

Comment Hobbes tente de rendre son matérialisme acceptable dans les appendices du *Léviathan*

« Moi et la peur nous sommes jumeaux », écrit Hobbes tout à la fin de sa vie dans son Autobiographie en vers. Si Hobbes fait par là allusion tant à sa naissance précipitée par la peur qu'aurait eu sa mère en apprenant l'appareillage de l'invincible Armada qu'au rôle que joue la passion de la peur dans son système philosophique, il faut se garder, comme cela a parfois été fait, d'en faire un philosophe timoré. Dans ses écrits, au contraire, Hobbes n'a cessé de s'approcher de la frontière entre l'acceptable et l'inacceptable et il s'est plusieurs fois retrouvé du mauvais côté de la ligne de démarcation. Sans le soutien sans faille des Cavendish – famille puissante au sein de laquelle il entra en tant que précepteur, puis resta comme secrétaire particulier peu chargé de besogne – et sans l'appui de la royauté et, plus particulièrement du Prince de Galle, futur Charles II, à qui il a enseigné les mathématiques, il aurait sans doute risqué bien davantage. Mais malgré ces puissants soutiens, Hobbes a plusieurs fois dû fuir son lieu de résidence et, même s'il est parvenu à éviter la prison, cela n'a pas toujours suffi à le mettre à l'abri. En 1640 déjà, alors que des copies de ses *Elements of Law* circulent seulement sous le manteau, l'attention autour de son manuscrit lui semble suffisante pour justifier son exil en France, mais il est vrai aussi que l'opposition entre le roi Charles I^{er} et le parlement est particulièrement forte à cette époque et que Hobbes prend clairement position pour la royauté montrant comment il existe un lien inséparable entre la puissance et le droit, d'une part, et la souveraineté, de l'autre.¹ Durant son séjour en France, il publie son *De Cive* (1642, édition augmentée en 1647), préfiguration du *Léviathan*, et en 1650 sont publiés sans son accord et séparément les deux parties de ses *Elements of law : La nature humaine* et *De corpore politico*. Malgré les troubles provoqués par la Fronde (1648-1653), il restera en France jusqu'en 1651, année où il publie à Londres son *Léviathan* en langue anglaise.² Ce texte, fait scandale pour son impiété et son athéisme.³ On peut même affirmer que rares sont, dans l'histoire de la philosophie moderne, les grands textes de philosophie qui ont été considérés plus inacceptables que

¹ Dans sa *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury par l'auteur lui-même*, l'auteur explique son exil de la sorte : « Sentant, à partir des délibérations qu'il vit dans ce Parlement au cours des trois ou quatre premiers jours, que la guerre civile se précipitait même si elle n'était pas encore tout à fait là, il retourna en France à Paris, pour s'adonner plus en sécurité à l'étude, des sciences avec Mersenne, Gassendi et d'autres hommes très célèbres pour leur savoir et la force de raisonnement (je ne dis pas avec des philosophes parce que ce nom, porté, usé et sali depuis longtemps par de très nombreux hommes sans valeur, est maintenant infâme). » tr. fr. de Jean Terrel publiée dans son ouvrage *Hobbes. Vies d'un philosophe*, op. cit., p. 173. Le texte est achevé par Hobbes entre 1677 et 1679 ; il est publié pour la première fois par R. Blackburne en 1681. Il sera signalé par la suite selon son titre court habituel : *Vie en prose*.

² Sur les liens entre la vie politique de l'époque et le *Léviathan*, surtout en ce qui concerne le texte anglais, cf. le premier chapitre de Jean Terrel « Le Léviathan dans la vie de Hobbes (1636-1651) : comment la politique résiste à la philosophie », in *Hobbes. Vies de philosophe*, op. cit., pp. 17-59.

³ Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, University Presse, 1962.

le *Léviathan* de Hobbes. Des risques diffus dus à sa réputation d'impiété l'amènent à trouver plus prudent de regagner l'Angleterre, où conformément à sa doctrine, il se soumet au nouveau pouvoir, lequel semble suffisamment établi pour garantir la paix publique : « En 1651, quelques exemplaires de ce livre, alors récemment édité à Londres, furent envoyés en France, où des théologiens anglais accusèrent certaines doctrines qu'il contenait, tantôt d'être hérétiques, tantôt d'être contraires au parti du roi ; et ces calomnies eurent longtemps assez de force pour qu'il soit écarté de la maison royale. De ce fait, privé de la protection du roi et craignant d'être maltraité par ceux auxquels il avait fait le plus de mal, les clercs romains, il fut contraint de se réfugier en Angleterre. »⁴ Les attaques contre le livre sont cependant violentes aussi 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 sacrilèges⁵ 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 soumet⁶ et renoncera à publier ses ouvrages ou il le fera sur le continent, comme ce sera le cas pour la traduction latine du *Léviathan* en 1668.

Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, même si l'on a parfois mis en doute le réel soutien de Hobbes à la royauté, les attaques contre le *Léviathan* portent essentiellement sur les aspects religieux et non sur ceux politiques du texte ; situation d'autant plus paradoxale que l'ouvrage est presque uniquement lu comme un texte de philosophie politique (à titre d'exemple, les deux dernières parties de l'ouvrage n'ont été traduites en français qu'en 1973), mais qui se remarque clairement dans les trois appendices que Hobbes adjoint au texte latin. D'ailleurs, il est plus que probable que les évêques furent à l'origine de l'action du parlement contre son ouvrage majeur.

Ensuite, les mesures parlementaires et les accusations religieuses contre l'œuvre ont aussi eu un effet bénéfique.⁷ En 1668, le *Léviathan* anglais fait l'objet d'une sorte de marché noir. Le prix a

⁴ *Vie en prose, op. cit.*, p. 174.

⁵ Il s'agit exactement d'un *Act for punishing and preventing Atheism, Profaneness, and profane Cursing and Swearing*.

⁶ Tricaud signale dans son « Introduction du traducteur », p. XII : « Néanmoins, le *Léviathan* étant mis en cause pour des raisons religieuses, le roi paraît avoir empêché Hobbes de rien publier sur les sujets où sa pensée pouvait apparaître comme subversive ». Hobbes, quand à lui, reste plus discret sur les raisons de la non-publication de son *Béhémot* et de son *Historia ecclesiastica* : « Mais les circonstances ne permirent pas que ces ouvrages soient publiés. » *Vie en prose, op. cit.*, p. 177.

⁷ Hobbes lui-même le reconnaît dans son *Autobiographie en vers* : « *Leviathan Clerum totum mihi fecerat hostem ; / Hostis Theiologum nidus uterque fuit. / Nam dum Papalis Regni contrecto tumorem / Hos (licet abscissos) lædere*

triplé⁸ et, au cours du siècle, de nouvelles éditions clandestines se font tant du texte anglais que latin. Les variations sont mineures dans les diverses éditions, aussi bien du texte anglais que du texte latin. Par contre, les différences sont nettement plus importantes entre le texte anglais et le texte latin.

L'idée généralement admise est que la version latine représente un retour en arrière du texte, une version où Hobbes tente de nuancer sa pensée afin de la rendre plus acceptable. La question me semble plus compliquée et c'est ce que je voudrais montrer ici par l'analyse des appendices qui, dans l'édition latine, remplacent les conclusions. Pour ce faire, je me concentrerai sur l'un des éléments les plus inacceptable de la pensée hobbésienne en matière religieuse : son matérialisme. J'étudierai plus exactement la manière dont, dans ces textes latins, Hobbes aborde les implications religieuses de son matérialisme.

Les justifications de l'auteur dans les conclusions de l'édition anglaise visent avant tout le pouvoir politique. S'il veille aussi à insister sur le fait qu'il s'appuie également sur l'Écriture, il ne manque pas non plus, même au sein de cette conclusion, d'y rappeler la critique qu'il adresse à la fois au pouvoir religieux, lequel menace fortement la paix quand il ne s'y soumet pas, et au texte même de la Bible. Il n'est donc guère étonnant que ce soit essentiellement sur ses conceptions religieuses que le *Léviathan* se verra attaqué. C'est en effet l'impiété de l'ouvrage qui est immédiatement condamnée et l'argument donné par le Parlement pour rendre Hobbes, par son ouvrage, responsable des catastrophes qui se sont abattues dernièrement sur la ville de Londres montre bien où le bât blesse. Il est donc assez logique qu'il y ait dans les appendices à la version latine un déplacement du politique au religieux et au théologique.⁹ Ce sont en effet ses positions en matière théologique ou théologico-politique que Hobbes aurait justifiées, voire adoucies, dans ces textes, comme on peut s'en convaincre à la seule lecture des titres. Mais si les attaques subies par le *Léviathan* occupent sans doute une fonction déterminante dans la rédaction des appendices, il faut pourtant se garder de réduire les appendices à cette seule fonction. D'une part, la version latine s'adresse davantage à un public d'érudits, lesquels ont probablement été formés dans les universités et les écoles, gâtées par les fausses doctrines religieuses ; d'autre part, elle est davantage destinée au continent, où, à l'exception des territoires protestants, le pouvoir du pape est bien plus massif. Il faut

visus erant. / Contra *Léviathan*, primo convicia scibunt, / Et causa ut tanto plus legeretur erant. » Traduction de Terrel : « Le *Léviathan* avait fait du clergé, de tout le clergé, un ennemi pour moi ; / L'une et l'autre nichées de théologiens m'était hostiles, / Car, en tâtant cette tumeur – le royaume du pape – / J'avais semblé leur faire du tort, à eux qui étaient pourtant déchirés. / Contre le *Léviathan*, ils écrivirent surtout des insultes, / Qui le firent d'autant plus lire. », *op. cit.*, p. 154 et p. 155, vers 249 à 254.

⁸ Cf. Journal de Samuel Pepys, 3 septembre 1668 ; cité par Tricaud, *op. cit.*, p. XVII.

⁹ Ce déplacement est marqué dès la dédicace. En effet, alors que la version anglaise du *Léviathan* parle d'un traité sur la République (*this my discourse of Common-wealth*), la traduction latine évoque plutôt un traité du pouvoir civil et ecclésiastique (*Tractatum hunc de Potestate Civili, et Ecclesiastica*).

donc aussi, dans les appendices, adapter le texte à ce nouveau public. Même s'il y a des différences entre ces diverses raisons – notamment parce que seule la première intervient dans la perspective d'un déplacement des frontières de l'acceptable –, elles visent toutes à faire passer des idées pour le moins inhabituelles et hétérodoxes.

Aucun doute que les appendices ont bien pour objectif de mieux faire passer le texte, comme le montre déjà simplement le fait qu'ils se présentent sous forme de dialogues – entre deux personnages, fort peu incarnés et représentés par les lettres A et B – et abandonnent la forme du traité utilisée dans le corps du texte, ce qui place déjà ceux-ci sur le registre de la rhétorique et, plus précisément de la persuasion. Ce qui est moins sûr, par contre, c'est qu'ils vont le faire par un adoucissement des doctrines contenues dans l'ouvrage ou par un retrait après coup de certaines considérations trop gênantes.

Le premier appendice de Hobbes traite du symbole de Nicée. Il s'agit d'une profession commune aux trois grandes confessions chrétiennes, instaurée lors des conciles de Nicée en 325, complétée par trois autres conciles, et qui trouvera son achèvement en 381 par le concile de Constantinople.¹⁰ On comprend immédiatement l'intérêt pour Hobbes de retourner à ce texte fondamental dans la mesure où, pour la première fois, l'Église chrétienne y a défini son credo. En effet, Hobbes peut ainsi montrer l'accord de son texte avec ce qui est admis par les trois confessions comme l'essence même du christianisme.

Quelques remarques s'imposent d'emblée. D'abord, le texte se place immédiatement dans une perspective défensive ou d'acceptabilité. En revenant au credo fondamental, Hobbes va pouvoir montrer directement la conformité de sa théorie avec l'orthodoxie religieuse. Ensuite, même si par la suite Hobbes revendiquera son anglicanisme et présentera les avantages de cette confession, il commence par faire référence à un credo commun. Ce n'est pas innocent et cette stratégie dévoile immédiatement ses bénéfices pour une traduction latine du texte, version qui va évidemment circuler davantage en Europe que le texte anglais. L'accord que le philosophe cherche à mettre en évidence est plus général. De plus, une différence nette se remarque avec les conclusions de la version anglaise : en effet, la conformité qu'il fait ressortir n'est plus tant politique que religieuse. Cela se comprend évidemment étant donné à la fois les attaques qu'a essuyé la première publication du texte et la vocation plus universelle de la traduction latine. Mais le déplacement est très

¹⁰ Sur cette question, on pourra consulter le poème de Hobbes, *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* [1660, publié à titre posthume en 1688], *Opera Latina*, vol. V, pp. 341-408. A ma connaissance, le texte n'est pas traduit en français, mais une édition critique avec une traduction anglaise est parue chez Champion en 2008. Pour des informations plus récentes sur ces conciles, on pourra consulter, l'ouvrage du chanoine Adolphe-Charles Peltier, *Dictionnaire Universel et complet des conciles*, publié aux tomes 13 et 14 de l'*Encyclopédie théologique* de l'abbé Jacques-Paul Migne, Paris, Migne, 1847. Le texte est accessible en ligne sur Gallica à cette adresse : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2098625/f1.pagination>.

important et constitue sans aucun doute la principale différence entre les deux versions. En outre, en revenant à ce texte fondamental, Hobbes peut indirectement être autant dans l'attaque que dans la défense. En effet, dans la mesure où il parvient à faire passer l'idée selon laquelle l'orthodoxie religieuse dépend de ce symbole, toutes les prétentions ou les exigences dépassant ce credo vont apparaître comme illégitimes et, par conséquent, ceux qui les revendiquent vont passer pour les fanatiques n'ayant pas de réelle légitimité.

*

Il est néanmoins un point, abordé dans ce premier appendice à l'occasion de l'explication du symbole, qui ne peut manquer de sonner comme une justification d'un élément particulièrement scandaleux de la doctrine de Hobbes. C'est celui qui concerne l'enfer et la résurrection qui aura lieu après le jugement dernier.

La manière dont Hobbes aborde ce point témoigne déjà d'une grande habileté rhétorique et stratégique, car il y fait s'opposer les deux credo : le credo officiel, d'une part, constitué par le texte du symbole de Nicée, et le symbole des Apôtres, d'autre part, parfois considéré aussi comme le credo parce qu'il commence par la formule « je crois », texte que le concile de Trente a déclaré venir directement des Apôtres sous l'inspiration de l'Esprit saint. Or, quoique différents, les deux textes concordent sauf sur un point, qui pourrait paraître de détail, mais qui va chez Hobbes prendre une importance énorme : « Dans le symbole des apôtres on ne dit pas la résurrection des morts, mais la résurrection de la chair. Qu'est-ce donc que cette différence ? Les morts auront-ils, quand ils ressusciteront, de la chair, des os, du sang, des mains, des pieds et les autres membres du corps humain ? »¹¹

La position de Hobbes coïncide avec une explication littérale non du symbole de Nicée, sur lequel il étaye pourtant son orthodoxie dans les appendices, mais sur le symbole des apôtres, où il est précisé que le Christ « reviendra dans la gloire pour emmener le bon à la vie éternelle et condamner le mauvais au feu perpétuel, *en la restauration de la chair* ». En effet, selon le philosophe, enfer et paradis se trouvent sur terre. Ils désignent simplement la terre après le jugement. C'est sur terre que, après le jugement dernier, les corps des morts seront ressuscités et non pas simplement leurs âmes, comme cela est généralement imaginé. Ceux qui seront sauvés vivront alors éternellement dans un royaume terrestre gouverné par Dieu, dont le Christ sera le représentant sur terre. Quant aux damnés, ils renaîtront également, mais ne recevront pas la vie éternelle, de sorte qu'ils mourront à nouveau. Dans cette perspective, les tourments de l'enfer ne sont plus rien d'autre

¹¹ Appendice I, *op. cit.*, pp. 734-735.

que la peine qu'ils endureront de ne pouvoir jouir, contrairement aux élus, de la vie éternelle ; ils mourront à nouveau, mais cette fois définitivement.

Cette réinterprétation est particulièrement importante à plusieurs niveaux. Politiquement d'abord, la peur des tourments éternels peut conduire les hommes à désobéir au souverain : « [...] 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 [...] la *vie éternelle* est une récompense plus grande que la *vie présente*, et [...] les *supplices éternels* sont un châtiment plus grand que la *mort naturelle* »¹². Le système politique de Hobbes lui impose donc de réinterpréter ces notions de paradis et d'enfer, de telle manière qu'elles ne suscitent plus une crainte et une angoisse telles qu'il soit possible de les faire jouer contre l'obéissance au souverain. En effet, selon la vision du philosophe anglais, l'enfer est purement et simplement la mort, exactement ce à quoi peut condamner également le souverain. En outre, dans la mesure où l'obéissance à son souverain, quel qu'il soit, est une condition indispensable à l'obéissance à Dieu¹³, il devient impossible à d'habiles ambitieux de se servir de la crainte de l'enfer pour détourner les sujets de l'obéissance due au pouvoir civil au profit d'un hypothétique pouvoir spirituel.

Mais cette considération de l'enfer et du paradis est aussi indispensable au matérialisme de Hobbes. Dans la mesure où le corps peut penser par lui-même, l'âme, en tant que principe différent ou en tant que substance, n'a pas de raison d'être. Il ne peut même pas y avoir un principe quelconque qui soit indépendant de la matière.¹⁴ Par conséquent, il faut que la résurrection soit celle des corps et non de l'âme.

Or, à en croire Hobbes, de son temps, à l'exception du calvinisme, la résurrection des morts

¹² *Léviathan*, III, 38, p. 472.

¹³ Hobbes étaye cette règle également sur le texte sacré en se basant sur le fait que le Christ n'a pas donné aux apôtres un quelconque pouvoir civil, mais leur a recommandé d'obéir au pouvoir en place : « [...] en effet, le Christ notre Sauveur ne nous a pas donné de nouvelles lois, mais le conseil d'observer celles auxquelles nous sommes assujettis : à savoir, les lois de nature, et les lois de nos souverains respectifs ». [*Léviathan*, III, 43, p. 607.] En s'arrogeant un pouvoir que le Christ n'a pas donné, même aux Apôtres, le pape va en fait contre la parole de Dieu, puisque Jésus n'a accordé qu'un pouvoir d'enseignement à ses disciples. Obéir au Dieu du christianisme implique donc d'obéir, non pas au pape, mais au souverain.

¹⁴ Chez Hobbes, tout ce qui est, est nécessairement corps : « Le mot *corps*, dans son acception la plus générale désigne ce qui emplit ou occupe un espace (c'est-à-dire un lieu conçu par l'imagination) déterminé ; et qui ne dépend pas de l'imagination, mais est une partie réelle de ce que nous appelons *univers*. L'*univers*, en effet, étant l'agrégat de tous les corps, il n'est aucune de ses parties réelles qui ne soit aussi un *corps* ; et aucune n'est proprement un *corps*, qui ne soit aussi une partie de l'*univers*, agrégat de tous les *corps*. [...] Cependant le vulgaire n'appelle pas corps tout l'univers, mais seulement les parties de l'univers qu'il peut apercevoir, par le sens du toucher, comme résistant à sa force, ou, par le sens qui a les yeux pour organe, comme empêchant ces derniers de voir plus loin. C'est pourquoi, dans la langue vulgaire, l'air et les *substances aériennes* ne sont pas, d'ordinaire, tenus pour des *corps* : on les appelle, chaque fois qu'on ressent leurs effets, *vent*, *souffle*, ou (à cause du latin *spiritus*, qui a le même sens) *esprits* ; c'est ainsi qu'on appelle cette substance aérienne, qui, se trouvant dans le corps d'une créature vivante quelconque, lui donne vie et mouvement, *esprits vitaux* et *esprits animaux*. » *Léviathan*, III, 34, respectivement p. 418 et p. 419.

est généralement interprétée comme la résurrection des âmes, lesquelles seules sont dites immortelles.¹⁵ Plutôt que d'ignorer la difficulté, Hobbes l'aborde de front dans l'appendice. On retrouve d'ailleurs certaines techniques qu'il avait utilisées pour rendre son idée acceptable dans le corps même du texte. D'abord, il convie les apôtres et les Pères de l'Église pour montrer que c'est bien de la sorte qu'ils conçoivent la résurrection dernière. Dans l'appendice, il insiste même sur le fait que ce n'est pas lui qui répond, mais les paroles de ceux que l'Église a reconnu : « Je laisse saint Paul vous répondre »¹⁶. Suivent deux passages du saint dont le sens sur cette question est assez clair.¹⁷ Le texte se poursuit en montrant les difficultés dans lesquelles on tombe si l'on conçoit que seule l'âme reviendra à la vie :

Comment l'homme vivra-t-il dans le sépulcre, si son âme ne vient pas vers son corps, descendant donc du ciel ou de quelques limbes célestes, ou remontant de l'enfer ou du purgatoire ? [...]
Il semble donc que l'homme, après la résurrection, aura deux âmes rationnelles : celle par laquelle il ressuscite, et l'autre, qui, séparée du corps à la mort, est passée au ciel, aux limbes, au purgatoire ou en enfer. Tous, en effet, disent que l'âme humaine, une fois née, ne peut jamais périr, ni même cesser d'être pendant l'instant le plus bref, car elle est chose qui subsiste en soi.¹⁸

Au premier obstacle, B a beau jeu de s'indigner en renvoyant à la toute-puissance divine : « Mais quoi ? Dieu qui a fait l'homme animal vivant à partir de la terre, ne pourra pas le ressusciter, le rappeler à la vie une fois dissous dans la terre ? »¹⁹ La première difficulté lui permet d'apparaître conciliant et confiant en la puissance divine, ce qui est important pour contrecarrer les accusations d'impiétés dont il fait l'objet. Au second écueil, son jeu est tout à fait différent, car il prétend à nouveau qu'il s'efface derrière l'Écriture. Or, non seulement il ne se contente pas de citer la Bible, mais il va même jusqu'à redonner son exégèse de celle-ci, interprétation qui va inévitablement paraître aux yeux des lecteurs particulièrement peu orthodoxe. Il réaffirme, ce qu'il avait déjà fait dans le corps de l'ouvrage, que l'idée d'une âme immortelle ne vient pas des saintes Écritures, mais de la philosophie antique et qu'une telle conception n'est aucunement nécessaire pour comprendre le

¹⁵ S'il s'agit là de l'interprétation la plus générale, le catéchisme du concile de Trente est plus nuancé, mettant l'accent sur l'union entre l'âme et le corps : « ... nos âmes, qui ne sont qu'une partie de nous-mêmes, sont immortelles, et conservent toujours leur propension naturelle à s'unir à nos corps. Dès lors il paraîtrait contraire à la nature qu'elles en fussent séparées à jamais. Or ce qui est contraire à la nature, et dans un état de violence, ne peut pas durer toujours. Par conséquent il est de toute convenance que l'âme soit réunie à son corps, et par conséquent aussi il faut que le corps ressuscite. [...] il n'est pas possible à l'homme, tant que l'âme est séparée du corps, de posséder une félicité entière, et au comble de tous les biens. Si la partie, séparée du tout, est nécessairement imparfaite, l'âme séparée du corps est dans le même cas. D'où il suit que la Résurrection du corps est nécessaire, pour que rien ne manque à la félicité de l'âme. »

¹⁶ Appendice I, *op. cit.*, p. 735.

¹⁷ Notons cependant que l'un de ceux-ci est tronqué. L'apôtre n'écrit pas dans *Corinthiens* XV, 23 « ils ressusciteront, chacun dans son propre corps », comme le prétend Hobbes, mais « en son propre rang ». Il est probable que le philosophe cite le texte de mémoire, mais il est étonnant, vu l'importance qu'il fait jouer à ce passage, qu'il n'ait pas contrôlé et on ne peut ignorer tout à fait la possibilité d'un coup de bluff. De toute façon, vu le second passage, l'interprétation est autorisée et l'autorité du saint vient ainsi soutenir le propos du philosophe.

¹⁸ Appendice I, *op. cit.*, p. 735.

¹⁹ *Ibidem*.

texte sacré : « Avec presque tout le monde, cette thèse que l'âme humaine ne peut pas périr, vous la tenez des philosophes, maîtres dont, pour ma part, ayant les Saintes Écritures, je n'éprouve aucunement le besoin. »²⁰ On voit dans cette phrase comment il joue. Il ne se contente en effet pas de rappeler l'idée selon laquelle la conception d'une âme immortelle vient de la démonologie grecque²¹, mais il va jusqu'à opposer la Bible à cette doctrine païenne, ce qui lui permet à la fois de réclamer l'Écriture comme son autorité, mais aussi de faire passer les défenseurs de cette conception soit comme des naïfs ayant sans s'en rendre compte admis au sein du christianisme des idées païennes, soit comme des personnes qui, à l'instar de Bellarmin et des papes, le font parce que cela leur permet de manipuler les simples. Il insiste d'ailleurs à nouveau sur sa soumission à la religion en précisant qu'il est prêt à s'incliner et à considérer l'âme comme immortelle si on lui montre un passage des Écritures qui le dit clairement. Mais c'est un pur effet oratoire, visant à montrer sa bonne volonté, car il élimine alors immédiatement les passages de la Bible qu'on pourrait lui objecter en en donnant immédiatement une autre interprétation :

Mais si vous mentionnez ces passages où Dieu menace les réprouvés de supplices éternels, vous ne pouvez pas en conclure que leurs âmes existent entre le jour de la mort et le jour du jugement, mais seulement après le jour du jugement. De plus, vous ne pouvez arguer de la justice de Dieu, qui a menacé les pécheurs de supplices éternels, pour prouver l'éternité de ces supplices. En effet, même si celui qui ne fournit pas les biens qui sont dus est injuste, celui qui ne fournit pas les maux ou les dommages dus n'est pas injuste, mais miséricordieux. A plus forte raison Dieu, qui est infiniment miséricordieux, ne pourra-t-il pas, sans violer sa justice, alléger la longueur et la sévérité des châtiments mérités ?²²

En procédant de la sorte, non seulement Hobbes élimine immédiatement les passages gênants que ses adversaires pourraient lui alléguer, alors qu'il vient de prétendre qu'il se rangera « à l'avis des philosophes »²³ si ces interlocuteurs parviennent à lui citer un seul passage de la bible allant dans ce sens, mais il exploite à nouveau la même tactique qu'il a tout juste utilisée en opposant le texte sacré aux doctrines philosophiques. Ceux qui interpréteraient différemment ces mots bibliques risquent en effet de devoir assumer la position de ceux qui ne voient pas le caractère infiniment miséricordieux de Dieu. Par sa rhétorique, Hobbes se place donc à nouveau du côté du christianisme orthodoxe, alors que ses adversaires, défendant pourtant la vision classique de la résurrection des morts, se voient soupçonnés de négliger un aspect essentiel de Dieu.

En outre, le philosophe ne s'en tient pas à cet avantage, mais il assène quasiment le coup de grâce en montrant comment la conception classique aboutit à une aberration : « Enfin, si l'âme n'est pas la même chose que la vie, mais une substance existant en soi et distincte du corps, tout en étant

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cf. à ce propos le quarante-cinquième chapitre de la quatrième partie intitulé « De la démonologie et des autres vestiges de la religion des gentils », pp. 655-677.

²² Appendice I, *op. cit.*, p. 736.

²³ *Ibidem.*

l'essence ou la nature de l'homme, il paraît s'ensuivre, si l'on ajoute la nature divine, qu'il y a trois natures dans le Christ, ce qui est contraire à la foi. »²⁴ Hobbes signale moins une incohérence logique, qu'il ne profère une menace particulièrement dangereuse. En effet, le concile de Nicée s'est notamment réuni pour condamner l'arianisme et pour établir une position nette sur la nature du Christ, dont il est ressorti qu'il a une double nature : humaine et divine. En soutenant que la conception d'une âme immortelle comme substance indépendante du corps aboutit à nier ce point et à accorder trois natures à Jésus Christ, voilà que, comme par magie, les adversaires de Hobbes deviennent des hérétiques et, qui plus est, non point par une divergence sans grande importance, mais par celle qui est au cœur du symbole de Nicée, lequel détermine l'orthodoxie des trois confessions.

Hobbes opère là un véritable tour de passe-passe, car sa grande différence avec l'orthodoxie religieuse réside dans cette interprétation de la résurrection et de la conception de l'enfer et du paradis qui en découle. Or, voilà qu'en quelques phrases, il parvient à montrer que c'est ceux qui considèrent différemment les choses qui sont en porte-à-faux sur le point essentiel du symbole de Nicée, lequel détermine le partage entre l'orthodoxie et l'hérésie. De plus, puisqu'il ne peut partir du symbole de Nicée, dont le texte est ambigu sur ce point de l'objet de la résurrection, il étaye son interprétation sur le symbole des apôtres, généralement appelé le credo. Même s'il glisse au début de son argumentation sur le symbole des apôtres, il ne joue pas tant un texte contre l'autre, ce qui aurait pour effet d'embarrasser l'Église et les lecteurs et non de donner un caractère plus orthodoxe à sa conception. Il s'appuie sur ce point sur le texte que l'on nomme vulgairement le credo et montre que, pour que les deux textes ne s'opposent pas, il faut entendre par résurrection des morts la résurrection de la chair. Or, comme évidemment il est particulièrement dérangeant pour les théologiens et les croyants que deux textes, qui ont l'autorité des conciles, soient en opposition, la tendance naturelle va consister à suivre l'interprétation menant à la conciliation. Par cette stratégie tant argumentaire que rhétorique, Hobbes parvient de ce fait, en s'appuyant sur ces deux textes et sans jamais les opposer, à donner une interprétation du christianisme qui autorise le matérialisme le plus radical jusque dans la conception des esprits et de la vie après la mort.

Évidemment, il s'agit-là d'un tour de passe-passe, mais il n'empêche qu'il n'est pas si aisé de repérer les astuces utilisées et que les lecteurs pourraient se laisser prendre et avoir ainsi l'illusion que le *Léviathan* latin est plus conventionnel dans sa lecture religieuse qu'il ne l'est en fait.

Habilement, Hobbes évite tous les passages un peu marginaux qui pourraient donner à concevoir diversement la nature de l'âme en prétendant étudier les textes des deux Testaments concordants. Bien entendu, c'est à lui que revient la possibilité de faire la synthèse, car il ne poursuit

²⁴ *Ibidem.*

en effet pas tant en citant les textes qu'en les paraphrasant à sa manière. C'est ainsi qu'il revient à la Genèse et, plus particulièrement au péché originel. Il énonce l'avertissement de Dieu à l'égard d'Adam et Ève de la manière suivante : « *le jour où tu mangeras du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, mourant, tu mourras* »²⁵, et l'oppose au discours du serpent : « on vous interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal pour que vous ne deveniez pas tels que des dieux »²⁶. La suite est décrite rapidement. Les premiers êtres humains « mus par l'ambition, crurent tous deux le serpent, et non Dieu »²⁷, raison pour laquelle Dieu les chassa du paradis afin qu'ils ne puissent, mangeant du fruit de l'arbre de la vie, devenir éternels.

Cette manière de raconter l'histoire n'est pas innocente. En effet, par son récit, Hobbes donne l'impression que la faute originelle vient d'un mauvais choix entre deux discours. Or, c'est exactement ce dont il est question ici : le lecteur devra choisir entre deux discours : le discours traditionnel de l'Église et celui que Hobbes propose basé sur l'Écriture. De cette manière, il met évidemment en garde les lecteurs. Or comme il a déjà amplement montré dans le texte et tout particulièrement dans la quatrième partie du *Léviathan* que le clergé a souvent, tel le serpent, intérêt à tromper les hommes et que, par ailleurs, le discours habituel vient non des textes sacrés mais de la philosophie païenne, le choix devrait ainsi être clair pour les lecteurs.

Mais cette suggestion est renforcée par une analyse du texte tel qu'il les a exposées en suivant le texte hébreu :

Dieu n'a pas dit seulement *tu mourras*, mais *mourant, tu mourras*, c'est-à-dire : quand tu mourras, tu mourras, c'est-à-dire que tu ne revivras pas, mais tu seras mort à jamais. C'est ainsi qu'Athanase explique ce passage, et à bon droit ; c'est, en effet, un hébraïsme. On comprend par là que cette menace s'appliquait aussi à la postérité d'Adam, c'est-à-dire au genre humain. Et c'est à partir de ce passage que l'apôtre Paul dit : *par le péché d'un seul homme la mort est entrée dans le monde* ; d'où il suit que non seulement les autres hommes, mais même Adam, eurent besoin de se servir du bénéfice de la mort de Jésus-Christ en vue de la vie éternelle qu'Adam avait perdue par sa faute.²⁸

En reprenant dans l'appendice une traduction proche de l'hébreu, qui ne se contente pas de préciser que le châtement pour l'ingestion du fruit défendu sera la mort, mais qui emploie une formule où la

²⁵ *Ibidem*. Hobbes cite ici la Genèse, 2. 17, mais d'après la version en hébreu et nullement d'après la traduction classique, qui dit plutôt : « mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas ; car, au jour que tu en mangeras, tu mourras certainement ». Tout comme il a précédemment joué avec les deux Symboles, il choisit ici le texte hébreu, qui lui convient mieux, comme on le verra. Le fait de préférer un texte plus ancien et, qui plus est, en hébreu, apporte sans doute un surcroît de légitimité à l'auteur, du moins aux yeux des érudits de l'époque.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*. Relevons le fait que ce soit une passion, l'ambition, qui conditionne leur choix et le fait que la femme n'assume pas l'essentiel de la faute.

²⁸ Appendice I, *op. cit.*, p. 737. L'utilisation de cette traduction, basée sur la traduction de Santes Pagnino, revue par Arias Montano, fidèle à l'hébreu est une nouveauté des appendices. Alors que le passage se trouve également cité dans le chapitre 38, il y est traduit selon la vulgate tant dans la version anglaise que latine. Hobbes a certainement découvert cette traduction intéressante pour lui peu avant, car elle est présente non seulement dans l'appendice, mais aussi dans la réponse à Bramhall.

mort est répétée, traduction dont il ne s'est pas servi dans le corps du texte, Hobbes peut d'autant mieux défendre sa vision de l'enfer, laquelle remplace les tourments éternels par la simple peine suscitée par la découverte qu'on mourra à nouveau et pour toujours.

Évidemment, un tel déplacement de la notion d'enfer va entièrement endiguer les effets de la peur qui y est liée, puisque, dans sa vision, l'enfer se réduit à la mort. Une arme amplement utilisée par le pouvoir religieux d'alors lui est ainsi retirée, modifiant fortement l'équilibre des forces au profit du pouvoir civil. On comprend donc l'indignation que doit susciter ce qui va probablement passer, aux yeux du clergé, pour un coup déloyal, dans la mesure où il n'y a pas négation mais transformation et, qui plus est, sur base des textes sacrés. Mais ce qu'il importe ici de noter, ce sont les techniques utilisées par Hobbes pour faire passer sa conception de cette notion théologique. D'abord, il s'appuie sur une autre traduction. Or, si celle-ci ne correspond pas à la vulgate, elle a pour elle de renvoyer au texte original, ce qui ne peut que lui donner une apparence d'authenticité, tout particulièrement aux yeux des érudits à qui la version latine du *Léviathan* s'adresse. Et le philosophe complète cette légitimité par une référence à Athanase²⁹, docteur de l'Église ayant participé au concile de Nicée et connu pour son intransigeance à l'égard de l'arianisme. Or, comme celui-ci semble confirmer son interprétation, l'autorité de ce Père de l'Église apporte certainement une forte caution religieuse à cette interprétation. Enfin, le philosophe glisse immédiatement à une autre idée, laquelle ne peut que recevoir l'approbation de tous, puisqu'il rappelle le rôle fondamental joué par la mort du Christ dans le rachat des péchés des hommes. Or cet élément essentiel de la doctrine chrétienne ne dépend aucunement de cette traduction et l'interprétation hobbésienne de l'enfer ne s'accorde pas mieux avec elle que la conception classique. En procédant de la sorte, Hobbes renforce encore son interprétation dissidente par un élément tout à fait orthodoxe, qu'il semble tirer de celle-ci.

Même si A se laisse convaincre petit à petit, le philosophe ne le convertit pas rapidement à son interprétation, ce qui lui permet de balayer divers types d'objections et d'y répondre. Après les arguments exégétiques, c'est l'idée de l'accord généralisé à l'égard de la conception de l'âme en tant que substance en soi qui est discutée : « Mais je suis ébranlé par l'accord de tous ceux qui, quoiqu'ignorant des dogmes sacrés, ont cru ou croient que l'âme rationnelle est immortelle par sa nature et dès sa création. »³⁰

B contredit l'idée de la généralité de la conception d'une âme comme substance immortelle.

²⁹ Il n'est pas impossible qu'il y ait en plus un jeu de mot de la part de Hobbes, qui convoque pour confirmer son interprétation des enfers, comme simple seconde mort, un Père de l'Église dont le nom veut dire immortel (ce qui pourrait . Cette plaisanterie ne va cependant nullement aider à rendre son texte plus acceptable, mais constitue peut-être un clin d'œil à ses autres lecteurs, ceux qui se réjouissent de la transformation qu'il fait délibérément subir à l'interprétation du texte sacré et aux mauvais tours qu'il joue ainsi à l'Église .

³⁰ Appendice I, *op. cit.*, p. 738.

Il procède par soustraction et la rapidité du processus produit un effet comique. Il en exclut d'abord tous ceux qui sont préoccupés par leur bien être dans cette vie, considérant évidemment de manière abusive que cela empêche de penser aussi à son salut. Ensuite, il en exclut tous ceux qui ont adopté cette opinion de l'âme comme une substance indépendante, non par le biais d'une réflexion personnelle, mais en se basant sur l'opinion d'autrui : voilà donc la plus grande partie de l'humanité qui se voit ainsi soustraite. Cela lui permet de ramener cette conception aux philosophes : « Aussi l'accord de tous les hommes se réduit-il à l'accord des seuls philosophes. »³¹ Cet argument est aussi clairement fallacieux ; preuve en est que si on l'appliquait à la religion chrétienne, il ne pourrait plus y avoir de chrétiens. Mais cette reconduction de cette conception de l'âme à quelques penseurs antiques ne lui suffit pas encore. Il en exclut encore certains philosophes et, avec le même argument que celui énoncé précédemment, tous leurs disciples, de manière à ce que seule une poignée d'hommes apparaissent finalement soutenir cette opinion : « Finalement, ceux que vous appelez tous les hommes se réduisent à Platon, Aristote, et un petit nombre d'autres chefs d'écoles philosophiques. »³²

Hobbes termine sa démonstration sur cet élément par un rappel de la manière dont il l'avait commencée. Mais il ne s'agit plus ici seulement d'affirmer que l'âme conçue comme une substance indépendante du corps vient des philosophes antiques. Il oppose bien plutôt les optiques païenne et chrétienne. Le glissement est d'importance, car en procédant de la sorte et en réaffirmant sa préférence pour la vision chrétienne, il assimile celle-ci au point de vue matérialiste de Hobbes, comme si la démonstration qu'il a précédemment accomplie était telle que les lecteurs ne pouvaient plus douter de la différence entre les deux points de vue ou, comme si la discussion précédente avait réussi à faire disparaître l'écart entre les deux. D'ailleurs, c'est peut-être bien l'oubli de cette divergence qui est visé, puisque A passe alors immédiatement à un autre domaine d'interrogation, sujet bien moins problématique pour le philosophe et où il peut aisément faire montre de son orthodoxie.

Par ces divers procédés, les éléments par lesquels la pensée de Hobbes apparaît sans doute comme la plus inacceptable sur le plan religieux sont en fait renversés, de telle manière que sa conception philosophique et matérialiste n'est plus simplement l'une des manières de voir permises par l'Église, mais devient la seule interprétation valable. Ainsi, la perspective chrétienne est assimilée à l'interprétation de l'Anglais et non l'inverse.

Dans ce premier appendice, Hobbes ne renie aucunement ses idées les plus dérangeantes et ne tente même pas de les relativiser ou de faire oublier ses positions les plus scandaleuses. Il ne

³¹ Appendice I, *op. cit.*, p. 739.

³² *Ibidem.*

tente pas davantage de les adoucir, mais accomplit, par un jeu rhétorique et argumentatif, le tour de force qui consiste à les faire passer pour le point de vue chrétien par excellence et, quasiment, le seul admissible.

*

La stratégie hobbesienne ne se limite pas à ce remarquable raisonnement qui consiste à faire passer sa conception matérialiste de l'âme pour la position chrétienne par excellence. Il lui faut aussi se prémunir contre ceux qui continueraient à vouloir attaquer son texte pour ses positions religieuses. Aussi, après avoir analysé en détail le symbole de Nicée, il aborde dans le second texte la question de l'hérésie. Je n'insiste pas sur ce point, essentiellement traité par le philosophe du point de vue historique, qui lui permet non seulement de montrer combien ce qui est considéré comme hérétique a pu changer – la religion chrétienne elle-même était au départ une hérésie parmi d'autres –, mais aussi combien il est illégitime de condamner les hérétiques au bûcher. On est bien apparemment dans une perspective défensive.

Il y aborde d'ailleurs un crime particulier : celui d'athéisme. On en comprend bien la raison quand on pense aux accusations d'impiété qui ont été lancées à propos du *Léviathan* : « Il [l'auteur du livre] défendit d'une manière remarquable, la cause des droits du roi tant en matière temporelle qu'en matière spirituelle. Mais en s'efforçant d'appuyer sa démonstration sur l'Écriture Sainte, il tomba dans des dogmes inconnus jusque là, qui furent accusés d'hérésie et d'athéisme par la plupart des théologiens. »³³ Il lui faut donc se défendre aussi de cette accusation et traiter de l'athéisme. Je n'approfondirai ici cette question³⁴, mais j'insisterai quand même sur une distinction essentielle faite par Hobbes déjà dans le corps du *Léviathan*, mais sur laquelle il revient dans les appendices : ce qui est condamnable, ce ne sont pas les opinions ou les croyances, mais les actes, paroles comprises, puisque est exigée des sujets une obéissance externe et nullement une adhésion intérieure. Dans cette perspective, l'athéisme et l'hérésie ne sont pas véritablement condamnables à moins que les personnes elles-mêmes ne se déclarent athées et embrassent explicitement des doctrines interdites, mais on tombe alors dans le blasphème, bien plus grave, puisqu'il consiste en un défaut d'obéissance.

L'artifice du second appendice revient en fait à vider la notion d'hérésie de tout sens religieux. On voit immédiatement l'intérêt d'une telle stratégie de la part du philosophe, qui vient de

³³ Appendice III, *op. cit.*, p. 771.

³⁴ J'ai développé ce point dans mon article « Hobbes et l'athéisme », à paraître dans les actes du colloque « Hobbes et la religion », qui sera prochainement édité par Jean Terrel et Nicolas Dubos aux Presses Universitaires de Bordeaux, « Publications du Centre de Recherches Lumières, Nature, Sociétés ».

subir des accusations d'impiété et d'hérésie pour la publication de son ouvrage. Aussi, en tentant de modifier la compréhension de ce concept, il se met à l'abri, puisqu'il va donc de soi que le *Léviathan* de Hobbes, qui affirme tant et plus sa soumission à l'Écriture doit, de se fait, échapper à ces accusations.

*

Pour clôturer la défense de son ouvrage, Hobbes aborde alors directement quelques reproches adressés à la version anglaise de son texte. C'est seulement dans ce texte qu'il traite ouvertement de son livre. Jusqu'alors les questions abordées l'ont été pour elles-mêmes sans qu'aucun lien explicite avec son texte ne soit tissé, ce qui ne signifie évidemment pas que ces relations soient absentes dans l'esprit de Hobbes ou de ses lecteurs. Toutefois, le fait d'aborder directement la question des objections adressées à l'ouvrage modifie un peu le ton de ce dernier appendice, même s'il est parlé de l'auteur à la troisième personne, ce qui rajoute évidemment une certaine distance.

La principale objection sur laquelle il revient concerne le caractère corporel de la nature divine, élément en lien direct avec son interprétation de l'enfer, puisque dans les deux cas, ce qui est en jeu est que tout ce qui est est nécessairement de nature corporelle. Contrairement à ce qui s'était passé au cours de la discussion du premier appendice, l'auteur aborde dans celui-ci les conséquences de cette considération : « Plus loin, au chapitre IV, peu après le début, il nie qu'il y ait des *substances incorporelles*. Qu'est-ce que cette thèse, sinon la négation de l'existence de Dieu, ou l'affirmation que Dieu est un corps ? »³⁵ La manière dont A présente la conséquence de cette considération sur le fait que tout est corps est déjà significative. En effet, l'ambiguïté du « ou » va servir les propos de l'auteur, car il pourra donner l'impression, en démontrant qu'il est tout à fait admissible de considérer Dieu comme un corps, qu'il existe. Or, il est évident que la corporéité de Dieu, dans une perspective chrétienne, est éminemment problématique.

Un étrange argument qu'il donne pour justifier le fait que Dieu est corps fait éclater combien il use d'artifices : « [...] Dieu est grand, mais il est impossible de concevoir la grandeur sans un corps. »³⁶ Il paraîtra sans doute évident à la plupart des lecteurs que l'usage de l'adjectif grand est, dans ce passage, d'ordre métaphorique. Mais Hobbes refuse absolument de concevoir l'expression de la sorte, c'est-à-dire que la grandeur puisse se comprendre autrement que par rapport aux corps ; cette formulation lui permet de présenter l'affirmation de la nature matérielle de Dieu comme une

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Appendice III, *op. cit.*, p. 772.

chose acceptable.

Ce refus de considérer ces propos comme une manière métaphorique de parler est évidemment intentionnelle, d'autant que, dans le corps du texte, Hobbes envisage les diverses façons d'honorer Dieu et notamment par les paroles, lesquelles ne doivent nullement signifier ce qu'il est, mais marquer l'honneur qu'on lui reconnaît. L'auteur précise d'ailleurs explicitement qu'il ne faut nullement prendre ces termes comme significatifs de la nature divine, puisque ce serait le limiter : « En effet, s'agissant des attributs que nous donnons à Dieu, il ne faut pas considérer ce qu'ils expriment de vérité philosophique, mais seulement ce qu'ils expriment en fait de pieuse intention de lui rendre le plus grand honneur dont nous soyons capables. »³⁷ Or comment peut-il se servir de cette théorie pour justifier qu'il ne faut pas prendre à la lettre les caractéristiques attribuées généralement à Dieu et, dans le même ouvrage, affirmer de bonne foi que la grandeur de Dieu implique sa corporéité !

Hobbes insiste d'ailleurs, dans ce même passage, sur les qualificatifs qu'on ne peut lui attribuer sans entacher son image et, par conséquent, sans en faire des marques de déshonneur. Parmi ceux-ci, il ne parle certes pas de la corporéité, mais nombre d'autres termes qu'il utilise tournent autour de cette notion :

En effet, on ne témoigne pas d'une volonté d'honorer Dieu quand on lui attribue moins qu'on ne le pourrait ; or *fini* est ici moins qu'on ne pourrait, puisqu'à ce qui est fini il est facile d'ajouter quelque chose. C'est pourquoi ce n'est pas l'honorer que de lui attribuer une *figure*, car toute figure est finie ; ni de dire que nous le concevons, l'imaginons, ou en avons une *idée* dans notre esprit ; car tout ce que nous concevons est fini ; ni de lui attribuer des *parties* ou un *tout*, car ce sont là des attributs propres aux choses finies ; ni de dire qu'il est en tel ou tel *lieu*, car tout ce qui est en un lieu est limité ou fini [...] ³⁸

Certes, l'auteur ne parle pas de corps de manière générale dans ce passage. Mais il est malgré tout évident qu'on peut en déduire que ce ne serait pas honorer Dieu que lui attribuer un corps, car un corps est fini et a un lieu. C'est même par son lieu qu'il définit le corps : « Le mot *corps*, dans son acception la plus générale désigne ce qui emplit ou occupe un espace (c'est-à-dire un lieu conçu par l'imagination) déterminé ; et qui ne dépend pas de l'imagination, mais est une partie réelle de ce que nous appelons *univers*. »³⁹ Comment, à la lumière de ce passage, ne pas conclure à tout le moins que l'auteur n'honore pas Dieu en lui attribuant un corps.

Cela va même au-delà, puisque ceux qui l'ont lu pourraient en tirer argument pour démontrer que, attribuer un corps à Dieu, revient non seulement à ne pas lui rendre l'honneur qui lui est dû,

³⁷ *Léviathan* II, 31, p. 389. Le latin est ici plus succinct et se contente de préciser : « il ne faut pas considérer la définitions des mots, mais l'intention honorifique qu'ils expriment. »

³⁸ *Ibidem*, p. 386.

³⁹ *Léviathan*, III, 34, p. 418.

mais en fait carrément à nier son existence : « Il est évident, en deuxième lieu, que les philosophes qui ont dit que le monde, ou l'âme du monde, était Dieu, en parlaient d'une manière indigne de lui ; même, ils niaient son existence, car ce qu'on nomme Dieu, c'est justement la cause du monde : dire que le monde est Dieu, c'est dire qu'il n'a pas de cause, autrement dit qu'il n'existe pas. »⁴⁰ Certes, Hobbes n'affirme pas dans l'appendice que Dieu n'a pas de cause, mais en lui attribuant un corps, il est évidemment bien proche de dire que le monde est Dieu. Dans la mesure où, pour Hobbes, attribuer un corps à Dieu n'est en aucune manière parler métaphoriquement, on pourrait en effet le soupçonner de nier indirectement son existence dans la mesure où il l'associe à une chose finie et que, par définition, Dieu ne peut qu'être infini. De même, vu que cette formulation revient à le soumettre aux jeux de causes et d'effets, elle nie en quelque sorte qu'il soit lui-même cause du monde.

Non seulement l'argument de Hobbes, qui déduit de l'expression usuelle selon laquelle Dieu est grand sa corporéité, témoigne sans aucune doute d'une certaine ruse, mais il faut même se demander s'il ne constitue pas purement et simplement une négation de son existence, bien entendu masquée.

Hobbes va essentiellement tenter de justifier la corporéité de la divinité, non pas, à partir de la raison et d'une argumentation du caractère acceptable en soi de cette conception de Dieu, mais à partir des textes reconnus. Il fait alors appel à un Père de l'Église: Tertullien, prétendant qu'il avait aussi affirmé le même dogme. Il est évidemment habile de la part de l'auteur de se référer à ce théologien, Père de l'Église, dont l'influence est grande, notamment parce que, après sa conversion au christianisme, il a beaucoup combattu les païens. Mais l'artifice de Hobbes ne s'en tient pas là :

Il affirme, effectivement, que Dieu est un corps. Mais avant lui Tertullien l'avait affirmé aussi. En effet, disputant contre Apelles et d'autres hérétiques de son temps, qui enseignaient que notre Sauveur Jésus-Christ n'était pas un corps, mais un phantasme, il énonça cette proposition universelle : *tout ce qui n'est pas corps n'est pas un étant*. De même, polémiquant contre Praxéas : *toute substance est, en son genre, un corps*.⁴¹ Et cette doctrine ne fut condamnée par aucun des quatre premiers conciles généraux. Faites-moi voir, si vous le pouvez, dans les Écritures, le mot *incorporel* ou *immatériel*. Mais de mon côté, je vous ferai voir *que la plénitude de la divinité habite dans le Christ corporellement*, ce qui signifie (d'après l'explication d'Athanase) *divinement*. *C'est en Dieu que nous sommes et nous mouvons*. Ce sont les paroles de l'Apôtre.⁴²

En multipliant les citations, le philosophe donne l'impression que cette considération est assez largement partagée non seulement par les Pères de l'Église, mais aussi par les Apôtres. Plus

⁴⁰ *Léviathan*, II, 31, p. 386.

⁴¹ Les allusions visent respectivement chez cet auteur son *De Carne Christi*, XI où il écrit « Tout ce qui est, en son genre, un corps. Rien n'est incorporel, sinon ce qui n'est pas » et *Adversus Prasean*, VII où l'on trouve : « qui nierait que Dieu est corps, même s'il est esprit ? l'esprit est en effet, en son genre et selon sa forme, un corps ». Notons comment Hobbes profite des conceptions des Anciens, pour qui il n'était pas impossible de concevoir l'esprit comme un corps juste un peu plus subtil.

⁴² Appendice III, *op. cit.*, p. 772.

significatif encore est le glissement qu'il opère : il passe en effet de la question de la corporéité de Dieu à celle du Christ. Or, ce qu'il affirme, quand il prétend que tout est corps⁴³ n'est pas, comme il feint de l'entendre ici, que le Christ n'est pas seulement Dieu mais aussi homme, mais bien un matérialisme radical et absolu, qui fait de Dieu même un corps et de la pensée et de l'âme une fonction du corps. Il est clair que le caractère également corporel du Christ n'est problématique que pour quelques hérésiarques antiques, et non pour les théologiens chrétiens du XVII^e siècle, qui, par contre, identifient pour la plupart le matérialisme à l'athéisme.

En gauchissant de la sorte le propos, il a beau jeu de sembler s'opposer à quelques hérésies passées et il lui est évidemment assez facile d'aller chercher, pour étayer ses propos, des textes de docteurs de l'Église.

Le déplacement de Hobbes entre son matérialisme, qui affirme que tout est corps, et la conception religieuse, qui soutient la corporéité du Christ, permet au philosophe, une fois de plus de faire passer son point de vue inacceptable comme étant en parfait accord avec l'Écriture. Son argument « vous ne pouvez pas me montrer que les termes incorporel ou immatériel sont présents dans la Bible alors que je peux prouver que ma conception se retrouve dans les deux Testaments » renforce non seulement l'idée de son orthodoxie religieuse, mais aussi celle selon laquelle la seule manière d'être vraiment en accord avec les Écritures saintes est de considérer les choses à sa manière. Autrement dit, une fois de plus, il ne se contente pas de montrer son accord avec le texte sacré, mais il va en fait montrer l'accord de l'Écriture avec sa conception, ce qui est bien entendu tout autre chose, l'accent étant déplacé et son point de vue restant absolument intact.

Après que son argumentation, qui pourrait sembler enchaîner les tours de passe-passe, a donné l'illusion que les apôtres et les Pères de l'Église reconnaissent aussi la corporéité de Dieu, il affirme que cette conception n'a pas été condamnée par le concile de Nicée, point sur lequel il insiste, dans la mesure où l'argument rend légitime une telle perspective: « D'ailleurs, l'intention des pères du concile de Nicée était de condamner par ce symbole non seulement l'arianisme, mais encore toutes les hérésies qui s'étaient glissées dans l'Église après la mort du Sauveur : or, l'une d'entre elles était celle des anthropomorphites, qui attribuaient à Dieu les membres du corps humain ; mais les pères de Nicée n'entendaient pas condamner ceux qui, comme Tertullien, avaient écrit qu'un esprit véritable, réel, pur, est corporel. »⁴⁴ Et, selon la perspective du philosophe, tout ce qui n'est pas explicitement interdit par la loi, est permis. Par conséquent, puisque ce concile a pour but de déterminer ce qui est acceptable en matière de croyances et d'exclure comme hérétique ce qui

⁴³ Cf. *Léviathan*, III, 34, p. 418.

⁴⁴ Appendice III, *op. cit.*, p. 773. Tricaud commente ce passage de cette manière : « L'idée que le concile de Nicée ait en vue l'hérésie des anthropomorphites paraît bien téméraire, premièrement au vu de ce que nous savons des débats de 325, deuxièmement parce que le mot même d'anthropomorphite n'apparaît dans la littérature chrétienne qu'après cette date. ».

ne l'est pas, Hobbes en conclut que ce qui n'a pas été condamné par ce texte est par conséquent permis.

Son argumentation étant achevée, l'auteur fait un pas supplémentaire. Il n'hésite pas à s'en servir immédiatement comme règle pour juger de la pertinence des propos de ceux qui ont écrit sur cette question, se permettant ainsi, le cas échéant, de censurer les propos des Pères de l'Église. Ainsi, Jean Damascène sera considéré comme tombant dans de graves erreurs par peur de reconnaître que Dieu est de nature corporelle : « Vous voyez que Jean Damascène, un philosophe aristotélicien, en même temps qu'un père de l'Église et un pieux docteur, tombe dans des propos athées (de peur de dire avec Tertullien que Dieu est un corps, et par désir de rendre plus ténue cette épaisseur corporelle qu'il estime, je ne sais pourquoi, indigne de Dieu) [...] ». ⁴⁵ La structure de l'argument – faire passer un propos en montrant comment son refus impliquerait des considérations absolument inacceptables – était déjà apparue précédemment, mais l'argument en soi est nouveau. Ainsi, celui qui est habilement présenté comme un père de l'Église et, en même temps, un philosophe aristotélicien – de sorte qu'est ainsi évoquée la raison de son erreur – tombe dans des propos athées de crainte de reconnaître la nature corporelle de Dieu. Le retournement est éblouissant. Les considérations de Hobbes les plus directement athées – le fait que Dieu soit un corps – deviennent le gage qui permet d'éviter de tomber dans l'athéisme. Cela va même au-delà, puisque l'athéisme est implicitement défini par le caractère incorporel de Dieu.

*

Il ne fait aucun doute que, par ses appendices, Hobbes soit parvenu à rendre son texte plus acceptable, comme le prouve déjà le simple fait que la version latine soit encore aujourd'hui réputée moins scandaleuse que l'anglaise. ⁴⁶

A l'issue de la lecture que je viens de mener, il me semble aussi assez évident que cette impression n'est aucunement liée à un quelconque recul de l'auteur ou à un retrait de certaines idées scandaleuses. Non seulement les conceptions les plus problématiques ne se trouvent pas dans les conclusions anglaises, remplacées par les appendices dans la version latine, mais surtout les *addenda* abordent de front les idées les plus scandaleuses. C'est donc bien par une présentation ou des justifications plus poussées de ses vues et de leurs implications religieuses que Hobbes parvient à produire cet effet. En ce sens, on peut affirmer qu'il déplace les limites de l'acceptable. Non pas qu'il rende en soi certaines idées admissibles dans sa société, mais il montre que, bien présentées,

⁴⁵ Appendice III, *op. cit.*, pp. 773-774.

⁴⁶ Et je ne vois pas ce qui permettrait de penser que cela est uniquement valable pour le corps du texte à l'exclusion des appendices, ceux-ci constituant la grande nouveauté de la version latine.

elles peuvent être émises et défendues. La pilule reste et restera certainement amère, surtout pour les théologiens et certains croyants traditionalistes, mais il n'empêche qu'il parvient à l'enrober de suffisamment de miel pour la faire avaler.

C'est ce processus de masquage du goût, qui n'est pas de l'ordre d'un adoucissement, mais uniquement d'un leurre ou d'un déguisement, que j'ai analysé. Il me semble en effet clair que, si Hobbes justifie parfois davantage ses propos et les appuie plus encore sur l'Écriture et les autorités religieuses, sa manière de procéder s'apparente aux tours des illusionnistes. Il y a une part non négligeable d'artifices dans sa façon de procéder au sens où, par exemple, il ne ramène pas tant ses idées aux paroles de la Bible qu'il n'interprète les textes sacrés de manière à ce qu'ils s'accordent avec ses opinions. On y trouve aussi une autre forme d'artifices, qu'on pourrait apparenter aux détournements. C'est clairement le cas lorsque, par exemple, il va chercher des textes sur la nature humaine du Christ pour corroborer sa conception de la nature matérielle de Dieu. En outre, la méthode du leurre est constamment présente. Bref, l'encens qu'il fait brûler à la gloire de Dieu sert surtout à produire de la fumée, afin de dissimuler des idées absolument inacceptables pour la religion. C'est notamment ainsi, me semble-t-il, qu'il fait passer le fait que Dieu est nécessairement un corps ou que l'âme est une fonction du corps, car ces conceptions ne présentent pas le christianisme sous un autre jour, mais le transforment si profondément qu'on peut se demander si on ne tombe pas alors dans une religion presque uniquement cultuelle, tant le message de l'Évangile est réduit, au point qu'on pourrait se demander si le maintien des textes sacrés n'est pas uniquement là pour ne pas provoquer un choc trop brutal. Dans cette perspective, on peut même se demander si sa religion n'est pas parfaitement conciliable avec l'athéisme ou si l'athéisme ne devient pas la forme la plus rationnelle de cette religion, qu'il fait pourtant passer non seulement pour une interprétation légitime des textes sacrés, mais même pour la seule interprétation en parfait accord avec l'Écriture.

Si tel est bien le cas, il n'y aurait pas le moindre recul sur ses positions dans les appendices, mais on aurait au contraire un renforcement des idées les plus inadmissibles. Si une lecture rapide des appendices donne l'impression d'un adoucissement de ses positions, une analyse plus approfondie donne au contraire à voir une telle accumulation de conceptions religieusement scandaleuses qu'on peut repérer derrière l'impression première de douceur une concentration de l'amertume et pas seulement par contraste. Les appendices s'apparenteraient alors à une drogue plus forte ou plus pure que le corps de l'ouvrage, mais mieux enrobée.