

**Au principe de l'*Historia Ecclesiastica* de Hobbes :
une histoire de l'origine de la culture
(J. Terrel, Université de Bordeaux)**

Patricia Springborn, Patricia Stablein et Paul Wilson ont proposé en 2008 une excellente édition critique de l'*Historia Ecclesiastica*¹. Bien que déjà édité par Molesworth², ce texte a été jusqu'à présent très peu exploité par les commentateurs. Ceux d'entre nous qui comprennent le latin sont loin de le lire avec l'aisance des contemporains de Hobbes. Arrêtés par la longueur du poème, nous pouvions supposer, faute de temps et de courage, que ces vers apportaient peu par rapport aux parties III et IV du *Léviathan*. Nous disposons maintenant depuis cinq ans, et pour la première fois, d'une belle édition critique et d'une traduction anglaise de très bonne tenue. Et de nouveau, Hobbes surprend ceux qui se croyaient familiers de sa pensée.

L'*Historia*, publiée à titre posthume en 1688³, est un poème de 2242 vers latins (ou encore de 1121 distiques formés chacun d'un hexamètre et d'un pentamètre) écrit probablement entre 1659, peu avant la Restauration, et 1671.

« En 1659, écrit Aubrey, [Hobbes] écrivit [...] un poème en hexamètres et pentamètres latins, traitant des empiètements du clergé (romain et réformé) sur le pouvoir civil. Je me rappelle en avoir vu [...] plus de 500 vers⁴ ». Dans un autre témoignage, Aubrey parle seulement de 300 vers⁵. Il est possible qu'il s'agisse dans le second cas de 300 distiques, ce qui accorderait les deux témoignages⁶ et donnerait à penser, si les vers ont été écrits à peu près dans l'ordre de la publication de 1688, que le début du poème, en particulier l'ébauche d'une histoire intellectuelle de l'humanité avant le christianisme, a été écrit, au moins dans une première version, en 1659 et dans les années qui suivent immédiatement la Restauration. Car entre le 24 mai et le 3 août 1664, François du Verdus, un des grands amis français de Hobbes, reçoit la visite de François du Prat, qui a séjourné en Angleterre à plusieurs reprises entre 1661 et 1663 : « Il me dit [...], écrit du Verdus à Hobbes, Que vous mettiés en vers

¹ Paris, Honoré Champion, 2008, abr. *He*.

² *OL V*.

³ *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata Authore Thoma Hobbio Malmesburiensi. Opus Posthumum*, Londres, 1688. Le libraire, William Crooke, n'a pas mis son nom sur l'édition. Cette édition a servi de texte de base à l'édition critique et à la traduction.

⁴ *Brief lives*, Andrew Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898, I, p. 338.

⁵ *An Essay towards a Description of the North Division of Wiltshire*, cité par Milton, « Hobbes, Heresy and Lord Arlington », p. 510, voir Patricia Springborn, *He*, p. 85.

latins toute votre philosophie en un stile a peu près tel celui d'hésiode⁷ ». Dans son état final, le texte ne ressemble pas au poème philosophique dont du Verdus a entendu parler : la formule est exagérée puisque la philosophie, pour Hobbes, n'est pas histoire, mais il s'agit bien, si l'on songe aux 468 premiers vers⁸, d'esquisser une histoire de l'esprit humain depuis les origines, ce qui expliquerait que François du Verdus fasse référence à une autre histoire des origines des dieux et des hommes, celle d'Hésiode. L'histoire du christianisme, de sa croissance au sein de l'Empire romain à Luther, est insérée dans le cadre plus large d'une histoire des savoirs et de la culture.

Selon l'autobiographie en prose, le poème pourrait avoir été écrit par son auteur « autour de sa quatre-vingtième année⁹ », à peu près entre avril 1667 et avril 1668. À l'automne 1671, James Weldon reçoit une livre de Hobbes pour avoir copié l'*Historia Ecclesiastica Romana*¹⁰. Même si, comme le suggère l'autobiographie en prose, le poème était pour l'essentiel achevé en avril 1668, des remaniements ont pu intervenir avant la copie de Weldon (à moins que d'autres copies, dont nous aurions perdu la trace, l'aient précédée, ce qui est très peu probable). Enfin un catalogue publié par William Crooke en 1675 prouve qu'un manuscrit, sans doute la copie de Weldon qui a pu servir à l'édition de 1688, était à cette date en possession de ce libraire. La rédaction du poème est donc liée à deux contextes distincts, la fin des années républicaines jusqu'au début de la Restauration (1) et la période 1666-1671, au moment où Hobbes écrit de nombreux textes sur l'hérésie (2).

⁶ Voir Patricia Springborn, *He*, p. 88-89.

⁷ [24 juillet/] 3 août 1964, lettre 168, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, édition Noël Malcom, The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. VI et VII, Oxford, Clarendon Press, 1994, t. II, p. 622. Patricia Springborn a raison de voir dans ce passage une allusion à l'*Historia* (*He*, p. 91 sq.). Après s'être proposé pour traduire le poème, François du Verdus évoque « nos druydes du Royaume des Ténèbres » (le clergé catholique) avec lesquels il doit vivre ou dont il doit se sauver pour faire publier sa traduction des œuvres de Hobbes (*The Correspondence*, t. II, p. 624), associant ainsi indirectement le poème philosophique de Hobbes à la critique du pouvoir clérical. Pour les séjours de François du Prat en Angleterre, voir « Biographical Register », *The Correspondence*, t. II, p. 883.

⁸ Hobbes commence à raconter la rencontre de la religion chrétienne avec la culture grecque au vers 469, quand l'apôtre Paul commence à répandre les semences du salut chrétien dans les terres grecques.

⁹ *Vie en prose*, OL I, p. XX, Jean Terrel, *Hobbes : Vies d'un philosophe*, Rennes, PUR, 2008, p. 177. La mention approximative de cette quatre-vingtième année concerne avec certitude *Behemoth* et sans doute, de la même façon, notre poème. Ce passage appartient à la fin de la *Vie en prose*. Il n'a donc pas été écrit avant décembre 1677, quand Hobbes demande à Aubrey la première version de l'autobiographie pour la compléter. Hobbes lui-même parle, à propos de la *Cyclométrie*, de sa quatre-vingt-onzième année, qui se déroule entre avril 1678 et avril 1679 (OL I, p. XX, *Hobbes : Vies d'un philosophe*, p. 178). Patricia Springborn (*He*, p. 86) date cette référence de 1672, ce qui est la date de rédaction de la *Vie en vers*. Il y a également erreur sur le titre de la *Vie en prose*, *T. Hobbes Malmesburiensis Vita*, et non *Vitæ Hobbinae* [coquille, pour *Hobbianae*] *Auctorum* [coquille pour *Auctarium*, correctement écrit dans la note], ce tout dernier titre étant, toutes coquilles rectifiées, celui du *Supplément* de Blackburne.

¹⁰ Chatsworth, Ms Hardwick 19, entrées entre septembre et octobre 1671, P. Springborn, *He*, p. 86.

1. Le premier contexte est celui des années républicaines et des polémiques qui ont suivi la publication du *Léviathan* en 1651. En matière religieuse, on peut à cette époque distinguer deux lignes de front.

En raison de son anthropologie du fait religieux et de son interprétation matérialiste et politique de la religion chrétienne, Hobbes scandalise la plupart des chrétiens, quelle que soit leur obédience¹¹. Aucun ne peut facilement accepter le matérialisme, l'absence de toute communication directe des simples croyants avec Dieu, le refus d'un autre monde et la réduction de la politique, de la morale et de la vraie religion au rang de simples moyens de la félicité. Sur ces questions, Hobbes est complètement isolé, ce qui explique peut-être que l'*Historia*, comme d'ailleurs le *De Homine*, soit en la matière plutôt en retrait par rapport au *Léviathan*.

Une autre ligne de fracture se dessine entre 1651 et 1660 quand Hobbes propose une histoire de la construction et de la déconstruction, nœud après nœud, de la hiérarchie ecclésiastique, des ministres aux évêques, des évêques au pape, et en sens inverse pour la déconstruction¹² : comme l'a bien vu Rousseau, il ne s'agit pas pour Hobbes de faire du souverain le pape d'une Église nationale distincte de l'État, comme le sont le roi en Angleterre ou le tsar en Russie, ce qui revient en réalité à subordonner le pouvoir civil à un clergé constitué en corps¹³, mais plutôt de dissoudre l'Église dans une république chrétienne dont les sujets disposeraient de la liberté religieuse des premiers chrétiens, sur toutes les questions qui ne concernent que leur salut sans troubler la paix civile. Sur ce front, Hobbes a jusqu'à 1660 des alliés, plus ou moins proches ou éloignés, selon les moments, des hommes au pouvoir depuis 1649. Cet enjeu est essentiel pour comprendre l'*Histoire ecclésiastique* qui, selon Aubrey, traite des empiètements du clergé romain et réformé sur le pouvoir civil. Cet enjeu demeure important après 1660, avec une seule inflexion notable : pour l'essentiel, la critique ne vise que le clergé romain, sans doute parce que les anciens alliés de Hobbes sur cette question (les indépendants et dissidents) sont maintenant éloignés du pouvoir et que l'Église anglaise a retrouvé une bonne partie de ses anciens privilèges. Contrairement à ce qui

¹¹ Sur cette question, voir Jean Terrel, « L'anthropologie de la religion dans le *Léviathan* », *Hobbes : l'anthropologie*, dirigé par Jean Terrel et Bernard Graciannette, *Klesis*, n°12, 2009, p. 48-49, et « La religion dans le *De Homine* », *Hobbes et la religion*, textes réunis par Jean Terrel et Bernard Graciannette, Pessac, PUB, 2012, p. 9-32.

¹² Voir *Léviathan*, chap. 47, § 19-20, trad. Tricaud (abr. TR), Paris, Sirey, 1971, p. 705-706. C'est dans ce texte que Hobbes compare l'appareil clérical à une toile (*web*) avec trois sortes de nœuds, les pouvoirs respectifs des ministres, des évêques et du pape.

¹³ « Par tout où le Clergé fait un corps il est maître et législateur dans sa partie. Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs ». Suit immédiatement l'éloge de Hobbes, le seul de

se passait à la fin des chapitres 12¹⁴ et 47¹⁵ du *Léviathan* et à ce que suggère encore le témoignage d'Aubrey, Hobbes critique peu le clergé réformé, en Angleterre les évêques et les ministres presbytériens, ce qu'il fait pourtant avec une grande dureté dans *Behemoth*, à peu près au même moment. Le récit s'arrête à Luther : il est une « histoire de l'Église romaine¹⁶ » ou encore de « la naissance et des développements du pouvoir pontifical¹⁷ ». Ce n'est pas que Hobbes ait changé de position par rapport à la période républicaine. En témoigne le débat sur la traduction des Écritures en langues vulgaires. Pour Secundus, l'un des personnages imaginés par Hobbes¹⁸, c'est elle qui a divisé l'Église anglaise en factions et en sectes. Et il cite, « les indépendants, les Quakers, les Presbytériens, les hommes de la Cinquième monarchie, les Épiscopaliens, les Anabaptistes »¹⁹. C'est le point de vue traditionnel qui déplore l'éclatement de l'Église anglaise comme corps constitué et y voit une cause de la guerre civile. Pour Primus, Secundus fait preuve d'innocence et de bons sentiments. En matière religieuse, il ne faut pas incriminer l'accès du peuple aux Écritures, mais l'ambition du clergé anglais, évêques et ministres qui ont voulu recueillir à leur profit le pouvoir qui échappait au pape :

Car quand le pouvoir de Rome connut un naufrage
Sur nos récifs et y eut perdu ses droits,
Les prélats y échappèrent et sauvèrent de petits fragments
De leur ancien droit.
Mais ce profit, aussi petit soit-il, les presbytériens
En sont jaloux et crient pour avoir leur part²⁰.

tous les philosophes chrétiens « qui ait bien vû le mal et le remede » *Du contrat social*, IV, chap. 8, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964, p. 463.

¹⁴ « Je peux donc attribuer tous les changements de religion de ce monde à une seule et même cause, le discrédit des prêtres, non seulement chez les catholiques mais même dans cette Église qui se prévaut le plus de réforme » § 32, *TR*, p. 120, trad. modifiée.

¹⁵ § 34, *TR*, p. 709.

¹⁶ James Weldon écrit en 1671 avoir copié *l'Historia Ecclesiastica Romana*. Même titre dans le catalogue publié en 1675 par William Crooke. Dans ses *Brief Lives*, Aubrey déclare devoir chercher « où se trouve ou ce qu'est devenu *l'Historia Ecclesiastica Romana* de M. Hobbes » (I, p. 364). Deux des manuscrits (Harley et Grund) ont ce même titre. L'édition de 1688 parle seulement d'*Historia Ecclesiastica* comme le troisième manuscrit (celui de Vienne).

¹⁷ Expression utilisée par Hobbes dans la *Vie en prose*, références note 9.

¹⁸ Le poème est un dialogue entre Primus et Secundus. Le plus souvent, ce dernier pose les questions auxquelles Primus peut répondre, car il étudie les temps anciens et pratique une critique exigeante dans le domaine de l'histoire (vers 65-66, *He*, p. 308). Primus vient chercher en ville un refuge contre la guerre civile qui ravage la campagne.

¹⁹ Vers 1553-1564, *He*, p. 498-500.

²⁰ Vers 1571-1576, *He*, p. 500. La réponse de Primus commence au vers 1565.

2. Après la Restauration, un second contexte – nouveau par rapport à ces polémiques déclenchées par la publication du *Léviathan* – devient peu à peu important : soupçonné depuis longtemps d’athéisme²¹, Hobbes craint de plus en plus d’être accusé d’hérésie. On laissera de côté la question de savoir si ces craintes sont liées au projet de *bill* que les Communes confient à un comité en octobre 1666 (ce sont l’athéisme et la profanation qui sont visés et non l’hérésie, et le *Léviathan* est explicitement désigné) ou, comme peut le suggérer le témoignage d’Aubrey, à des tentatives antérieures des évêques peu après 1660, qui auraient conduit Hobbes à brûler, totalement ou en partie, une première version du poème²². De toute manière, il est évident que les menaces les plus sérieuses interviennent en 1666, avec le *bill* discuté aux Communes, et en 1668-1669, avec la répression exercée à Cambridge contre Scargill qui s’était réclamé de Hobbes²³. C’est à partir de 1666 que Hobbes multiplie les textes consacrés à l’histoire de l’hérésie et des pratiques qui lui sont liées²⁴. Ces textes contiennent une critique historique de ce terme. Ils rappellent que le mot grec *haireisis* désigne le choix d’une doctrine (*dogma*), élaborée d’abord par un novateur étranger à l’argument d’autorité et suivie ensuite par des disciples conformistes regroupés en sectes et en écoles²⁵. La doctrine particulière d’une école devient au sens péjoratif une « hérésie » à l’issue d’une bataille où il y a un vainqueur et un vaincu. Dans le but d’unifier la communauté déchirée par le conflit, on définit ce qui est orthodoxe et ce qui ne l’est pas. Dans le poème, le mot *haeresis*²⁶ (la transcription latine du grec *haireisis*), intervient pour la première fois aux vers 415-424, pour décrire la manière dont l’argument d’autorité et le conformisme des écoles

²¹ Les accusations d’athéisme apparaissent avant 1660, mais elles deviennent plus dangereuses dans le climat religieux nouveau de la Restauration.

²² *Brief Lives*, I, p. 339 et aussi texte cité note 5, *He*, p. 85. Bonne mise au point sur cette question, Alan Cromartie, « General introduction », *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. XI, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. XLIX-LIII.

²³ Sur cette affaire voir le récit de Blackburne, *Supplément à la vie Hobbes*, OL I, XLII-XLIII, trad. Jean Terrel, *Hobbes : Vies d’un philosophe*, p. 203-204. Scargill est un *fellow* de *Corpus Christi* à Cambridge qui avait publié des thèses sur la suprématie du pouvoir civil en matière religieuse en se réclamant de Hobbes. Il fut exclu et condamné à se rétracter.

²⁴ En dehors de l’*Historia Ecclesiastica*, il y a six autres textes : la réponse au livre de Bramhall, *The Catching of the Leviathan*, *La relation historique touchant l’hérésie et son châtement*, le Manuscrit de Chatsworth sur l’hérésie, l’appendice du *Léviathan* latin sur l’hérésie, la partie du *Dialogue sur les Common laws* traitant de l’hérésie et, à un moindre degré, *Behemoth*.

²⁵ Jusqu’à ce point, Hobbes se contente de reprendre une analyse du *Léviathan* en 1651 (chap. 46, § 7-13, *TR*, p. 680-683) où l’hérésie n’intervient pas : il s’agit simplement de montrer comment on passe de l’innovation scientifique ou philosophique à des institutions – d’abord privées et ensuite officielles quand naissent les universités – qui remplacent l’innovation et la démonstration par l’argument d’autorité.

²⁶ Sans doute parce que le mot grec, à l’origine, n’a pas son sens péjoratif actuel, les traducteurs anglais choisissent ici de traduire sa transcription latine par *sect*. C’est une mauvaise solution : une chose est la doctrine, autre chose le groupe de ceux qui la suivent. De plus, il s’agit pour Hobbes de montrer que l’hérésie, à l’origine, n’est pas ce qu’elle est aujourd’hui. La solution la plus simple est, comme souvent, la traduction littérale.

viennent corrompre les effets bénéfiques des premières tentatives de culture de la philosophie en Grèce ancienne :

Primus [...]

Mais le même honneur n'était pas accordé à chaque philosophe

Par tous ; l'un préférait celui-ci, l'autre celui-là.

Et on les distinguait tantôt par le nom du maître,

Tantôt par celui de l'École où ils recevaient leur enseignement.

De là les noms de stoïcien, de péripatéticien et des nombreuses hérésies

Rencontrés dans l'histoire ancienne.

Secundus. Une hérésie ? Dis-moi ce que c'est, car cette seule invective

Me fait penser à un grand crime.

Primus. La doctrine d'un savant combattant celle d'autres savants,

Voilà ce que les Grecs appelaient hérésie ²⁷.

Il faut donc distinguer dans le poème deux questions critiques : celle du pouvoir des clercs – dès qu'il y a développement scientifique ou philosophique puis dans les communautés chrétiennes – et celle de l'hérésie ou de l'esprit de secte. La question du pouvoir clérical apparaît dès 1651, la question de l'hérésie à partir de 1660 et surtout de 1666. Distinctes, ces questions se mêlent à des moments déterminés de l'histoire chrétienne ; elles s'enracinent toutes les deux dans une histoire de l'esprit humain et de sa culture qui n'est pas uniquement religieuse, même si cet aspect est privilégié dans le poème.

Dans ce qui suit, on s'attachera surtout aux thèmes les plus nouveaux par rapport au reste de l'œuvre de Hobbes : la croissance presque simultanée des lumières et des ténèbres dans l'histoire de la culture (I) ; la différence entre les deux voies (éthiopienne et grecque) conduisant respectivement, avant le christianisme, au pouvoir des clercs, notre première question critique, et à l'esprit sectaire, la seconde (II) ; la manière dont ces deux phénomènes se croisent pour créer un vide politique favorable à la croissance du pouvoir pontifical (III). Car l'esprit sectaire s'insinue dans l'Église, la divise et rend nécessaire, à partir de Constantin, une intervention ambivalente du pouvoir civil, rétablissant provisoirement la paix civile et religieuse, tout en légitimant un pouvoir indépendant des clercs : en laissant les évêques déterminer comme ils le veulent parmi toutes les opinions en conflit (pour Hobbes dépassant

²⁷ *He*, p. 348-350.

toutes les lumières de la raison et des Écritures) les dogmes catholiques et hérétiques, Constantin a, sans le savoir et le vouloir, jeté les fondements du futur pouvoir de l'Église romaine.

I – Principes d'une histoire universelle de la culture

Deux lettrés se rencontrent. Primus, amoureux de la campagne, en a été chassé par la guerre civile et vient chercher à la ville un refuge pour étudier, comme peut le faire, croit-il, son ami Secundus qui y réside. Mais ce dernier « ne fai[t] pas grand cas des Muses, les sœurs savantes / Car elles sont la triste origine de notre malheur »²⁸.

Dès les premiers vers, la guerre civile est rattachée à une crise générale de la culture : « Ne vois-tu pas – poursuit Secundus – que tout l'ordre du monde est bouleversé ? Qu'on déclare pieux ce qui auparavant était criminel²⁹ » ? Il est donc vain de chercher auprès des Muses (de la culture et des savoirs) l'oubli des malheurs actuels, puisqu'elles en sont l'origine.

Pourquoi la culture a-t-elle, pour le meilleur et pour le pire, une telle importance ? Pour le comprendre, il faut régresser à ce que la nature a fait des hommes : rarement remarquablement bons ou mauvais, sages ou sots. C'est l'éducation, décisive dans les premières années, qui produit ce que la nature a laissé indéterminé³⁰ :

Primus. Tu penses peut-être que la folie [*sultitia*] ne peut être enseignée :
Il est difficile, je le crois, d'enseigner un vieil homme endurci ;
Mais dans ses tendres années, comme une cire molle,
Il pourra recevoir n'importe quelle forme, bonne ou mauvaise.
Peut-il y avoir plus fou que celui qui se croit sage
Et savant, à un degré remarquable ?
Secundus. C'est vrai. Toute espèce de folie réside en celui

²⁸ Vers 1-8, *He*, p. 304.

²⁹ Vers 9-10, *He*, p. 304. En évoquant ainsi l'effet corrupteur de la guerre et le renversement de toutes les valeurs, Hobbes peut songer à Thucydide (III, 82-83), quand la cruauté que manifeste la guerre civile à Corcyre s'étend au monde grec tout entier. Le renversement du crime en acte pieux évoque aussi le lieu commun du renversement du crime en vertu, caractéristique de ce qu'on a appelé machiavélisme (voir *Hobbes : vies d'un philosophe*, p. 92-94.

³⁰ Vers 31-34, *He*, p. 306.

Qui est captif d'un amour excessif de sa propre intelligence.

Primus. Cependant ce fou n'est pas l'œuvre de la nature mais de l'art

Et il engendre ses semblables ³¹.

Hobbes prend immédiatement l'exemple du naturel religieux. La nature montre l'existence de Dieu et l'obligation de l'honorer, sans cependant nous enseigner les modalités du vrai culte ³². Le maître pourra donc, s'il est l'élève de Dieu, enseigner ce que la nature ignore ³³. Suit une longue énumération des maîtres que Dieu lui-même a instruits, Moïse, Aaron, les grands prêtres, les prophètes, le Christ, pour arriver au Saint-esprit, identifié à l'Église du Christ. C'est ici que la culture bénéfique risque de se retourner brusquement en son contraire, car il faut ajouter à la liste « les fanatiques, nouvelles lumières de ce siècle » et, pour faire bonne mesure, « le pontife de Rome » ³⁴.

Cependant ce premier exemple très particulier, où la culture des esprits est dirigée par Dieu, peut prêter à confusion : l'ambivalence de l'art ou de la culture pourrait ne provenir que de la difficulté à distinguer ceux qui se réclament de manière légitime ou frauduleuse de l'inspiration divine. La suite du poème montre cependant que l'ambivalence de la culture est générale. Un nouveau savoir bénéfique, né d'une curiosité légitime, l'astronomie par exemple, risque toujours de conduire à de nouvelles ténèbres : les astronomes peuvent surestimer leur savoir et leur capacité de prévoir l'avenir, transformer l'astronomie en astrologie ³⁵ et exploiter leur supériorité sur les ignorants pour dominer le peuple et l'État.

Cette manière de ne jamais séparer culture et contre culture, lumières et ténèbres, permet de mieux cerner le rapport de Hobbes à l'épicurisme (auquel Patricia Springborg consacre des développements substantiels ³⁶). Il est aisé de repérer avec elle les très nombreux passages où Hobbes montre, comme les épicuriens, que l'ignorance, la crainte et la superstition maintiennent les hommes dans les ténèbres et de mettre ces passages en résonance avec les diverses résurgences et réappropriations de l'épicurisme au début de l'âge classique. Il est plus difficile de mesurer la nouveauté de Hobbes, que l'on risque d'oublier si on insiste de manière unilatérale (comme Patricia Springborg) sur cet héritage épicurien. Hobbes ne part ni de la superstition, ni de la crainte, ni de l'ignorance : important d'abord l'admiration et le désir de

³¹ Vers 1827-1836, *He*, p. 530-532.

³² Inflexion par rapport au *Léviathan* : s'il est naturel d'honorer Dieu, il n'y a plus, à strictement parler, de culte naturel.

³³ Vers 35-40, *He*, p. 306.

³⁴ Vers 41-50, *He*, p. 306-308.

³⁵ Vers 129-138, *He*, p. 316-318.

³⁶ *He*, introduction, p. 31-48.

connaître la nature. C'est à partir du premier vrai savoir qui en découle, l'astronomie, que naissent les illusions des premiers savants (ils n'ont pas la conscience critique des limites de leur art) et en même temps leur désir de dominer le peuple et l'État en exploitant la crédulité ordinaire et le vide laissé par l'échec à prévoir l'avenir. Au principe de la culture, il y a donc, pour le meilleur et pour le pire, le désir de connaître : les ténèbres ne sont pas extérieures aux lumières et immédiatement chassées par elles, elles en sont plutôt l'envers, le point où l'art, loin d'embellir et d'améliorer la vie humaine, la conduit à se retourner contre elle-même et à s'autodétruire .

II – Naissance des sciences et de la philosophie : l'Éthiopie ou la Grèce

Cette ambivalence de la culture et de l'art se manifeste dans l'histoire écrite par Hobbes sous deux formes différentes, en relation, comme nous l'avons déjà noté, avec les deux combats dans lesquels Hobbes a été successivement engagé. De là, dans le poème, les généalogies du cléricalisme et de l'esprit sectaire, deux phénomènes dont les histoires sont d'abord distinctes, même si elles se rejoignent ensuite à partir de Constantin.

1. La voie éthiopienne : la tendance au cléricalisme

À la suite de Diodore de Sicile, Hobbes considère que les premières formes de vie humaine et de culture apparaissent en Éthiopie, et non en Égypte ou en Grèce.

La culture suppose le loisir apporté par l'État. De manière surprenante, c'est la nature, et non l'art, qui conduit d'abord les hommes, partout où ils se trouvent, à former des États :

Il fut un temps où, dans le monde entier, la sagesse avait une apparence
Unique : connaître et aimer les lois de sa patrie.
Ce que la nature enseignait, maîtresse plus expérimentée que l'art ;
Elle ordonnait à chacun de rechercher son avantage.
Pour leur salut, de nombreux hommes minuscules
S'accordaient pour en faire exister un grand
Qui, avec les forces de tous, puisse repousser l'ennemi commun
Et conserver la paix et la justice à l'intérieur.
En naquirent la puissance pour les rois et le loisir pour le peuple ;

Le loisir fut l'origine des arts libéraux ³⁷.

À l'origine, l'art politique des hommes (visé sans être désigné ainsi parce que « naturalisé ») est ce qu'ils entreprennent en obéissant à la nature : ils ne peuvent se protéger de leurs ennemis et de l'injustice sans instituer des États, sans lesquels la vie humaine et la société sont par nature impossibles ³⁸. La paix civile est la condition du loisir qui est, en un sens cette fois explicite, l'origine des arts et d'abord de l'astronomie. L'admiration entraîne la recherche et le développement d'un véritable savoir ³⁹ : de là, presque immédiatement, un écart entre savants et ignorants, le grand prestige de l'astronome « que les ignorants croient être le compagnon de Dieu ⁴⁰ » et la tentation pour lui d'exploiter son prestige pour dominer le peuple et l'État. L'astronomie et l'astrologie croissent ensemble comme le bon grain et l'ivraie de la parabole ⁴¹. Cette parabole, qui va signifier plus loin, à propos des hérésies, l'impossibilité, avant la moisson du jugement dernier, de distinguer bonnes et mauvaises doctrines et le danger d'extirper avant l'heure celles que l'on jugerait mauvaises ⁴², signifie ici l'inextricable mélange des lumières et des ténèbres, des vrais savoirs et de leurs contrefaçons ⁴³.

C'est en Éthiopie que ce processus est d'abord apparu. Les astronomes devenus astrologues ont formé une caste de prêtres qui trompait le peuple et contrôlait entièrement le pouvoir civil :

Secundus. Quel était le régime des Éthiopiens ? La souveraineté

Appartenait-elle alors au roi seul ou au peuple ?

Primus. Nominale au roi, mais c'était le règne des sophistes,

Ces trompeurs que nous avons appelés astrologues :

Ils conversaient avec les dieux, pensait

La plèbe stupide, ignorante et terrorisée par le futur.

Elle voulut qu'ils élisent leurs rois,

³⁷ Vers 111-120, *He*, p. 316. Les vers 117-118 utilisent bien sûr les images à l'œuvre dans le frontispice et l'introduction du *Léviathan*.

³⁸ Ce qui prouve que l'état de pure nature, l'absence de toute forme d'organisation politique, est une fiction et non une expérience réelle.

³⁹ Vers 120 sq., *He*, p. 316 sq.

⁴⁰ Vers 136, *He*, p. 318.

⁴¹ Vers 137, *He*, p. 318.

⁴² Vers 1129-1140, *He*, p. 442.

⁴³ Même utilisation de la parabole dans le *Léviathan* : « L'ennemi est venu ici à la faveur de la nuit de notre ignorance naturelle, et a semé l'ivraie des erreurs spirituelles », IV, chap. 44, § 3, *TR*, p. 626.

Voulant n'être gouvernée que par les dieux.
Et ainsi les prêtres et les prophètes imaginaires
Choisissent leur roi pendant de nombreuses années et le gouvernement.
Que doit-il faire chaque jour, à toute heure,
Quand doit-il dormir, que doit-il manger ?
Plus admirable encore, quand doit-il quitter la vie,
Lui, le roi, sans avoir le droit d'en demander la raison ?
Voilà ce que cette impudente Église de vauriens dictait à ces fous ⁴⁴.

C'est la première ébauche d'un clergé qui asservit les corps en gouvernant les esprits. Dans *Behemoth*, on retrouve le même exemple éthiopien emprunté à Diodore, après celui des druides, des mages perses, des prêtres égyptiens, des lévites dans la république des Juifs, pour illustrer le pouvoir sur les peuples et les rois que la philosophie peut conférer à une caste de clercs, avant même qu'existe le pouvoir des papes ⁴⁵. L'intention de Hobbes est de montrer que les empiétements du clergé ne proviennent pas d'abord d'une particularité du christianisme. Certains ont pu insister (c'est un thème assez fréquent de Machiavel à Rousseau) sur la nouveauté de l'Évangile à cet égard : parce que le royaume du Christ n'est pas de ce monde, la religion chrétienne mettrait en avant des fins étrangères aux fins politiques temporelles, ce qui pourrait favoriser ensuite la constitution d'un pouvoir spirituel autonome, tenté de se subordonner le pouvoir civil sous le prétexte que les fins spirituelles sont supérieures aux fins temporelles. Hobbes n'a jamais adopté cette interprétation. En 1640, il écrit, dans un texte dont le contenu n'est pas repris par la suite, que la difficulté de savoir à qui obéir, à Dieu ou au pouvoir civil, est récente : elle est propre aux États chrétiens non gouvernés directement par le pape et absente partout ailleurs, chez les païens, chez les Juifs et même dans les États pontificaux ⁴⁶ ; ce qui est spécifique à la plupart des États chrétiens, c'est leur subordination à une autorité religieuse étrangère et non la religion chrétienne elle-même. Après 1660, cette particularité elle-même est relativisée : l'histoire intellectuelle de l'humanité, celle du développement inégal des savoirs, devient maintenant capable d'expliquer le phénomène clérical. Ce point est acquis dans *Behemoth*. Sans reprendre tous

⁴⁴ Vers 189-203, *He*, p. 324. Je traduis littéralement *ecclesia*. Certes, Hobbes pense au sens grec premier, d'où la traduction anglaise par *congregation*, qui masque cependant l'évocation d'un premier pouvoir ecclésiastique.

⁴⁵ Second dialogue, édition Tönnies, seconde édition, Londres, Frank Cass & CO. LTD, 1969, p. 90-94, trad. Luc Borot, Paris, Vrin, p. 130-136. Il s'agit bien de savoir si « avant le pouvoir des papes », « la philosophie conduisit vraiment au pouvoir dans une république » (Tönnies, p. 90, Borot, p. 130).

⁴⁶ *The Elements of Law Natural and Politic*, II, chap. 6, § 1-2.

ces exemples, *l'Histoire ecclésiastique* progresse sur un point décisif. Au lieu d'insister, comme dans *Behemoth*⁴⁷, sur le manque de valeur de cette théologie et philosophie prétendant gouverner les esprits – quitte à admettre que, dans certains cas, ces clercs philosophes ont eu quelques connaissances véritables, en astronomie, géométrie et arithmétique – Hobbes part de la réalité d'un progrès scientifique véritable pour expliquer le prestige des astronomes : c'est la réalité même de leurs découvertes qui assure leur autorité et les conduit à l'orgueil et à l'appétit de domination.

2. La Grèce : origines de la critique politique et des écoles philosophiques

Selon des modalités différentes, des castes de clercs mêlent leurs vrais et leurs faux savoirs pour tromper le peuple : en Egypte, où s'est développée une puissante classe de prêtres⁴⁸, puis, quand ils deviennent trop nombreux, en Assyrie et dans tout l'Empire romain où ils se répandent⁴⁹. La seule exception est la Grèce⁵⁰. Dans le domaine des arts libéraux, les Grecs (Pythagore, Thalès, Platon, etc.) ne sont pas des élèves apprenant des Égyptiens ce que ceux-ci voudraient bien leur enseigner, mais ils vont leur emprunter l'art de mesurer tout ce qui existe dans le monde.

Cette exception s'explique par un trait national des Grecs : toute leur nation est rusée ; ils ne peuvent être trompés par les faux prophètes qui sévissent partout, car leurs propres logiciens et rhéteurs sont capables de déjouer les ruses étrangères, étant eux-mêmes experts à faire triompher par leurs discours la mauvaise cause. On perçoit de nouveau, à propos de l'esprit critique, à quel point lumières et ténèbres croissent ensemble : la capacité de déjouer les tromperies est aussi celle de tromper soi-même.

Hobbes illustre cette ambivalence de deux manières différentes : d'abord par l'exemple de Socrate, qui invente une forme de dialectique dont il use pour soumettre l'ordre politique à la critique ; en montrant ensuite comment, à partir des sept sages, se développent des pensées philosophiques originales dont vont naître diverses écoles intolérantes les unes envers les autres.

⁴⁷ « Car leur théologie n'était que de l'idolâtrie, et leur philosophie (si l'on excepte la connaissance que les prêtres égyptiens, et à leur suite les Chaldéens, avaient obtenue par une longue observation et une longue étude, en astronomie, en géométrie et en arithmétique) était bien peu de choses, et en grande partie dévoyé dans l'astrologie et la bonne aventure » Tönnies, p. 95, Borot, p. 135.

⁴⁸ Vers 219-280, *He*, p. 326-332.

⁴⁹ Vers 281-322, *He*, p. 332-338.

⁵⁰ Vers 323-340, *He*, p. 338-340.

À propos de Socrate, Hobbes reprend l'analyse présentée pour la première fois en 1647 dans la préface du *De Cive*⁵¹. L'ironie de Socrate, sa tentative pour soumettre la politique à la critique de la raison, est prématurée : l'art politique enseigné par la nature qui avait été décrit au début du poème⁵² est détruit sans pouvoir encore être reconstruit à partir de principes démontrés. Socrate apprend aux citoyens « à soumettre le droit public à leur critique⁵³ »

Et, sous la belle apparence du nom de liberté
À mépriser les lois et à regarder les rois comme des loups.
Parmi eux, il y eut le Stagirite (bien qu'il fut lui-même
Le précepteur d'un grand tyran), le grand Aristote,
Suivi par Cicéron, Sénèque, Tacite et mille autres,
Qui nous enseignèrent à ne pas supporter nos rois.
À la lecture de ces autorités démocratiques
Qui pensent que la liberté ne signifie rien d'autre
Pour chacun que de régner à son tour,
Les citoyens portèrent leurs armes criminelles contre leur propre roi⁵⁴.

Socrate est donc l'origine de la tradition républicaine et démocratique qui, en Angleterre, a contribué à justifier la rébellion contre le roi légitime. Or cette tradition ne joue aucun rôle dans l'histoire ecclésiastique décrite ensuite. Hobbes note immédiatement que le petit peuple n'aurait jamais permis le régicide s'il n'y avait pas été incité par la plus grande partie du clergé, troupe de métaphysiciens, de logiciens et de rhéteurs dont Aristote était le pasteur⁵⁵. L'attitude des clercs formés dans les universités n'est donc pas rapportée directement à la tradition démocratique et républicaine mais plutôt à l'héritage de la scolastique.

L'ambivalence de la culture grecque se manifeste d'une seconde manière qui, contrairement à la dialectique de Socrate, va jouer un rôle déterminant dans l'histoire de l'Église :

⁵¹ *De Cive, Latin Version*, The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 77.

⁵² Voir les vers 111-120 traduits plus haut (références note 37).

⁵³ Vers 363-364, *He*, p. 342.

⁵⁴ Vers 367-376, *He*, p. 344.

⁵⁵ Vers 379-384, *He*, p. 344.

Beaucoup qui disposaient d'assez de loisir
Et de liberté d'esprit commencèrent à cultiver la philosophie.
Ils lisaient le monde et non les livres,
Chacun usant de sa propre intelligence pour rechercher les causes,
Sans aucune obligation d'allégeance à un maître,
Car la seule autorité, pour ces premiers penseurs, était la raison.
Parmi eux, Épicure, Platon, Zénon et Démocrite, Pyrrhon,
Aristote et je ne sais combien d'autres,
Hommes dignes de louange, dont la sagesse apporta
À l'humanité de grands avantages ⁵⁶.

Plus nettement que dans le cas de Socrate, Hobbes commence par les lumières : alors que la critique de Socrate est immédiatement ambivalente, la culture de la philosophie ne l'est pas en son commencement : elle naît du loisir procuré par la paix civile, elle témoigne de la curiosité de très grands esprits (dont Aristote lui-même !) étrangers à la culture livresque et aux arguments d'autorité. Mais les ténèbres succèdent très vite aux lumières :

Après eux, la gloire de cette louange tomba
Sur tous leurs principaux disciples.
Ne crois pas cependant qu'ils étaient les égaux de leurs maîtres,
Car ils ne tenaient pas leur sagesse de leur propre intelligence ;
D'autres leur succédèrent, mais inférieurs ;
Ainsi les arts peu à peu périrent ⁵⁷.

De là les diverses sectes ou écoles, figées dans leurs dogmes respectifs, et les hérésies, au sens premier non péjoratif, comme doctrine que l'on choisit de suivre ⁵⁸. C'est cet aspect de la culture grecque – la constitution d'écoles conformistes à partir d'une percée scientifique initiale – qui va jouer un rôle décisif dans l'histoire de l'Église chrétienne.

En Éthiopie comme en Grèce, les premiers progrès de la philosophie contribuent, de deux manières différentes, à donner des armes à des puissances qui leur sont contraires, soit

⁵⁶ Vers 399-408, *He*, p. 346-348.

⁵⁷ Vers 409-414.

⁵⁸ Voir plus haut la traduction des vers 415-424.

en permettant la naissance de pouvoirs cléricaux, soit en favorisant les écoles et les sectes. Au départ indépendants, ces deux facteurs vont venir se croiser dans l'histoire chrétienne.

Au commencement de l'histoire politique de l'humanité, il n'y a plus, comme en 1647 dans la préface du *De Cive* et encore en 1651 dans le *Léviathan*, une forme d'âge d'or où les rois (1642) et les législateurs païens (1651) recouvrent les mystères de l'État de voiles religieux pour interdire la critique, faciliter l'obéissance et garantir la paix civile. Il y a plutôt la nature qui enseigne à tous la nécessité vitale des États et de l'obéissance civile : il y a bien un artifice, un pouvoir instituant, mais « naturalisés », effets d'une indétermination naturelle qui ouvre immédiatement à l'art et à la culture. Ces premiers progrès engendrent le loisir, et avec lui, la naissance de la philosophie, l'ouverture d'une histoire de l'esprit. Or ces premières lumières engendrent immédiatement des ténèbres selon les deux voies que nous venons de distinguer : en Éthiopie, la voie religieuse et cléricale, source d'usurpation et non plus comme en 1647 d'obéissance, et la voie grecque, combinant de manière remarquable critique philosophique prématurée et mal ajustée, avec les premiers rayons de la science civile, et retournement de la pensée autonome et critique en dogmatisme sectaire. On voit comment tous ces éléments présents en 1647 et/ou en 1651 – voiles religieux enveloppant les mystères de l'État, culture païenne du naturel religieux, naissance de la philosophie politique avec Socrate, conditions politiques du loisir, apparition des sectes et écoles – sont maintenant distribués et organisés de manière nouvelle.

III – La construction du pouvoir ecclésiastique

En simplifiant, on peut distinguer trois moments principaux : l'hellénisation des communautés chrétiennes et ce qu'elle entraîne, la vaine tentative de philosopher sur Dieu et la naissance dans l'Église de conflits dogmatiques stériles sur des questions que la philosophie est incapable de trancher (1) ; les efforts de l'empereur Constantin et de ses successeurs pour rétablir la paix dans l'Église en l'incitant à définir une orthodoxie (2) ; l'instauration du pouvoir du pape sur l'Église et sur les États chrétiens (3). Au premier moment, le mot « hérésie » conserve son sens grec initial : il sert à désigner les diverses opinions ou dogmes qui se combattent dans l'Église. À partir de Constantin, le souci de l'unité conduit à distinguer, selon le rapport des forces, les points de vue orthodoxe et hérétique. Au troisième moment, la construction de la toile cléricale s'achève avec le dernier nœud, la reconnaissance

de la primauté du pape, ce qui permet à Rome de revendiquer l'hégémonie sur toute l'Europe chrétienne.

1. La rencontre du christianisme et de l'esprit sectaire

C'est l'apôtre Paul qui « répand les semences de notre salut dans les terres grecques »⁵⁹ : de nombreux faux philosophes de diverses écoles, déçus par leurs propres autorités et attirés par la solidarité qui règne dans les communautés chrétiennes, demandent à en devenir membres. Ces dernières les acceptent : ils sont cultivés, bons orateurs et habiles dans les polémiques⁶⁰. Le prix à payer pour cette diffusion rapide de la foi est lourd : très vite, ces nouveaux chrétiens acquièrent des positions de pouvoir dans les communautés et les entraînent à philosopher de manière dogmatique sur ce qui est au-delà de la raison. Ici, Hobbes dénonce en même temps l'intempérance d'une philosophie incapable de saisir ses propres limites, l'esprit de domination de ceux qui pensent savoir et l'esprit de secte, si une secte est, au sens étymologique, l'ensemble de ceux qui suivent en aveugles une autorité intellectuelle. Aux écoles philosophiques succèdent donc des sectes théologiques qui se déchirent à propos de la nature de Dieu et de la relation exacte entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. De là diverses « hérésies », au sens neutre non encore péjoratif, des choix théologiques divers et contradictoires. L'Église se divise en factions rivales. Par haine, chacun condamne la doctrine de l'autre. C'est le moment où le dogme de l'autre, surtout quand il a perdu provisoirement la bataille des idées, devient, au sens péjoratif, l'hérésie opposée à la position catholique. En fait, ces deux termes – hérétique et catholique – supposent qu'un concile termine la dispute : le vainqueur est le catholique, le vaincu l'hérétique⁶¹. Or ces conciles impliquent l'intervention d'un souverain civil devenu chrétien.

2. Constantin : l'intervention ambivalente du pouvoir civil et les premiers conciles

Ce moment est capital. Les deux fils au départ indépendants dans l'histoire de l'envers ténébreux de la culture – la tendance au cléricalisme et l'esprit sectaire – commencent à se croiser.

Tout commence avec la conversion de Constantin. Divisés par les querelles sectaires, les chrétiens s'unissent contre les païens. Ils font des soldats remarquables qui donnent la victoire

⁵⁹ Vers 469-470, *He*, p. 354.

⁶⁰ Vers 471-489, *He*, p. 354-356.

⁶¹ Vers 501-514, *He*, p. 360.

à Constantin. Celui-ci « lave la terre avec le sang de ceux qui ne croient pas comme eux »⁶². C'est sa brutalité, son exemple, la prospérité de l'époque et parfois seulement la parole d'un ministre qui conduisent à des conversions massives⁶³.

L'esprit de secte continue à agir. La querelle théologique porte maintenant sur la relation d'égalité ou d'inégalité entre le Fils et le Père, menaçant la paix civile et religieuse de l'Empire. Constantin convoque le concile de Nicée. Le récit de Hobbes⁶⁴ montre qu'il considère l'action de l'empereur comme ambivalente.

D'un côté, il fait preuve de prudence en exigeant le retour à la paix et à l'unité de l'Église⁶⁵ : il condamne les vaines querelles théologiques et fait brûler les libelles haineux rédigés par les diverses factions. S'il avait été conséquent, cela aurait dû le conduire à exiger du concile un *credo minimum*, libérant la vraie religion des ajouts inutiles inspirés par une philosophie intempérante.

D'un autre côté, Constantin s'efface devant le concile et lui demande de définir une orthodoxie que le pouvoir civil soutiendra par tous les moyens dont il dispose⁶⁶. À l'issue du concile, il y a un vainqueur et un vaincu, une position catholique et une position hérétique.

Cette solution a l'avantage provisoire d'imposer l'unité, mais le prix à payer est lourd. Le mélange dangereux de foi et de philosophie se trouve justifié. Le pouvoir idéologique et coercitif du souverain civil n'est pas utilisé au service de la seule paix civile mais pour contraindre les sujets chrétiens à adopter des dogmes particuliers qui ne sont justifiés ni par les Écritures ni par une démonstration philosophique rigoureuse. De plus l'empereur s'efface devant un pouvoir spirituel autonome. Il se fait le serviteur et le bras armé de l'Église, réalisant ainsi ce que Rousseau dénoncera comme la mauvaise manière de réunir l'Église et l'État, celle de l'anglicanisme et de l'orthodoxie des tsars. L'effacement de l'empereur, qui laisse au concile le soin de choisir et de légitimer une position théologique aussi contestable que les autres, ouvre la voie à ce qui va remplacer l'autorité politique défaillante, un pouvoir clérical de plus en plus indépendant et centralisé. Ce qui semblait devoir affaiblir et ruiner l'Église est ce qui lui permet d'usurper le pouvoir impérial :

Cependant cette discorde des Pères fut la cause de leur pouvoir

⁶² Vers 515-522, *He*, p. 360-362.

⁶³ Vers 529-530, *He*, p. 362.

⁶⁴ Vers 555-612, *He*, p. 366-372.

⁶⁵ Constantin agit « comme un roi prudent doit le faire » (vers 557, *He*, p. 366). « Oui, comme la sagesse d'un roi expérimenté / L'emporte sur les livres des doctes et l'intelligence de leur École ! » (vers 601-602, *He*, p. 370).

⁶⁶ « Établissez une forme pour la foi / Et je ferai qu'elle soit suivie d'effet (vers 597-598, *He*, p. 370).

Et l'origine du Royaume spirituel.
Car tandis que Constantin s'efforçait de rendre la paix aux peuples,
Et d'affermir une foi unique,
Il dit aux Pères : « La loi sera tout ce que vous déciderez, et cette loi,
Je veillerai moi-même à ce que personne ne la transgresse ».
De là ce que l'on a considéré d'ordinaire : dans les affaires de la religion,
Avoir le consentement de son roi n'est pas nécessaire ⁶⁷.

C'est le début du processus qui conduit à l'affaiblissement puis à la destruction du pouvoir de l'empereur, remplacé peu à peu par son double ténébreux, son fantôme, le pouvoir pontifical :

Durant les quatre premiers conciles et une centaine d'années,
L'inexpérience des rois et la légèreté du peuple permirent,
À la faveur de l'obscurité, la croissance furtive du pouvoir du pape
Jusqu'à ce qu'il devienne plus puissant que le Prince romain ⁶⁸.

Au terme du processus,

[...] Rome n'est plus rien d'autre qu'un grand tombeau
Et le pape une ombre menaçante sur la tombe de César,
Régnant dans les ténèbres que lui-même a fait et continue à faire ;
Revendiquant les droits des rois par ses ruses verbales ⁶⁹.

⁶⁷ Vers 843-850, *He*, p. 402.

⁶⁸ Vers 869-872, *He*, p. 406.

⁶⁹ Vers 1581-1284, *He*, p. 502. Reprise d'une formule célèbre du *Léviathan*, selon laquelle « la papauté n'est rien d'autre que le spectre du défunt Empire romain, siégeant couronné sur sa tombe » chap. 47, § 21, *TR*, p. 707. Horst Bredekamp – *Thomas Hobbes Der Leviathan*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 98-99 ; p. 94-96 de la traduction de la 1^{re} édition (1999) de cet ouvrage, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, Éditions de la Maison française des sciences de l'homme, 2003 – suggère que Hobbes peut avoir pensé au tombeau d'Urbain VIII, achevé par le Bernin en 1647 : le pape siège couronné avec à ses pieds un squelette. Ce tombeau illustre le fait que le pape, comme le roi étudié par Kantorowicz, avait deux corps. Dans la représentation imaginée par Hobbes, le véritable empereur est réduit en cendres et ce qui semble triompher de lui est un spectre ou un fantôme, une simple fiction mentale. Hobbes bien sûr, n'a pas vu lui-même ce tableau (ses voyages à Rome sont bien antérieurs) mais quelqu'un a pu le lui décrire.

IV – Construction et déconstruction du pouvoir de Rome

Comme nous l'avons annoncé, nous examinons plus rapidement la seconde moitié du poème consacrée, à partir du vers 1223, à la croissance jusqu'à son apogée du pouvoir pontifical (1), puis, à partir du vers 2093, à la déconstruction (2). Car en ces domaines, les analyses de 1651 ne sont le plus souvent que prolongées.

1. Construction

Pour Hobbes, c'est à partir du règne (527-565) de l'empereur Justinien, au moment où son général Bélisaire libère le pape de la menace des Goths, que

Le pape devint sous le ciel la plus grande puissance.
Les armes cèdent à la mitre, chaque évêque lui cède aussi
Quoique désirant pour lui le même droit .
Le patriarche de Constantinople, certes tardivement, lui cède aussi,
Quoique digne du même honneur.
Léviathan, comme Béhemoth, avaient avalé l'hameçon,
Le roi, comme le peuple devinrent l'un et l'autre esclaves.
Secundus. Ainsi le pape n'avait rien de plus à faire
Que de gratifier l'humanité de sa propre lumière
Et, après le royaume terrestre, de chercher celui des cieux ⁷⁰.

L'empire terrestre ne suffit plus aux papes, il leur faut entrer en compétition avec Dieu. Leur désir de pouvoir sans limite ne peut être réfréné que par ses propres excès. C'est l'image de la dernière coupe qui, après beaucoup d'autres, « retourne l'estomac » : « tout ce qui avait été bu auparavant est en même temps régurgité ⁷¹ ». Entre ces deux bornes, le moment où le pape devient sur terre le plus puissant, et le moment où cette puissance commence à être

⁷⁰ Vers 1224-1233, *He*, p. 452-456.

⁷¹ Vers 2091-2092, *He*, p. 560.

menacée par ses propres excès, Rome développe un ensemble de ruses et de manipulations analysées par Hobbes dans leur mise en œuvre successive ⁷².

– Les Pères et ensuite les papes, tolèrent l'idolâtrie des païens, le culte rendu à des objets matériels (images ou statues) dans lesquels Dieu est censé être présent ⁷³. En la matière, il s'agit moins pour Rome d'accroître directement son pouvoir que de tolérer une conséquence presque inévitable du naturel religieux, puisque « en dehors des Juifs, tous les peuples rendaient un culte aux idoles ⁷⁴ ». Sur ce point, l'action des premières autorités de l'Église (les Pères siégeant en concile) est ambivalente. Ils cherchent à « christianiser » et à réformer une pratique inévitable : les images tolérées deviennent de simples signes dans lesquels Dieu lui-même ne serait pas présent. En ce sens, les docteurs chrétiens sont même sages ⁷⁵ et Secundus tente de défendre un usage cultuel non idolâtrique des images. De nouveau, il est accusé par Primus de naïveté et d'ignorance de la nature humaine ⁷⁶ : la tendance à l'idolâtrie est plus forte que le discours réformateur qui permet de tolérer l'usage des images.

– Une seconde forme d'idolâtrie plus subtile est utilisée ⁷⁷ : le culte rendu à des fictions mentales, les images rêvées formant « le peuple de la nuit ⁷⁸ ». Les premiers exemples donnés ne relèvent pas de l'idolâtrie *stricto sensu* : il s'agissait, pour les Pères, non encore de sanctifier (et donc de diviniser) les images mentales des défunts, mais de commémorer dans les lieux de culte les noms des anciens docteurs qui leur avaient été favorables. Mais,

Quand le pape est devenu la plus grande puissance, on compte
Parmi les êtres divins [*divis*] tous ceux qui lui sont utiles par leur art.
Ainsi l'idolâtrie est de retour pour le peuple ⁷⁹.

Dans l'intervalle, Hobbes a évoqué d'autres usages non strictement idolâtriques de ces fictions : les papes usent des noms et emblèmes des rois pour s'approprier leurs droits, car

⁷² La césure représentée par cette première borne est nettement marquée par Hobbes : Secundus craint que l'exposé sur cette stratégie des papes soit long et propose de le remettre au lendemain, ce que refuse Primus (vers 1291-1300, *He*, p. 466).

⁷³ Vers 1301-1409, *He*, p. 466-478.

⁷⁴ Vers 1301, *He*, p. 466.

⁷⁵ Vers 1313, *He*, p. 468.

⁷⁶ Vers 1375-1390, *He*, p. 474-476.

⁷⁷ À partir du vers 1309, *He*, p. 478.

⁷⁸ Vers 1425, p. 480.

⁷⁹ Vers 1479-1481, *He*, p. 488. Il s'agit bien sûr du culte des saints, de là la traduction anglaise (p. 489). Mais là encore la traduction littérale est préférable, puisque Hobbes veut souligner qu'ils sont des fictions mentales divinisées.

« souvent un nom vide engendre la croyance en la chose »⁸⁰ ; de même, ils s'attribuent le nom de pontife (utilisé pour Auguste, Moïse et Aaron), pour s'approprier la royauté sacerdotale et en faire un empire universel⁸¹ ; de même encore (et ici l'idolâtrie n'est pas loin) les papes donnent à leurs censures le nom des foudres du grand Jupiter : le terme de Majesté ne leur suffit plus, il leur faut un nom plus saint ne convenant qu'à Dieu⁸².

– Les papes utilisent la disparition du latin comme langue populaire parlée pour réserver aux clercs le monopole de l'accès aux Écritures. Comme nous l'avons déjà signalé, Primus refuse de considérer que les conflits religieux et la guerre civile résultent en Angleterre de l'accès des gens ordinaires aux Écritures quand elles sont traduites en langue vulgaire : la crise provient plutôt des tentatives des évêques et des ministres pour s'approprier les dépouilles du pouvoir pontifical⁸³.

– Rome soustrait tous les clercs aux juridictions civiles ordinaires⁸⁴.

– Au moment du sacre de Charlemagne, le pape devient celui qui, au nom de Dieu, établit la légitimité des souverains civils chrétiens⁸⁵.

– Du fait de l'interdiction du mariage des prêtres, il devient impossible de cumuler la souveraineté civile et la prêtrise⁸⁶.

– À l'instigation du pape, Charlemagne crée les universités. C'est un moment essentiel. Au début du poème, Hobbes avait montré comment la croissance de la philosophie, en Grèce, avait suscité des écoles qui étaient aussi des sectes. Le récit du *Léviathan* rattachait assez directement le phénomène des écoles à celui des universités. *L'Histoire ecclésiastique* avait d'abord emprunté une voie différente, allant des opinions des sectes aux hérésies de l'Église primitive. Les universités dont Charlemagne a l'initiative contribuent à institutionnaliser une théologie dogmatique et surtout à soumettre à cette théologie la philosophie et, à travers elle, l'ensemble des savoirs et des arts libéraux⁸⁷.

– L'organisation des croisades sert à affaiblir et à ruiner les souverains chrétiens pour mieux les asservir à Rome⁸⁸.

– Le pape s'attribue et attribue à son clergé le pouvoir quasi-divin de pardonner les péchés⁸⁹.

⁸⁰ Vers 1453-1454, *He*, p. 484.

⁸¹ Vers 1455-1458, *He*, p. 484.

⁸² Vers 1459-1462, *He*, p. 484-486.

⁸³ Vers 1539-1580, *He*, p. 494-502.

⁸⁴ Vers 1586-1608, *He*, p. 502-504.

⁸⁵ Vers 1771-1774, *He*, p. 524.

⁸⁶ Vers 1787-1807, *He*, p. 526-528.

⁸⁷ Vers 1847-1974, *He*, p. 532-548.

– En créant les ordres mendiants, le pape se donne une nouvelle armée pour mieux contrôler toute la chrétienté ⁹⁰.

– Le pape donne à ses prêtres le pouvoir surnaturel (étranger à la toute puissance divine elle-même puisque pour Hobbes l'incompréhensible n'est jamais l'absurde) de changer la nature du pain ⁹¹.

2. Déconstruction

Avec cette dernière manœuvre, nous avons atteint le point où l'estomac des chrétiens se retourne, où le pouvoir pontifical commence à être détruit par sa propre démesure. Hobbes évoque successivement divers mouvements qui préparent la réforme luthérienne : les Vaudois, à la suite de Pierre Vaudès (1140-1217) ⁹², puis les mouvements initiés par John Wycliffe (1330-1384) en Angleterre ⁹³ et Jean Huss en Bohême (excommunié en 1411, mort sur le bûcher en 1415). Commencent à être répandues les semences qui donneront une moisson ruineuse pour les papes : terrifiés, ils agissent avec la dernière cruauté contre tous ceux qu'ils suspectent d'hérésie ⁹⁴.

Luther lui-même est évoqué à deux reprises : une première fois, par anticipation, à propos de la cruauté de ces clercs qui veulent être tenus seuls pour saints et condamnent au bûcher ou à une mort encore plus atroce tous ceux qui les critiquent. Il leur faut cacher leurs crimes par de nouveaux crimes, jusqu'à ce que, finalement, cela devienne impossible, quand Luther « révélera toutes ces fraudes et frappera les papes de sa foudre saxonne » ⁹⁵. Luther est ensuite comparé au soleil qui s'élève haut dans le ciel et disperse les nuages après une longue période de mauvais temps ⁹⁶.

⁸⁸ Vers 1975-1982, *He*, p. 548.

⁸⁹ Vers 1983-1990, *He*, p. 550.

⁹⁰ Vers 2019-2040, *He*, p. 552-554.

⁹¹ Vers 2071-2090, *He*, p. 558-560.

⁹² Vers 2095-2108, *He*, p. 562.

⁹³ Vers 2141-2144, *He*, p. 566.

⁹⁴ Vers 2109-2112, *He*, p. 562.

⁹⁵ Vers 1611-1622, *He*, p. 504-506.

Conclusion

La lecture de l'*Histoire ecclésiastique* est instructive. Elle confirme d'abord le grand intérêt de Hobbes pour l'histoire. La comparaison avec *Behemoth*, écrit à peu près au même moment⁹⁷ est éclairante. Comme la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, qui est restée pour Hobbes un modèle, *Behemoth* est d'abord le récit d'événements relativement resserrés dans le temps et dans l'espace. Le narrateur prend soin de séparer nettement le récit des événements et le commentaire. C'est une manière de respecter l'enseignement de Thucydide et de Bacon. Sans en rester au récit historique, l'auteur distingue clairement l'histoire et les leçons dont elle est grosse⁹⁸. Or les commentaires du philosophe sur la guerre civile anglaise intègrent des éléments d'histoire de l'Église et de la culture sur la très longue durée. Il ne s'agit donc pas simplement de relier l'histoire courte et le commentaire philosophique, mais deux temporalités : le temps court de la crise politique et le temps long de la culture de l'esprit humain, des savoirs et de la religion chrétienne. À partir d'un point de départ proche de celui de *Behemoth*, un instant quelconque de la guerre civile, le poème déploie une grande fresque consacrée à l'histoire de la culture.

1. Le plus apparent est le refus de séparer l'histoire chrétienne et l'histoire des savoirs.

Dans le *De Cive* et le *Léviathan*, Hobbes s'attache d'abord à une *histoire de la politique divine*⁹⁹ : après le départ du Christ et avant son retour final, l'histoire chrétienne est donc d'abord une étape dans l'histoire du salut. La politique des hommes nous protège plus ou moins bien du risque de mourir prématurément de la main des autres, la politique de Dieu est censée permettre à la course à la félicité de se prolonger indéfiniment, sans risque de mort naturelle. Entre les première et seconde venue du Christ, les deux politiques coexistent : d'un côté, les États sont construits et déconstruits avec des succès variables, Hobbes proposant de donner enfin aux hommes les moyens efficaces d'atteindre la sécurité relative qui est la fin politique qu'ils recherchent ; de l'autre, les chrétiens préparent la seconde venue du Christ pour obtenir une sécurité définitive, les délivrant aussi de la mort naturelle.

Or le poème ne traite pas de l'histoire du salut mais de son envers, la manière dont les lumières des Ancien et Nouveau Testaments et les ténèbres du cléricalisme et du sectarisme se sont mêlées comme le blé et l'ivraie. Ces ténèbres n'ont pas leur origine dans le caractère

⁹⁶ Vers 2211-2216, *He*, p. 576.

⁹⁷ Comme nous l'avons vu (voir note 9), la *Vie en prose* associe ces deux œuvres.

⁹⁸ Voir sur ce point, *Hobbes : Vies d'un philosophe*, p. 82-83.

spécifique de la vraie religion mais dans des principes agissant dans l'histoire de la culture et des savoirs : ni le cléralisme, ni le sectarisme ne sont à l'origine spécifiquement chrétiens ou religieux.

2. Beaucoup plus nettement encore que le Léviathan, le poème met en évidence l'ambivalence des lumières.

L'*Historia* insiste sur l'indétermination de la nature humaine, une fois repérés ses traits les plus saillants : l'ouverture à l'avenir, dans un mélange de curiosité et de crainte et l'amour de chacun pour sa propre intelligence.

De là l'importance, pour le meilleur et pour le pire, de l'art et de la culture, saisis dans leur ambivalence. Le pouvoir cléral comme l'esprit de secte ne peuvent être dissociés des premiers progrès des savoirs et de la philosophie.

3. La troisième leçon est la comparaison saisissante entre les voies éthiopienne et grecque.

La première voie met en évidence la question décisive du rapport entre les élites intellectuelles et les gens ordinaires. Le développement des esprits est nécessairement inégal. À l'opposé de beaucoup à son époque, Hobbes ne reprend pas la thèse aristotélécienne d'une inégalité intellectuelle native. Mais les gens ont des passions et des expériences très différentes, si bien que les sciences et leurs méthodes sont acquises de manière inégale. Il y a donc toujours des élites, qui risquent de devenir des castes ou des clergés usant de leur savoir supérieur pour dominer le peuple en exploitant sa crédulité.

Quand on considère la Grèce, les problèmes concernent plutôt les relations entre ceux qui savent. Il y a au départ une pluralité de grands esprits et d'inventeurs. Ils pensent par eux-mêmes, ils ignorent l'argument d'autorité.

La première difficulté concerne l'usage de cet esprit d'indépendance : appliqué à la philosophie naturelle, il est bénéfique, appliqué à la politique, il est destructeur, comme le montre l'exemple de Socrate.

La seconde difficulté concerne la relation d'enseignement, le conformisme croissant des disciples, la constitution des écoles et des sectes. Dans le premier cas, il y a un usage mal ajusté de la critique, dans le second trop de conformisme : on critique quand il faudrait obéir, on obéit quand il faudrait raisonner et démontrer.

⁹⁹ Expression utilisée par Hobbes seulement dans le *Léviathan* anglais (chap. 12, § 12).

4. Par rapport à la quatrième partie du Léviathan, le poème innove en montrant comment ces deux facteurs au départ indépendants, l'esprit de secte et le cléricalisme, viennent se croiser dans l'histoire chrétienne.

Le sectarisme conduit aux querelles théologiques qui menacent l'unité civile et religieuse. Le remède imaginé par l'empereur est ambivalent. Pour rétablir l'unité civile et religieuse, il reconnaît l'autorité théologique du concile, légitimant un usage intempérant de la philosophie et favorisant la constitution d'un pouvoir religieux indépendant du pouvoir civil.

