce qui concerne les publications imprimées par les catholiques, Hobbes rapporte l'abondance des publications de la scolastique à un projet politique d'instauration et de maintien du pouvoir du pape. Avant même l'invention de la presse, les catholiques seraient déjà en train de faire appel au livre comme à un moyen de domination sur les esprits. Au moment où Hobbes explique comment les papistes avaient convaincu les peuples européens et leurs souverains respectifs d'obéir au pape, il allègue qu'ils ont fait usage des livres en faveur de leurs causes politiques propres :

> Le profit que l'Église [catholique romaine] en attendait [de la construction des collèges], et qu'elle reçut effectivement, était le maintien de la doctrine du Pape et de son autorité sur les rois et les sujets, grâce aux théologiens scolastiques ; ceux-ci, en s'efforçant de soutenir de nombreux articles de foi incompréhensibles, et appelant la philosophie *d'Aristote* à la rescousse, écrivirent de gros livres de théologie scolastique, incompréhensibles à tout autre homme, et à eux-mêmes,

[126] *Béhémoth*, 75.
[127] *Béhémoth*, 75.

> comme chacun peut s'en rendre compte en considérant les œuvres de *Pierre Lombard*, ou de *Scot* qui écrivirent sur lui des commentaires, ou de *Suarez*, ou de tout autre théologien scolastique d'une époque postérieure[128].

Bref, si pour Hobbes les livres grecs et romains anciens ont été les déclencheurs accidentels du républicanisme moderne en Angleterre, la production de livres pour propager des idées politiques d'un groupe social ou religieux serait une stratégie délibérée depuis longtemps de l'Église catholique, comme un moyen privilégié d'établir et d'affirmer le pouvoir du pape sur les souverains civils européens. Finalement, au moment de la guerre civile anglaise, les livres fonctionnaient, selon Hobbes, comme des armes pour tous les camps en présence – armes si puissantes que les auteurs de livres étaient emprisonnés par leurs adversaires dès qu'ils en avaient le pouvoir.

Hobbes fait donc état de sa connaissance de cas historiques où les livres imprimés ont été utilisés de façon délibérée afin de faire avancer des causes politiques. Mais il est aussi conscient des effets potentiels négatifs que peut avoir la propagande sur la paix civile. Pour s'en rendre compte, il suffit de regarder son compte rendu des effets de l'imposition du Livre de Prières Publiques en Écosse :

> Toutefois, je pense qu'ils [les parlementaires] ne se seraient jamais mis en campagne sans cette malencontreuse affaire de vouloir imposer aux Écossais, qui étaient tous presbytériens, notre Livre des Prières Publiques. (…).
>
> Il arriva, en l'an 1637, que sur le conseil, croyait-on, de l'archevêque de Cantorbéry, le roi voulut imposer un livre des Prières Publiques en Écosse, ne différant pas en substance du nôtre, et guère non plus dans les mots, hormis le remplacement par le mot *Presbytre* du mot *Ministre*, et commandant aux ministres de là-bas de l'utiliser (pour la conformité avec ce royaume-ci), comme forme ordinaire du service divin. La lecture de cet ordre dans l'église d'Édimbourg y fut cause d'un tel tumulte que celui qui l'avait lu eut beaucoup de mal à en échapper vivant ; et cela donna prétexte à la majorité de la noblesse et à d'autres, pour conclure de leur propre autorité une *Alliance* entre eux, qu'impudemment ils appelèrent une *Alliance avec Dieu*, afin de mettre à bas le régime épiscopal, sans en référer au roi[129].

Certes, il ne s'agit pas ici seulement de l'imposition d'un livre. Il s'agit de l'imposition, de la part du souverain, d'un livre qui réglemente la prière en communauté. Pourtant, même si le cas est plus complexe en raison du fait qu'il réglemente aussi une pratique religieuse communautaire, Hobbes est conscient que cette imposition propagandiste de la part de Charles Ier a été à l'origine des guerres que Hobbes aurait tellement voulu éviter : d'abord la

[128] *Béhémoth*, 56-57.
[129] *Béhémoth*, 67.

guerre des évêques entre les deux royaumes, puis la guerre civile anglaise. Et, il faut l'avouer, on met difficilement en cours une opération de propagande uniquement pour propager des idées, très souvent, il s'agit de répandre des idées qui engendrent des comportements sociaux qui les accompagnent.

Si Hobbes est lu, par quelques-uns de ses commentateurs comme un tenant de la propagande, on s'aperçoit, à la lecture du *Béhémoth*, qu'il n'était pas *dupe* des dangers d'une telle politique. Conscient de l'intelligence nuancée qu'avait Hobbes des différents effets politiques d'une politique de propagande, il faut dorénavant examiner quelle forme prend sa propre politique de la propagande.

Ce que Hobbes conseille qui pourrait être de l'ordre de la propagande

Afin d'étudier sa politique de propagande, nous avons commencé par rappeler la volonté de Hobbes de voir ses œuvres revêtues de l'autorité souveraine et adoptées comme une sorte de *catéchisme social officiel*. S'il en allait ainsi, il faudrait bien dire que ses livres constitueraient les éléments centraux d'une certaine politique de la propagande. Mais ce désir n'est-il pas plutôt l'expression de la fierté d'un auteur ? D'autres références textuelles dans le *Léviathan* (notamment au chapitre XXX, désigné « De la fonction du représentant souverain ») peuvent difficilement être attribuées à la seule vanité. Ces passages défendent la nécessité de dispositifs de propagande politique comme des dispositifs indispensables au maintien de la paix et consubstantiels à l'idée même de souveraineté.

Hobbes commence l'examen des fonctions du souverain par la mention explicite de la nécessité de garantir un enseignement officiel. Hobbes inscrit ainsi un enseignement politique offert et contrôlé par le souverain au tout début de la liste des fonctions du souverain ; le fait qu'il précéde la rédaction et l'application de lois justes est hautement significatif. Bref, la fonction du souverain étant la préservation de la « sûreté », elle doit être produite au moyen de la dispensation d'un enseignement officiel et d'une juste production législative :

> La fonction du souverain (qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée) est (…) le soin de la *sûreté du peuple* : (…).
>
> On attend (…) qu'on y pourvoie par des mesures générales, consistant d'une part dans l'enseignement officiel (dispensé à la fois par des leçons et par l'exemple) et de l'autre dans la confection et application de bonnes lois, (…)[130].

[130] *Lév.*, XXX, 357.

Hobbes ne démord pas de l'idée d'importance de la formation politique des sujets. La deuxième fonction du souverain, loin de nuancer ses propos sur l'enseignement, ne font qu'en renforcer le caractère essentiel. La formation civique que tout gouvernement se doit d'assurer à ses peuples respectifs y est décrite en vue d'éclairer ce qu'elle doit assurer, et Hobbes y renseigne son lecteur que la formation que le souverain se doit d'assurer à ses sujets a pour but d'éviter que les gens lui résistent et qu'elles ne considèrent ses châtiments comme des actes d'agression infligés par un ennemi :

> Deuxièmement, il est contraire à son devoir [du souveain] de laisser les gens ignorants ou mal informés des fondements et des raisons de ces droits essentiels qui sont les siens : c'est dans ce cas en effet qu'il est facile d'égarer les hommes et de les amener à lui résister, le jour où la République aura besoin que ces droits soient utilisés et exercés.
>
> Et il est d'autant plus nécessaire d'enseigner de façon diligente et véridique les fondements de ces droits, qu'ils ne peuvent pas s'appuyer sur une loi civile ou sur la frayeur d'un châtiment légal. En effet, une loi civile interdisant la rébellion (…) n'oblige nullement en tant que loi civile, mais seulement en vertu de la loi de nature, qui interdit de violer ses engagements : et si les gens ignorent cette obligation naturelle, le droit d'aucune des lois que fait le souverain ne peut leur apparaître. Et pour ce qui est du châtiment, ils le prennent pour un simple acte d'hostilité, qu'ils s'efforceront d'éviter par d'autres actes d'hostilité chaque fois qu'ils penseront être assez forts pour cela[131].

Une première piste concernant le contenu de cette formation politique officielle dont le souverain est chargé émerge ici : ce qu'il faut absolument apprendre, voire imposer au peuple est la connaissance de la justification des droits essentiels du souverain qui émanent de la loi naturelle selon laquelle il est interdit de violer ses engagements. Autrement dit, si la première fonction du souverain est de délivrer un enseignement officiel, sa deuxième fonction est d'apprendre à son peuple *le premier droit des souverains*[132]. Sans cette formation civique, explique Hobbes, toute loi positive publiée par le souverain risque de ne pas être suivie parce que les sujets auraient cessé de se sentir obligés à son égard. De même, tout châtiment imposé par le souverain à des sujets non informés de cette obligation de droit naturel de rester fidèles aux contrats politiques préalables risque d'être perçu comme de la violence de la part du souverain.

Hobbes introduit ici une distinction temporelle curieuse entre « le jour où la République aura besoin que ces droits soient utilisés et exercés » et le moment de la formation civique que le souverain se doit d'assurer. Pour Hobbes, un tel type de formation ne se délivre pas en période

[131] *Lév.*, XXX, 358.
[132] En ce qui concerne le premier droit des souverains, voir *Lév.*, XVIII, 179-180.

de rébellion, car alors il est déjà trop tard. Pour que l'éducation civique puisse accomplir sa tâche pacificatrice, elle doit être donnée en temps de paix. La même idée est présente à d'autres endroits du chapitre quand Hobbes conclut que, « pour ce qui est d'instruire le peuple[133] », le souverain ne rencontre « aucune difficulté[134] » aussi longtemps qu'il dispose de « l'intégralité de son pouvoir[135] ». Cela explique *a contrario* les difficultés que peuvent avoir les souverains à éduquer politiquement leurs sujets quand leurs pouvoirs leur ont été ôtés ou quand ils sont contestés par d'autres groupes politiques.

Hobbes continue l'examen des fonctions du souverain en expliquant que, au contraire de ce qu'« on dit[136] », il est plus difficile de former les plus riches et les plus doctes que les « gens du commun[137] » : « pour les puissants, tout ce qui tend à l'instauration d'un pouvoir capable de réfréner leurs passions est dur à digérer[138] » ; pour les doctes, ce qui est dur à accepter, c'est « tout ce qui tend à faire voir leurs erreurs et en conséquence à amoindrir leur autorité[139] ». Les gens du commun par contre, explique Hobbes, sont comme « une feuille blanche, prête à recevoir tout ce qui y sera imprimé de par l'autorité publique[140] ». L'image de l'« estampage industriel » des citoyens dont Hobbes se sert ici doit être prise au sérieux dans l'étude de sa politique de la propagande et l'on y reviendra plus loin[141].

---

[133] *Lév*., XXX, 360.
[134] *Lév*., XXX, 360.
[135] *Lév*., XXX, 360.
[136] *Lév*., XXX, 360.
[137] *Lév*., XXX, 360.
[138] *Lév*., XXX, 360.
[139] *Lév*., XXX, 360.
[140] *Lév*., XXX, 360.
[141] La doctrine de la *tabula rasa*, originellement formulée par Platon dans le *Théétète*, est devenue, au Moyen Âge, célèbre par l'usage qu'en fait Aristote dans son *De Anima*. L'idée que l'intelligence serait comme une table rase c'est-à-dire une pure puissance qu'on actualise par le biais de l'éducation était très répandue et elle était largement acceptée, à l'exception de quelques héritiers d'Augustin. La question serait, jusqu'à ce moment-là, de savoir si l'esprit humain naissait vierge et serait marqué, formé, *impressionné* par la seule expérience ou s'il serait né avec des idées innées préexistantes à l'expérience.

Hobbes, par contre, dans les deux usages qu'il en fait, dépasse la seule investigation épistémologique. Il utilise la conception de *tabula rasa* (« papier blanc [*De la nature humaine*, chap. X, §8, p. 119] », ou « feuille blanche [*Lév*., XXX, 360] ») pour exprimer combien il est plus facile d'endoctriner les gens lorsqu'ils sont vierges d'idées politiques, ce qu'ils ne sont plus après avoir été déformés par des idées erronées : « [s]i donc les esprits des hommes étaient comme un papier blanc ou comme une table rase, ils seraient également disposés à reconnaître la vérité de tout ce qui leur serait présenté suivant une méthode convenable & par de bons raisonnements ; mais lorsqu'ils ont une fois acquiescé à des opinions fausses & les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits, il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d'écrire lisiblement sur un papier déjà barbouillé d'écriture (*De la nature humaine*, chap. X, §8, p. 119-120) ». Au contraire des auteurs médiévaux, de Platon et d'Aristote, l'enjeu est ainsi pour Hobbes non celui de savoir ce que l'esprit humain apporte avec soi au moment où il est mis au monde, mais d'expliquer combien et pourquoi il est si difficile d'éduquer des esprits déjà impressionnés par d'autres visions du monde, spécialement s'ils ont été formés par des visions du monde erronées.

Teresa Bejan fait appel à l'usage de cette métaphore chez Hobbes pour tester les lectures « tolérantes » de la politique religieuse de Hobbes. Elle conclut que loin d'être signe de « démocratisation » de l'éducation, le recours à l'imprimerie comme metaphore pour l'éducation fait preuve de l'attention qui porte Hobbes à « formater » les croyances politiques de base des sujets (« shape subjects interior beliefs »). (Teresa Bejan, « First

Avant d'entrer dans le détail des doctrines du programme d'enseignement public, Hobbes compare l'entreprise d'évangélisation chrétienne, qui a fait « croire à des millions d'hommes[142] » des idées dont quelques-unes sont « contraire[s] à la raison[143] », avec ses propos à lui : « faire admettre des choses qui sont si conformes à la raison qu'un esprit sans préjugé n'a besoin, pour les apprendre, que de les entendre » au moyen d'« un enseignement et une prédication dispensés sous la protection de la loi[144] ». Cette tâche lui semble bien moins exigeante. Si, au début du chapitre analysé, la motivation affichée portait surtout sur la nécessité de maintenir la paix (« sûreté du peuple ») au moyen de l'instruction publique des sujets, Hobbes introduit, par l'intermédiaire de la comparaison avec l'évangélisation chrétienne, la référence à la raison. Pour lui, les contenus de la propagande sont donc rationnels, en plus d'être générateurs de paix civile.

La dimension scientifique que Hobbes soulignait plus haut[145], en mettant l'accent sur l'obligation souveraine non seulement d'enseigner les droits du souverain, mais aussi de leur apprendre les fondements et des raisons de ces droits essentiels[146], est ici renforcée par l'insistance dans la rationalité des propos à relayer.

Quant aux contenus de l'enseignement public qu'il préconise, Hobbes élargit les matières choisies de l'apprentissage du *premier droit des souverains* (que les sujets sont interdits de violer son engagement envers lui) jusqu'à inclure au programme des contenus qui relaient les « droits essentiels de la souveraineté (qui sont les lois naturelles et fondamentales)[147] ».

On comprendra dans la suite de son exposé quelles autres lois naturelles et fondamentales (en plus de l'interdiction de rompre des engagements) font ici irruption comme

Impressions. Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting », dans L.C.J. van Apeldoorn et R. Douglass (éd.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford, University Press, 2018).

[142] *Lév*., XXX, 360.

[143] *Lév*., XXX, 360.

[144] *Lév*., XXX, 360.

[145] Voir *Lév*., XXX, 358

[146] S. A. Lloyd insiste sur le fait que Hobbes veut apprendre aux citoyens non seulement les droits du souverain, mais aussi « leur fondement », pour départager la politique éducative proposée par Hobbes (comme étant un enseignement où l'on désire donner aux citoyens toutes les informations dont ils ont besoin pour être bons citoyens) et des modèles d'enseignement comme celui de Machiavel (dont le but serait de préserver l'État et non l'intérêt du peuple et pour lesquels transmettre des présupposés erronés aux gens est acceptable, si cela sert les propos de l'État). Voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », dans A. Reath, B. Herman et C. M. Korsgaard (éd.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 47.

[147] *Lév*., XXX, 360.

appartenant elles aussi aux contenus obligatoires de la propagande politique de l'État-Léviathan[148].

Hobbes propose que le peuple soit instruit des effets selon lui négatifs du désir de changer de régime politique[149].

Puis, il s'intéresse au danger des changements d'allégeance du souverain envers des hommes populaires pour insister sur le fait que les gens doivent être formés à ne pas obéir à un autre qu'au souverain[150].

Ensuite, il faut instruire le peuple à ne pas mal parler du souverain, à ne pas faire d'objections à son pouvoir et à ne pas faire d'usage irrévérencieux de son nom. Hobbes propose qu'il faut informer les gens des punitions étatiques que tels actes entraînent, parce que, en tant que critiques de l'obéissance au souverain, ces comportements sont censés metre en danger la sécurité publique[151].

Les citoyens ayant tendance à oublier leurs devoirs civiques, il faut instituer des rappels réguliers des devoirs des sujets, des lois positives et de la justification de l'autorité publique (par laquelle devoirs et lois trouvent leur sens)[152]. Pour Hobbes le bon moment pour ce rappel est celui qui suit la prière hebdomadaire que proposent toutes les communautés chrétiennes de son temps.

Il faut apprendre aux enfants à obéir à leurs parents[153].

Et il faut aussi apprendre la justice. Ce qui, pour Hobbes, comporte plusieurs dimensions : enseigner aux citoyens à ne priver personne de ses moyens de vie (interdiction de voler), enseigner à ne pas attenter à la vie et à l'intégrité personnelle de quiconque (interdiction de meurtre et de toute vengeance personnelle) et, enfin, ne pas priver personne de son honneur conjugal (interdiction du viol, et de l'infidélité, etc.)[154].

Finalement, Hobbes se lance dans la justification que les gens doivent apprendre que l'intention injuste serait aussi injuste que l'action injuste[155].

Tous ces éléments sont de grande importance pour l'étude de la politique de propagande du Léviathan parce que Hobbes est persuadé que « ceux que la nécessité ou l'appât du gain

[148] Ce n'est pas essentiel pour notre enquête, mais on remarque que Hobbes présente les doctrines en établissant des parallèles entre chacune d'entre elles et les dix commandements du décalogue judéo-chrétien, ce qui est, du point de vue rhétorique, un choix lourd de conséquences.

[149] Voir *Lév*., XXX, 361.

[150] Voir *Lév*., XXX, 362.

[151] Voir *Lév*., XXX, 362.

[152] Voir *Lév*., XXX, 363.

[153] Voir *Lév*., XXX, 363. Le fait que Hobbes présente ces contenus en parallèle avec le décalogue judéo-chrétien où il est ordonné « Honore ton père et ta mère » explique aisément cette incise.

[154] Voir *Lév*., XXX, 364.

[155] Voir Lév., XXX, 365.

maintiennent penchés sur leur métier ou leur travail[156] » et « ceux, d'autre part, que leur richesse excessive ou leur mollesse entraînent à la poursuite des plaisirs des sens[157] », deux groupes qui « embrassent à eux deux la plus grande partie du genre humain[158] » « reçoivent leur notion de leurs devoirs, principalement des théologiens qui occupent la chaire, mais aussi, pour une part, de ceux de leur voisinage ou de leur connaissance qui, ayant le don de discourir d'une manière aisée et plausible, leur paraissent plus sages et plus instruits qu'eux-mêmes. Or, ces théologiens et ces voisins doués, nous explique Hobbes, tirent leur savoir des « livres publiés[159] ». La nécessité absolue du contrôle de l'impression et de la diffusion des livres procède de cette raison : par ces livres choisis par le pouvoir, les *formateurs politiques informels* pourront ainsi être bien formés et, à leur tour, formeront correctement les sujets en vue de maintenir la paix dans la République.

La politique de propagande selon Hobbes

Qu'est-ce que l'étude du chapitre XXX du *Léviathan* nous apprend concernant la politique de propagande du Léviathan ?

La première conclusion que l'on peut tirer de cette enquête est que la formation civique des sujets au moyen des livres repose sur une politique souveraine en matière d'impression et de diffusion des livres. Il s'agit là d'une fonction du souverain qui rend les autres fonctions souveraines possibles, d'où son importance capitale et inestimable dans la politique hobbesienne. L'exercice d'une telle fonction souveraine, nous y avons insisté, repose sur ce que nous pourrions appeler, de manière à peine anachronique, une politique du livre. La métaphore de l'imprimerie est très présente dans le sous-texte du chapitre XXX : de même que la presse imprime sur les feuilles blanches le texte des auteurs, de même le souverain imprime dans l'esprit de ses sujets les enseignements qui permettent à son peuple de rester en paix. La portée de cette métaphore pourra être appréciée diversement, selon que l'on fait une lecture plus ou moins libérale de Hobbes : une lecture libérale y verra l'indice qu'il y a une place, à côté de la liberté de penser, pour un enseignement civique ; une lecture plus autoritaire y verra l'indice de l'appartenance de Hobbes à une théorie du gouvernement des opinions, dont la figure ultime est la propagande totalitaire.

[156] *Lév*., XXX, 365
[157] *Lév*., XXX, 365.
[158] *Lév*., XXX, 365.
[159] *Lév*., XXX, 366.

Pourtant, les éléments concernant la politique de la propagande que Hobbes nous offre ne se limitent pas à ces premiers éléments. Hobbes offre d'autres pistes qui méritent, elles aussi, d'être prises en considération, tant pour la description de la politique du Léviathan de la propagande que pour son examen idéologico-politique. C'est dans cet esprit qu'avant d'entrer dans la reprise des contenus à relayer par le souverain, il vaut la peine de prêter attention à trois petits points de la politique de la propagande chez Hobbes : sa temporalité, les agents qui s'en s'en chargent et son caractère rationnel.

Hobbes est persuadé que la propagande est une tâche pour les temps de paix. Il n'est pas très optimiste quant à la possibilité qu'un sujet puisse être correctement éduqué par un État, dés lors qu'il a intégré de mauvaises idées politiques ou dans une période de contestation du pouvoir politique. Pour que la propagande politique achève sa fonction sociale et politique il faut qu'elle soit mise en œuvre en temps de paix. En temps de la guerre, il est déjà trop tard pour apprendre la paix aux sujets au moyen de la formation civique. Il faudrait y avoir pensé auparavant.

Par rapport aux agents concernés par la tâche propagandiste du souverain, comme on a pu voir plus haut, Hobbes ne propose pas la création d'un nouveau corps social constitué de personnes particulièrement bien formées et capables de relayer la formation civique nécessaire au maintien de la paix (comme Richelieu ou la *New Model Army* l'avaient créé). Il identifie les chaînes de transmission d'idées politiques déjà en place, les théologiens en chaire et les voisins perçus comme plus doués dans les rencontres sociales. Puis il identifie leurs sources d'idées politiques : les livres publiés. Hobbes propose de procéder à une substitution : en échange de l'éradication des idées corruptrices du politique, la science du politique, son *Léviathan*. Pour autant, aucune mention chez Hobbes d'une « avant-garde idéologique », encore moins d'un service de la propagande. On ne trouve pas non plus la mention d'autres corps de l'État pour mener à bien cette opération, pourtant vitale pour la survie de l'État-Léviathan. Sa manière de penser la propagande repose sur le remplacement de la source des agents d'information. Certes, il souhaiterait donner à ses œuvres un caractère officiel, mais il ne va pas dans le sens d'engendrer une élite idéologique chargée d'une telle tâche sous contrôle du souverain.

Finalement, la rationalité des contenus relayés est une caractéristique que Hobbes identifie comme intrinsèque à la propagande. Il n'imagine pas une propagande dont les contenus seraient autres que la vraie logique, qui, pour lui, est toujours la logique de la paix. Il n'est donc pas étonnant que les contenus que Hobbes propose au souverain d'enseigner à son peuple

coïncident exactement avec les « droits des souverains » qu'il avait déduits logiquement[160] au chapitre XVIII.

Si l'on passe de la forme que prendrait un service de propagande aux contenus que Hobbes souhaite qu'il relaie, on trouve, peut-être avec un peu d'étonnement, qu'ils peuvent être ramenés soit à la catégorie de contenus formels, soit à celle d'idées politiques très peu originales. En effet, tenir ses engagements ou ne pas tenter des coups d'État (ni par imitation d'États étrangers ni par attirance pour un homme populaire) sont loin d'être des idées nouvelles. Il semblerait que ces trois consignes relèvent davantage de la catégorie des consignes formelles qui déterminent des bornes qui permettent qu'un ensemble de personnes forment un corps politique. Ne pas détruire le corps politique auquel on appartient semble ainsi une prescription formelle. On peut interpréter comme relevant du même ordre d'idée la consigne de ne pas ruiner les institutions souveraines. Il se peut que Hobbes ne souhaite pas qu'on critique le roi, mais il se peut aussi, et ceci serait plus en ligne avec tout le reste qu'il affirme à ce sujet, que la question ne soit pas d'empêcher la critique des personnes souveraines, mais la critique sans raison des institutions qui constribuent à maintenir le lien social.

Par rapport aux autres contenus avancés par Hobbes, il n'est pas très original d'avancer des contenus comme l'interdiction de tuer, de violer ou de blesser. Obtenir la paix au moyen de l'État exige que châtier et tuer soient des actions réservées à l'État, mais presque tout système politique ou moral au monde interdit de tels comportements. Et, à l'époque concernée, il n'y a guère d'originalité à proposer d'apprendre aux enfants l'obéissance aux parents.

Bref, les contenus que Hobbes exige que le souverain enseigne à son peuple (des contenus si importants à relayer que sa transmission serait la première des tâches souveraines répertoriées par Hobbes) s'avèrent finalement être quelques consignes formelles pas particulièrement intéressantes et un petit groupe de consignes substantielles qui seraient loin d'apporter de la nouveauté ou de faire une violence idéologique à la large majorité de la population des royaumes d'Angleterre, d'Écosse ou d'Irlande à l'époque de Hobbes.

Étant donné le caractère non novateur, non original et même pas particulièrement polémique (à l'époque) des contenus que Hobbes suggère de relayer, on se doit de conclure, non sans un peu de surprise, que la machine étatique n'existe que pour « imprimer » dans l'esprit des citoyens une formation civique minimale, pour ne pas dire minimaliste. Pour Hobbes, une politique de propagande est indispensable, mais sa propre politique n'est qu'un dispositif de formation civique plutôt formel et à plusieurs égards anodins. Au contraire des démarches

[160] Voir *Lév.*, XVIII, 179.

propagandistes d'autres projets politiques – pensons au troisième Reich de Goebbels, par exemple – Hobbes semble penser la propagande comme « ce qui doit être propagé[161] » pour que nous vivions ensemble et en paix, c'est-à-dire comme une formation civique pas très développée ni particulièrement polémique.

Considérations politiques concernant la propagande chez Hobbes

Quand on regarde, sous l'angle des « politiques publiques », la politique de propagande du Léviathan on rencontre donc un paradoxe. Hobbes est bien au courant des usages qu'en font ses adversaires politiques. Il a suggéré au souverain de créer une telle politique, qui, selon lui, serait une politique décisive pour le maintien de la paix. Mais, en même temps, quand on regarde dans le détail les contenus de cette politique, on ne trouve guère plus qu'une formation civique élémentaire, sans apports idéologiques majeurs ni nouveautés surprenantes.

Pour articuler ce paradoxe, il se peut qu'on trouve un soutien philosophique dans la distinction entre une version « maximaliste » et une notion « minimaliste » de l'état de droit. En effet, il semblerait que la difficulté de saisir sa pensée concernant la propagande adviendrait du fait qu'on essaye d'appliquer à Hobbes la version minimaliste de l'état de droit et que la pensée politique de Hobbes fonctionne dans un cadre qui se rapprocherait davantage de la version maximaliste.

On peut distinguer deux notions d'état de droit. Une notion minimaliste concevrait l'état de droit comme tout type de gouvernement par et selon le droit, c'est-à-dire tous les régimes ayant un cadre juridique permettant d'encadrer l'action du gouvernement par les lois. Mais cette définition très extensive vaut pour beaucoup de régimes, les régimes autoritaires comme le troisième *Reich* y compris. Si l'objectif de Hobbes était de maintenir les droits du souverain, une notion d'un état de droit minimaliste serait donc le cadre idéal de sa politique de propagande. C'est en le comprenant ainsi que Voegelin rapproche Hobbes de Goebbels. Pourtant, quand on regarde de près le traitement qu'il réserve au gouvernement des opinions, Hobbes est bien loin d'une propagande d'un État totalitaire. Soit Hobbes n'a pas prise la mesure d'une véritable politique de propagande, soit il réfléchit politiquement dans un autre cadre.

Mais il y a une autre version de l'état de droit, une version maximaliste. Une telle version comprend également, à côté des procédures réglées par le droit, des contenus substantiels comme la liberté individuelle, la liberté politique, l'égalité entre les hommes et d'autres

[161] Voir la note 3 de ce chapitre, p. 173.

contenus substantiels et supra-juridiques[162]. Autrement dit, dans une pareille version, un état de droit n'est pas seulement constitué par une règle de fonctionnement, mais par une règle de fonctionnement à l'intérieur d'un espace délimité par des valeurs et des principes moraux non négociables. Les défenseurs de la notion minimaliste critiquent les notions maximalistes parce qu'elles supposent une théorie sociale et politique en amont des règles juridiques de fonctionnement, mais c'est précisément en vue de sauvegarder une telle théorie sociale et politique (comme celle qu'on a inscrite dans les constitutions des démocraties occidentales) que l'usage du concept d'état de droit maximal prend tout son sens.

Retournons à Hobbes, si l'on comprend la politique de propagande de Hobbes comme un dispositif politique au sein d'un état de droit compris dans sa version maximaliste, on trouve finalement du sens à ce qui auparavant ressemblait un paradoxe. Hobbes a une ligne scientifique, politique et éthique qui encadre sa pensée politique, qui se distingue certes de la pensée politique constitutionnelle actuelle en Europe occidentale, mais qui fonctionne comme un ensemble de valeurs métajuridiques auxquelles il tient. Arrivé à la considération de la propagande, Hobbes ne va pas beaucoup plus loin que le minimum qu'il juge nécessaire à la sauvegarde de l'association humaine pacifique à laquelle il tient tellement.

C'est seulement en regardant ainsi la contribution de Hobbes qu'on peut comprendre comment G. Wright est arrivé à classer Hobbes au rang de précurseur de la théorie juridique libérale anglo-saxonne et nord-américaine contemporaine. Ce n'est pas parce que Hobbes insisterait sur la nécessité d'avoir une politique de propagande d'État (en vue du maintien de la paix) que Wright l'affirme, c'est parce que la politique de la propagande de Hobbes est finalement une proposition de formation politique de base, non biaisée par ses idées personnelles, relayée par les agents de formation civique habituels. À l'inverse de Goebbels qui voulait transformer son pays pour qu'il incarne à perfection l'idéologie nazie, le rêve de Hobbes était plutôt de proposer une formation civique sans aucun changement social ni politique.

Ceci soulève une dernière question, comment a-t-on pu soutenir (au chapitre II de la première partie), contre Voegelin, que Hobbes ne porte pas un projet politique utopiste et à présent, de nouveau contre Voegelin, soutenir que Hobbes aurait un projet politique comprenant, non uniquement des règles procédurales, mais aussi des valeurs supra-juridiques ?

Quand on relit Hobbes sous l'angle des « politiques publiques », on se rend compte que Voegelin a doublement tort. Si Hobbes n'a pas de projet utopiste, il a tout de même un projet politique. Le manque de nuance de l'analyse de Voegelin, qui suppose que tout projet politique

[162] Catherine Audard les appelle « normes métajuridiques », voir Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, p. 179.

serait nécessairement utopique, est ainsi démenti par l'analyse des politiques du Léviathan. Sous cet angle, on s'apperçoit que Hobbes a une approche procédurale du politique, mais que celle-ci doit être encadrée par une vision politique au service de contenus substantiels métajuridiques. Sa politique, ne se limite pas au seul fonctionnement juridique des institutions, mais elle ne constitue pas non plus un endoctrinement social massif.

Le dernier chapitre de cette partie, consacré aux politiques éducatives hobbesiennes et à la régulation des prises de parole en public, va nous permettre de compléter l'analyse des « politiques publiques » du gouvernement des opinions selon Hobbes.

Conclusion

Ce chapitre a commencé par une très courte reprise de la *politique française du livre et de la lecture*. Une politique qui, attentive à la totalité de la chaîne du livre, attribue à l'État le rôle d'instance qui assure la liberté des multiples agents concernés. Cette politique vise l'impulsion de la diversité et de l'originalité de la production éditoriale du pays, mais ce n'est pas l'État qui en est l'agent créateur. Puis, en développant les politiques que Hobbes propose en vue de prévenir les troisième et quatrième causes de la guerre civile anglaise, on a pu s'apercevoir que sa vision politique pour la chaîne du livre n'est pas orientée par le souci de la diversité. Dans ses politiques du livre et des Écritures Hobbes semble miser davantage sur l'engendrement de la paix au moyen de l'État. Peut-être la différence la plus grande entre les deux lignées politiques réside-t-elle dans le fait que la République française laisse aux professionnels du livre le choix de leurs critères, pensant ainsi mieux servir la nation au moyen de la diversité de propositions éditoriales qui en ressortent et que Hobbes, à l'inverse, mise, tout particulièrement en temps de querelles sociales ou politiques, sur l'unification de toute la chaîne du livre selon le critère « pacifique » du souverain. Pour lui, la censure, la propagande et l'interprétation scripturaire apparaissent ainsi comme trois formes qui permettent d'éviter la désintégration du corps politique et l'inexorable chute dans un état de guerre généralisé.

Cette enquête sur les politiques du Léviathan concernant la chaîne du livre ne se termine pas sans offrir quelques surprises de portée plus large que la reconstitution des politiques étudiées individuellement considérées. Une première surprise est que le traitement de la censure et de la propagande chez Hobbes (quand elles sont regardées non du point de vue de la justification philosophique de leur existence, mais du point de vue de la détermination pratique de l'action publique) change la perception politique qu'on pouvait se faire de la visée politique de Hobbes concernant la chaîne du livre. En effet, en regardant les politiques de censure et de

propagande du *Léviathan* on a pu rencontrer des démarches beaucoup plus proches de ce qu'est, dans nos démocraties constitutionnelles occidentales aujourd'hui, la formation civique élémentaire, que des démarches autoritaires d'endoctrinement – ce à quoi les dures justifications que Hobbes offre de l'existence de ces deux procédures politiques semblerait préparer le lecteur du *Léviathan*.

Une deuxième note surprenante concerne la présence, chez Hobbes, d'éléments qui influencent le dessin des politiques du Léviathan, mais qui n'adviennent pas des exigences formelles du système politique procédural. Des éléments qui proviennent de la pensée politique substantielle de Hobbes telles que l'herméneutique cohérentiste, ou la vérité comme critère de la censure. Des éléments supra-juridiques font ainsi leur entrée en scène et leur intromission rajoute une couche d'intérêt à l'étude des politiques du Léviathan. En effet, il y a deux raisons pour lesquelles l'introduction de ces « imperfections formelles » dans la formulation pratique des politiques est extrêmement instructive pour ses lecteurs.

D'abord, elle témoigne que, dans l'esprit de Hobbes, ces prescriptions d'action aux souverains n'étaient pas un exercice purement idéal. Si l'on rédige un discours purement théorique, on n'y ajoute pas des contraintes hors système qui le rendent nécessairement plus compliqué à accepter et à saisir. Mais si l'on pense qu'un exposé pourra avoir des effets sur l'état réel des choses, tout sage écrivant n'y inclut pas seulement son schéma formel, mais aussi toutes les valeurs qu'il juge pertinentes d'être prises en considération lors d'une prise de décision de fait – même au risque de défigurer une présentation idéale de sa pensée formelle. Faute d'une telle correction *ad hoc,* les éléments formels prendraient le dessus sur la finalité politique, ce qui, on l'a appris lors de ce chapitre, n'est pas le cas pour Hobbes, en ce qui concerne les politiques du livre et des Écritures.

Finalement, il y a un deuxième bénéfice qu'on peut extraire de cette entrée en scène d'éléments *ad hoc* dans l'étude de la forme que Hobbes attribue à ses politiques du Léviathan. Si l'on reste attentif à ces éléments *ad hoc,* que Hobbes se voit contraint d'introduire pour tempérer ou corriger son schéma formel, on peut, reconstituer progressivement la liste des valeurs supra-juridiques qui constituent pour Hobbes les éléments non négociables de sa théorie politique procédurale. Et ce chapitre contribue à rendre compte que des éléments tels que la vérité ou la démocratisation de l'interprétation biblique en font partie à tel point que le système procédural de l'accordéon hobbesien est carrément mis en deuxième place hiérarchique en ce qui concerne la forme que donne Hobbes à ses politiques du Léviathan.

II, 3 – Politiques distributives : l'argent public, les grandes fortunes et les pauvres dans l'État-Léviathan

Bernard Cottret plaide contre l'idée que les causes religieuses seraient les seules causes de la guerre et de la révolution anglaises, voire ses causes les plus décisives. Il propose de prendre davantage en considération les difficultés économiques qui touchaient tant les caisses du royaume que les finances des Anglais après la crise des textiles des années 1620, la dépréciation de la monnaie et les frais associés aux conflits contre l'Espagne et la France[1]. À son avis, « la révolution anglaise comme son héritière, la révolution américaine, sont d'abord nées d'un sentiment d'exaspération fiscale[2] ».

Hobbes, de son côté, est persuadé que les causes religieuses et politiques ont joué un rôle important dans le déclenchement de la violence[3]. Mais, même s'il précède la constitution de l'économie en tant que science[4], il accorde aussi de l'attention aux effets que le contrôle des capitaux a eu sur le maintien de la paix, parce que, pour lui, l'État est « une entité économique, sociale et politique, plutôt qu'un principe abstrait[5] ». Il reconnaît que le mauvais état des finances royales, le fait que quelques particuliers aient plus d'argent disponible que le roi et le fait que de nombreux citoyens n'arrivent pas à trouver assez de moyens pour survivre ont été trois facteurs qui ont contribué de manière décisive au déclenchement de la guerre civile anglaise. Hobbes ne serait donc pas complètement en désaccord avec B. Cottret quand il affirme que la distribution de la richesse du pays a joué un rôle dans le déclenchement de la guerre.

Ce chapitre examinera les politiques distributives du Léviathan au moyen desquelles Hobbes pense que la guerre aurait pu être évitée, politiques qui constituent autant de recommandations pour que, dans des circonstances similaires, d'autres souverains puissent conjurer le risque de guerre civile plus efficacement que Charles Ier.

---

[1] « Ces réalités économiques élémentaires expliquent davantage le mal-être de la période que les causes religieuses sans cesse évoquées. Celles-ci fournirent chaque fois un exutoire sans constituer la cause réelle des difficultés. Il faut se garder de surévaluer comme on le fait parfois les crises religieuses dans les décennies prérévolutionnaires. » (Bernard Cottret, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin, 2018, p. 97.)

[2] B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 9.

[3] On a vu cela lors des deux chapitres précédents (« II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" » et « II, 2 – Politiques du livre et des Écritures ») et on continuera de le constater lors du chapitre suivant (« II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics »).

[4] Voir Éric Marquer, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 10.

[5] É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, *op. cit.*, p. 45.

En ce qui concerne la gestion des capitaux (publics et privés) en vue de la paix, les préoccupations de Hobbes, et ses suggestions de politiques préventives, peuvent être rangées en trois sections.

D'abord, étant donné que l'entretien de la paix est la fonction principale du souverain, si les caisses publiques ne sont pas assez pourvues pour permettre à l'État de fonctionner, la paix est, d'ores et déjà, menacée. Il faut donc, explique Hobbes, organiser l'approvisionnement de l'État au moyen de la collecte des impôts ; il faut organiser la politique fiscale autour de taxes sur les dépenses de consommation (et non au moyen d'impôts sur le revenu) ; et il faut limiter juridiquement la responsabilité financière de l'État-Léviathan à l'égard des engagements que les organisations sujettes contractent en son nom (pour éviter ainsi que les caisses soient vidées).

Ensuite, si quelques sujets possèdent plus d'argent que le souverain, un tel rapport de forces met, nécessairement, la paix en question, parce que un autre que le souverain a ainsi plus de pouvoir dans la communauté politique nationale. Il faut donc, insiste Hobbes, instituer un régime juridique de la propriété privée qui, en lui enlevant son caractère absolu, rende possible la taxation des biens privés et leur usage par le souverain (en vue de la paix).

Enfin, si les sujets les plus pauvres se trouvent démunis de moyens de survie, la paix sera également menacée, pense Hobbes, parce que, pour survivre, ils n'hésiteront pas à changer d'allégeance, allant vers les ennemis du roi qui seraient en position de les aider à sortir de la misère. Hobbes propose donc au souverain de décréter une politique de travail forcé qui ne laisse personne sans moyens de survivre et, au cas où la population en question serait trop importante pour procurer du travail à tous, Hobbes recommande leur transplantation dans des colonies. En ce qui concerne ceux qui ne seraient pas en mesure de travailler, Hobbes favorise l'institution d'un monopole de la couronne sur le domaine de l'assistance publique.

Voilà un premier aperçu des trois problèmes distributifs et des mesures préconisées par Hobbes pour leur faire face. Après les trois premières sections, le chapitre se terminera par l'examen de la définition très originale de justice distributive que Hobbes propose quand il affirme que la justice distributive serait « la justice de l'arbitre[6] ».

Assez d'argent public : taxes sur la consommation et dettes contrôlées

[6] *Lév.*, XV, 150.

Pour Hobbes, si quelques-uns des sujets de Charles Ier ont pu s'opposer au roi et ainsi déclencher la guerre civile anglaise, c'est parce que le roi avait de sérieux problèmes de trésorerie.

Au début du *Béhémoth*, Hobbes se demande : « comment [Charles Ier] put-il faillir[7] » dans sa mission de bien gouverner ses sujets et ainsi ruiner « la paix et le bonheur des trois royaumes[8] » que Jacques Ier avait si bien entretenue ? La réponse prend la forme d'une liste de sept « séducteurs » qui corrompirent le peuple en l'incitant à la désobéissance générale[9]. Pourtant, avant même de se lancer dans l'examen des causes de la guerre civile anglaise, Hobbes met en exergue un facteur qui aurait pu empêcher que ces fauteurs de troubles aient autant d'impact :

> B – Mais il y avait assez d'hommes à coup sûr, en dehors de ceux qui étaient mal intentionnés, pour constituer une armée suffisante pour empêcher le peuple de s'unir en un corps capable de s'opposer au roi.
> A – En vérité, je pense que si le roi avait eu de l'argent, il aurait pu avoir assez de soldats [qui lui obéissent effectivement] en Angleterre. Il y avait en effet peu de gens du commun qui eussent des préférences pour l'une ou l'autre *cause*, mais qui eussent pris parti pour n'importe quel côté, pour une solde ou du butin. Mais le trésor du roi était très bas, et ses ennemis, qui prétendaient soulager le peuple des impôts, et autres choses spécieuses, tenaient les cordons de la bourse de la Cité de Londres et de la plupart des cités et des villes à charte en Angleterre, et de bon nombre de particuliers par surcroît[10].

Hobbes introduit ici non *une cause des causes*, mais une condition dont l'existence aurait été capable d'empêcher les effets pratiques des causes historiques de la révolution anglaise. Cette condition est le bon état du trésor du souverain. Hobbes pense que si le roi « avait eu de l'argent » à ce moment de l'histoire politique anglaise, il aurait pu être en position de gérer les menaces à la paix avec lesquelles il a dû se battre. Mais, faute de moyens financiers pour faire face aux problèmes auxquels il a été confronté, le roi n'a pas pu assurer sa fonction de gardien de la paix et de la sécurité publique et la guerre a été déclenchée. Selon l'interprétation historique que Hobbes fait des antécédents de la guerre civile anglaise, le fait que le « trésor du roi était très bas » apparaît ainsi en tant qu'une pièce cardinale du puzzle politique.

L'idée qu'il y aurait un lien direct entre le niveau des caisses de l'État et la capacité d'action du souverain – autrement dit l'idée que des coffres quasi vides rendent le

[7] *Béhémoth*, 39.
[8] *Béhémoth*, 40.
[9] Voir, plus haut, p. 120-123.
[10] *Béhémoth*, 40.

gouvernement impossible, mais que des coffres bien remplis donnent au souverain la possibilité d'agir – est, pour Hobbes, une règle générale de la politique (non uniquement une appréciation historique de ce moment-là). Il le prouve par l'exemple de Henri VIII, qui, s'il n'avait pas eu les coffres remplis, n'aurait pas pu exercer la « sévérité[11] » qui a marqué son gouvernement.

Mais à quoi bon cet argent ? Hobbes explique qu'au cas où Charles Ier aurait eu assez d'argent, « il aurait pu avoir assez de soldats en Angleterre ». La somme d'argent public dont l'existence aurait pu empêcher la guerre serait donc le montant requis pour pouvoir entretenir l'armée. On peut se poser donc la question de savoir si l'enjeu dont il est ici question ne serait pas la force de l'armée, plutôt que les réserves de trésorerie. Cette interrogation trouve sa réponse dans la désapprobation qui est exprimée dans le *Béhémoth* concernant le besoin d'argent en vue d'entretenir une armée qui s'opposerait par la force aux ennemis du roi :

> B – Ce que vous dites ressemble (à mon sens) à un conseil donné au roi, de les laisser dans leur coin, jusqu'à ce qu'il ait assez d'argent disponible pour lever et entretenir une armée suffisante, puis de leur tomber dessus, et de les détruire.
> A – À Dieu ne plaise qu'un dessein si inhumain, si peu chrétien et si horrible pénètre jamais le cœur du roi. J'aimerais qu'il ait assez d'argent disponible pour lever une armée capable de réduire toute rébellion, et pour ôter à ses ennemis tout espoir de succès, de sorte qu'ils n'osent pas le gêner dans la réforme des universités, mais sans mettre à mort personne qui n'ait commis effectivement les crimes qui sont déjà rendus capitaux par les lois[12].

On comprend à présent que l'armée tant désirée (que les caisses publiques doivent absolument être en mesure de financer pour éviter la dissolution du corps politique) serait une armée capable d'assurer la sécurité publique (« capable de réduire toute rébellion »), bien comme une armée qui assure au souverain les conditions de mettre en œuvre ses « politiques publiques » (dont la politique éducative en ce qui concerne les universités[13]), « de sorte qu'ils n'osent pas le gêner dans la réforme des universités ». Mais le but de cette armée n'est pas « de leur tomber dessus, et de les détruire », mais, à l'inverse, d'agir « sans mettre à mort personne qui n'ait commis effectivement les crimes qui sont déjà rendus capitaux par les lois ». Bref, l'argent public serait une condition d'action pour l'État et non la condition d'instauration d'une force militaire qui mette en application un gouvernement tyrannique. La revendication de son existence ne porte donc pas sur le fait qu'il soit nécessaire pour faire violence aux citoyens et ainsi les plier au

[11] *Béhémoth*, 96.
[12] *Béhémoth*, 96.
[13] Lors du chapitre suivant, « II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics », il y aura une section consacrée à l'analyse des politiques hobbesiennes de réforme des universités, on ne va donc pas exploiter ce point ici.

pouvoir du souverain. Ce n'est pas cela que Hobbes cherche au moyen de son apologie du financement public raisonnable pour entretenir une armée. Il cherche à convaincre son lecteur que sans suffisamment d'argent public pour assurer une armée capable de maintenir l'ordre, toute possibilité de garantir la paix au moyen d'une myriade de « politiques publiques » est irréalisable.

Dans le passage que nous analysons[14], Hobbes explique aussi que les ennemis du roi « prétendaient soulager le peuple des impôts », c'est-à-dire qu'ils opéraient une stratégie d'affaiblissement de la capacité d'action du roi au moyen de la réduction des moyens financiers mis à sa disposition. Leur but n'était pas la réduction des impôts en tant que telle, mais la diminution de la capacité du souverain à accomplir sa fonction. On peut supposer qu'une telle référence renvoie à la « Pétition de Droit » que le roi accorda au Parlement en juin de 1628, se privant ainsi « du pouvoir de lever de l'argent sans leur consentement[15] » tout comme de « son revenu ordinaire par les impôts coutumiers de *tonnage* et *poundage*[16] ». Cette précision concernant l'affaiblissement du souverain par la création d'entraves à la collecte d'impôts est d'autant plus importante que la stratégie de ravitaillement des caisses publiques que Hobbes préfère est la collecte d'impôts, et, en particulier, les taxes sur la consommation.

Organiser l'approvisionnement de l'État : des impôts, non des rentes !

Dans une logique de politique de la paix obtenue par les moyens de l'État, on se doit donc de se demander : comment l'État peut-il avoir en permanence « assez » d'argent pour assurer l'entretien des conditions sociales d'une vie pacifique ? La réponse de Hobbes semble être que l'État doit se financer par la collecte d'impôts. Ce choix semble reposer sur deux critères. La collecte d'impôts semble le moyen le plus fiable de trouver de l'argent et les impôts sont la seule forme de collecte d'argent suffisamment flexible pour répondre, avec l'allure requise, à toute augmentation de fonds que les événements imposent au souverain en fonction d'assurer sa fonction pacificatrice.

[14] « B – Mais il y avait assez d'hommes à coup sûr, en dehors de ceux qui étaient mal intentionnés, pour constituer une armée suffisante pour empêcher le peuple de s'unir en un corps capable de s'opposer au roi. / A – En vérité, je pense que si le roi avait eu de l'argent, il aurait pu avoir assez de soldats [qui lui obéissent effectivement] en Angleterre. Il y avait en effet peu de gens du commun qui eussent des préférences pour l'une ou l'autre cause, mais qui eussent pris parti pour n'importe quel côté, pour une solde ou du butin. Mais le trésor du roi était très bas, et ses ennemis, qui prétendaient soulager le peuple des impôts, et autres choses spécieuses, tenaient les cordons de la bourse de la Cité de Londres et de la plupart des cités et des villes à charte en Angleterre, et de bon nombre de particuliers par surcroît. » (*Béhémoth*, 40.)

[15] *Béhémoth*, 66.

[16] *Béhémoth*, 66.

Commençons par les raisons qu'évoque Hobbes pour ne pas souhaiter que l'« alimentation de la république[17] » soit assurée au moyen de revenus de terres directement gérées par le souverain :

> Dans la répartition des terres on peut concevoir que la République elle-même, incarnée dans son représentant, en reçoive une part, l'occupe et la fasse valoir ; et que cette part puisse être faite assez grande pour supporter toutes dépenses nécessairement requises pour la paix et la défense communes : tout cela serait très vrai, si l'on pouvait concevoir un représentant affranchi des passions et des faiblesses humaines. Mais la nature des hommes étant ce qu'elle est, la constitution d'un domaine public, ou l'assignation à la République d'un certain revenu, est une vaine entreprise qui tend à la dissolution du gouvernement et au retour à l'état de pure nature et de guerre, dès l'instant où le pouvoir souverain tomberait aux mains d'un monarque ou d'une assemblée trop négligents à l'égard des questions pécuniaires, ou trop aventureux dans leurs manières d'engager les fonds publics lors d'une guerre longue ou coûteuse. Les Républiques ne supportent pas qu'on leur prescrive un régime : étant donné en effet que leurs dépenses ne sont pas déterminées par leur propre appétit, mais par des accidents extérieurs et par l'appétit de leurs voisins, les ressources publiques ne sauraient supporter d'autre détermination que celle que requerront les occasions imprévisibles. (…) C'est donc une vaine entreprise que d'assigner une part [des terres] à la République (…)[18].

Hobbes considère ainsi qu'essayer de payer les dépenses de fonctionnement des institutions souveraines au moyen de l'établissement d'une réserve de terres souveraines serait une « vaine entreprise » qui conduirait inévitablement la communauté politique « au retour à l'état de pure nature et de guerre », parce que, inévitablement, un jour ou l'autre, un souverain non « affranchi des passions et des faiblesses humaines » serait « trop négligent » ou, à l'inverse, « trop aventureux » dans sa gestion des « fonds publics » et rendrait l'action publique de l'État impossible par manque de fonds.

Si l'attribution d'une réserve de terres semble théoriquement une solution possible[19], en pratique, Hobbes la déconseille vivement pour deux ordres de raisons. La première est que Hobbes ne fait pas confiance à une gestion prudente de la part du souverain[20]. La deuxième

[17] *Lév*., XXIV, 261.

[18] *Lév.*, XXIV, 265-266.

[19] La locution empruntée par Hobbes, « on peut concevoir que », semble autoriser l'hypothèse (théorique) selon laquelle on pourrait pourvoir à l'alimentation de la république par la constitution d'un domaine royal. Pourtant, Éric Marquer a montré qu'un tel choix ne serait pas le choix favorisé par Hobbes (même si l'on pouvait faire confiance au gouvernement du souverain pour garantir la paix). En effet, étant donné que la philosophie politique de Hobbes tient à cœur d'« identifier la personne du prince avec la propriété et le territoire entier du Royaume afin de ne pas diviser la richesse et la souveraineté » (É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, *op. cit*., p. 49), il ne serait pas envisageable de distinguer, en ce qui concerne le ravitaillement, la personne publique du souverain qui gouverne et le Royaume comme s'ils étaient deux êtres à part (voir É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, *op. cit*., p. 35 ; 37).

[20] On ne saurait ne pas remarquer que l'auteur qui estime que la meilleure façon d'assurer la paix soit de confier au souverain tous les pouvoirs politiques n'est pas pour autant convaincu que le souverain, en ce qui

raison pour laquelle nourrir la république au moyen de l'assignation d'une réserve de terres publiques serait une mauvaise idée est, elle aussi, prudentielle. Néanmoins, elle ne concerne pas la gestion du souverain, mais plutôt la nature même de l'action publique : les dépenses publiques ne sont pas entièrement déterminées par l'État lui-même. Hobbes est conscient que les dépenses des États « ne sont pas déterminées par leur propre appétit, mais par des accidents extérieurs et par l'appétit de leurs voisins ». Il pense ainsi que miser sur une telle stratégie d'approvisionnement de l'État serait irresponsable parce que le souverain, au cas où un pays voisin lui aurait déclaré la guerre et qu'il ait besoin davantage de ressources, ne peut pas décréter l'augmentation de productivité des terres qui avaient été consignées à constituer une propriété royale et ainsi trouver les fonds dont la survie de la république dépend dans l'immédiat[21].

Bref, en ce qui concerne les propriétés royales, elles ne serviraient le souverain que dans sa « capacité naturelle[22] » et non « dans sa capacité publique[23] » – c'est-à-dire qu'elles ne servent qu'à « son divertissement[24] » et non à pourvoir à son action en tant que souverain. Mais, comment l'État doit-il s'approvisionner ? On peut découvrir la réponse de Hobbes au moyen d'un exemple historique :

> Encore qu'en *Angleterre* le Conquérant se soit réservé diverses terres pour son propre usage (…) et diverses redevances attachées aux terres qu'il donnait à ses sujets, il semble néanmoins que ces avantages n'aient pas été réservés en vue de subvenir à ses besoins dans sa capacité publique (…). Car nonobstant toutes ces dispositions, lui et ses successeurs imposèrent des taxes discrétionnaires, assises sur les terres de tous les sujets, quand ils le jugèrent nécessaire[25].

En évoquant l'imposition d'impôts « discrétionnaires » comme étant la réponse à des événements au cours desquels le souverain a eu besoin de plus de moyens comme une inévitabilité historiquement prouvée, Hobbes exprime aussi sa prédilection pour une telle manière d'approvisionner l'État. Il pense que la collecte des impôts serait donc la seule manière

---

concerne la gestion financière de l'État, soit capable d'assurer sa fonction de manière prudente. En effet, c'est précisément parce que Hobbes est conscient que le souverain « est un individu comme un autre » et qu'il ne va jamais pouvoir, à tout moment, « se conduire de manière raisonnable » que Hobbes insiste que « le gouvernement ne peut reposer sur la vertu du prince, sa prudence ou sa sagesse (É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, *op. cit.*, p. 36) et qu'il propose donc, au moyen de sa science politique, qu'on passe du modèle médiéval du gouvernement seigneurial, vers la constitution d'un État moderne dont on est en train d'analyser les actions les plus appropriées.

[21] « Pour cette raison de nécessaire rapidité d'action dans les crises, la solution du domaine public comme substitution à l'impôt n'est pas réaliste. » (Pierre Dockès, *Hobbes. Économie, Terreur et Politique*, Paris, Economica, 2008, p. 231.)

[22] *Lév.*, XXIV, 266.

[23] *Lév.*, XXIV, 266.

[24] *Lév.*, XXIV, 266.

[25] *Lév.*, XXIV, 266.

d'approvisionner l'État pour éviter « la dissolution du gouvernement » et le « retour à l'état de pure nature et de guerre[26] ». Car cette collecte est extrêmement fiable et sa flexibilité permet de récolter à chaque moment les fonds nécessaires pour que la gestion étatique de la paix soit efficace dans les circonstances réelles dans lesquelles la communauté politique vit.

En résumé, Hobbes propose que la machine étatique de l'État-Léviathan soit nourrie au moyen d'impôts qui, au contraire des ressources fournies par les propriétés royales, peuvent être ajustés aux besoins de chaque phase politique distincte.

La théorie hobbesienne des impôts est différente de sa politique fiscale

On complètera maintenant l'analyse du choix de financer l'État-Léviathan par les impôts par une synthèse de la théorie hobbesienne des impôts suivie d'un exposé de sa politique fiscale. Ceci nous permettra de rentrer davantage dans l'intelligence de la politique hobbesienne de ravitaillement de l'État car la justification politique de l'impôt conditionne la forme que prend la politique fiscale et que les choix d'une politique fiscale plutôt qu'une autre détermine l'état des caisses publiques.

Hobbes commence son exposé concernant les impôts par la distinction entre « fortune » personnelle et « somme dont chacun est redevable à la République pour sa défense », une distinction que Hobbes déduit du principe de justice équitable selon lequel tous sont égaux devant le souverain, « [u]ne égale justice implique aussi l'égale imposition des taxes : l'égalité de celles-ci ne dépend pas de l'égalité des fortunes, mais de celle de la somme dont chacun est redevable à la République pour sa défense[27] ». On pourrait penser que la différence entre la « fortune » et la « somme dont chacun est redevable » n'est qu'une question de tournure linguistique. Tel n'est cependant pas le cas. Hobbes poursuit son exposé en précisant ce qu'il entend par la dette que les citoyens ont envers la république « pour sa défense ». « En effet », continue Hobbes :

> [C]hacun n'a pas seulement à travailler pour soutenir sa vie, mais aussi à combattre, en cas de besoin, pour écarter les dangers qui le menacent dans son travail. Il faut donc, ou bien faire comme les juifs après leur retour de captivité, lors de la réédification du temple, quand ils bâtissaient d'une main et tenaient l'épée de l'autre, ou bien payer des gens pour combattre à votre place. En effet, les impôts que le pouvoir souverain réclame des gens ne sont rien d'autre que le salaire dû à celui qui tient le glaive public pour défendre les particuliers dans l'exercice de leurs divers métiers ou professions[28].

[26] Lév., XXIV, 265.
[27] *Lév*., XXX, 368.
[28] *Lév*., XXX, 368.

Hobbes établit donc un parallèle historique avec les Juifs qui, en retournant en Israël après l'exil, ne pouvant pas compter sur un État qui les protège, travaillaient à la reconstruction de Jérusalem et, en même temps, se défendaient de leurs ennemis « ils bâtissaient d'une main et tenaient l'épée de l'autre ».

Cet exemple sert à Hobbes à montrer que, dans les communautés politiques, comme c'est le cas de l'Angleterre, où les citoyens préfèrent travailler sereinement sans avoir à se soucier de questions de sécurité, il faut bien qu'ils payent « des gens pour combattre à » leur place. De cette explication sommaire du lien entre la sécurité et les impôts, Hobbes tire une conclusion concernant le modèle de politique fiscal le plus à même de conserver la paix :

> Et étant donné que l'avantage que chacun en reçoit, c'est de pouvoir jouir de la vie, qui est également chère aux pauvres et aux riches, la somme que doit le pauvre à ceux qui défendent sa vie est la même que celle dont le riche est redevable pour la défense de la sienne (…)[29].

L'impôt serait ainsi égal pour tous les citoyens, parce que ce qu'il *achète* ce n'est pas une assurance pour ses biens qui varient selon la personne, mais une assurance par rapport à la conservation de la vie du citoyen dont la valeur est la même. Quelque chose de l'ordre d'un régime d'impôt plat[30] est donc suggéré par Hobbes. Cette disposition est d'ailleurs très compréhensible si l'on se rend compte du schéma politique qui est le sien, selon lequel l'institution du contrat vise à augmenter des possibilités de rester en vie. Rien d'étonnant à ce que Hobbes conclue que, si la fonction primordiale du souverain est de garder en vie ses sujets, ces derniers doivent contribuer financièrement pour l'exécution de ladite fonction selon une taxe uniformément applicable au bien en question, la vie[31].

Hobbes exploite l'application d'une telle idée dans le cadre spécifique de quiconque travaille pour autrui dans un cadre comparable au rapport entre seigneur et serf (structure qui était encore le modèle d'organisation dominant en Angleterre à l'époque[32]). Il dit à ce propos :

---

[29] *Lév*., XXX, 368.

[30] Un impôt plat (en anglais : *flat tax*) est un régime d'imposition caractérisé par un taux unique, ce qui signifie que la valeur due ne dépend pas de la tranche d'imposition du contribuable ni de son revenu fiscal de référence.

[31] Tom Sorell a raison de descendre jusqu'aux détails et d'affirmer que la paix que l'institution de l'État-Léviathan est censée prodiguer aux sujets ne peut pas être comprise de façon réduite comme entraînant uniquement la garantie de survie, mais qu'elle suppose aussi la création de conditions de vie où l'espérance d'une vie industrieuse serait réalisable. En ce sens, il est juste de conclure que la possibilité d'atteindre une vie bonne et industrieuse est partie intégrante de la justification hobbesienne de l'obligation de payer les impôts à l'État. Voir Tom Sorell, « Hobbes's Peace Dividend », *History of Philosophy Quarterly*, 38 (2), 2021, p. 137-154.

[32] « The essence of feudal society was the bond of loyalty and dependence between lord and man. The society was hierarchical in structure : some were lords, others were their servants. "Whose man art thou ?"

« les riches, qui utilisent les services des pauvres, peuvent être débiteurs non seulement pour leurs propres personnes, mais pour beaucoup d'autres[33] ». La question devient ici de teneur utilitariste : il n'est pas dû à la dignité égale entre tous, riches et pauvres compris, que tous doivent payer le même taux d'impôt ; il n'est pas non plus parce qu'ils ont tous des vies de même valeur ; l'enjeu c'est que l'utilisation de la vie serait la valeur qui constitue la base imposable. Tout citoyen, pauvre ou riche, dont la vie leur serait utile à lui-même est donc responsable de payer à l'État l'impôt correspondant à la protection d'une vie. Dans le cas des vies dont l'utilité ne sert pas le vivant lui-même, mais plutôt son seigneur (comme serait le cas pour les serfs), Hobbes conclut que le responsable pour payer l'impôt doit être le seigneur, dès lors que c'est lui qui bénéficie d'une telle vie – protégée et maintenue en sécurité par le souverain.

Ceci semble certes inhumain, mais du point de vue du système philosophique cela est effectivement cohérent. Hobbes propose donc un système d'impôts qui taxe au prorata des vies (qui est ainsi calculé de façon unitaire). Celui qui doit s'acquitter de l'impôt est le propre (ou un autre, mais seulement au cas où sa vie ne soit pas vécue en fonction de son utilité personnelle, mais à autrui).

La théorie des impôts de Hobbes est pourtant suivie d'une proposition de politique fiscale assez différente de la théorie énoncée[34]. Quand Hobbes passe de la considération théorique qui justifie l'imposition d'impôts aux sujets à la collecte il change de perspective et se concentre davantage dans la taxation de la consommation que dans la taxation de l'utilisation d'une vie :

> Ceci étant considéré, 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. Pour quelle raison en effet celui qui travaille beaucoup et qui, épargnant les fruits de son travail, consomme peu, serait-il plus imposé que celui qui vivant à ne rien faire, a de faibles revenus et les dépense intégralement, alors que l'un ne reçoit pas de la République plus de protection que l'autre ? Quand les impôts sont assis sur ce que les gens consomment, chacun paie également pour ce

demanded a character in one of Middleton plays. » (Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Londres, Penguin, 1991, p. 39.)

[33] *Lév*., XXX, 368.

[34] La fiscalité de Hobbes n'est pas seulement différente de la politique fiscale qu'on pourrait imaginer qu'il puisse déduire de sa théorie des impôts, comme elle est aussi différente des modèles de taxation que l'on suivait en Angleterre pendant la période Tudor : « [t]his view of taxation, and specially the recommendation of taxation of consumption, reflects an entirely different view of society from the functional view which prevailed as late as the Tudor period, whereby the poor were considered to have fulfilled their obligation to the state by working » (Crawford B. Macpherson, « Hobbes's Bourgeois Man », *Hobbes Studies*, 1965, p. 175).

> dont il use, et la République n'est pas frustrée par le gaspillage intempérant de certains particuliers[35].

À la différence de sa théorie des impôts, la politique fiscale de Hobbes change l'assiette fiscale (ce qui servait de base au calcul de l'impôt était la vie individuelle et devint les sommes dépensées dans la consomation de biens) et elle laisse tomber aussi l'idée de l'impôt uniforme (parce que, l'impôt étant lié à la consommation, sa valeur sera nécessairement différente pour chaque contribuable en fonction de sa consommation).

Oubliant sa défense de la contribution au prorata de la vie humaine, Hobbes se concentre donc dans la défense de la taxation sur la consommation qu'il préfère à l'option de taxer les biens ou les revenus. Hobbes préfère taxer la consommation, nous explique-t-il, parce qu'elle est plus égalitaire que la taxation selon la « fortune de ceux qui consomment ces choses ». Ce changement n'est pas neutre. Taxer les citoyens en fonction de la vie est d'une certaine façon justifié au sein du système par la logique de distribuer également le prix de l'entretien de la sécurité que chacun demande, mais l'accent mis sur la consommation ne remplit pas la même fonction sociale. L'imposition de la vie relie la vie à la sécurité nationale, l'imposition de la consommation réduit la consommation, ce qui constitue un tout autre critère politique.

Pourtant, ceci ne semble pas une erreur accidentelle de la part de Hobbes, dès lors qu'il insiste pour dire que taxer la consommation reviendrait à la réduire, et qu'une telle réduction serait une bonne chose pour la communauté politique. Une telle différence apparaît même en tant qu'un facteur pédagogique que le souverain se doit d'utiliser pour apprendre aux citoyens à épargner et à ne pas trop dépenser leur ressources, en vue d'éviter à la communauté politique d'être « frustrée par le gaspillage intempérant de certains particuliers ». Une deuxième piste qui peut aider à prouver que ce choix n'est pas le fruit d'une distraction de la part de Hobbes est que, dans le *De Cive*, Hobbes soutient déjà ce même type de taxation[36].

Ce changement inattendu ne peut être compris que par l'introduction d'un autre facteur. L'avis de Tom Sorell est qu'une telle politique fiscale épargnerait à la république d'entreprendre des guerres extérieures. Il explique qu'une communauté dont les citoyens seraient plus frugaux (qu'une autre) aurait besoin de moins de ressources pour assurer la vie quotidienne, l'obtention des ressources étant une question disputée par tous les États, avoir besoin de moins de ressources signifie se battre moins avec les autres puissances nationales et, *in fine*, lui épargner de rentrer dans quelques guerres en vue d'assurer le contrôle des

[35] *Lév*., XXX, 368-369.
[36] Voir *Du citoyen*, chap. XIII, paragr. 10-11, p. 261-262.

ressources[37]. Si l'hypothèse de Sorell est exacte, le changement de politique fiscale entre la fiscalité qui serait plus en ligne avec sa théorie des impôts et celle qu'il soutient effectivement, s'expliquerait par l'introduction d'un autre facteur : le désir d'éviter des guerres avec d'autres pays pour le contrôle de biens dont une société plus dispendieuse aurait nécessairement besoin.

Une autre différence importante est que la consommation des sujets n'étant pas décidée par le souverain, l'option de taxer la consommation ouvre la possibilité d'un écart dangereux entre la somme récoltée et les besoins de la république. À tout moment où la hausse ou la baisse de la consommation ne sont pas en ligne avec les circonstances politiques de l'État, des déséquilibres financiers peuvent être créés dans la situation des caisses publiques.

Bref, si l'on compare la théorie des impôts de Hobbes avec sa proposition de fiscalité, on est forcé de reconnaître qu'il y a des facteurs *ad hoc* qui interviennent dans la formulation pratique de sa politique fiscale. La théorie des impôts pouvant être déduite de façon nette et logique de sa théorie politique, la politique fiscale modifie trois facteurs d'importance. Elle change l'assiette fiscale : de la vie, on passe à la consommation. Elle change d'une perspective de taxe plate à une apologie des taxes proportionnelles, où plus de consommation entraîne plus de paiements d'impôts. Et, finalement, elle révolutionne la justification initiale pour payer ses impôts (qui était celle de contribuer à sa sécurité personnelle), et fait des impôts le moyen politique d'imposition d'une certaine austérité qui entrevoit dans la réduction de la consommation générale et dans l'augmentation de l'épargne des particuliers une politique économique qui augmenterait la sécurité financière de l'État.

Limites à la responsabilité du souverain en tant qu'emprunteur envers ses créanciers

En ce qui concerne l'assurance que les caisses publiques auront toujours assez d'argent pour que l'État puisse assurer sa fonction, une dernière démarche politique est suggérée par Hobbes : la limitation de la responsabilité du trésor public par rapport aux prêts que ses fonctionnaires ont contractés en tant que prêts à l'État.

Ce point peut sembler surprenant chez Hobbes, parce qu'il désolidarise l'État de ses responsabilités légalement contractualisées, ce qui semble être un contresens pour un auteur qui tient tellement à la responsabilité en ce qui concerne les contrats. Pour Hobbes, néanmoins, il faut ajouter à la panoplie des règlementations des contrats célébrés avec des organisations publiques sujettes la possibilité que l'État n'honore pas ses compromis quand honorer ces

[37] Tom Sorell, « Hobbes on Trade, Consumption and International Order », *The Monist*, 89(2), 2006, p. 254-255.

contrats risque de mettre la paix en danger. Ce qui est effectivement un contresens juridique apparaît à Hobbes comme un ajout nécessaire à la survie de la communauté politique dans l'exacte mesure en ce que ce serait parfois la seule façon de s'assurer que l'État continue de fonctionner et qu'il ne soit pas paralysé par manque de fonds, des fonds qui seraient dépensés par les organisations sujettes et que le souverain se verrait forcé d'honorer.

Au cours de son étude de la législation applicable à une organisation sujette, Hobbes se réfère à l'encadrement dans lequel « le représentant du corps public [dans l'organisation sujette en question] est un individu, et que cet homme emprunte à un tiers[38] ». La responsabilité d'un tel représentant est toujours dépendante de l'autorité souveraine[39] et elle est limitée par deux sources que le souverain rédige : « la première est la charte de ce corps, c'est-à-dire les lettres émanées du souverain ; la seconde est la loi de la République[40] ». Cependant, un tel prêt contracté au nom de l'organisation sujette sous l'autorité du souverain n'engage point la république : « la dette repose sur lui seul [le représentant][41] », « c'est lui seul que le prêteur a pour débiteur ; et c'est lui qui doit rembourser le prêteur, soit sur les fonds communs s'il en existe, soit dans le cas contraire, sur son propre patrimoine[42] ». Si jamais les fonds de l'organisation sujette couvrent le remboursement des dépenses, le représentant peut les engager pour rembourser la dette, ce qui, suppose-t-on, est la façon ordinaire de faire, mais Hobbes fait porter la responsabilité du prêt au représentant dans sa *capacité naturelle* et non au représentant dans sa *capacité publique*, ce qui exclut que le trésor public soit amputé par le remboursement des sommes déboursées par une organisations sujette.

La sauvegarde des caisses publiques est tellement importante que Hobbes propose d'inscrire dans la loi que les prêts, les contrats[43] et les amendes[44] des organisations dépendantes subordonnées, même ceux qui sont légalement demandés ou célébrés, soient de la seule responsabilité privée du représentant du souverain dans l'organisation.

Les grandes fortunes constituent un danger pour la paix

La section précédente a commencé par l'analyse de l'affirmation hobbesienne que, les caisses de l'État étant remplies, les questions qui se sont posées à Charles Ier en ce qui concerne le

[38] *Lév*., XXII, 240.
[39] « Dans les corps politiques, le pouvoir du représentant est toujours limité ; et c'est le pouvoir souverain qui prescrit les limites de ce pouvoir. » (*Lév*., XXII, 238.)
[40] *Lév*., XXII, 239.
[41] *Lév*., XXII, 241.
[42] *Lév*., XXII, 241.
[43] Voir *Lév*., XXII, 241.
[44] Voir *Lév*., XXII, 241.

maintien de la paix se seraient posées autrement, voire pas du tout. Parmi les trois conséquences que Hobbes déduit d'une telle affirmation, l'une d'entre elles n'a pas été analysée dans la section précédente : il s'agit du rapport entre l'envergure des caisses de l'État et celle des fonds particuliers entre les mains des grands capitaux :

> Mais le trésor du roi était très bas, et ses ennemis, qui prétendaient soulager le peuple des impôts, et autres choses spécieuses, tenaient les cordons de la bourse de la Cité de Londres et de la plupart des cités et des villes à charte en Angleterre, et de bon nombre de particuliers par surcroît[45].

Cette section sera consacrée à comprendre comment, pour Hobbes, le déséquilibre entre les ressources du trésor public et celles des particuliers très riches aurait été l'une des causes historiques de la guerre civile anglaise. Cette conclusion historique est d'ailleurs érigée par Hobbes en règle générale. On verra, en un second temps, que Hobbes pense pouvoir éviter les conséquences de ce déséquilibre au moyen de l'établissement d'un régime de propriété (privée, étatique et commune). Pour analyser ces propos, on commencera par regarder sa conception de la propriété et, ensuite, on s'appliquera à considérer la forme que prend sa « politique publique » de la propriété.

Rapports de forces : avoir « assez » de fonds, c'est aussi avoir « plus » de fonds

L'une des causes de la guerre civile anglaise a été le fait que quelques particuliers disposaient de ressources financières plus importantes que celles du souverain. Si la section précédente s'est concentrée sur le besoin d'avoir suffisamment de moyens financiers pour garantir le bon fonctionnement de l'État, la question se complexifie ici parce qu'à la nécessité absolue que le Trésor ait assez de fonds Hobbes ajoute l'impératif qu'il ait plus de fonds que les particuliers les plus riches. Dans le rapport de forces économiques entre l'État et ses sujets, nous explique Hobbes, si l'État a moins de force qu'un citoyen, ou qu'un groupe de ses sujets qui s'organisent en une faction, il ne sera plus en mesure d'assurer sa fonction.

La question que soulève Hobbes est celle-ci : peut-on vivre en paix lorsque quelqu'un dispose de plus de ressources financières que le souverain et que cet agent a, de ce fait, une capacité d'action plus importante que l'État[46] ? Hobbes est persuadé que l'une des causes

[45] *Béhémoth*, 40.

[46] Le rapport entre richesse et pouvoir chez Hobbes est, depuis Adam Smith, souvent considéré comme un rapport univoque – à titre d'exemple de cette interprétation, on peut évoquer Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. fr. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 2004, p. 113. Il faut cependant se rendre compte que la richesse étant chez Hobbes une forme de pouvoir, elle n'est

historiques de la guerre civile anglaise avait été que les moyens financiers des ennemis du roi étaient supérieurs à ceux du souverain :

> Cinquièmement, la Cité de Londres et les autres grandes villes de commerce, tenant en haute admiration la grande prospérité des Pays Bas après leur révolte contre leur monarque le roi d'Espagne, inclinaient à penser qu'un changement de gouvernement semblable dans notre pays serait pour eux la cause d'une semblable prospérité[47].

L'élément de cette citation qu'il faut mettre en exergue et analyser dans le cadre de l'étude de la politique distributive de Hobbes est la motivation que Hobbes attribue aux villes de commerce anglaises pour une telle adulation des Pays Bas. Pour lui, leur « haute admiration » des Pays Bas n'était pas due au désir de changement de politique religieuse (ce que les presbytériens enviaient à la république née en 1648), mais à leur richesse. Ce que les villes de commerce anglaises désiraient reproduire en Angleterre c'était la « prospérité » des Pays Bas. Et, désireux d'obtenir une telle prospérité, les détenteurs de grands capitaux anglais auraient décidé de lutter contre le souverain aux côtés des presbytériens. Ils combattaient donc, non avec leur corps, mais bien « avec leur bourse[48] ».

Une telle aide s'avéra par la suite fondamentale dans le déroulement de l'histoire d'Angleterre, parce que, sans elle, les presbytériens n'auraient pas eu les moyens d'affronter le roi, mais avec un tel soutien financier derrière eux, le roi n'a pas pu résister aux rebelles :

> Mais pour en revenir au roi, quels moyens avait-il de payer, quelles ressources pour armer ou seulement pour lever une armée capable de résister à l'armée du Parlement, entretenue comme elle l'était par l'immense bourse de la Cité de Londres et par les contributions de presque toutes les villes à corporations d'Angleterre, et équipée en armes aussi complètement qu'ils en auraient besoin[49].

Le rapport de forces économiques entre les particuliers et la couronne étant favorable aux particuliers, quand ils se sont décidés à faire face au roi, il n'a rien pu faire parce que leurs

qu'« un type de pouvoir, parmi d'autres » (É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, *op. cit.*, p. 176). L'enjeu ici présenté étant celui de la différence de pouvoir financier entre le souverain et ses sujets, une comparaison exhaustive des rapports de pouvoir entre eux comprendrait nécessairement leurs différences de ressources pécuniaires, parmi d'autres éléments.

[47] *Béhémoth*, 42.

[48] *Béhémoth*, 95.

[49] *Béhémoth*, 149.

moyens leur offraient la possibilité d'avoir leur armée « équipée en armes aussi complètement qu'ils en auraient besoin » – décrit Hobbes[50].

Autrement dit, le fait que ces agents privés étaient plus riches que le roi et le fait qu'ils se mirent à désirer un changement politique a constitué une combinaison de circonstances extrêmement menaçantes pour l'État. En effet, d'une telle lecture historique, Hobbes déduit la règle générale que, si l'on veut garder la paix publique de façon durable, le rapport de force économique entre les particuliers et l'institution souveraine ne peut jamais être favorable aux particuliers.

Un tel risque pour la paix ne saurait être laissé sans réponse par Hobbes. Dans sa démarche d'apprendre au souverain à garder la paix au moyen des politiques du Léviathan qu'il pense devoir être mises en œuvre par l'État, Hobbes propose au souverain qu'il légifère sur les limites à imposer à la propriété privée, et impose ainsi un régime de la propriété (étatique, publique et communale) qui assure au souverain la suprématie économique dont il a besoin pour préserver la paix. C'est ce régime, tel qu'il est décliné dans le *Léviathan*, qu'on analysera par la suite.

À qui appartiennent les biens ? Doctrine hobbesienne de la possession des ressources

Pour Hobbes, le point le plus important en ce qui concerne la juste définition de la propriété privée, c'est que tout titre de propriété génère le droit d'enlever « tout droit aux autres sujets[51] » en ce qui concerne la propriété en question. Mais, ajoute Hobbes, la propriété privée n'attribue nullement à son propriétaire le droit d'enlever au souverain tout droit sur les choses dont il est question[52]. La distinction entre *la propriété privée en tant que possession dont on a le droit à l'usage et dont on a le droit d'enlever l'usage à autrui* et, de l'autre côté, *la propriété privée en*

[50] Une note concernant la description du danger que peuvent constituer les grandes fortunes pour le maintien de la paix est la réflexion de Hobbes concernant leur motivation pour s'engager dans les rébellions et combien cela finalement ne dessert pas vraiment leurs intérêts. L'avertissement de Hobbes aux « bourgeois, c'est-à-dire les marchants » commence par expliquer que leur motivation pour « être du parti rebelle » advient du fait que leur profession étant centrée sur l'accumulation de « gain privé » et que « leur seule gloire étant de devenir considérablement riches » ils seraient nécessairement des « ennemis mortels [des] impôts (*Béhémoth*, 167) » – ces mêmes impôts que les rebelles disent souvent vouloir réduire au moyen de la révolte. Pourtant, continue Hobbes, si « ces marchants sont en général les premiers à encourager la rébellion » ils sont aussi « les premiers à s'en repentir » quand ils se rendent compte combien ils ont été « trompés par ceux qui commandent leurs forces (*Béhémoth*, 168) ». La leçon de Hobbes est ainsi que miser financièrement sur les agitateurs, espérant ainsi voir les impôts réduits, laisse les bourses de ceux qui ont décidé de financer les armées rebelles doublement plus légères. D'abord elles se vident parce qu'elles assurent le financement des opérations militaires ; deuxièmement, elles se vident parce que les intérêts des grandes fortunes n'étant pas alignés avec ceux des agitateurs qui dirigent les forces qui s'opposent au souverain, leur but principal, abaisser les impôts ne sera jamais la priorité des chefs contestataires et ils vont inexorablement se sentir déçus d'avoir mis en eux leur confiance et leur argent.

[51] Lév., XXIX, 347.

[52] Voir *Lév*., XXIX, 347.

tant que possession dont on a le droit à l'usage et dont on a le droit d'enlever l'usage à autrui, sauf s'il s'agit du souverain, est, pour Hobbes primordiale[53].

À deux reprises, Hobbes mentionne cette distinction au cours de son examen « Des choses qui affaiblissent la république[54] ». La première fois, Hobbes avance que la cinquième doctrine qui tend à la dissolution de la république serait « *que tout particulier a de ses biens une propriété absolue, qui enlève au souverain tout droit sur ces choses*[55] ». Ces droits de propriété absolus entraîneraient la ruine de la république, parce que, Hobbes en est persuadé, « si l'on enlève au souverain lui-même son droit sur les choses, il ne peut pas s'acquitter de la charge dont les hommes l'ont investi, qui est de les défendre tant des ennemis extérieurs que des torts causés par leurs concitoyens[56] » ce qui entraîne qu'il « n'y a plus de république[57] ». Le débat concernant le régime de la propriété privée dans l'État-Léviathan est ainsi d'emblée positionné dans le grand schéma politique de Hobbes : quel régime de propriété permet une politique de la paix obtenue par les moyens de l'État ? D'ores et déjà Hobbes avance qu'un régime de propriété qui attribue à la propriété privée une garantie absolue, non seulement vis-à-vis des autres particuliers, mais aussi vis-à-vis du souverain, risque d'empêcher le souverain de s'acquitter de sa tâche et met ainsi en danger la survie du corps politique.

La deuxième référence à la propriété privée dans ce même chapitre du *Léviathan* arrive dans la liste des maladies qui ne constituent pas un risque immédiat, mais sur lesquelles « il n'est pas inopportun de se pencher[58] ». La maladie physiologique avec laquelle Hobbes compare la maladie politique qui est engendrée par « l'opinion selon laquelle chaque sujet aurait de ses terres et de ses autres biens une propriété qui ôterait au souverain le droit d'user de ces choses[59] » serait les « grands accès de fièvre, dans lesquels, les chaires étant épaissies, ou obstruées par des substances toxiques, les veines, qui dans leur cours naturel se vident dans le cœur, cessent d'être comme elles le devraient alimentées par les artères[60] ». La compréhension anatomique de Hobbes n'est pas complètement en ligne avec notre compréhension actuelle du fonctionnement du corps humain, mais on peut comprendre que le point qu'il souhaite mettre en exergue est qu'une telle maladie empêche la circulation des nutriments depuis la périphérie du corps politique vers son centre.

[53] Voir, aussi, *Lév*., XXIV, 264.
[54] Voir *Lév*., chap. XXIX.
[55] *Lév*., XXIX, 346-347 (italiques dans l'original).
[56] *Lév*., XXIX, 347.
[57] *Lév*., XXIX, 347.
[58] *Lév*., XXIX, 352.
[59] *Lév*., XXIX, 353.
[60] *Lév*., XXIX, 353.

Hobbes veut expliquer à son lecteur que l'idée, erronée, que la propriété privée constituerait un droit de possession absolu même à l'encontre du souverain, met en danger la paix de la communauté politique et risque de causer sa mort, parce qu'elle arrête l'envoi de nutriments depuis les particuliers jusqu'aux caisses publiques :

> [De l'accueil d'une telle l'opinion concernant la propriété] [i]l s'en suit que le pouvoir souverain, qui prévoit les nécessités et les dangers que la République va rencontrer, mais qui voit aussi que l'obstination du peuple fait obstacle au passage de l'argent vers le trésor public, au lieu de se dilater comme il le devrait pour affronter et prévenir de tels dangers dès leur début, se contracte aussi longtemps qu'il le peut : et quand il ne peut plus, il lutte avec le peuple au moyen de stratagèmes juridiques, pour obtenir de petites sommes ; celles-ci ne suffisant pas, il ne lui reste finalement qu'à ouvrir de force la voie à un subside immédiat, ou à périr[61].

La question de la propriété privée est ainsi, pour Hobbes, intrinsèquement liée à la question de la survie du corps politique dans la mesure où l'idée que la propriété serait un droit absolu entrave la collecte d'impôt, ce qui, à son tour, entraîne l'affaiblissement de l'institution souveraine jusqu'à sa mort dans un combat inégal.

Si le but de Hobbes est sans doute d'assurer au quotidien les moyens dont l'État a besoin pour remplir sa fonction protectrice, Hobbes justifie le caractère non absolu de la propriété non seulement en faisant appel à un critère utilitaire, comme on vient de voir, mais aussi en faisant appel à sa fable politique. Au moyen d'une telle expérience de pensée, Hobbes souhaite que son lecteur lui concède que dans l'état de nature, « tous ayant droit à toute chose[62]», il n'y a pas formellement de propriété privée, dès lors qu'il s'agit d'un contexte où « règne une guerre perpétuelle de chacun contre son voisin » et que, par conséquent, il n'y « existe aucun héritage à transmettre au fils ou à attendre du père », parce qu'il n'y a effectivement « aucune propriété des biens du sol[63] ». Par conséquent, postule Hobbes, si c'est seulement avec l'arrivée de l'état de civilité que s'inaugure le droit à la propriété privée et qu'un tel état ne serait pas possible sans l'institution d'un souverain, la propriété privée serait un droit particulier que le propriétaire recevrait du souverain (dont la possibilité même de la propriété privée émane). Une question pratique de gestion quotidienne, le régime de la propriété à l'œuvre, se voit ainsi revêtue de l'autorité accrue propre aux principes déduits directement des principes originaires de la vie politique, parce que « c'est aussi à ce moment [constitution d'un pouvoir civil] que la propriété commence[64] ».

[61] *Lév*., XXIX, 353.
[62] *Lév*., XV, 144.
[63] *Lév*., XXI, 227.
[64] *Lév*., XV, 144.

Encore à propos de la déduction des principes qui doivent présider à la gestion de la propriété privée à partir des fondements originaires de la vie politique, Hobbes allègue que les « ressources de tous[65] » appartiennent, en vertu de la convention mutuelle que tous ont passé les uns avec les autres, au « grand LÉVIATHAN[66] ». Non seulement la propriété privée n'existe pas avant l'institution du Léviathan en souverain (ce qui suggère qu'elle doit être gérée de façon à ne pas gêner son action au risque qu'il disparaisse à nouveau), comme les biens qui peuvent faire l'objet d'une telle possession particulière sont, avant d'être privés, des biens ordonnés à l'accomplissement de sa mission souveraine. Autrement dit, la « *personne unique* [la République] (…) *use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense*[67] ». C'est-à-dire que les biens, tous les biens, sont avant tout ordonnés au service de la paix publique et que leur privatisation ne surgit que comme une concession temporaire du souverain aux particuliers[68]. Personne, en déduit Hobbes, n'a donc le droit d'ôter au souverain, qui est le légitime usufruitier de tous les biens, le droit de l'usage des biens que son action en tant que souverain exige qu'il emploie.

Régime hobbesien de la propriété dans l'État-Léviathan

La conclusion juridique de ces deux justifications métajuridique est que la propriété privée n'est pas un élément en dehors du domaine du pouvoir d'action du souverain : elle est réglée par « les lois civiles, c'est-à-dire les lois de chaque république en particulier[69] ». Bref, « le pouvoir de prescrire les règles par lesquelles chacun saura de quels biens il peut jouir et quelles actions il peut accomplir sans être molesté par les autres sujets[70] » est un droit attaché à la souveraineté :

> La répartition de la matière première de cette nourriture [matières premières qui assurent la vie de la l'État] consiste dans la détermination du *mien*, du *tien* et du *sien*, ou, pour le dire en un mot, dans la *propriété* : dans toutes les espèces de République, cette répartition appartient au pouvoir souverain. (…) Par conséquent, étant donné que l'introduction de la *propriété* est un effet de la République, qui ne peut agir que par la personne qui la représente, cette introduction est l'acte du seul souverain ; elle repose sur les lois que nul ne peut promulguer s'il ne dispose du pouvoir souverain[71].

[65] *Lév*., XVIII, 177.
[66] *Lév*., XVIII, 177 (en lettres majuscules dans l'original).
[67] *Lév*., XVII, 178 (italiques dans l'original).
[68] « For, in the first place, there is some reason for thinking that Hobbes valued private property, not for the private satisfactions it afforded, but simply because it appeared to him the best remedy against violence. » (Keith Thomas, « The social origins of Hobbes's political thought », *Hobbes Studies*, 1965, p. 222.)
[69] *Lév*., XVIII, 185.
[70] *Lév*., XVIII, 185.
[71] *Lév*., XXIV, 262-263 (italiques dans l'original).

Hobbes conclut ainsi que la distribution des biens dont le souverain a le devoir de s'occuper, notamment la répartition de la terre, doit être faite à l'image de la distribution des terres d'Israël par les douze tribus du peuple, c'est-à-dire sous la forme d'un partage « discrétionnaire[72] ». Cet caractère discrétionnaire signifie quatre choses : d'abord, le seul agent qui établit la distribution est le souverain. Deuxièmement, la répartition devant être faite par le seul jugement du souverain, insiste Hobbes, ceci signifie qu'elle doit être faite par « lui, et non pas tel ou tel sujet, ou un certain nombre d'entre eux[73] ». Une telle préoccupation avec la délégation d'une telle tâche est probablement due à la préoccupation qui travaille Hobbes de garantir que le lien entre le souverain qui confie la terre à un sujet et la propriété qui est confiée ne se dilue pas et donc que le citoyen devenu propriétaire ne l'oublie pas au moment où le souverain lui demandera de contribuer au maintien de la paix avec son bien ou avec les ressources qu'il reçoit de l'exploitation de son bien. Troisièmement, Hobbes détermine que la distribution doit suivre les règles de l'« équité[74] » et, quatrièmement, qu'elle dessert le « bien commun[75] ».

En regardant les quatre critères qui composent la « première loi de cette répartition[76] », on comprend que Hobbes introduit deux critères concernant l'agent de la distribution : qui doit être le souverain et qu'il ne doit la déléguer à personne ; et deux critères qui portent sur le type de jugement qui vise le souverain au moyen d'une telle distribution : qu'elle soit équitable et qu'elle cherche à contribuer au bien commun. Que la distribution soit discrétionnaire, cela veut dire finalement qu'elle doit reposer sur le discernement du souverain en vue de la paix civile. Il n'y a donc pas ici une démarche politique qui viserait à subordonner la propriété de tous les biens aux intérêts du souverain en vue d'en faire des moyens d'un gouvernement arbitraire.

Il faut à présent exposer en détail la forme que prend le régime que propose Hobbes pour gérer les trois types de propriété qu'il envisage : privée, étatique et commune.

Les propriétés du souverain, on l'a vu plus haut, servent sa capacité naturelle, et toutes les autres propriétés, biens et ressources privés servent à approvisionner le trésor public au moyen des impôts. C'est donc non sur ses propriétés personnelles, mais sur les possessions des autres propriétaires que le souverain s'appuie pour assurer les fonds nécessaires en vue de l'accomplissement de ses fonctions[77]. Étant donné que la propriété royale n'est pas au service du souverain dans sa capacité publique, Hobbes ne lui consacre donc pas beaucoup d'attention.

[72] *Lév*., XXIV, 264.
[73] *Lév*., XXIV, 263.
[74] *Lév*., XXIV, 263.
[75] *Lév*., XXIV, 263.
[76] *Lév*., XXIV, 263.
[77] Voir plus haut la section « Assez d'argent public : taxes sur la consommation et dettes contrôlées », p. 228-239.

Le régime de propriété auquel Hobbes consacre le plus d'attention c'est celui de la propriété privée. Mais, en dépit d'en parler à maintes reprises et au cours de nombreux chapitres du traité, la position de Hobbes peut finalement être résumée à un ensemble simple de dispositions. Toute propriété est absolue dans le droit qu'elle concède d'empêcher autrui de jouir de son usufruit, sauf s'il s'agit du souverain. Le souverain, en tant que celui qui a droit à toutes les ressources en fonction de sa mission, en tant que celui dont l'existence permet l'établissement de la propriété, et en tant que celui qui distribue les ressources de façon discrétionnaire, ne saurait pas être empêché de pouvoir jouir de l'usufruit des ressources dont il aurait besoin dans sa capacité publique. Si une telle perspective concernant la propriété privée n'entraîne pas ce que l'on peut toujours craindre quand les sujets ne sont pas maîtres absolus de leurs propriétés – que l'État devienne un agent tout-puissant motivé par un agenda propre[78] –, c'est parce que Hobbes précise que la distribution se doit d'obéir aux deux critères celui de l'équité et celui du service du bien commun.

Un tel régime sert à Hobbes pour résoudre son problème de la gestion du rapport des forces économiques au sein de la nation, sans être obligé d'accumuler d'énormes sommes dans le trésor royal ou d'enlever aux citoyens plus aisés leurs fonds. Hobbes résout le problème en déterminant que les fonds privés ne le sont que par grâce souveraine et donc que leur possession et leur usage sont limités par la loi et reviennent au souverain quand le privé décide de les utiliser contre la paix. La mainmise potentielle du souverain sur toutes les ressources privées, évite ainsi au souverain l'obligation de les contrôler directement. Bien entendu le contrôle souverain direct de tous les biens ôterait aux sujets la possibilité d'une vie industrieuse (perspective qui, conjointement avec la perspective d'une vie plus longue, avait motivé la création de la communauté politique) ou, du moins, la limiterait de façon significative.En ce qui concerne la politique de la propriété privée que Hobbes imagine comme étant la plus capable d'assurer la paix, elle met le souverain en position de propriétaire universel virtuel, mais Hobbes lui recommande de distribuer les ressources du pays avec équité et en fonction du bien commun. Selon les circonstances historiques, le souverain se doit ainsi de jouer de l'accordéon en élargissant ou en diminuant l'éventail des propriétés sous son contrôle et la distribution parmi

[78] Judith Shklar résume en trois lignes le rôle que joue dans une démocratie constitutionnelle la propriété privée : « [n]othing gives a person greater social resources that legally guaranteed proprietorship. It cannot be unlimited, because it is the creature of the law in the first place, and also because it serves a public purpose – the dispersion of power » (Judith N. Shklar, « The liberalism of fear », dans S. Hoffmann [éd.] *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 13). La propriété étant une conséquence de la loi, ce qui est certainement un héritage des penseurs de l'État moderne, dont Hobbes, elle constituerait donc une borne à la toute-puissance arbitraire de l'État. C'est précisément ceci que Hobbes craignait et qui lui fit développer sa théorie de la propriété privée conditionnelle à l'existence de conditions de vie pacifiques menées par l'État.

les sujets de tous les autres. Dans la théorie hobbesienne il serait possible tant une distribution de ressources du pays entièrement entre les mains des particuliers qu'une distribution où tout serait directement entre les mains du souverain. La question est de savoir quelle distribution des ressources permet au souverain de récolter les impôts dont il a besoin en vue d'assurer sa mission.

Certes, Hobbes ne serait pas satisfait d'une concentration prolongée entre les mains du souverain de toutes les ressources : d'abord, parce qu'il ne fait pas confiance aux capacités d'administration financière du souverain ; ensuite, parce qu'il ne pense pas que l'État se doit de s'approvisionner par soi-même ; et, finalement, parce qu'il pense que les sujets ont le droit à posséder des moyens de vivre par leur propre action industrieuse – à condition que cela n'empêche pas la paix. Pourtant, si la paix l'exige, même une politique distributive où l'État aurait le monopole de la propriété serait théoriquement possible pour lui.

Finalement, en vue de terminer l'ensemble de la politique de la propriété selon Hobbes, on se doit de remarquer qu'il s'intéresse aussi, même s'il ne le fait que brièvement, au régime de gestion des propriétés communes :

> De là suit une autre loi : *que des choses qui ne peuvent être partagées, on jouisse en commun, si cela se peut ; sans restrictions, si l'abondance de la chose le permet ; dans le cas contraire, proportionnellement au nombre des ayants-droit*. Autrement, en effet, la distribution est inégale et contraire à l'équité[79].

Au sujet des propriétés communes, Hobbes formule deux consignes distinctes pour deux états de chose différents. Au cas où les ressources soient inépuisables, que chacun des copropriétaires en jouisse sans limites. Pourtant, au cas où les biens en question soient limités, ils doivent être utilisés proportionnellement, pour obéir aux contraintes de l'équité.

À la lecture d'une telle perspective concernant la gestion quotidienne des propriétés communes on ne peut que s'étonner de l'absence de référence à un arbitre chargé de la gestion d'une telle propriété. En ce qui concerne la chose publique, elle aussi une chose qui ne peut pas être partagée, Hobbes insiste sur le besoin le plus absolu de l'institution d'un souverain qui assure la paix en dépit des intérêts contradictoires des agents individuels, mais en ce qui concerne la gestion des propriétés communes une tel nécessitée n'est pas mentionnée.

L'explication d'un tel fait est que les remarques concernant la gestion commune lors de l'énonciation de la douzième loi de nature, ne soient pas à interpréter en tant que principes de

[79] *Lév*., XV, 155 (italiques dans l'original).

gestion des propriétés communes, mais davantage comme étant partie d'une certaine pédagogie de l'attribution de la possession du pouvoir public au souverain, ce que Hobbes fait ensuite au cours de l'énoncé de deux lois de natures suivantes : la treizième et la quatorzième. En effet, si Hobbes pense comme envisageable l'usage « sans restrictions » des « choses qui ne peuvent être partagées », il continue en rappelant qu'« il existe certaines choses qui ne peuvent faire l'objet ni d'un partage ni d'une jouissance en commun[80] », et, dans ces cas, soit on attribue à un agent « le droit intégral[81] » à l'utiliser, soit « l'on prévoit d'utiliser la chose à tour de rôle[82] », mais, dans les deux cas on doit déterminer le seul utilisateur, voire le premier utilisateur, « par tirage au sort[83] ». Hobbes passe, à ce moment de la treizième loi de nature à la quatorzième, selon laquelle, « les choses dont on ne peut jouir en commun et qu'on ne peut partager doivent être adjugées au premier occupant, et dans certains cas au premier-né, à titre de choses acquises par tirage au sort[84] ». Étant donné que le pouvoir souverain est indivisible, il est ainsi une chose qui ne peut faire l'objet « ni d'un partage ni d'une jouissance en commun », il doit donc être confié soit à un seul agent définitivement, soit à tour de rôle, mais toujours à un seul agent à la fois. Le choix de cet agent, ou du premier des agents qui le gèrent à tour de rôle, sera selon l'une des deux variétés de tirage au sort : soit en suivant le critère de l'occupation initiale, soit selon celui de la primogéniture.

Le règlement de la propriété commune que Hobbes avance dans l'énonciation de la deuxième loi de nature semble donc davantage une marche conceptuelle dans la construction de la justification de la concentration du pouvoir souverain entre les mains d'un seul agent qu'une vraie proposition de gestion des « choses qui ne peuvent être partagées ».

Hobbes n'est pas un penseur des « communs ». Sa seule contribution est de suggérer de distribuer l'usufruit « proportionnellement au nombre des ayants-droits ».

Les pauvres : travail forcé, gestion migratoire et charité

L'avant-dernière cause de la guerre civile anglaise a été, pour Hobbes, l'impossibilité de fait, pour quelques-uns des citoyens anglais, de vivre ce que le contrat social originaire leur promettait, à savoir, de « par leur industrie et par les productions de la terre[85] », de pouvoir « se

[80] *Lév.*, XV, 155.
[81] *Lév.*, XV, 155.
[82] *Lév.*, XV, 155.
[83] *Lév.*, XV, 155.
[84] *Lév.*, XV, 156.
[85] *Lév.*, XVII, 177.

nourrir et vivre satisfaits[86] ». Hobbes le redit ailleurs quand il rappelle que les gens rentrent dans le contrat (et donc érigent l'un d'entre eux en souverain) pour que tous puissent augmenter leurs opportunités à vivre une « vie agréable[87] » grâce à « leur industrie[88] » et ainsi fuir l'état de guerre où « il n'y a pas de place pour une activité industrieuse, parce que le fruit n'est pas assuré[89] ». Or, l'enjeu était que, ne trouvant pas les moyens nécessaires à leur survie, de nombreux citoyens se sont mis à chercher la guerre espérant ainsi améliorer leur situation :

> Sixièmement, il y avait un très grand nombre d'hommes qui soit avaient gaspillé leur fortune, soit l'estimaient trop mince pour les talents dont ils se croyaient pourvus, et il y en avait davantage qui étaient vigoureux de corps mais ne voyaient pas le moyen de gagner honnêtement leur pain. Ceux-là, désiraient vivement une guerre, et espéraient vivre par la suite de s'être judicieusement ralliés à un parti, et servirent par conséquent pour la plupart sous ceux qui avaient le plus d'argent[90].

La question pour Hobbes ce n'est pas le fait qu'il existe des citoyens qui « ne voyaient pas le moyen de gagner honnêtement leur pain ». L'enjeu est que ces pauvres, afin de survivre, changent leur allégeance envers d'autres leaders que le souverain. Ces leaders, parce qu'ils ont de l'argent, leur assurent les moyens de pourvoir à leurs besoins et deviennent ainsi de vrais chefs de faction au sein de la communauté politique. La question, pour Hobbes, ce sont les changements d'allégeance que la pauvreté provoque et non le scandale de la pauvreté *per se*.

Le choix de se concentrer sur le changement d'allégeance que la pauvreté entraîne, davantage que sur la chute inexorable dans un état de pauvreté à laquelle était vouée une partie des citoyens anglais, ne tient pas au fait que Hobbes ne connaîtrait pas la condition réelle du peuple anglais. Hobbes est au courant des conditions de vie éprouvantes des classes les plus pauvres de la société : il s'y réfère quand il rejette que les grandes fortunes soient justifiées par le fait qu'elles donneraient de l'emploi aux pauvres. À ce propos, il affirme que le sort des pauvres, forcés de vendre leur labeur au prix fixé par les entrepreneurs, est tellement difficile qu'ils seraient moins mal lotis s'ils se trouvaient internés de force dans un hospice ou dans une maison de correction pour les vagabonds[91].

---

[86] *Lév*., XVII, 177.
[87] *Lév*., XIII, 127.
[88] *Lév*., XIII, 127.
[89] *Lév*., XIII, 124.
[90] *Béhémoth*, 42. Hobbes amalgame ici le cas des pauvres qui n'ont pas de quoi se nourrir et celui des ambitieux qui, tout en ayant de quoi vivre, auraient envie d'améliorer leur fortune. Pourtant, on s'occupera uniquement de la gestion politique des pauvres et non des recommandations politiques que fait Hobbes pour gérer les citoyens qui seraient tellement ambitieux qu'ils risqueraient la guerre pour s'enrichir.
[91] Voir *Béhémoth*, 167.

De deux choses, l'une, soit Hobbes est tellement soucieux de questions de sécurité publique qu'il est insensible à la pauvreté qui l'entoure, soit la pauvreté dont il fait une des causes de la guerre civile est un type de pauvreté spécifique. Pour arriver à comprendre le danger pour la paix auquel Hobbes se réfère ici, on va faire appel à la description que propose Christopher Hill des cinq groupes sociaux qui, au XVIIe siècle, étaient les plus exposés à des conditions de vie dramatiques. Il distingue le vagabond, la « populace (*mob*) », les sectaires protestants, les pauvres des campagnes et les commerçants itinérants.

Les vagabonds, explique Hill, seraient pour la plupart des anciens serfs dont les seigneurs se seraient débarrassés. Tout en étant un danger pour la sécurité publique, parce qu'ils vivaient de ce qu'ils volaient, ils ne représentaient pas un danger réel pour l'ordre public compris en son sens plus large[92]. Plusieurs de ces vagabonds ruraux migraient vers Londres, où il était plus facile de trouver des petits emplois et où les institutions de charité étaient plus nombreuses. C'est aussi à Londres que le crime organisé va les recruter. La populace (*mob*), comme elle était appelée à l'époque, constitue une masse d'individus non politisés et sans affiliation religieuse particulière. Mais c'est parmi la populace qu'on trouvera de la chair à canon au moment de la guerre civile[93]. Vu sa dépendance au travail occasionnel, à chaque crise économique, la populace, devenait une menace à l'ordre public. La crise financière qui a touché l'Angleterre entre 1620 et 1650[94] ne fit pas exception à cette règle. Aussi dans les villes vivaient les sectaires. Enorgueillis à l'idée d'avoir été personnellement choisis par Dieu, liés entre eux par un sens très développé de la communauté et persuadés d'avoir un lien personnel avec la divinité, le danger que représentaient ces individus n'était pas spécifiquement dû à leur condition économique[95], leurs intérêts principaux étant plutôt des intérêts transcendants. À la campagne, il y avait l'équivalent de la populace des villes, il s'agissait d'individus condamnés à exécuter du travail occasionnel, sans aucun type de protection. S'ils constituaient une force de travail très utile aux propriétaires fermiers, aux exploiteurs de mines, etc., ils étaient très dépendants de la santé économique de leurs patrons. Des inondations, des feux forestiers, des sécheresses ou d'autres événements du même genre suffisaient pour qu'ils soient de nouveau mis à la porte. Beaucoup d'entre eux étaient donc forcés de vivre dans les forêts et de marauder pour survivre[96]. Finalement, la dernière catégorie est constituée par les commerçants itinérants.

[92] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 40.
[93] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 41.
[94] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 21.
[95] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 41-42.
[96] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit.*, p. 43.

Résidant dans des villes, le besoin d'élargir leur clientèle les incitait à circuler dans les campagnes[97].

Si l'on croise le panorama social que décrit Hill avec les préoccupations qui travaillent Hobbes, on peut comprendre que ce dernier, quand il se réfère aux hommes qui « désiraient vivement une guerre », pense non pas aux pauvres en général, mais de façon spécifique à ceux que Hill appelle la populace urbaine et, éventuellement, à quelques vagabonds, ou pauvres des campagnes. Mais il n'est certainement en train de parler des sectaires protestants ou des commerçants itinérants dont Hobbes pensait gérer autrement le danger[98].

La cause de guerre que Hobbes veut considérer ici est donc liée au changement d'allégeance de citoyens sans insertion sociale fixe qui s'agglomeraient surtout dans les villes comme Londres, mais qui vivaient aussi dans quelques régions rurales, notamment dans les régions forestières. Il s'agissait de citoyens qui, exclus du système féodal par leurs anciens seigneurs, vivaient une vie précaire, jamais certains de se nourrir à leur faim, et qui, lorsque la situation économique générale se dégradait, pouvaient être tentés de devenir des mercenaires au service des grandes fortunes.

La réponse politique que Hobbes propose est constituée par trois politiques : l'obligation de travailler, les migrations forcées vers des colonies et le monopole étatique de l'assistance publique aux plus pauvres. Hobbes pense pouvoir ainsi éviter le danger que l'existence de tels groupes pose. La logique de ce choix est simple : si c'est l'accumulation de bras oisifs et affamés qui fournit aux ennemis du roi (qui ont assez d'argent pour les recruter) les hommes dont ils ont besoin pour contrer le pouvoir du souverain il faut occuper ces bras soit en les forçant à travailler, soit en les envoyant au loin travailler dans des colonies qui leur assurent les moyens de vivre, soit s'assurer que l'État pourvoie à leurs besoins. Si l'on met en œuvre ces trois politiques du Léviathan, Hobbes en est persuadé, le danger social que représentent les bras oisifs et affamés disparaîtrait.

Le travail obligatoire

La peur que suscite chez Hobbes les « hommes besogneux, hardis, insatisfaits de leur présente condition[99] » est motivée par la propension de ces derniers à « entretenir les causes de la guerre,

[97] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit*., p. 45.

[98] Voir le chapitre « II, 1 – Politiques de la souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" », p. 124-171.

[99] *Lév*., XI, 97.

à susciter les troubles et les discordes civiles[100] » dans l'espoir « d'améliorer un mauvais jeu », chose difficile à obtenir « si ce n'est en battant les cartes à nouveau[101] ».

La première réponse politique qu'avance Hobbes pour obvier à la pauvreté en tant qu'une cause de la guerre sera le travail obligatoire. Si l'on oblige la populace à travailler elle sera trop occupée pour faire la guerre et les pauvres auront de quoi pourvoir à leurs besoins et ne penseront plus à battre « les cartes à nouveau » :

> Mais le cas de ceux qui sont vigoureux est différent : il faut les forcer à travailler. Et pour prévenir l'excuse de l'impossibilité de trouver un emploi, il faut qu'il existe des lois qui encouragent toutes les branches d'activité, telles que la navigation, l'agriculture, la pêche, et tous les autres travaux manuels qui requièrent de la main-d'œuvre[102].

Hobbes avance conjointement une politique du travail forcé et une politique de soutien public à toutes les branches d'activité « qui requièrent de la main-d'œuvre ». On ne sait pas comment Hobbes pensait qu'un tel encouragement de la navigation, de l'agriculture, de la pêche, etc. pourrait se faire, si c'est au moyen de subventions, ou au moyen d'investissements publics directs, ou encore par d'autres moyens. Le manque de précision s'explique pourtant aisément par le fait que l'enjeu n'est pas, pour Hobbes, un enjeu économique, celui de développer les branches d'activités qui requièrent de la main-d'œuvre, mais un enjeu politique, qui est d'occuper et de nourrir les bras oisifs et affamés qui constituent, quand ils sont laissés à eux-mêmes, un danger majeur pour la paix.

Il faut les transplanter dans des contrées insuffisamment habitées

La politique du travail forcé a néanmoins une limite, parce qu'aucune société ne serait capable d'absorber un nombre infini de travailleurs. Dans le cas où le nombre de bras oisifs et affamés est plus important que la capacité qu'aurait la société, même avec l'aide du souverain, à les employer , Hobbes passe à la vitesse supérieure et suggère de compléter la politique du travail obligatoire par une politique de migrations forcées au moyen desquelles ces bras deviendraient utiles et la faim serait conjurée[103]. Dans ce cas, Hobbes suggère donc au souverain la chose

[100] *Lév*., XI, 97.
[101] *Lév*., XI, 97.
[102] *Lév*., XXX, 369.
[103] Ici on ne traitera pas des colonies en tant qu'« enfants » (*Lév*., XXIV, 269) de la république. On va se concentrer sur la politique de migration forcée comme une politique dans le cadre des politiques distributives de la paix obtenue au moyen de l'État, et non sur le rapport entre colonies et métropole dont Hobbes traite à la fin du chapitre XXIV du *Léviathan*.

suivante : « [s]i la multitude des hommes pauvres, mais pourtant vigoureux, continue de s'accroître, il faut les transplanter dans des contrées insuffisamment habitées[104] ».

En ce qui concerne l'usage politique de la création de colonies, les historiens contemporains qui se consacrent à cette période de l'histoire anglaise disent que la question des migrations, d'abord vers l'Irlande, puis vers la Virginie, était à l'ordre du jour. Elle n'intéressait pas uniquement les membres des compagnies colonisatrices, financièrement engagés, mais elle attirait l'attention générale, parce que la colonisation (interne au Royaume Uni ou vers les colonies d'Amérique) était perçue comme une réponse réaliste aux problèmes sociaux et économiques de la métropole. B. Cottret observe que « les Tudors et les Stuarts » ont mené en Irlande une politique de « transfert démographique depuis la Grande-Bretagne, de façon à occuper, à pacifier et à civiliser, c'est-à-dire angliciser le pays et à réformer sa religion[105] ». Cette vision de la gestion démographique et de l'occupation de l'espace était aussi motivée par la conscience du danger que représentait la conjonction dangereuse d'un accroissement significatif de la population anglaise et de la crise économique que le pays traversait. En effet, Hill souligne que, dès la fin du XVIIe siècle, l'envoi de « gens pauvres et séditieux » vers l'Irlande était souvent présenté comme la meilleure réponse politique à l'agrandissement de la populace[106] et donc comme la meilleure réponse politique à la gestion des dangers que la populace représentait pour les classes de propriétaires ruraux et urbains.

En ce qui concerne les migrations forcées de populations appauvries, Hobbes ne propose pas une politique originale[107]. Il faut cependant souligner que la déduction qui l'amena à une telle politique est distincte de celle qui inclinaient les propriétaires qui suggérait des politiques semblables. Là où ils voulaient surtout se débarrasser des citoyens en détresse en les envoyant peupler d'autres territoires, Hobbes cherche avant tout à éviter que des masses de citoyens affamés puissent être instrumentalisées par les ennemis du souverain[108].

---

[104] *Lév*., XXX, 369.

[105] B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit*., p. 149.

[106] Voir C. Hill, *The World Turned Upside Down*, *op. cit*., p. 20.

[107] Quand Patricia Springborg analyse la théorie de l'empire de Hobbes, elle classifie sa politique migratoire vers les colonies américaines comme « conservatrice » et elle la rapproche de celles des auteurs de l'Antiquité grecque, notamment de celle d'Aristote. Un tel point de vue étant différent tant de ceux qu'on retrouve chez des auteurs des générations antérieures à celle de Hobbes, comme Bacon, que des points de vue les plus communs chez les auteurs postérieurs, comme Locke, Springborg propose que l'on rapproche le pessimisme de Hobbes sur les mérites économiques de la colonisation du fait que, au moment où il rédige le *Léviathan*, la Compagnie de la Virginie à laquelle il avait appartenu avait fait faillite (voir Patricia Springborg, « Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace », *Croatian Political Science Review*, 55 (4), 2018, p. 22-23).

[108] Patricia Springborg souligne combien Hobbes voyait les colonies américaines avant tout (« *primarily* » [Patricia Springborg, « Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace », *art. cit*., p. 21]) comme des terres inoccupées où les citoyens pauvres, mais en mesure d'assurer leur vie au moyen de leu propre travail, pourraient être envoyés.

Ceci est encore plus perceptible quand Hobbes, anticipant que l'incommodité sociale que la populace avait engendrée dans la métropole, puisse être, elle aussi, transplantée envers leur point de chute, donne des recommandations pour leur installation dans les colonies :

> [I]ls ne devront pas, néanmoins, exterminer ceux qu'ils y trouveront : mais devront les contraindre à adopter un habitat plus resserré, et, au lieu de courir de vastes étendues pour se saisir de ce qu'ils y trouvent, à cultiver amoureusement chaque parcelle de terrain, d'une façon habile et laborieuse, pour en recevoir leur subsistance le temps venu[109].

Certes, on peut s'interroger sur la possibilité pratique d'une telle entente conviviale entre colons et indigènes où les colons arrivent sur place et aident les indigènes à abandonner leurs habitudes de chasseurs-collecteurs, ayant besoin de grandes étendues de terres pour pourvoir à leurs besoins, et à devenir des fermiers capables de « cultiver amoureusement chaque parcelle de terrain ». Cependant, par ces remarques il devient visible combien l'enjeu serait pour Hobbes l'atténuation, à l'endroit de départ, tout comme à l'arrivée, du risque de violence entre les populations. Il en est tellement conscient qu'il va jusqu'à affirmer que, le problème de la surpopulation pourrait même dépasser les possibilités de terres disponibles et, dans ce cas, « le dernier recours est allors la guerre[110] »[111].

Ne pas abandonner les pauvres à la charité des personnes privées

Le problème est d'une autre nature lorsqu'il s'agit de traiter des pauvres dans l'incapacité de travailler, puisqu'il n'y aurait pas de sens à vouloir les envoyer aux colonies.

> Attendu que beaucoup d'hommes deviennent, par la suite de circonstances inévitables, inaptes à subvenir à leurs besoins par leur travail, ils ne doivent pas être abandonnés à la charité des personnes privées : c'est aux lois de la République d'y pourvoir, dans toute la mesure requise par les nécessités de la nature. En effet, de même que c'est un manque de de charité, de la part de chacun, de ne pas se soucier des invalides, c'en est un aussi, de la part du souverain d'une République, que de les exposer au hasard d'une charité aussi incertaine[112].

L'examen de cette citation a amené Paolo Pasqualucci à rappeler que, dans Angleterre d'avant la réforme protestante, l'Église catholique, et, à un degré moindre, la noblesse anglaise et les associations des marchands assuraient la fonction sociale d'aider les plus pauvres et qu'après

[109] *Lév.*, XXX, 369-370.
[110] *Lév.*, XXX, 370.
[111] Voir Paolo Pasqualucci, « Hobbes and the Myth of "Final War" », *Journal of the History of Ideas*, 1990, p. 647-657.
[112] *Lév.*, XXX, 369.

la réforme, les rois anglais ont mis presque un siècle à mettre en place une nouvelle organisation d'assistance publique aux populations les plus démunies[113]. Il en conclut que l'enjeu est, pour Hobbes, l'adoption de la législation mise en œuvre par la maison Tudor en ce qui concerne l'attribution exclusive à la personne civile de l'État d'une activité qui jadis avait été assurée par des entités privées collectives comme les communautés religieuses, des maisons nobles ou les guildes[114].

Delphine Thivet suit Gregory Kavka dans sa caractérisation d'une telle politique publique en tant que la préfiguration, par Hobbes, d'un « état social minimal[115] », mais, si cela serait un effet potentiel d'une tel politique, tell ne semble être son point de mire.

Peut-être Hobbes entretenait-il de sincères sentiments de compassion envers ces hommes qui « deviennent, par la suite de circonstances inévitables, inaptes à subvenir à leurs besoins ». Mais il ne faut pas prendre la référence « au hasard d'une charité [privée] aussi incertaine » comme la justification de la concentration des fonctions charitables dans le pays directement entre les mains du souverain comme une « politique publique » qui viserait d'abord à augmenter l'efficacité du soutien social. Il s'agit surtout ici de ne pas permettre le remplacement du lien contractuel entre le citoyen et le souverain par la création d'un lien spécial entre le citoyen pauvre et celui qui prend soin de ses besoins. La question est toujours celle de garantir que les citoyens, même ceux qui seraient dans l'impossibilité d'assurer leur propre subsistance, n'abandonnent pas le lien unique et particulier qu'ils ont avec leur souverain et qu'ils ne le remplacent pas par l'établissement d'un lien d'allégeance à un autre de leurs concitoyens[116].

Conclusion : la justice distributive est la justice de l'arbitre

Ce que Hobbes a à nous dire concernant la politique distributive qu'il privilégie peut aisément être condensé dans la formule qu'il propose : « la justice distributive est la justice de l'arbitre[117] ».

La justice distributive est l'étude du cadre économique, politique et social qui détermine l'assignation d'avantages et de charges aux différents groupes constituant une société au moyen

[113] Voir P. Pasqualucci, « Hobbes and the Myth of "Final War" », *art. cit.*, p. 652.
[114] Voir P. Pasqualucci, « Hobbes and the Myth of "Final War" », *art. cit.*, p. 652.
[115] Delphine Thivet, « Thomas Hobbes : a Philosopher of War or Peace ? », *British Journal for the History of Philosophy*, 2008, 16 (4), p. 706.
[116] D'une certaine manière, la question que soulève Hobbes anticipe la défense, au XIXe siècle, du remplacement de la « charité » assurée par les Églises par la « solidarité » étatique de façon à ne pas engendrer de conflits d'allégeances politiques chez ceux qui bénéficient d'une telle aide.
[117] *Lév.*, XV, 150.

de lois, de règlements et de politiques publiques. Les cadres ainsi créés sont changeants, mais, à chaque moment, la structure du cadre de distribution en place influence directement la vie des personnes[118]. Le choix du cadre de distribution à implanter dans une société donnée est tout sauf anodin. Hobbes étant extrêmement soucieux de la paix civile, il est, par conséquent, particulièrement sensible à l'impact politique des différents modèles de distribution. C'est parce qu'il a souhaité esquisser un cadre de distribution qu'il jugeait permettre la vie pacifique qu'il a désiré discuter les moyens d'approvisionnement de l'État, les modèles de politique fiscale, la régulation de la propriété privée, la gestion démographique des populations les plus pauvres et l'organisation de la charité envers ceux qui n'étaient pas en capacité de pourvoir à leurs besoins.

Dans ce chapitre, on a analysé les « lois distributives[119] » de Hobbes. Au moyen de cette étude des consignes d'action que Hobbes donne aux souverains on a donc pu reconstituer sa conception du cadre de distribution qu'il trouvait convenir davantage à la justice distributive. En ce qui concerne la définition de « justice distributive », il la définit en l'opposant à la définition de « justice commutative » selon l'angle de la différence entre l'agent concerné par la justice commutative (le « contractant ») et l'agent qui réalise la justice distributive (l'« arbitre » souverain). L'analyse de l'aspect central de la définition, la caractérisation de la justice distributive en tant que « la justice de l'arbitre », permettra de conclure ce chapitre en reprenant ce qu'on peut retirer de l'étude des politiques distributives du Léviathan.

> À parler strictement, la justice commutative est la justice du contractant, c'est-à-dire l'exécution des conventions, dans les achats et les ventes, dans l'acte de donner et de prendre à bail, dans les prêts et les emprunts, les échanges, les trocs, et les autres actions contractuelles.
>
> La justice distributive, elle, est la justice de l'arbitre, autrement dit l'acte de définir ce qui est juste. Si dans cette fonction, où l'on est commis par la confiance de ceux qui font de vous un arbitre, on s'acquitte de sa commission, on dit que l'arbitre distribue à chacun ce qui lui appartient. Ceci est en vérité une juste distribution, et peut être appelé (quoiqu'improprement) justice distributive, mais plus proprement, équité ; et celle-ci est aussi une loi de nature, comme on le montrera à l'endroit approprié[120].

[118] Voir Julian Lamont et Christi Favor, « Distributive Justice », E. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/justice-distributive/, 26 sept. 2017.

[119] On n'a pas analysé une telle catégorie juridique, c'est-à-dire la distinction qu'établit Hobbes au moment où il étudie les lois civiles entre « lois distributives » et « lois pénales » : « Et parmi les lois humaines positives, certaines sont *distributives*, et certaines *pénales*. Les lois *distributives* sont celles qui déterminent les droits des sujets, faisant connaître à chacun ce par quoi il acquiert et conserve la propriété de terres ou d'autres biens, et un droit ou une liberté d'action ; ces lois s'adressent à tous les sujets » (*Lév*., XXVI, 306) [italiques dans l'original].

[120] *Lév*., XV, 151.

Si les lois distributives règlent donc la distribution, explique Hobbes, la justice distributive, qu'il identifie à l'équité, est la distribution effectuée par l'arbitre souverain. Autrement dit, les lois de distribution portent sur la distribution des droits de propriété et de l'usufruit des biens, et les lois de distribution que le souverain détermine constituent par conséquent ce que Hobbes appelle la justice distributive. La justice distributive chez Hobbes est la politique publique de la distribution des biens en vue d'assurer la paix au moyen de l'État. Elle est l'ensemble des lois, des institutions et des autorités déterminées par le souverain en vue de gérer la distribution des ressources au sein d'une communauté politique donnée.

Sans surprise, l'enjeu pour Hobbes n'est autre que le maintien de la paix. Les questions distributives ne se présentent pas à lui comme des questions concernant la justice envers les individus ni entre individus, mais comme des décisions qui ont pour horizon la survie de la communauté politique. C'est dans cette perspective que Hobbes fait l'apologie du monopole étatique de la charité ou qu'il élabore sa théorie de la propriété privée (qui la met en relation avec l'existence de l'État et la lui subordonne).

La question qui travaille la pensée politique de Hobbes est celle du bon fonctionnement des institutions politiques en vue de la paix civile. Le fait que ces institutions aient assez de moyens pour remplir leurs fonctions et que le pouvoir du souverain ne puisse pas être supplanté par le pouvoir d'un particulier apparaîssent ainsi comme les deux critères – et non en tant que deux objectifs – de la politique hobbesienne de la paix au moyen de l'État en ce qui concerne la distribution des ressources au sein de la communauté politique. La fin recherchée est toujours la paix.

Quand Hobbes écrit sur la justice distributive, il ne traite donc de la justice distributive qu'en fonction de la perspective politique d'échapper à la guerre par l'établissement d'un arbitre souverain en ce qui concerne la distribution, d'où sa définition que la justice distributive serait précisément la justice de l'arbitre. Il pense ainsi la justice distributive sous l'angle du maintien de la paix et non selon l'adéquation à un critère de distribution figé et décidé au préalable. La distribution des biens est ainsi, comme tout autre politique du Léviathan, une occasion d'assurer ou d'hypothéquer la paix obtenue par les moyens de l'État.

La justice distributive étant une prérogative souveraine et étant complètement ordonnée à la paix, il s'ensuit qu'elle ne doit pas être utilisé en fonction des intérêts du souverain, mais en fonction du bien commun et selon les critères de l'équité. Or, l'équité exige que le souverain ne fasse pas « acception de personnes[121] ». Comme lorsqu'on a exploré d'autres champs

[121] *Lév.*, XV, 155.

politiques, on doit conclure ici que le souverain doit jouer l'accordéon en matière de politique distributive et intervenir autant que la situation l'exige et s'en abstenir autant qu'elle le lui permet. Selon les circonstances, il doit ajuster la politique fiscale, redistribuer les titres de propriété et garantir les moyens de vivre aux plus démunis (au moyen de la charité, du travail obligatoire, voire d'un déplacement de populations). Pourtant, ces politiques du Léviathan sont uniquement des réponses à des problèmes contextuels, on ne peut pas y voir l'apologie d'un modèle particulier de société. L'accordéon que joue le souverain, de même qu'il doit s'élargir quand les circonstances demandent au souverain d'intervenir davantage, doit se refermer lorsque la paix n'est pas menacée et que l'action souveraine n'est pas requise.

II, 4 – Politiques contre l'ignorance : l'éducation et les discours publics

L'ignorance : définition, origine et moyens pour l'affronter

Pour Hobbes, la septième et dernière cause de la guerre civile anglaise est l'ignorance générale du peuple anglais de ses devoirs politiques :

> Pour finir, le peuple dans son ensemble était dans une telle ignorance de ses devoirs, qu'il n'y avait peut-être pas un homme sur dix mille qui sût quel droit un autre avait de lui commander, ou par quelle nécessité il existait un roi ou une république en faveur de qui il dût se défaire de son argent contre sa volonté (…). Roi, pensaient-ils, n'était que le titre d'honneur le plus haut (…) ; ils n'avaient pour règles d'équité que des précédents et des coutumes, et l'on considérait comme le plus sage et le mieux apte à être choisi pour le Parlement, l'homme le plus opposé à accorder des subsides ou d'autres paiements publics[1].

L'analyse des trois politiques hobbesiennes contre l'ignorance des devoirs civiques constitue le noyau central de ce chapitre, mais elle doit être précédée par la réponse à deux questions : de quoi parle-t-on quand on parle d'ignorance chez Hobbes ? Et, d'où vient qu'une telle plaie sociale soit venue châtier les Anglais entre 1625 et 1660 ? Répondre à ces deux questions est un préalable à l'étude circonstanciée des « politiques publiques » concernant l'éducation familiale, les universités et la gestion des discours tenus en public. Ces trois politiques du Léviathan apportant des réponses à la question plus générale des effets délétères de l'ignorance, il nous faut commencer par nous interroger sur la manière dont Hobbes formule le problème de l'ignorance[2].

Qu'est-ce que l'ignorance ?

En prêtant attention à la formulation que Hobbes emprunte pour désigner la septième cause de la guerre civile anglaise, on se rend immédiatement compte que l'ignorance qu'il entend critiquer est très spécifiquement l'ignorance des fondements politiques du régime. Si la guerre

[1] *Béhémoth*, 42-43.

[2] Lutter contre l'ignorance, c'est aussi le programme des Lumières. Faut-il donc voir en Hobbes un propagandiste des Lumières avant la lettre ? Si oui, qu'est-ce qui caractérise son approche de la lutte contre l'ignorance ? Pour ce qui est d'une mise en perspective sur Hobbes et les Lumières – notamment son importance pour l'anthropologie des Lumières françaises –, sa contribution passe, en partie par Pierre Bayle (voir Luc Foisneau, « Hobbes, Bayle et la médiocrité du mal », dans M. Geuna et G. Gori (éd.), *La Società senza religione*, Bologne, Il Mulino, 2011, p. 121-144). En ce qui concerne l'accent spécifique de sa lutte contre l'ignorance, au cours de ce chapitre, il sera manifeste que c'est le caractère étatique qui l'intéressera davantage, d'où sa classification en tant que « le premier et peut-être le meilleur représentant des "Lumières par l'État" (*Enlightnment by the State*) » (voir Luc Foisneau, « Against Philosophical Darkness : A Political Conception of Enlightenment », dans Marcus P. Adams [ed], *A Companion to Hobbes*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2021, p. 276; 283).

civile a été déclenchée par l'ignorance du peuple, juge Hobbes, cela n'a pas été en raison de l'analphabétisme de la population. Ce qui a déclenché la guerre est l'ignorance du droit de l'État à faire des prescriptions à ses sujets ; l'ignorance de la nécessité la plus absolue, pour le maintien de la paix, d'avoir un souverain (qui n'est pas le détenteur d'un titre honorifique, mais le représentant de tout le peuple) ; l'ignorance du fait que, non seulement on a le devoir de payer des impôts, mais que les payer est bénéfique (parce que sans impôt, il n'y a pas de sécurité publique) ; enfin, l'ignorance de la nouvelle science politique dont Hobbes venait de formuler les principes et de ne considérer ses actions que selon les critères obsolètes de l'habitude acquise et du droit coutumier. C'est à ce type d'ignorance que Hobbes pense quand il affirme que « le peuple était dans son ensemble corrompu, et les gens désobéissants tenus pour les meilleurs patriotes[3] ».

En désignant « le peuple dans son ensemble » comme ignorant de ses devoirs, Hobbes n'attribue pas l'ignorance au peuple compris comme une catégorie sociale particulière[4], il vise aussi les hommes politiques[5], les clercs[6] et les orateurs publics[7]. Quand on regarde attentivement l'usage que fait Hobbes de l'accusation d'ignorance politique dans le *Béhémoth*, on se rend compte qu'elle n'est pas une accusation réservée à des personnes frustes ou sans formation philosophique, mais une accusation bien plus large qui vise tous ceux qui ne partageraient pas sa science politique.

À deux reprises Hobbes insiste sur la distinction entre stupidité et ignorance. En effet, il ne pense pas que le peuple anglais soit constitué de « gens stupides », mais il est persuadé que, plutôt qu'un manque d'intelligence, c'est le « manque de science de la justice qui les amena à ces troubles[8] ». Hobbes fait référence en particulier aux hommes qui ont fait fortune (ou l'ont augmentée), aux orateurs éloquents, aux poètes charmeurs, aux juristes subtils, aux bons chasseurs et aux joueurs rusés en affirmant que : « [c]e qui leur manquait n'était pas l'intelligence, mais la connaissance des causes et des raisons pour lesquelles une personne a le droit de gouverner et le reste l'obligation d'obéir, raisons qu'il est nécessaire d'enseigner au peuple, qui sans elles ne peut vivre en paix[9] ».

[3] *Béhémoth*, 40.
[4] Sur l'emploi de « peuple » dans le *De Cive* et dans le *Léviathan*, voir Luc Foisneau, « The Hobbesian Crowd Problem », *The Review of Politics*, 2023, p. 8-12.
[5] *Béhémoth*, 67.
[6] *Béhémoth*, 88.
[7] *Béhémoth*, 148.
[8] *Béhémoth*, 202.
[9] *Béhémoth*, 202.

Cette distinction entre stupidité et ignorance montre combien l'ignorance est, pour Hobbes, non un manque de capacités intellectuelles, mais l'absence de formation à la seule science qui importe à une vie civile pacifique, la science hobbesienne de la justice :

> Tous, dans les deux Chambres, sont des hommes aussi prudents et capables que tous les autres dans ce pays, dans les affaires de leurs domaines privés, dont le gouvernement ne requiert rien d'autre que de la diligence et une intelligence naturelle. Mais pour le gouvernement d'une république, ni l'intelligence naturelle, ni la prudence, ni la diligence, ne suffisent sans des règles infaillibles et la science véritable de l'équité et de la justice[10].

N'étant pas une capacité innée qu'auraient naturellement les hommes, la science des affaires publiques de Hobbes exige une formation spécifique. C'est « une science construite sur des principes clairs et certains » qui doit « être apprise par une étude profonde et attentive, ou auprès de maîtres l'ayant profondément étudiée[11] »[12]. Bref, l'ignorance est le contraire de la science politique hobbesienne[13].

C'est en ce sens particulier de l'ignorance –ignorance en tant que toute autre pensée politique que la sienne – que Hobbes qualifie d'ignorants les champions du Parlement, même si l'on peut compter dans ses rangs parmi les esprits les plus brillants de l'époque. Le cas du comte d'Essex, Robert Deverreaux, qui fut général en chef des armées du Parlement, est susceptible de servir d'exemple à l'usage que fait Hobbes de l'ignorance. Essex, « qui avait fait la guerre à l'étranger, et ne manquait ni d'expérience ni de jugement ni de courage[14] » – dit

[10] *Béhémoth*, 110.

[11] *Béhémoth*, 202.

[12] Plus haut, dans le chapitre « I, 2 – Les causes politiques de Hobbes », on a déjà traité de la question de la nouveauté que Hobbes pensait apporter aux études politiques : un vrai changement paradigmatique. Même si l'étude de ces politiques soulève quelques questions concernant l'originalité des propos de Hobbes, question qui sera reprise lors de la conclusion, ici, nous ne contesterons pas la division hobbesienne entre l'ignorance et la science politique hobbesienne. Nous traiterons du maintien de la paix au moyen de l'action de l'État en ce qui concerne les politiques contre l'ignorance, qui ayant été une des causes de la guerre civile anglaise, est une cause potentielle de dissension et de guerre en général.

[13] Les connaisseurs de la littérature secondaire consacrée à Hobbes ont appris avec les conférences de Quintin Skinner au Collège de France que le contexte intellectuel et politique de l'Angleterre de l'époque serait celui de la confrontation entre deux courants de pensée dominants : le libéralisme et la théorie néo-romaine (voir Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, trad. fr. M. Zagha, Paris, Le Seuil, 2016). Pourtant, comme on vient de le voir, chez Hobbes, la distinction capitale n'est pas celle que proposent les travaux historiques de Skinner. Hobbes regarde l'Angleterre des deux quarts intermédiaires du dix-septième siècle comme l'échiquier où se disputent les avocats de la science vraie et ceux qui soutiennent l'ignorance. Bien entendu, la science vraie est la science telle qu'elle peut être comprise à l'intérieur de son paradigme scientifique, et l'ignorance est toute autre opinion qui ne soit pas issue du paradigme dans lequel Hobbes s'enracine. Pour arriver à saisir la logique interne des politiques de Hobbes, il faut faire le déplacement envers sa lecture historique des événements et comprendre qu'il ne propose pas de légiférer spécifiquement contre la vision politique néo-romaine, mais contre tous, sauf les siens. De nombreux groupes religieux, philosophiques, scientifiques et sociaux se réclamant un rôle dans l'éducation civique des Anglais sont ainsi pris pour cible par les politiques contre l'ignorance telles que Hobbes les conçoit.

[14] *Béhémoth*, 154.

Hobbes de manière très laudative –, n'était « en aucune façon porté vers les doctrines presbytériennes ou d'autres doctrines fanatiques sur l'Église ou l'État, si ce n'est qu'il était simplement emporté (pour ainsi dire) avec le courant de la nation entière, à penser que l'Angleterre n'était pas une monarchie absolue, mais mixte[15] ». Voilà le cas non d'un révolutionnaire, mais d'un citoyen à qui Hobbes reconnaît quelques qualités, qui fut induit en erreur par le fait qu'il avait été « emporté avec le courant de la nation ».

C'est précisément des actions politiques que Hobbes juge être requises pour arrêter les « courants » qui conduisent des nations entières à l'ignorance (et, de ce fait, à la guerre) que traitera le présent chapitre. Néanmoins, avant d'analyser les trois politiques par lesquelles l'État-Léviathan serait en état d'inverser la tendance, il faut comprendre comment, selon Hobbes, l'ignorance se répandit en Angleterre car, pour contrer un mal, il faut en connaître les causes.

D'où vient l'ignorance ?

L'ignorance provient, selon Hobbes, de la mauvaise formation délivrée dans les universités :

> B – Le seul jugement que je puisse porter est que ceux qui furent alors élus étaient semblables à ceux qui avaient été élus pour des Parlements antérieurs, et qui sont susceptibles de l'être pour des Parlements à venir. Car les hommes ont toujours été et seront toujours ignorants de leurs devoirs envers le public, vu qu'ils ne prennent jamais en considération que leur intérêt particulier, et ne suivent pour le reste que leurs meneurs les plus proches, qui sont, soit les prédicateurs, soit les plus puissants gentilshommes vivant parmi eux, de même que les hommes du rang, pour la plupart, obéissent à leur capitaine le plus proche, s'ils l'apprécient. (…)
> A – Pourquoi ne peut-on enseigner aux hommes leur devoir, c'est-à-dire la science du juste et de l'injuste, comme on a coutume d'enseigner d'autres sciences, à partir de principes véritables et de démonstrations évidentes, et bien plus facilement que n'importe lequel de ces prédicateurs et beaux messieurs démocrates ont pu enseigner la rébellion et la trahison ?
> B – Mais qui peut enseigner ce que nul n'a appris ? Ou bien, si un seul homme s'est singularisé au point d'avoir étudié la science de la justice et de l'équité, comment peut-il l'enseigner en sécurité, alors qu'elle s'oppose à l'intérêt de ceux qui détiennent le pouvoir de lui nuire ?
> A – Les règles du juste et de l'injuste, suffisamment démontrées à partir de principes évidents pour l'intelligence la plus faible, n'ont jamais fait défaut, et nonobstant l'obscurité de leur auteur, ont toujours clairement brillé, non seulement dans ce pays, mais aussi à l'étranger, pour les hommes de bonne éducation. Toutefois, ceux-ci ne sont qu'un petit nombre, au regard du reste des hommes, dont un grand nombre ne sait pas lire, et dont beaucoup, bien qu'ils en soient capables, n'en ont pas le loisir, et parmi ceux qui en ont le loisir, la majeure partie a l'esprit totalement occupé et absorbé par ses affaires ou par ses plaisirs privés. C'est ainsi qu'il n'est point possible que la multitude apprenne jamais son devoir, si ce n'est du haut de la chaire et les jours de congé ; mais c'est en ces occasions-là et de ce même poste qu'ils ont appris leur

[15] *Béhémoth*, 152.

> désobéissance. Et par conséquent, la lumière de cette doctrine est restée jusqu'à ce jour voilée et dissimulée, en ce pays, par la nuée de ses adversaires, que la réputation d'aucun particulier ne peut transpercer sans l'autorité des *universités*. Mais c'est des *universités* qui vinrent tous les prédicateurs qui enseignèrent le contraire. Les *universités* ont été pour cette nation ce que le cheval de bois fut pour les Troyens[16].

Cette citation un peu longue a le mérite de donner le raisonnement complet de Hobbes. On y voit clairement l'enchaînement des facteurs : la guerre serait la conséquence de l'ignorance (de l'absence de formation politique) des sujets en général, qui n'auraient appris leurs devoirs de citoyens qu'avec « leurs meneurs les plus proches » (prédicateurs, gentilhommes puissants ou capitaines). Ces *formateurs politiques informels*, à leur tour, n'avaient pas vraiment eu accès à la « science de la justice et de l'équité », parce que leur formation, reçue dans les universités, reposait sur des idées erronées. Les universités sont ainsi ce « cheval de bois », ce cheval de Troie, qui introduit la guerre à l'intérieur de la nation en y répandant l'ignorance – c'est-à-dire en y diffusant des idées fausses.

Bref, les universités sont, selon Hobbes, les principales responsables de l'ignorance générale, et cela pour des raisons de deux ordres. D'abord, parce qu'elles enseignent des idées erronées aux jeunes qui les fréquentent. En second lieu, comme ces mêmes jeunes répandent ensuite les idées erronées qu'ils ont apprises de leur maîtres, les universités sont responsables de la déformation politique des masses à qui des idées fausses sont inculquées par les anciens étudiants.

Comment combattre l'ignorance ?

Selon Hobbes, la seule façon d'interrompre le cercle vicieux serait d'enseigner la science politique hobbesienne dans les universités, pour que les futurs *formateurs informels* ainsi initiés à sa science, et non plus à l'ignorance, puissent la répandre là où ils iront après avoir quitté l'université, enseignant ainsi à toute la nation la vraie science politique en vue de la paix.

Pour vaincre l'ignorance et espérer vivre en paix, Hobbes propose donc aux souverains qui le lisent qu'ils interviennent à trois niveaux : qu'ils établissent une politique éducative familiale, une politique de formation universitaire et un code réglementant les discours publics[17].

---

[16] *Béhémoth*, 78-79.

[17] À l'époque, l'éducation préuniversitaire était divisée entre éducation primaire et secondaire (Lawrence Stone « The Educational Revolution in England, 1560-1640 », *Past & Present*, 28, 1964, p. 47). L'éducation primaire était assurée pour la plus grande part de la population par les *petty schools* (L. Stone « The Educational Revolution in England, 1560-1640 », *art. cit.*, p. 42). En ce qui concerne l'éducation secondaire, plusieurs alternatives étaient disponibles : on pouvait fréquenter une *lower forms of grammar scholls proper*, une *grammar*

La première politique étudiée concerne l'éducation des enfants dans leurs familles. Quelques commentateurs de Hobbes, dont S. A. Lloyd[18] et T. Bejan[19] traitent, dans un même propos, les consignes politiques de Hobbes concernant l'éducation familiale et l'éducation universitaire. Elles vont même, toutes les deux, plus loin et traitent la gestion des discours tenus en public ensemble avec les deux autres cadres éducatifs. Elles ne séparent pas ces trois questions et justifient ce choix en disant que prendre la parole en public lors d'une foire ou d'une prière communautaire hebdomadaire constituent deux moyens d'éducation populaire des citoyens et qu'ainsi, penser la politique éducative de Hobbes exigerait d'analyser ensemble éducation familiale, éducation formelle et éducation populaire des masses.

Si on les suit volontiers quand elles affirment que la question de la gestion de la parole publique est, pour Hobbes, une question d'éducation des masses, on ne les suit plus lorsqu'elles proposent de traiter ensemble ces trois dimensions. En effet, Hobbes fait des recommandations différentes dans chacun des trois domaines. Ainsi, à titre d'exemple, il établit une différence majeure entre l'éducation des parents et la formation universitaire : si le souverain doit intervenir dans la définition du cursus universitaire, il ne doit pas intervenir pour dicter aux parents une conduite éducative, sauf dans le cas assez rare où une famille se transforme en une faction politique.

La deuxième recommandation hobbesienne pour faire reculer l'ignorance est de réformer les universités, ce « cheval de bois » qui déforme la jeunesse et inculque aux cadres de la nation l'ignorance que, en tant que « meneurs les plus proches » du peuple, ils vont lui prodiguer. Au moyen de sa politique éducative du Léviathan, Hobbes s'efforce de remplacer l'enseignement de l'ignorance par une formation civique fondée sur sa science politique. Ce point est d'autant plus significatif que l'Angleterre de son époque a témoigné d'un essor très important dans l'éducation formelle. En effet, à son époque, tant les établissements d'enseignement primaire que les universités ont reçu un nombre d'étudiants jusqu'alors inimaginable[20].

---

schools proper, une *free school*, un *tutorial establishements* (L. Stone « The Educational Revolution in England, 1560-1640 », art. cit., p. 42-47). Il y avait aussi des étudiants *educated at home by private schoolmasters* qui, sans être jamais passés par une institution éducative formelle, pouvaient tout de même rejoindre l'université (L. Stone « The Educational Revolution in England, 1560-1640 », *art. cit.*, p. 45). Hobbes, cependant, ne formule pas des considérations normatives en ce qui concerne l'éducation primaire ou secondaire.

[18] Voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », dans A. Reath, B. Herman et C. M. Korsgaard (éd.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 41.

[19] Voir Teresa Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *Oxford Review of Education*, 2010, 36 (5), p. 609-610.

[20] Concernant la population étudiant dans les universités, voir Henri-Jean Martin, *The French Book, Religion, Absolutism an Readership, 1585-1715*, tr. angl. P. Saenger et N. Saenger, Baltimore, The Johns Hopkins

Pourtant, Hobbes est conscient que ce chemin-là, si nécessaire soit-il, est un long chemin vers la paix. Il sait que remplacer les discours publics de nombreux « meneurs ignorants » par la prise de parole des « meneurs bien formés » de par leur renouvellement générationnel naturel condamnerait le royaume à encore quelques décennies de guerre. Conscient que la réforme des universités est le seul chemin vers la paix, Hobbes considère également que le souverain doit légiférer en matière de prise de parole publique. Il lui faut définir les bornes de la liberté de parole selon les critères qui conviennent à l'établissement de la paix (au moyen de l'éducation scientifique du peuple).

En agissant ainsi en amont, dans les foyers et dans les universités, Hobbes pense apporter une solution au problème de l'ignorance des devoirs politiques chez les jeunes. En agissant en aval, dans la gestion des prises de parole publiques des gens déjà formés par les universités et résidant dans leurs propres villes, Hobbes pense accélérer le si désirable remplacement des hérauts de l'ignorance par les avocats de la science dans la formation politique du peuple anglais[21].

« Politiques publiques » concernant l'éducation familiale ?

Afin de mettre en évidence les éléments constitutifs de la politique d'éducation familiale du Léviathan, au moyen de laquelle Hobbes pense pouvoir lutter contre l'ignorance générale dont il se plaint, il convient de commencer par examiner les références aux familles (tout spécialement à l'éducation dans les familles) dans différents chapitres du traité politique principal de Hobbes.

Ensuite, on verra comment Teresa Bejan a interprété ces données et les conclusions qu'elle en a tirées pour penser la politique éducative de Hobbes, sa principale conclusion étant que, vu l'importance qu'il reconnaît à la formation civique des enfants, Hobbes non seulement

University Press, 1996, p. 21. Concernant la population étudiant dans l'enseignement primaire qui elle aussi atteignait à l'époque des pourcentages inouïs, notamment à Londres, voir Teresa Bejan, « First Impressions. Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting », dans L.C.J. van Apeldoorn et R. Douglass (éd.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford, University Press, 2018, p. 48. Voir, aussi, T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 610.

[21] Les trois politiques du Léviathan qui nous occupent dans ce chapitre, celle de l'éducation familiale, celle de l'éducation dans les universités et celle concernant la gestion politique des discours publics, ajoutées aux trois politiques traitées au chapitre « II, 2 – Politiques du livre et des Écritures » (la politique d'interprétation de l'Écriture, la politique de censure et la politique de propagande), définissent le périmètre de ce que Hobbes appelait « le gouvernement des opinions ». Souvent traités ensemble, quand elles sont traitées séparément comme autant de « politiques publiques », l'éducation, les discours publics et la gestion des publications se révèlent être, six politiques du Léviathan distinctes, ayant chacune ses particularités. C'est bien dans l'étude détaillée de chacune des politiques que réside l'intérêt de notre entreprise.

serait favorable à l'immixtion du souverain dans l'éducation délivrée au sein des foyers, mais qu'il jugerait qu'une telle démarche serait vitale pour la survie de la communauté politique.

Finalement, on formulera une critique de la position de Bejan et l'on proposera une autre interprétation de la politique de Hobbes en matière d'éducation familiale. Notre proposition prend bonne note du fait que Hobbes est conscient que l'éducation familiale est importante, et qu'il pense que le souverain a le droit d'intervenir dans l'éducation délivrée dans les foyers, mais, en même temps, souligne combien le souverain hobbesien doit absolument s'abstenir de s'immiscer dans les rapports éducatifs entre parents et enfants au sein des foyers, à l'exception des cas où une famille se constituerait en une faction politique et deviendrait, pour cette raison, un danger pour le maintien de la paix.

Les familles et l'éducation familiale dans le Léviathan

Hobbes est pleinement conscient de l'incidence de l'éducation au sein des familles sur la formation des citoyens et, par conséquent, de l'effet qu'elle peut avoir sur l'édification ou non de conditions de vie pacifique dans la république. Il constate effectivement que « la première instruction des enfants dépend de la sollicitude des parents[22] ». Du point de vue politique, ceci n'est pas négligeable parce que cette éducation parentale inculque aux enfants des croyances qu'on peut difficilement changer par la suite. À l'occasion de son examen des conditions au moyen desquelles on obtient des croyances religieuses, Hobbes révèle une conscience aiguë de l'importance qu'ont les parents dans la formation des croyances des enfants dès leur plus jeune âge[23]. À la maison, les parents sont, à côté des pasteurs, de vrais professeurs de croyances religieuses. Étant donné l'importance qu'attribue Hobbes au contrôle des opinions, une telle reconnaissance de l'importance des parents dans la transmission des idées ne saurait être un élément négligeable dans son projet politique.

C'est probablement à cause de cette conscience claire de leur importance qu'on voit Hobbes charger les parents de la responsabilité d'enseigner à leurs enfants les lois que le souverain promulgue. Parce qu'il « est de l'essence de toutes les autres lois [autres que la loi de nature] d'être portées à la connaissance de ceux qui seront obligés d'y obéir[24] » les parents se doivent de les enseigner « à leurs enfants, en en parlant à la maison et en chemin, en se couchant et en se levant[25] ». Hobbes recommande ainsi toute une pédagogie d'apprentissage de la loi

[22] *Lév*., XXX, 363.
[23] Voir *Lév*., XLIII, 610.
[24] *Lév*., XXVI, 290.
[25] *Lév*., XXVI, 291.

qu'il affirme avoir apprise de Moïse, qui avait prescrit aux parents israélites d'en faire autant avec leurs enfants. Un trait de l'éducation familiale serait ainsi de prodiguer aux enfants, avec pédagogie, une première connaissance des lois positives de la république. Les parents ont l'obligation de former civiquement leurs enfants.

Une question intéressante est que, de même que les leaders religieux sont présentés par Hobbes comme des agents exerçant leur fonction par délégation du souverain, la responsabilité éducative des parents est elle aussi encadrée par Hobbes en tant que délégation juridique de l'État aux parents : « [i]l est évident, par là, que la cause ordinaire de la croyance (…) est (…) l'audition de ceux que la loi habilite et désigne en vue de notre enseignement, à savoir nos parents dans leurs maisons, et nos pasteurs dans les églises[26] ». Les parents seraient ainsi des éducateurs que la loi (et non la coutume ou la nature) « habilite » et « désigne » à éduquer. Cette affirmation de l'autorité parentale par délégation (juridique) de l'autorité de l'État, Hobbes l'avait déjà soutenue ailleurs, quand il étudia les différences entre la souveraineté d'institution et la souveraineté d'acquisition. C'est à ce sujet qu'il avance que « [l]e droit de domination issu de la génération est celui que le parent a sur les enfants ; on parle alors de domination PATERNELLE[27]. 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[28] ». Après une telle affirmation, Hobbes entraîne son lecteur dans un excursus qui vise à le convaincre du caractère positif de l'autorité patriarcale[29]. Contre ceux de ces lecteurs, et ils étaient certainement nombreux, qui avaient tendance à penser que l'autorité des parents sur leurs enfants leur revenait naturellement, Hobbes raisonne en historien du droit et avance que l'autorité parentale n'est qu'une concession juridique du souverain aux parents, ce qui a pour corollaire que, si le souverain le souhaite, il peut mettre fin à une telle délégation des pouvoirs éducatifs et reprendre en main l'éducation des enfants de ses sujets[30].

Des propos de Hobbes en matière d'éducation familiale, l'analogie qu'il établit entre la famille et l'État est un point délicat à interpréter. Hobbes compare le père de famille (quand il s'agit d'une famille nombreuse) et le maître de maison (si elle est suffisamment puissante pour se défendre d'autres groupes) à des souverains[31]. Mais cette comparaison ne vaut que dans les cas où une telle famille ou maison ne font pas partie d'une communauté politique, où elles ne

[26] *Lév*., XLIII, 610.
[27] En lettres majuscules dans l'original.
[28] *Lév*., XX, 208.
[29] Voir *Lév*., XLIII, 209-214.
[30] Voir *Lév*., XX, 210.
[31] Voir *Lév*., XX, 214-215.

sont donc pas déjà soumises à une organisation politique souveraine[32]. Cette précision est très importante parce que Hobbes tient absolument à ce que toute famille vivant au sein d'une communauté politique ne soit pas autonome vis-à-vis des lois positives de la communauté politique où elle s'insère. Au cas où une famille appartenant déjà à une communauté politique essayerait d'agir comme une communauté indépendante, elle formerait une faction politique. Ceci est également vrai pour la religion qu'il l'est en ce qui concerne les questions éducatives : plus haut, dans l'analyse qu'on a proposée de la théorie des organisations de Hobbes[33], on a déjà pu voir qu'il considère que les familles peuvent se constituer en rassemblements illégaux, c'est-à-dire en factions, quand elles prétendent retirer au souverain son pouvoir[34], en l'occurrence, son pouvoir éducatif.

Il est essentiel de faire cette distinction entre famille et État pour interpréter correctement les citations où il peut sembler que Hobbes fait de la famille le modèle pédagogique de la république. Teresa Bejan avance que l'idée que le fait que les pères soient les éducateurs de leurs enfants ferait de la maison familiale un laboratoire pratique de citoyenneté où le rapport de l'enfant à son père lui enseigne le rapport qu'il doit entretenir avec son souverain[35]. Pourtant, proposer que le souverain se doive d'apprendre aux enfants que leurs pères furent jadis les souverains de leurs familles et que donc les enfants pourraient transférer envers le souverain l'autorité que la discipline parentale leur a apprise semble peu judicieux, car cela rappellerait aux enfants la perte de la souveraineté familiale. Ensuite, la citation convoquée par Bejan pour soutenir sa thèse ne vas pas dans le sens qu'elle dit :

> Et parce que la première instruction des enfants dépend de la sollicitude des parents, il est nécessaire que ceux-là obéissent à ceux-ci, aussi longtemps qu'ils sont sous leur garde ; et qu'en outre, par la suite, comme le requiert la gratitude, ils reconnaissent le bienfait de leur éducation par des marques d'honneur extérieures. À cette fin, on doit leur enseigner qu'à l'origine le père de chaque homme était aussi son souverain seigneur, ayant sur lui pouvoir de vie et de mort ; et que lorsque les pères de famille, en instituant une république, résignèrent ce pouvoir absolu, il ne fut jamais entendu qu'ils perdraient pour autant l'honneur qui leur est dû pour leur rôle d'éducateurs. Il n'était pas nécessaire, en effet, qu'ils renoncent à ce droit pour que le pouvoir souverain fût institué[36].

[32] Voir *Lév*., XX, 214.

[33] Voir le chapitre « II, 1 – Politiques de souveraineté : les cultes, les révélations mystiques et le droit pénal de l'"au-delà" », p 124-171.

[34] Voir *Lév*., XXII, 251.

[35] Voir T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 619.

[36] *Lév*., XXX, 363.

En effet, cette citation, si on la prend en son entier, semble davantage être l'apologie du devoir d'honorer ses parents, qu'elle ne semble la prescription de l'institution de la famille en tant que laboratoire des relations politiques. Certes, Hobbes ne souhaite pas que les parents soient des radicaux politiques qui détournent leurs enfants du souverain, il souhaite même qu'ils leur apprennent les lois positives de l'État, mais aller jusqu'à faire de la famille un laboratoire social semble un pas trop grand si l'on entend ne s'appuyer que sur les textes de Hobbes.

Lors de la présentation des injonctions que le souverain doit absolument transmettre à ces sujets, injonctions que Hobbes organise selon le décalogue judéo-chrétien, il préconise qu'il faille apprendre aux enfants à obéir aux parents[37]. Mais, on ne déduit pas de ce fait la conclusion nécessaire que la famille hobbesienne est une institution éducative au service d'apprentissage de l'obéissance à l'État. Étant donné le choix de la part de Hobbes, d'organiser son propos autour des dix commandements, il est forcé de proposer un contenu parallèle au commandement « Honore ton père et ta mère ». Ceci explique largement l'apparition de ce commandement à un tel endroit sans avoir à projeter sur la famille la fonction d'être un laboratoire (pédagogique) de la vie civile[38].

En résumé, Hobbes est conscient que les familles jouent un rôle fondamental dans la formation civique de leurs enfants, notamment dans la transmission de croyances dont il est fort difficile de les défaire ultérieurement. Les parents se doivent donc de leur apprendre, avec pédagogie, les lois positives de la communauté politique, tout comme ils leur apprennent à leur obéir et à les honorer. Cette fonction éducative des parents, insiste Hobbes, n'est pas un droit qui reviendrait naturellement aux parents, il s'agit d'une tâche que le souverain leur confie. Tout refus de reconnaître que l'autorité parentale n'est qu'une autorité déléguée fait d'ailleurs de la famille non conformiste une faction mutine que le souverain se doit de punir. Néanmoins, quand on parle des politiques éducatives de Hobbes, il faut aussi prendre acte que l'éducation au sein des familles constitue, selon Hobbes, un bon exemple de la liberté dont jouissent les sujets qui sont ainsi libres « d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable[39] ».

Le paradoxe entre le devoir souverain de contrer l'ignorance de ses sujets, y compris au sein de leurs foyers, pour sauver la paix et, en même temps, la liberté donnée aux familles pour qu'elles assurent librement le développement intellectuel et moral de leurs enfants n'en est un qu'en apparence. En effet, la liberté laissée aux familles doit être comprise de manière strictement juridique comme résultat du fait que le souverain a passé sous silence cette partie

[37] Voir *Lév*., XXX, 363.
[38] Voir, plus haut, p. 124.
[39] *Lév*., XXI, 224.

de la vie sociale. Mais, si jamais le souverain trouvait nécessaire de légiférer en matière d'éducation familiale (en vue d'assurer le maintien de la paix publique) il en aurait le droit. Un tel domaine ne saurait lui échapper par manque d'autorité pour régner au sein des familles de ses sujets[40].

Le fait que l'autorité des parents soit une autorité déléguée par le souverain est ainsi renforcé par le fait que la liberté d'enseigner est une liberté voulue par le souverain. Les deux propositions jouent pourtant un même rôle politique, celui de justifier, à la lumière du droit, que, au cas où une famille se constitue en faction, le souverain a le droit d'intervenir sans se faire accuser d'être en train d'envahir un espace qui lui serait interdit.

Deux interprétations de l'éducation familiale selon Hobbes

Selon l'interprétation de Teresa Bejan, l'éducation est un sujet trop important pour que le souverain l'abandonne aux seuls parents. Selon notre lecture, l'éducation familiale est un domaine dans lequel le souverain ne doit pas s'immiscer sauf s'il en va de la sécurité publique.

Ayant pris conscience de l'importance que Hobbes accorde à l'éducation familiale, Teresa Bejan en a conclu que, pour Hobbes, la famille constituerait la première école politique de l'État-Léviathan[41]. Une école que le souverain devrait surveiller de très près et où tout souverain intéressé dans le maintien de la paix devrait intervenir régulièrement. Sa lecture des références que fait Hobbes à l'éducation dans le cadre des familles l'amène donc à conclure, selon nous trop rapidement, que l'éducation familiale, de par le fait qu'elle précède l'éducation formelle, aurait une place d'honneur dans la formation politique des sujets parce qu'elle aurait à préparer leurs esprits à accueillir la science politique hobbesienne[42]. Étant donné qu'une mauvaise éducation familiale risquerait de corrompre à jamais l'esprit du sujet,[43] il y aurait, de la part du souverain, une nécessité absolue d'y intervenir.

En plus de relayer quelques contenus politiques (spécialement des lois civiles) et de servir d'exemple pour que les enfants comprennent ce qu'est le juste rapport au souverain (par transfert au souverain de leur rapport d'obéissance à leur propre père), la famille serait ainsi pour Hobbes, selon Bejan, la structure responsable pour offrir aux enfants du pays une formation propédeutique qui leur préparerait l'esprit pour qu'ils puissent ensuite être introduits

[40] Voir *Lév*. XXI, 224.

[41] « Hobbes made the family the first school of the commonwealth. » (T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 619.)

[42] Voir T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 620.

[43] T. Bejan, « First Impressions », *art*. *cit*., p. 61.

à la science hobbesienne. La famille serait ainsi le seul antidote à l'indocilité des jeunes vis-à-vis de la science que les universités, les livres et leurs pasteurs leur apprendront par la suite[44].

Bejan va pourtant trop loin dans son interprétation. Il est vrai que Hobbes reconnaît l'importance de la formation dans les familles pour la formation des sujets et il est aussi vrai qu'il soutient le droit souverain d'y intervenir. Mais de la reconnaissance de l'importance de l'éducation familiale et de la justification juridique que le foyer serait potentiellement sous tutelle du souverain, il ne s'ensuit pas nécessairement que le souverain qui peut y intervenir se doit de le faire dans tous les cas. Voilà le point où l'on ne suit pas la lecture que propose Bejan de la politique d'éducation familiale de Hobbes.

Les indices textuels que l'on a permettent d'affirmer que Hobbes pense l'éducation familiale comme il pense les autres champs d'intervention du souverain. Hobbes considère l'éducation familiale comme un terrain où le souverain peut intervenir sans pour autant faire violence au droit, mais, dans la mesure où il peut ne pas intervenir, Hobbes lui recommande de s'abstenir. Il en a le droit, la famille n'a pas le monopole de l'éducation de ses enfants, cependant, il vaudrait mieux, se garder de s'y immiscer. À l'inverse de ce que Hobbes recommande au souverain de faire en ce qui concerne la politique éducative dans les universités – sujet auquel est consacrée la section suivante de ce chapitre –, en ce qui concerne l'éducation familiale, Hobbes préfère que les sujets s'en occupent et que le souverain n'y intervienne qu'en cas de risque pour la sécurité publique.

Une dernière remarque contextuelle pour expliquer que si l'option d'attribuer, même potentiellement, le pouvoir au souverain d'intervenir dans les familles peut nous sembler une *pente glissante* elle est, en comparaison avec d'autres propositions politiques de l'époque, plus protectrice de l'indépendance des familles que ses rivales. Hobbes attribue, en effet, aux familles la liberté par défaut d'éduquer leurs enfants. Mais il faut se rendre compte que, dans le contexte de l'Angleterre du XVIIe siècle, laisser aux parents la liberté d'éduquer leurs enfants n'était pas une recommandation qui faisait l'unanimité. À titre d'exemple, on peut rappeler que l'*Humble Petition and Advice of Both Houses*, ou *Nineteen Propositions*, que le Parlement envoya au Roi au début de juin de 1642, comprenait l'exigence que les enfants des familles catholiques soient élevés par des protestants, pour éviter ainsi que, à la maison, on forme de futurs adversaires politiques du Parlement[45].

Si l'on prend donc l'exemple de la gestion politique de l'éducation des enfants de familles catholiques, le Parlement souhaitait priver les parents catholiques de leur liberté

[44] Voir T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 620.
[45] Voir *Béhémoth*, 148.

éducative. La position de Hobbes, par contre, est plus nuancée : les catholiques sont libres d'éduquer leurs enfants à la maison, mais sous réserve de ne pas transformer la famille en faction politique, situation dans laquelle l'État devrait intervenir envers les coupables et leur enlever la tutelle éducative de leurs enfants.

En résumé, Hobbes s'assure que la famille n'est pas hors de portée des actions politiques du souverain, mais il ne propose pas au souverain de s'ingérer dans l'éducation familiale sauf en cas de risque pour la sécurité publique.

Politique éducative de l'État-Léviathan : les universités

En ce qui concerne l'éducation politique des sujets, Hobbes, qui a lui-même été précepteur, consacre son esprit réformateur davantage à proposer de quelle manière réformer les universités qu'à rédiger des recommandations concernant l'éducation familiale. Ceci doit être compris à la lumière de son assertion que les universités auraient une position clé dans la chaîne de propagation de l'ignorance :

> Pour en venir maintenant aux moyens et aux voies par lesquelles le peuple peut recevoir cette instruction, nous aurons à nous demander par quels moyens tant d'opinions nuisibles à la paix du genre humain et fondées sur des principes faibles et faux, se sont malgré tout enracinées si profondément dans les esprits. (…) Ceux que la nécessité ou l'appât du gain maintiennent penchés sur leur métier ou leur travail, ceux, d'autre part, que leur richesse excessive ou leur mollesse entraînent à la poursuite des plaisirs des sens (et ces deux groupes embrassent à eux deux la plus grande partie du genre humain), se retrouvant détournés de cette méditation approfondie que requiert la recherche de la vérité, non seulement en matière de justice naturelle mais aussi pour ce qui concerne toute autre science, reçoivent leur notion de leurs devoirs, principalement des théologiens qui occupent la chaire, mais aussi, pour une part, de ceux de leur voisinage ou de leur connaissance qui, ayant le don de discourir d'une manière aisée et plausible, leur paraissent plus sages et plus instruits qu'eux-mêmes dans les affaires de loi et de conscience. Or, ces théologiens, ainsi que tous ceux qui font étalage d'érudition, tirent leur savoir soit des universités et des écoles de droit, soit des livres publiés par les hommes les plus en vue de ces écoles et de ces universités. Il est donc clair que l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse dans les universités[46].

Les universités seraient donc l'endroit où les hérauts de la formation politique, les « théologiens » et tous les autres citoyens qui « font étalage d'érudition », reçoivent la formation politique qu'ils dispenseront par la suite autour d'eux. C'est aussi dans les universités que se créent des réputations à l'aide desquelles on devient ou non un auteur célèbre dont les livres se

[46] *Lév*., XXX, 365-36.

répandent par tout le pays. La conclusion qui s'ensuit est, pour Hobbes, certaine : « [i]l est donc clair que l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse dans les universités ». Si la plaie de l'ignorance demande au souverain qu'il la guérisse au moyen de son engagement dans l'instruction politique de ses sujets, pour Hobbes, cette tâche signifie avant tout qu'il doit réformer les universités parce que leur réforme permettrait non seulement de mieux éduquer les étudiants, mais, par ricochet, toute la population.

Le choix de se concentrer spécialement dans l'éducation formelle est donc dû au fait qu'il y a un lien entre la formation politique délivrée dans les universités et la paix de la communauté politique : « je désespère de voir une paix durable parmi nous jusqu'à ce que les universités de notre pays inclinent et dirigent leurs études vers la stabilisation de celle-ci[47] ». Il détaille ses propos plus loin : « nous n'aurons jamais de paix durable jusqu'à ce que les universités elles-mêmes soient réformées[48] ». Il en est ainsi, selon Hobbes, parce que les universités sont le « cœur des rébellions[49] » et que l'une des causes pour lesquelles les citoyens commettent des crimes est « la déficience de raisonnement[50] » provoquée notamment « par les mauvais maîtres qui interprètent mal la loi de nature, la rendant par là incompatible avec la loi civile, ou encore qui enseignent comme des lois des doctrines de leur crû, ou des traditions d'époques antérieures, inconciliables avec les devoirs du sujet[51] ». Réformer les universités est ainsi une mission déterminante en vue de l'accomplissement de la mission souveraine du maintien de la paix. Bref, en vue de garder la paix civile il faut absolument que les universités arrêtent d'enseigner l'ignorance nocive aux jeunes et qu'elles leur apprennent, à la place, à « soutenir les droits de celui qui est à la fois le souverain du royaume et le chef de l'Église[52] », le Léviathan.

Les universités, outil politique à réformer, mais jamais à abolir

L'« histoire » hobbesienne de l'institution universitaire est relativement simple. Les universités ont été créées par l'Église catholique avec comme but d'éduquer les peuples européens à obéir au pape. Tous ceux qui, par la suite, ont détenu le pouvoir civil là où il y avait des universités ont donc été amenés à faire un choix : soit les réformer et ainsi vivre en paix, soit laisser grandir

[47] *Béhémoth*, 94.
[48] *Béhémoth*, 97.
[49] *Béhémoth*, 96.
[50] *Lév.*, XXVII, 316.
[51] *Lév.*, XXVII, 317.
[52] *Béhémoth*, 94.

l'esprit de rébellion et des sentiments séditieux au sein de son peuple, au risque de la guerre civile.

Hobbes est persuadé que les universités créées par l'Église catholique avaient comme seul but d'établir et de consolider le pouvoir du pape[53]. Elles seraient donc des instruments de formation politique des jeunes gens qui les fréquentaient, à qui elles inculquaient la légitimité de l'attribution au pape des « droits des rois et d'autres souverains civils[54] ». Accessoirement, les clercs, eux aussi, auraient profité de leur position d'éducateurs de la jeunesse au sein des universités pour faire avancer leur cause propre. En effet, toujours selon Hobbes, ils en ont tiré « profit et respect », principalement les clercs les « plus humbles d'entre eux[55] ». Mais, la logique qui a présidé d'abord à l'invention, puis au maintien de telles institutions serait l'avancement des droits politiques du pape.

Toutefois, il ne faut pas penser que ce diagnostic hobbesien de la mainmise historique des catholiques sur les universités constituerait un cas unique. Selon Hobbes, les presbytériens aussi auraient fait leur propre réforme des universités. Hobbes appuie sa thèse sur l'exemple de la nomination du presbytérien Philippe, comte de Pembroke, qui, en 1648, a été nommé chancelier de l'université d'Oxford pour y exécuter une purge générale – c'est dans le cadre d'une telle purge qu'a eu lieu l'expulsion des théologiens qui avaient soutenu l'imposition du Livre de Prières Publiques en Écosse. Mais la purge a été plus large et a servi à renvoyer d'autres théologiens non alignés avec la théologie presbytérienne[56].

Le camp royaliste a également essayé d'intervenir dans la dispute sur le contrôle des universités. En 1626, à un moment de discussion publique particulièrement acharnée entre arminiens et presbytériens, les royalistes ont réussi à imposer des réformes en matière de contrôle des prédications et des universités : Laud, archevêque de Cantorbéry, a interdit aux clercs de prêcher la prédestination et Buckingham a été nommé à Cambridge[57]. C'est dans ce contexte et comme une tentative de réforme politique de l'Université de Cambridge que Charles Ier a placé le duc de Buckingham, son favori, comme chancelier de ladite université.

Quand on parle des politiques de réforme des universités de Hobbes, il ne faut donc pas les présenter comme des politiques spécifiquement dirigées contre la scolastique catholique. Certes, Hobbes en est persuadé, les universités ont été créées par l'Église catholique pour

[53] Voir *Béhémoth*, 56, 79.
[54] *Béhémoth*, 80.
[55] *Béhémoth*, 80.
[56] Voir *Béhémoth*, 189.
[57] Voir *Béhémoth*, 101.

soutenir la cause du pape, mais il est conscient que d'autres communautés les ont également utilisées pour défendre ou répandre leurs positions idéologiques et religieuses propres[58].

Lorsqu'on parle ici de politiques éducatives de réforme des universités, il faut donc garder à l'esprit que Hobbes pense l'université comme un moyen, en soi neutre, mais extrêmement puissant, capable de jouer un rôle crucial dans l'établissement de la paix, ou dans la perpétuation de l'état de guerre[59].

Conscient des potentialités des universités pour engendrer la paix, tout comme de leur effet potentiellement dévastateur pour la paix civile (quand elles sont contrôlées par des « factions »), Hobbes propose à tout souverain qui le lit et qui souhaite la paix pour son peuple de ne pas abolir les universités, mais de ne pas les laisser continuer sans être réformées non plus.

À ce sujet, Hobbes introduit deux distinctions importantes : il insiste sur la différence entre « réformer » et « abolir » les universités : il faut les réformer, mais on ne doit pas les abolir[60].

Une deuxième différence est, elle aussi, importante : la différence entre « réformer les universités » et condamner à la mort tous ceux qui seraient liés à l'université avant les réformes requises. En effet, Hobbes affirme ne pas souhaiter voir « mettre à mort personne qui n'ait commis effectivement les crimes qui sont déjà rendus capitaux par les lois[61] ». Il applique ici le principe de la non-rétroactivité de la loi et fait preuve d'une certaine tolérance vis-à-vis de ceux qu'il accuse d'avoir amené l'Angleterre à la guerre civile[62].

---

[58] Voir Jean Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, 32-33.

[59] « The universities' very success in sowing rebellion offered hope for a peaceful future. Just as they had facilitated and exploited the people's ignorance, he argued, they could be made to serve the opposite end. » (T. Bejan, « Teaching the "Leviathan" », *art. cit.*, p. 609.)

[60] Voir *Béhémoth*, 96-97.

[61] *Béhémoth*, 96.

[62] Quand Lloyd affirme que, pour Hobbes, le recours à la force serait nécessaire en vue de réformer les universités (voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 37), il ne faut donc pas croire que la réforme des universités que Hobbes vise serait une violente chasse aux sorcières ou un bain de sang. Hobbes a certainement présent à l'esprit que, sans la force de l'État, une telle réforme serait difficilement accomplie – d'où le fait qu'il demande au souverain « sa protection à l'enseignement officiel de [s]on ouvrage » (*Lév.*, XXXI, 392). Mais l'État n'est censé intervenir qu'après le refus, des enseignants de suivre les doctrines que le souverain prescrit ou d'arrêter d'enseigner les doctrines que l'État interdit d'apprendre aux jeunes sans supervision. De même que Constantin s'appuyait sur la force de l'Empire pour que les délibérations religieuses adoptées au cours du concile, puis adoptées par lui, soient suivies en pratique (voir la section « Le bon gouvernement des opinions : la forme institutionnelle de la censure » au chapitre « II, 2 – Politiques du livres et des Écritures », p. 197-204), de même Hobbes pense que l'État doit garantir la mise en œuvre de sa politique religieuse. S'il y a de la violence dans la réforme des universités telle que Hobbes la pense, s'agirait-il donc de violence intellectuelle ? Dans ce cas, Lloyd aurait raison de soulever, par rapport à la réforme hobbesienne des universités, la question suivante : « [w]hether a system that relies on ideological indoctrination is an improvement over one based on physical coercion is surely an open question » (S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 37). Pourtant, comme il sera visible au fur et à mesure que ce chapitre se développera, le programme que propose Hobbes, loin d'être un programme d'endoctrinement idéologique et donc

En ce qui concerne le corps enseignant, Hobbes ne s'engage pas dans une vendetta de remplacement des enseignants des universités. Pourtant, il signale tout de même qu'il faut qu'ils soient bien formés[63] et il justifie même que, au moment de l'entretien d'embauche, tout candidat à une position universitaire doit être interrogé sur sa disponibilité à enseigner les thèses qui constituent le programme d'enseignement, faute de quoi, son affectation doit lui être refusée[64]

Ces précisions de la part de Hobbes sont effectivement importantes parce qu'elles nous permettent de bien estimer la portée de ses propos, indépendamment de la charge dramatique que, rhétoriquement, il ajoute habituellement. Réformer les universités ce n'est pas les détruire ni se débarrasser des enseignants actuels pour les remplacer. Son but est de garantir que les universités délivrent une formation politique de nature scientifique qui soit en mesure de s'opposer à l'ignorance générale, non de ruiner l'éducation formelle ou de mettre en place une vendetta contre ses adversaires scientifiques et politiques.

Réforme des universités : exclure les scolastiques et Aristote des curricula

Si, dans ses propositions de réforme des universités, l'on pouvait pressentir que Hobbes s'attaquerait particulièrement aux catholiques, c'est qu'il avait abondamment critiqué plusieurs erreurs, qu'il attribue à l'apprentissage, dans les universités, de la scolastique catholique. En particulier, à de nombreuses reprises Hobbes s'en prend à deux des champions de la scolastique catholique moderne : Suarez[65] et Bellarmin[66].

Hobbes suggère d'enlever de nombreux contenus scolastiques des programmes éducatifs. L'un des points que Hobbes reproche le plus souvent à la scolastique est d'utiliser des concepts de façon énigmatique ou, du moins, de façon ambigüe. Ainsi des expressions telles que « l'emploi fréquent de paroles qui ne signifient rien[67] », « autres mots sans signification de l'École[68] » ou « paroles qui, jointes les unes aux autres, ne veulent rien dire du tout[69] »

---

de faire une violence intellectuelle aux étudiants, présente plutôt un programme de formation civique minimaliste. Bref, il n'y a de violence particulière, ni dans la mise en œuvre des réformes ni dans les contenus qu'elles avancent ; s'il y a de la violence, il s'agit de la « violence » ordinaire qui est faite à tous ceux qui, habitant en communauté, se soumettent à un pouvoir collectif.

[63] Voir *Béhémoth*, 202.

[64] Voir *Lév*., XLVI, 691.

[65] « C'est la traduction du titre du sixième chapitre de premier livre de Suárez, *Du Concours, de la Motion, et de l'Aide de Dieu*. Quand on écrit des volumes entiers de textes de cette farine, n'est-on pas fou, ou ne se propose-t-on pas de rendre les autres tels ? (*Lév*., VIII, 77) ».

[66] Voir *Lév*., XLII, 520, 571 ; XLIV, 640, 647 ; Appendice I, 732,734, 746, 748.

[67] *Lév*., I, 13.

[68] *Lév*., IV, 28.

[69] *Lév*., VIII, 76.

surgissent fréquemment quand Hobbes essaie de distinguer le sens des concepts auxquels il fait appel, de ceux de la scolastique – auxquels il s'attend que son lecteur soit habitué.

De nombreux exemples de ces exercices peuvent être apportés. On peut penser à titre d'exemple à sa critique de leur définition de la liberté[70], à la différence qu'il essaie de montrer entre la définition de volonté des Écoles et la sienne[71], ou à son refus de leurs définitions de « substance corporelle » et de « substance incorporelle » (que Hobbes souhaite remplacer par les concepts de « corps » et d'« esprit »)[72].

Par rapport aux erreurs techniques de leur méthode philosophique, Hobbes met en exergue leur attribution d'attributs humains à des êtres non humains (« De là vient que les Écoles disent que les corps lourds tombent vers le bas parce qu'ils aspirent à se reposer[73] »). Une autre méthode scolastique que Hobbes critique est le recours immodéré à la métaphore[74]. Ces critiques aboutissent à une critique plus large qui est celle de la fausseté générale de la science scolastique[75] : « [c]ar pour ce qui est de la science, et de règles de conduite certaines, ils en sont éloignés au point de ne pas savoir ce que c'est. La géométrie, ils l'ont prise pour de la magie[76] ». Ses désaccords avec le paradigme scolastique installent chez Hobbes un doute : les philosophes et théologiens scolastiques seraient-ils des « trompeurs » ou des gens « trompés »[77] ?

Un point, cependant, n'est pas remis en question. Pour Hobbes, il est sûr que, si la scolastique ne dominait pas les opinions du peuple anglais, « les hommes seraient bien mieux adaptés qu'ils ne le sont à l'obéissance civile[78] ». Il faut donc exclure une influence aussi néfaste sur la jeunesse qui étudie dans les universités anglaises[79]. Si de nombreuses critiques de Hobbes

[70] Voir *Lév*., V, 40.
[71] Voir *Lév*., VI, 56.
[72] Voir *Lév*., XXXIV, 418.
[73] *Lév*., II, 14.
[74] Voir *Lév*., VI, 47.
[75] Voir *Lév*., II, 19.
[76] *Lév*., V, 43.
[77] Voir *Lév*., IV, 26. Peut-être la traduction latine du *Léviathan* tranche-t-elle l'hésitation parce qu'elle ne reprend pas l'hypothèse que les scolastiques se soient trompés, reprenant uniquement l'hypothèse qu'ils seraient trompeurs.
[78] *Lév*., II, 19.
[79] Une dernière remarque concernant la position de Hobbes par rapport à la scolastique. Dans le *Léviathan*, Hobbes présente deux points communs avec la pensée scolastique. Quand il examine ce qu'est le mérite, Hobbes se réclame de « la distinction que font les Écoles » entre « *meritum condigni* » et « *meritum congrui* » (*Lév*., XIV, 135-136). Puis, au chapitre « Les autres lois de nature », Hobbes prend appui sur la notion scolastique de justice pour défendre l'inexistence de la propriété privée avant l'institution d'un pouvoir politique : « [c]ela peut aussi être conclu à partir de la définition qu'on donne ordinairement de la justice dans les Écoles : on dit en effet que *la justice est une volonté permanente de remettre à chacun ce qui lui appartient*. Aussi, là où il n'est rien qui *appartient*, c'est-à-dire pas de propriété, n'y a-t-il pas d'injustice » (*Lév*., XIV, 144). Si le premier usage est carrément un exemple où Hobbes, en vue de rendre son propos compréhensible au lecteur, contredit sa règle de ne pas faire appel à « l'ornement des citations » (*Lév*., Révision et conclusion, 720), le deuxième exemple où Hobbes

à la scolastique semblent toucher à des points politiquement anodins, pour lui la motivation de les remplacer est d'ordre politique, plus que scientifique[80]. Il est entièrement persuadé que l'éducation de la jeunesse selon ces doctrines absurdes et erronées est à l'origine de l'institution du Royaume des ténèbres et de sa domination[81]. La discussion des propos scolastiques étant assez technique, elle a, pour Hobbes, une importance capitale dans l'établissement d'une éducation pacifique des sujets.

Étant donné qu'Aristote est le deuxième destinataire d'une telle politique d'exclusion des auteurs ignorants des universités, passons à présent aux raisons qu'évoque Hobbes pour justifier sa proposition d'exclure les œuvres d'Aristote des cursus académiques :

> Ce que de nos jours on appelle *Université* est l'union en une seule collectivité, sous un seul gouvernement, de multiples écoles publiques, dans une seule et même ville ou cité. (…) Quant à l'étude de la philosophie, elle n'y est admise qu'en qualité de servante de la religion romaine. Et, étant donné que l'autorité d'Aristote est la seule qui ait cours, cette étude n'est pas à proprement parler de la philosophie (…) mais de l'aristotélité[82].

Les critiques que Hobbes adresse à l'enseignement d'Aristote dans les universités traduisent une forme de fébrilité (parfois dissimulée derrière un excès d'orgueil) de la part de Hobbes qui, d'une certaine façon, est en train d'attaquer le maître qu'il souhaite remplacer, mais, il faut le reconnaître, ces critiques de la philosophie d'Aristote ne sont pas sans substance. Il ne se livre pas à des accusations *ad hominem*, et ne porte pas des accusations générales qui ne s'appliqueraient à aucun des aspects du corpus aristotélicien.

L'un des problèmes que l'enseignement d'Aristote dans les universités anglaises pose à Hobbes est son appropriation par la scolastique :

> Mais les écoles de philosophie, dans toutes les universités de la Chrétienté, se fondant sur certains textes *d'Aristote*, enseignant une autre doctrine [autre que la doctrine hobbesienne] (…) Je ne dis pas cela en désapprobation de l'usage des universités ; mais, devant parler par la suite de la fonction qui leur incombe dans la République, je dois vous faire voir chaque fois que

---

dit se rapprocher de la philosophie scolastique suscite quelques interrogations par rapport à ladite proximité, parce qu'on peut se faire une idée de la surprise que ressentiraient les maîtres scolastiques que Hobbes a rencontrés à Oxford de cet usage fort hétérodoxe de leur définition de justice.

[80] « La controverse autour du libre arbitre (entre Hobbes et Bramhall, l'évêque anglican qui se revendique de la scolastique), dans sa technicité et parfois son extrême aridité, dissimule peut-être plus qu'elle ne le dévoile le sens profond qui est le sien : elle peut parfois laisser penser que ses enjeux sont seulement métaphysiques, alors même qu'ils engagent une conception de la politique. » (Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, p. 358.)

[81] « If we want to characterize Hobbes's criticism of Scholasticism as accurately as possible, it must be said that it is a political history of educational institutions. » (L. Foisneau, « Against Philosophical Darkness », *art. cit.*, p. 273.)

[82] *Lév.*, XLVI, 682 (italiques dans l'original).

> l'occasion s'en présente les choses qui doivent y être amendées ; au nombre de ces choses se trouve l'emploi fréquent de paroles qui ne signifient rien[83].

Aristote est donc un auteur dont les œuvres, tant qu'elles seront enseignées aux jeunes étudiants, continueront d'empêcher que les universités assurent la « fonction qui leur incombe dans la République ». Les critiques qu'il adresse à Aristote touchent en effet à des matières que Hobbes relie très fortement à la possibilité de garantir la paix. Autrement dit, ces critiques concernent des points de la doctrine aristotélicienne qui pourraient constituer des arguments contre la théorie politique de Hobbes, beaucoup plus que contre des propos de Hobbes dans d'autres champs scientifiques. La question est donc plus large que la seule dispute entre deux paradigmes scientifiques différents, elle est, pour Hobbes, la dispute entre la formation politique scientifique de la jeunesse et sa dissolution dans l'ignorance.

Hobbes ne pense pas que l'Église romaine soit sortie indemne de cette appropriation de la philosophie « vaine et erronée[84] » d'Aristote par la scolastique : c'est parce « que les scolastiques introduisirent dans la religion la philosophie et la doctrine d'Aristote » que « la religion de l'Église de *Rome* fut abolie en *Angleterre* et en maint autre pays de la Chrétienté », dès lors que les membres du clergé, enseignant aux fidèles « tant de contradictions et d'absurdités (…) y acquirent la double réputation d'ignorance et de mauvaise foi, et que les peuples furent inclinés à répudier leur autorité, soit malgré leurs princes, comme en *France* et en *Hollande*, soit avec leur accord, comme en *Angleterre*[85] ». Comme souvent, une question qui semblerait uniquement d'ordre de la philosophie théorique se révèle finalement, aux yeux de Hobbes, une question intrinsèquement liée aux conditions de maintien de l'autorité publique, ce que les œuvres d'Aristote seraient loin d'assurer.

Mais, et en dépit de son association avec la scolastique, quelles seraient donc les erreurs d'Aristote ? Une erreur serait la sottise[86] de penser que les hommes seraient inégaux par nature, autrement dit par « différence d'esprit[87] », et que leur inégalité n'adviendrait pas par « consentement[88] », ce qui entraîne que les hommes qui se croiraient « inégaux » et supérieurs aux autres, refuseraient de « conclure la paix ». La doctrine aristotélicienne de l'inégalité de naissance ne doit donc pas être transmise parce qu'elle suscite des résistances à accepter le contrat social et met ainsi en danger la possibilité même d'une association civile.

---

[83] *Lév*., I, 13 (italiques dans l'original).
[84] *Lév*., XLIV, 627.
[85] *Lév*., XII, 119 (italiques dans l'original).
[86] Voir *Lév*., XI, 153.
[87] *Lév*., XI, 154.
[88] *Lév*., XI, 154.

La deuxième erreur aristotélicienne répertoriée est d'avoir rangé les abeilles « au nombre des animaux politiques[89] ». Pourtant, explique Hobbes,

> (…) l'accord de ces créatures est naturel, alors que celui des hommes, venant seulement des conventions, est artificiel : aussi n'est-il pas étonnant qu'il faille quelque chose d'autre, en sus de la convention, pour rendre leur accord constant et durable ; cette autre chose est un pouvoir commun qui les tienne en respect et dirige leurs actions en vue de l'avantage commun[90].

Une question qui semblerait anodine, la dimension politique de la vie des abeilles, est finalement, selon l'interprétation qu'en fait Hobbes, une erreur qui peut se constituer en contre-exemple de la justification de la nécessité d'ériger un pouvoir souverain, si jamais quelqu'un soutenait que, comme les abeilles, elles aussi des animaux politiques, les êtres humains pourraient vivre en paix sans avoir besoin d'un pouvoir politique souverain. Une question dont l'importance pour le système politique de Hobbes ne saurait être exagérée.

Un autre point des œuvres d'Aristote qui ne doit plus être enseigné serait sa définition de la liberté[91]. Influencés par ce qu'ils lisent d'Aristote dans les universités, « les hommes prennent à tort pour un héritage particulier et pour un droit de naissance ce qui est un droit de la seule puissance publique[92] », cette erreur est d'ailleurs extrêmement dangereuse et aurait produit, selon Hobbes, « la discorde civile et les révolutions[93] ». À nouveau, il s'agit ici de la critique d'une erreur aristotélicienne que Hobbes croit avoir de l'impact direct sur la perception, par les citoyens, de ne pas avoir besoin d'instances politiques en vue de pouvoir être libres. Un point important de la théorie politique de Hobbes est ainsi mis en cause par la définition aristotélicienne de la liberté que, en conséquence, Hobbes souhaite exclure des cursus universitaires.

Dans le chapitre XLVI, Hobbes se propose d'« en venir aux thèses particulières de cette vaine philosophie qui s'est propagée dans les universités et de là dans l'Église, à partir, pour une part d'Aristote et, pour une autre, d'un aveuglement de l'entendement[94] ». Il explique cette décision comme étant motivée par une nécessité d'ordre politique :

---

[89] *Lév*., XVII, 175.
[90] *Lév*., XVII, 177.
[91] Ici Hobbes rejete la définition de la liberté qu'Aristote propose dans sa *Politique* avec celle de Cicéron et d'autres auteurs grecs et romains qui vivaient dans des États populaires et définissaient la liberté selon la forme propre à ces régimes. Voir *Lév*., XXI, 228.
[92] *Lév*., XXI, 228.
[93] *Lév*., XXI, 228.
[94] *Lév*., XLVI, 683.

> Mais à quelle fin, dira-t-on peut-être, de telles subtilités interviennent-elles dans un ouvrage comme celui-ci, où mon propos se borne à ce qui est nécessaire à la doctrine du gouvernement et de l'obéissance ? Elles interviennent à cette fin, que les hommes ne se laissent plus abuser par ceux qui voudraient, au moyen de cette doctrine des *essences séparées*[95], construites sur la vaine philosophie d'Aristote, les écarter, par la peur de mots vides, de l'obéissance aux lois de leurs pays, comme on écarte les corbeaux du blé par la peur d'un doublet vide, d'un chapeau et d'un bâton tordu[96].

Les contenus qui justifient la proposition d'exclusion tant des auteurs scolastiques que d'Aristote des programmes universitaires sont finalement, tous, des points où ces deux écoles de pensée se constituent en alternative à Hobbes et peuvent fournir des arguments pour contrecarrer la science politique hobbesienne de la paix au moyen de l'État. Plus haut, on a introduit la distinction entre des doctrines nuisibles à la paix parce qu'elles seraient des motifs de division sociale à un moment donné et des doctrines nuisibles à la paix parce qu'elles seraient des doctrines intrinsèquement belliqueuses[97]. On a aussi remarqué que la gestion politique des idéologies intrinsèquement violentes exige de la part du souverain plus que le seul arbitrage entre les partisans de l'un et de l'autre côté, que, en vue de la bonne gestion politique de la paix au moyen de l'État, il se doit d'exclure telles idées structurellement nuisibles à la paix. Les cas ici étudiés de points de philosophie aristotélicienne et scolastique que Hobbes critique constitueraient, pour lui, des exemples de doctrines structuralement nuisibles à la paix dont l'existence serait structuralement incompatible avec la paix, tant elles fonctionneraient en tant que détonateurs de la violence sociale.

Avant d'avancer vers le traitement de l'introduction du *Léviathan* dans les *curricula* universitaires, il faut inclure une dernière apostille pour préciser ce que Hobbes comprend par l'exclusion de ces contenus politiquement inconvenants et scientifiquement dépassés. En effet, comme l'a, à juste titre, signalé Lloyd[98], un passage du *Léviathan* nous fait penser que, selon Hobbes, les doctrines non compatibles avec sa science politique, ne seraient pas vraiment bannies de l'enseignement. Certes, leur apprentissage ne devrait pas se faire de façon naïve et libre, mais toujours accompagné par des professeurs capables d'expliquer les erreurs des thèses en question, et d'épargner ainsi aux étudiants de tomber dans le piège de l'ignorance : « En somme, je ne peux rien imaginer de plus préjudiciable à une monarchie que le fait de permettre l'enseignement officiel de ces textes [livres de politique et d'histoire des anciens Grecs et

[95] Luc Foisneau a montré que la critique métaphysique de la doctrine des essences séparées était indissociable, chez Hobbes, d'une critique des conditions politiques. Voir L. Foisneau, « Against Philosophical Darkness », *art. cit.*, p. 283.

[96] *Lév.*, XLVI, 685.

[97] Voir « II, 2 – Politiques du livre et des Écritures », p. 206.

[98] Voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 48.

Romains], à moins que des correctifs émanés de maîtres circonspects, et propres à leur ôter leur venin, ne leur soient aussitôt appliqués[99] ». Après avoir suivi la justification, de la part de Hobbes, des raisons pour lesquelles de nombreux points de doctrine aristotélicienne et scolastique devraient être exclus de l'enseignement universitaire, on apprend que, toujours pour Hobbes, cette exclusion signifie certes un apprentissage réservé et accompagné par des enseignants, mais non le bannissement à vie de tels auteurs.

Réforme des universités : l'introduction du Léviathan dans les universités

Nous avons déjà noté[100] que plusieurs notions politiques comme les droits du souverain doivent être transmises aux sujets tant au moyen de la propagande imprimée qu'au moyen de l'enseignement formel dans le cadre des universités.

Les contenus que Hobbes souhaite apprendre à la jeunesse universitaire peuvent être ramenés à deux catégories : contenus procéduraux formels (qui renforcent la centralité de l'État civil comme l'instance politique de référence) et idées politiques peu originales. Tenir ses engagements, ne pas tenter des coups d'État et ne pas ruiner les institutions souveraines constituent en effet des consignes formelles qui visent, avant tout, à garantir à l'État les moyens nécessaires pour agir, ou, autrement dit, au souverain ses droits. Ses autres propositions, comme l'interdiction de tuer, de violer, de blesser, tout comme la consigne d'apprendre aux enfants l'obéissance aux parents, sont quant à elles des idées très répandues. L'originalité de ses propos réside donc dans le rôle central que Hobbes assigne à l'État et dans le rôle qu'il assigne à ses propres traités en tant que catéchismes sociaux officiels capables d'éduquer le peuple à vivre durablement en paix.

Sa proposition de réforme des universités la plus significative est ainsi l'introduction dans les universités de l'enseignement du *Léviathan* et du *De Cive :*

> Pour conclure, il n'est rien dans tout ce traité, ni dans celui que j'ai précédemment écrit en latin sur le même sujet, qui soit, pour autant que je puisse m'en apercevoir, contraire à la parole de Dieu, ou aux bonnes mœurs, ou puisse troubler la tranquillité publique. Je pense donc qu'il y aurait profit à l'imprimer, et plus encore à l'enseigner dans les universités, au cas où ceux à qui il appartient d'en juger penseraient de même. Étant donné en effet que les universités sont la source de l'enseignement civil et moral, à laquelle les prédicateurs et les nobles puisent l'eau comme ils la trouvent, et qu'ensuite ils ont coutume (soit du haut de la chaire, soit dans leur conduite) de faire aspersion de cette eau sur le peuple, on devrait certainement prendre grand soin de la garder pure tant du poison des auteurs politiques païens que des enchantements des

[99] *Lév*., XXIX, 349.

[100] Voir la section « La politique de propagande selon Hobbes » du chapitre « II, 2 – Les politiques des livres et de l'Écriture », p. 220-223.

> esprits trompeurs. Par ce moyen, le grand nombre, connaissant leurs devoirs, seraient moins sujets à servir l'ambition de quelques mécontents dans leurs desseins hostiles à l'État ; ils seraient aussi d'autant moins chagrinés par les contributions nécessaires à la paix et à la défense ; et les gouvernants eux-mêmes auraient d'autant moins de motifs d'entretenir aux frais de tous une armée plus grande qu'il n'est nécessaire pour maintenir la liberté publique contre les attaques et les empiétements des ennemis de l'extérieur[101].

Ici, Hobbes essaie de séduire, à la fois, deux auditoires distincts. Étant donné que le lien entre formation universitaire et paix civile est établi, Hobbes essaye de rappeler au souverain qui le lit que l'introduction de ses œuvres dans les universités l'intéresse parce qu'elles lui assurent que « le grand nombre, connaissant leurs devoirs, seraient moins sujets à servir l'ambition de quelques mécontents dans leurs desseins hostiles à l'État », mais aussi parce que les gens, comprenant finalement la logique pacifique qui présida à l'établissement de l'État seraient « moins chagrinés par les contributions nécessaires à la paix et à la défense » et, finalement, il y aurait « moins de motifs d'entretenir aux frais de tous une armée plus grande ». Ce deuxième argument, de par sa formulation – en introduisant la tournure « aux frais de tous » –, semble un argument plus convainquant pour ces « tous » qu'au premier chef pour le souverain qui, lui n'est pas inclus dans ce « tous » des contribuables. Il est donc intéressant de remarquer que dans son apologie de l'introduction du *Léviathan* dans les universités au chapitre final, « Révision et conclusion », Hobbes vise non seulement à convaincre le souverain, ce qui était le seul objectif de sa demande de protection de l'enseignement officiel du *Léviathan* à la fin de la deuxième partie du traité[102], mais qu'il vise aussi à rendre explicite le bénéfice financier que tout citoyen pourrait recevoir de l'adoption de ses œuvres par les universités.

À propos de son intention de réformer les universités, Hobbes suscite, rhétoriquement, deux questions auxquelles il souhaite répondre :

> Il est donc clair que l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse des universités. Mais, me dira-t-on peut-être, les universités *d'Angleterre* ne sont-elles pas assez savantes pour s'acquitter de cette tâche ? [O]u bien est-ce vous qui allez vous mettre en devoir d'enseigner les universités ? Embarrassantes questions[103].

À une telle question, Hobbes répond de façon affirmative, même si indirectement, peut-être par fausse humilité, peut-être pour ne pas choquer son lecteur par l'ampleur de son ambition réformiste. Ainsi, dans le *Léviathan* anglais il répond : « [q]uant à la deuxième question, il n'est

[101] *Lév*., Révision et conclusion, 721.
[102] Voir *Lév*., XXXI, 392
[103] *Lév*., XXX, 366 (italiques dans l'original).

pas convenable ni nécessaire que j'y réponde par oui ou par non, car celui qui voit ce que je suis en train de faire peut sans peine comprendre ce que j'en pense[104] ». Apparemment son avis n'a pas changé par la suite car dans les pages du *Léviathan* latin, on peut lire :

> Dira-t-on, les universités doivent être instruites ? Et si c'est le cas, c'est toi qui les instruiras ? Embarrassantes questions. (…) quant à la seconde question, il ne m'appartient pas d'y répondre. Du reste, ce n'est pas nécessaire, car celui qui lit ce que j'écris comprendra facilement ce que j'en pense[105].

L'intention réformiste de Hobbes est alors nettement affichée. À l'exclusion des auteurs ignorants, la réforme hobbesienne des universités ajoute donc la proposition d'introduire dans les cursus l'enseignement de la vraie science – la science politique hobbesienne.

Comment classifier les politiques éducatives de Hobbes à l'égard des universités ?

La politique éducative de Hobbes vaut (potentiellement) pour l'éducation familiale, mais elle mise davantage sur la réforme des institutions responsables de l'éducation universitaire.

Les universités, Hobbes ne souhaite pas les détruire, mais les réformer. Aussi, en ce qui concerne le personnel universitaire existant, il ne souhaite pas exclure les corps enseignants et il n'exprime pas le désir d'y placer des personnalités ayant sa confiance ou faisant partie de ses relations – au contraire donc de ce que le Roi et le Parlement ont fait. Il ne souhaite pas non plus châtier les enseignants qui seraient des avocats d'autres lignes politiques que la sienne. Tout type de châtiment doit être réservé à ceux qui s'opposeraient à sa ligne politique quand sa doctrine sera devenue la doctrine officielle, mais jamais avant une telle promulgation souveraine. Le châtiment doit succéder à une disposition opiniâtre réitérée. Hobbes n'est pas dans une disposition de vendetta par rapport à ses adversaires politiques ou scientifiques, en dépit de sa ferme conviction qu'ils sont dans l'erreur et que leurs erreurs ont provoqué la guerre civile anglaise. En ce qui concerne les conditions de recrutement des enseignants de la vraie science, peut-être peut-on se référer à une formule de Hobbes, selon laquelle sa science doit « être apprise par une étude profonde et attentive, ou auprès de maîtres l'ayant profondément étudiée[106] ». Ces mêmes maîtres, d'ailleurs, en plus de s'être bien formés à la science politique hobbesienne ont comme mission d'accompagner soigneusement les étudiants dans leur étude

[104] *Lév*., XXX, 366.
[105] T. Hobbes, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. 249.
[106] *Béhémoth*, 202.

critique de tout autre auteur, pour éviter ainsi que des raisonnements erronés ne séduisent des étudiants insuffisamment préparés à leur résister.

La liste des auteurs à exclure est donnée par Hobbes sans hésitation. Les textes d'Aristote et, de façon générale, ceux des scolastiques sont tous à exclure de la liste de textes approuvés pour l'enseignement dans les universités, en raison de leur inscription dans un paradigme scientifique dépassé. Pourtant, Hobbes détaille quelques points de leurs doctrines auxquels on se doit de faire particulièrement attention.

Finalement, la seule proposition de réforme positive, l'unique élément de la réforme qui apporte quelque chose au lieu de détruire ou de critiquer un élément existant, c'est la proposition d'y enseigner ses traités et ses thèses.

S. A. Lloyd met en parallèle les recommandations de Hobbes concernant les contenus à apprendre et ceux à apprendre uniquement avec supervision critique, et de l'autre côté, les décisions contemporaines par rapport aux politiques publiques éducatives. Elle propose que, avant de tomber dans le piège simpliste de classer Hobbes comme un auteur réactionnaire, parce qu'il propose des listes de contenus désirables et des contenus indésirables, l'on se rende compte que les sociétés libérales d'aujourd'hui bloquent le libre accès à la salle de cours aux contenus faux, déraisonnables, illibéraux ou intolérants. Des discours racistes, des doctrines religieuses sectaires, la numérologie, l'astrologie, la théorie du phlogiste[107] sont, nous rappelle Lloyd, des idées que nous n'apprenons pas aux jeunes parce qu'elles auraient selon nous un effet néfaste sur leur développement et, en définitive, sur nos sociétés. Lloyd propose encore une autre comparaison entre l'interdiction d'enseigner des mathématiques manifestement fausses dans une école d'ingénieurs et l'enseignement de doctrines sociales manifestement fausses aux citoyens[108].

Les comparaisons que propose Lloyd semblent appropriées et elles permettent de nous rendre compte de ce que Hobbes semble avoir à l'esprit. Une considération normative ou scientifique des contenus qu'il propose faite à partir de tout ce qu'on a pu découvrir et vivre entretemps serait toujours critique des propositions spécifiques que fait Hobbes. Mais ce qu'il essaye de proposer c'est effectivement le remplacement de ce qu'il considère comme de la mauvaise science du politique par une bonne science du politique, et ainsi assurer, espère-t-il, la paix de façon durable et pour tous.

Comme en matière de politique du livre, Hobbes pense l'éducation scolaire selon une approche dynamique tout à fait adaptable à l'évolution des circonstances historiques. Selon les

[107] Voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 50.
[108] Voir S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 50.

événements concrets, en ce qui concerne les politiques universitaires, l'accordéon souverain se doit de s'élargir afin de couvrir davantage de sujets, ou, à l'inverse, il faut le réduire et laisser ainsi davantage d'aires de la vie des sujets libres pour leur propre discernement. Toutefois, persuadé que les universités de son époque sont un vrai lieu de rébellion, Hobbes veut vraiment les réformer. Afin, à la fois, d'arrêter la propagation d'opinions dangereuses et d'y introduire la formation civique qui, Hobbes en est persuadé, doit être transmise à tous les citoyens.

Il est tout de même nécessaire de remarquer qu'il ne propose pas de réformes en ce qui concerne l'organisation, l'architecture institutionnelle ou la pédagogie universitaire. Pourvu qu'elles fassent obstacle à l'ignorance et qu'elles promeuvent la vraie science, Hobbes ne ressent pas le besoin d'indiquer d'autres réformes des universités.

Au même titre que le fait d'avoir une politique du livre ne faisait pas de l'État-Léviathan un régime totalitaire, avoir une proposition politique de réforme du système universitaire ne fait pas de la politique éducative de l'État-Léviathan un moyen au service d'un gouvernement despotique. En effet, même les États les plus libéraux, en vue de leur pérennisation, se doivent d'enseigner leurs versions respectives de libéralisme à leurs citoyens[109]. Ce n'est pas parce qu'une communauté politique partage une idée de ce qu'elle souhaite vivre ensemble et qu'elle l'enseigne à sa jeunesse, qu'elle deviendrait aussitôt une communauté menacée par le totalitarisme.

Politiques touchant les discours publics

Harangues, bouche-à-oreille et contrôle des opinions

La catégorie de discours publics, dont Hobbes se préoccupe autant, réunit un ensemble composite de prises de parole publiques dont il se peut que le seul élément commun soit le fait que le discours soit prononcé lors d'un rassemblement. Parler de la gestion des discours publics chez lui c'est, par conséquent, parler, en même temps, de toute prise de position lors de toute espèce de réunion de citoyens, fût-elle de nature officielle, religieuse ou informelle. Les politiques du livre, aussi bien que celles liées à l'éducation ayant déjà été abordées plus haut, il

[109] « This, it should be emphasized, does not imply that the liberal state can ever have an educative government that aims at creating specific kinds of character and enforces its own beliefs. It can never be didactic in intent in that exclusive and inherently authoritarian way. Liberalism, as we saw, began precisely in order to oppose the educative state. However, no system of government, no system of legal procedures, and no system of public education is without psychological effect, and liberalism has no reason at all to apologize for the inclinations and habits that procedural fairness and responsible government are lileky encourage. (…) To foster wellinformed and self-directed adults must be the aim of every effort to educate the citizens of a liberal society. » (Judith N. Shklar, « The liberalism of fear », dans S. Hoffmann (éd.) *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 15.)

ne s'agit donc pas d'analyser ici la gestion de tout type de propos tenus par quiconque et de toute forme de communication, mais uniquement d'analyser la gestion politique des propos tenus par un orateur lors d'un rassemblement solennel ou familier.

Peut-être la meilleure façon d'entrer dans le sujet est-elle de suivre Hobbes dans sa description des orateurs qui profèrent les discours publics qu'il souhaite gérer politiquement. En effet, quand il s'occupe des questions que les discours publics posent au maintien de la paix, il traite en même temps et de la même façon les prédications religieuses prononcées dans le cadre de la pratique religieuse communautaire, les discours tenus à l'occasion des rassemblements politiques et des prises de parole lors de rassemblements informels. Pour lui, ce qui réunit ces trois prises de parole en public, si différentes soient-elles les unes des autres, serait le fait que toutes les trois ont le même effet social, à savoir, relayer des idées concernant la vie de la communauté politique à des groupes, voire des masses, de citoyens. Il n'hésite donc pas à traiter de « meneurs » du peuple anglais différents personnages de la société de l'époque qui n'ont en commun que leurs actions en tant qu'orateurs. Autrement dit, il reconnaît comme *formateurs politiques informels*, tant des « prédicateurs », que « les plus puissants gentilshommes vivant parmi eux » ou, spécifiquement par rapport aux « hommes du rang », le « capitaine le plus proche[110] ». Cette idée, Hobbes l'avait déjà exprimée dans le *Léviathan* quand il écrit que :

> [les citoyens] reçoivent leur notion de leurs devoirs, principalement des théologiens qui occupent la chaire, mais aussi, pour une part, de ceux de leur voisinage ou de leur connaissance qui, ayant le don de discourir d'une manière aisée et plausible, leur paraissent plus sages et plus instruits qu'eux-mêmes dans les affaires de loi et de conscience[111].

Certes, si l'on compare ce passage du *Léviathan* avec ceux du *Béhémoth*, on se rend compte que Hobbes n'y inclut pas la spécificité du personnel militaire non officier, les hommes du rang – de trois portraits de formateurs on passe donc à deux. Puis, il emprunte la tournure « théologiens qui occupent la chaire » et non celle de « prédicateurs » pour désigner l'un des genres de meneurs et il pense plutôt à la figure du voisin sage qu'à celle du gentilhomme du lieu comme deuxième formateur politique informel. Cependant, la reconnaissance que la formation civique du peuple survient, pour la plupart des Anglais, lors des rassemblements (officiels, religieux ou informels) et que cette formation est relayée par les citoyens jouissant de la meilleure réputation auprès de leurs pairs, c'est une idée inchangée

[110] *Béhémoth*, 78-79.
[111] *Lév.*, XXX, 365-366.

entre les deux traités. Pour Hobbes, enfin, c'est l'effet social, non la diversité de lieux ou d'orateurs, qui attire son attention et dont il veut porter l'impact politique potentiel à l'attention du souverain.

C'est d'ailleurs parce que Hobbes a une telle connaissance des mœurs politiques de l'époque qu'il ne peut pas s'empêcher de suggérer au souverain d'être attentif à tout ce qui concerne les discours publics au cours desquels le peuple anglais est soit soumis au joug de l'ignorance soit élevé à la connaissance de la science politique vraie, et cela indépendamment du fait que quelques-uns d'entre eux soient des « harangues[112] » prononcées lors des réunions solennelles et que d'autres soient des communications informelles, passant par le bouche-à-oreille, lors de rencontres informelles[113].

S.A. Lloyd compare les discours publics dont s'occupe Hobbes avec nos « campagnes d'intérêt général[114] », où une institution politique officielle relaie une information considérée d'intérêt général pour la nation sur les ondes des chaînes de la télévision ou de la radio. Elle a effectivement raison de penser que ce genre de communication entre les pouvoirs publics et les citoyens serait traité par Hobbes à ce titre, mais le type de communication auquel pense Hobbes a un rayonnement plus vaste que les seules communications des pouvoirs publics en direction des citoyens, elle comprend aussi tout genre de communication orale de nature politique entre citoyens, entre responsables religieux et leurs communautés, ou entre leaders politiques et leurs assemblées, voire leurs factions. Une tentative de comparaison entre l'ensemble des discours publics auxquels pense Hobbes et la réalité actuelle devrait aussi prendre acte de la gestion politique de tout contenu ou incitation au terrorisme, de tout encouragement à des comportements pédopornographiques et, plus largement, la façon dont une société gère en son sein les contenus haineux qui agressent des citoyens et mettent en danger le lien social (tout comme la distinction entre ces discours haineux et toute forme d'expression qui tombe sous la protection de la liberté de parole telle qu'elle est fixée par le droit positif).

Par la suite, on va découvrir quels dangers Hobbes pensait que ces échanges oraux pouvaient constituer pour la communauté politique. Ensuite, on verra comment il pensait éviter

---

[112] *Lév*., Appendice, 757.

[113] La diversité et l'importance sociale des rassemblements de l'époque peuvent être comprises par la comparaison qu'établit C. Hill entre les réunions à *Great Tew*, où un groupe d'intellectuels discutait des théories politiques libérales, et les centaines de radicaux qui, dans les rues de Londres, discutaient des sujets les plus chauds de l'époque et y organisaient des actions politiques (voir Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Londres, Penguin, 1991, p. 36).

[114] « Public service announcements on television » (S. A. Lloyd, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », *art. cit.*, p. 54).

de tels dangers au moyen des politiques du Léviathan. Finalement, on considèrera comment interpréter normativement de telles propositions politiques.

Le problème politique que posent les discours publics, selon Hobbes

Si l'on fait confiance à Hobbes, les presbytériens seraient, à son époque, les maîtres incontestés du genre oratoire. Certes, la comparaison étant entre eux et les « chiens muets (*dumb dogs*)[115] » qui « lisaient au peuple, au lieu de sermons, les homélies appointées par l'Église[116] » la concurrence n'était pas grande, mais Hobbes discerne dans la prédication presbytérienne une stratégie soignée de prise de pouvoir politique.

Déjà la préparation de leurs interventions était un fait digne d'ête noté : Hobbes décrit qu'ils se mettaient à prier longuement à la vue de tous avant de prêcher – ou, du moins, « semblaient prier[117] » – ce qui leur gagnait le respect des gens et corroborait la prétention que leurs affirmations et opinions seraient « dictées par l'esprit de Dieu qui était en eux[118] ». Le style des prédications proprement dites attire lui aussi l'attention de Hobbes, qui observe que ces prédicateurs provoquent la rébellion par leurs sermons parce qu'ils se soumettent à « un long entraînement à la faculté histrionique[119] » et qu'ils ont acquis l'aptitude « à parler le langage de la Bible avec des gestes et sur un ton adaptés à la chose[120] ». C'est peut-être à cause d'une telle technique oratoire que, quand les lois et les prédicateurs affirment des choses différentes, Hobbes le constate avec de la tristesse et non sans un certain étonnement, les gens ont tendance à suivre davantage le prédicateur, que la loi[121].

Du point de vue des contenus de leurs sermons les plus dignes d'être remarqués, Hobbes compte le fait de : « dédaigner le gouvernement de l'Église, les canons et le Livre des Prières Publiques [122] » ; exciter « le peuple à prendre les armes pour la défense du Parlement[123] » ; enseigner la « rébellion[124] », la « trahison[125] », la « désobéissance[126] » et la « sédition[127] ».

[115] *Béhémoth*, 63.
[116] *Béhémoth*, 63.
[117] *Béhémoth*, 64.
[118] *Béhémoth*, 64.
[119] *Béhémoth*, 202.
[120] *Béhémoth*, 216.
[121] Voir *Béhémoth*, 88-89.
[122] *Béhémoth*, 62.
[123] *Béhémoth*, 88.
[124] *Béhémoth*, 78, 85.
[125] *Béhémoth*, 78.
[126] *Béhémoth*, 79.
[127] *Béhémoth*, 86.

Toute bonne stratégie passe le bon choix des cibles auxquelles s'attaquer. Connaissant la colère générale contre les catholiques après le règne de la reine Marie, spécifiquement en vue de renforcer leur position auprès du peuple, les presbytériens auraient décidé d'accuser les évêques d'être papistes pour ainsi s'emparer de leur prépondérance auprès du peuple[128]. La même stratégie aurait d'ailleurs été suivie par les parlementaires anti-royalistes qui décidèrent de profiter de leurs interventions pour calomnier le roi, puis l'archevêque Laud, en les accusant d'être papistes[129].

Les villes que les presbytériens se choisissaient pour prêcher n'étaient pas non plus choisies au hasard : ils sélectionnaient « la plupart des villes de marché anglaises[130] » où leurs nombreux habitants aisés avaient d'une part accès au suffrage, et d'autre part, le droit d'en faire des prédicateurs dans une église locale. En choisissant de telles villes, ils augmentaient ainsi leurs possibilités de faire avancer politiquement leur cause, tout en multipliant leurs chances de se voir confier une chaire de prédication à titre permanent.

La stratégie des prédicateurs presbytériens pour gagner à leur cause les citoyens les plus fortunés, telle que Hobbes l'appréhende, passerait également par ne pas parler de certains péchés en chaire ne s'attaquant « jamais, ou seulement avec modération, aux vices lucratifs des commerçants et des artisans[131] ».

Les presbytériens seraient de vrais professionnels à profiter d'un tel savoir-faire oratoire. En effet, ils auraient gagné un bon nombre de jeunes suivant une autre stratégie : en prêchant instamment contre les convoitises charnelles, ils arrivaient à amener les jeunes hommes au désespoir. Ensuite, ils devenaient leurs confesseurs et leurs guides spirituels et de la sorte garantissaient que lesdits jeunes leur obéissaient[132].

Les militaires, Hobbes en est persuadé, seraient un autre groupe social que les presbytériens auraient bien maîtrisé dès lors que « ceux qui avaient la garde de la marine et des magasins, et avec eux tous les soldats de métier (…) étaient changés en ennemis [du roi] par la prédication des ministres presbytériens[133] ».

L'un des effets politico-religieux de la prédication presbytérienne aurait été que, par leur prédication, de même que par l'impulsion à l'interprétation personnelle de l'Écriture, les

[128] Voir *Béhémoth*, 63-64.
[129] Voir *Béhémoth*, 99, 101.
[130] *Béhémoth*, 62.
[131] *Béhémoth*, 64.
[132] Voir *Béhémoth*, 65.
[133] *Béhémoth*, 66-67.

presbytériens augmentèrent les rangs des sectes[134], ce qui, les ayant desservis par après, avant que le roi ne soit vaincu, avait multiplié les agents agitateurs dans le royaume.

Certes, les prises de parole publiques sans contrôle auraient toujours été, pour Hobbes, des moyens de gagner ou de maintenir le pouvoir – le recours à l'art oratoire en vue d'influencer la vie politique n'aurait donc pas commencé avec l'arrivée du presbytérianisme en Angleterre. Rappelant une époque bien antérieure à la période révolutionnaire anglaise, Hobbes critique le fait que l'ordre catholique des frères prêcheurs ait pu prêcher, dès son origine, sans avoir demandé d'autorisation de l'État[135], ce qui, pour lui, ne peut s'expliquer que si l'on interprète leur création comme un moyen de renforcer le pouvoir de l'Église de Rome. Mais une telle critique de la prédication des dominicains est, par après, élargie à la généralité des prédicateurs catholiques qui, tous « soumirent les gens, par la terreur, à une obéissance absolue aux canons et commandements du Pape[136] ».

Nonobstant la richesse et le détail avec lesquels Hobbes examine l'usage politique des discours publics des presbytériens, le traitement que réserve Hobbes, dans le *Béhémoth*, aux discours publics ne se limite pas aux prédications religieuses. Il examine aussi la façon dont les hommes politiques républicains mirent à profit l'*ars oratoria*.

À ce sujet, Hobbes décrit combien les démocrates profitaient tant de leurs « harangues au Parlement » que de « leurs discours et communications avec le peuple dans le pays[137] » pour propager leurs idées concernant le gouvernement populaire. Lors de ces discours publics tant de genre solennel qu'informel, ces « politiciens menteurs et ignorants[138] » faisaient des « insinuations séditieuses[139] » contre la monarchie et changeaient donc les sujets du roi en ses ennemis. Les troisième et quatrième genres rhétoriques que Hobbes répertorie comme étant parmi leurs moyens de communication préférés seraient les débats et les controverses[140].

On peut ainsi retenir que, selon l'interprétation que fait Hobbes des événements qui ont conduit l'Angleterre à la guerre civile, les discours publics de nombreux agents ont été parmi les plus importants des facteurs déclencheurs de la violence militaire. De ce constat, Hobbes tire la conclusion historique que « le Parlement détruisit la paix du royaume, et avec quelle facilité, avec l'aide de ministres presbytériens séditieux, et d'orateurs ignorants et ambitieux,

[134] Voir *Béhémoth*, 61.
[135] Voir *Béhémoth*, 55-56.
[136] *Béhémoth*, 80.
[137] *Béhémoth*, 62.
[138] *Béhémoth*, 67.
[139] *Béhémoth*, 67.
[140] Voir *Béhémoth*, 94.

ils réduisirent à l'anarchie ce gouvernement[141] ». Hobbes avance, en outre, une conclusion de caractère général : « l'abondance de prédicateurs est un danger[142] » quand elle rend possible de « haranguer tout le peuple d'une nation au même moment[143] » et surtout si cela arrive « sans que l'État soit averti de ce qu'ils vont dire[144] ».

On verra dans la section suivante comment Hobbes propose au souverain de gérer un tel danger en vue d'éviter à sa communauté de s'effondrer dans l'anarchie à cause des discours publics séditieux qui sont prononcés par ses citoyens.

Politique hobbesienne de gestion des discours publics

Hobbes définit comme étant « un droit attaché à la souveraineté, d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles ou favorables à la paix, et en conséquence de décider ce qu'on peut permettre (et en quels cas et dans quelles limites) lorsqu'il s'agit de prendre la parole devant les foules[145] ». Selon l'arrangement juridico-politique de l'État-Léviathan, le souverain a ainsi le droit de contrôler les discours publics en raison de son devoir de tutelle concernant les « opinions et doctrines » qui circulent dans la société par rapport à leurs effets sur la vie politique de la communauté, c'est-à-dire à l'égard de leur caractère anodin ou dangereux pour la coexistence pacifique des citoyens, selon qu'elles s'avèrent « nuisibles ou favorables à la paix ».

Les prises de parole devant les foules sont ainsi un domaine qui, en dépit du fait qu'elles couvrent un éventail d'interventions très diversifiées, est, dans sa totalité et sans exception, soumis à l'autorité régulatrice du souverain qui peut intervenir tant concernant la conjoncture d'une telle prise de parole, « en quels cas », que concernant les bornes auxquelles l'orateur doit s'attendre, « dans quelles limites ». Il n'y a donc pas d'arrangement qui permette à un orateur de parler en public sans autorisation, implicite ou explicite, du souverain. Ni la liberté religieuse du prédicateur de prêcher à sa congrégation ni la liberté politique des citoyens de donner leurs avis concernant la vie de la communauté ne les dispensent de la supervision souveraine. Aucun type de discours public ne saurait par conséquent échapper au devoir de surveillance des prises de parole en public – devoir que le souverain reçoit d'entrée de jeu avec sa charge souveraine, nous explique Hobbes.

[141] *Béhémoth*, 148.
[142] *Béhémoth*, 103.
[143] *Béhémoth*, 103.
[144] *Béhémoth*, 103.
[145] *Lév.*, XVIII, 184.

Bien que Hobbes énonce nettement et simplement sa théorie du droit souverain à « décider ce qu'on peut permettre lorsqu'il s'agit de prendre la parole devant les foules », il est parfaitement conscient de la difficulté pratique qu'il y a à vouloir contrôler l'expression publique des opinions. Pour bien comprendre cette difficulté, reprenons la lecture d'un passage que nous avons déjà analysé sous d'autres angles :

> Pour en venir maintenant aux moyens et aux voies par lesquelles le peuple peut recevoir cette instruction, nous aurons à nous demander par quels moyens tant d'opinions nuisibles à la paix du genre humain et fondées sur des principes faibles et faux, se sont malgré tout enracinées si profondément dans les esprits. (…) Ceux que la nécessité ou l'appât du gain maintiennent penchés sur leur métier ou leur travail, ceux, d'autre part, que leur richesse excessive ou leur mollesse entraînent à la poursuite des plaisirs des sens (et ces deux groupes embrassent à eux deux la plus grande partie du genre humain), se retrouvant détournés de cette méditation approfondie que requiert la recherche de la vérité, non seulement en matière de justice naturelle mais aussi pour ce qui concerne toute autre science, reçoivent leur notion de leurs devoirs, principalement des théologiens qui occupent la chaire, mais aussi, pour une part, de ceux de leur voisinage ou de leur connaissance qui, ayant le don de discourir d'une manière aisée et plausible, leur paraissent plus sages et plus instruits qu'eux-mêmes dans les affaires de loi et de conscience. Or, ces théologiens, ainsi que tous ceux qui font étalage d'érudition, tirent leur savoir soit des universités et des écoles de droit, soit des livres publiés par les hommes les plus en vue de ces écoles et de ces universités. Il est donc clair que l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse dans les universités[146].

Hobbes identifie donc les chaînes de transmission au moyen desquelles de telles erreurs, « opinions nuisibles à la paix du genre humain et fondées sur des principes faibles et faux », atteignent le peuple : les « théologiens qui occupent la chaire » et les voisins qui « leur paraissent plus sages et plus instruits qu'eux-mêmes ». Ayant fait ce constat, Hobbes n'offre pas comme recommandation au souverain de remplacer ces engrenages du processus de dispersion de l'ignorance par d'autres chaînes de transmission qui seraient capables de véhiculer la science politique. Certes, il ne serait peut-être pas possible d'écarter tous les voisins politiquement ignorants, mais Hobbes ne propose pas non plus d'écarter les prédicateurs ignorants. On l'a déjà vu dans la section précédente, confronté au processus de divulgation de l'ignorance à l'œuvre dans la société anglaise de son temps, Hobbes aspire à intervenir sur la formation délivrée dans les universités : il espère que, grâce à une meilleure formation des jeunes qui passent par l'université, les discours publics ignorants soient graduellement remplacés par des discours publics scientifiques. Voilà sa stratégie de correction des prédications et de la transmission sous le mode du bouche-à-oreille de l'ignorance : miser sur

[146] *Lév.*, XXX, 365-366.

la formation universitaire de ceux qui seront par la suite les formateurs politiques informels de la population anglaise.

Autrement dit, un premier point important de la gestion des discours publics par Hobbes est ainsi l'absence de recommandations au souverain sur le type d'actions à entreprendre. On ne sait pas s'il s'agit d'une attitude prudentielle influencée par la reconnaissance de l'impossibilité pratique d'écarter tous les prédicateurs et tous les voisins ignorants : ce qu'on sait c'est que, du constat que les théologiens et les voisins fonctionnent en tant que formateurs politiques informels qui déforment les gens, Hobbes ne passe pas ni à la recommandation de la formation d'une avant-garde politiquement éduquée qui remplacerait les « meneurs » du peuple, ni ne propose des consignes sur l'emprisonnement (ou autre genre de pénalisation) des hérauts de l'ignorance. Après avoir constaté une telle circonstance de dispersion de l'ignorance dans la trame de la société anglaise, Hobbes tourne son attention vers la réforme des universités.

Cette idée on peut la retrouver aussi à un autre endroit du traité. Quand Hobbes se met à considérer les châtiments de ceux qui seraient jugés coupables d'avoir engendré des « troubles », il introduit une distinction intéressante entre la punition des chefs de la rébellion et la punition du peuple rebelle. Il affirme à ce sujet que c'est bien le châtiment des « chefs et des inspirateurs » qui peut « profiter à la République » et non le châtiment « des pauvres gens qui se sont laissé égarer[147] ». Puis il conclut que « [s]e montrer sévère pour le peuple [rebelle], c'est châtier une ignorance qui est en grande partie imputable au souverain : c'est sa faute en effet si les gens n'ont pas été mieux instruits[148] ». Cette responsabilisation du souverain pour les rebellions de son peuple confirme ce que nous avions découvert auparavant : dans le schéma de pensée de Hobbes, c'est bien le souverain qui est au service de la paix, et non la paix qui serait au service du souverain. Mais cette citation sert aussi à renforcer la conviction que la lutte contre l'ignorance serait pour Hobbes non une lutte contre une partie de la population, mais un combat pour la formation civique de tous. Ainsi, même dans le cas de rebellions qui ont effectivement eu lieu, Hobbes limite la punition aux seuls meneurs.

Pourtant, le fait que Hobbes ne recommande pas d'actions répressives envers ces « meneurs » (prédicateurs et voisins) qui répandent l'ignorance ne doit pas nous conduire à penser qu'il ne serait pas inquiet de leur influence néfaste sur le peuple anglais, ou bien qu'il trouve que leur impact mauvais ne serait peut-être pas appréciable. Tel n'est pas le cas. Dans la liste des maladies qui illustrent les dysfonctionnements organiques du corps politique, Hobbes compare les agents qui répandent l'ignorance à « ces petits vers que les médecins appellent

[147] *Lév.*, XXX, 372.
[148] *Lév.*, XXX, 372.

ascarides[149] » c'est-à-dire à des agents qui, vivant à l'intérieur d'une république, se nourrissent de son aliment tout en l'affaiblissant et en lui ôtant l'énergie d'accomplir ses fonctions normales. Ces vers ne sauraient pas être des incommodités anodines, ce sont effectivement des parasites du corps politique qui l'entraînent lentement, mais inexorablement, vers sa mort. Hobbes ne sous-estime pas leur importance ni l'atteinte qu'ils portent à la survie de la communauté politique. Leur existence constitue un risque fatal pour le corps politique.

Si Hobbes n'est pas capable de suggérer au souverain comment gérer directement les orateurs publics, il semble cependant avoir des idées concernant la formation que le souverain se doit de délivrer aux citoyens qui entendent ces « vers », c'est-à-dire des idées concernant la formation civique des citoyens qui écoutent ces agitateurs ignorants. Une deuxième stratégie surgit donc, en plus de la stratégie de contrôle indirect des discours publics au moyen de la réforme des universités.

Hobbes considère que le souverain se doit d'enseigner à ses sujets de ne pas tomber dans le piège de solutions faciles que des concitoyens irresponsables leur proposeraient : « on doit apprendre aux gens à ne pas se laisser emporter par l'admiration de la vertu soit d'un de leurs compagnons de sujétion (…) au point d'accorder à cet homme ou à cette assemblée une obéissance ou un honneur dûs au seul souverain[150] ».

Une deuxième remarque du même genre que nous a laissé Hobbes est la consigne d'informer les sujets de « l'importance de la culpabilité qu'ils encourent » quand ils jouent avec la paix au moyen de la participation dans des discussions spéculatives concernant les bases du contrat social (l'existence du pouvoir souverain et l'obéissance qu'il réclame) :

> [L]es gens doivent être informés de l'importance de la culpabilité qu'ils encourent, soit en parlant mal du représentant souverain (…) soit en soulevant des objections et des discussions à l'encontre de son pouvoir, soit enfin en faisant de son nom quelque usage irrévérencieux qui puisse l'exposer au mépris de ses sujets et relâcher leur obéissance, sur laquelle repose la sûreté de la république[151].

Ce qui nous intéresse le plus ici c'est la tournure que choisit Hobbes pour encadrer sa recommandation de ne pas mettre à bas les structures de base de l'État. En effet, Hobbes aurait pu affirmer qu'il serait intrinsèque à la fonction souveraine d'apprendre à ses gens qu'ils ne peuvent pas soulever des « objections et des discussions à l'encontre de son pouvoir, etc. »,

[149] *Lév.*, XXIX, 355.
[150] *Lév.*, XXX, 362.
[151] *Lév.*, XXX, 362.

mais Hobbes écrit en fait que « les gens doivent être informés de l'importance de la culpabilité qu'ils encourent ». Le devoir du souverain n'est donc pas celui d'interdire telles discussions, mais d'informer ses sujets de leurs conséquences. Deuxièmement, ce devoir étant d'informer, il se doit d'avertir des conséquences de telles actions – ce qui, pour Hobbes, veut dire les rendre conscients que de telles actions mettent en danger la paix civile. On peut donc conclure que, selon cette recommandation, Hobbes souhaite que le souverain prépare ses sujets à gérer eux-mêmes un type de danger que le souverain n'est pas en mesure de leur épargner, en dépit du fait qu'il s'agit d'un enjeu dont l'importance est capitale.

Un élément intéressant de la stratégie hobbesienne pour gérer les discours publics passe enfin par une formation proactive et non seulement réactivée des citoyens à ne pas se laisser prendre au piège ni des « vers » séditieux, ni des discussions vaines qui mettent en danger la paix.

Un point important dans le puzzle qu'on essaye ici de reconstruire est que Hobbes ne spécifie pas quels moyens le souverain pourrait utiliser pour donner une telle formation civique aux citoyens. Seraient-ce des consignes à délivrer au cours de la formation universitaire ? On ne peut l'affirmer avec certitude, mais, étant donné qu'il ne fait mention d'aucune autre structure de formation politique, il semblerait que les universités seraient le lieu d'une telle formation critique. On revient donc à la même conclusion : la gestion politique des discours publics, si importante soit-elle pour la vie de la communauté, s'accomplit indirectement au moyen de la réforme de la formation universitaire que reçoivent quelques jeunes gens privilégiés.

Néanmoins, parmi les discours publics, il y a un genre oratoire qui constitue une exception au traitement général qu'on vient de voir. Hobbes semble recommander au souverain de traiter les prédications religieuses de façon différente des autres discours car les prédications sont, du point de vue de la classification des discours publics, un genre situé à mi-chemin entre les discours publics impossibles à contrôler (que le travail de réforme des universités changera progressivement) et la pratique enseignante des universités (où le contrôle politique doit s'exercer de façon plus active). Hobbes place en effet la prédication à côté de l'enseignement lorsqu'il propose de comparer l'entreprise d'évangélisation chrétienne et l'entreprise de réforme scientifique à laquelle il souhaite voir l'Angleterre se livrer. Et, à ce point du texte, il place effectivement la prédication sous l'autorité de la loi :

> Quoi ? on ferait *acquiescer* des nations entières aux grands mystères de la religion chrétienne (…) et on ne pourrait pas, par un enseignement et une prédication dispensées sous la protection

> de la loi, faire admettre des choses qui sont si conformes à la raison qu'un esprit sans préjugé n'a besoin, pour les apprendre, que de les entendre[152] ?

En effet, personne ne nierait que la prédication est plus facile à contrôler que les communications informelles de type bouche-à-oreille[153]. Hobbes anticipe ainsi, uniquement par rapport à la prédication, la réorientation des discours publics de l'ignorance vers la science. Le recentrage des autres discours publics s'effectuerait par *osmose* au moyen de l'intégration sociale des jeunes issus des universités, mais, en vue d'accélérer ce changement, en ce qui concerne spécifiquement la prédication, la loi pourrait intervenir et ainsi aider à accélérer le processus de transformation.

Du point de vue pratique, selon Hobbes, « une prédication dispensée sous la protection de la loi » serait un rappel régulier des notions les plus essentielles du contrat social. Hobbes n'a pas laissé des sermons préparés pour être lus ni ne plaide pas en faveur de la constitution d'une commission de sages bien formés à la science vraie qui puisse les rédiger. De même, il ne propose pas la création d'un corps de magistrats ayant comme fonction de policer les sermons. Ce qu'il imagine, c'est que, lors des réunions religieuses hebdomadaires, « après avoir adressé prières et louanges à Dieu[154] », on puisse « rappeler[155] » les devoirs des citoyens, les lois positives et « par quelle autorité ces préceptes sont devenus des lois[156] ». Ce rappel est d'autant plus important que, « les gens ne peuvent (…) s'en souvenir après avoir reçu [l'enseignement], ni même savoir, après une génération, en quelles mains est placé le pouvoir souverain[157] ».

L'effet de correction que Hobbes ajoute spécifiquement en vue des prédications au sein de son entreprise de gestion politique c'est que, après la prière, un catéchisme social soit rappelé aux citoyens. Il n'est pas évident de saisir si ces discours font état de prédication et donc remplaçeraient le sermon proprement religieux, ou s'ils seraient prononcés après la prédication proprement religieuse (qui serait donc comprise dans ce que Hobbes appelle les « prières et louanges à Dieu »). On peut cependant préciser que les critères de telles interventions seraient qu'elles soient « conforme à la raison[158] », qu'elles comprennent l'exposition des devoirs des

[152] *Lév.*, XXX, 360 (italiques dans l'original).
[153] Dans le *Béhémoth*, Hobbes manifeste qu'il est conscient d'une telle possibilité quand il rappelle que Laud, archevêque de Cantorbéry, a interdit aux clercs de l'Église d'Angleterre de prêcher la prédestination en vue de ne pas favoriser l'inculcation populaire des thèses presbytériennes (voir *Béhémoth*, 101).
[154] *Lév.*, XXX, 362.
[155] *Lév.*, XXX, 363.
[156] *Lév.*, XXX, 363.
[157] *Lév.*, XXX, 362.
[158] *Lév.*, XXX, 360.

sujets[159], la lecture et le commentaire de « celles des lois positives qui les concernent à tous indistinctement[160] » et l'histoire de l'institution d'un pouvoir souverain au moyen duquel la paix a été rendue possible. En résumé, ce que la loi de Hobbes vient ajouter à la prédication en vue d'accélérer le changement social recherché, ce n'est pas un moment pour endoctriner les gens, mais un moment de rappel, de commentaire et de formation civiques concernant les fondements de la vie politique.

Considérations concernant la gestion des harangues, prédications et des conversations informelles

Lorsqu'il traite des conventions qui contrôlaient les discours publics pendant la première phase du XVIIe siècle en Angleterre, Glenn Burgess[161] introduit une distinction qui, tout en étant valable pour tout autre moment, est extrêmement pertinente pour comprendre l'enjeu de la lutte de Hobbes et pour pouvoir le situer d'un point de vue normatif. Burgess distingue entre les limites à des prises de paroles publiques issues de contraintes qui nous seraient imposées de l'extérieur (par des structures sociales, politiques, religieuses, ou autres), et les limites que l'on s'impose à soi-même en fonction de son propre système de valeurs.

En faisant appel à une telle distinction entre deux types fort différents de limitation de la liberté de parole, on peut se demander si le traitement politique des discours publics à l'intérieur de l'État-Léviathan serait de l'ordre de la formation morale qui engendre des limites à certaines actions au moyen du renfort du système de croyances morales personnelles, ou si, à l'inverse, il s'agirait d'un système d'imposition politique de contraintes extérieures. Certes Hobbes affirme de façon absolue l'autorité du souverain sur tout type de prise de parole en public, pourtant, étant donné l'absence de peines adaptées, l'absence de recommandations envers l'engendrement d'un corps de fonctionnaires pour propager ses idées, et/ou d'un corps de magistrats pour réguler les discours (bien comme la mise en relief dans des aspects rationnels et dans la formation universitaire comme clé pour faire avancer la communauté politique) il semble raisonnable de pencher vers la première hypothèse de Burgess, et non seulement de nier que Hobbes propose un dispositif de contrainte extérieure (politique) des discours publics, mais encore d'ajouter qu'il pense que le souverain a le devoir de former politiquement ses citoyens pour que, à leur tour, ils puissent engendrer à leur échelle des conditions du vivre en paix.

[159] Voir *Lév*., XXX, 363.
[160] *Lév*. XXX, 363.
[161] Voir Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 46.

Pour Hobbes, la gestion des discours publics entraîne donc une conclusion simple : ce type de discours peut conduire à de la violence, on ne peut donc l'ignorer, mais la seule façon d'y intervenir et d'éviter ainsi la violence serait indirectement, au moyen de la formation politique des gens dans les universités et lors des rassemblements religieux hebdomadaires.

Conclusions concernant les trois politiques contre l'ignorance

La dernière cause de la guerre civile anglaise étant l'ignorance générale du peuple anglais en matière politique, Hobbes propose au souverain de contrecarrer une telle entrave à bâtir la paix au moyen de l'État.

Les prescriptions de Hobbes ne sont pourtant pas homogènes dans les trois domaines dans lesquels, reconnaît Hobbes, l'ignorance est répandue en Angleterre. Si l'on compare la politique de réforme des universités, celle de l'éducation familiale et celle concernant les discours publics, on voit apparaître des recommandations différentes. En dépit du fait que l'ignorance pourrait être présente dans ces trois cadres, Hobbes laisse aux parents le soin d'éduquer les enfants (sauf si la famille devient une faction), il maintient que le souverain se doit d'avoir une attitude très diligente dans la gestion des universités et il semble ne pas avoir de recommandations pour la gestion des discours publics (sauf en ce qui concerne les prédications religieuses), sinon de miser sur la réforme des universités. Trois attitudes très diverses sont ainsi proposées par Hobbes comme les trois dispositions les plus adéquates aux trois domaines.

Dans ses recommandations de politiques pour lutter contre l'ignorance, Hobbes fait donc preuve d'une certaine sagesse pratique et il distingue, selon la faisabilité, les domaines où l'action politique serait effective, et là où elle ne serait jamais capable de produire des bons effets. La considération pratique de la faisabilité des politiques est donc un autre élément *ad hoc* de la pensée hobbesienne des politiques publiques que ce chapitre, dans son ensemble, révèle.

Conclusion

Discutant des apprentissages qu'il faut absolument que le souverain transmette à ses sujets, Hobbes commence un paragraphe par l'expression « [d]e plus, pour en venir aux détails[1] ». Ce mouvement décrit assez exactement le parcours de cette thèse sur les politiques du Léviathan. En plus du foisonnement des études hobbesiennes actuelles, les *Trente glorieuses* des études hobbesiennes, nous sommes allés chercher quelques détails (*particulars* [2]) : ses recommandations aux souverains concernant les actions des États qui assureraient le plus durablement la paix.

Dans un premier temps de cette conclusion, on va reprendre sommairement ces politiques du Léviathan. Notre propos étant celui d'analyser les recommandations pratiques que Hobbes suggère au souverain, nous devons récapituler les mesures politiques qu'on a étudiées.

Ensuite, on reviendra sur quelques éléments communs aux différentes recommandations hobbesiennes en matière de politique publique. Dans un deuxième temps, on prendra donc du recul pour mieux voir l'ensemble de la science hobbesienne de la pratique du souverain et ainsi passer des politiques du Léviathan à la politique de Hobbes.

Récapitulatif des politiques du Léviathan analysées

Comme si l'on préparait un mémento hobbesien à l'usage du souverain, récapitulons à présent les quinze politiques du Léviathan analysées.

La première politique du Léviathan est une loi organique en matière de culte. De même que les lois organiques dans un régime constitutionnel précisent l'organisation pratique des pouvoirs publics dans le domaine concerné, ainsi la loi organique en matière de culte divin que Hobbes propose au souverain comporte un modèle d'organisation de ses ministres du culte et une réglementation concernant la liberté cultuelle des sujets. Selon une telle loi organique, toute décision en matière cultuelle revient de droit au souverain et les ministres du culte de toute religion ne sont ministres que par délégation de l'autorité du souverain civil. Le souverain ne doit pas s'immiscer dans le culte. Tout ministre du culte, en l'absence d'interdiction explicite, étant présumé avoir reçu l'autorisation (explicite ou tacite) de l'État-Léviathan. En ce qui concerne les choix cultuels des sujets, Hobbes laisse aussi toute la liberté aux sujets. Pourtant, tant les ministres que les sujets sont contraints de suivre la norme selon laquelle ils ne doivent pas se constituer en faction politique et ainsi mettre en danger la paix. En ce cas, le souverain se doit de reprendre en main le pouvoir cultuel qui lui revient de droit et, de cette manière,

[1] *Lév*., XXX, 361.

[2] « And (to descend to particulars) » (Thomas Hobbes, Leviathan. 2. The English and Latin texts [i], Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 524).

assurer la paix. En théorie politique normative, un tel ensemble d'agencements politiques correspond à une politique de tolérance politique en matière religieuse à laquelle a été ajouté un mécanisme de contrôle des circonstances d'urgence selon lequel, en état d'urgence, le pouvoir civil est autorisé à intervenir dans le culte sans que la prise en compte de la liberté religieuse des citoyens puisse l'en empêcher.

La deuxième politique est un règlement concernant les inspirations divines particulières. Ce règlement détermine, en tant que premier critère de validation de toute inspiration, la cohérence entre l'inspiration reçue et l'affirmation théologique « Jésus est le Christ ». Puis, il ajoute un deuxième critère : la validation par le souverain de l'inspiration en question. Mais le règlement détermine aussi que la portée de tout sentiment religieux expérimenté par un sujet se limite à l'échelle de la conversion personnelle. Toute inspiration à portée communautaire est réservée au souverain. Ainsi, au moyen de cette politique réglementaire de la véracité et de la portée des révélations particulières, Hobbes nie la possibilité que la pratique religieuse puisse avoir un impact social, dès lors qu'elle ne concerne que la vie du sujet particulier lui-même.

La troisième politique du Léviathan est une réforme du droit criminel. Hobbes, en un mouvement qu'on peut considérer en tant qu'un élargissement du droit pénal de l'État-Léviathan à l'« au-delà », attribue une charge supplémentaire à la condamnation éternelle des crimes de sédition contre le souverain terrestre. En effet, selon Hobbes, seront condamnés (d'abord aux châtiments corporels des corps glorieux des méchants, puis à la deuxième mort qui s'ensuit) ceux qui pendant leurs vies terrestres n'obéissent pas au souverain. Et, continue Hobbes, ce crime est le seul exclu du pardon du juge éternel, ce qui signifie que la condamnation serait sans droit d'appel. Étant donné que de nombreux concitoyens de Hobbes avaient des intérêts transcendants qui mettaient la paix en péril, conscient que la peine de mort n'était pas en mesure de les dissuader d'agir, Hobbes propose au souverain civil d'introduire dans le droit pénal le châtiment éternel comme peine pour la sédition. Son but est ainsi de s'opposer à la sédition au moyen d'une peine que les sujets rebelles craindraient.

La quatrième politique du Léviathan, qui a retenu notre attention, est un règlement pour interpréter l'Écriture dont le contenu peut être résumé à l'attribution au souverain du droit exclusif de déterminer le canon scripturaire et de trancher toute question liée à son interprétation. Persuadé que la lecture de la Bible en langue anglaise et en dehors des cercles savants est une bonne chose, Hobbes propose, en supplément d'une telle politique du Léviathan, une théorie exégétique des textes bibliques très détaillée qui est censée aider les particuliers à interpréter eux-mêmes l'Écriture sainte. Ceci fait supposer que, selon Hobbes, le souverain ne devrait utiliser un tel pouvoir d'interprétation qu'en cas de nécessité pour garantir la paix et, en

toute occasion où la paix ne soit pas menacée, il se doit de réduire son accordéon de pouvoirs et laisser au choix de chacun l'interprétation des textes sacrés.

La cinquième est la politique de censure. Hobbes n'a pas peur d'affirmer qu'elle fait partie des droits du souverain et que la censure des publications doit toujours exister parce qu'entretenir la paix civile l'exige. Il détermine aussi que la censure doit reposer sur l'examen préalable des doctrines. Pour une plus grande intelligence de la censure selon Hobbes, on peut ajouter quelques critères. Le premier serait qu'elle réponde à un besoin social : l'institution de la censure d'une doctrine donnée doit être justifiée par le besoin d'apaiser des circonstances historiques troublées. Il est très important pour lui que le souverain ne cherche pas à interdire des publications parce qu'elles ne lui plairaient pas, mais uniquement celles qui sont source de division au sein de la communauté ou celles qui seraient intrinsèquement violentes. Deuxièmement, le souverain est libre de demander l'avis d'experts concernant la question. Troisièmement, une fois la décision prise et mise par écrit, l'autorité du souverain doit être utilisée pour la mettre en œuvre et ainsi censurer les publications non conformes. Ceux qui continuent de publier de telles opinions doivent être châtiés, mais leur punition ne doit pas être trop forte, elle doit viser à faire en sorte que les contrevenants soient mis dans l'impossibilité de continuer à défier la loi. Enfin, une publication faite avant que la position contraire ne soit adoptée par le pouvoir souverain de façon officielle ne peut pas donner lieu à des châtiments. Pour sanctionner quelqu'un légitimement, il faut que l'auteur ou l'éditeur agissent dans leur capacité postérieurement à que l'opinion en cause est devenue contraire à la loi positive.

La sixième politique que nous avons étudiée est la politique de propagande étatique, c'est-à-dire une politique souveraine qui offre aux citoyens une formation civique minimale au moyen de l'impression et de la diffusion de livres. Pour Hobbes, une politique de propagande est indispensable, mais sa propre politique de propagande n'est qu'un dispositif de formation civique plutôt formel et à plusieurs égards anodin. Par rapport aux agents concernés par la tâche propagandiste du souverain, Hobbes ne propose pas la création d'un service de propagande constitué de personnes formées à ce titre et capables de relayer la formation civique nécessaire au maintien de la paix. Il identifie les chaînes de transmission d'idées politiques déjà en place, les théologiens en chaire et les voisins perçus comme les plus doués dans les rencontres sociales. Puis il identifie leurs sources d'idées politiques : les livres qu'ils lisent. Hobbes propose ainsi de procéder à une substitution : en échange des idées corruptrices du politique qui doivent être censurées, il faut diffuser des publications qui relaient la vraie science du politique. Sa manière de penser la propagande repose sur le remplacement de la source d'information des formateurs politiques informels et non sur la création d'une élite chargée d'une telle tâche sous contrôle du

souverain. Deux autres éléments de la politique de propagande de Hobbes doivent être rappelés : Hobbes est persuadé que la propagande est une tâche pour les temps de paix et que les contenus relayés doivent être rationnels – il n'imagine pas une propagande dont les contenus seraient autres que ceux qui se déduisent de la science du politique.

La septième recommandation est sa politique fiscale qui, à la différence de la théorie des impôts que propose Hobbes, prévoit d'approvisionner l'État et de lui garantir ainsi les moyens d'assurer son action, grâce à la collecte d'impôts sur la consommation.

La huitième politique concourt avec la politique fiscale à garantir que l'État ne soit pas dépourvu de moyens d'action au moyen de la limitation de la responsabilité financière de l'État par rapport aux organisations sujettes. En attribuant la responsabilité des prêts, des contrats et des amendes des organisations dépendantes subordonnées (même ceux qui sont légalement demandés ou célébrés) à la seule responsabilité privée du représentant du souverain dans l'organisation en question, Hobbes essaie d'épargner aux caisses publiques des dépenses qui, à la place de financer l'action politique du souverain, seraient utilisées pour sauver ces organisations au moment où elles ne seraient plus en mesure d'honorer leurs engagements.

La neuvième politique du Léviathan est un régime juridique de la propriété privée. En dépit du fait que Hobbes en parle à maintes reprises, sa position peut être résumée à deux dispositions légales très simples. Toute propriété est absolue dans le droit qu'elle définit d'empêcher autrui de jouir de son usufruit, sauf s'il s'agit du souverain. Le souverain, en tant que celui qui a droit à toutes les ressources en fonction de sa mission, en tant que celui dont l'existence permet l'établissement de la propriété et en tant que celui qui distribue les ressources de façon discrétionnaire, ne saurait pas être empêché de jouir de l'usufruit des ressources privées dont il aurait besoin dans sa capacité publique.

La dixième politique concerne le travail forcé. À propos de la populace, Hobbes craint les risques pour la sécurité publique de leur oisiveté et de leur famine. Aussi pense-t-il que si l'on oblige tout le monde à travailler, même les sujets les plus pauvres auront de quoi pourvoir à leurs besoins et ne penseront plus à susciter des troubles civils. Hobbes avance conjointement la suggestion d'une politique de soutien public à toutes les branches d'activité qui requièrent de la main-d'œuvre pour ainsi occuper et nourrir tous les chômeurs.

La onzième est la politique de migrations forcées des citoyens dépourvus de moyens de subsistance et qui ne trouvent pas du travail, et cela, en dépit de la politique de travail forcé, que nous avons évoquée précédemment. Quand le nombre de personnes dans de telles circonstances dépasse la capacité de la société à créer des emplois pour tous, Hobbes

recommande la transplantation de populations pauvres dans des territoires faiblement habités, notamment dans les colonies.

La douzième politique du Léviathan est l'institution du monopole étatique de la charité. En ce qui concerne la gestion politique des pauvres qui se retrouvent dans l'incapacité de travailler, Hobbes complète les deux politiques précédentes par l'établissement d'un monopole étatique d'assistance qui évite que les pauvres soient forcés à changer d'allégeance politique afin de trouver ainsi protection.

La treizième est la politique d'éducation familiale. L'éducation dans les familles relève, selon Hobbes, de l'autorité du souverain. Cependant, il raisonne par rapport à l'éducation familiale comme il le fait par rapport aux autres champs d'intervention du souverain : c'est un terrain où le souverain peut intervenir sans pour autant faire violence au droit, mais où, dans la mesure où il peut ne pas intervenir, Hobbes lui recommande de s'abstenir de le faire. Le souverain en a le droit, la famille n'a pas le monopole de l'éducation de ses enfants, ce pouvoir appartient de droit au souverain, mais il vaudrait mieux, qu'il se garde de s'y immiscer – sauf en cas de risque pour la sécurité publique. Si le souverain doit déléguer l'autorité éducative aux parents, à titre d'une telle délégation de pouvoirs, les parents sont, à leur tour, obligés d'enseigner à leurs enfants les lois que le souverain promulgue.

La quatorzième politique du Léviathan analysée a été celle qui concerne la réforme des universités. En vue de garder la paix civile, Hobbes pense qu'il faut absolument que les souverains forcent les universités à arrêter d'enseigner l'« ignorance » aux jeunes et qu'il les force aussi à apprendre aux étudiants la vraie science. Il ne propose pas l'abolition des universités, mais il demande au souverain de s'engager dans leur réforme. Une partie des réformes concerne l'exclusion des propos tenus par des auteurs scolastiques et par Aristote, car ils sont utilisés pour contrer la science politique hobbesienne de la paix au moyen de l'État. Ces doctrines ne sont pourtant pas à bannir, elles doivent être enseignées par des enseignants expérimentés qui ne laissent pas leurs étudiants tomber dans les erreurs logiques de telles propositions. Leurs contenus doivent être remplacés par des contenus politiques de tenue procédurale et par des contenus substantiels moins polémiques, notamment à l'aide de l'étude des œuvres politiques de Hobbes. Et, à propos du corps enseignant, Hobbes ne conseille pas qu'il soit d'emblée remplacé, mais il propose que tout enseignant soit interrogé sur sa disponibilité à apprendre aux étudiants les thèses que le souverain prescrit. Personne ne doit être pénalisé pour des idées qu'il aurait soutenues avant que la directive souveraine n'ait été promulguée, mais seulement dans le cas où l'enseignant en question utiliserait sa position pour relayer des idées dangereuses pour la paix.

La quinzième et dernière politique du Léviathan que nous avons étudié est la politique en matière de gestion des discours publics – qu'ils soient prononcés lors de réunions solennelles, ou lors de rencontres informelles par des formateurs politiques informels. Même si leur contrôle est un droit du souverain et que son importance est capitale pour l'établissement de la paix, Hobbes ne croit pas que le souverain arrive à discipliner ce phénomène. La politique de contrôle des discours prononcés en public se concentre donc sur la formation politique des formateurs, davantage que sur le contrôle des propos eux-mêmes, leur substitution ou la punition des agents séditieux. Hobbes espère ainsi renverser la donne et former le peuple, dans son ensemble, à la science politique de la paix. Néanmoins, parmi les discours publics, il y a un genre oratoire qui constitue une exception au traitement général. Hobbes recommande au souverain de traiter les prédications religieuses de façon différente des autres discours et d'exiger des prédicateurs qu'ils incluent dans leurs cérémonies religieuses hebdomadaires un moment de formation civique – d'autant plus que, comme on l'a vu lors de l'étude de la première des politiques du Léviathan analysée, les prédicateurs reçoivent leur autorité à prêcher par délégation du souverain civil.

Des politiques du Léviathan à la politique de Hobbes

En ce qui concerne le corpus des textes politiques de Hobbes, l'un des exemples où la différence entre un regard théorique et un travail de recherche du point de vue des politiques publiques est la plus évidente, est le traitement réservé à la gestion politique des catholiques. Théoriquement considérés comme formant une communauté séditieuse, Hobbes propose un ensemble de politiques du Léviathan qui, en encadrant la communauté catholique anglaise, permette à cette dernière de vivre au sein de la communauté politique sans que ce fait entraîne que la paix soit mise en danger. La comparaison entre les politiques du Léviathan et les avis théoriques de Hobbes concernant la même question sociale permettent en effet d'aller plus loin dans l'intelligence politique de Hobbes que si l'on se limitait à analyser le sujet en question avec un regard purement théorique.

Ce même exemple met en évidence une autre caractéristique importante. Les politiques du Léviathan mettent en exergue combien Hobbes ne cherchait pas à bâtir une démarche d'ingénierie sociale, encore moins de vengeance contre des adversaires politiques, de remplacement de groupes sociaux, ni même de substitution de cadres de l'administration publique civile ou militaire. Il ne souhaite pas remplacer les formateurs politiques informels ignorants et responsables par la propagande antimonarchique, il ne prend pas fait et cause pour

la substitution des prédicateurs et prêtres séditieux, il ne propose pas de chasser les professeurs scolastiques des universités. Il les encadre juridiquement et, proposant au souverain de légiférer en ce qui concerne la différence entre actions anodines et dangereuses pour chacune de ces charges, il oriente l'action du souverain selon les connaissances de la science du politique dont il est le héraut. Il s'agit d'un projet politique de gestion de la cohabitation des différentes communautés telles qu'elles sont, et non, comme on pouvait le craindre dans une lecture exclusivement théorique du corpus politique, une pensée purement idéale qui ne se soucie pas des défis concrets.

L'exemple de la gestion politique des catholiques sert encore à mobiliser un troisième élément qui est apparu dans l'étude de nombreuses politiques du Léviathan. Des éléments *ad hoc*, des ajouts non requis par le système théorique de la science politique de Hobbes, sont ajoutés par lui au traitement de ses recommandations politiques. Ces éléments, aussi divers qu'une théorie exégétique cohérentiste, l'interdiction à Dieu de pardonner (lors du jugement dernier) le péché-crime de sédition, le déplacement de la responsabilité financière pour les contrats publics de l'État envers les fonctionnaires, la préférence pour les impôts sur la consommation, la vérité scientifique, etc. sont la preuve que ses prescriptions d'action aux souverains ne constituent pas un exercice purement conceptuel. L'entrée en scène d'éléments *ad hoc* dans la forme que Hobbes donne aux politiques du Léviathan permet encore de reconstituer la liste des valeurs supra-juridiques qui constituent pour Hobbes les éléments non négociables de sa théorie politique parce que, si l'on reste attentif à ces éléments *ad hoc* que Hobbes se voit contraint d'introduire pour tempérer ou corriger son schéma formel, on peut découvrir les éléments auxquels Hobbes était tellement attaché qu'il a pris le risque d'introduire des distorsions dans la présentation idéale de sa pensée pour les inclure.

La solution que propose Hobbes pour gérer les communautés catholiques est certes originale, mais toutes ses recommandations d'action étatique ne sont pas inédites. Le manque d'originalité de la part de Hobbes, qui souvent prend la défense de politiques courantes à l'époque, est lui aussi un dernier élément qu'on se doit de relever. Il est peut-être la preuve la plus à même de démontrer que le projet politique de Hobbes est une démarche procédurale, en ce sens que sa science de la politique publique cherche à procurer au souverain les moyens de garder la paix civile dans le monde réel. Autrement dit, que son but est le maintien de la paix et non l'institution d'une « paix » idéale qu'il aurait pu imaginer théoriquement. L'accordéon de pouvoirs, dont le souverain se doit de jouer dans l'application des politiques que nous avons analysées, « tirant » et « poussant » selon les circonstances, devient ainsi l'image par excellence du type d'action politique que Hobbes recommande au souverain.

En résumé, l'analyse des politiques du Léviathan permet finalement d'enrichir notre intelligence de la politique de Hobbes.

Bibliographie

N.B. : Nous avons choisi de n'indiquer dans cette bibliographie que les œuvres effectivement citées ou mentionnées dans la thèse.

- ABIZADEH Arash, 2011, « Hobbes on the Causes of War : a Disagreement Theory », *American Political Science Review*, 105 (2), p. 298-315.
- ABIZADEH Arash, 2013, « Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's Leviathan », *Modern Intellectual History*, 10 (2), p. 261-191.
- AGAMBEN Giorgio, 1997, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil.
- ANDERSON, Jeremy, 2017, « A Hobbesian Response to Terrorism », dans Shane D. Courtland (éd.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge, p. 231-246.
- APELDOORN L.C.J. van et DOUGLASS R. (éd.), 2018, *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford, University Press.
- ARENDT Hannah, 2022, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr. P. Lévy, Paris, Gallimard.
- AUBREY John, 1975, *Brief Lives*, New Jersey, Barnes and Noble.
- BAUMAN Zygmunt, 2019, *Retrotopia*, trad. fr. F. Joly, Paris, Premier Parallèle.
- BEJAN Teresa, 2010, « Teaching the "Leviathan". Thomas Hobbes on education », *Oxford Review of Education*, 36 (5), p. 607-626.
- BEJAN Teresa, 2017, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge, Harvard University Press.
- BEJAN Teresa, 2018, « First Impressions. Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting », dans L.C.J. van Apeldoorn et R. Douglass (éd.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford, University Press.
- BERNARDT Jean, 1989, *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »).
- BERTHIER J., DUBOIS N., MILANESE A. et TERREL J. (éd.), 2013, *Hobbes*, Paris, Ellipses (coll. « Lectures de… »).
- BERTHIER Jauffrey, 2013, « La theorie du gouvernement : l'institution de la république comme devoir du souverain », dans J. Berthier, N. Dubois, A. Milanese et J. Terrel (éd.), *Hobbes*, Paris, Ellipses (coll. « Lectures de… »), p. 280-304.
- BLAU Adrian, 2019, « Hobbes's Practical Politics : Political, Sociological and Economical Ways of Avoiding a State of Nature », *Hobbes Studies,* 33 (2), p. 109-134.

- BLAU Adrian, 2019, « Methodologies of Interpreting Hobbes : Historical and Philosophical », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 10-28.

- BLOUNT Edward, 1995, « Introduction to the *Horae subsecivae* », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, p. 27-28.

- BODIN Jean, 2007, *Bodin on Sovereignty*, Julian H. Franklin (éd.), Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge texts in the history of political thought »).

- BODIN Jean, 2013, *Les Six livres de la République. Livre premier*, Paris, Classiques Garnier.

- BOROT Luc, 1990, « Introduction », dans *Béhémoth ou le long parlement*, trad. fr. L. Borot, Paris, Vrin, (col. « Œuvres », IX), p. 9-34.

- BREDEKAMP Horst, 2003, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne, illustration des œuvres et portraits*, trad. fr. D. Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- BURGESS Glenn, 1996, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven, Yale University Press.

- COLLINS Jeffrey R., 2005, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press.

- COTTRET Bernard, 2018, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin.

- COURTLAND, Shane D. (éd.), 2017, *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York, Routledge.

- CRIGNON Philippe et MILANESE Arnaud, 2010, « Recent trends in French scholarship on Hobbes », *Hobbes Studies*, 23 (2), p. 139-156.

- CRIGNON Philippe, 2010, « Introduction », dans Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion, p. 7-68.

- DELUMEAU Jean, 1989, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, Paris, Fayard.

- DISSELKAMP Annette, 2006, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 56 (2), p. 457-474.

- DOCKÈS Pierre, 2008, *Hobbes. Économie, Terreur et Politique*, Paris, Economica.

- FOISNEAU L. et SORELL T. (éd.), 2004, *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press.

- FOISNEAU Luc, 2000, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France ; rééd. Paris, CNRS Éditions, 2021, avec une postface inédite.

- FOISNEAU Luc, 2011, « Hobbes, Bayle et la médiocrité du mal », dans M. Geuna et G. Gori (éd.), *La Società senza religione*, Bologne, Il Mulino, p. 121-144.

- FOISNEAU Luc, 2013, « Sovereignty and Reason of State : Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes », dans H. A. Lloyd (éd.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, p. 323-342.

- FOISNEAU Luc, 2015, *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Éditions Classiques Garnier.

- FOISNEAU Luc, 2016, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard (coll. « Folio/essais »).

- FOISNEAU Luc, 2021, « Against Philosophical Darkness : A Political Conception of Enlightenment », dans Marcus P. Adams (éd.), *A Companion to Hobbes*, Hoboken, John Wiley & Sons, p. 271-286.

- FOISNEAU Luc, 2023, « The Hobbesian Crowd Problem », *The Review of Politics*, 85 (4), p. 1-20.

- FOUCAULT Michel, 2004, *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil.

- FRANKLIN Julian H., 2007, « Introduction », dans Jean Bodin, *Bodin on Sovereignty*, Julian H. Franklin (éd.), Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge texts in the history of political thought »), p. ix-xxvi.

- GERT Bernard, 1996, « Hobbes's psychology », dans T. Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, 2e éd., Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 157-174.

- GERT Bernard, 2010, *Hobbes. Prince of Peace*, Londres, Polity.

- GOLDSMITH M.M., 1991, « The Hobbes Industry », *Political Studies*, 39 (1), p. 135-147.

- HERLA Anne, 2006, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le « Léviathan »*, Paris, Kimé.

- HILL Christopher, 1991, « Appendix I, Hobbes and Winstanley. Reason and Politics », dans Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Londres, p. 387-394.

- HILL Christopher, 1991, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution,* Penguin, Londres.

- HIRSCHMAN N. J. et WRIGHT J. H. (éd.), 2012, *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

- HOBBES Thomas, 1839, « The Author's Epistle Dedicatory to the the most Honored Lord, William, Earl of Devonshire », dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. I, William Molesworth (éd.), Londres, J. Bohn.

- HOBBES Thomas, 1889, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Simpkin, Marshall.

- HOBBES Thomas, 1969, *Elements of Law*, F. Tönnies (éd.), introd. M.M. Goldsmith, Londres, Frank Cass.

- HOBBES Thomas, 1971, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey.

- HOBBES, Thomas, 1971, *De la nature humaine*, trad. fr. Baron d'Holbach, Paul Henri Dietrich, préface de Émilienne Naert, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »).

- HOBBES Thomas, 1973, *Critique du De Mundo de Thomas White*, J. Jacquot et H. Whitmore Jones (éd.), Paris, Vrin.

- HOBBES Thomas, 1983, *De Cive. The Latin Version*, H. Warrender, (éd.), Oxford, Clarendon Press (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », II).

- HOBBES Thomas, 1989, *The Peloponnesian War, Thucydes. The Complete Hobbes translation*, David Grene (éd.), Chicago, University of Chicago Press.

- HOBBES Thomas, 1990, *Béhémoth ou le long parlement*, trad. fr. L. Borot, Paris, Vrin, (col. « Œuvres », IX).

- HOBBES Thomas, 1993, « M. Hobbes considéré dans sa Loyauté, sa Religion, sa Réputation et ses mœurs », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », XII-1), p. 73-114.

- HOBBES Thomas, 1993, « Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », XII-1), p. 29-55.

- HOBBES Thomas, 1993, « Sur les Lois relatives à l'hérésie », dans *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », XII-1), p. 57-71.

- HOBBES Thomas, 1993, *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », XII-1).

- HOBBES Thomas, 1995, « A Discourse upon the beginning of Tacitus », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 31-67.

- HOBBES Thomas, 1995, « A Discourse of Laws », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 105-119.

- HOBBES Thomas, 1995, « A Discourse of Rome », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 71-103.
- HOBBES Thomas, 1995, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press.
- HOBBES Thomas, 2004, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », VI-II).
- HOBBES Thomas, 2008, « Vie en prose », dans Thomas Hobbes, *Hobbes. Vies d'un philosophe*, trad. fr. J. Terrel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 171-179.
- HOBBES Thomas, 2008, *Historia ecclesiastica*, trad. anglaise de P. Springborg, P. Stablein et P. Wilson, Paris, Honoré Champion.
- HOBBES Thomas, 2008, *Vies d'un philosophe*, trad. fr. J. Terrel, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- HOBBES Thomas, 2010, *Behemoth or The Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », X).
- HOBBES Thomas, 2010, *Du citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, Flammarion.
- HOBBES Thomas, 2010, *Éléments du droit naturel et politique*, trad. fr. D. Thivet, Paris, Vrin.
- HOBBES Thomas, 2010, *Moto, Luogo e Tempo*, G. Paganini (éd.), Turin, UTET.
- HOBBES Thomas, 2012, *Leviathan. 2. The English and Latin texts (i)*, Oxford, Oxford University Press (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », IV).
- HOBBES Thomas, 2012, *Leviathan. 3. The English and Latin texts (ii)*, Oxford, Oxford University Press (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », V).
- HOOD F.C., 1964, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press.
- JAMES VI et I, 1994, *Political Writings*, J.P. Sommerville (éd.) Cambridge, Cambridge University Press.
- KUHN Thomas S., 1996, *The Structure of Scientific Revolutions, Chicago*, University of Chicago Press.
- LAMONT Julian et FAVOR Christi, « Distributive Justice », E. Zalta (éd.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/justice-distributive/, 26 septembre 2017.
- LESSAY Franck, 1991, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 32, p. 21-33.

- LESSAY Franck, 1993, « Introduction à M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs », dans Thomas Hobbes, *Hérésie et Histoire*, trad. fr. F. Lessay, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », XII-1), p. 75-87.

- LLOYD H. A. (éd.), 2013, *The reception of Bodin*, Leiden, Brill.

- LLOYD S. A. (éd.), 2013, *Hobbes Today. Insights for the 21th Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LLOYD S. A., 2003, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LLOYD S. A., 2008, « Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan », dans A. Reath, B. Herman et C. M. Korsgaard (éd.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 36-65.

- LLOYD S. A., 2014, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LLOYD S. A., 2019, « Interpreting Hobbes's Moral Theory, Rightness, Goodness, Virtue, and Resposability », dans S. A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 122-140.

- LLOYD S.A. (éd.), 2019, *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LOOMIE A. (éd.), 1987, *Ceremonies of Charles I*, New York, Fordham University Press.

- LUBIÉNSKI Zbigniew, 1932, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Munich, Ernst Reinhardt.

- MACPHERSON, Crawford B., 1965, « Hobbes's Bourgeois Man », *Hobbes Studies*, p. 169-183.

- MACPHERSON, Crawford B., 2004, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. fr. M. Fuchs, Paris, Gallimard.

- MALCOLM Noel, « Charles Cotton, Translator of Hobbes's *De Cive* », *Huntington Library Quarterly*, 61, 1998, p. 259-287.

- MALCOLM Noel, 2002, « A Summary Biography of Hobbes », dans Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, p. 1-26.

- MALCOLM Noel, 2002, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », dans Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, p. 53-79.

- MALCOLM Noel, 2002, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press.

- MALCOLM Noel, 2006, « A summary biography of Hobbes », dans T. Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 13-44.

- MALCOLM Noel, 2007, *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press.

- MALCOLM Noel, 2012, *Leviathan. 1. Editorial Introduction to Leviathan*, Oxford, Oxford University Press (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes », III).

- MANENT Pierre, 2012, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Pluriel.

- MARQUER Éric, 2012, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Paris, Classiques Garnier.

- MARQUER Éric, 2019, *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du language dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier.

- MARTEL James, 2007, *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, New York, Columbia University Press.

- MARTINICH A. P., 1992, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MARTINICH A. P., 1999, *Hobbes. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MARTINICH A.P., 2019, « Hobbes's Political-Philosophical Project. Science and Subversion », dans S.A. Lloyd (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 29-49.

- MENDUS S. (éd.), 1988, *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MORGADO Miguel, 2008, *A Aristocracia e os seus críticos*, Lisbonne, Edições 70.

- NAGEL Thomas, 1959, « Hobbes's Concept of Obligation », *Philosophical Review*, 68 (1), p. 68-83.

- NAUTA Lodi, 2002, « Hobbes on Religion and the Church between "The Elements of Law" and "Leviathan" : a Dramatic Change of Direction? », *Journal of the History of Ideas*, 63(4), p. 577-598.

- PARKIN Jon, 2007, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.

- PASQUALUCCI Paolo, 1990, « Hobbes and the Myth of "Final War" », *Journal of the History of Ideas*, 51 (4), p. 647-657.

- PAUL Joanne, 2015, « Counsel, Command and Crisis », *Hobbes Studies*, 28 (2), p. 103-131.
- PAUL Joanne, 2020, *Counsel and Command in Early modern English Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PÉCHARMAN Martine, 2004, « Introduction », dans Thomas Hobbes, *Léviathan* [Latin], trad. fr. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin (coll. « Œuvres », VI-2), p. VII-XXXV.
- PLAMENATZ John, 2012, « A General Assessment of Hobbes's Political Philosophy », dans M. Philp et Z. Pelczynski (éd.), *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*, Oxford, Oxford University Press.
- PLAMENATZ John, 2012, *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*, M. Philp et Z. Pelczynski (éd.), Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS, J., 2008, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- REYNOLDS Noel B. et SAXONHOUSE Arlene W., 1995, « Hobbes and the *Horae Subsecivae* », dans Thomas Hobbes, *Three Discourses*, Chicago, University of Chicago Press, p. 3-19.
- RYAN Alan, 1988, « A more tolerant Hobbes ? », dans S. Mendus (éd.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 37-60.
- SAADA J. (éd.), 2009, *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*. Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge moderne, Lyon, ENS éditions.
- SAADA J. (éd.), 2017, *La tolérance*, Paris, Flammarion.
- SAADA Julie, 2009, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », dans J. Saada (éd.), *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*. *Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge moderne*, Lyon, ENS éditions. p. 63-91.
- SAADA Julie, 2009, « Introduction », dans J. Saada (dir.) *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*. *Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge moderne*, Lyon, ENS éditions.
- SAADA Julie, 2010, *Hobbes et le sujet de droit. Contractualisme et consentement,* Paris, CNRS Éditions.
- SAADA Julie, 2017, « Introduction », dans J. Saada (éd.), *La tolérance*, Paris, Flammarion, p. 11-41.
- SANTI Raffaella, 2019, « Against the Authority of Books : Hobbes and the Invention of Political Science », *Philosophy Study*, 9 (12), p. 741-749.

- SCHUHMANN Karl, 1998, *Hobbes une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, Vrin.

- SCHUHMANN Karl, 2004, « *Leviathan* and *De Cive* », dans L. Foisneau et T. Sorell (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, p. 13-31.

- SEAWARD Paul, 2010, « General Introduction », dans Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, (coll. « The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, X »), p. 1-70.

- SHKLAR Judith N., 1998, « The liberalism of fear », dans S. Hoffmann (éd.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, p. 1-20.

- SKINNER Quentin, 2002, *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science,* vol. III, Cambridge, Cambridge University Press.

- SKINNER Quentin, 2009, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, trad. fr. S. Taussig, Paris, Albin Michel.

- SKINNER Quentin, 2016, *La Liberté avant le libéralisme*, trad. fr. M. Zagha, Paris, Le Seuil.

- SORELL T. (éd.), 2006, *The Cambridge Companion to Hobbes*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press.

- SORELL Tom, 2006, « Hobbes on Trade, Consumption and International Order », *The Monist*, 89 (2), p. 245-258.

- SORELL Tom, 2013, *Emergencies and politics. A sober Hobbesian Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.

- SORELL Tom, 2021, « Hobbes's Peace Dividend », *History of Philosophy Quarterly*, 38 (2), p. 137-154.

- SPRINGBORG Patricia, 2018, « Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace », *Croatian Political Science Review*, 55 (4), p. 9-35.

- SREEDHAR S., 2019, « Interpreting Hobbes on civil liberties and rights of resistance », dans Lloyd, S.A. (éd.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 141-155.

- SREEDHAR Susanne, 2010, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

- STAQUET Anne, 2017, « Comment Hobbes tente de rendre son matérialisme acceptable dans les appendices du *Léviathan », Littératures classiques*, Presses universitaires du Midi, 93 (2), p. 95-116.

- STONE Lawrence, 1964, « The Educational Revolution in England, 1560-1640 », *Past & Present*, 28, p. 41-80.

- STRAUSS Leo, 2005, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières*, trad. fr. C. Pelluchon, Paris, Presses Universitaires de France.

- TARLTON Charles D., 1978, « The Creation and maintenance of Government: a neglected dimension of Hobbes Leviathan », *Political Studies*, 26 (3), p. 307-327.

- TARLTON Charles D., 1999, « "to avoid the present stroke of death" : Despotical Dominion, Force, and Legitimacy in Hobbes's Leviathan », *Philosophy*, 23 (288), p. 221-245.

- TERREL Jean, 1994, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin.

- TERREL Jean, 2006, « L'oie et le cachalot : l'art de gouverner et souveraineté selon Hobbes et Foucault », dans *Foucault et les Lumières*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux (coll. « Lumières », 8).

- TERREL Jean, 2012, *Thomas Hobbes*. *Philosopher par temps de crises*, Paris, CNED.

- TERREL Jean, 2013, « Hobbes : définition et rôle de l'expérience », dans Jauffrey Berthier, Nicolas Dubois, Arnaud Milanese, Jean Terrel (éd.), *Hobbes*, Paris, Ellipses (coll. « Lectures de »), p. 63-83.

- THIVET Delphine, 2008, « Thomas Hobbes : a Philosopher of War or Peace ? », *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (4), p. 701-721.

- THIVET Delphine, 2010, « Présentation du Texte », dans *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, Vrin, p. 25-33.

- THIVET Delphine, 2010, « Introduction », dans *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, Vrin, p. 7-23.

- THOMAS Keith, 1965, « The social origins of Hobbes's political thought », *Hobbes Studies*, p. 185-236.

- TRICAUD François, 1971, « Introduction du traducteur », dans Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey, p. xii-xxxvi.

- TRICAUD François, 1985, « Éclaircissements sur les six premières biographies de Hobbes », *Archives de Philosophie*, 48 (2), p. 277-286.

- TROELTSCH Ernst, 1960, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. angl. Olive Wyon, New York, Harper & Row, vol. II.

- TUCK Richard, 1985, « Warrender's *De Cive* », *Political Studies*, 33 (2), p. 308-315.

- TUCK Richard, 2002, *Hobbes. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

- TUCK Richard, 2004, « The utopianism of Leviathan », dans L. Foisneau et T. Sorell (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, p. 125-138.

- VAUGHAN Geoffrey M., 2002, *Behemoth Teaches Leviathan*, Oxford, Lexington Books.

- VOEGELIN Eric, 1988, *Les religions politiques*, trad. fr. J. Schmutz, Paris, Cerf.

- VOEGELIN Eric, 2000, *La Nouvelle science du politique*, trad. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil.

- VOEGELIN Eric, 2004, *Sciences, politique et gnose*, trad. fr. M. de Launay, Paris, Bayard.

- VUILLEMIN J.-C., 2015, « Bosse, Abraham », dans L. Foisneau (éd.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Éditions Classiques Garnier, p. 304-309.

- WRIGHT George, 2006, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer (coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 195).

- ZARKA Yves-Charles, 1996, *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, et politique*, Paris, Presses Universitaires de France.

- ZEITLIN Samuel G., 2020, « Francis Bacon on peace and the 1604 Treaty of London », *History of Political Thought*, 41 (3), p. 487-504.