

Title	De l'orthodoxie au public : religion et vérité chez Hobbes
Sub Title	正統から公共へ : ホッブズの宗教論と真理
Author	川添, 美央子(Kawazoe, Mioko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2022
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 社会科学 (The Keio University Hiyoshi review of social sciences). No.32 (2021.) ,p.67- 83
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10425830-20220331-0067

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

De l'orthodoxie au public : Religion et vérité chez Hobbes

Mioko Kawazoe

De nos jours, dans les États libéraux démocratiques, une secte religieuse n'est pas punie ni condamnée pour la seule raison d'être suspectée d'hérésie. Aujourd'hui, il ne s'agit pas d'orthodoxie ou d'hérésie, mais de « public ». C'est le critère d'« intérêt public » qui prescrit si une conduite ou un culte religieux inédit est licite d'apparaître dans l'espace public, ou s'il est approprié de financer une certaine religion avec l'argent public. C'est au travers du critère d'intérêt public que les diverses activités religieuses peuvent être considérées comme problématique. Sans nul doute, Hobbes est l'un des pères fondateurs de ce cadre où « l'intérêt public » est plus important que l'orthodoxie du dogme, et ceci car sa tentative théorique était de neutraliser la distinction entre orthodoxie et hérésie, en mettant en avant celle entre « public » et « privé ».

Dans cette étude, nous allons montrer comment Hobbes traite la religion dans le cadre du concept de publicité. Nous allons ensuite considérer, dans la seconde partie de l'article, la relation entre la vérité et la religion propre à la pensée de Hobbes, indiquant qu'il y a, derrière le déplacement de l'accent de l'orthodoxie vers l'intérêt public, une transformation du caractère même de la « vérité ». Notre recherche permettra de mieux saisir les hypothèses sur lesquelles est fondée l'approche moderne de la religion en termes de « public ». Nous allons pour ce faire examiner la version anglaise du *Léviathan*, publiée en 1651, ainsi que son édition latine, publiée en 1668, et en particulier l'appendice de cette dernière qui n'est pas inclus dans l'édition anglaise. Après avoir publié la version anglaise, Hobbes a été tellement critiqué de toute part qu'il fut contraint de mettre toute son énergie à travailler sur la question des problèmes de religion et de l'hérésie. Le fruit de ses efforts, se retrouve dans cet appendice.

I Religion et public

1. De l'orthodoxie au public

Comme nous l'avons déjà souligné, selon Hobbes, le concept de publicité remplace l'orthodoxie quand il est nécessaire de justifier les dogmes, les discours, et les prescriptions religieuses qui circulent dans l'État. Puisque Hobbes a réinterprété les événements importants de l'histoire du christianisme en termes du concept de public, il nous faut d'abord brièvement rappeler le sens de « public » chez Hobbes.

Bien qu'il l'utilise à plusieurs reprises, et raisonne dans le cadre de la distinction entre public et privé, Hobbes ne donne pas de définition précise du mot « public ». On peut cependant trouver une explication qui pourrait être interprétée comme une définition de « public » dans sa description des « Ministres Publics » apparaissant au chapitre 23 du *Léviathan*, et qui semble être cohérente avec le sens du mot « public » dans le reste du livre : « Est Ministre Public, celui que le souverain (qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée) emploie dans telles ou telles affaires, avec autorité pour représenter, dans cet emploi, la personne de la République. »¹⁾

De plus, les passages cités ci-dessous fournissent des exemples concrets pour mieux comprendre le sens de « public » :

« Sont également des ministres publics tous ceux qui ont reçu du souverain autorité pour assurer l'exécution des jugements rendus, pour oublier les ordres du souverain, pour réprimer les troubles, pour appréhender et incarcérer les malfaiteurs, et pour accomplir d'autres actes visant à la conservation de la paix. En effet, tout acte qu'il accomplissent en vertu d'une telle autorité est l'acte de la

Table des abbréviations

DCo De Corpore, Karl Schuhmann et Martine Pécharman (éd), Paris, Vrin, 1999.

Lev *Leviathan*[1651, 1668], ed. Noel Malcolm, 3 vols, The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Oxford : Clarendon Press, 2012. / trad. fr. François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

1) Lev 376 / 254.

République. »²⁾

Le mot « public », qui apparaît en abondance dans l'ensemble du *Léviathan*, signifie soit la commission par la souveraineté, soit la représentation de l'État par une personne. Le mot « public », tel qu'il est utilisé dans la philosophie politique moderne, implique également d'autres éléments tels que « ouvert » et « commun »³⁾. Pourtant, le mot « public » chez Hobbes n'est presque jamais utilisé dans le sens de « commun », bien qu'il signifie parfois « ouvert », et est en lien étroit avec le pouvoir de l'État comme dans « représenter l'État » ou « confié au souverain ». Sous sa plume, le « public » est presque le synonyme du politique, et tous deux sont opposés au « privé ». Ceci indique le caractère politique du mot « public » chez Hobbes.

Alors, comment Hobbes interprète-t-il les événements importants de l'histoire du christianisme à travers le concept de « public »?

Voyons tout d'abord comment il définit l'Église. Il convient de noter que Hobbes caractérise la notion de l'Église comme publique et politique. Lorsqu'il explique la signification de « *Ecclesia* » dans la Bible, Hobbes associe l'Église à la publicité ou au gouvernement : « Il est pris au sens de maison de Dieu, c'est-à-dire de temple où les Chrétiens s'assemblent pour s'acquitter publiquement de leurs saints devoirs. La réunion, l'assemble des citoyens, convoqués pour entendre une déclaration du magistrat »⁴⁾. En particulier, la définition de l'Église ci-dessous ressemble à celle de l'État, suggérant une intention d'absorber l'Église dans l'État : « La réunion, l'assemblée des citoyens, convoqués pour entendre une déclaration du magistrat »⁵⁾. « Ce n'est qu'en ce dernier sens que l'église peut être considérée comme une personne une ; autrement dit, qu'on peut dire qu'elle a le pouvoir de vouloir, de prononcer, de commander, d'être obéie, de faire des lois, ou d'accomplir n'importe quelle autre action »⁶⁾.

Considérons maintenant l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans celle-ci,

2) Lev 382 / 258.

3) Junichi Saito, *Le public*, (en japonais), Iwanami-shoten, 2000, pp.viii-x.

4) Lev 730 / 491.

5) Lev 730 / 491.

6) Lev 732 / 492.

également, Hobbes met en relief les notions de souveraineté politique et de « public ». Par exemple, « Moïse et Aaron, et les grands-prêtres qui leur succédèrent, étaient les souverains civils »⁷⁾. Puis, « Car, Dieu étant alors roi, ayant établi les membres de la tribu de Lévi pour être ses ministres publics, il leur accordait pour leur subsistance le revenu public, autrement dit la part qu'il s'était pour lui-même »⁸⁾. Pour Hobbes, Esdras, qui a reconstruit la nation juive après La captivité à Babylone est aussi un souverain⁹⁾. Le fait que les lévites gagnaient le même revenu, après l'établissement du souverain, « car le revenu public était à la disposition de celui qui était la personne publique »¹⁰⁾, est un autre exemple de l'utilisation du concept de personne publique pour comprendre l'état israélite de cette période.

Quant à l'époque du Nouveau Testament, bien qu'il mette l'accent sur le caractère public de la prédication par les douze apôtres, il tente de limiter leurs pouvoirs, affirmant que les pasteurs ne pouvaient donner d'ordre : « Or prêcher, originairement, c'est l'acte qu'un crieur, un héraut, ou quelque autre officier, a coutume d'accomplir, officiellement lors de la proclamation d'un roi. Mais un crieur public n'a pas le droit de commander à qui que ce soit »¹¹⁾. Et après l'époque des apôtres, dans les États des rois chrétiens, « Et les rois ne sauraient être obligés de les retenir plus longtemps que ne le requiert le bien public, auquel ils restent chargés de pouvoir, aussi longtemps qu'ils retiennent quelque autre droit essentiel de la souveraineté »¹²⁾. C'est ainsi que tous les éléments du christianisme, tels que l'histoire, l'Église et autres, se retrouvent classés dans la catégorie du « public ».

2. La distinction entre l'âme et le corps

Hobbes emploie ainsi une série d'arguments dans le but que la religion soit assimilée à l'État ou au « public ». Au cours du Moyen Âge, la dualité des pouvoirs entre le pape et

7) Lev 814 / 541.

8) Lev 844 / 557-558.

9) Lev 818 / 543.

10) Lev 844 / 558.

11) Lev 790 / 526-527.

12) Lev 854 / 563-564.

l'empereur, ou l'Église et l'État, se basait sur une série de distinctions, telles qu'interne et externe, l'âme et le corps, le spirituel et le temporel, par lesquelles deux pouvoirs pouvaient coexister tout en conservant une tension réciproque. Afin que le concept de « public » remplace celui d'« orthodoxie », et que le souverain en ait une compréhension unifiée, Hobbes ne pouvait laisser ces distinctions intactes et dut les unifier¹³⁾. Il est néanmoins difficile d'examiner l'ensemble de ses arguments, et nous nous focalisons donc ici sur la distinction entre l'âme et le corps qui est tout particulièrement pertinente pour la question du salut.

À l'époque, pour la plupart des gens qui conservaient la manière de penser médiévale, la division entre l'Église et l'État, se faisait en ces termes, « L'Église a pour objet l'âme, l'État a pour objet le corps »¹⁴⁾. Cette distinction est fondée sur l'immortalité et l'éternité de l'âme par rapport au corps. La stratégie de Hobbes consistait donc à prendre une attitude sceptique et négative à l'égard de l'existence et de l'immortalité de l'âme, en vue de ruiner la nécessité d'un pouvoir sacré qui dirigerait sa félicité.

Cependant, cette attitude négative et sceptique ne consiste pas pour autant en un déni total comme le montrent certaines descriptions ambiguës. Par exemple, dans le chapitre 29 dont le thème est la dissolution de l'État, il écrit : « *Le souverain est en effet l'âme publique, puisque c'est de lui que la République reçoit vie et mouvement. Cette âme ayant quitté le corps, les membres ne sont pas davantage gouvernés par elle que la dépouille d'un homme ne l'est par l'âme qui (même si elle est immortelle) l'abandonnée* »¹⁵⁾. Néanmoins, l'attitude de l'auteur observée dans la seconde moitié de la version anglaise du *Léviathan*, et que l'on retrouve également dans la version latine, suggère un renforcement général de l'opinion négative de Hobbes quant à l'immortalité de l'âme.

C'est dans le chapitre 44 du *Léviathan* que Hobbes émet une critique assez sérieuse de l'immortalité de l'âme, en reprenant le dogme populaire à cette époque « de l'éternité

13) Strauss observe que l'unification du système hobbesien et la lutte contre le dualisme politique sont étroitement corrélés. L. Strauss, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, The University of Chicago Press, 2011, pp. 38–43.

14) F. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, 1984, p. 219

15) Lev 518 / 355.

naturelle de la vie humaine par l'immortalité de l'âme »¹⁶⁾, Hobbes écrit que « Toute cette doctrine se fonde sur quelques-uns des passages relativement obscures du Nouveau Testament, qui malgré tout, si l'on prend en considération le dessein global de l'Écriture, se comprennent assez clairement dans un autre sens, et qui ne sont pas nécessaires à la foi chrétienne »¹⁷⁾. Selon lui, « Dans l'Écriture, le mot d'âme désigne toujours, soit la vie, soit la créature vivante ; et les mots de corps et d'âme, associés, désignent le corps vivant »¹⁸⁾. Il confirme son interprétation en donnant des exemples où *anima vivens* est traduit en anglais par le mot *living creature*¹⁹⁾. Cette interprétation n'a pas été modifiée dans l'appendice latin ultérieur du *Léviathan* :

« A : Qu'en sera-t-il donc de cette différence entre ces deux êtres spirituels : le corps et l'âme ?

B : A mes yeux, en tout cas, cette différence est inexplicable si l'on ne concède pas que la vie éternelle ne commence, pour les hommes, qu'à la résurrection, et que vie et âme sont la même chose : en effet, dans les saintes Écritures, elles ne sont jamais nettement distinguées »²⁰⁾.

Il nie implicitement l'immortalité de l'âme dans divers autres passages, annonçant que ce qui est immortel, ce n'est pas l'âme, mais l'être humain. De cette façon, la négation de la réalité de l'âme, comme quelque chose de distinct du corps, et de son immortalité, contribue d'une part, à nier l'existence du purgatoire, et surtout d'autre part, à détruire le pouvoir de l'Église qui dirigeait l'âme dans son ensemble.

En vérité, Hobbes refuse à l'Église toute juridiction sur nos actions : « En effet, l'Église ne saurait juger des mœurs autrement que par les actions extérieures, lesquelles ne peuvent jamais être illégitimes, sinon quand elles s'opposent à la loi de la République »²¹⁾.

16) Lev 972 / 635.

17) Lev 974 / 635.

18) Lev 974 / 636.

19) Lev 974 / 636.

20) Lev 1165 / 738.

21) Lev 804 / 536.

Il tente de dépouiller l'Église de tous les droits d'intervenir dans notre conscience et de nous déclarer coupable, et de laisser l'État s'en accaparer. Hobbes unifie ses deux intentions, en écrivant : « Par cette indivisibilité du droit politique et ecclésiastique chez les souverains chrétiens, il est évident qu'ils ont sur leur sujets toute espèce de pouvoir qui peut être donné à l'homme pour le gouvernement des actions extérieures de hommes, tant en politique qu'en religion, et qu'il leur est loisible de faire les lois qu'ils jugeront eux-mêmes les plus appropriées pour le gouvernement de leur propres sujets, car ceux-ci sont à la fois la République et l'Église : en effet, l'État et l'Église sont composés des mêmes hommes »²²⁾.

C'est ainsi qu'il rend nulle la distinction entre les actes concernant le salut de l'âme et ceux violant la norme sociale, le droit exclusif de dominer les actes extérieurs du peuple étant donné uniquement au souverain.

La coexistence du pouvoir sacré et du pouvoir civil repose sur telles diverses distinctions mentionnées ci-dessus. En dénonçant les oppositions entre la cité de Dieu et la cité terrestre ou le pouvoir spirituel et le pouvoir civil, Hobbes effectue la préparation théorique afin de placer toutes nos actions extérieures sous le contrôle de la souveraineté politique²³⁾.

3. La place de l'hérésie

La redéfinition des nombreux éléments du christianisme par la notion du « public », entraîne la transformation de la distinction traditionnelle entre orthodoxie et hérésie. Nous allons ici souligner trois caractéristiques des arguments sur l'hérésie élaborés par Hobbes.

En premier lieu, comme indiqué plus haut, la distinction entre orthodoxie et hérésie est complètement remplacée par celle du public et du privé. Hobbes écrit ainsi : « En effet, l'hérésie n'est rien d'autre qu'une opinion privée soutenue avec obstination, et contraire à l'opinion que la personne publique (c'est-à-dire le représentant de la République) a

22) Lev 864 / 569–570.

23) Quant à la relation entre la différenciation de la foi interne et externe, et celle du culte public et privé chez Hobbes, voir. Mogens Lærke, *Spinoza and the freedom of philosophizing*, Oxford University Press, 2021, pp. 216–223.

ordonné d'enseigner. Il est par là manifeste qu'une opinion dont l'enseignement a été officiellement décidé ne saurait être une hérésie »²⁴). De là, ce qui est important à propos d'un dogme ou d'une opinion, ce n'est pas de savoir s'ils se situent dans le cadre de la doctrine orthodoxe ou non, mais s'ils s'appuient sur un commandement public. En plus du problème des dogmes religieux, Hobbes condamne aussi les actions et les opinions fondées sur le jugement privé. L'hérésie ne doit plus être condamnée simplement pour l'hérésie, mais les actions à caractère privé doivent l'être si elles étendent leur influence dans la sphère publique.

En second lieu, et sûrement pour cette raison, Hobbes ne critique pas aussi durement ce qui est traditionnellement considéré comme hérésie, et fait même allusion à leur défense. Par exemple, au sujet du jugement par lequel une secte est déterminée comme hérésie, il écrit, « pour éviter le scandale et mettre la paix dans l'Église, on se sert de synodes, qui n'étaient pas assemblés par l'ordre des souverains, mais par la rencontre volontaire des évêques et des pasteurs »²⁵). Dans ce texte on voit l'intention de Hobbes d'atténuer et de relativiser leur condamnation. On retrouve une attitude semblable quand il remet en question la légitimité de la punition des hérésies, et cherche à protéger ceux qu'on appelle hérétiques : « Si les paraboles du nouveau Testament doivent être appliquées à la doctrine chrétienne, je pense qu'il est interdit à tout Chrétien de châtier un hérétique par un châtement civil par ce passage de Matthieu XIII [...]. N'est-il pas manifeste, par là, que l'ivraie, c'est-à-dire les hérésies, doivent être réservées en vue du jugement dernier ? Comment les déracinerait-on de ce monde par la mort ou par l'exil ? »²⁶). Cette attitude provient probablement en partie du fait que Hobbes lui-même a été condamné comme hérétique²⁷). Quoiqu'il en soit, il est intéressant de noter que Hobbes tente partout de dédramatiser le mot « hérésie ».

En troisième lieu, la distinction entre orthodoxie et hérésie, n'a ici plus rien à voir avec

24) Lev 920 / 600.

25) Lev 1194 / 755.

26) Lev 1221 / 768.

27) Umeda décrit le processus par lequel Hobbes laisse mûrir l'idée sur l'hérésie après la publication du *Léviathan* à cause duquel il a été condamné comme hérétique. Yurika Umeda 'Hobbes's *Historia Ecclesiastica*', (en japonais) *Shiso*, Iwanami-shoten, juin 2018.

la question de la vérité et de l'erreur. Notons la conversation suivante :

A : Les mots, que vous n'avez pas mentionné, de vérité et d'erreur (et l'une des deux doit nécessairement caractériser tout dogme) n'appartiennent donc en rien à la définition de l'hérésie ?

B : En rien. Hérésie désigne seulement une conception dont on fait état, qu'elle soit vraie ou fausse, conforme à la loi ou non²⁸⁾.

Comme nous l'avons vu, il s'agit de la réflexion fondatrice des arguments de Hobbes. En d'autres termes, c'est sur la séparation de la distinction de orthodoxie et hérésie et celle entre vérité et erreur que l'État de Hobbes apparaît comme une « île de l'artifice »²⁹⁾, qui n'a de racine ni dans la religion ni dans les choses. Afin de mieux comprendre cela, nous allons examiner le rôle de la vérité chez Hobbes, en le comparant avec les arguments médiévaux.

II Religion et vérité

1. La vérité au Moyen Âge

D'abord, nous allons examiner brièvement la nature de la vérité au Moyen Âge, en se focalisant sur la vérité chez Thomas d'Aquin afin de clarifier le contraste avec celle de Hobbes.

La divergence décisive entre ces deux philosophes est, tout d'abord, que la vérité a un lien étroit avec Dieu chez Thomas d'Aquin. En d'autres termes, selon saint Thomas, c'est Dieu qui supporte notre connaissance vraie. D'après Etienne Gilson, « cette intime parenté entre la pensée et les choses était possible, puisque l'univers, jusqu'en ses moindres parties, est une participation du suprême intelligible, qui est Dieu »³⁰⁾.

Deuxièmement, la vérité trouve ses racines dans les choses mêmes. Bien sûr, il est vrai

28) Lev 1193 / 753.

29) C'est l'expression de Leo Strauss. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953.

30) E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, p. 284.

que la vérité et l'erreur se rapportent non pas aux choses, mais à la pensée, pourtant, « si l'on envisage le rapport de la pensée aux choses du point de vue de son fondement, il faudra dire que la vérité est dans les choses »³¹⁾. Il est bien connu que les facultés telles que l'intellect actif existent pour permettre la véritable perception des choses. Il faut noter que sans ces fondements de certitude, comme Gilson écrit, chacun de nous resterait « seul juge du vrai »³²⁾. Et c'est précisément la vision du monde de Hobbes qui fait que chacun d'entre nous est devenu un juge du « vrai » et du « bien » car les outils et les vision du monde proposés par Thomas d'Aquin se sont effondrés.

Mais les divergences ne s'arrêtent pas là. Dans le chapitre cité au paragraphe précédent, Gilson traite des propositions telles que « Pierre existe » ou « Pierre est un animal rationnel », qui ne sont pas des questions capitales pour ce qui est de la doctrine chrétienne. Ce que les credo chrétiens ont toujours traité est « ce qu'est Jésus » et « ce qu'est le Christ », des questions sur lesquelles le Credo des Apôtres et le Credo de Nicée convergent³³⁾.

Bien que la christologie principale de Thomas d'Aquin ne se trouve qu'à partir de la troisième partie de *Summa Theologia*, nous allons ici examiner brièvement le texte de *De Veritate*, afin d'élucider la relation entre la vérité et le dogme.

Dans *Quaestio 1* de *De Veritate*, sur lequel Thomas d'Aquin a travaillé dans sa jeunesse, on trouve au moins deux passages qui paraissent faire allusion au dogme de la Trinité. Nous allons ici en examiner un, situé à la fin de *articulus primus, solutio 5*. Thomas d'Aquin y réfute l'argument qui affirmait que le *Persona* de Dieu se distingue à la fois conceptuellement et existentiellement :

Deuxièmement, quoique les personnes soient distinctes réellement les unes des autres, elles ne sont pas distinctes réellement de l'essence ; ainsi le vrai, qui est attribué en propre à la personne du Fils n'est pas distinct de l'étant qui se tient du côté de l'essence. Troisièmement, bien que l'étant, l'un, le vrai et le bien soient

31) E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, p. 291.

32) E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, p. 286

33) Akira Yamada, *La christologie de Thomas Aquinas*, (en japonais) Sobunsha, 1999, p. 118.

davantage unis en Dieu que dans les choses créées, il n'est pas obligatoire, du fait qu'ils sont distincts en Dieu, qu'ils soient réellement distincts dans les choses créées. C'est ce qui arrive aux (choses) qui n'ont pas d'après leur raison de quoi être un en réalité, comme la sagesse et la puissance : alors qu'elles sont un en Dieu en réalité, elles sont distinctes réellement dans les créatures. Or, l'étant, l'un, le vrai et le bien ont selon leur raison de quoi être un en réalité. Aussi, partout où ils se trouvent, ils sont réellement un, quoique l'unité de cette chose, selon laquelle ils sont unis en Dieu, soit plus parfaite que l'unité de cette chose selon laquelle ils sont unis dans les créatures³⁴⁾.

Depuis Tertullien, le mot *Persona* est utilisé pour référer au personnage de Dieu dans la Trinité. La thèse ci-dessus qui soutient que le Fils, Un, et le bien sont unis en Dieu, qui correspond à la vérité, semble être à la source de la théorie de la Trinité que saint Thomas développe ultérieurement. Cet article 1 commence par la confirmation que la vérité est *l'ens*, et termine par celle de l'unité de Dieu, le Fils, la vérité, et le bien. Cela indique qu'il n'y a pas chez saint Thomas d'intention de différencier la vérité philosophique et la vérité religieuse. Ainsi, on peut en déduire que la vérité et le dogme sont unis d'un lien inséparable et que la doctrine orthodoxe du Père et du Fils (Dieu et Christ) trouve ses racines dans le débat philosophique sur la vérité.

2. La vérité chez Hobbes

Comme nous l'avons vu plus haut, dans la pensée médiévale, la vérité est inséparable de l'orthodoxie dogmatique parce que Dieu est le fondement de la vérité. Au contraire, c'est la dissolution de l'unité de Dieu, la vérité et l'orthodoxie, qui a permis à Hobbes de mettre en avant la distinction entre public et privé, en annulant celle entre orthodoxie et hérésie. Nous devons donc examiner de quelle manière les conceptions de Hobbes sur Dieu, la vérité, la raison, la Bible, et la doctrine chrétienne ont changé et se sont

34) *De Veritate* (Quaestiones disputatae de veritate, Quaestio Prima) *articulus primus, solutio* 5. Thomas d'Aquin, *Première Question disputée la vérité (De Veritate)*, ed. C. Brouwer et M. Peeters, Paris : J.Vrin, 2002

réarrangées³⁵⁾.

Pour Hobbes, comme pour beaucoup de ses contemporains, la géométrie était un modèle de raisonnement. Dans le chapitre 46 du *Léviathan* il écrit :

On entend par Philosophe la connaissance, acquise par raisonnement, qui de la manière dont est engendrée une chose, conclut à ses propriétés ; ou, des propriétés, à quelque mode de génération possible de cette chose, afin de pouvoir produire, autant que le permettent la matière en cause et les forces humaines, les effets que requiert la vie humaine. C'est ainsi que, par raisonnement, le géomètre, à partir de la construction des figures, découvre un grand nombre de leurs propriétés, et à partir des propriétés, de nouveaux modes de construction de ces figures, afin de pouvoir mesurer la terre et l'eau et en vue d'innombrables autres usages ; [...]. alors que le raisonnement correct ne produit qu'une vérité générale, éternelle et immuable³⁶⁾.

Il est bien connu que Hobbes a élaboré sa théorie politique en se basant sur cette géométrie. Par conséquent, le mot « vérité » qui apparaît fréquemment dans son œuvre, signifie la vérité philosophique déduite par la raison, et ne contient donc pas aucun sens révélateur ou chrétien. À l'origine, dans *De Corpore*, Dieu a été exclu de l'objet de la recherche philosophique car les questions relatives à Dieu et à la religion ne relèvent pas de la philosophie³⁷⁾. Quand Hobbes utilise le mot 'vérité', il s'agit quelque chose fondamentalement distinct de Dieu.

De plus, on peut en déduire que la vérité qui est démontrée de cette manière, n'existe pas dans les choses ou les objets, mais dans le discours. La vérité, bien sûr, est *in dicto* chez saint Thomas, mais comme nous l'avons vu plus haut, la base de la connaissance

35) En ce qui concerne la séparation des choses et des mots chez Hobbes, voir. Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987.

36) Lev 1052 / 678.

37) Dans *De Corpore*, Dieu n'est pas l'objet de la recherche philosophique : « excludit a se Philosophia Theologiam, doctrinam dico de natura et attributis Dei aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, et in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest. » (DCo 1 : 8)

demeure dans les choses même. En revanche, ce qui caractérise la philosophie de Hobbes est qu'elle sépare autant que possible le discours de la chose. Dans le contexte de la théorie politique en particulier, cela signifie que la vérité importe en matière de droit, et non de faits. En d'autres termes, la science politique de la vérité de Hobbes se compose des mots « droit » et « loi », définis et combinés de manière appropriée, et il convient de noter ici que cela repose sur une distinction claire entre « droit » et « fait ».

3. Vérité et Public

Il ressort clairement de la discussion menée jusqu'à présent que « Le public politique » est ancré sur une vérité séparée de l'orthodoxie religieuse. Tout d'abord, Hobbes a présenté sa théorie politique comme la vérité elle-même, impliquant que la vérité a pris le parti de la politique, non pas de la religion³⁸⁾. Plus concrètement, la paix est le lien qui unit étroitement la « vérité » à l'espace public et politique. Ici, le terme « paix » fait référence à un état où les droits de l'homme sont protégés, et une absence de guerre ou de désordre. Voyons maintenant de plus près comment la vérité et la paix sont liées.

Aux yeux de Hobbes, la vérité consiste à créer la paix :

Sans doute, en matière de doctrines, ne doit-on avoir égard qu'à la vérité ; néanmoins cela n'est pas incompatible avec le fait prendre la paix pour régler de celles-ci : car une doctrine incompatible avec la paix ne peut pas davantage vraie que la paix et la concorde ne peuvent être contraires à la loi de nature³⁹⁾.

Dans le dernier chapitre du *Léviathan*, 'Révision et Conclusion', il écrit « Sans doute, dans la révolution des États, n'existe-t-il pas de constellation sous laquelle il soit bien avantageux à de telles vérités de naître[...] , je ne peux penser, néanmoins, qu'il sera

38) Dans cette étude, nous n'avons pas suffisamment vu la distinction entre *potentia ordinata* / *potentia absoluta Dei*. Quant à cette distinction, voir, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France. 2000, p. 47. Il me semble que l'alliance de la politique et de la vérité est en corrélation avec un rejet de la notion de *potentia ordinata Dei* que Luc Foisneau remarque. *op.cit.*, ch1-II, III.

39) Lev 272 / 184.

condamné, à la présente époque, ni par les juges publics des matières de doctrine, ni par quiconque désire que dure la paix publique »⁴⁰⁾. De cette manière, la vérité et le public coopèrent dans le but commun de fournir la paix.

Enfin, la vérité ne nous contraint pas pour la seule raison qu'elle est la vérité. Selon lui, pour que la vérité soit effective, l'exercice du pouvoir public est nécessaire. Lorsqu'il énumère l'essence et les diverses exigences des lois que l'on peut déduire de leur définition, il affirme que « c'est par le pouvoir souverain que cela est loi »⁴¹⁾. Notons l'expression très forte de l'espoir qui conclut la première moitié du *Léviathan*:

Je me remets à espérer quelque peu qu'à un moment, ou à un autre mon présent travail pourrait tomber entre les mains d'un souverain qui en prendra connaissance par lui-même, (car il est court, et, me semble-t-il, clair) sans l'aide d'un interprété intéressé ou envieux, et qui, par l'exercice de sa pleine souveraineté, en donnant sa protection à l'enseignement officiel de mon ouvrage, convertira cette vérité spéculative en utilité pratique⁴²⁾.

En d'autres termes, la relation entre le pouvoir public et la vérité est telle que cette dernière en fournit la base, alors que le pouvoir public l'aide à être effective.

4. Bible et la vérité

Dans le *Léviathan*, Hobbes consacre la première moitié à l'argument politique, et la deuxième partie à la religion. Cependant, la notion de « vérité » que nous avons mentionnée plus haut, apparaît non seulement dans la première moitié, mais aussi dans la deuxième, où elle joue un rôle important. Autrement dit, c'est la structure où cette notion de vérité fournit le cadre fondamental du *Léviathan* dans son ensemble, y compris l'examen de la religion, qui rend possible que toutes les questions religieuses soient reconsidérées en termes du concept de publicité, et que le souverain récupère tous les offices des pasteurs et du clergé.

40) Lev 1141 / 721-722.

41) Lev 430 / 295.

42) Lev 574 / 392.

Mais pour ce qui est de la doctrine chrétienne, Hobbes la discute-t-il séparément de la vérité ? Nous allons maintenant examiner si la théorie de la religion chez Hobbes devient ou non complètement dissociée de la vérité.

Quand Hobbes fait mention de l'interprétation de la doctrine chrétienne, il ne refuse pas forcément d'utiliser le mot « vérité ». Parmi les interprétations avancées par Hobbes, la plus importante, c'est le credo nécessaire au salut dans le chapitre 43. Hobbes écrit « Le seul article de foi, *l'unum necessarium*, que l'Écriture pose comme absolument nécessaire au salut, est celui-ci : JÉSUS EST LE CHRIST »⁴³⁾. Puis, dans le reste du chapitre, il explique que l'on doit seulement croire que « Jésus est le Christ », parce que cet article contient tous les autres. Quiconque connaît un tant soit peu l'histoire de la doctrine chrétienne verra à quel point cet article est dénué de sens. En effet, cet article équivaut à ne rien dire. Le thème central de la doctrine du christianisme, ce n'est pas de savoir si Jésus est le Christ, mais d'en connaître la nature. Est-il, homme ou Dieu ? Comment ces deux natures sont-elles unies ? Et le Saint-Esprit procède-t-il aussi de Jésus ? Cet article que Hobbes propose n'aborde donc aucun des points importants. Il est probable que pour Hobbes, l'affirmation que Jésus est le Christ paraît être un point avec lequel presque tous les chrétiens sont d'accord. Mais d'un autre côté, cet article se démarque de toute l'histoire de la doctrine chrétienne. Il semble même être un dispositif permettant de créer une « île artificielle », c'est à dire, un État, qui ne s'encombre de rien.

Dans cette citation, bien qu'il n'affirme pas ouvertement que cet article est la vérité, Hobbes fait allusion à la justesse de son interprétation. Par exemple, à la fin du chapitre 43, il écrit ainsi :

En effet, ce ne sont pas les mots, réduits à eux-mêmes, qui fournissent la vraie lumière par laquelle tout texte doit être interprété, mais le but de l'écrivain ; et ceux qui s'appuient sur des textes isolés, sans considérer le dessein principal, ne peuvent en faire rien découler clairement, mais bien plutôt, en jetant aux yeux, comme de la poussière, des atomes d'Écriture, rendre toute chose plus obscure qu'elle ne l'est : un tel artifice est habituel à ceux qui ne cherchent pas la vérité,

43) Lev 938 / 610-611.

mais leur propre avantage⁴⁴⁾.

De cette manière, il présente son interprétation comme le fruit de la recherche de la vérité et le produit d'une soigneuse lecture de la Bible.

Alors, quelle est donc la relation entre la vérité philosophique qui fonde le *Léviathan* et l'ensemble des autres œuvres de Hobbes, et la vérité religieuse fondamentale selon laquelle « Jésus est le Christus » ? Malheureusement, Hobbes lui-même ne discute pas cette questions très sérieusement, mais il nous semble que la logique suivante se cache derrière son argument.

La clé pour comprendre le rapport entre la vérité philosophique et la vérité religieuse, c'est la distinction entre les droits et les faits. La stratégie de la théorie politique de Hobbes est de d'abord distinguer « droit » et « fait », avant de la présenter comme une dimension des droits⁴⁵⁾. À l'inverse, il semble vouloir confiner la vérité religieuse à la catégorie des faits. Plus précisément, dans son examen, il part du principe que toute discussion des vérités religieuses en termes de réalité ne peut être vérifiée que dans la dimension des faits. Par exemple, au sujet des vrai martyrs, qui ne peuvent être que des gens qui parlaient avec Jésus directement, Hobbes écrit, « Nous pouvons remarquer ici que celui qui doit être témoin de la vérité de la résurrection du Christ, c'est-à-dire de la vérité de cet article fondamental de la religion chrétienne selon lequel Jésus était le Christ, doit être un disciple qui a partagé sa vie et qui l'a vu avant et après sa résurrection, et qu'en conséquence ce doit être un de ses disciples directs »⁴⁶⁾. On y trouve le mot « vérité » deux fois, mais les témoins de la vérité se limitent à ceux qui ont eu un contact direct avec Jésus⁴⁷⁾. Ainsi, en affirmant que tous les sujets religieux doivent être vérifiés

44) Lev 954 / 621.

45) En matière de l'indivisibilité de l'invention de la parole et l'espace infrajuridique de signes, voir Luc Foisneau, *op.cit.*, pp. 54–68.

46) Lev 788 / 525.

47) À propos du lien entre le martyr et le témoignage, voir Dominique Weber, *Hobbes et l'histoire du salut : Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 45. Weber indique que Hobbes privilégie la théologie lucanienne selon laquelle le témoignage n'appartient que des témoins oculaires. En d'autre termes, Hobbes adopte le témoignage en un sens historique, en refusant les « témoins de la lumière » en un sens théologique. voir *Ibid.*, pp. 77–85.

dans le domaine des faits, Hobbes paraît les exclure des arguments discutant la dimension des droit.

Cette impression est renforcée si l'on jette un œil sur « Révision et Conclusion » dans la dernière partie du *Léviathan*. Après avoir clamé la véracité des théories qu'il a avancées, il écrit « en effet, la vérité de toute doctrine dépend soit de la raison, soit de l'Écriture : l'une et l'autre assurent le crédit de beaucoup d'auteurs, mais ne tiennent jamais le leur d'aucun de ceux-ci. Deuxièmement, les questions que je débats ne sont pas de fait, mais de droit : et dans ce domaine, les témoins n'ont pas leur place »⁴⁸⁾. On trouve ici encore, une dichotomie entre la vérité de droit qui se déduit de la raison et celle de fait qui n'est prouvée que par le témoignage. Lorsqu'il déclare catégoriquement qu'« il n'y a pas de place pour les témoins », il montre sa volonté de protéger la légitimité du pouvoir souverain qui s'appuie sur le domaine des droits, en enfermant la vérité religieuse dans celui des faits.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, Hobbes met en avant la distinction entre public et privé, en rendant celle qui oppose orthodoxie et hérésie obsolète. Ceci est rendu possible, d'une part grâce à la dissolution de l'unité de Dieu, du dogme de l'orthodoxie, des choses, et de la vérité, et d'autre part parce que la vérité s'est rangée du côté de l'espace artificiel, c'est à dire, de l'État. Alors qu'il n'en reste pas moins que l'affirmation que « Jésus est le Christ » porte le nom de vérité religieuse, si on l'examine plus profondément, Hobbes défende qu'elle ne peut être inspectée que dans sa dimension factuelle. De cette façon, en accentuant la distinction entre « droit » et « fait », il présente l'État comme un produit artificiel établi dans la dimension des droits, et englobe tous les débats possible sur la doctrine chrétienne dans la sphère des faits. C'est ainsi que la questions de la dichotomie entre orthodoxie et hérésie a complètement perdu sa présence dans l'État, et inversement, le public du souverain s'est mis à remplir l'espace public.

48) Lev 1139–40 / 720.