



HAL
open science

La théologie du Léviathan et les sciences sociales

Luc Foisneau

► **To cite this version:**

Luc Foisneau. La théologie du Léviathan et les sciences sociales : Postface à l'édition 2021. Hobbes et la toute-puissance de Dieu, , pp.401-418, 2021, 978-2-271-13460-8. hal-03347534

HAL Id: hal-03347534

<https://hal.science/hal-03347534>

Submitted on 27 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Luc Foisneau, « La théologie du Léviathan et les sciences sociales. Postface à l'édition 2021 », in Id., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, CNRS Éditions, coll. Biblis, 2012, p. 401-418.

La théologie du Léviathan et les sciences sociales

Postface à l'édition 2021

[400] Quand j'ai entrepris mes premières recherches sur Hobbes, en octobre 1986, j'étais loin de penser qu'un mémoire de DEA sur l'hérésie me conduirait à proposer une relecture, d'un point de vue théologique, du système philosophique dans son entier. Cette hypothèse m'aurait paru d'autant plus improbable que les commentateurs français, influencés pour certains d'entre eux par Leo Strauss¹, considéraient alors l'auteur du *Léviathan* comme un critique radical de toute théologie, aussi bien naturelle que politique². Qu'on le considérât du point de vue de ses travaux scientifiques comme Jean Bernhardt³, du point de vue de sa métaphysique comme Jean Terrel⁴ et Yves Charles Zarka⁵, ou du point de vue de sa théorie politique comme Franck Lessay⁶, Lucien Jaume⁷ et [401] Pierre Manent⁸, Hobbes apparaissait comme un philosophe ayant un rapport essentiellement critique à la théologie.

Dans les archives d'un projet de recherche

¹ Sur l'importance de la critique de la religion pour la philosophie politique de Hobbes, voir L. Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, trad. fr. C. Pelluchon, Paris, Presses universitaires de France, coll. Fondements de la politique, 2005.

² Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes* (Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1981), qui n'encourageait pas les étudiants français à adopter une autre perspective.

³ Jean Bernhardt, *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 1989.

⁴ Jean Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.

⁵ Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

⁶ Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1988.

⁷ Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1986.

⁸ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel – Hobbes – Rousseau*, Paris, Payot & Rivage, 1977. Mon premier compte-rendu a porté sur cet ouvrage, « Bulletin Hobbes », *Archives de Philosophie*, vol. 51, n° 2 (avril-juin 1988), p. 332-333.

Un regain d'intérêt pour la question de l'hérésie chez Hobbes avait conduit Paulette Carrive à me suggérer de m'y intéresser : le motif du texte sur l'hérésie étant conjoncturel, il s'agissait de comprendre à la fois les arguments mis en avant par l'auteur pour échapper à une éventuelle condamnation, et le contexte politique et religieux qui avait pu alimenter sa crainte. Cette entrée en matière se révéla fructueuse, puisque, pour apprécier les arguments par lesquels Hobbes entendait se libérer de toute accusation d'hérésie, il me fallait prendre au sérieux la nature théologique des accusations dont il voulait s'innocenter. J'en vins ainsi à réaliser que, si Hobbes avait exclu la théologie de son système de philosophie⁹, il lui avait pourtant consacré de nombreux écrits ; je découvris aussi que ses arguments théologiques, bien que situés à la périphérie du système, permettaient d'inscrire ce dernier dans un contexte intellectuel, celui de l'histoire longue de la théologie chrétienne, qui débordait assez largement le seul contexte politique d'écriture de ses œuvres.

Mon intérêt pour une telle approche avait été suscité par la lecture de deux types de travaux : d'une part, des travaux d'anthropologie historique du religieux, et, notamment, *Le désenchantement du monde*¹⁰ dans lequel Marcel Gauchet proposait une réflexion au long cours sur les transformations politiques de la religion ; d'autre part, des travaux d'histoire de la théologie de la toute-puissance, notamment, ceux de William [403] Courtenay¹¹. N'étant ni anthropologue ni médiéviste, interroger la dimension théologique de la pensée de Hobbes m'était apparue comme un moyen de contribuer à une histoire de la philosophie classique informée par les sciences humaines et sociales. De fait, ce que je faisais relevait à la fois de l'histoire d'un système philosophique et de l'histoire de l'inscription de ce système dans une histoire longue de la théologie. Si je m'étais éloigné de la méthode de Martial Gueroult, employée au même moment par Christian Lazzeri pour comparer Hobbes et Spinoza¹², c'était dans la mesure où je m'intéressais moins à la structure interne du système philosophique qu'à ce qui se passe aux limites de ce dernier, lorsque la philosophie rencontre le droit, la politique,

⁹ Il le dit lui-même explicitement : « Itaque excludit a se Philosophia Theologiam, doctrinam dico de natura et attributis Dei aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, et in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest » (*De corpore*, I, 1, 8, p. 16-17).

¹⁰ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹¹ W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction between Absolute and Ordained Power*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1990. Voir, aussi, A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, trad. fr. J.-P. de Rothschild, Paris, Presses universitaires de France, 1995 ; M. Fumagalli (éd.), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1986 et O. Boulnois (éd.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

¹² Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

l'histoire et la théologie. Concernant les deux objets principaux de la philosophie de Hobbes, la nature et l'État¹³, il m'avait semblé intéressant de montrer qu'il existe des *conditions théologiques* de leur production au sein du système¹⁴.

Rencontré le 30 mai 1988, à la Sorbonne, Arrigo Pacchi¹⁵ m'avait fourni un fil conducteur, celui de la distinction entre puissance absolue [404] et puissance ordonnée, pour lire les écrits théologiques de Hobbes. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* procède ainsi, dans une perspective historique et systématique, à la relecture de textes appartenant à des genres différents¹⁶, avec un intérêt particulier pour la controverse entre Hobbes et Bramhall, dont j'avais traduit, avec Florence Perronin, la partie centrale¹⁷, en même temps que je rédigeais ma thèse.

Hobbes a-t-il sa place dans l'anthropologie du monde moderne ?

La lecture, bien plus tard, de l'essai de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*¹⁸, m'a aidé à mieux comprendre l'enjeu de la cartographie que j'avais réalisée. Les trois parties de mon livre, consacrées respectivement à la nature, à la politique et à la question théologico-politique, font écho à ce que le sociologue appelle la « Constitution moderne¹⁹ », qui est, pour le dire vite, la description anthropologique de notre monde. Dans le cadre de l'anthropologie symétrique qu'il propose, le détour par les grands systèmes du XVII^e siècle s'impose comme

¹³ Pour le passage des trois parties du système initial (corps, homme, citoyen) aux deux parties retenues dans le *De corpore*, voir *De corpore*, I, 1, 9, p. 17. Et pour une présentation de cette transformation, voir Ph. Crignon, « Introduction », in Hobbes, *Du citoyen*, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 20-26.

¹⁴ « Les conditions théologiques de la philosophie morale et politique de Hobbes » est le sous-titre de ma thèse.

¹⁵ Voir Arrigo Pacchi, *Filosofia e teologia in Hobbes. Dispense del Corso di Storia della Filosofia per l'A.A. 1984-85*, Milan, Unicopli, 1985 ; voir, aussi, *Id.*, « Hobbes e la potenza di Dio », in Mariateresa Beonio-Brocchieri Fumagalli (éd.), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età Moderna, Atti del Convegno di Studi (Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 9-10 maggio 1985)*, Bergame, Lubrina, 1986, p. 79-91. Organisé à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Hobbes, du 30 mai au 1^{er} juin 1988, ce colloque a été publié en 1990 en mémoire d'Arrigo Pacchi. Il contient mon premier article publié : L. Foisneau, « Les savants dans la cité », in J. Bernhardt et Y. Ch. Zarka (éd.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1990, p. 181-192.

¹⁶ Voir A. Pacchi, « Introduzione » in Thomas Hobbes, *Scritti teologici*, trad. it. et notes de G. Invernizzi et A. Lupoli, Milan, Franco Angeli, 1988, p. 7-33.

¹⁷ Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, trad. fr. L. Foisneau et Fl. Perronin, Introduction, notes, glossaire et index L. Foisneau, Paris, Vrin, 1999.

¹⁸ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

une évidence dès lors que l'on peut y lire, grâce à des controverses, les divisions principales de l'anthropologie des Modernes. Latour insiste, pour sa part, sur la différence d'approche entre Thomas Hobbes et Robert Boyle, car ces deux savants ne voient pas le monde tout à fait de la même manière, ni, si l'on peut dire, au travers des mêmes lentilles. J'insiste, pour ma part, sur le fait que le grand partage entre la nature et la politique, si important pour l'anthropologie des Modernes, est déjà inscrit dans le projet de système conçu par Hobbes dans les années 1630, avant même que ne commence sa controverse avec Boyle. De fait, le *De homine* (1658)²⁰, qui constitue la [405] partie centrale du système tripartite, se divise lui-même en deux parties, dont l'une se rattache aux corps naturels et l'autre aux corps artificiels.

Ce grand partage entre la nature et l'artifice, dont les anthropologues feront plus tard un partage entre « nature » et « culture », est redoublé chez Hobbes par l'invention, pour penser la morale et la politique, de l'opposition célèbre entre « état de nature » et « état civil ». À l'instar d'un autre sociologue, Norbert Elias²¹, Hobbes affirme qu'il ne saurait y avoir d'état civil, à savoir, civilisé, que là où existe un État capable d'imposer ses normes. Que les ethnologues culturalistes ne l'aient pas suivi sur ce point ne change rien à l'importance de son invention conceptuelle. Distinguant rigoureusement nature et artifice, Hobbes pense, à l'écart de la Société Royale de Londres dont il ne fera jamais partie²², la distinction entre science de la nature et science du politique. Or, dans cette division du savoir, où faut-il placer le texte de la Révélation, où situer ces textes qui jouent un rôle si important dans l'organisation morale et politique des sociétés modernes ? On connaît la réponse de Hobbes : il faut mettre les textes sacrés du côté de l'État, puisque c'est le souverain, et lui seul, qui est responsable de l'interprétation recevable de l'histoire du salut. La difficulté de cette opération d'inscription des textes de la Révélation dans le champ politique explique en grande partie les considérations théologiques très nombreuses que l'on trouve un peu partout dans l'œuvre de Hobbes.

Il me semble donc éclairant de lire la structure du système hobbesien comme renvoyant à une distinction fondamentale pour les Modernes, et sa théologie de la toute-puissance comme un opérateur permettant de faire entrer les Écritures dans ce schéma nouveau. Si la théorie hobbesienne de l'État repose sur une théorie de la représentation et non

²⁰ Hobbes, *De Homine/De l'homme*, texte latin, introduction, traduction et notes par J. Terrel *et alii*, Paris, Vrin, 2015.

²¹ Voir, en particulier, N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Bâle, Haus zum Falken, 1939 ; trad. fr. P. Kamnitzer, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1990.

²² Voir N. Malcolm, « Hobbes and the Royal Society », in *Id.*, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 317-335.

pas sur une théorie des réseaux dont il n'avait aucune idée²³, il peut être éclairant de considérer le système philosophique de Hobbes [406] du point de vue d'une anthropologie symétrique. Pour prouver sa thèse que les Modernes sont finalement les membres d'un collectif (presque) comme les autres, Bruno Latour s'appuie sur l'idée de Steven Shapin et Simon Schaffer selon laquelle la controverse scientifique entre Hobbes et Boyle nous aide à comprendre la genèse de la mise en extériorité réciproque de la nature et de la politique²⁴. J'ai tenté de montrer, pour ma part, que le rôle de la controverse théologique autour du statut de la puissance divine, Boyle maintenant, en accord avec Descartes, que ce qui est impossible à la nature n'est pas impossible à Dieu, Hobbes voyant dans la nature l'expression de la volonté de Dieu et, dans la réalisation de cette volonté, la marque de la puissance divine²⁵.

Hobbes et la toute-puissance de Dieu nous invite, à sa manière, à interroger la double exclusion réciproque de la nature et de la politique dans l'anthropologie des Modernes. La question de la fermeture du système des objets naturels est abordée par Hobbes dans le cadre de sa polémique avec l'évêque John Bramhall²⁶ : faut-il penser l'univers matériel comme un système ouvert ou comme un système clos ? Dans quelle mesure cette clôture permet-elle de prouver la nécessité de ce qui arrive dans le monde ? S'il n'y a pas lieu de répéter ici les arguments que l'on trouve, plus haut, dans le chapitre III, il importe de souligner le rôle joué dans l'argument en faveur de la clôture par l'idée d'une cause divine capable d'unifier la totalité des séries causales. L'argument théologique est ainsi tout à la fois extérieur au système philosophique, puisque l'on ne [407] saurait prouver qu'une telle cause divine existe, et nécessaire à sa structure, puisque, sans cette cause, le mouvement des corps ne pourrait être

²³ Voir, pour une tentative de rapprochement, M. Callon et B. Latour, « Le grand Léviathan s'appriivoise-t-il ? », in M. Akrich, M. Callon, B. Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 5-26. La théorie de l'acteur-réseau est aussi appelée « sociologie de la traduction ».

²⁴ « Nous commençons seulement à entrevoir les problèmes posés par ces conventions de délimitation. Comment, historiquement, les acteurs scientifiques distribuaient-ils les éléments selon leur système de délimitation (pas selon le nôtre), et comment pouvons-nous étudier empiriquement leurs façons de s'y conformer ? Cette chose que l'on appelle "science" n'a pas de démarcation que l'on puisse prendre pour une frontière naturelle » (S. Shapin et S. Schaffer, *Leviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique* (1985), trad. fr. Th. Piélat, Paris, La Découverte, 1993).

²⁵ Voir L. Foisneau, « Beyond the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God », in L. Foisneau et G. Wright (éd.), *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan*, Milan, Franco Angeli, 2004, p. 33-49 ; en version française, L. Foisneau, « La critique de la physico-théologie », in *Id.*, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, coll. Essais, 2016, p. 364-389.

²⁶ Pour une interprétation de la controverse autour de la liberté et de la nécessité, voir L. Foisneau, « Introduction » à Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Paris, Vrin, 1999, en particulier la partie intitulée un « essai d'interprétation », p. 19-33.

déterminé. L'analogie entre le monde et un « tonneau²⁷ » renvoie à cette condition topologique d'une clôture de l'ensemble des objets naturels.

Pour que la démonstration soit complète, nous montrons également que l'ordre normatif de l'État requiert, lui aussi, une condition de clôture de nature théologique. Cette condition se rencontre dans l'argument selon lequel le royaume de Dieu par nature repose sur la domination divine par la puissance seule (et non pas, comme dans les Écritures, par des conventions entre Dieu et les hommes). Cet argument, qui a suscité des controverses, renvoie, selon l'interprétation que nous en avons donnée, à la manière dont Hobbes pense la mortalité des hommes²⁸.

Quel est le sens, selon Hobbes, de la toute-puissance de Dieu dans son royaume par nature ? Ce sens n'est lisible ni dans les Écritures saintes, qui ne parlent pas de ce royaume-là, ni dans le projet de la Providence dont nous ignorons tout, mais dans la faiblesse des hommes attestée par leur mortalité. Hobbes ne disposant d'aucune théorie biologique établissant le caractère inéluctable de la mort « naturelle », son approche n'est pas naturaliste : la mortalité exprime selon lui une dissymétrie radicale de puissance entre Dieu et les hommes. Cette interprétation théologique de la mortalité humaine jette un jour nouveau sur les rapports, dans la pensée de Hobbes, entre une anthropologie naturaliste et une théologie de la puissance. Elle permet, notamment, de comprendre que la mort violente dont la crainte pousse les hommes à vouloir renoncer à une situation d'égalité radicale dans l'état de nature a pour condition une mort « naturelle » qui est tout aussi violente à sa manière, puisqu'elle exprime la volonté de Dieu que nous mourrions tous²⁹. Le point de vue du royaume de Dieu par nature, que je privilégie [408] dans ma lecture de la toute-puissance, permet d'éviter le détour par la promesse de l'immortalité et la question du péché originel. Dans ce royaume qui fait abstraction de la Révélation, l'inégalité radicale entre le Dieu immortel et les hommes mortels place l'humanité dans l'horizon d'une théologie de la domination, qui constitue, à sa manière, une condition du système moral et politique. L'ombre du Léviathan, dans laquelle nous vivons en tant que citoyens, nous enveloppe et nous protège, mais celle de la toute-puissance divine enveloppe à son tour le Léviathan, sans pouvoir dire si elle le protège ou non.

²⁷ Voir, plus haut, p. 120.

²⁸ Voir, plus haut, p. 233-234.

²⁹ De ce point de vue, la phrase sur laquelle repose mon interprétation est celle par laquelle Hobbes dit de l'évêque Bramhall qu'« [i]l ne se souvient pas que Dieu a, ou aura tué, tous les hommes du monde, tant coupables qu'innocents » (*Questions*, XIV, p. 199), citée, plus haut, p. 244. Cette citation presque littérale de Thomas d'Aquin fait disparaître, toutefois, de la citation originale (*Somme théologique*, 1a-2ae, qu. 94, art. 5) l'idée que la mort serait la punition du péché originel.

Au service de la clôture des systèmes de la nature et de la morale, les arguments qui font appel à la toute-puissance prennent, toutefois, des formes différentes. Dans le premier cas, la référence à la puissance absolue permet à Hobbes de réfuter l'idée que l'ordre des choses serait soumis à un contrat naturel, ou, plus précisément, à l'idée selon laquelle ce qui se produit dans le monde physique serait la mise en œuvre d'une obligation de Dieu à l'égard de lui-même. Nous ne pouvons revenir ici, en détail, sur le sens théologique d'une telle rupture du contrat naturel³⁰, mais il n'échappera à aucun lecteur attentif que cette rupture inaugure une ère, celle de la science moderne, qui ne connaît plus aucune forme d'obligation des hommes à l'égard de la nature. Dans une perspective théologique, l'obligation que Dieu s'impose librement à lui-même afin d'ordonner les phénomènes naturels, sa puissance ordonnée, ne va pas sans une obligation des hommes à l'égard de la nature. À l'inverse, libérer la puissance de Dieu de cette obligation fait disparaître toute limite dans l'action de l'homme sur la nature. L'idée d'un contrat naturel a bien sûr d'autres origines, notamment dans le *De rerum natura* de Lucrèce, qui parle à plusieurs reprises de *foedera naturae*³¹, mais notre but était de retrouver la source théologique de cette idée. En critiquant l'idée d'une puissance ordonnée de Dieu – ordonnée, s'entend ici à un engagement de Dieu à l'égard de lui-même –, Hobbes nous aide à redécouvrir l'importance de l'idée de contrat naturel au moment même où il la rejette³².

[409] Dans le domaine moral et politique, l'idée d'une théologie de la puissance joue un rôle différent. S'il nous faut rechercher la paix en passant des accords avec nos semblables, c'est que nous n'avons pas la possibilité d'agir comme si autrui n'existait pas et que nous étions tout-puissants. De fait, si nous voulions ignorer nos limites, la vie dans l'état de nature nous rappellerait vite à la réalité, qui interdit toute relation de domination durable sur autrui. N'oublions pas que l'esclavage, qui a duré des siècles, était une institution politique. Mais, dans l'ordre naturel, en l'occurrence un « royaume par nature », seul Dieu peut instaurer une domination durable, celle qu'il exerce sur l'humanité au moyen de notre mortalité. Cette dernière nous rappelle qu'il n'y a pas d'échappatoire : pour éviter la mort violente, il nous faut créer les conditions morales et politiques d'une paix durable, que le Léviathan nous procure en mettant sa puissance au service des lois.

³⁰ Voir, plus haut, le chapitre I.

³¹ Parmi d'autres occurrences, voir *De rerum natura*, v. 586.

³² Voir, plus haut, p. 233-236.

À ceux que gênerait l'introduction d'arguments théologiques aux limites d'une théorie de l'État, on peut répondre que cette lecture de Hobbes trouve un écho dans une sociologie, celle de Pierre Bourdieu, peu suspecte de sympathie pour la scolastique et ses distinctions.

Que faire de la théologie de l'État (quand on est sociologue) ?

Dans son cours au Collège de France de l'année 1990, Pierre Bourdieu nous explique pourquoi les sociologues ne peuvent pas ne pas s'intéresser à la théologie de l'État. Un premier rapprochement avec Hobbes concerne la question du consentement : « [O]n peut dire que l'État est le principe d'organisation du consentement comme adhésion à l'ordre social, à des principes fondamentaux de l'ordre social, qu'il est le fondement non pas nécessairement d'un consensus mais de l'existence même des échanges conduisant à un dissensus³³. » Parler d'« organisation du consentement » s'applique parfaitement, en l'occurrence, au projet hobbesien : le contrat dont l'État-Léviathan procède ne [410] fait rien d'autre, en effet, que rendre possibles toutes sortes d'accords à l'intérieur de l'état civil, et, quand le désaccord l'emporte, permettre à ce dernier de s'exprimer dans des formes pacifiées. Le Léviathan est donc bien cette instance fondatrice du « consensus fondamental sur le sens du monde social³⁴ », « une institution destinée à servir le bien commun » et un « lieu neutre³⁵ ». L'épître dédicatoire du *Léviathan* ne dit pas autre chose : au moyen d'une anecdote célèbre qu'il emprunte à l'histoire romaine, Hobbes affirme que son ouvrage n'est pas de parti-pris, n'ayant d'autre ambition que d'« exalter le pouvoir civil³⁶ ». Quant à « ces simples et *impartiales* créatures, qui au Capitole de Rome protégèrent par leur tapage ceux qui se trouvaient dedans, non à cause de ce qu'ils étaient, mais parce qu'ils étaient là³⁷ », ne sont-elles pas la métaphore parfaite de la neutralité de l'État ? Le vacarme des oies du Capitole, qui défendent le lieu neutre du pouvoir romain, aide à penser la souveraineté comme n'étant ni d'un parti ni de l'autre, ni du côté de ceux qui « luttent pour une trop grande liberté », ni du côté de « ceux qui combattent pour une autorité excessive³⁸ ». Comme on ne saurait suspecter Bourdieu de vouloir apporter une caution sociologique à cette idée d'un État neutre, le fait qu'il évoque à ce propos une dimension théologique de l'État nous aide à prendre au sérieux

³³ P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012, p. 16.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Léviathan*, « Épître dédicatoire à Francis Godolphin », p. 1.

³⁷ *Ibid.* Nous mettons en italiques.

³⁸ *Ibid.*

cette idée. Pour baroque que puisse nous sembler aujourd'hui l'idée d'une théologie de la toute-puissance, Bourdieu nous rappelle que la sociologie de l'État est, elle aussi, obligée de tenir compte de la théologie de l'État, dont sa pratique devrait pourtant lui interdire la voie.

Pour comprendre ce point, il faut repartir des contrats par lesquels les individus, les uns avec les autres, créent une condition nouvelle, la condition politique étatique, et insister sur le fait que ces contrats possèdent également une signification sociologique. Que dit-on spontanément de l'État ? Qu'il est au service du bien commun et qu'il a pour tâche la résolution impartiale des conflits sociaux. Or, une telle [411] conception de l'État érige le souverain en quasi-Dieu capable d'assurer à la société une intégration tant logique que morale. Si la notion d'une intégration morale nous est familière, puisque les États démocratiques font référence à des valeurs communes, la notion d'une intégration logique, moins évidente, est tout aussi essentielle : elle dit que l'État ne repose pas seulement sur des valeurs communes, mais sur le fait que nous ayons « les mêmes catégories de pensée, de perception, de construction de la réalité³⁹ », bref, sur une « logique ». Pour autant, en quoi cette double fonction de l'État relèverait-elle d'une théologie ? En ce que l'État constitue, selon Bourdieu, « une communauté illusoire⁴⁰ ». Derrière les actes d'État (procès-verbaux de gendarmerie, diplômes scolaires, titres divers, etc.) effectués par des fonctionnaires ayant une autorité symbolique se cache l'État comme « lieu ultime⁴¹ », auquel on est renvoyé comme au « dieu d'Aristote⁴² », si l'on cherche une justification du jugement ou de la qualification sociale dont on fait l'objet. Comment caractériser une telle « réalité illusoire, mais collectivement validée par le consensus⁴³ », ce « lieu où l'on est renvoyé quand on régresse à partir d'un certain nombre de phénomènes – titres scolaires, titres de profession ou calendrier⁴⁴ » ? « [C]ette illusion bien fondée, ce lieu qui existe essentiellement parce qu'on croit qu'il existe⁴⁵ », c'est l'État-Dieu.

Dans la sociologie de Bourdieu, il faut tenir ensemble, à propos de l'État, deux affirmations qui peuvent sembler contradictoires : d'une part, le fait que l'on ne connaît l'État qu'à travers les effets qu'il produit (les titres scolaires qu'il délivre, les calendriers qu'il valide, etc.), et, d'autre part, le fait que ce même État est perçu comme une « entité

³⁹ P. Bourdieu, *Sur l'État, op. cit.*, p. 15.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

théologique, c'est-à-dire une entité qui existe par la croyance⁴⁶ ». Si [412] Bourdieu ne renvoie pas à Hobbes, mais à Leibniz⁴⁷, pour penser le point de vue étatique sur le social, il renvoie à Hobbes pour illustrer la « vision de l'État comme quasi-Dieu », « sous-jacente à la tradition de la théorie classique » et à la « sociologie spontanée de l'État⁴⁸ ». De fait, cette vision théologique nous saute aux yeux dès le frontispice du *Léviathan*⁴⁹. Rappelons, pour mémoire, l'image composée par Abraham Bosse⁵⁰ représentant un géant dont la stature surplombe un paysage de campagne et une ville enserrée dans ses murailles et dont le corps est formé de petits hommes ; rappelons, aussi, que cette image illustre une citation biblique dont le lien avec la théologie de la toute-puissance est implicite, *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (Job, 41, 24). Comme, sur la terre, il n'y a pas de puissance supérieure à celle de l'État, cette puissance politique ne saurait être comparée qu'à celle de Dieu. Cette comparaison explique, de fait, la thèse de Hobbes la plus connue en faveur d'une théologie de l'État. Lorsqu'il écrit que le grand Léviathan est un « Dieu mortel⁵¹ », le philosophe indique à la fois la supériorité de l'État par rapport aux hommes ordinaires et sa fragilité par rapport à Dieu.

Si les références théoriques du sociologue et du philosophe ne sont évidemment pas les mêmes, les échos d'une œuvre à l'autre sont nombreux, dans l'anthropologie de l'intérêt et de la réputation⁵², dans la [413] réflexion de Bourdieu sur la délégation⁵³ et le fétichisme politique⁵⁴, où la théorie hobbesienne de la personne est mise en relation avec le travail des

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁷ « [L]'État serait le lieu neutre ou, plus exactement – pour employer l'analogie de Leibniz disant de Dieu qu'il est le lieu géométrique de toutes les perspectives antagonistes –, ce point de vue des points de vue en surplomb, qui n'est plus un point de vue puisqu'il est ce par rapport à quoi s'organisent tous les points de vue » (*Ibid.*, p. 16).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Dans une première tentative, j'avais caractérisé cette propriété à l'aide du concept de « transcendance », auquel j'ai renoncé dans *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Voir L. Foisneau, « La transcendance de l'État dans la philosophie de Hobbes », *Les Cahiers de Fontenay*, « Actes du colloque franco-brésilien de novembre 1990 à Saint-Cloud », n° 67/68, septembre 1992, p. 141-157.

⁵⁰ Voir J.-C. Vuillemin, « Bosse, Abraham », in L. Foisneau (éd.), *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 304-309.

⁵¹ *Léviathan*, p. 177-178 : « Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. »

⁵² Voir B. Carnevali, « “Glory”. La lutte pour la reconnaissance dans le modèle hobbesien », *Communications*, n° 93, 2013/2, p. 49-67.

⁵³ Voir P. Bourdieu, « Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la “volonté générale” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 240, décembre 2001, p. 7-11. On trouve, en exergue de cet article, une citation extraite du chapitre XVI du *Léviathan*.

⁵⁴ Voir P. Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », in *Id.*, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 259-279.

canonistes du XIII^e siècle⁵⁵, mais aussi, nous venons de le voir, à propos de la dimension théologique de l'État. Ces échos de la « théologie du Léviathan⁵⁶ » confirment ainsi sa longue postérité jusque dans la sociologie française du XX^e siècle. Pour autant, les contemporains de Hobbes s'intéressaient-ils aux arguments théologiques qui ont retenu l'attention de la postérité ?

La théologie de la toute-puissance est-elle hors « contexte » ?

C'est l'objection que Quentin Skinner adressa, dans les années 1960⁵⁷, à des commentateurs de Hobbes qui avaient voulu interpréter de manière littérale sa théorie de la loi de nature, dont il est écrit qu'elle n'est une loi que si elle est le commandement de Dieu⁵⁸. Quand Skinner s'en prend à ce courant, celui-ci, alors dominant en Angleterre, affirme que la puissance de l'État ne réside pas dans la domination d'un groupe au pouvoir, mais dans le fait que les citoyens obéissent à l'État en raison d'une obligation fondée en Dieu. La place centrale accordée au devoir [414] d'obéissance a conduit à qualifier cette interprétation de « déontologique » : on aurait pu aussi parler d'une interprétation « théologique », puisque le fondement ultime de l'obligation politique y est rapporté au commandement divin d'obéir aux lois de nature. Pour résumer cette thèse en une phrase, elle dit que, s'il existe une obligation d'obéir à l'État, c'est qu'il existe une obligation d'obéir à Dieu en raison de sa toute-puissance. On retrouve ici quelques traits de l'interprétation que nous avons proposée dans la seconde partie de *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* : l'importance du motif de la puissance divine ; le fait que cette puissance constitue un horizon de la philosophie morale et politique de Hobbes. La première partie de notre livre n'est pas concernée, toutefois, par les remarques qui vont suivre. Avant d'indiquer les points sur lesquels nous nous éloignons de la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 267 : « On peut lire dans le passage du *Léviathan* où Hobbes décrit la “génération de la République” une des formulations les plus claires et les plus concises de la théorie de la *représentation unifiante* : la multitude des individus isolés accède au statut de personne morale lorsqu'elle trouve dans la représentation unitaire de sa diversité que lui donne son représentant l'image constitutive de son unité ; autrement dit, elle se constitue comme unité en se reconnaissant dans le représentant unique. »

⁵⁶ Tel était le titre d'une recension de *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* : Philippe Simonot, « Théologie du Léviathan », *Le Monde des livres*, 24 novembre 2000.

⁵⁷ Voir Q. Skinner, « The Ideological Context of Hobbes's Political Thought », *The Historical Journal*, 9, 1966, p. 286-317, repris dans *Id.*, *Visions of Politics*, vol. III, p. 264-286 sous le titre « The context of Hobbes's theory of political obligation ».

⁵⁸ La thèse réfutée par Skinner a été soutenue par Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1957. Pour en prendre la mesure, on peut lire en priorité la conclusion, au titre éloquent, « Might and Right » (p. 312-329).

thèse de Howard Warrender, il convient toutefois de rappeler au préalable l'objection de Skinner⁵⁹.

Cette objection consiste à dire que la thèse de Warrender tend à faire de Hobbes un auteur de la tradition de la loi naturelle comme les autres, et qu'elle ignorerait la réputation d'hétérodoxie qui était celle de Hobbes dans le contexte idéologique de la première révolution anglaise. Après l'exécution du roi Charles 1^{er} en janvier 1649, la discussion publique porta en effet sur la question de savoir si l'on pouvait accepter, ou non, d'obéir au nouveau régime républicain, et, si oui, pour quelles raisons⁶⁰. Plusieurs arguments furent alors formulés, dont certains furent repris à l'occasion de la Glorieuse révolution d'Angleterre, en 1689. Une première raison de prêter allégeance au nouveau pouvoir, que l'on rencontre chez John Milton⁶¹, était de dire que l'autorité du gouvernement républicain reposait sur le respect du droit du peuple souverain, et que le peuple obéissait au gouvernement parce qu'il n'était pas tyrannique⁶². [415] Une seconde raison, que l'on rencontre chez des auteurs mineurs découverts par Skinner, est que disposer d'un pouvoir de fait constitue un motif légitime d'obéir à un gouvernement qui n'a pas été légitimement institué. Au sein de ce courant idéologique, Skinner distingue deux positions, l'une fondée sur une théorie providentialiste inspirée de Saint Paul suggérant d'obéir aux pouvoirs en place⁶³, l'autre invoquant, pour obtenir l'obéissance des sujets, la thèse de l'associabilité de l'homme par nature et l'idée que l'on doit obéissance à ceux qui nous protègent⁶⁴. Après avoir établi que les défenseurs des deux thèses avaient été qualifiés de « hobbistes » par leurs adversaires, Skinner entend montrer qu'il existe une affinité véritable entre Hobbes et les tenants rationalistes de la théorie du pouvoir *de facto* et que cette affinité idéologique nous oblige à interpréter le *Léviathan* comme une théorie du pouvoir *de facto*. Pour cela, l'historien s'efforce de faire apparaître une

⁵⁹ Voir, aussi, pour une discussion approfondie de la thèse de Skinner, K. Hoekstra, « The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy », in L. Foisneau et T. Sorell (éd.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 33-73.

⁶⁰ On nomme *Engagement controversy* le débat qui eut lieu, en Angleterre, entre 1649 et 1652, pour savoir s'il était légitime, ou non, de faire allégeance au régime instauré après l'exécution du roi Charles 1^{er}.

⁶¹ Voir, notamment, J. Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), in *Id.*, *Political Writings*, Martin Dzelzainis (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 1-48.

⁶² Voir Q. Skinner, *Visions of Politics*, *op. cit.*, p. 271.

⁶³ *Ibid.*, p. 271-273. Cette première catégorie, présentée comme la forme « providentialiste » de la théorie du pouvoir *de facto*, est représentée par Francis Rous, une figure presbytérienne éminente au sein du Long parlement.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 273. Cette seconde catégorie est présentée comme la forme « rationaliste et utilitariste » de la théorie du pouvoir *de facto*, et, parmi ses représentants, Skinner met en avant Anthony Ascham, qui publie, en 1648, un *Discourse* où il est question de *What is particularly lawfull during the Confusions and Revolutions of Governments*.

proximité entre les thèses d'Anthony Ascham et deux thèses de Hobbes, l'asociabilité des hommes par nature et l'obligation d'obéir au pouvoir qui nous protège. La première thèse est aussi ancienne que le premier traité de Hobbes sur la politique (1640), qui venait d'être édité pour la première fois en 1650 en deux livres⁶⁵, mais la seconde, si elle n'est pas entièrement nouvelle, reçoit une formulation actualisée dans la « Révision et conclusion » du *Léviathan*⁶⁶. Cette proximité entre Ascham et Hobbes [416] permet à Skinner d'avancer une thèse sur la réception de Hobbes dans le contexte de la controverse de l'engagement : le *Léviathan* constituerait une prise de position partisane aux côtés des théoriciens du pouvoir *de facto*. Si tel était le cas, l'interprétation de Warrender se trouverait disqualifiée, faute d'échos dans le contexte idéologique de l'époque. Autrement dit, aucun des lecteurs de Hobbes dans les années cruciales de la révolution anglaise n'aurait compris que l'on fasse de ce dernier un philosophe de la loi de nature, fondant l'obéissance politique, non sur la domination des maîtres du temps, mais sur l'obéissance à la puissance de Dieu. Si notre interprétation se situait dans la lignée directe de celle de Warrender et de ses successeurs, elle tomberait elle aussi sous le coup de la critique contextualiste : pourquoi accorder, en effet, de l'attention aux arguments théologiques de Hobbes si ses contemporains n'en accordaient aucun ?

Sur ce point crucial, à défaut de pouvoir présenter une réponse exhaustive, il est possible de s'appuyer sur l'article de Skinner pour montrer que les arguments théologiques qui sont au centre de notre travail apparaissent également chez les auteurs cités comme des « hobbitistes » insensibles aux arguments théologiques. Dans le cas de Francis Rous, l'un des représentants de la variante providentialiste de la théorie du pouvoir *de facto*, les arguments théologiques sont présents à travers la référence à Saint Paul, mais, dans le cas d'Anthony Ascham, représentant de la variante rationaliste, ils sont également présents à travers un argument de Hobbes sur la toute-puissance de Dieu. Désireux de prouver que la justification de l'obéissance réside dans la protection reçue du pouvoir en place, Ascham cite l'argument du *De Cive* selon lequel dans « l'hypothèse qu'il existe deux tout-puissants [...] aucun des

⁶⁵ *Human Nature. Or, the Fundamental Elements of Policy* et *De corpore politico. Or the Elements of Law, Moral & Politic* paraissent chez deux éditeurs différents. Les *Elements of Law* n'ayant circulé que sous forme manuscrite en 1640, on peut dire que ses arguments ne sont véritablement découverts par le public lettré qu'en 1650.

⁶⁶ « Aux lois de la nature énoncées au chapitre XV, je voudrais qu'on ajoute celle-ci : *chacun est tenu par nature, autant qu'il est en lui, de protéger dans la guerre l'autorité par laquelle il est lui-même protégé en temps de paix* » (*Léviathan*, p. 714). C'est l'interprétation qu'il donne de cette nouvelle loi de nature (p. 714-715) qui suscitera l'indignation des monarchistes restés fidèles à la dynastie des Stuart, ces derniers lui reprochant d'être un renégat ayant justifié l'allégeance au pouvoir républicain.

deux ne serait obligé envers l'autre⁶⁷ ». Or, cet argument, jugé « très pertinent⁶⁸ » par Ascham, n'a de sens que dans un contexte théologique⁶⁹. On pourrait [417] multiplier les exemples cités par Skinner lui-même montrant que les arguments théologiques hobbesiens sont présents dans le discours des théoriciens du pouvoir *de facto*, alors que ces derniers sont censés n'être attentifs qu'à la thèse de l'associabilité naturelle des hommes et à celle de l'obéissance en échange de la protection. Les arguments théologiques sur lesquels nous avons fondé notre interprétation font bel et bien partie des discussions de l'époque, et méritent, à ce titre également, une analyse en profondeur. On pourrait compléter cette première réponse en rappelant que Hobbes et les acteurs politiques de son temps avaient une connaissance approfondie de la théologie, qui n'était pas pour eux ce qu'elle est devenue pour nous, un savoir inaccessible et, pour beaucoup, sans objet. Le travail historiquement informé de Hobbes dans son *Historia ecclesiastica*⁷⁰ montre à quel point il avait une connaissance approfondie des controverses théologiques des débuts de l'ère chrétienne. Mais ses interlocuteurs n'avaient pas besoin d'un savoir historique comparable au sien pour mesurer la portée d'une thèse théologique comme celle de l'impossibilité que la toute-puissance puisse être partagée par deux personnes, ce savoir étant monnaie courante dans le débat public.

Il nous reste à répondre à l'autre partie de l'objection de Skinner contre la thèse de Warrender⁷¹ : que faut-il faire de la théorie hobbesienne de la loi naturelle ? Dans quelle mesure lui reconnaître une place dans le système philosophique impliquerait-il, comme il le soutient, d'ignorer la lecture que les contemporains de Hobbes pouvaient en faire ? S'il est exact de dire que la théorie de la loi naturelle de Hobbes est singulière dans la tradition de la philosophie morale [418] chrétienne, il est impossible d'en minorer pour autant

⁶⁷ *Du citoyen*, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 296-297.

⁶⁸ « Mr Hobbs his supposition (if there be two Omnipotents, neither would be oblig'd to obey the other) is very pertinent and conclusive to this subject » (Ascham, *Of the Confusions and Revolutions of Governments*, Londres, 1649 ; cité in Skinner, *Visions of Politics*, *op. cit.*, p. 278-279).

⁶⁹ Voir, plus haut, p. 136-144.

⁷⁰ La publication d'une édition critique de cet ouvrage a représenté l'apport le plus important à la connaissance de la théologie de Hobbes depuis les années 2000. Voir Hobbes, *Historia ecclesiastica*, édition critique, avec texte, traduction anglaise, introduction, commentaire et notes, P. Springborg, P. Stablein et P. Wilson (éd.), Paris, Honoré Champion, 2008.

⁷¹ Soulignons l'originalité du mode de réfutation de Skinner, qui, à propos de la thèse « déontologique » de A. E. Taylor, antérieure à celle de Warrender, écrit : « Car la vision des relations intellectuelles de Hobbes qu'impliquent ces analyses [i.e., celles de Taylor] me semble historiquement dénué de crédibilité. Je suggère que le poids de ce témoignage est peut-être suffisant (un peu comme Hume l'a fait pour les miracles) pour que cette interprétation soit discréditée » (*Visions of Politics*, *op. cit.*, p. 282).

l'importance⁷². Il faut bien tenir compte des lois de nature, puisque Hobbes lui-même élabore une philosophie morale dont il reprend les termes inchangés (ou presque) dans chacun de ses traités de philosophie politique. Mais il importe aussi de montrer en quoi une interprétation des lois de nature du point de vue de la théologie de la toute-puissance n'implique pas de renoncer aux thèses de l'anthropologie, et, notamment, à celles qui avaient retenu l'attention des théoriciens du pouvoir *de facto* et choqué une partie de l'opinion publique du temps.

Dans une perspective exégétique, qui reconnaît à la fois les apports de l'histoire des idées, du contextualisme et de la philosophie morale, nous avons voulu montrer qu'il n'y avait pas lieu de choisir entre une lecture de la philosophie morale ignorante du contexte historique et une lecture « contextualiste » négligeant l'importance des lois de nature. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* est une tentative pour expliquer, du point de vue de l'histoire longue de la théologie, comment Hobbes est parvenu à accorder une anthropologie de l'intérêt et de la crainte d'autrui avec une théologie de la domination.

⁷² Pour une relecture de cette théorie à la lumière de la philosophie morale contemporaine, voir S. A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.